

Utopía

Revista de Ciencias Sociales

27
2006

PRESENTACIÓN PARA UN DIAGNÓSTICO DE LA SOCIEDAD ESPAÑOLA (XXVII)

ESTUDIOS

Luis Calvo Merino: *Política Exterior y Servicio Exterior*

Jaime Martín Moreno: *La medida de la nupcialidad y el divorcio en España*

Jesús Hernández Arístu: *Las familias monoparentales en navarra: evolución, perspectivas vitales y proyección de futuro en el contexto de España y de la Unión Europea*

Carlos Aragüez Rubio: *La política cinematográfica española en los años sesenta: la propaganda del régimen a través del nuevo cine español*

José Manuel Parrilla Fernández: *Sociedad individualizada y militancia cristiana en el mundo juvenil universitario*

DOSSIER: JUAN PABLO II EN EL RECUERDO

S. E. Mons. Giampaolo Crepaldi: *Magisterio de Juan Pablo II ante los desafíos de la Paz y del ambiente*

P. Mario Toso: *Juan Pablo II y la nueva epistemología de la DSI*

José Bullón Hernández: *Recuperación y planteamiento de la Doctrina Social de la Iglesia en Juan Pablo II*

Ángel Galindo García: *El uso racional y solidario de los recursos al servicio del hombre. Una aproximación al pensamiento de Juan Pablo II*

Rafael M^o Sanz de Diego: *La historia en Centesimus Annus*

P. Mario Toso: *¿Qué democracia para Europa y para el mundo?*

María Teresa Compte Grau: *Juan Pablo II y la Democracia*

Juan Manuel Díaz Sánchez: *La libertad religiosa como derecho fundamental en Juan Pablo II*

José Luis Sánchez Nogales: *El liderazgo de Juan Pablo II en el diálogo interreligioso*

Francisco J. Alarcos Martínez: *Problemas emergentes en bioética durante el pontificado de Juan Pablo II*

Manuel Granados Gómez: *Las cinco visitas de Juan Pablo II a México*

José Manuel Parrilla Fernández: *Cambio político y religión pública: el catolicismo en la transición polaca y las enseñanzas de Juan Pablo II*

Stefano Fontana: *Una cultura y una política de los "deberes" humanos. Algunos puntos de vista del magisterio social de Juan Pablo II*

Fernando Fuentes Alcántara: *La propuesta de Juan Pablo II sobre una nueva civilización*

José Ramos Domingo: *El Pensamiento Artístico de Juan Pablo II*

NOTAS

José Sánchez Jiménez: *¿Se enfrentó la Iglesia a Franco?*

SOCIEDAD Y UTOPIA

(Revista de Ciencias Sociales)

Edita:

Facultad de Ciencias Políticas y Sociología «León XIII».
Fundación Pablo VI.

Consejo Editorial:

Ángel Berna Quintana.
Tomás Calvo Buezas.
Juan M. Díaz Sánchez.
Luis Joyanes Aguilar.
José Sánchez Jiménez.
Octavio Uña Juárez.

Consejo de Redacción:

Miguel A. Ballesteros Martín.
Pedro Costa Morata
Julio Lois Fernández.
Jaime Martín Moreno.
Luis Rodríguez Baena.
Francisco Salinas Ramos.
José Sánchez Jiménez.

Dirección:

José Sánchez Jiménez.

Secretario:

Francisco Salinas Ramos.

Secretaría Ejecutiva:

José Manuel García Lirio.
J. Pablo Souto Aguado.

Redacción, Administración y Suscripciones:

Facultad de Ciencias Políticas y Sociología «León XIII».
Paseo Juan XXIII, 3.
Teléfs. 91 514 17 07 - Fax 91 553 52 49.
28040 MADRID.

Publicación semestral.

Suscripción:

- España: 21,00 € IVA y gastos de envío incluidos.
- Precio de este ejemplar: 12,00 €.

JUAN PABLO II EN EL RECUERDO

Se comunicará oportunamente a los autores el número de la Revista en que, tras la oportuna aceptación, serán editadas sus colaboraciones. Por dificultades de Secretaría no podrán ser devueltos los trabajos no aceptados por el Consejo de Redacción.

SOCIEDAD Y UTOPIA no se identifica con los contenidos de los artículos que se recogen en sus páginas. Todos los derechos quedan reservados. Queda prohibida la reproducción total o parcial de los artículos sin la previa autorización escrita de la Revista.

ISSN: 1133-6706

Depósito Legal: M. 9.891-1993

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

Diseño: A. Jiménez Lara

SUMARIO

	Páginas
PRESENTACIÓN.....	5
PARA UN DIAGNOSTICO DE LA SOCIEDAD ESPAÑOLA (XXVII)	9
 ESTUDIOS	
Luis Calvo Merino: <i>Política Exterior y Servicio Exterior</i>	17
Jaime Martín Moreno: <i>La medida de la nupcialidad y el divorcio en España</i> ..	29
Jesús Hernández Aristu: <i>Las familias monoparentales en navarra: evolución, perspectivas vitales y proyección de futuro en el contexto de españa y de la unión europea</i>	49
Carlos Aragüez Rubio: <i>La política cinematográfica española en los años sesenta: la propaganda del régimen a través del nuevo cine español</i>	77
José Manuel Parrilla Fernández: <i>Sociedad individualizada y militancia cristiana en el mundo juvenil universitario</i>	93
 DOSSIER: JUAN PABLO II EN EL RECUERDO	
S. E. Mons. Giampaolo Crepaldi: <i>Magisterio de Juan Pablo II ante los desafíos de la Paz y del ambiente</i>	115
P. Mario Toso: <i>Juan Pablo II y la nueva epistemología de la DSI</i>	123
José Bullón Hernández: <i>Recuperación y planteamiento de la Doctrina Social de la Iglesia en Juan Pablo II</i>	137
Ángel Galindo García: <i>El uso racional y solidario de los recursos al servicio del hombre. Una aproximación al pensamiento de Juan Pablo II</i>	157
Rafael M. ^a Sanz de Diego: <i>La historia en Centesimus Annus</i>	177
P. Mario Toso: <i>¿Qué democracia para Europa y para el mundo?</i>	195
María Teresa Compte Grau: <i>Juan Pablo II y la Democracia</i>	203
Juan Manuel Díaz Sánchez: <i>La libertad religiosa como derecho fundamental en Juan Pablo II</i>	219
José Luis Sánchez Nogales: <i>El liderazgo de Juan Pablo II en el diálogo interreligioso</i>	241
Francisco J. Alarcos Martínez: <i>Problemas emergentes en bioética durante el pontificado de Juan Pablo II</i>	265
Manuel Granados Gómez: <i>Las cinco visitas de Juan Pablo II a México</i>	285
José Manuel Parrilla Fernández: <i>Cambio político y religión pública: el catolicismo en la transición polaca y las enseñanzas de Juan Pablo II</i>	297

Stefano Fontana: <i>Una cultura y una política de los «deberes» humanos. Algunos puntos de vista del magisterio social de Juan Pablo II</i>	315
Fernando Fuentes Alcántara: <i>La propuesta de Juan Pablo II sobre una nueva civilización</i>	327
José Ramos Domingo: <i>El Pensamiento Artístico de Juan Pablo II</i>	339

NOTAS

José Sánchez Jiménez: <i>¿Se enfrentó la Iglesia a Franco?</i>	359
--	-----

RECENSIONES

Presentación

Estábamos preparando la publicación de este número 27 de SOCIEDAD Y UTOPIA, dedicado a glosar el «legado social y político del pontificado de Juan Pablo II», cuando se han cruzado noticias de diferente calado, pero de no menor importancia e incluso trascendencia, a lo largo de los meses de invierno y en los inicios de esta primavera expectante: manifestaciones violentas en Francia por el descontento juvenil en torno a una integración social que se interpreta prácticamente imposible; huelgas estudiantiles, también en Francia, ante la precariedad laboral y la situación de indefensión en que les van a dejar los primeros contratos laborales; cierre de Facultades Universitarias, ligadas a una y otra realidad; enfrentamientos con las fuerzas de orden público, en diversas ciudades españolas, por parte de jóvenes, y no tan jóvenes, que refuerzan en los fines de semana sus aficiones fiesteras e incluso étlicas; celebraciones varias, excesivamente divididas e incluso enfrentadas con motivo del recuerdo y celebración del «11-M»; y, a ultima hora, la apuesta (ojalá que se confirme pronto en realidad) por el «alto el fuego» como punto de partida para la disolución de ETA, y a favor de una paz, para cuya consecución el rey Juan Carlos I, en los últimos días de marzo, pedía «cautela y a esperar»; al tiempo que el presidente de la Conferencia Episcopal y el obispo de San Sebastián ofrecían la colaboración de la Iglesia en su gestión y logro.

Pese a la necesidad de acabar con cuarenta años de terrorismo, siempre de una u otra forma en escena, las reacciones han sido diversas. Ni los partidos políticos, ni las asociaciones de víctimas, ni la amplia nómina de personas obligadas a vivir pegadas a sus escoltas, ni los diversos sectores ligados a la Iglesia de múltiples formas piensan o juzgan el camino a seguir de manera mínimamente unívoca. Se repite la conveniencia de no politizar este camino largo, duro, difícil y crítico; se opina si la paz debe preceder a la solución justa del mal que se arrastra; incluso se ha llegado a plantear que si no se hace justicia, podría darse el caso de que alguien tratara de conseguirla por su mano; y se seguirá argumentando con referencias a la prudencia, a la razón de Estado, a la práctica del perdón, a la imposibilidad del olvido, o a la rentabilidad política del empeño.

Todos estos asuntos, todos los problemas que nos envuelven y las posibles salidas a cuanto nos preocupa e importa, deberían sintonizarse con una búsqueda, con una «hoja de ruta» de cuyo avance estuviera informada la sociedad, de manera que todo sirviera de lección y aprendizaje, de educación cívica y de compromiso, tras las repetidas muestras de sorpresa con que instituciones y personas que las representan suelen presentarse ante los medios de difusión y en horas y páginas de mayor audiencia.

¿Por qué, pues, «rasgarse las vestiduras» cuando unos jóvenes vuelcan o queman automóviles, se manifiestan contra la precariedad laboral que les amenaza, u organizan un «macrobotellón», si no se ha previsto o no se han empleado las vías de prevención oportunas? ¿No es esto resultado de una sociedad que ignora los dificultades, nubla la valoración de opciones, y apenas diferencia lo bien hecho y lo mal ejecutado?

Lo que se viene deduciendo —y quedan aún muchos espacios en el olvido, el silencio o el vacío— es el fracaso de un sistema educativo, las carencias de la cultura, la ignorancia y hasta la cómoda perversidad con que se nos presenta a toda la juventud como desprovista de valores humanos, intelectuales y espirituales, y abocada a una vida sin rumbo, sin modelos, o sin capacidad.

Para el número 29 de nuestra revista, el que deberá corresponder al primer semestre de 2007, se viene preparando un jugoso *dossier*, referido precisamente a «la cultura de la precariedad», peculiarmente incidente en las nuevas generaciones juveniles en cuyo entorno se cuecen y maduran nuevas expresiones de conflicto social.

* * *

Glosar el pensamiento social y político de Juan Pablo II es propósito del *dossier* que ofrecemos ahora a nuestros lectores. Su preparación y ordenación ha sido posible gracias al interés y esfuerzo del Dr. D. Juan Manuel Díaz Sánchez, profesor numerario de Doctrina Social de la Iglesia en este *campus* madrileño de la Universidad Pontificia de Salamanca. Desde su actual puesto de Decano de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología «León XIII» ha logrado aportaciones importantes; y este homenaje a Juan Pablo II, en el primer aniversario de su muerte, será oportuno para hacer balance de aportaciones magníficas a lo largo de más de veinticinco años, en los que el mundo ha cambiado de manera sorprendente, a pesar de las profecías con que desde los años setenta y ochenta aventuraban una nueva y oscura «Edad Media».

A modo de recuerdo somero es conveniente recordar que, desde el comienzo de su pontificado, el Papa Juan Pablo II ha realizado 99 viajes pastorales fuera de Italia, y 142 por el interior de este país; y ha visitado 301 de las 334 parroquias de Roma. Goza en su haber de 14 Encíclicas, 13 Exhortaciones apostólicas, 11 Constituciones apostólicas y 42 Cartas apostólicas; ha publicado libros como «Cruzando el umbral de la esperanza» (octubre de 1994) y «Don y misterio: en el quincuagésimo aniversario de mi ordenación sacerdotal» (noviembre de 1996). Ha proclamado 1310 beatos y canonizado a 469 santos; ha presidido 6 asambleas plenarias del Colegio Cardenalicio, 8 consistorios en los que nombró 201 Cardenales y 15 Asambleas del Sínodo de los Obispos.

«Ningún otro Papa —recordaba recientemente la revista RS— se ha encontrado con tantas personas como Juan Pablo II: en cifras, más de 16.700.00 peregrinos han participado en las más de mil Audiencias Generales que se celebran los miércoles. Ese número no incluye las otras audiencias especiales y las ceremonias religiosas (más de 8 millones de peregrinos durante el Gran Jubileo del año 2000) y los millones de fieles que el Papa ha encontrado durante las visitas pastorales efectuadas en Italia y en el resto del mundo. Hay que recordar también las numerosas personalidades de gobierno con las que se ha entrevistado durante las 38 visitas oficiales y las 690 audiencias o encuentros con jefes de Estado y 226 audiencias y encuentros con Primeros Ministros».

El legado, es, pues, digno de mención y de recuerdo; y la capacidad y fuerza en la evolución de la doctrina política pontificia, sobre todo en torno a las dificultades, propósitos y objetivos de la paz, siguen mereciendo la mejor y más exquisita de las atenciones. Cuando, por ejemplo, se otean y valoran las dificultades con que se encontró tratando de evitar la guerra de Irak, sorprende su capacidad de esfuerzo, su confianza en la fe y en

los hombres, y su autoridad para imponer el paso del «derecho a la paz» a la «obligación» de procurarla y mantenerla.

En este mismo sentido, el reciente libro del cardenal Martino, presidente del Pontificio Consejo Justicia y Paz, «Pace e Guerra» muestra, cómo, con la Biblia en la mano, se puede afirmar que la guerra, y la violencia en general, son vistas como un grave mal y, dada la imposibilidad de eliminarlo totalmente, se nos urge a que limitemos su alcance y sus consecuencias negativas: La paz, siempre deseada, es, por el contrario, la realización de una relación plena con los demás y con Dios.

La Dirección

PARA UN DIAGNÓSTICO
DE LA SOCIEDAD ESPAÑOLA (XXVII)

Para un diagnóstico de la sociedad española (XXVII)

«LA PAZ ES EL CAMINO»

La expresión es de Gandi, el líder carismático de la no violencia activa: «No hay camino para la paz, la paz es el camino»; y cobra mayor actualidad en medio del propósito duro, difícil y esperanzado con que todos hemos recibido, en la tercera semana de marzo, el anuncio de «alto al fuego» permanente, con que ETA trataba de iniciar la marcha hacia una paz justa y a un apaciguamiento de las relaciones de convivencia habitualmente negadas, dificultadas o apenas creíbles tras muchos intentos a lo largo de casi medio siglo.

La apuesta, por tanto, merece una vez más atención, y todos la hemos acogido con una esperanza no siempre ajena a recelos, interrogantes, dudas, recuerdos, incluso desconfianzas que deben ser atendidas y comprendidas, sin olvidar a las víctimas, a sus familiares, a sus entornos y a sus complejos y sangrientos resultados.

No por haber matado, ni por dejar de matar —se repetía también en el País Vasco, sobre todo desde los grupos y sectores más directamente afectados— se pueden solicitar «consideraciones» con quienes fueron y son, al menos de momento, ajenos a la convivencia más elemental; aun cuando «la razón de Estado» se vuelva a presentar como garante de unos propósitos y objetivos de los que no parece surgir el equilibrio social consiguiente. ¡Ojalá en el siguiente número de la revista sea obligado desdecir esta afirmación! Porque no cabe confundir «la razón de Estado» con el «estado de razón», en un mundo en el que la violencia más extrema parece venir secundada o precedida de situaciones y clima de violencia y de fanatismo en los más diversos niveles, desde el familiar más directo al internacional más elevado.

