

# En la Prospectiva de Puebla

## ¿Retorno a la Doctrina Social de la Iglesia?

Pierre Bigo, S. J.  
Profesor en el Instituto del CELAM

Uno de los puntos más destacados, en el Documento final de Puebla como en el discurso inaugural de Juan Pablo II, es la insistencia sobre "la enseñanza social de la Iglesia". Ya todos los aportes previos de las Conferencias Episcopales de América Latina<sup>1</sup> afirman la relevancia de esta doctrina. Se puede reconocer allí un "signo de los tiempos". Hay una invitación apremiante de los pastores y del Papa a renovar y a profundizar esta doctrina para adaptarla a las circunstancias del continente. Seleccionando este tema, nos ubicamos en un centro de perspectiva desde el cual se ordenan los temas sociales del documento y se puede prolongar la reflexión de Puebla, tanto hacia las fuentes teológicas de dicha doctrina como hacia sus consecuencias prácticas. Pues Puebla, más que un punto de llegada se propone como un punto de partida.

"Un aspecto severamente criticado en el Documento de Consulta<sup>2</sup> fue el concepto estático que manifestaba de la doctrina social de la Iglesia; ¿qué concepto priva entre los participantes acerca de la doctrina social de la Iglesia y qué uso se hace o se hará de ella en los trabajos de III Conferencia episcopal?"

Dicha pregunta me fue dirigida en una rueda de prensa durante la Conferencia por un representante del periódico *Vanguardia*, Saltillo, Coah. Contesté más o menos lo siguiente:

"En efecto, no es sólo la presentación de la doctrina social de la Iglesia<sup>3</sup>, que fue severamente criticada en ciertos ambientes, sino su concepto mismo. El argumento principal es que la palabra 'doctrina social de

---

<sup>1</sup>Ver la publicación del CELAM donde están editados todos estos aportes.

<sup>2</sup>Recordemos que, en la preparación de Puebla, hubo primero la redacción de un *Documento de Consulta* a partir de las sugerencias hechas por obispos delegados reunidos en las 4 regiones del continente —documento publicado por el CELAM— y luego la redacción de un *Documento de Trabajo* a partir de los aportes de las Conferencias Episcopales Nacionales.

<sup>3</sup>Ya en el *Documento de Consulta* se insiste sobre el carácter dinámico, evolutivo y conyuntural de la doctrina: "no tiene un carácter dogmático, no goza de infalibilidad..., su aplicación última debe ser cumplida en función de las realidades conyunturales" (n. 752)... "La doctrina... es dinámica y supone una elaboración..." (n. 753).

la Iglesia'” no se encuentra en la constitución pastoral *Gaudium et Spes* del Concilio. Entonces ¿para qué resucitar una noción que fue solemnemente enterrada en estas circunstancias?

Es cierto que *Gaudium et Spes* no usa la palabra “doctrina social”. El problema es saber si el contenido designado por esta palabra ha desaparecido del documento conciliar. Ahora bien, la segunda parte de *Gaudium et Spes* propone criterios de pensamiento y de acción en el campo de la familia, de la cultura, de la vida económico-social, de la comunidad política y de la comunidad de los pueblos igual que las grandes encíclicas sociales anteriores al Concilio<sup>4</sup>.

La realidad es que el Concilio está lleno de criterios que orientan en el campo social. En estas condiciones, es sorprendente que se haya producido lo que se puede llamar cierto eclipse de estos contenidos doctrinales durante más de un decenio, lo que ciertamente no era la intención de los padres conciliares.

La primera observación que hay que hacer al respecto, es que este eclipse no proviene de América Latina, sino de Europa, mejor dicho, de ciertos expertos europeos que insistieron mucho sobre “la autonomía de lo temporal” en el Concilio, en parte contrarrestados por obispos latinoamericanos que mantuvieron firme la misión de la Iglesia en el campo social<sup>5</sup>.

Pero se puede preguntar si, incluso en Europa, este eclipse fue beneficioso. ¿No sería de suma importancia que la doctrina cristiana de la justicia internacional en la repartición de los bienes, tan desconocida en las naciones desarrolladas, pueda ser predicada no por tal teólogo o tal obispo, en nombre personal, sino por el conjunto de la comunidad cristiana en nombre de una doctrina elaborada eclesialmente, enseñada por el colegio de los obispos y respaldada por el Papa?

Hablando ahora de América Latina, ¿quién se atrevería a negar que hay una doctrina cristiana de la comunidad en el uso de los bienes que condena el capitalismo liberal y los contrastes sociales escandalosos que genera?, ¿que hay una doctrina de los derechos humanos que condena los abusos del poder por doquiera?

<sup>4</sup> Además, cuando habla específicamente del oficio pastoral de los obispos, el Concilio describe (CD 12-13): “Expongán... los modos cómo hayan de resolver los gravísimos problemas acerca de la posesión, incremento y recta distribución de los bienes materiales, sobre la guerra y la paz y la fraterna convivencia de todos los pueblos. Expongán la *doctrina cristiana* de manera acomodada a las necesidades de los tiempos, es decir, que responda a las dificultades y problemas que agobian y angustian señaladamente a los hombres y miren también *por esa misma doctrina*, enseñando a los fieles mismos a defenderla y propagarla” (subrayados míos). Aquí hay mucho más que una alusión a la doctrina social de la Iglesia.

<sup>5</sup> Sería interesante, a este propósito, conocer la historia del famoso n. 42 b, de la *Gaudium et Spes*: “La misión propia que Cristo confió a su Iglesia no es de orden político, económico o social. El fin que le asignó es de orden religioso”. Esta afirmación reflejaba la preocupación de los expertos europeos. La frase siguiente fue introducida por obispos latinoamericanos: “Pero precisamente de esta misma misión religiosa derivan funciones, luces y energías que pueden servir para establecer y consolidar la comunidad humana según la ley divina”.

Ahora bien, ¿qué es una doctrina de la comunidad de los bienes, una doctrina de los derechos humanos, sino una doctrina social que surge de lo más hondo de la fe cristiana?

De tal modo que podía concluir: "Sin ninguna duda, la III Conferencia Episcopal Latinoamericana, igual que León XIII, Pío XI, Pío XII, Juan XXIII, Pablo VI y Juan Pablo II, y el mismo Concilio, hará énfasis sobre la llamada doctrina social de la Iglesia".

Sin duda, este énfasis representa una innovación. En el último decenio, y ya anteriormente, pese a las numerosas insistencias de los Papas, esta enseñanza de la Iglesia ocupaba en general un lugar muy reducido de la formación de los sacerdotes, de los religiosos, de las religiosas y de los laicos: muchos no tienen ningún conocimiento de ella. Una parte del clero (mayoría) ignora tanto la realidad social como su misión social, mientras otra parte (minoría) se compromete en el campo social sin ningún criterio propio de fe cristiana. Además se la enseñaba como si propusiese un programa político o una ideología en el sentido estricto de la palabra, lo que no es su objetivo, como veremos.

En este momento, se observa por todas partes un interés nuevo por un pensamiento social elaborado por la comunidad cristiana en comunión con sus pastores. Incluso en Europa, aunque en forma más tímida, se observa cierta rehabilitación de la palabra y su contenido. Mucho más en América Latina. Este progreso tiene varias explicaciones: Por una parte, la inercia de una mayoría del clero y de los laicos ante los dramas sociales de la época, a nivel nacional e internacional, provoca cada vez más el escándalo. Por otra parte, los fracasos en los intentos políticos que ignoraron o rechazaron los criterios cristianos ha llamado a muchos a una reflexión seria. En tantos países del universo, en que se violan tan abiertamente los derechos humanos, tanto derechos a la justicia como a la libertad, se toma conciencia de que la doctrina social de la Iglesia es la única plataforma que permite una "contestación" eficiente de estos innumerables atropellos. En ella, encontramos "vectores" que pueden orientar hacia una sociedad más justa y más libre, más humana.

Con todo, la enseñanza de esta doctrina constituye una verdadera revelación, cada vez que se la propone con todo su dinamismo<sup>6</sup>.

---

<sup>6</sup> Citamos la *Quadragesimo Anno* según los números de la edición de la BAC, *Doctrina Pontificia*, III, Madrid 1959; *Mater et Magistra* según las Ediciones Paulinas, Santiago, Chile, *Encíclicas Sociales*, II; los otros documentos tienen números en el texto oficial.

Las expresiones que usan los documentos son diversas y se complementan. En *Rerum Novarum* encontramos a la vez la palabra *doctrina* ("doctrina sobre el uso de las riquezas", n. 16) y *enseñanzas* (en plural) ("la Iglesia saca del Evangelio las enseñanzas", n. 12). En *Quadragesimo Anno* se habla con preferencia de doctrina: "Doctrina en materia social y económica" (n. 18); "Una verdadera doctrina social de la Iglesia" (n. 20). Ambas expresiones son equivalentes: una doctrina (de "docere") debe ser enseñada y no hay enseñanza si no hay una doctrina que enseñar. La segunda expresión, enseñanza, insiste más sobre el papel del Magisterio; doctrina significa más algo que está elaborado por todos los cristianos y que inspira a todos en sus acciones. Pío XII, cuyos discursos fueron redactados en gran parte por teólogos alemanes, usa ambas palabras: ("Sociallehre", en alemán) que se encuentran también con insistencia en *Mater et Magistra*. Pablo VI, en *Populorum Progressio*, habla de la "visión global del hombre y de la humanidad" que "la Iglesia tiene como propia" (n. 13). En la carta *Octogesima*

## 1. Fundamentos Teológicos

Toda enseñanza de la Iglesia tiene su fuente en la Biblia. Quizás, el desprecio relativo de la doctrina social cristiana provenía de que se presentaba como nacida en 1891 con la Encíclica *Rerum Novarum* de León XIII. Sin negar el formidable impacto de este documento (fué un "terremoto", dice Bernanos en su novela: *El diario de un párroco rural*), no constituía un comienzo absoluto: se vinculaba explícitamente con la gran tradición cristiana de Santo Tomás. Hoy día, sin embargo, no bastarían algunas citas del gran doctor medieval. Ninguna doctrina de la Iglesia interesa profundamente a nuestros contemporáneos si no ven su arraigo en la Biblia y en la gran Tradición cristiana comprendida en su totalidad<sup>7</sup>.

Ahora bien, lo que nos ofrecen la Biblia y la Tradición es una *teología de la existencia*, cuyo alcance es inmenso en todo el conjunto de las relaciones humanas.

En forma brevísima, tratemos de hacer resaltar las grandes líneas de esta teología.

### 1. *Nexo entre lo humano y lo divino.*

No hay Dios de un lado, hombre del otro. Por la libre oferta de Dios y la libre respuesta del hombre, ambos se unen en una sola existencia. Se manifiestan en este "admirable comercio", en esta admirable convivencia, el misterio del hombre y de Dios. No hay nada humano que sea constitutivo de la naturaleza divina, nada divino que sea constitutivo de la naturaleza humana. Negarlo sería sacralizar al mundo y secularizar a Dios, sería reconstruir las formas de idolatría (del cosmos, del poder, de la riqueza, del sexo), fuentes de opresión del hombre; sería destruir lo esencial de la revelación que nos libera de todos los ídolos.

Pero la Palabra de Dios se hizo carne, y el hombre está llamado a compartir la vida divina (I Ptr. 1, 4). Esta unión no confunde, por el contrario, "diferencia" (Teilhard de Chardin): establece entre Dios y el hombre un vínculo totalmente inesperado y, sin embargo, objeto de un deseo que es constitutivo de la naturaleza humana, creada a imagen y

*Adveniens*, aparece de nuevo la expresión "enseñanza social de la Iglesia" (n. 42). Rehabilita también la palabra "utopía" (n. 37), la cual, en su sentido positivo, expresa una meta hacia la cual debían tender todos los esfuerzos, sin poder alcanzarla nunca en su plenitud: así corrige la connotación un tanto dogmática y rígida que podría tener la palabra "doctrina". La Exhortación apostólica *Evangelii Nuntiandi* habla de "un mensaje, especialmente vigoroso en nuestros días, sobre la liberación" (n. 29), pero usa también la palabra "doctrina" (n. 38).

<sup>7</sup>"Tiene su fuente en la Sagrada Escritura". (Puebla, n. 472). Cfr. nuestro libro *La Doctrina Social de la Iglesia*, París 2ª ed. 1966. Trad. española, Barcelona, y portuguesa, Sao Paulo, cuyos dos primeros capítulos estudian la doctrina social de los Profetas y del Evangelio.

semejanza de Dios: este deseo, según Santo Tomás, explica todo el dinamismo de la creación. Hasta tal punto está anhelada la Encarnación de parte del hombre: hasta tal punto es sincera de parte de Dios. El misterio trinitario no es sólo misterio de Dios, es también misterio del hombre, pues no conocemos otra palabra que la Palabra dicha al hombre por Dios, engendrada desde su eternidad, ni otro Espíritu que el que sopla sobre el mundo y sobre la Iglesia, emitido desde el principio.

Del mismo modo que no hay, en el hombre, una vida puramente instintiva (pese a que el sentido sea radicalmente distinto de la razón), porque, a nivel del hombre el instinto está totalmente asumido y en parte suplido por la razón, no hay tampoco a nivel del hombre una existencia puramente natural: la gracia y la naturaleza se incluyen mutuamente y se incluyen en su totalidad, por el doble y único misterio de la creación y de la encarnación. Verdad de fe: todo hombre, incluso el que no conoce a Cristo, puede salvarse y puede salvarse sólo en Cristo, por una gracia oculta.

Así se manifiestan a la vez la teología y la antropología cristiana<sup>8</sup>.

Al concluir el Vaticano II, el 7 de diciembre de 1965, Paulo VI constata que "la Iglesia del Concilio, sí se ha ocupado mucho, además de sí misma y de la relación que la une con Dios, del hombre tal cual hoy en realidad se presenta". Y se pregunta: "Todo esto y cuanto aún podríamos decir sobre el valor humano del Concilio, ¿ha desviado acaso la mente de la Iglesia en Concilio hacia la dirección antropocéntrica de la cultura moderna?". Contesta: "Desviado, no; vuelto, sí". O sea, volver hacia el hombre, no es desviarse de Dios. La Iglesia "se inclina sobre el hombre, y sobre la tierra, pero se eleva al Reino de Dios". Tal vez podríamos decir: se inclina sobre el hombre *porque* se eleva al Reino de Dios. Pablo VI concluye: "la religión católica y la vida humana reafirman así su alianza, su convergencia *en una sola humana realidad*: la religión es para la humanidad; en cierto sentido, ella es la vida de la humanidad... Para conocer al hombre, al hombre verdadero, al hombre integral, es necesario conocer a Dios" (subrayado mío).

No hay monismo o panteísmo en esta teología de la unidad; afirma más que nunca la infinita diferencia entre el Creador y su creatura. Tampoco hay dualismo: hay convergencia de la naturaleza y de la gracia "en una sola humana realidad".

En esta teología, que es a la vez cristología y eclesiología, se halla el fundamento de la misión de la Iglesia en el mundo. Evangelizar es idénticamente a humanizar, si se da a las palabras su pleno sentido.

*Todo el hombre y todos los hombres*: en Cristo, la revelación de Dios culmina en esta afirmación que ni las mitologías ni las filosofías

<sup>8</sup> Hay en *Puebla*, vgr. n. 517, algunas alusiones a esta teología y antropología original. *Redemptor hominis* la explicita mucho más: estas páginas estaban escritas antes de la publicación de la encíclica de Juan Pablo II.