* * *

Ciertamente: la Paz es obra de la Justicia; pero podría igualmente concluirse que la Justicia es resultado de la Paz, sobre todo cuando ésta debería ser el resultado y el propósito de toda acción política, por encima, o en vez, de la sumisión a intereses a que habitualmente parece que se inclina.

A pesar de la repetida insistencia en que la política, mejor los políticos, ven reducido su campo de acción y de poder, como consecuencia de la amplitud e interrelación entre instituciones que basculan y enredan, en el mejor sentido de la palabra, toda actuación humana; a pesar de que «la vida en red» parece ampliar con rapidez inusitada todo aquello en lo que la mujer y el hombre, las familias, los grupos y las instituciones se ven implicados, la política municipal, provincial y nacional que nos envuelve y controla ha au-

mentado su poder de acción y la eficacia de sus proyectos. «La política, como comentaba W. Churchill en 1946, lo puede todo; excepto convertir un hombre en mujer». Hoy, sin embargo, incluso esto es posible, una vez que las leyes lo hacen viable; e incluso en algunos espacios hasta se puede acceder a ello gratuitamente, gracias a la Seguridad Social que corre con todos los gastos.

Y no se trata de una broma; de una crítica más o menos irónica a realidades emergentes que acabaron conquistando su cuota en demanda de una democracia igual para todos, paritaria, ajena a cualquier atadura respaldada por la historia o por una valoración ética que se interpreta cambiante.

En la era actual, la era de las redes, como recientemente señalara D. Oller, la política ha dejado de ser el «principio organizador de los seres humanos en sociedad», y se ha transformado en *actividad secundaria*; en construcción artificiosa e inadecuada para abordar los retos del mundo actual. El poder se ha vuelto no menos poderoso, sino más difuso e incontrolable. Cuando las nuevas tecnologías de la información y de las comunicaciones se presentan en sociedad, se imponen y triunfan como vías de democratización e igualdad, dejan de ser plausibles e incluso observables los viejos métodos y formas de representación ciudadana.

Desde la política se viene defendiendo la «libertad de mercado», el juego de la competencia por encima de las fronteras nacionales, la ausencia de control a favor de la mejor relación calidad/precio. Y desde la misma política, porque se decide que así interesa, se antepone como justificación de una acción interventora, la eficacia de una decisión, la urgencia de reivindicaciones nacionales, o la operatividad inmediata, que en otros momentos de nuestro pasado podían llevar a acusar de autoritario o fascista al poder que así se comportara.

«Los valores —continuaba la profesora Oller, en jugoso artículo publicado en *Frontera* (25; 2003), al referirse a la sinuosidad y difícil control del poder— nacen hoy de la inserción en la red y de la posibilidad de relación más que de dominar un territorio». Ello ha llevado, sin posibilidad de marcha atrás, al menos de momento, a la *crisis de la política*, y al descontrol consiguiente con la no aceptación del bien común por encima de los intereses particulares. «Vivimos en un mundo, concluye, que ya no se define primordialmente por las colectividades humanas que lo integran, sino solamente por los problemas a tratar».

* * *

Pese a todo, la política aumenta su importancia, y crece su necesidad y su poder, y su papel indispensable en la construcción de sistemas de convivencia más justos, más humanos y hasta donde se pueda más estables. La vida es más lenta que el acelerado cambio a que queda sometida. Porque en la prisa, en la celeridad del cambio es precisamente donde más y peor se distorsionan aquellos elementos y todas las bases que sirven de apoyo a un equilibrio por necesidad circunstancial.

La política deberá, por tanto, ser reivindicada como la «ética de lo colectivo», precisamente cuando lo común se desestabiliza y comienza a crecer el desprestigio de instituciones, y las personas se inhiben, olvidan, se despreocupan y dejan de ser educadas; esto es, se vuelcan en lo propio, en lo efímero, en lo exclusivamente individual, o en lo que

corporativamente pueda servir y alimentar un «yo» que apenas sobrepasa el umbral familiar, si es que éste sigue dando paso a la primera de las asociaciones en que enraizamos nuestras vidas y proyectamos nuestro futuro.

En la antigua Grecia, en la cuna de la civilización que sirvió de guía a la formación ciudadana que tomó el testigo de la convivencia a partir de la Ilustración, la ética y la política constituían y formaban un «todo único». Para Aristóteles la «ciencia soberana», la más fundamental de todas, es la *ciencia política*, la que determina las ciencias indispensables para la existencia de los Estados, las que los ciudadanos deben aprender y el grado en que deben poseerlas.

«¿Se puede ser todavía aristotélico —se preguntaba el filósofo Fernández Buey recientemente— en esta valoración de la ética y la política, sin «ser un antiguo»? Se puede, y se debe ser; precisamente porque «ser político» significa pertenecer a una «especie social» que, además, tiene *logos*; esto es, «palabra razonada». Es pertenecer a una «especie» cuyos individuos se enriquecen espiritual e individualmente gracias a la «comunicación social», y por ello se sienten motivados e inclinados a participar activamente en la gestión y control de la vida pública, como vía para acceder a la virtud y a la felicidad personales.

* * *

¿Nos han robado, acaso, la política? ¿Podemos éticamente consentir ese robo cuyas consecuencias atentan contra nosotros mismos y todo lo nuestro?

La reivindicación de «la política como ética de lo colectivo». Desde los clásicos, sin embargo —y en ello también insiste Fernández Buey— en el «quehacer político» han competido siempre «virtud y desinterés» con «corrupción y egoísmo». «El dejar hacer política a los otros —concluye— conduce a la catástrofe de todo un pueblo». La «inocencia apolítica», y la historia lo confirmó desgraciadamente, se acabaría convirtiendo en «holocausto», a partir de la «impoliticidad de las masas desahucadas y atomizadas que sucumbían a la demagogia del carisma».

¿Es lícito, pues, metafóricamente hablando, retirarse al monasterio del cultivo de lo propio como forma de no contaminación en el «viejo pecado» del interés y el egoísmo insalvables? Es evidente que «el dejar hacer la política a los otros, desinteresándose conscientemente o no de todo el proceso, conduce —así lo ratifica Fernández-Buey— a la catástrofe de un pueblo».

Recuérdese cómo M. Weber se refería a la «política como vocación»; a la obligada diferenciación entre la «ética de convicción» y la «ética de responsabilidad». La segunda es la que importa, sin que por ello haya que prescindir de la primera, una vez que se sabe, sin necesidad de pruebas específicas, que en este mundo apenas es viable obtener lo posible si no se tiende a lo imposible una y otra vez. La *utopía* se consigue; pero la dosis de paciencia, educación, generosidad, sentido del compromiso y del riesgo de perder existen. No cabe contentarse con una política liderada desde élites y volcada en intereses cuya consecución ni educa, ni contenta ni satisface en una sociedad en la que las aproximaciones al bienestar, tan repetidamente afirmadas desde cualquier opción política que se precie y busque conseguir el poder o alguna de sus cotas, no están hoy por hoy reduciendo o aminorando fosas de marginación y aceleradas vías a la exclusión.

La violencia en escena, a los más distintos niveles, es el testigo más brutal de unas situaciones carentes de paz, ajenas a la esperanza, enfrentadas a la reforma e insumisas a cuanto no sea el logro de unos espacios propios, en los que la identificación grupal, lejos de potenciar actividad creadora y positiva, acaban convirtiéndose en guetos de preocupación y conflicto.

La paz escasea allí donde la relación de convivencia no funciona; donde la búsqueda atomizada de bien, seguridad y triunfo no tiene en cuenta a los demás; donde la política de cada día domina más por su manifestación enfrentada que por su clima de colaboración y diálogo; donde se generan posturas poco acordes para una labor de aprendizaje, docencia o investigación de forma conjunta; donde domina la política como labor de poder por delante de la función de servicio. Cuando la política de relaciones se sobrepone a las actuaciones de servicio, la ética queda en penumbra, o tiende a desaparecer sustituida por las exigencias del orden. En la práctica se dan peligrosas aproximaciones a un olvido de la justicia a favor de un orden, por lo general forzado e injusto. Entonces, la suma de negociaciones e intereses partidistas acaba subordinando los objetivos políticos a las exigencias del poder económico.

«El divorcio entre ciudadanía y clase política está servido», según comentario de la profesora Oller, ya citada; los ciudadanos se abocan a servidumbres que estorban cualquier logro de paz y de convivencia que no vaya sustentado en mejoras materiales. Sin paz, resulta, pues, imposible la educación; incluso cuando la técnica sea capaz de animar opciones ciudadanas creadoras y libres. La paz no puede ser, como sucede hoy con mucha frecuencia con las opciones políticas, algo que se pacta en la oscuridad y se escenifica en los *media*. Si decae la *sociabilidad*, el porvenir resulta impredecible.

Si se busca una democracia creíble, se deberá crear e insistir en una ética, en unas virtudes públicas, con capacidad para penetrar en las sociedades y hacer viable su transformación, su acomodación y su capacidad y eficacia previsoras frente a las incertidumbres que, aparte de pervertir el necesario sosiego, puedan poner en peligro las libertades que conducen a la paz. **A la paz, como camino.**

ESTUDIOS

Política Exterior y Servicio Exterior

EXCMO. SR. D. LUIS CALVO MERINO*

Permitidme, en primer lugar, agradecer la amable invitación de esta casa, que considero como mi segundo hogar, y a la que me resulta un verdadero placer regresar una vez más.

Hoy he venido a éste «mi» Colegio en calidad de Subsecretario de Asuntos Exteriores y de Cooperación, cargo que tengo el honor de desempeñar desde hace algo más de año y medio.

Centrándonos en el motivo de esta conferencia, voy a dividir en dos partes el contenido de la misma. Así, en primer lugar, trataré de exponer someramente los principales caracteres de la actual política exterior española. En segundo lugar, abordaré cuestiones relativas al Servicio Exterior, con especial atención a su reforma, en cuyo proceso estamos plenamente inmersos, dada la urgente necesidad de ajustar los instrumentos de nuestra acción exterior a las exigencias y realidades del mundo globalizado en que vivimos.

1. LA POLÍTICA EXTERIOR

Comenzando por la Política Exterior, la labor que el Gobierno y el Ministerio de Asuntos Exteriores y de Cooperación viene haciendo desde hace algo más de año y medio se basa en una serie de principios estrechamente ligados a los compromisos adquiridos con la sociedad española al inicio de la presente legislatura. Si se repasa el programa del Partido Socialista se verán recogidos esos principios.

En la primavera de 2004, la situación internacional venía definida por opciones estratégicas de gran envergadura que tomaron cuerpo después de los atentados terroristas del 11 de septiembre de 2001 en Estados Unidos.

Decía el politólogo británico Garton Ash que *«el fin de la guerra fría supuso el paso de un mundo más estable pero más inseguro a otro más seguro con menor amenaza nuclear pero también más inestable»*.

Se abrió así un nuevo ciclo político internacional, en el que estamos inmersos, que combina la amenaza del terrorismo internacional, situaciones geoestratégicas de gran complejidad, como la crisis de Oriente Próximo, fricciones en los procesos de modernización de los sistemas políticos y económicos y, paralelamente, la acuciante necesidad de cimentar las bases de un orden internacional más estable, justo y seguro.

* Por su extraordinario interés, y gracias al ofrecimiento del propio autor, hemos querido reproducir íntegramente la conferencia pronunciada en el Colegio Mayor «Pío XII», el día 15 de diciembre de 2005. *Sociedad y Utopía* quiere expresar también, de esta forma, nuestra gratitud al Sr. Subsecretario, que realizó sus estudios universitarios en el Colegio Mayor «Pío XII», del que fue primero colegial, y más tarde, Director.

Con este telón de fondo, se imponía la necesidad de reconducir nuestra acción exterior, partiendo de la voluntad ciudadana expresada en las urnas el 14 de marzo de 2004.

I. ¿Cuáles son los objetivos de esa nueva política exterior? En términos generales, serán los siguientes

En primer lugar, la defensa eficaz de los intereses de España, participando en la construcción de un orden internacional en el que se someta la fuerza al Derecho, a través de un multilateralismo efectivo.

Por otro lado, la configuración de un orden internacional basado en la cooperación, como instrumento para resolver los graves problemas materiales a los que se enfrenta una parte muy importante de la población mundial.

En tercer lugar, el reforzamiento de las relaciones transatlánticas y con Iberoamérica, así como con el mundo árabe.

Por último, el despliegue de nuestra acción exterior a una de las áreas más dinámicas de la economía internacional, como por ejemplo es la región de Asia-Pacífico.

II. Con estos objetivos en el horizonte, nuestra acción exterior se inspira en una serie de principios rectores entre los que destacan

Primero, el multilateralismo efectivo, ofreciendo una visión práctica de cómo cooperar internacionalmente e integrando una multitud de intereses específicos, que respondan al desarrollo desigual de los distintos Estados nacionales, en el marco global de la economía y la sociedad internacionales. En esta visión integramos también a los nuevos sujetos de las relaciones internacionales como las empresas, la sociedad civil, los sindicatos o las ONGs. Sin establecer mecanismos de debate, confluencia y de intereses no es posible avanzar en la resolución de problemas complejos, como los que nos enfrentamos internacionalmente.

Este multilateralismo efectivo inspira nuestro objetivo de reforma de Naciones Unidas con el fin de lograr el cumplimiento de los Objetivos del Milenio, así como nuestra propuesta de reconstrucción de una comunidad de intereses transatlántica y de diálogo con el mundo árabe. La propuesta del Presidente Rodríguez Zapatero de una «Alianza de Civilizaciones» se enmarca en este contexto.

Un segundo principio será nuestro europeísmo. La vuelta a Europa. En este sentido, tenemos que reanudar el lazo con la visión europea de anteriores Gobiernos españoles, con su apoyo a la unificación alemana, a la unión monetaria, a la política exterior y de seguridad común, a la utilización de los fondos comunitarios como forma de solidaridad interna que pusiese las bases de una ciudadanía europea. Fue esa visión la que permitió que España jugase un papel decisivo en la construcción de Europa. Hoy, el Gobierno español puede volver a jugar, está jugando ya, un papel esencial en este terreno. Y ello tendrá consecuencias muy positivas para abordar problemas nacionales que sólo pueden encontrar solución positiva en el ámbito europeo.

Esta concepción, que considera la política de cohesión de capital importancia para el pasado, presente y futuro de la integración europea, se pondrá de manifiesto en la negociación de las perspectivas financieras, en la que estamos seguros de que podremos conseguir un resultado satisfactorio para España.

El tercer principio sería el de una política exterior más eficaz. No se trata sólo de cumplir un compromiso electoral, sino de partir del principio de que los intereses nacionales, tienen que ser definidos en última instancia por los ciudadanos y sus representantes elegidos democráticamente. La visión de que la política exterior es un asunto reservado para la gestión ilustrada de unas élites especializadas, que los ciudadanos no son capaces de comprender, no tiene sentido en el mundo de hoy de las comunicaciones globales instantáneas.

Por último, el cuarto principio es el compromiso.

El compromiso es esencial para impulsar la acción colectiva y democrática sin las que no será posible el multilateralismo efectivo y la búsqueda de soluciones. Compromiso significa la comprensión racional de la urgencia y prioridad de los problemas colectivos del sistema internacional en que vivimos y actuar en consecuencia ofreciendo soluciones y cumpliéndolas.

Todo ello significa, en definitiva, comprender la complejidad del mundo moderno que vivimos y las posibilidades de mejorar la vida de millones de seres humanos, pero también de los peligros, en algunos casos terribles, que acechan sin una acción consciente colectiva.