<sup>9</sup> Cfr. nuestro libro *Iglesia y Tercer Mundo*, Salamanca 1975, p. 96ss. El uso de la palabra "sacramento", en un sentido analógico, tradicional en la Iglesia; vgr., Pablo VI habló del pobre como "sacramento". El P. de Caussade, en su libro clásico *Abandon a la divine Providence*, habla del "sacramento del momento presente".

del mundo pagano habían podido soñar: "Dios es amor" (1 Jn 4,8). En la fe cristiana el nexo entre Dios y el hombre se manifiesta en una plenitud radicalmente nueva. Así se explica que la fe cristiana, fe en el Dios de la Alianza nueva, penetre tan hondamente en la realidad humana. Ahí está el fundamento de la dignidad humana, de la cual Puebla nos habla (Puebla 305 ss.).

De todo lo anterior resulta que toda la existencia humana, en toda la red de relaciones que la constituye, se revela como signo y figura: hay que transformar la comunidad humana en "sacramento" de la comunidad divina. De esta forma accede a la justicia, a la libertad y a la paz.

a. Esto requiere que se reconozca plenamente la autonomía legítima del hombre (GS 36): Dios, libre por excelencia, creó el hombre libre, para entrar en comunicación con él (Puebla, 491). Ahora bien, no se hace un ser libre. Se le da la posibilidad de acceder a la libertad ejerciendo su responsabilidad. El hombre escribe su propia historia, y esto no es consecuencia del pecado, es ante todo designio de Dios. Hay una multitud de opciones en todos los campos de la cultura que Dios no dicta al hombre, sino que surgen de la propia creatividad humana, fundamentada, no abolida por la creación divina. La existencia es *campo de libertad*.

b. No sería campo de libertad si no fuera al mismo tiempo campo *simbólico*. Ya la existencia no es libertad, es esclavitud, si no se refiere a la imagen divina que está inscrita en la naturaleza del hombre por la creación y por la encarnación. Tampoco podría abrirse a Dios si no fuese libertad.

En cierta forma análoga, se puede decir que toda la existencia temporal y terrestre del hombre está llamada a ser sacramento, es decir, signo y figura sensible y eficaz que realiza ya el Reino, aunque no en plenitud. En el evangelio de Juan sobre todo, todas las relaciones humanas están involucradas en esta "simbólica". "Uds. se amarán unos a otros como yo les he amado" (Jn 13, 34). "Que todos sean uno como tu, Padre, estás en mí y yo en tí". (Jn 17,21). En el caso del matrimonio, la vida conyugal y familiar se vuelve sacramento en el sentido estricto de la palabra. Pero las palabras de Jesús se aplican a todas las relaciones humanas.

En este sentido, *la misión de la Iglesia* es consagrar el mundo<sup>10</sup>, liberándolo de las idolatrías (Puebla, 491 ss.) fuentes de opresión, de discriminación, de injusticia, y conduciéndolo a su verdadera libertad, es decir a la libertad como entrega al otro en la reciprocidad, según el modelo de la entrega de Dios al hombre en Cristo, devolviendo así la creatura a su Creador y a sí misma.

*La doctrina social cristiana* (de cualquier forma que se la llame), o sea el concepto de las relaciones (políticas, económicas, familiares, cul-

<sup>10</sup> La expresión "consagrar" el mundo, usada por Pío XII en el II Congreso para el Apostolado de los Laicos (1959), figura como subtítulo (no oficial) en la *Lumen Gentium*, n. 34. No es ambigua si se concilia con el concepto de liberación de las idolatrías del poder y de la riqueza, o sea, si se comprende en un sentido contrario al de una sacralización. Puebla usa la palabra, n. 491 y 521.

turales) está implícita en esta teología de liberación y consagración (ambas inseparables) que tiene sus raíces tanto en la Biblia como en la Tradición.

Esta doctrina constituye un *mensaje liberador* en cuanto libera al mundo de las creencias, de las prescripciones y de las supersticiones que lo esclavizan, para llevarlo a la libertad de la única fe, de la única ley, del único sacramento: el hombre en comunión con Dios, en Cristo.

Liberando y consagrando al mundo, realiza el Reino, con tal que no disocie, pero tampoco confunda el significante (la liberación temporal) con el significado (la salvación eterna), la realidad incipiente con la realidad definitiva: pues entre ambas media el tiempo de la tentación, que puede transformar los bienes terrestres en ídolos, y de la gracia, que puede devolverles su verdadera significación.

Así se explica no solamente *que* la Iglesia debe estar activa, sino también *cómo* debe estar activa en la construcción del mundo nuevo que anhelan los pueblos de América Latina: la comunidad cristiana llega a la comunidad humana con un mensaje que le es propio.

La Iglesia es "sacramento de la salvación" en la medida en que la comunidad cristiana se vuelva, para la comunidad humana, modelo de convivencia entre hermanos según el modelo de comunión con el Padre que ella vive en Cristo.

En estas perspectivas se vislumbran la teología, la cristología y la eclesiología que llevan a la Iglesia a un concepto, a la vez muy primitivo y muy nuevo, del compromiso cristiano.

## II. Características e Historia de la Doctrina Social Cristiana

Surgida del corazón mismo de la fe, la doctrina social cristiana se propone como una mediación necesaria para que se realice el Reino desde aquí y ahora, es decir al servicio de Cristo, reino de amor, de justicia y de libertad en el mundo. Pues, sin el conjunto de criterios que ella constituye, elaborado en forma eclesial, el cristiano sería impotente para transformar las relaciones humanas según el espíritu del Evangelio. No tendría ningún compromiso social, o su compromiso social se extraviaría en acciones inspiradas por doctrinas opuestas a la enseñanza de Cristo.

Mediación entre la fe y la realidad, la doctrina social induce a diagnósticos de la situación, a la luz de la fe, y a proyecciones hacia el futuro que orientan la acción social de los cristianos, en todos los campos de las relaciones económicas, políticas, familiares, culturales, internacionales.

El fruto de este discernimiento se expresa en una doctrina o cuerpo de principios y directrices. "La Iglesia en el transcurso de los siglos, a la luz del evangelio, ha concretado principios de justicia y equidad exigidos por la recta razón en el orden de la vida social como de la vida internacional" (GS 63).

Esta doctrina está elaborada por la comunidad cristiana, en unión con los pastores (Puebla, 473). Compete al magisterio discernir y autenticar,

en esta elaboración, lo que puede proponer, con el carisma especial recibido de Cristo, a toda la Iglesia.

Tal doctrina no tiene un carácter dogmático, no goza de la infalibilidad, pues requiere estudios científicos que no son de la competencia directa del magisterio.

Es dinámica y supone una continua elaboración. Tiene elementos de ética social que son normas universales. Pero tiene en cuenta las circunstancias de cada época. Por tanto, en la lectura de los documentos pasados, hay siempre que discernir lo que tiene todavía valor actual y lo que está marcado por el ambiente cultural del momento.

En este sentido, hay una hermenéutica necesaria de los textos, con tal que esta interpretación de su sentido no se haga a partir de ideologías ajenas al mensaje, pero surja de un conocimiento íntimo de la tradición en su progreso permanente. Una sola cita, sacada de su contexto, no tiene valor por sí misma: hay que ubicarla en toda la corriente de la reflexión viva de la Iglesia.

También, la doctrina se modifica según las circunstancias de cada región. De ahí el papel de las Iglesias particulares (OA 4).

La Iglesia, sobre todo desde el Vaticano II (GS), concibe su misión social en términos nuevos. Sabe que no escribe sólo la historia humana. Está al servicio de un mundo que sigue su trayectoria propia, en todos los campos. Respeta las opciones culturales o políticas de los pueblos, cuando no contradicen el espíritu evangélico. Por tanto, se inserta en las energías vivas que están latentes y activas en el mundo, para *asumir, discernir y humanizar*, en una palabra *evangelizar*, pues sólo en Cristo el hombre alcanza su plenitud.