III. Conviene centrarse ahora en los principales focos de nuestra acción en el escenario internacional, que podemos enumerar de la siguiente manera

1. Europa

En cuanto al ámbito europeo, el nuevo Gobierno se encontró con una Europa paralizada y dividida a causa de las diferencias sobre el proyecto de Constitución Europea. La política del Gobierno ha sido, también en este sentido, la defensa de nuestros intereses y de nuestra visión de Europa mediante una política comprometida con una Europa más fuerte, más unida y más solidaria. Más fuerte, pues el reto de la ampliación nos brinda enormes oportunidades. En efecto, como europeos somos la primera potencia comercial del planeta, con una influencia y un peso demográfico crecientes, lo que conlleva nuevas responsabilidades. Hablaba también de una Europa más unida. Una unidad que, no obstante, se nutre de la diversidad de opiniones, de lenguas, de culturas, de puntos de vista. Pero todo ello con un mismo objetivo, compartiendo valores en esta comunidad de derecho. Y finalmente una Europa más solidaria, pues, como españoles y europeos compartimos nuestro espacio con otros Estados, con otras culturas, con otras gentes.

Ese compromiso con una Europa más fuerte, más unida y más solidaria exige buscar la forja de consensos. Superar los bloqueos. Para ello, en su día acuñamos un lema muy gráfico que mostraba el único camino posible: volver a Europa. Al corazón de Europa. Recuperar el diálogo con Francia y Alemania, reintegrándonos en el motor de Europa.

Un diálogo encaminado a fortalecer las políticas que hacen realidad el mercado interior y la cohesión y la solidaridad entre los Estados miembros.

Nuestro compromiso con Europa radica no solo en calcular nuestro peso en términos porcentuales y reglas matemáticas de enorme complejidad, sino que nuestra activa presencia en el triángulo institucional que representa el Consejo, la Comisión y el Parlamento y contribuirá, sin duda, a ayudar a sacar a la Unión del bache institucional actual.

2. Irak

Dice un viejo proverbio confuciano que *«no se puede atrapar un gato negro en una habitación a oscuras... sobre todo si el gato no está»*.

Dejando a un lado el tristemente célebre asunto de las armas de destrucción masiva, cierto es que la presencia de las tropas españolas en Irak condicionaba toda nuestra política exterior.

La implicación militar de España en Irak representaba respaldar con nuestras Fuerzas Armadas una decisión de intervención que no respetaba la legalidad internacional o, si lo prefieren, no se ajustaba plenamente a la legalidad. Pero aún más, la presencia de las tropas en Irak, como en su momento fue también el apoyo a la propia decisión de intervención, carecía del necesario respaldo ciudadano.

Desde los primeros pasos del nuevo Gobierno, España ha sido uno de los importantes contribuyentes de ayuda técnica para la celebración de las elecciones en Irak y pensamos seguir colaborando en lo que podamos con el Gobierno iraquí surgido de las urnas. Baste para ello recordar nuestra inmediata reacción tras la terrible avalancha humana del pasado mes de septiembre que provocó más de un millar de víctimas y que contó con el traslado a nuestro país de un buen número de heridos —niños en su inmensa mayoría— con el objetivo de recibir un tratamiento que les ayudase a recuperarse, habida cuenta del desbordamiento del sistema sanitario iraquí.

En el mismo sentido, pero en un contexto más amplio que implica la búsqueda de soluciones comunes a los problemas globales de la seguridad, hay que situar la propuesta del Presidente Rodríguez Zapatero ante Naciones Unidas de una «Alianza de Civilizaciones», que ha encontrado un importante eco, como se pudo comprobar en la reciente Cumbre Euro-mediterránea de Barcelona y que ha permitido abrir nuevas puertas al diálogo. En dicha cita, más de una treintena de Representantes de los Estados convocados han expresado su acuerdo con dicha iniciativa, lo que la convierten en un verdadero puntal en lo que a nuestra contribución a la cooperación a nivel mundial se refiere.

3. Relaciones con nuestros vecinos del Mediterráneo

Un objetivo prioritario que asumió el Gobierno fue recuperar la capacidad de interlocución con Marruecos. La mejora de nuestras relaciones bilaterales con Marruecos ha permitido reanudar el diálogo político e incluir la lucha contra el terrorismo como un tema fundamental de las distintas Cumbres, seminarios ministeriales y reuniones que España ha mantenido con Marruecos y otros países del Magreb.

No en vano el Gobierno ha desarrollado durante este tiempo una actividad diplomática tremendamente dinámica hacia nuestros vecinos del sur del Mediterráneo para tratar de restablecer la confianza política con nuestros vecinos marroquíes y presentar a nuestros vecinos nuestra visión global del Magreb.

4. *Relaciones transatlánticas y con Iberoamérica*

En lo que se refiere a nuestras relaciones trasatlánticas y con Iberoamérica, el Gobierno ha considerado prioridad de su política exterior desarrollar una relación más equilibrada con Estados Unidos, una relación de países socios y amigos basada en la igualdad, la lealtad y el respeto mutuo. Ese reequilibrio de la relación con Estados Unidos se ha buscado desde el punto de vista bilateral y en el marco de la relación entre la Unión Europea y Estados Unidos.

La igualdad soberana es igualmente el principio que debe presidir nuestras relaciones con Iberoamérica. El reto, por lo tanto, para el Gobierno es recuperar Iberoamérica como referencia estratégica de nuestra acción exterior, complementaria pero diferenciada y, hasta donde sea posible, autónoma de las restantes opciones.

La acción en este ámbito, se ha concretado en el plano operativo en dar más intensidad y nivel al diálogo político directo y reforzar nuestra presencia y visibilidad en la zona. Esta mayor presencia y diálogo deben ir acompañados de un cambio de discurso que matice los planteamientos economicistas incorporando nuestra cercanía y solidaridad. La defensa de los intereses de los inversores españoles no sólo no es incompatible, sino que queda reforzada con este enfoque.

De nuevo, también en este ámbito, quiero insistir en el ejercicio de una política exterior que busca el compromiso con los resultados. De manera particular me quiero referir a dos aspectos que recientemente han cristalizado en resultados favorables.

En primer lugar, el rotundo éxito alcanzado durante la Decimoquinta Cumbre Iberoamericana de Jefes de Estado y de Gobierno, celebrada recientemente en Salamanca y culminó con la aprobación definitiva de la Secretaría General Permanente de las Cumbres Iberoamericanas, con sede en Madrid.

Esto supone un enorme paso adelante. La comunidad iberoamericana cuenta por primera vez con un instrumento institucional que le permitirá articular una voz propia y diferenciada. Además, la Secretaría General podrá hacer un seguimiento de los acuerdos adoptados por las cumbres y permitirá dar un nuevo impulso a la preparación de las cumbres futuras.

No quiero, por otra parte, dejar de mencionar el acuerdo alcanzado en la edición anterior, pero en el mismo marco de la Cumbre, respecto del apoyo de Iberoamérica a la candidatura de Zaragoza para acoger en 2008 la Exposición Internacional sobre Agua y Desarrollo Sostenible. Sin duda, su contribución ha sido definitiva para que Zaragoza fuera finalmente seleccionada.

En segundo lugar, España ha trabajado activamente con nuestros socios de la Unión Europea para conseguir el normal restablecimiento de las relaciones con Cuba, en el marco de los objetivos fijados por la Posición Común de 1996 y se han producido importantes avances tanto de Cuba como de la UE en este sentido. En este contexto, debemos to-

dos congratularnos por la liberación en su día de varios presos de la disidencia, incluido el escritor y periodista Raúl Rivero.

5. *Afganistán*

El desarrollo de los acontecimientos en este país fue el primer episodio de una preocupante evolución que vivimos tras los atentados del 11 de septiembre de 2001.

El Gobierno español adoptó la decisión de reforzar nuestra presencia en el contingente de ISAF en Afganistán, respondiendo plenamente a las prioridades políticas en la lucha contra el terrorismo y con el respaldo de la Comunidad Internacional, materializado en las correspondientes resoluciones del Consejo de Seguridad.

Obviamente, lanzar las campanas al vuelo en cuanto a la pacificación definitiva de Afganistán podría ser algo prematuro, pero no cabe duda de que, echando la vista atrás, el panorama ha mejorado sensiblemente, algo a lo que España ha contribuido desde un primer momento cumpliendo así con el compromiso adquirido en los caóticos días posteriores al fin del régimen talibán. Y lo hemos hecho tanto desde el punto de vista de la cooperación, con importantes proyectos, como desde la perspectiva militar ya que, no olvidemos, un nutrido contingente de soldados españoles permanecen en el país desde hace meses.

6. *Cooperación al desarrollo*

Creo que era Margaret Thatcher quien dijo una vez que *«nadie recordaría al buen samaritano si, además de buenas intenciones, no hubiera tenido dinero»*.

En el ámbito de la Cooperación al Desarrollo, el problema central que hemos tenido que afrontar se refiere a cuestiones tanto de cantidad, insuficiente montante de la ayuda, como de calidad, insuficiente falta de orientación hacia objetivos sociales.

El compromiso adquirido se expresa con toda su fuerza en la Alianza para la lucha contra el hambre en el mundo, impulsada junto con el Presidente brasileño Lula da Silva, como un instrumento central para contribuir al cumplimiento de los Objetivos del Milenio de Naciones Unidas.

Sobre esta decisión, se ha elaborado una política de cooperación centrada en alcanzar los objetivos comprometidos y cuantificado en duplicar la Ayuda Oficial al Desarrollo hasta alcanzar el 0'5% al final de la legislatura. El primer paso en firme para ello ya ha quedado recogido en los Presupuestos Generales del Estado para el año 2006 y, así, no puedo dejar de señalar el incremento previsto para el próximo ejercicio que incluye un histórico crecimiento de nada menos que el 26% del total de nuestra Ayuda Oficial al Desarrollo. De esta forma el porcentaje asciende desde ya mismo hasta el 0'33%, y, estamos en el buen camino hacia la consecución de lo anunciado dieciocho meses atrás.

Además, y desde el punto de vista geográfico, se mantienen nuestras prioridades geográficas de forma que América Latina se mantiene como el principal receptor de AOD, recibiendo siempre por encima del 40% de la AOD total. El Norte de África seguirá siendo zona de cooperación preferente. Cabe señalar, igualmente, como nueva orientación la

intención de que al menos el 20% de la AOD vaya destinado a los Países Menos Desarrollados (principalmente en el África Subsahariana).

Y todo ello, por supuesto, sin olvidar el capítulo de la Ayuda Humanitaria, con el objetivo de que se desarrolle bajo los principios de humanidad, imparcialidad, neutralidad e independencia, lo que supone la autonomía de los objetivos humanitarios frente a los políticos, económicos, militares u otros que se puedan tener en las áreas donde se ejecuta una acción humanitaria.

Asimismo, nuestra cooperación asume como propio el principio de que junto al combate de la pobreza y el apoyo al desarrollo sostenible, es un elemento esencial la cooperación tendente al fortalecimiento de la sociedad civil y a la consolidación de las instituciones democráticas.

Un primer balance de la aplicación de la nueva estrategia en esta materia, nos permite hablar de resultados concretos, por ejemplo, en la crisis de Sudán a la que desde del mes de mayo de 2004 hasta la fecha se destinaron más de 7 millones de euros. O en Haití, a donde se han destinado cerca de 5 millones de euros, para paliar junto con nuestros socios iberoamericanos, una crisis humanitaria y política de raíces profundas. No conviene recordar la ayuda y cooperación españolas ante las repetidas tragedias que han golpeado a la sociedad internacional: episodios del tsunami, Indonesia, el huracán Katrina en Nueva Orleans.

IV. Balance y perspectivas de nuestra política exterior

Aunque sea pronto y solo el tiempo nos dará perspectiva histórica, me permito realizar ahora un balance provisional de nuestra acción exterior de estos dieciocho meses.

Los resultados de esta nueva política exterior están ahí y me he referido a ellos antes. Hemos puesto las bases de una nueva política iberoamericana, no sólo con Cuba, Venezuela o Colombia, sino con el conjunto de la Comunidad Iberoamericana, sobre todo, estableciendo alianzas estratégicas con México, Brasil, Argentina y Chile.

Además, somos interlocutores apreciados por todas las partes en el Magreb y en Oriente Próximo, tal y como ha quedado puesto de manifiesto en el último encuentro de Barcelona, permitiéndonos jugar un activo papel diplomático.

Además, conviene no olvidar el enorme potencial que se abre con la apertura al comercio mundial de los gigantes asiáticos, con China a la cabeza, país con el que España está intensificando sus relaciones, tal como se ha puesto de manifiesto durante la reciente visita del Presidente Hu Jintao a nuestro país hace ahora apenas un mes.

En el contexto europeo, hemos seguido trabajando activamente en la construcción europea. Si fuimos pioneros en la ratificación del Tratado Constitucional, no abandonaremos el proyecto ahora que nos necesita más que nunca. Aunque para ello haya que retomar aquella regla básica que los «Padres» del proyecto común —Robert Schumann y Jean Monnet— enunciaran allá por los años cincuenta y según la cual *«La construcción europea no se haría de golpe, ni en una construcción de conjunto, sino mediante realizaciones concretas, creando primero una solidaridad de hecho»*. Pues bien, en lugar de dejarnos caer en el euroescepticismo después del resultado del Referéndum en Francia, debemos abogar por un impulso una vez mejoradas las condiciones para afrontar el siguiente paso. Alguien dijo una vez que si tropiezas y no caes, has dado dos pasos.

Y hemos iniciado, asimismo, una nueva estrategia sobre Gibraltar, sin ceder en nuestra pretensión histórica de recuperación de la soberanía, pero sin hacer rehenes de nuestra diplomacia a los ciudadanos del Campo de Gibraltar, con lo que se abre una nueva —y prometedora— etapa de cara a resolver tan anacrónico contencioso.

2. EL SERVICIO EXTERIOR

De poco sirve un diseño de política exterior, si no hay forma de realizarlo.

Desde las dos últimas décadas del siglo pasado, el escenario internacional ha venido sufriendo profundas transformaciones que han alterado el papel tradicional de la acción exterior de los Estados; la irrupción de nuevos actores, los retos planteados por fenómenos hasta entonces inéditos como la globalización, la interdependencia y el terrorismo, así como la emergencia de las nuevas tecnologías de la información, han obligado a la mayoría de países de nuestro entorno a llevar a cabo sustanciales reformas en los planteamientos, sistemas operativos y medios materiales y humanos de sus respectivos servicios exteriores.

Sin embargo, la organización administrativa del Servicio Exterior español para atender a estas necesidades no ha experimentado una adecuación suficiente, ni se han adaptado el marco normativo ni los medios con que cuenta para alcanzar sus objetivos, generando ineficacias e insuficiencias en la prestación del servicio. Para hacer frente a este estado de cosas el Ministro de Asuntos Exteriores y de Cooperación propuso la creación de una Comisión con el objetivo de analizar y evaluar la situación del Servicio Exterior y su adecuación a la realidad política, económica e institucional internacional y materializarlo en una serie de propuestas de medidas de reforma organizativa, normativa y de medios para la mejora del Servicio Exterior y la realización eficiente de sus fines, de acuerdo con el programa del partido que sustenta el Gobierno: un nuevo compromiso electoral.

Desde hace ya algunas décadas, la posición de España en el mundo se ha visto sustancialmente alterada como consecuencia de las profundas transformaciones acaecidas en el entorno nacional e internacional. El Servicio Exterior español ha ido respondiendo a los retos que se iban planteando a lo largo de estos años mediante acciones puntuales en áreas concretas, pero estos esfuerzos han sido insuficientes. Si España quiere contar con un Servicio Exterior acorde con su realidad actual, es necesario diseñar un esquema de organización global de la acción del Estado en el exterior que proponga soluciones a las carencias y deficiencias estructurales que siguen obstaculizando su plena modernización.

Ha llegado la hora de que el Ministerio de Asuntos Exteriores y de Cooperación se abra a la sociedad y se convierta de una manera decisiva en un prestador de servicios al Gobierno, al Parlamento, a las administraciones públicas centrales y autonómicas, a las empresas, a la pluralidad de organizaciones y asociaciones que integran la sociedad civil y a los ciudadanos particulares.

De todas limitaciones que hemos encontrado, una de ellas prevalece sobremanera: las limitaciones presupuestarias que este Ministerio viene padeciendo tradicionalmente. No hay mejor prueba que la frialdad de los números y, contra lo que se pueda pensar, estos demuestran sin lugar a equívocos que se trata de una más que evidente realidad. No en vano,

el gasto del Ministerio de Asuntos Exteriores y de Cooperación en acción exterior es, en términos porcentuales, notablemente inferior al de otros estados de la Unión Europea, situándose por detrás de nosotros únicamente Portugal, la República Checa y Polonia.

En cuanto a los principales objetivos que la reforma pretende alcanzar se pueden resumir en los siguientes:

1. Aportar una definición clara de su misión: promover, impulsar y proteger los valores, principios e intereses de España y de sus ciudadanos en el mundo, así como fijar objetivos concretos que permitan la evaluación de su grado de cumplimiento, dando primacía a la defensa de los Derechos Humanos.
2. Garantizar la protección y defensa de los españoles en el exterior, con mención especial para las situaciones de emergencia debidas a conflictos o catástrofes naturales.
3. Asegurar y multiplicar la proyección económica exterior de España, que deberá ser un elemento esencial de nuestra acción exterior, tanto en el plano bilateral como en la Unión Europea.
4. Potenciar la cooperación internacional como objetivo prioritario de una acción exterior entendida como contribución de nuestro país al desarrollo y la lucha contra la pobreza, al mantenimiento de la paz y la seguridad internacionales.
5. Por último, impulsar la presencia y difusión de las lenguas y culturas de España en el mundo.

Este último objetivo resulta, quizás, aún más relevante si tenemos en cuenta las dimensiones e intereses de nuestra actividad exterior no solo desde el punto de vista político o económico sino también en algo tan sensible como es nuestro potencial cultural. No podemos en modo alguno desaprovechar ese sensacional activo que es la lengua española, más aún ahora que estamos en plena celebración del aniversario del Quijote.

Meses de intenso trabajo han dado como resultado un informe preliminar donde se analizan y consideran dichas deficiencias y para las cuales se han planteado hasta setenta propuestas concretas de reforma entre las que destacan las siguientes.

Para superar la escasa planificación de la acción exterior, es necesario un cambio en los métodos de trabajo del Gobierno y de la Administración General del Estado. Se trataría por tanto de elaborar Planes Conjuntos de Acción Exterior que contemplen objetivos a corto, medio y largo plazo. Estos Planes deberían incluir una evaluación del despliegue actual de nuestro dispositivo en el exterior, en función de la cual debería revisarse la distribución o nueva creación de las Cancillerías diplomáticas, Consejerías y Agregadurías Sectoriales y Oficinas Consulares. Esta planificación debería prestar especial atención a la proyección de la imagen de España en el mundo.

En cuanto a materia de personal, se plantea una dotación de medios humanos adecuada a las necesidades actuales, y subraya la necesidad de diseñar medidas que fomenten la formación continua y la especialización geográfica y temática.

En materia de presupuestos y de gestión económica y financiera, se considera indispensable que el Servicio Exterior cuente con los recursos financieros adecuados para poder desarrollar su cometido, así como con unas normas específicas reguladores de su gestión económico-financiera, con pleno respeto de los principios de responsabilidad y transparencia.

Y, finalmente, en el capítulo de recomendaciones en materia normativa, se señala principalmente, que el Servicio Exterior, como rama singular de la Administración que es, debería regirse por una norma con rango de Ley que reconozca su especificidad y que determine de forma clara el marco competencial, los distintos ámbitos de coordinación y las mejoras en los procedimientos que permita el normal desempeño de sus funciones.

La Reforma debe acompañar al proceso de modernización y de proyección exterior de España del que son protagonistas tanto la Administración Pública como las empresas, las ONGs y otros actores de la sociedad civil.

El compromiso de presentar un proyecto de Ley de Reforma del Servicio Exterior en esta legislatura supone para el Gobierno una gran oportunidad política de liderazgo y de responsabilidad para acercar aún más la política exterior a la sociedad española.

Para ello, y desde un punto de vista práctico, estamos trabajando en una serie de paquetes de medidas enmarcadas en el proyecto con dos elementos básicos:

En primer lugar, y a muy corto plazo, la adopción de un Real Decreto de carácter urgente, que permita la racionalización del Servicio Exterior con una serie de medidas de imperiosa necesidad, como puede ser la Potenciación del Consejo de Política Exterior.

Y en segundo término, la elaboración y promulgación de una nueva Ley marco del Servicio Exterior en el curso del ejercicio de 2006.

A modo de conclusión, no quiero dejar de destacar que es la primera vez que se aborda en profundidad una reforma integral del Servicio Exterior y que se propone oficialmente al Gobierno unas iniciativas legislativas de tal alcance como la Ley del Servicio Exterior y el Real Decreto mencionadas. «.....»

También es la primera vez que hay tanta implicación en una reforma, no sólo desde el punto de vista legislativo, sino también desde el político y social, con una mayor implicación de agentes sociales que han intervenido y colaborado con la Comisión, lo cual dota de más fuerza al documento.

3. CONCLUSIÓN

La nueva política exterior exige una explicación paciente tanto a los actores de nuestra acción exterior como a la sociedad española, un liderazgo continuado y la consecución de resultados que den confianza en la línea seguida.

En este sentido, nuestras prioridades son:

- Continuar el giro comenzado, dándole profundidad y acompañándolo de resultados tangibles en Iberoamérica y Magreb. Es importante seguir los esfuerzos iniciados para encontrar una solución justa y compartida por todas las partes en el contencioso del Sahara occidental, en el respeto de las resoluciones de Naciones Unidas.
- Reforzar el impulso a la construcción europea y negociar con resultados satisfactorios las próximas perspectivas financieras.
- Desarrollar sistemáticamente la Política Exterior y de Seguridad Europea, en estrecha colaboración con ese gran activo que representa Javier Solana.
- Buscar una mejora del diálogo y la cooperación con los Estados Unidos, de manera realista, tanto bilateralmente como a través de la Unión Europea.

- Seguir reforzando la base de apoyo social y el consenso para nuestra política exterior, como una contribución a la mayor legitimidad de nuestra acción de Gobierno.

No quiero concluir sin subrayar, a pesar de las dificultades, mi optimismo racional y crítico sobre estas perspectivas. La tarea que nos hemos fijado en política exterior es ambiciosa, pero no cabe duda de que responde a las necesidades de nuestro país y a la aspiración de un mundo más justo y estable.

Para finalizar, quisiera desearos a todos, Querido Director, Queridos colegas, Señoras y Señores, una muy Feliz Navidad y un próspero año 2006 que esperamos colme las enormes expectativas que en él hemos depositado todos los que, de una manera u otra, trabajamos por conseguir que nuestra Política Exterior ocupe el lugar que se merece y en un momento tan decisivo de cara al futuro inmediato. Y sobre todo, junto a la ventura personal de todos ustedes el más profundo deseo de una paz para todos los seres humanos y que todos los pueblos formemos realmente una auténtica comunidad internacional.

Muchas gracias a todos.

La medida de la nupcialidad y el divorcio en España

MARÍA JOSÉ RODRÍGUEZ JAUME*
JAIME MARTÍN MORENO**

Pese a que el proceso de formación de las parejas a través del matrimonio no es un comportamiento que incida directamente en la dinámica demográfica de una región o país (recordemos que esta variable no se encuentra formalizada en la ecuación compensadora de crecimiento) sí que adquiere verdadero protagonismo en aquellos ámbitos en los que la descendencia se canaliza en el seno de la institución matrimonial. Este es el caso de España en donde, *grosso modo*, la nupcialidad y la fecundidad han evolucionado de forma paralela.

El desfase cronológico que se aprecia entre ambos fenómenos corrobora que la tendencia nupcial incide, a corto plazo, en la evolución de la fecundidad. De forma complementaria y desde una perspectiva sociológica, actualmente, cobran especial relevancia los procesos de disolución de las parejas mediante el divorcio. Éste no sólo se ha incrementado en los últimos años sino que además supone la antesala para el estudio de un nuevo escenario social: el dibujado por las formaciones y disoluciones repetidas y las nuevas formas familiares a la que dan lugar.

Más complicado se presenta el análisis de la última modalidad de matrimonio entre personas del mismo sexo, aprobada en España por ley el pasado 1 de julio de 2005, lo que obligará a poner al día nuevas medidas y nuevos conceptos en el momento en que el INE ofrezca datos¹. Los divulgados a primeros de enero de 2006 por la Dirección General de Registros y Notariado, del Ministerio de Justicia, contabilizaron informáticamente 425 bodas entre personas del mismo sexo desde la aprobación de la ley hasta finalizar el año 2005². No parece, por tanto, que esta nueva modalidad de matrimonio represente por

* Universidad de Alicante.

** Universidad Rey Juan Carlos de Madrid.

1 Esta ley generó y sigue generando una gran polémica en la sociedad española. El principal partido de la oposición, a través de un recurso de inconstitucionalidad, señaló que la ley era contraria a la Constitución porque vulnera el artículo 32 de la misma por no respetar la definición constitucional del matrimonio como unión de un hombre y una mujer, y porque lo infringe también por no respetar la garantía institucional del matrimonio reconocida por la Carta Magna. El jefe del Ejecutivo, en su defensa de la ley, ha venido destacando que España es desde la promulgación de la Ley «un país más decente, porque una sociedad decente es aquella que no humilla a sus miembros». Dos posturas, por lo que puede observarse, irreconciliables.

2 Estos datos informáticos de 425 bodas pueden estar infraestimados porque existen en España 432 registros civiles municipales y sólo 196 están informatizados. Los datos de registros informatizados desvelan que Madrid es la ciudad donde más bodas homosexuales se han producido, con un total de 135 de las 425 contabilizadas. Le siguen Valencia, con 67; Barcelona, con 54; Sevilla, con 18; Gijón, con 12; y Palma de Mallorca, con 10. En el resto de ciudades se contabilizan menos de la decena de bodas. El Instituto Nacional de Estadística (INE), aún no ha publicado cifras sobre matrimonios entre personas del mismo sexo.

ahora un fenómeno social demandado y, por supuesto, no es un comportamiento que incide directamente en la dinámica demográfica.

La nupcialidad, como fenómeno demográfico, ha ocupado un lugar secundario en el marco explicativo de la demografía y ello pese a las referencias directas que Thomas Robert Malthus, padre de la teoría de la población, hiciera del fenómeno en su obra más divulgada y conocida: *Ensayo sobre la población*³. Malthus vio en la nupcialidad el principal freno preventivo al crecimiento exponencial de la población: el retraso en la nupcialidad redundaría en un descenso de la fecundidad al recorta el lapso de años en los que las mujeres pueden tener descendencia.

Pese a este temprano interés la nupcialidad no es objeto de reflexión teórica hasta 1953 fecha en la que John Hajnal enuncia su tesis sobre la existencia de un *modelo europeo de matrimonio*. Hajnal sostiene que el patrón nupcial en la mayor parte de Europa occidental fue, desde el siglo XVIII hasta mediados del siglo XX, muy restrictivo. Dos fueron sus características: una tardía entrada al matrimonio y una elevada proporción de soltería definitiva.

Este comportamiento ha sido explicado de distintas formas complementarias. El retraso de la nupcialidad se explica por la necesidad, en un contexto en el que predomina la familia nuclear, de ser solvente económicamente y poder así crear una familia⁴. Esta motivación obligaba a la población a retrasar el casamiento hasta el momento en el que se disponía del patrimonio necesario, o bien, se esperaba al fallecimiento de los progenitores, circunstancia que provocaba la percepción de los bienes en concepto de herencia. La política eclesiástica del momento favorecía la soltería definitiva⁵. La cristiandad medieval se oponía a que los padres casaran, por interés familiar, a las hijas y que las viudas se casaran, por interés del linaje, con sus cuñados. La iglesia obligaba a que las novias formularan su libre voluntad proclamando ante testigos el *si quiero*. En ausencia de este consentimiento el matrimonio podía ser anulado. Para Goody⁶ detrás de este requisito podría enconderse el interés de la iglesia por ampliar su patrimonio pues, en el caso de que las solteras o viudas murieran sin descendencia, la iglesia era la heredera.

A finales de la década de los cincuenta, coincidiendo con el incremento de las cohabitaciones, de las separaciones y de los divorcios, de las segundas y posteriores nupcias, de los nacimientos fuera del matrimonio y de la expansión de nuevas formas familiares, el modelo europeo de matrimonio deja de desempeñar el papel descrito. El origen y difusión de estos nuevos comportamientos sociales, que habrían seguido la misma pauta espacio-temporal dibujada por la transición demográfica, ha sido contemplado como síntoma de una nueva fase de la evolución demográfica occidental⁷. Estos cambios aluden a las mutaciones que se están produciendo en los patrones de formación y disolución de hogares y familias así como en las formas de organizar la convivencia en aquellos países

3 El título completo de la obra fue *Un ensayo sobre el principio de la población*, en cuanto afecta a la futura mejora de la sociedad, con observaciones sobre las especulaciones de Mr Godwin y Mr. Condorcet y otros autores.

4 LASLETT (1972).

5 JACK GOODY (1986) lo ha documentado.

6 Vid. *supra*.

7 DIRK VAN DE KAA (1988) y RON LESTHEAGHE (1992).

que han culminado su transición demográfica (esto es, allí en donde la fecundidad y la mortalidad son ya muy bajos). La *teoría de la segunda transición demográfica* se define como una teoría de los cambios familiares lo que no deja de ser paradójico pues esta teoría sitúa en el centro de su exposición a la nupcialidad, fenómeno excluido en la *teoría de la transición demográfica*.

La teoría transición de la segunda demográfica lejos de explicar las razones de este cambio, argumenta que éstos son respuesta a la cada vez mayor secularización de la sociedad. Algún autor explica esta nueva tendencia a partir del cambio cultural que han experimentado las sociedades⁸ sosteniendo que las prioridades valorativas en las sociedades occidentales han sufrido un cambio que iría del predominio de valores materialistas a los *postmaterialistas*; es decir, desde dar prioridad máxima al mantenimiento y la seguridad física hacia dar mayor importancia a la pertenencia, la autoexpresión y la calidad de vida. El cambio de la percepción cultural de los individuos se refleja en cambios en el nivel social siendo los nuevos comportamientos demográficos expresión de éstos. Otros autores desarrollan el enfoque institucionalista del concepto de *sociedad de riesgo*. Para ellos los cambios apuntados son la respuesta al riesgo. Las instituciones sociales que regularon la vida social en la sociedad industrial no tienen cabida en un contexto dominado por el cambio sistemático que busca afrontar los azares e inseguridades de la modernización. En este contexto la autodeterminación de las mujeres representa un importante factor de cambio respecto a la situación anterior⁹.

La teoría de la segunda transición demográfica tampoco explica el comportamiento oscilante que la nupcialidad dibuja en esta fase postransicional. La *distorsión de los mercados matrimoniales*¹⁰ explicaría en mejor medida el comportamiento cíclico de la nupcialidad que el *síndrome de la crisis de la familia*, ya que frente a situaciones desfavorables socioeconómicas descendiende la fecundidad cuyo efecto, a medio plazo, es una distorsión de los mercados matrimoniales, modificando la intensidad (a la baja) y el calendario (a la larga) de la nupcialidad. Una vez recuperada la paridad entre los mercados matrimoniales masculinos y femeninos, y siempre que coincida con contextos más favorables, nuevamente vuelve a variar la intensidad (incrementándose) y el calendario (cañándose antes).