En efecto:

a. El mundo es creación de Dios y creación continua. Lo más profundo que surge en él, pese a las desviaciones que provienen del misterio de iniquidad, también presente en él, manifiesta este impulso creador y constituye un punto de inserción para el Evangelio, en la diversidad de sus culturas.

b. Las grandes revoluciones modernas han nacido en un mundo trabajado a lo largo de los siglos por fermentos cristianos. Todas se originan en la afirmación de la dignidad de la persona: *un hombre vale tanto como otro hombre*. Ahora bien, ¿de dónde viene este principio casi totalmente ignorado por el mundo pagano y por el mundo no cristiano? Es cierto que estas revoluciones han surgido a menudo en conflicto con el cristianismo, sea por la inercia que manifiesta muchas veces la comunidad cristiana ante las corrientes nuevas, sea por las pretensiones de estas corrientes a transformarse en "religiones laicales" (Puebla, 536) y a sustituir la fe cristiana. ¿Cómo negar, sin embargo, el origen de la idea fundamental que las inspira?

Entonces la Iglesia, interpretando los signos de los tiempos, *reconoce*, en las fuerzas vivas que transforman la sociedad actual, huellas de la creación y semillas de la revelación. En una actitud nueva ante el mundo, respeta su autonomía legítima, sabe que su misión propia "no es de

orden político, económico y social", sino "de orden religioso". Pero sabe también que "precisamente de esta misma misión religiosa derivan funciones, luces y energías que pueden servir para establecer y consolidar la comunidad según la ley divina" (GC 42,2).

Durante largo tiempo, ciertos cristianos interpretaban en forma equivocada la doctrina social cristiana, pensando que encontrarían en ella un plan completo de acción, como si fuese un programa político. Muchas decepciones provienen de tal postura. Ahora bien, no es la misión de la Iglesia proponer ni una ciencia, ni una ideología, es más bien entrar en contacto con las ciencias y las ideologías, dejándose interpelar por ellas e interpelándolas a su vez (Puebla, 538).

*Fe y ciencias del hombre.* La Iglesia reconoce la autonomía de las ciencias, indispensables para ordenar la sociedad; acoge y respeta sus investigaciones. Por otra parte, las conclusiones de las ciencias sociales, al poner en juego valores humanos, como derechos y deberes de la persona, rebasan el ámbito estrictamente científico-positivo y pasan a ser filosofía y ética. En este caso, la Doctrina de la Iglesia las asume y orienta desde el ángulo de la fe, si las encuentra bien comprobadas. En cambio, si ponen en peligro valores humanos, las rectifica, refiriéndolas al misterio del hombre que la fe nos revela " (Cf. OA 38-40).

*Fe e ideologías* (Puebla, 535 ss.). Hay múltiples definiciones de la ideología. Tomamos aquí la palabra en su sentido político. Llamamos ideología toda la concepción que propone una visión de los distintos aspectos de la vida desde el ángulo de un grupo determinado en la sociedad. La ideología expresa los intereses de este grupo; llama a cierta solidaridad y combatividad y se refiere a valores específicos para legitimarse. Toda ideología de por sí es parcial: ningún grupo particular puede pretender identificar sus intereses con los de la sociedad global. Una ideología es legítima si los intereses que defiende son legítimos y se respetan los derechos fundamentales de los demás grupos de la nación. En este sentido positivo, todo partido debe tener una ideología.

La ideología tiene una tendencia innata a absolutizar los intereses que defiende, la visión que propone, la estrategia que promueve. Se presenta, en este caso, "como una explicación última y suficiente de todo y se construye así un nuevo ídolo del cual se acepta, a veces sin darse cuenta, el carácter totalitario" (OA 28). Es el sentido negativo de la ideología.

La doctrina social de la Iglesia se deja enriquecer por las ideologías en lo que tienen de positivo y, a su vez, las enriquece. Puesto que las ideologías muchas veces expresan legítimas aspiraciones, la Iglesia les ayuda proponiendo "lo que ella posee como propio": "una visión global del hombre y de la humanidad" (PP 13).

---

" La doctrina social cristiana no es "confesional", en el sentido de que no propone ninguna norma que no esté inscrita, en cierta forma, "en lo más profundo de la conciencia" de todo hombre (GS 16). Pues, la fe cristiana no impone, fuera del campo propiamente eclesial, ninguna ley propia, lo que haría del cristianismo una secta.

El carácter parcial de las ideologías, amenaza en forma permanente la rectitud de los cristianos en el campo social.

Nadie escapa espontáneamente al condicionamiento de una clase social determinada sino a través de una lucha íntima, condición necesaria del discernimiento de los espíritus. Todos, cualquiera sea su función en la Iglesia o su presencia en medios conflictivos, deben tomar conciencia de este condicionamiento y luchar por liberarse de él. Pues, todo grupo social lleva consigo una visión parcial y le cuesta acceder a una visión global del bien común.

La tendencia de muchos cristianos es aceptar el Evangelio sin tomar en cuenta sus implicaciones sociales, económicas o políticas. Esto ocurre por ignorancia de la doctrina social de la Iglesia o porque se encuentran inconscientemente condicionados por una ideología que encubre sus intereses.

La tentación de los integrismos, por el contrario, es considerar cierta política como la primera urgencia (Puebla, 559) como una condición previa para la evangelización y, por tanto, leer el Evangelio a partir de cierta ideología, haciendo de cierta acción política partidista el lugar teológico por excelencia. Los integrismos no son ideologías; son una forma de concebir la fe cristiana a partir de una ideología. El integrismo de derecha es víctima de una lectura de la fe a partir de su ideología: la fe cristiana y la doctrina social de la Iglesia son instrumentalizadas por su política, para restaurar viejos sistemas añorados que favorecen sus intereses.

El integrismo de izquierda, a su vez, instrumentaliza la fe: es decir, hace prevalecer sobre la fe, la política. Coherentemente con su ideología interpreta el Evangelio mediante una hermenéutica que desvirtúa el mensaje.

Para ambos "integrismos", la doctrina social cristiana es blanco permanente. El primero tiende a reducirla a una simple defensa de la propiedad privada. El segundo la rechaza como utópica e ineficaz, porque no favorece la ideología extremista que él propugna.

Hay, pues, dos formas de concebir la misión de la Iglesia: leer el Evangelio a partir de lo político o leer lo político a partir del Evangelio; politizar el evangelio o evangelizar lo político. En el primer caso, la fe se vuelve super-estructura determinada; en el segundo, experiencia determinante.

La doctrina social cristiana; rectamente concebida, protege a los cristianos contra estas amenazas.

### III. ¿Qué Sociedad Nueva?

Situándonos en la nueva perspectiva de una Iglesia al servicio del mundo, que no pretende imponer un programa político ni tampoco una cultura, pero asumir, discernir y humanizar la sociedad nueva que se construye, podemos vislumbrar algunos rasgos de las relaciones nuevas que anhelan los pueblos.

Pues, un nuevo mundo se está construyendo. Hay revoluciones en

la historia: procesos de ruptura radicales, globales, universales y sobre todo irreversibles que remodelan las estructuras mentales y sociales.

Más de un siglo fue necesario para que la comunidad cristiana asuma lo esencial del proceso de democratización que, originado en el pensamiento de la Ilustración en el siglo XVIII, tuvo inmensas repercusiones a lo largo del siglo XIX (guerras de independencias en A.L.) y hasta nuestros días (surgimiento del tercer mundo).

Será necesario más de un siglo para emprender un *proceso de socialización*, cuyos fundamentos ideológicos se elaboran en el siglo XIX, y que se pone en marcha en el siglo XX en forma irreversible?

Además, ¿cuánto tiempo será necesario para percibir los signos de una *revolución cultural* que pone en tela de juicio hasta la sociedad industrial y consumista, que el proceso anterior mitifica?

Un mundo nuevo nace, en el que la comunidad cristiana tiene una misión evangelizadora, promotora de sus valores, colaborando en su construcción con su propia misión.

### ¿Qué mundo nuevo?

Herbert Marcuse concluye su libro: *El hombre unidimensional*, con una cita: "La esperanza del mundo está en aquellos que están sin esperanza". Con tal que sepamos dar voz a los que no tienen voz, dar forma a los anhelos de los marginados y oprimidos.

En efecto, la sociedad nueva que se está construyendo no se puede concebir, y mucho menos realizar, sino *desde los pobres*, con todos aquellos que quieren compartir y comprometerse con ellos.

1. Este mundo nuevo, podemos definirlo como una sociedad solidaria, o sea, una sociedad sin *privilegios*, en la que todos estén en la misma condición para enfrentar las necesidades básicas de la existencia: nutrición, salud, educación, recreo, etc....

Será también una sociedad sin *poderes paralelos*, en la cual ningún hombre privado tenga más participación en las decisiones que cualquier hombre de la calle, porque no tiene más para interpretar el bien común. En otras palabras: una sociedad en que la propiedad sea fuente de libertad y de responsabilidad, no de privilegios y de poderes.

Esto supone la destrucción, no de la propiedad, sino de esta "prepotencia social" (*Quadragesimo Anno*) que se basa en la propiedad, prepotencia nacional e internacional. Esto lleva a la abolición de las oligarquías (*Populorum Progressio*, 9) y del imperialismo de las metrópolis industriales.

Es fácil imaginar la resistencia pasiva o activa que dicho cambio provoca de parte de los grupos y de las naciones poderosas, que tienden, por todas sus fuerzas, a *no caer en la condición común* y que se oponen a la creación de una sociedad solidaria por todos los medios en su poder (presiones directas sobre los gobiernos, corrupción, presiones indirectas a través de los medios de comunicación social que condicionan la opinión pública, etc.)

Una sociedad solidaria, en la que un hombre valga otro hombre, requiere cierta integración:

— Un sistema de seguros sociales y de subsidio familiar, que cubra la totalidad de las necesidades básicas, dando a todos el mínimo vital decente que los recursos de cada nación, adecuadamente desarrollados, dan la posibilidad de entregar a cada hogar.

— Un sistema de salud único, compatible con la libre elección del médico, en un campo que toca la persona en su vida íntima.

— Un sistema de educación integrada, compatible con el derecho de los padres de conseguir para sus hijos una instrucción que respete sus convicciones éticas y religiosas (derecho reconocido en la carta de los derechos humanos de las Naciones Unidas).

— Un sistema de recreo concebido para la totalidad de los miembros de la comunidad..

Como se ve, deben siempre conciliarse en este *proceso de socialización* un principio de unidad, sin el cual no hay sociedad solidaria, y un principio de *pluralidad*, sin el cual no hay libertad de la persona.

En esta evolución, no hay nada que contradiga la doctrina social cristiana. Por el contrario la gran tradición cristiana de la *comunidad del uso de los bienes*, que no suprime la propiedad, pero la somete al bien común, se expresa a través de los profetas, del Evangelio, de los Padres, de la Iglesia, de Santo Tomás y de las Encíclicas, en forma clara y está profundamente radicada en la fe de la Iglesia. La propiedad, según Santo Tomás, quien resume la tradición anterior e inspira la posterior, es sólo un derecho de disponer de los bienes poseídos para el uso de todos<sup>12</sup>: pues, en cuanto al uso, los bienes no son propios, son comunes (IIa, IIae, q. 62, a. 2) y lo son por derecho. El que un rico dé a los pobres lo que no necesita, no es sólo un deber de caridad sino de justicia distributiva.

Esta doctrina, tan constantemente enseñada en la Iglesia, puede sin duda proponerse como de fe católica<sup>13</sup>.

2. ¿Cuáles son las *metas* que hay que alcanzar para construir una sociedad nueva según estos principios?

Si queremos que esta sociedad sea *unitaria* (en el sentido de que todos compartan la misma condición común), no *totalitaria* (en el sentido de la sujeción de todos a un poder omnipotente), sino *participativa* y por tanto *plural* (Puebla, 1207), se requieren:

A. *Una base popular de comunidades*. Se repite que el hombre debe ser el agente de su propio destino: es fácil afirmar esta necesidad, difícil organizarla. Es preciso una singular energía espiritual para luchar contra la tendencia de la masa a abandonar su destino a los poderosos o al Estado.

<sup>12</sup> Juan Pablo II alude a esta doctrina en su Discurso inaugural de Puebla, al decir: "Sobre toda propiedad privada grava una hipoteca social".

<sup>13</sup> Tanto la Biblia como la Tradición patristica y tomista son unánimes al respecto. Cfr. mi libro, antes citado, *La Doctrina Social de la Iglesia* (cap. 3, 4, 15, 25). Los textos más recientes que afirman la supremacía del derecho de los necesitados al uso común de los bienes sobre el derecho de propiedad, se encuentran en *Rerum Novarum*, n. 16, en el radiomensaje de Pío XII en el cincuentenario de *Rerum Novarum* (1941), en *Gaudium et Spes*, n. 69, y en *Populorum Progressio*, n. 23.

El individuo aislado o masificado no puede expresarse ni tomar iniciativa. Solamente se vuelve persona a través de una comunidad. Donde hay una verdadera comunidad, hay milagros. Los mismos individuos, en apariencia pasivos e inertes, se vuelven en ella activos y creadores. Una red de núcleos comunitarios es una condición de personalización.

Se trata de *reconstruir un tejido social* que la sociedad industrial y urbana moderna tiende a destruir. Es luchar a contra corriente de la sociedad actual en sus dos versiones, capitalista y colectivista. El problema ecológico hace de esta reorganización una necesidad absoluta.

El núcleo comunitario toma formas diversas según el contexto y según los problemas por resolver: cooperativas de crédito, de venta, de compra, de consumo, empresas comunitarias, juntas de vecinos o acción comunal, centros de madres, sindicatos... Todo esto tiene su sentido, con tal que estas comunidades sean la obra de los miembros mismos, con la ayuda de agentes externos que se internen en la comunidad y no impongan desde afuera sus ideas. Pues se quita todo dinamismo interno a la comunidad si se le interviene desde fuera (RN 38): ¡cuántas comunidades populares fueron destruidas por intervenciones ajenas de los partidos o del Estado!

Para que nazcan estos núcleos comunitarios, muchas veces se requiere una acción vigorosa, a nivel nacional, que transforme la estructura de la *propiedad*<sup>15</sup>.

— En el campo agrícola, reforma agraria<sup>16</sup> eficiente para crear empresas comunitarias (cuando la técnica lo requiere) o parcelas individuales que puedan ser sólo propiedad de quienes cultivan efectivamente la tierra y que estén integradas en un sistema de cooperativa de crédito, de compra, de venta.

— En el campo *industrial*, reforma de la empresa en el sentido de la co-gestión, de la participación en los beneficios y de la propiedad<sup>17</sup> preparando la autogestión, en la medida en que los asalariados estén capacitados para asumir la función empresarial (promoción de la obra) que no se confunda con la función sindical (promoción del obrero): ambas funciones son necesarias.

Toda esta infra-estructura no es sólo un instrumento en la lucha para la transformación política de la sociedad: es una estructura permanente,

<sup>14</sup> Esta doctrina se buscaba, en los documentos de la Iglesia, bajo el nombre de "doctrina corporativa", sobre todo en *Quadragesimo Anno*, expresión ahora abandonada en los documentos recientes. Juan XXIII habla más bien de un "proceso de socialización" (MM, n. 59ss). *Puebla* insiste mucho en la creación de "núcleos comunitarios", n. 629ss.