La mujer ya no participa exclusivamente del mercado matrimonial. Su incorporación en el mercado laboral ha provocado la discrepancia entre aquellos que, reconociendo la estrecha relación que mantienen variables socio-económicas y pautas nupciales, opinan que su impacto no es el mismo entre mujeres y hombres. Es el *modelo de especialización funcional del matrimonio*¹¹, formalización conceptual de lo que ya, en su día, hablaron sociólogos como E. Durkheim y T. Parsons. La especialización de roles, o división de trabajo entre los esposos, hace del matrimonio una asociación beneficiosa: la mujer obtiene beneficios del trabajo del varón en el mercado laboral y éste del trabajo de la mujer en el hogar. Sin embargo, las ventajas económicas del matrimonio para la mujer, así

8 RONALD INGLEHART (1999).

9 ULRICH BECK y ELISABETH BECK-GERNSHEIM (2003).

10 Anna Cabré (1993)

11 GARY BECKER (1974) formalizó, en lo que denominó.

como los incentivos para casarse, se diluyen conforme ésta se va introduciendo en el mercado laboral. Los factores socioeconómicos desempeñan un papel opuesto entre hombres y mujeres: mientras que las probabilidades de que se case un hombre con una posición en el mercado laboral son muy elevadas, no lo son tanto entre las mujeres que disfrutan del mismo estatus. Hay un enfoque alternativo a lo anterior a través de lo que se ha denominado *hipótesis de dos sustentadores*¹², en el sentido de que el nivel educativo y la estabilidad laboral no solo contribuyen positivamente en la decisión de contraer matrimonio tanto en hombres como en mujeres, sino que precipita el proceso de formación de familias. El hecho de disponer de dos fuentes de ingresos reduce la incertidumbre, laboral y familiar, inherente en nuestras sociedades.

La nupcialidad, como ya se ha indicado, ha sido la gran olvidada en el análisis de los fenómenos demográficos pues no influye, directamente, en la dinámica y en la estructura de la población. En los manuales de demografía su exposición se centra en relación a sus implicaciones sociológicas y/o económicas y en contadas ocasiones por su trascendencia demográfica. La nupcialidad adquiere protagonismo demográfico en aquellos ámbitos y contextos en los que los nacimientos se producen en el seno de la institución tal es el caso, por el momento, de España. La nupcialidad es considerada, según la clasificación clásica¹³, como un determinante demográfico *próximo* a la fecundidad. O lo que es lo mismo, la nupcialidad es estudiada como una *variable intermedia* en el estudio del crecimiento natural de la población a través de su incidencia en la fecundidad.

En España, a diferencia de lo que ocurre en la mayoría de los países europeos, el comportamiento restrictivo de la nupcialidad está desempeñando un importante papel en la dinámica demográfica del país. Su impacto es determinante en las tasas de fecundidad ya que la descendencia se formaliza, principalmente, una vez consolidado el proceso de formación de parejas a través del matrimonio. Así, mientras que en la mayoría de los países europeos el descenso de la nupcialidad se compensa con el incremento de las cohabitaciones en uniones de hecho o consensuales, en España no. Si bien es cierto que la fecundidad entre las parejas de hecho es inferior a la de los matrimonios ésta viene a mitigar las consecuencias que sobre la fecundidad acarrea el descenso de la nupcialidad. En España ambos fenómenos han evolucionado, aunque con cierta diferencia cronológica, de forma paralela: un descenso o aumento de la nupcialidad provocaba, a corto plazo, un descenso o aumento de la fecundidad. Esta relación ratifica el hecho de contemplar a la nupcialidad como variable intermedia del crecimiento demográfico.

En el presente trabajo hacemos referencia sobretodo a aspectos metodológicos de la medición de la nupcialidad y el divorcio y no tanto a aspectos teóricos relacionados con la Sociología de la Familia. De todas formas, y sin ánimo de ser exhaustivos, recordamos al lector los más importantes autores¹⁴ sobre Sociología de la Familia en

12 VALEIRE K. OPPENHEIMER (1988).

13 BONGAARTS, J. (1978): «A Framework for Analyzing the Proximate Determinants of fertility», *Population and Development Review*, 14, pp. 105-132.

14 SALUSTIANO DEL CAMPO, JULIO IGLESIAS DE USSEL, INÉS ALBERDI, MARÍA ÁNGELES DURÁN, MANUEL NAVARRO, GERARDO A. MEIL, LLUÍS FLAQUER, DAVID REHER, MARGARITA DELGADO, ENRIQUE GIL CALVO, JAVIER ELZO, LUÍS GARRIDO, MIGUEL REQUENA, VÍCTOR PÉREZ-DÍAZ.

España y los tres últimos números de la Revista Arbor,¹⁵ dedicados a la familia en España.

El **Movimiento Natural de la Población**, es la principal fuente de información para el análisis de la nupcialidad ya que en él se recogen las estadísticas de matrimonio que con carácter obligatorio deben quedar inscritas en el Registro Civil a través de la complementación del correspondiente **Boletín Estadístico de Matrimonio**.

Pese a que el Movimiento Natural de la Población es una de las fuentes demográficas más fiables (el registro de toda la información estadística está perfectamente normalizado contando ya con una larga tradición) las estadísticas de matrimonios en la primera mitad de los años ochenta son poco fiables. En 1981 se aprueba la Ley de Divorcio y con ella surge el enfrentamiento entre Iglesia y Estado. Las cifras se presentan con un subregistro ya que, en respuesta a la ley y pese a que se optara por un singular modelo en el que se imponía la separación legal (figura ya desaparecida en muchos países europeos) como requisito para acceder al divorcio (proporcionando así una opción a aquellas personas que por sus creencias religiosas rechazaban disolver el vínculo matrimonial), los párrocos de algunas diócesis dejaron de enviar a los Registros Civiles los boletines de matrimonios celebrados en sus iglesias.

Desde 1975 el contenido que recogen es mucho más explícito y exhaustivo. Las variables con las que se caracteriza el fenómeno son: edad, sexo, estado civil del cónyuge, lugar de inscripción del matrimonio y mes de celebración. Con el tiempo se han ido introduciendo nuevas variables que facilitan el análisis no sólo demográfico sino también sociológico. Entre éstas se encuentran: forma de celebración, residencia anterior de cada cónyuge, lugar fijado para residir el matrimonio, año de nacimiento, nacionalidad y profesión de los contrayentes.

En el MNP no se incluyen estadísticas referentes a separaciones y/o divorcios. El Instituto Nacional de Estadística, desde que se promulgara la Ley de Divorcio de 1932, era quien publicaba una estadística de divorcios (vigente hasta 1936). Pero a partir de la Reforma de Código Civil de 1981 y la aprobación de la Ley del Divorcio de 1981, los datos acerca de las separaciones y divorcios proceden de las **Memorias del Consejo general del Poder Judicial** (CGPJ). Recientemente el INE en colaboración con el CGPJ realizó el diseño del Boletín de Sentencia de Nulidad, Separación o Divorcio cuya finalidad era sistematizar la recogida de la información estadística de estos procesos. Estos boletines debían cumplimentarse en los distintos juzgados para, con posterioridad, reenviarlos al INE. Sin embargo, ya sea por la propia actividad de los juzgados, ya sea por los medios con los que disponen, la información estadística recabada es lenta e incompleta. Esta situación ha provocado que los datos estadísticos que podemos consultar sobre las nulidades, separaciones y divorcios procedan de la explotación de las bases de datos de los distintos juzgados que gestiona el CGPJ. Las limitaciones de estos datos estadísticos son de distinta naturaleza, a saber:

5 2004. Junio / N.º 702-Tomo CLXXVIII. *La familia en el XXV aniversario de la Constitución española*. Salustiano del Campo (Editor). 2003. Octubre / N.º 694-Tomo CLXXVI. *Dimensiones económicas de la familia*. Salustiano del Campo (Editor). 2003. Enero / N.º 685-Tomo CLXXIV. *La familia española*. Salustiano del Campo (Editor).

- Los datos se presentan con un **desglose insuficiente** al hacer referencia, generalmente, a territorios judiciales que no siempre coinciden con las provincias.
- Las rupturas de parejas encierran una especial dinámica que nada tiene que ver con el resto de fenómenos demográficos. La sentencia de nulidad, separación o divorcio no se obtiene de forma inmediata. Entre el instante en el que se solicita y el momento de la sentencia definitiva media un lapso de tiempo que oscila entre el mes y los dos años. Esta especial dinámica inherente a las rupturas matrimoniales provoca la **imprecisión en el número de disoluciones** ya que las estadísticas del CGPJ recogen, únicamente, los procesos ya iniciados de separación o divorcio, excluyendo separaciones de hecho. Esta circunstancia nos puede conducir a estar comparando situaciones distintas en el tiempo
- **No recogen las características sociodemográficas de los solicitantes.** Las fuentes oficiales sobre rupturas matrimoniales son de origen legal y, como tal, no muestran interés por recoger información de contenido sociológico como la edad de los sujetos, nivel educativo, duración de la unión o el número y edades de los niños que deja el matrimonio. Las memorias del Poder Judicial se limitan a publicar el número de procesos de separación y divorcio (no de sentencias) iniciadas cada año y si son contenciosos o no.
- Por último, las comparaciones internacionales a partir de las tasas de divorcio, arrojan un subregistro en el caso español. Esta circunstancia responde a la duplicidad de procedimientos judiciales a los que la ley obligaba a pasar: por un lado el de separación, y por otro el del divorcio. Muchas parejas una vez obtenida la separación legal, si no tenían intención de casarse de nuevo, no tramitaban el divorcio. Esta situación desaparece con la nueva Ley del divorcio aprobada en 2005 pues suprime la exigencia de la separación. Con ello nos igualamos, jurídicamente y estadísticamente, con el resto de Europa.

Por último, el **Censo de Población** y, en su defecto, los **Padrones Municipales de Habitantes**, serán las fuentes que nos ofrezcan los datos sobre la población de referencia imprescindible para el estudio numérico de la nupcialidad que en las páginas que siguen se expone¹⁶.

El análisis que, desde la perspectiva demográfica, más se viene aplicando a la hora de abordar el proceso de formación de parejas mediante el matrimonio es el transversal o análisis del momento. Este análisis se aplica con mayor frecuencia no solo en el estudio de la nupcialidad sino también en el de la fecundidad, la mortalidad y las migraciones.

La razón que explica el predominio de este tipo de análisis en detrimento del longitudinal estriba, sustancialmente, en la dificultad de contar con datos demográfico

16 — Para una enumeración crítica y exhaustiva de las fuentes con datos sobre matrimonios y divorcios en España véase JULIO IGLESIAS DE USSEL «*Estadísticas para el estudio de la vida familiar: una perspectiva crítica*» en ARBOR (n.º 694-October 2003) pp.117-164.

— Para una sistematización tabular y gráfica de datos sobre nupcialidad y divorcio a nivel regional y nacional véase: JULIO IGLESIAS DE USSEL, JAIME MARTÍN MORENO y JUAN MARÍA GONZÁLEZ-ANLEO S. *Los cambios de la Familia en Galicia* (Xunta de Galicia, edición mimeografiada, 2005).

completos para una *generación real* o, por lo menos, para las duraciones o edades en las que es característico el fenómeno demográfico analizado. Ante esta limitación es más frecuente trabajar con *generaciones ficticias* lo que se consigue con la reconstrucción de una generación completa a partir del conjunto de generaciones que durante un año calendario (normalmente) son alcanzadas por el suceso casarse. El análisis transversal considera el comportamiento demográfico del conjunto de generaciones presentes como si de una generación real se tratase ya que lo que hace es adscribir el comportamiento del conjunto de generaciones presentes a una generación ficticia o hipotética.

A partir de los datos que sobre nupcialidad nos ofrece el Movimiento Natural de Población y considerando la población a la cual hacen referencia (año civil tomado para su estudio), los principales indicadores directos que miden el suceso casarse son la Tasa Bruta de Nupcialidad y la Tasa General de Nupcialidad. Dos son las principales virtudes de estos indicadores: para su cálculo se precisa de poca información y ofrecen en una sola cifra una imagen sintética del comportamiento del fenómeno casarse. Son indicadores muy recurrentes en análisis comparativos internacionales o en estudios longitudinales en los que no se disponen de series para todos los años que ocupa la observación. En contra, su principal inconveniente es que no tienen capacidad comparativa pues, como se verá, aparecen muy influenciados por lo que en demografía se conoce como *efecto estructura*.

• Tasa Bruta de Nupcialidad (TBNup)

El Movimiento Natural de la Población (publicación anual del Instituto Nacional de Estadística) recoge el número de matrimonios por edad de los contrayentes celebrados en un año civil o calendario. A partir de esta desagregación la primera magnitud que puede cuantificarse y, en consecuencia ser analizada, es el del *número absoluto de matrimonios* acontecidos en un año determinado. Con ella, el primer indicador que se puede determinar a partir del conocimiento del número total de nupcias y del número total de población es la **Tasa Bruta de Nupcialidad**. Operativamente, la Tasa Bruta de Nupcialidad, relaciona el número de matrimonios habidos en un año civil, o calendario, entre el total de población a mitad del periodo (31 de junio ó 1 de julio). Desde un punto de vista analítico expresa el número de matrimonios contraídos en un año civil por cada mil habitantes. Su anotación matemática es la que sigue:

$$\text{TBNup}^t = M / p_{H \text{ intervalo}} * K$$

donde:

TBNup = Tasa Bruta de Nupcialidad.

t = año civil en el que se analiza el suceso demográfico.

M = matrimonios celebrados durante el año civil objeto de estudio.

$p_{H \text{ intervalo}}$ = población total a mitad del intervalo.

K = constante (en este caso se identifica con la raíz de la tabla: 1000).

TASA BRUTA DE NUPCIALIDAD EN ESPAÑA Y EUROPA (‰)

	1993	2001	2003
Europa(15)	5,3	4,8e	4,8e
Europa(25)	5,38	4,85e	4,8e
España	5,2	5,1	5

Eurostat, Yearbook (varios años) (e = estimación).

INE, Indicadores Estadísticos Básicos (ine.es).

En España la evolución de la TBNup dibuja el descenso que el fenómeno ha experimentado desde 1975. Así, mientras que en 1975 la TBN era del 7,6 por mil en 2003 fue del 5 por mil. Esta cifra, como se aprecia en la tabla, coincide con la arrojada en Europa

Esta tendencia secular de la nupcialidad ha sido interpretada desde una doble óptica: para algunos el descenso de los matrimonios no es más que el fiel reflejo de la crisis de una institución caduca en un régimen demográfico moderno; para otros, estas bajas tasas de la nupcialidad sólo evidencian la dependencia de los indicadores de intensidad con el calendario de tal suerte que un envejecimiento en la edad de contraer matrimonio redundaría en un descenso de su tasa bruta. Sea como fuere, las consecuencias de esta tendencia no son tanto demográficas sino más bien sociológicas pues, en un contexto en el que cada vez más se desvincula la reproducción con la institución matrimonial, el descenso de la nupcialidad no se traduce en una constricción del crecimiento demográfico sino, más bien, en la aceptación social de otras formas familiares que no pasan por el matrimonio.

Lo excepcional de lo descrito es la irrupción de España en estos nuevos modelos de comportamiento. Mientras que la mayoría de los países europeos iniciaron su proceso de secularización, y con él la desinstitucionalización de sus relaciones sociales, en la década de los cincuenta, España sólo ahora empieza a evidenciar algunos de sus rasgos. Apoyándose en la nula presencia de indicadores propios de la segunda transición demográfica se ha defendido la especificidad demográfica del mediterráneo europeo. Sin embargo, al descenso de la nupcialidad le ha acompañado en los últimos años el incremento de nacimientos al margen del matrimonio: en tan solo una década éstos se han duplicado de tal manera que en 2003 el 25 por cien de los nacimientos fue protagonizado por madres no casadas. En un país en el que no hay ningún registro de las parejas de hecho este es un buen indicador indirecto de esta nueva realidad social. Este nuevo escenario, nuevamente, no es novedoso ni particular de España aunque sí lo es, en relación a la evolución experimentada en los países más septentrionales de la Unión Europea, el retraso y la celeridad con la se viene desarrollando.

La tendencia de la nupcialidad en la mayoría de los países europeos, medida a partir de sus correspondientes tasas brutas, ha sido estable y estacionaria y solo, en algunos momentos, se ha roto dibujando bruscas oscilaciones como respuesta a la presencia de factores extraordinarios que obligan a la población a retrasar, anticipar y/o recuperar sus matrimonios. A estos factores se les denominan coyunturales y aluden al contexto social político, cultural y demográfico del momento en el que se realizan las mediciones. Así,

recesiones económicas, parques inmobiliarios insuficientes, precariedad laboral y determinadas estructuras demográficas favorables, o no, numéricamente a la nupcialidad (como pueden ser las relacionadas con el baby boom español) son las causas que explican las oscilaciones de la nupcialidad medida a partir de las tasas brutas. Estas limitaciones nos llevan a la necesidad de calcular otros indicadores con mayor capacidad comparativa.