<sup>15</sup> Toda esta estructuración requiere nuevos conceptos jurídicos de propiedad que no se concilian con las categorías del liberalismo o del colectivismo. Cierta "institucionalización" de los medios de producción, todo lo contrario de una colectivización, con vendría para definir los derechos que tienen sobre ellos los trabajadores, los inversionistas y la sociedad global.

<sup>16</sup> Ver, por ejemplo, *Gaudium et Spes*, n. 71, y *Puebla*, n. 65.

<sup>17</sup> *Quadragesimo Anno*, n. 64 y sobre todo *Mater et Magistra*: "Se debe tender a que la empresa venga a ser una comunidad de personas..." (n. 91).

necesaria para una sociedad plural, insuficiente para una sociedad integrada.

B. *Una organización pública de la economía*<sup>18</sup> es condición *sine qua non* de una sociedad solidaria. Chocamos aquí contra una dificultad ineludible: conciliar la autodeterminación con la eficiencia económica (productividad del trabajo y distribución justa del producto). La anarquía lleva a la catástrofe: una "arque" es necesaria.

¿Qué grado de autonomía se puede dejar a las unidades de producción para que no obstaculicen la eficiencia económica y la justicia social? Se impone una planeación que no puede brotar simplemente de las bases: alguna función, subsidiaria, pero necesaria, pertenece al Estado<sup>19</sup>.

Lo principal es que toda esta organización económica se dirija según sus fines propios, específicos (producción eficiente y justa distribución), integrados en una visión global del bien común, pero no intervenidas por fines partidistas ajenos.

a. Las *metas* de una planeación<sup>20</sup> que se concilie con la iniciativa de las bases, son las siguientes:

— *El pleno empleo*<sup>21</sup> de los recursos materiales y de los hombres en edad de trabajar, lo que requiere una inversión suficiente tanto pública como individual o comunitaria. Esta segunda corresponde a la producción rentable. Debe ser alentada por un beneficio proporcional a los servicios que presta y a los riesgos que corre. Debe ser suficientemente *garantizada*, por contratos estables, contra la amenaza de expropiación: es demagógico pensar que personas o comunidades van a comprometer su ahorro sin cierta seguridad con respecto a la amortización de su capital y a la perspectiva, siempre aleatoria, de un beneficio legítimo<sup>22</sup>. Debe ser *orientada* hacia las inversiones más necesarias (por ejemplo, la construcción de viviendas populares y no de lujo). Debe ser también *controlada* en sus utilidades, no olvidando que las ganancias más peligrosas no son las de inversión sino de especulación financiera. La inversión *pública* tiene de hecho y debe tener una función importante. (En ciertos países desarrollados representa el 60% de la inversión global; en ciertos países "capitalistas" de A. L. 80%). Su vocación es más bien dirigirse a la producción no rentable a largo plazo: escuelas, hospitales, viviendas populares, obras de infraestructura (carreteras, ferrocarriles, extensión urbana, educación, etc...). Por razones económicas y no económicas, es conveniente que la inversión estatal no cubra la totalidad del sector productivo, dejando

<sup>18</sup> La expresión se encuentra frecuentemente en los discursos de Pío XII.

<sup>19</sup> Esta doctrina se expresa sobre todo en la *Quadragesimo Anno* (nn. 79, 83).

<sup>20</sup> *Quadragesimo Anno* habla de la necesidad de un "verdadero y eficaz principio rector" en la economía, para no abandonar el mercado a las fuerzas ciegas de oferta y de demanda (n. 88).

<sup>21</sup> La doctrina del pleno empleo ya se expresa en *Rerum Novarum* (n. 40).

<sup>22</sup> Sobre los derechos del trabajo o del capital, ver sobre todo *Quadragesimo Anno*, n. 53ss.

espacio a un sector no estatal, preferentemente comunitario. Sin embargo, ciertos sectores de producción son tan vitales para la nación (explotación de ciertos recursos básicos...) o confieran tanto poder a sus responsables, que deben ser estatales o estrictamente controlados por los poderes públicos<sup>23</sup>.

— La planeación debe conseguir también una *distribución justa* del ingreso nacional entre los trabajadores, arbitrando el debate constante entre los asalariados y los trabajadores por cuenta propia (entre los cuales las empresas comunitarias).

Una distribución justa debe enfocar no sólo la remuneración del trabajo sino las *necesidades básicas* que los individuos o grupos no pueden enfrentar sin la ayuda del Estado: nutrición, salud, educación, vivienda, recreo, etc. ..., incluyendo a las personas no activas en la producción (ancianos, niños, etc. ...).

— Por fin, la planeación debe tratar de realizar la *estabilidad monetaria*, siendo la inflación causa de la baja del nivel de vida de los asalariados y fuentes de conflicto. Todos los países del mundo se enfrentan a este problema hoy día.

b. Para alcanzar estas metas, los poderes públicos y las comunidades no carecen hoy día de *medios* adecuados cuya eficiencia está comprobada por numerosos ejemplos. Enumeremos algunos de estos mecanismos.

— *La nacionalización* es un arma, más que un instrumento: es necesaria para destruir un poder ilegítimo, pero, por sí misma, no genera ninguna organización auténtica, si no se integra en un conjunto coherente de políticas.

— *La expropiación* es necesaria en ciertos casos (reforma agraria, reforma de la empresa), pero tampoco realiza por sí misma una planeación.

— *La política fiscal* desempeña un papel fundamental. El equilibrio del presupuesto del Estado y de las colectividades públicas es necesario para la estabilidad monetaria. Es también fuente de justa distribución si se pide al *impuesto directo* (sobre el ingreso, los beneficios...) la mayoría de los recursos, siendo el impuesto directo el más justo (porque puede ser progresivo según el monto del ingreso) y el impuesto indirecto, el más injusto, que agrava la carga tributaria de los más necesitados, y que por eso debería dirigirse sólo a los productos no necesarios (artículos de lujo, tabaco, bebidas alcohólicas, etc.). Por desgracia, los poderes públicos no recurren al impuesto directo porque está sujeto al fraude: una formación de la conciencia es necesaria en este campo. Por fin, la política fiscal puede ser fuente de inversión y por tanto de empleo, si es eficiente.

Por otra parte, el impuesto no debe cargar solo los medianos y altos ingresos, pero también la fortuna. Aquí, el instrumento eficiente es el impuesto sobre las *herencias*, y el impuesto sobre las *plus-valías* que

<sup>23</sup> AAS, 1931, p. 213, *Quadragesimo Anno* afirma la licitud de la nacionalización de las empresas que "llevan consigo una preponderancia económica que pone en peligro el bien común".

no provienen de un esfuerzo de aquellos que se benefician de ellas. Este impuesto sobre el capital es importante ya que los contrastes principales en la sociedad provienen más bien de la fortuna que de los ingresos.

— La *política de créditos* es también un mecanismo esencial para alcanzar las metas de una planeación eficiente y justa. A través del Banco Nacional, quien tiene el monopolio de la emisión de billetes, los poderes públicos pueden controlar en parte el sistema bancario: no puede un banco prescindir de las directrices del Banco Nacional, porque no tendrían su apoyo en caso de amenaza. En esta forma, los poderes públicos pueden, hasta cierto punto, orientar la inversión y mantener un nivel de empleo suficiente, así como la estabilidad monetaria.

— Un sistema de *Seguros Sociales* extendido a la totalidad de la población (lo que requiere una producción nacional suficiente), basándose a la vez sobre las cotizaciones de los beneficiarios y sobre los recursos del impuesto, es el instrumento necesario para que todos puedan enfrentar las necesidades básicas en condiciones iguales.

— Una *política de salarios* está también al alcance de los poderes públicos, por el número importante de empleados públicos. El discernimiento del nivel más conveniente de los salarios es, en todos los regímenes, un punto neurálgico: demasiado bajo o demasiado alto, el nivel de salarios genera el desempleo (Q. A.). El Estado tiene el control directo de salario mínimo, del subsidio familiar y de los Seguros Sociales.

— El control de los salarios no se justifica si no hay al mismo tiempo un *control de los precios*. Tampoco los poderes públicos carecen de los medios para establecer este control. Muchos precios (servicios públicos...) dependen directamente de ellos. Un control de los beneficios (margen entre el precio de compra y el de venta) puede también frenar el alza de los precios.

Esta "organización pública de la economía" puede significar un proceso de socialización profundo si el Estado dispone de un poder suficiente y si la opinión pública y las comunidades están concientizadas suficientemente. Esto plantea el problema de la posibilidad de realizar una planeación eficiente dentro de un cuadro democrático.

c. La *democracia* auténtica significa la *participación* de todos los ciudadanos, no sólo en el sufragio universal, sino en el funcionamiento de las instituciones públicas (Puebla, 503 ss.).

No es fácil conciliar un *proceso de democratización* (que requiere iniciativas de la base) con un *proceso de socialización* (que requiere un poder fuerte). Sin embargo, esta conciliación es necesaria. La socialización garantiza los derechos "reales" (vivienda, salud, educación, etc...), la democracia consolida las libertades públicas (de expresión, de asociación, de elecciones libres, de protección contra la represión injusta, de autodeterminación nacional, de conciencia y religión). Ambos (derechos reales y libertades públicas) constituyen los "derechos humanos" cuya primera declaración eclesial se encuentra en *Pacem in terris* (Juan XXIII, 1963).

La democracia tradicional debe muchas veces transformarse profundamente, para que los poderes públicos y las comunidades puedan enfrentar las funciones sociales y económicas que hoy día se requieren de ellos.

Es cierto que la estructura política no debe considerarse como una superestructura, determinada por la infraestructura económica, como si su fin último fuese hacer funcionar esta última. Hay fines políticos específicos, distintos de los fines económicos, aunque indisolubles.

La política requiere una pluralidad de opciones, cada grupo defendiendo sus intereses legítimos, en forma no excluyente de los otros grupos que tienen también sus intereses legítimos. Esto lleva a cierta pluralidad de partidos que pueden alternar en el poder por medio de elecciones libres. Lo importante es que todas las capas de la sociedad se sientan representadas por uno u otro partido, lo que requiere una organización política de la base, en la libertad. La vida política a nivel de municipio y de región condiciona la vida de la nación.

Pero la democracia debe tener una estructura tal que atribuya a los poderes públicos la eficiencia necesaria para construir una sociedad solidaria, para realizar los cambios necesarios y para dominar las fuerzas que obstaculizan estos cambios. El concepto liberal no atribuye al Estado un poder suficiente para establecer y consolidar "un verdadero y eficaz principio rector de la economía"<sup>24</sup>. Si los partidos políticos, los grupos y los individuos no tienen la autodisciplina necesaria para respetar el sufragio universal, si los que están en el poder abusan de su autoridad o los que no están en el poder hacen una oposición sistemática, la democracia se vuelve anarquía, y nace en la opinión pública el deseo de un régimen de fuerza, incluso si luego se da cuenta de sus enormes inconvenientes. No se han meditado suficientemente las condiciones onerosas de la libertad<sup>25</sup>.

#### IV. El Problema de la Eficiencia

Red de núcleos comunitarios, organización pública de la economía, participación política; aquí están los tres pilares de una sociedad plural, solidaria y libre. Hay una sabiduría cristiana que inspira esta visión global de la sociedad, visión que se expresa en numerosos documentos, basándose sobre el análisis de la realidad y la experiencia, a la luz de la fe.

No faltan las críticas contra esta sabiduría: se la tacha de ineficiente. Los extremismos opuestos proponen soluciones violentas que parecen más eficaces. Por tanto, antes de evaluar la posibilidad de cambiar las estruc-

<sup>24</sup> *Quadragesimo Anno*, n. 88.

<sup>25</sup> Por falta de espacio, no podemos desarrollar cómo se puede concebir una organización de la economía a nivel internacional, respetando la soberanía de las naciones dentro de ciertos límites. Ver aquí *Quadragesimo Anno*, n. 109, denunciando "el capitalismo económico" de las naciones y "el imperialismo internacional del dinero". Cfr., sobre todo, *Populorum Progressio*. Se puede pensar que la doctrina internacional de la Iglesia constituye la parte más importante de su enseñanza en los países desarrollados, encontrando resistencias muy fuertes en un concepto absoluto de la soberanía que es el de todos los países, y que se parece al concepto absoluto de propiedad, impidiendo todo orden socio-económico y socio-político a nivel mundial. Cfr. *Puebla*, n. 1275ss.

turas mentales y sociales, según los criterios de esta sabiduría, hay que evaluar las alternativas que se proponen, midiendo su eficacia.

A. *Las soluciones violentas* (Puebla, 531 ss.). Se trata ante todo del capitalismo liberal y del socialismo marxista.

Ambos son funcionalismos, en el sentido de que, para uno y otro, el fin último es hacer funcionar la sociedad industrial.

El liberalismo (Puebla, 542) afirma que las fuerzas ciegas de oferta y demanda pueden garantizar una economía eficiente y una distribución justa, gracias a una "mano invisible" que dirige mejor estas fuerzas que cualquiera intervención consciente. Esta ideología se ha modificado a lo largo de más de un siglo: muchos países "capitalistas" hoy día aceptan la idea de una planeación económica y social para "corregir" la anarquía y la injusticia inherente a un capitalismo anárquico. Sin embargo la planeación se reduce muchas veces a una oficina de estadísticas: los gobernantes son puros políticos, ignorantes de los problemas económicos y sociales. Por tanto, no hay planeación. A veces, se rechaza sistemáticamente, inspirándose de una ideología liberal anacrónica. Por tanto, la miseria y los contrastes sociales siguen constituyendo un cuadro espantoso. Se nota cierto crecimiento económico, pero la brecha crece entre las clases poderosas y las grandes masas, entre las naciones desarrolladas y las naciones en desarrollo, y crece también la dependencia a nivel nacional e internacional. Además, en muchas partes, el capitalismo en A. L. se vuelve dictatorial, pues el pueblo no aceptaría tanta injusticia sino por la fuerza. La ideología de la Seguridad Nacional, pese a que no pueda reducirse al liberalismo clásico y pese a que se ha mostrado capaz de inspirar reformas profundas (en el Perú, por ejemplo), muchas veces favorece el capitalismo quitando a las organizaciones del pueblo toda iniciativa y toda fuerza para imponer el cambio.

En efecto, la realidad en muchos países está tan lejos de estas metas que surge la fuerte tentación de concebir la planificación en forma rígida como lo hace el *marxismo* (Puebla, 543), con cierto efecto de igualdad social, pero con la destrucción de la base comunitaria y de las libertades públicas.

Así llegamos al problema de los *medios* al alcance de los que descartan la violencia armada (la guerra civil) como medio para construir una nueva sociedad, sino en casos muy extremos de tiranía evidente.

B. *Una alternativa: su probabilidad y su credibilidad.* Muchos cristianos ven los enormes inconvenientes de la violencia armada. Muchos también perciben las inmensas ventajas de una sociedad plural, justa y libre tal como la enfocan muchos documentos eclesiales. Pero piensan que esta doctrina, por muy humana y sabia que sea, es irrealizable. Se choca contra resistencias tan fuertes que es pura utopía, en el sentido más negativo de la palabra. Concluyen que la violencia es la única vía, y el análisis marxista, el único válido.

1. El primer interrogante que plantea esta posición es el siguiente. Enormes y, a veces, magníficas energías se han vuelto desde hace más

de 10 años, hacia la violencia armada. ¿Cuál fue su resultado, mirando solamente los hechos? La proliferación de los regímenes de fuerzas que, lejos de construir la sociedad nueva que anhelan los pueblos, violan los derechos humanos, tanto la justicia como la libertad. En el choque entre la violencia agresiva y la violencia represiva, esta última triunfa por todas partes. Este choque destruye las realizaciones incipientes en los países que segúan un proceso de socialización con la democracia.