• Tasa General de Nupcialidad (TGNup)

Una segunda forma de acceder a la medición de la nupcialidad a través de un único indicador nos la presenta la **Tasa General de Nupcialidad**. Ésta, a diferencia de la TBN, restringe el denominador a la población mayor de 15 años, esto es, el grupo realmente susceptible de ser alcanzado por el suceso casarse. Desde un punto de vista operativo se obtiene relacionando el número de matrimonios celebrados a lo largo de un año civil y la población mayor de 15 años a mitad de dicho periodo. Desde un punto de vista analítico la Tasa General de Nupcialidad mide el número de matrimonios contraídos en un año civil por cada 1000 habitantes con edades superiores a los 15 años. En España en 2003 fue de 5,8‰.

$$TGNup^t = M / p_{H \text{ intervalo, } 15+} *k$$

donde:

TGNup = Tasa General de Nupcialidad.

t = año civil en el que se analiza el suceso demográfico.

M = matrimonios celebrados durante el año civil objeto de estudio.

$p_{H \text{ intervalo, } 15+}$ = población total a mitad del intervalo con edades superiores a los 15 años.

K = constante (en este caso se identifica con la raíz de la tabla: 1000).

Pese a que la TGN sea más restrictiva que la TBN ésta continúa influenciada por la estructura por edades de la población.

• Tasas Específicas de Nupcialidad (TENup)

Las **Tasas Específicas de Nupcialidad** por grupos de edad eliminan el efecto distorsionador de las estructuras de población si recogido tanto en la TBN como en la TGF. Las TENup, desde un punto de vista operativo, se calculan a partir de la relación entre el número de matrimonios que se producen en cada grupo de edad (x, x+n) y la población en el intervalo de edad (x, x+n) correspondiente a mitad del intervalo (también se pueden calcular a cada edad aunque esta opción es menos usual pues lo más frecuente es operar con tablas abreviadas). Las TENup indican, desde un punto de vista analítico, el número de matrimonios que se celebran a lo largo de un año civil en cada intervalo de edad por cada 1000 mujeres en el grupo de edad correspondiente.

$$\text{TENup}_{x, x+n}^t = M_{x, x+n} / P_{x, x+n, H \text{ intervalo}} * K$$

donde:

$\text{TENup}_{x, x+n}$ = tasa específica de nupcialidad en el grupo de edad $x, x+n$.

t = año civil en el que se analiza el suceso demográfico.

$M_{x, x+n}$ = matrimonios celebrados durante el año civil objeto de estudio en el grupo de edad $x, x+n$.

$P_{x, x+n, H \text{ intervalo}}$ = población en el grupo de edad $x, x+n$ a mitad del intervalo.

n = amplitud del intervalo o grupo de edad.

K = constante (en este caso se identifica con la raíz de la tabla: 1000).

En la tabla adjunta se ha recogido la evolución de las tasas específicas de nupcialidad en España. Para su realización se han tomado los años censales 1881, 1991 y 2001 a los que se le han añadido el año 2003.

TASAS ESPECÍFICAS DE NUPCIALIDAD (%). ESPAÑA (1981-2003)

	1975	1981	1991	2001	2003
15-19	18,3	14,9	2,4	1,9	1,5
20-24	98,1	69,8	32,5	18,3	15,6
25-29	68,1	41,8	65,1	53,8	48,9
30-34	15,6	9,7	25,3	30,7	31,6
35-39	4,9	3,4	8,1	9,9	10,9
40-44	2,46	1,5	3,7	4,1	4,8
45-49	1,4	1	2,3	2,5	2,9

Fuente: elaboración propia a partir de los datos del Movimiento Natural de la Población (ine.es).

En España el perfil de entrada al matrimonio ha experimentado un cambio. Mientras que la población española en 1975 se casaba con más intensidad en el grupo de edad 20-24 (coincidiendo con un periodo de relativa prosperidad económica), en 2003 el tramo de edad con las tasas más elevadas de nupcialidad fue el formado por la población con edades comprendidas entre los 25 y 29 años. Este retraso refleja, en gran medida, el lapso de tiempo que emplean los jóvenes en estabilizar su situación económica y, con ella, en emanciparse.

Las Tasas Específicas de Nupcialidad están especialmente indicadas para entender las pautas de nupcialidad por edad. Éstas no se dejan influenciar por la estructura de población pero, sin embargo, no ofrecen una imagen sintetizada del comportamiento de la generación ficticia ante el suceso contraer matrimonio. Por ello, y siempre que la disponibilidad de los datos así lo permita, deberemos analizar el comportamiento nupcial a partir de otros indicadores que no sólo nos ofrezcan una imagen sintética del fenómeno sino que, además, tenga capacidad comparativa.

• Índice Sintético de Nupcialidad (ISNup)

Este indicador elimina las limitaciones arriba apuntadas y ofrece la ventaja de síntesis. Desde un punto de vista operativo se obtiene sumando las tasas específicas de nupcialidad de los individuos en edad de contraer matrimonio durante el periodo de tiempo analizado. La edad mínima, o duración 0 del fenómeno, son los 15 años y la edad máxima son los 50 años. Es cierto que desde un punto de vista sociológico cada vez hay más nupcias por encima de los 50 años pero demográficamente no es relevante su análisis pues la fecundidad de las mujeres mayores de 50 años es muy pobre. En 2003 de los 441.881 niños que nacieron en España, 33 (0,007%) fueron de madres con edades superiores a los 50.

Análiticamente, el ISNup, como su nombre nos indica, sintetiza el comportamiento nupcial que en el año de observación, arroja la población sometida a estudio. El ISNup puede también interpretarse como la proyección de la nupcialidad de una generación ficticia de solteros que en el año de estudio tiene 15 años y empieza a participar (estadísticamente) en el fenómeno casarse. Con el paso de los años, esta generación reproducirá, en cada uno de los grupos de edad, las pautas de nupcialidad obtenidas con la observación del momento.

$$\text{ISNup}^t = \Sigma \text{TENup} * n * k$$

donde:

ISF = Índice Sintético de Nupcialidad.

t = año civil en el que se analiza el suceso demográfico.

Σ = sumatorio.

TENup = tasas específicas de nupcialidad.

K = constante (en este caso se identifica con la raíz de la tabla: 1000).

n = cuando las tasas específicas no se calculan edad a edad sino por intervalos, generalmente quinquenales, la suma de las tasas de los distintos grupos de edad se multiplica por la amplitud del intervalo o número de años implicados en el cálculo.

En la tabla adjunta se ha recogido la evolución del índice sintético de nupcialidad española. Para su realización se han tomado los años censales 1881, 1991 y 2001 a los que se le han añadido el año 1975 y 2003.

ÍNDICE SINTÉTICO DE NUPCIALIDAD. ESPAÑA (1981-2003)

	Total	Varones	Mujeres
1975	1020	1023	1017
1981	711	724	699
1991	698	696	703
2001	607	590	619
2003	581	558	605

Fuente: elaboración propia a partir de los datos del Movimiento Natural de la Población (ine.es).

La tendencia en España de este indicador ha sido a la baja. El ISN se desploma un 45% entre los hombres y un 42% entre las mujeres. Esta caída global es fruto de la consideración conjunta del incremento producido en las edades mayores y de la disminución en las jóvenes.

Por último, conviene subrayar que la proporción de los que se casan por primera vez en la generación examinada es equivalente al porcentaje de **celibato definitivo** o porcentaje de los que a los 50 años todavía no habían contraído matrimonio. Así, pues, si el porcentaje de españoles que en 2003 se casaban era del 58 por ciento, el 42 por ciento no se casó. Este indicador, como todos los indicadores sintéticos, está influenciado por el calendario, por lo que si la tendencia es a retrasar el matrimonio, como luego veremos, se sobreestima la soltería definitiva (y viceversa). Al respecto cabe hacer dos matizaciones, una metodológica, la otra social. Es poco probable que ninguna cohorte real alcance cifras del 30% de soltería definitiva tal y como se deduce de la cohorte ficticia y/o análisis transversal y, en segundo lugar, la sociedad española es cada vez más receptiva al significado y utilización de las uniones de hecho.

• Edad Media a la Nupcialidad (EMNup)

Por último, y una vez, obtenido el indicador de intensidad podemos determinar el indicador de calendario, esto es, podremos identificar la edad media a la que, en nuestro caso, las mujeres alicantinas, con edades inferiores a los 50 años, celebran sus matrimonios. El indicador de calendario más utilizado es el de la Edad Media a la Nupcialidad (EMN). Desde un punto de vista operativo la EMNup se obtiene como si de una media estadística se tratase, a saber: dividiendo el sumatorio del número total de personas que en cada grupo de edad acceden al matrimonio, multiplicadas por sus correspondientes puntos medios o marcas de clase, entre el número total de nupcias o ISN. Desde un punto de vista analítico la Edad Media a la Nupcialidad se define como la edad media a la que una generación ficticia termina siendo alcanzada por el suceso casarse.

$$EMNup^t = \Sigma (TENup * mc) * n / \Sigma TENup$$

donde:

EMNup = edad media a la nupcialidad.

t = año civil en el que se analiza el suceso demográfico.

Σ = sumatorio.

TENup = tasas específicas de nupcialidad.

mc = marca de clase o punto medio del intervalo.

N = amplitud del intervalo.

ISF = Índice Sintético de Nupcialidad.

EDAD MEDIA A LA NUPCIALIDAD. ESPAÑA (1981-2003)

	Total	Varones	Mujeres
1975	24,9	26,1	23,8
1981	24,7	25,9	23,6
1991	27,2	28,4	26,1
2001	29,6	30,6	28,5
2003	30,1	31,1	29,1

En España el patrón de la edad media se ha caracterizado por su retraso tanto en hombres como en mujeres. En 1975 los varones se casaban a los 26,1 y en el 2002 a los 31,1 años; en 1975 las mujeres se casaban a los 23,8 años y en el 2003 a los 29,1%. A la luz de series largas de nupcialidad se desprende que el matrimonio tardío no es novedoso. Lo que resulta algo excepcional son las pautas de matrimonio joven de las décadas de los 60 y 70. Por ello, cuando se utilice este periodo con fines comparativos habrá que hacerlo con cierta cautela.

Este patrón de matrimonio tardío sigue la tendencia europea aunque con unas décadas de retraso. La edad media al primer matrimonio en la Unión Europea en 2003 fue para las mujeres de 30,5 años y para las españolas de 29,1; mientras que para los hombres de la Unión Europea fue de 30,3 para los españoles fue de 29,6 años.

En síntesis, y a la luz de la tendencia observada en los indicadores de intensidad y calendario, el descenso y envejecimiento de la nupcialidad en España converge con el patrón iniciado a mediados del siglo pasado en los países del norte de Europa. Esta tendencia, junto con el incremento de los nacimientos fuera de la institución matrimonial, invita a avalar la tesis que defiende la crisis de la institución: el matrimonio ya no estructura y organiza la vida adulta de la mayoría de los españoles; el matrimonio se ha convertido en una opción minoritaria que empieza a convivir con otras formas familiares.

Para facilitar el cálculo de todos los indicadores transversales expuestos la tabla demográfica de nupcialidad nos proporciona el soporte estadístico básico a partir del cual desarrollar el proceso de operacionalización de cada uno de ellos. A continuación se recoge la tabla transversal, o del momento, de nupcialidad para las mujeres españolas de 2003.

TABLA DEMOGRÁFICA DE NUPCIALIDAD FEMENINA. ESPAÑA 2003

Edad	Marca de clase mc	Población femenina (1-7-1991)	Matrimonios (femeninos)	Tasas	Índice	Edad
				Específicas de Nupcialidad TEN	Sintético de Nupcialidad ISN	media a la Nupcialidad EMN
				C/B*1000	$\Sigma(D*5)$	$\Sigma(A*E) / ISF$
				D	E	F
15-19	17,5	1.189.972	2.893	2,43	12	212,73
20-24	22,5	1.560.550	34.086	21,84	109	2457,26
25-29	27,5	1.813.725	97.843	53,95	270	7417,56
30-34	32,5	1.765.667	48.796	27,64	138	4490,85
35-39	37,5	1.742.062	15.396	8,84	44	1657,09
40-44	42,5	1.603.636	6.382	3,98	20	845,69
45-49	47,5	1.399.517	3.284	2,35	12	557,30
total		11.075.129	208.680		605	17638,47
						29,15

La tabla de nupcialidad, ya sea completa o abreviada, permite de una forma sistemática dar respuesta a las principales cuestiones estadísticas relacionadas con el fenómeno. Sin embargo, las posibilidades de la tabla de nupcialidad no se limitan al cálculo de la intensidad y el calendario del fenómeno. Además, la tabla de nupcialidad, nos permite, considerando los patrones de nupcialidad del momento, describir y visualizar el desgaste o eliminación de una generación ficticia de solteros que ve como año a año algunos de sus componentes pierden su condición de solteros para entrar en el estado civil de casados.

La tabla de nupcialidad se presenta como un híbrido entre el análisis transversal y el longitudinal pues permite la conversión de datos transversales en longitudinales. La finalidad es poder calcular tasas que midan no solamente la frecuencia, o intensidad, de la nupcialidad sino también el riesgo, o la probabilidad, que en cada una de las edades hay de ser alcanzado por el suceso casarse, de dejar de ser soltero o «superviviente» en el proceso de formación de parejas mediante el matrimonio. Para alcanzar este objetivo se consideran, únicamente, los matrimonios según orden de concurrencia. Los fenómenos demográficos son, salvo la mortalidad, fenómenos repetibles o renovables. Para convertirlos en acontecimiento únicos se analizan por orden de aparición (primer matrimonio, segundo matrimonio,...) pues, siguiendo la terminología clásica, sólo en los fenómenos no repetibles se pueden calcular probabilidades. En otro orden de cosas, la diferencia de la nupcialidad por rango es importante en la medida que la sociedad española, cada vez más secularizada, participa con mayor intensidad de un segundo y tercer matrimonio.

Los matrimonios se disuelven porque uno de los cónyuges fallece, o bien, porque se divorcian. En sociedades con régimen demográfico antiguo la eliminación del matrimonio por interferencia de la mortalidad era muy importante. A este hecho, exclusivamente demográfico, podríamos añadirle uno social y es que el divorcio es una práctica relativamente reciente baste pensar que en España, salvo un lapso temporal en la II República, no se legaliza hasta 1981.

El divorcio, a diferencia del resto de fenómenos demográficos, se presenta con mucha más variabilidad. Depende, fundamentalmente, de dos variables: de la edad de los cónyuges y de la duración del matrimonio. La divorcialidad es mucho más intensa en duraciones de matrimonio bajas. Esto supone que la disolución del matrimonio a través del divorcio se concentra en aquellas edades en las que las tasas de fecundidad son las más intensas.

La *tabla de divorcialidad*, y los indicadores asociada a la misma, se construye de igual manera que el expuesto para la tabla de nupcialidad. Mientras que la tabla de nupcialidad describía la salida del estado de soltero de los miembros de una generación según su edad; la tabla de divorcialidad describe la salida del estado matrimonial de una cohorte de matrimonios según la duración del matrimonio. A continuación se enuncian, analítica y operativamente, los principales indicadores que nos ayudan a medir la divorcialidad. El alcance y limitaciones de cada uno de ellos son equiparables al ya expuesto en el estudio de la nupcialidad.

• Tasa Bruta de Divorcialidad

Análogamente a la Tasa Bruta de Nupcialidad, la Tasa Bruta de Divorcialidad expresa el número de divorcios que se producen en un año civil o calendario por cada 1000 habitantes.

$$TBD^t = D / p_{H \text{ intervalo}} * K$$

donde:

TBD = Tasa Bruta de Divorcialidad.

t = año civil en el que se analiza el suceso demográfico.

D = divorcios en procesos durante el año civil objeto de estudio.

$p_{H \text{ intervalo}}$ = población total a mitad del intervalo.

K = constante (en este caso se identifica con la raíz de la tabla: 1000).

En España la TBD en 2003 fue de 1,06 por mil, muy por debajo del 3,2 por mil de la república Checa o del 2,9 por mil de Dinamarca. Sin embargo, y tal como sucedió en 1981 con la aprobación de la ley del divorcio, la reforma del Código Civil aprobada en julio de 2005 y en la que se elimina la necesidad de pasar por una separación como previo paso al divorcio, ha provocado un importante incremento de las demandas de divorcio. Según datos del Consejo General del Poder Judicial en 2005 se presentaron, un 76,4 por ciento demandas de divorcio más que el año anterior, lo que situaría la TBD en 2005 en el casi 2 por ciento.

• Tasas Específicas de Divorcialidad

Las tasas de divorcialidad por edad expresan el número de divorcios que por cada 1000 matrimonios se producen en cada una de las duraciones. Para su obtención es im-

prescindible de las estadísticas que recogen los divorcios según la duración del matrimonio.

$$\text{TED}_{x, x+n}^t = D_{x, x+n}^t / P_{x, x+n, H \text{ intervalo}}^t * K$$

donde:

$\text{TED}_{x, x+n}^t$ = tasa específica de divorcialidad en el grupo de edad $x, x+n$.

t = año civil en el que se analiza el suceso demográfico.

$D_{x, x+n}^t$ = divorcios en proceso durante el año civil objeto de estudio en el grupo de edad $x, x+n$.

$P_{x, x+n, H \text{ intervalo}}^t$ = población en el grupo de edad $x, x+n$ a mitad del intervalo.

n = amplitud del intervalo o grupo de edad.

K = constante (en este caso se identifica con la raíz de la tabla: 1000).

• Índice sintético de Divorcialidad

De manera análoga al índice sintético de nupcialidad, el Índice Sintético de Divorcialidad expresa los matrimonios (expresados en tantos por mil) que se divorcian al cabo de 35 años si una cohorte matrimonial ficticia se comportara siguiendo las tasas de divorcialidad por duración matrimonial observadas en el año observado.

$$\text{ISD}^t = \sum \text{TED} * n * K$$

donde:

ISD = Índice Sintético de Divorcialidad.

t = año civil en el que se analiza el suceso demográfico.

TED = tasas específicas de divorcialidad.

n = amplitud del intervalo o grupo de edad.

K = constante (en este caso se identifica con la raíz de la tabla: 1000).

En España el ISD también se sitúa muy por debajo del arrojado por otros países europeos. Así en 2002 en España se divorciaron el 10 por ciento de los matrimonios mientras que en la Suecia lo hizo el 54 por ciento de los mismos y en Dinamarca el 47 por ciento.

• Edad Media al Divorcio (EMD)

La Edad Media a la Divorcialidad expresa la edad que como media se divorcian los cónyuges. Se cálculo se obtiene como si de una media estadística se tratase.

$$\text{EMD}^t = (\text{TED} * mc * n) / \sum \text{TED}$$

donde:

$EMD_{x, x+n}$ = Edad Media a la Divorcialidad.

t = año civil en el que se analiza el suceso demográfico.

TED = tasas específicas de divorcialidad.

mc = marca de clase.

n = amplitud del intervalo o grupo de edad.

Junto con el conocimiento de la intensidad del fenómeno del divorcio y su calendario, el estudio e investigación de la divorcialidad pasa, necesariamente, por disponer de la información referente a hijos habidos, orden de matrimonio en el que se produce el divorcio, estados civiles previos de los cónyuges antes de contraer el matrimonio que se disuelve,... aspectos que no son recogidos en las estadísticas de separaciones y divorcios que el Consejo general del Poder Judicial publica anualmente. No obstante, y a tenor de la convergencia de los indicadores de segunda transición demográfica de España con los europeos podemos suponer, aunque sólo sea como hipótesis, que las variables que determinan el riesgo a romper un matrimonio a través del divorcio serán las ya estudiadas en otros contextos, a saber (Houle, R. et al, 1999): nivel educativo alto, edad precoz de entrada en unión, presencia de hijos, ruptura matrimonial en la familia paterna, residencia en municipios de gran tamaño, vinculación con el mercado de trabajo y cohabitación previa son algunas las más significativas.

GLOSARIO

Cónyuge: De un sujeto es aquella persona con la que se ha contraído matrimonio.

Edad Media al Nupcialidad (EMN): Edad media a la que una generación ficticia termina siendo alcanzada por el suceso casarse.

Índice Sintético de Nupcialidad (ISN): Número total de matrimonios que se celebran en una cohorte ficticia a lo largo de su vida.

Matrimonio: Es una unión culturalmente aprobada, generalmente por el derecho, entre un hombre y una mujer que residen juntas y contraen determinados derechos y obligaciones. Sus formas pueden ser variadas: monogamia (unión entre un solo esposo y esposa); la poligamia (cuando la unión implica variedad de cónyuges).

Nuevas nupcias: Unión de divorciados, separados o viudos

Nupcialidad: Fenómeno demográfico relacionado con el *matrimonio*, es decir, con la formación de las parejas legalmente constituidas así como con su disolución.

Primeras nupcias o primumnupcialidad: Unión de solteros.

Ruptura o disolución de las uniones: Los matrimonios se disuelven por dos causas. Por muerte de alguno de sus cónyuges, o bien, por separación y divorcio. El divorcio es un acto final que frecuentemente sanciona una ruptura de hecho del matrimonio acontecido con anterioridad.

Soltería definitiva o celibato definitivo: Este indicador es importante pues la nupcialidad no es un indicador universal. Porcentaje de personas de una población o generación que no están casadas una vez superada la edad convencional de 50 años siendo a esta edad a la que se realizan las comparaciones.

BIBLIOGRAFÍA

- BECK, ULRICH Y BECK-GERNSHEIM, ELISABETH (1990): *El normal caos del amor*. Barcelona, Piados Básica.
- (2003): *La individualización. El individualismo y sus consecuencias sociales y políticas*. Madrid, Piados, Básica.
- BECKER, Gary S. (1974): «A Theory of Marriage», en Theodore W. Schultz (ed.), *Economics of the Family, Children and Human Capital*. Chicago, University Press, pp. 299-351.
- (1981): *A Treatise of the family*. Harvard University Press.
- CABRÉ, Anna (1993): «Volverán tórtolas y cigüeñas», en Garrido Medina, L. y Gil Calvo, E. (eds.), *Estrategias familiares*. Madrid, Alianza, pp. 113-131.
- GOODY, Jack (1986): *La evolución de la familia y el matrimonio en Europa*. Barcelona, Herder.
- HAJNAL, John (1953): «Age at Marriage and Proportions Marrying», en *Population Studies*, vol. VII, n.º 2, noviembre, pp. 111-136.
- (1965): «European marriage patterns in perspective», en Glass, D. V., Eversley, D. E. (eds.), *Population in history: essay in historical demography*. Chicago, Aldine Publishing Co.
- HOULE, René; SIMÓ, Carles; SOLSONA, Monserrat y TREVIÑO, Rocío (1999): «Análisis biográfico del divorcio en España», *REIS*, n.º 88, pp. 11-36.
- INGLEHART, Ronald (1977): *The Silent Revolution: Changing Values and Political Styles*. Princeton, Princeton University Press.
- (1999): *Modernización y postmodernización. El cambio cultural, económico y político en 43 sociedades*. Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas.
- IGLESIAS DE USSEL, Julio «Estadísticas para el estudio de la vida familiar: una perspectiva crítica» en *ARBOR* (n.º 694-Octubre 2003) pp. 117-164.
- IGLESIAS DE USSEL, Julio; MARTÍN MORENO, Jaime; GONZÁLEZ-ANLEO S., Juan María: «Los cambios de la Familia en Galicia» en Xunta de Galicia, edición mimeografiada, 2005.
- VAN DE KAA, Dirk (1987): «Europe's second demographic transition», *PRB Population Bulletin*, vol. 42, n.º 1.
- LESTHEAGHE, Ron (1992): «The Second Demographic Transition in Western Countries: An Interpretation», en *Seminar on Gender and Family Change in Industrialized Countries*. Roma, IUSSP, Comitee on Gender and Population.
- OPPENHEIMER, Valerie K. (1988): «A Theory of Marriage Timing», *American Journal of Sociology*, vol. 94, n.º 3, pp. 563-591.
- Salustiano del Campo (Editor). «La Familia en el xxv Aniversario de la Constitución Española», en *Revista Arbor N.º 702 - Tomo CLXXVIII*. Junio 2004.
1. Presentación. *Salustiano del Campo*.
 2. Continuidad y cambio en la familia española. *Julio Iglesias de Ussel*.
 3. El cambio familiar en España en el marco de la evolución histórica. *David Reher*.
 4. Tipología de las familias españolas. *Javier Elzo*.
 5. Cambios en los roles familiares y domésticos. *Inés Alberdi*.
 6. Cambios en las relaciones familiares y en la solidaridad familiar. *Gerardo A. Meil*.
 7. La modernización de la legislación familiar. *Luis Díez-Picazo*.
 8. Envejecimiento y familia. *María Teresa Bazo*.
 9. Monoparentalidad. *Lluís Flaquer*.
 10. Los jóvenes y la familia. *Manuel Navarro*.
 11. Hacia una nueva concepción de la paternidad y maternidad. *Enrique Gil Calvo*.
 12. La familia española en el contexto de la Unión Europea. *Gerardo A. Meil*.

13. Las transiciones de la familia española. *Salustiano del Campo*.

- Salustiano del Campo (Editor), «Dimensiones Económicas de la Familia», en *Revista Arbor* N.º 694 - Tomo CLXXVI: Octubre, 2003
1. Presentación. *Salustiano del Campo*.
 2. Estadísticas para el estudio económico de la vida familiar: Una perspectiva crítica. *Julio Iglesias de Ussel*.
 3. Desigualdades económicas entre las familias. *Manuel Navarro López*.
 4. El trabajo remunerado de las mujeres y su impacto en la vida familiar. *Inés Alberdi*.
 5. El trabajo no remunerado en la familia. *María Ángeles Durán*.
 6. Incentivos económicos de la natalidad. *Margarita Delgado*.
 7. Familias fallidas y trabajo materno. *Enrique Gil Calvo*.
 8. Consecuencias económicas de la formación y de la ruptura matrimonial. *Diego Ruiz Becerril*.
 9. Pobreza y familia. *Lluís Flaquer*.
 10. Los costes de la salud para las familias. *María Ángeles Durán*.
 11. La pensión de viudedad en el contexto del cambio familiar. *Gerardo Meil Landwerlin*.
 12. Familia tradicional y Estado de bienestar en Europa. *Salustiano del Campo*.
 13. El análisis económico de la familia y la teoría de los juegos. *Francisco Cabrillo*.
- Salustiano del Campo (Editor) «la familia española» en *Revista Arbor* / N.º 685 - TOMO CLXXIV Enero 2003.
1. Presentación. *Salustiano del Campo*.
 2. La sociología de la familia en España: pasado, presente y futuro. *Julio Iglesias de Ussel*.
 3. Familia y fecundidad en España. *Margarita Delgado*.
 4. El feminismo y la familia. Influencia del movimiento feminista en la transformación de la familia en España. *Inés Alberdi*.
 5. Familia e identidad masculina. *Enrique Gil Calvo*.
 6. El análisis económico de la familia. *Francisco Cabrillo*.
 7. Familia: Consumo y ahorro. *Manuel Navarro López*.
 8. Relaciones familiares y vivienda. *María Angeles Durán*.
 9. Los desafíos al sistema de protección social derivados de la postmodernización de la familia. *Gerardo Meil Landwerlin*.
 10. Familia y Estado de bienestar en la Europa del sur. *Lluís Flaquer*.

Las familias monoparentales en Navarra: evolución, perspectivas vitales y proyección de futuro en el contexto de España y de la Unión Europea

JESÚS HERNÁNDEZ ARISTU

Resumen

Las transformaciones sociales encuentran su reflejo en la pluralidad de formas de familia. Al igual que en otras regiones de Europa, en Navarra y en el Estado Español están aumentando el número de familias monoparentales provenientes de separaciones y divorcios. En el estudio realizado en Navarra, a modo de ejemplo, sobre las familias monoparentales hemos detectado tanto las dificultades de acceso a ellas, como la diversidad de condiciones de vida en las que se encuentran las mismas. El análisis multifactorial nos ha permitido desarrollar una tipología nueva en torno a cuatro categorías: premodernidad, modernidad, postmodernidad y postmodernidad truncada. La diversidad de condiciones de vida influye decisivamente en la realización o no de su ideal de vida: ser ellas mismas. Al estudio cuantitativo hemos añadido un acceso cualitativo al fenómeno de la monoparentalidad dando como resultado portraits que a modo de ejemplo nos señalan el nexo entre las situaciones de vida y la biografía de cada una.

Palabras claves

Monoparentalidad, pluralidad de familias. Divorcio. Individualización, Condiciones de vida. Biografía, tipologías, portraits.

Abstract

Social changes are reflected in the plurality of family models in our present society. Like in other regions in Europe, in Navarre and in Spain the number of one parent families, resulting from separations and divorce, is increasing.

In this research about one parent families in Navarre, we were not only faced with the difficulty in gaining access to them but also with the diversity of their living conditions.

The multifactorial analysis has allowed us to develop a new classification in 4 categories: pre-modernity, modernity, post-modernity and truncated modernity.

The diversity in living conditions plays a decisive role in the realization of the ideal of life, which is «to be one self».

To the quantitative study we have added a qualitative access to the phenomenon of one-parentness, resulting in portraits that show for each type of family the link between their life situation and their biography.

Key words

One parent families, plurality of families. Divorce. Individualization. Living Conditions. Biography, Typologies, portraits.

«La liberación de la familia enfrenta al yo con su propia opresión infligida. La huida a la libertad en la sociedad red abierta llevará a la ansiedad individual y a la violencia social, hasta que se encuentren nuevas formas de coexistencia y responsabilidad compartida que unan a las mujeres, los hombres y los niños en una familia igualitaria reconstruida, en la que puedan convivir mujeres libres, niños informados y hombres inseguros».

(Manuel Castells 1998, p. 268)

INTRODUCCIÓN

He querido encabezar mi exposición con estas palabras de Manuel Castells, porque a mi modo de ver y entender describen muy bien la situación en que se encuentra la familia y sus miembros en las sociedades de la segunda modernidad, en su «transición cultural» (261) como ha denominado este mismo autor el proceso de cambio que venimos observando en España en los últimos 20 años, y en otros países de nuestro entorno hace más tiempo. Efectivamente el proceso de cambio que observamos en las dos últimas décadas en España en el seno de las familias están causando reflexiones, discusiones y a veces disputas en diversos esferas de la sociedad, en el parlamento, en los partidos políticos, en las iglesias, en los medios de comunicación y en la propia sociedad, y por qué no también en las ciencias sociales. Unas veces desde perspectivas ideológicas, otras desde perspectivas científicas, no menos desde perspectivas partidistas, se habla actualmente de la familia. Pero al hacerlo nos encontramos con que ni siquiera el concepto de familia está claramente definido, las estructuras entre tipos de familias no coinciden, y según posicionamientos unos niegan la condición de familia a lo que otros proclaman, proclamamos, como formas diversas, como pluralidad de formas. Durante mucho tiempo, incluso después de la transición política, la familia como tema político, social, económico e ideológico ha sido tabuizado en la sociedad española. Hoy afortunadamente hablamos de ello, aunque con frecuencia tengo la impresión que el vocabulario que usamos no puede describir en toda su amplitud la diversidad de la realidad. El lenguaje se queda corto, indiferenciado, obsoleto para designar, para dar expresión a realidades tan diversas en lo que se refiere a la configuración de relaciones entre personas, del mismo y de distinto sexo, con hijos, sin hijos, con matrimonio, sin matrimonio, en convivencia continuada o interrumpida, juntos o separados, con hijos

consanguíneos o hijos adoptados, con pareja o sin pareja, con hijos propios y con hijos de otros. Por eso es necesario crear y propiciar espacios de reflexión y de intercambios serenos, ante la tensión que emana de cambios tan rápidos, y que afectan tan directamente a hombres y mujeres en sus roles sociales, como hombres, como mujeres, como maridos, madres, como parejas, que afectan las funciones de los progenitores, a la educación y al bienestar de los hijos.