Marx mismo pensaba que era absurdo lanzar al pueblo armado contra las potentes fuerzas armadas de los Estados<sup>27</sup>. El mismo Lenin no quiso usar las armas antes de estar seguro de que el ejército ruso estaba totalmente destruído. En efecto, el marxismo tuvo éxito sólo en el caso de una guerra internacional (teoría leninista de la transformación de la guerra internacional en guerra de clases), es decir cuando las fuerzas armadas nacionales estaban destruídas (caso de Rusia en 1917, de Europa Oriental en 1945-1948, de China en 1949, e incluso de Cuba en otras circunstancias en 1959).

Además, ¿cuál nueva violencia institucionalizada ha generado esta violencia cuando tuvo éxito, incluso si consideramos sus efectos positivos: cierta igualdad ante las necesidades básicas?

2. Ante dicha constatación se objeta que la doctrina social cristiana es todavía menos eficiente, y deja intacto el capitalismo, con sus injusticias. Se queda a nivel de meras palabras. ¿Qué grado de probabilidad y de credibilidad pueden tener proyectos que se inspiran de ella?

Una observación fundamental debe hacerse al respecto. Una sociedad plural, justa, libre (nadie puede negar que representa un ideal superior a los ideales inspirados por ambos materialismos) requiere la acción conjunta de varios actores.

a. La Iglesia no es una fuerza política. Su doctrina no constituye un programa político, pese a que tiene directrices incluso en el campo político. Pertenece a la comunidad cristiana una *acción pastoral*, a la vez de evangelización y de promoción, pero que no sustituye la acción propia de la comunidad humana. Ahora bien, la realización de las metas cristianas — que son metas humanas — depende sobre todo de una *acción social, económica y política* que no pertenecen a la Iglesia reunida y a sus pastores.

Por tanto, reprochar a la Iglesia, actuando como cuerpo, de no haber construído una nueva sociedad según las metas que ella misma propone, es raciocinar como si la Iglesia *sola* pudiera edificarla. Lo que es falso.

El único reproche que se puede hacer con razón a la Iglesia es no haber cumplido con su misión *propriadamente pastoral*, evangelizando y promoviendo en el sentido de su mensaje social. Lo que se puede reprocharle con razón es no haber movilizad todas sus fuerzas para la enseñanza de su doctrina y para la formación de promotores que puedan ponerla en práctica. De eso, los principales culpables son los que ignoran

<sup>27</sup> Cfr. cita de mi libro *Iglesia y Tercer Mundo*, p. 183.

<sup>28</sup> Cfr. *Populorum Progressio*, n. 30.

la doctrina social, que no hacen nada para denunciar las injusticias y para promover la justicia a nivel de una acción pastoral. Son culpables, también, los que piensan que esta acción pastoral, a la vez de profecía (doctrina) y de diaconía (promoción), no tiene valor y ha de ser sustituida por una acción propiamente política de la Iglesia. Esta postura va contra toda la tradición cristiana y contra el ejemplo de Cristo. Quita prácticamente toda eficiencia a la Iglesia, considerando inútil el cumplimiento de su misión pastoral, el cual sin embargo, puede llevar hasta la muerte, como muchos ejemplos lo prueban.

b. La transformación de la sociedad no puede ser eficiente si no se organizan en la *sociedad civil* fuerzas propiamente políticas, económicas, sociales, que, de acuerdo con las metas de una sociedad plural, justa y libre, tratan de alcanzarias a través de acciones que pueden ser diversas, inspirándose de ideologías que también pueden ser diversas, siguiendo siempre los criterios cristianos.

Dentro de estas fuerzas propiamente políticas, hay que contar sobre todo con las fuerzas populares que, una vez concientizadas y organizadas, serán los principales protagonistas de una sociedad más justa. Si no se parte de ellas, serán inevitablemente marginados.

Los laicos cristianos desempeñan aquí una misión fundamental, no solos, pero con todos los hombres que están buscando las mismas metas. A través de ellos, la comunidad cristiana toda está presente en el cambio social. Sus opciones pueden ser distintas y dentro de la comunidad cristiana, una pluralidad de tendencias se manifiesta necesariamente (Puebla, 521), buscando la convergencia en la concepción común de los derechos humanos y de "las bases espirituales de la comunidad humana" (Juan Pablo II en su primer discurso a los cardenales, 18-10-78). Los pastores y sacerdotes ministros de la comunidad cristiana, así como los religiosos, deben a la vez respetar esta pluralidad legítima y buscar esta convergencia (Puebla, 526-528).

Acerca de estos laicos comprometidos en una acción política o sindical, y acerca de todos los hombres incluso no cristianos que tienen el mismo espíritu, la comunidad cristiana y los sacerdotes o religiosos tienen una misión importante de estímulo, de concientización, de organización a nivel pastoral, de inspiración en sus orientaciones, y de apoyo, no sólo en palabras sino en manifestaciones, cada vez que los derechos fundamentales de la persona y las bases espirituales de la sociedad están amenazadas. Acompañarles, no sustituirles, en las tareas de dirección y en las opciones que les pertenecen: muchos sacerdotes y religiosos han dado el ejemplo de lo que puede ser, en este caso, un asesoramiento propiamente pastoral.

En estas condiciones, el problema de la eficiencia de una concepción cristiana de la sociedad depende a la vez de una *acción pastoral* de la comunidad cristiana y de una *acción social* de la comunidad humana: la eficiencia de esta última, depende en parte del dinamismo de los laicos cristianos para movilizar las energías latentes en el pueblo en el sentido de los valores que ellos promueven.

Esta doble acción, si quiere de verdad cambiar la estructura de la sociedad industrial, en su forma capitalista o colectivista, y la lógica materialista que la inspira, es necesariamente lenta. Sería mucho más rápida si la comunidad cristiana tomara en serio su misión. Se chocará inevitablemente contra las fuerzas de resistencia del capitalismo. Se chocará también contra la resistencia del colectivismo. Pero avanzará en forma irresistible si las fuerzas espirituales se mueven en este sentido.

Con todo, la violencia es todavía más lenta y menos eficiente, ya que provoca efectos contrarios, si fracasa, y no cambia realmente la estructura de la sociedad, si tiene éxito. En América Latina, la iniciativa de la violencia vino a veces del marxismo, mucho más de los regímenes de fuerza: en ambos casos, ha destruido la democracia.

Hay, pues, que buscar, no una tercera vía, sino una vía entre dos abismos.

Misión inmensa, constructiva. El menor granito de arena vale más que muchas palabras y denuncias. Muy larga. Razón más para no perder un minuto.

Esto es llenar la esperanza de los que no tienen esperanza.

Lo principal es que sepamos lo que queremos como cristianos y como hombres (en este campo, es lo mismo) y que cada uno en su lugar y con su misión propia, trabaje, cualesquiera sean las circunstancias políticas, para hacer realidad esta voluntad.

No vale la pena hablar de derechos humanos o de liberación si no somos capaces de unirnos para realizar esta nueva sociedad. Si todas las fuerzas de la comunidad cristiana se movilizaran en este sentido, una esperanza se abriría para aquellos de cuya paciencia no hay que abusar.

Sin este compromiso, la doctrina social cristiana quedaría a nivel puramente teórico. Con él, lleva en sí misma un mundo nuevo, que realiza desde aquí y ahora el Reino, no en forma definitiva, pero en forma real. Sólo el Santo Espíritu puede dar la luz y la fuerza que lleva la Iglesia a cumplir con una misión propia que los hombres, cada vez más, descubren como insustituible.

Puebla plantea las bases y, por lo mismo, indica un sentido. Depende de nosotros si se queda en letra muerta o se vuelve fuerza viva.