1. CONTEXTO Y PLANTEAMIENTO DE LA INVESTIGACIÓN

La familia en general está sometida a grandes transformaciones paralelas a las que están acaeciendo en la sociedad. Una de las formas que aparecen en línea ascendente en las estadísticas es la familia monoparental originada por divorcio o separación. Almeda y Flaquer constataban en 1995 que, mientras que en la mayoría de los países europeos y Estados Unidos las madres separadas y divorciadas formaban el mayor grupo dentro de las familias monoparentales seguido de solteras y las viudas, en España, Grecia, Portugal e Irlanda todavía eran las madres viudas las que constituyen el grupo mayoritario seguidas por las madres separadas y divorciadas y por solteras (pp. 21-45). Esta afirmación sigue teniendo validez hoy todavía pero hay indicios claros que apuntan a que pronto puede invertirse el orden, de mantener el ritmo actual de separaciones y divorcios. En una de nuestras investigaciones (realizada en 2000, publicada en 2001, p. 31) constatamos para Navarra que casi el 40% de las familias monoparentales están constituidas por mujer u hombre, principalmente mujer separada o divorciada. Si tenemos en cuenta solo los hijos menores de 18 años, entonces ya en 1991, aparece que el 52% de las familias monoparentales eran procedentes de separación o divorcio, frente al 27% de viudedad. Se trata de una crisis del patriarcado?, o más bien de una transición, una pérdida de vínculos sociales?, ¿de un deterioro social, o de un proceso de emancipación generalizada? O ¿son manifestaciones del libre albedrío de las personas, ...? Qué consecuencias tiene este proceso para la sociedad, para la propia familia, para los hijos, ¿para los cónyuges mismos?

2. MULTIPLICIDAD DE SITUACIONES SE IMPONE EN LAS FAMILIAS COMO CONSECUENCIA DE LA INDIVIDUALIZACIÓN

En este artículo hemos querido responder a estas cuestiones desde la idea, de que las personas en nuestra sociedad, que definimos en términos de postmoderna, toman decisiones y asumen sus responsabilidades en aspectos de la vida como son el matrimonio, la tenencia de hijos, las relaciones, y lo hacen de un modo individual y subjetivo, no impuesto ni determinado por otros, por la tradición o las costumbres.

La postmodernidad va unida a lo que se ha denominado como individualización, que no hay que confundir con individualismo u otras categorías morales. La individualización es un concepto sociológico que describe una sociedad que ha perdido las anclas tradicionales, las normas valederas para todos, que ha superado pautas de comportamiento unidas a roles predeterminados. El «rolemaking» de los interaccionistas

encuentra en el postmodernismo su máxima expresión, en cuanto que cada uno debe crear su propio rol, como hombre, como mujer, como hijo/a, como consumidor etc. Unido a ello va el concepto de riesgo, de incertidumbre, de soledad, de auto-responsabilidad. No son los estándares sociales los que imperan, sino los individuales, los propios, con ello se abre la puerta a una pluralidad sin fin. Beck-Beck-Gernsheim (1995) dicen refiriéndose a la familia que «está sometida al mandato de las decisiones individuales y con todas sus contradicciones se forma y vive como un riesgo personal» (p. 180).

De ahí que hayamos querido conocer, investigar lo que ocurre en las personas, madres sobre todo de familia, cabezas de familia monoparental: cómo viven las situaciones, qué procesos hacen las personas para llegar a esa situación... qué estrategias siguen para remontar en situaciones difíciles, qué ayudas buscan y cuales obtienen. En fin queríamos conocer las familias monoparentales por dentro, desde la perspectiva de sus actores/actrices en contextos sociales, biográficos, culturales y en su interacción.

3. CONCEPCIÓN Y OBJETO DE LA INVESTIGACIÓN

3.1. Qué es una familia monoparental

La definición de familia monoparental no resulta fácil a tenor de los diferentes criterios que se pueden usar para hacerlo y a las causas o circunstancias que originan o producen esa situación de monoparentalidad, aunque todas tengan algo en común. En general se suele entender como familia monoparental toda convivencia en la que una persona adulta, hombre o mujer, asume la responsabilidad de uno o más hijos menores y dependientes. Hablamos de dependencia, pues de lo contrario nos veríamos en la tesitura de tener que incluir en la definición a muchos más casos pues como señalan Juan Antonio Fernández Cordón y Constanza Tobío Soler (1998) «diversas investigaciones recientes (Martín 1994, Duncan et al. 1994) muestran que una parte importante de la población experimenta a lo largo de su vida situaciones de monoparentalidad como hijo o como progenitor, pero que generalmente representan una fase de trayectorias en las que el individuo se integra en diferentes tipos de familia» (p. 53). El anuario estadístico del INE (1999) la define como toda aquella convivencia en la que cabezas de familia sin pareja viven solas con uno o más hijos. El Instituto de Estadística de Navarra hace coincidir la definición de hogares monoparentales con el de familias monoparentales en cuanto que define a la familia como el conjunto de personas residentes en la misma vivienda vinculados por lazos de parentesco bien sean de sangre o políticos, independientemente del grado. En términos absolutos habría de estos en Navarra en torno a 4300 en 2001, de los que 4100 serían de monoparentalidad femenina y 200 de monoparentalidad masculina, frente a los 487.700 en el estado de los que 64.800 estarían encabezados por hombres y 422.900 por mujeres (EPA, 1er. Trimestre 2002).

Las razones por las que una familia o una persona deviene en monoparental pueden ser muy variadas dando lugar a lo que Barrón (2001) llama «rutas», que pueden ser de entrada en la monoparentalidad, o de salida de la misma. Las de entrada más conocidas

son viudedad, maternidad sin pareja, divorcio o separación, ausencia temporal de uno de los cónyuges, a las que hay que añadir adopción, régimen de acogimiento y finalización de cohabitación, siempre y cuando ésta haya sido registrada en algún censo municipal, de lo contrario no estarán censadas y por tanto permanecerían invisibles.

3.2. Objeto de investigación: las familias monoparentales por divorcio, separación o sentencia reguladora

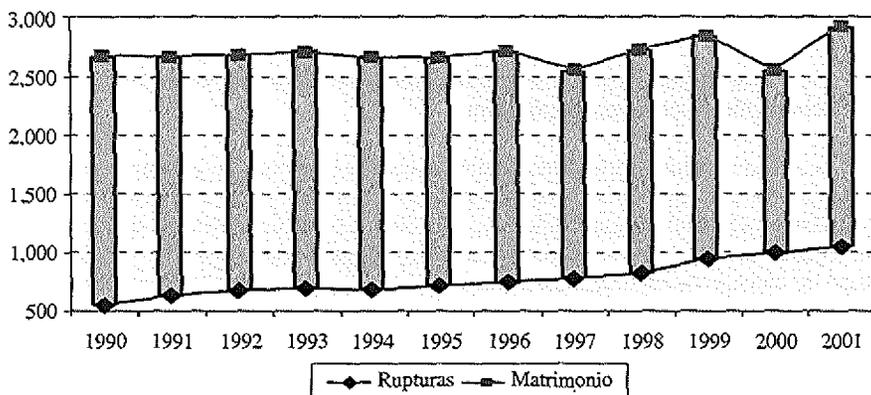
Para nuestro estudio decidimos estudiar y analizar aquellas familias monoparentales que van unidas a la relación matrimonial o a la formación de pareja de hecho y en las que un progenitor abandona la unidad familiar, por sentencia de un/a juez, ya sea por separación legal del matrimonio, por divorcio, con **hijos dependientes** hasta los 29 años, y, en el caso de emparejamiento de hecho, por la separación de la pareja por sentencia de regulación de derechos de los menores de 18 años, y que hayan surgido en el decenio 1991 y 2001 en Navarra.

La razón fundamental para esta elección no fue otra que las grandes dificultades encontradas en la búsqueda de datos originarios, la falta de registros desde donde acceder a las personas en situación de monoparentalidad, al igual que a la complejidad del fenómeno de la monoparentalidad. Como hemos podido comprobar también otros/as investigadores/as se han encontrado con semejantes dificultades «La invisibilización a nivel censal de esas familias imposibilita también saber su alcance y su representación en la sociedad» (Barrón 2003, p. 40).

Dificultades similares nos encontramos a la hora de querer comparar datos con otros países de la unión europea, puesto que mientras para unos países, los derechos individuales son decisivos (países del Norte), para otros son los colectivos (países del sur de Europa), lo que tiene consecuencias jurídicas y económicas a la hora de proteger o no a esas familias. Además sobre la diversidad de edades de los hijos como criterio de monoparentalidad es igualmente decisiva para definir a las familias monoparentales, según unos países hasta los 16 años, según otros hasta los 18 y otros hasta los 25 etc., en España sin límite de edad. En Navarra, se hace referencia en el plan interdepartamental de apoyo a la familia a «aquella agrupación formada por los hijos y las hijas en edad infantil y minoría de edad que convive de forma continuada con uno sólo de sus progenitores, que tiene sobre ellos la potestad y la custodia. Consideramos muy importante cómo se define oficialmente las familias monoparentales pues de ello se derivan derechos o no para los miembros de la misma.

Hemos querido estudiar el decenio 1991-2001 porque mientras tanto había pasado el boom de divorcios que hubo tras la aprobación de la ley de divorcio en 1981 y en la década siguiente podíamos observar ya algunas tendencias. Efectivamente mientras la celebración de matrimonios sigue siendo estable en Navarra y en el Estado van disminuyendo, va aumentando paulatinamente en uno y otro espacio el número de divorcios y separaciones, como se puede apreciar en el gráfico siguiente. En él se observa que mientras el número de celebraciones de matrimonio se mantiene en Navarra estable, a pesar de que la población va aumentando, el número de divorcios aumenta paulatinamente a lo largo de periodo estudiado.

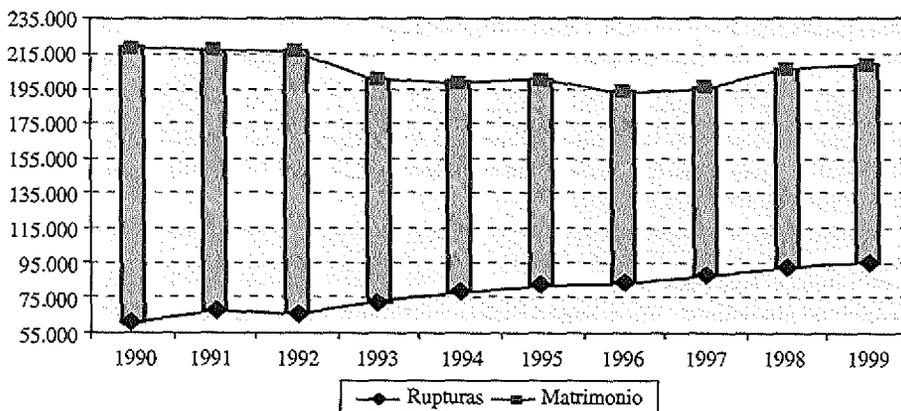
GRÁFICO 1
EVOLUCIÓN DEL NÚMERO DE MATRIMONIOS Y RUPTURAS.
NAVARRA (1990-2001)



FUENTE: Elaboración propia a partir de las estadísticas del Tribunal Superior de Justicia de Navarra (rupturas) y Movimiento Natural de la Población, varios años, INE (matrimonios).

Algo diferente es la situación en España en cuanto que los matrimonios han bajado en número, si bien tiende a estabilizarse, mientras que aumentan más que en Navarra el número de separaciones y divorcios.

GRÁFICO 2
EVOLUCIÓN DEL NÚMERO DE MATRIMONIOS Y RUPTURAS.
ESPAÑA (1990-1999)

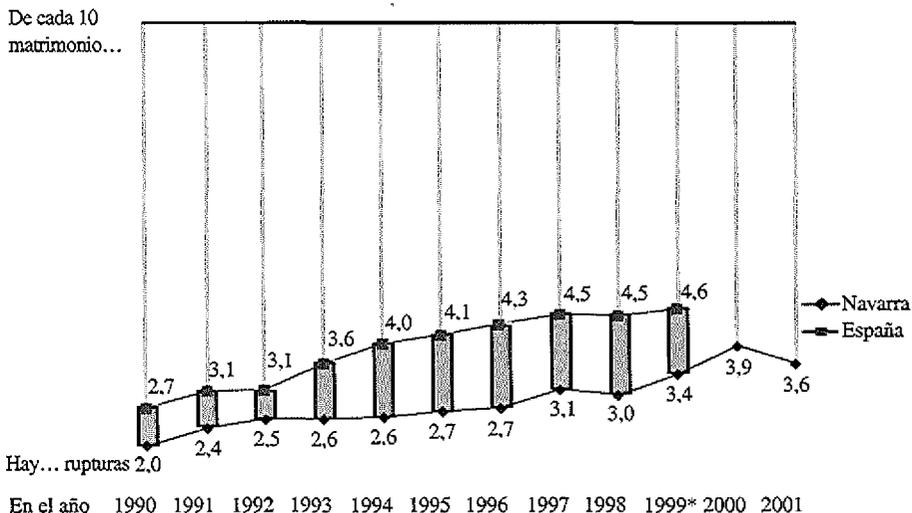


FUENTE: Elaboración propia a partir de Estadísticas Judiciales en España, varios años, INE (rupturas) y Movimiento Natural de la Población, varios años, INE (matrimonios).

Comparando ambos espacios da como resultado el siguiente gráfico, tomando como referencia cada 10 matrimonios celebrados, se dan 4,6 separaciones o divorcios en España y 3,6 en Navarra.

GRÁFICO 3

NÚMERO DE RUPTURAS QUE SUCEDEN POR CADA 10 MATRIMONIOS.
 NAVARRA (1990-2001), ESPAÑA (1990-1999) / NAVARRA (1990-2001)

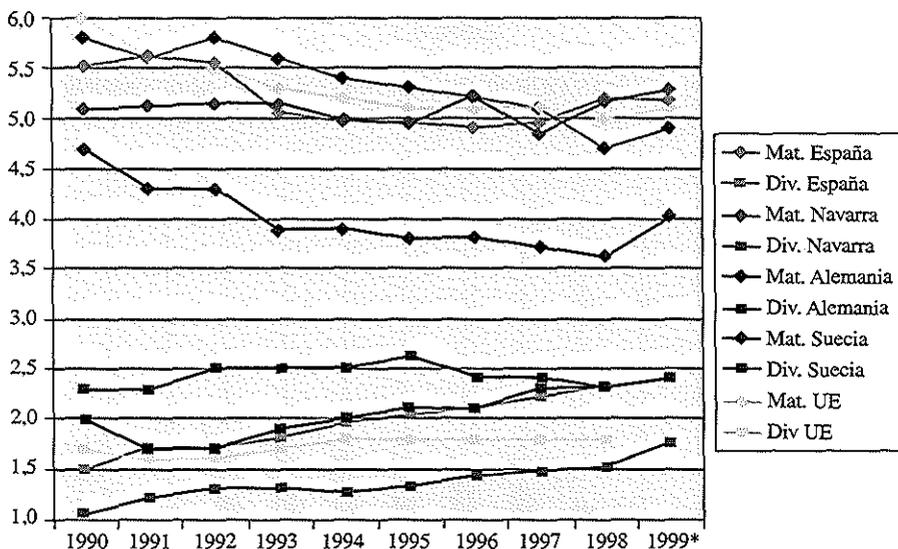


FUENTES: Para Navarra: Elaboración propia a partir de las estadísticas del Tribunal Superior de Justicia de Navarra y Para España: Estadísticas Judiciales de España, INE, varios años.

Si comparamos los datos con la situación en Europa nos encontramos con el siguiente cuadro en el que destacamos el rojo para España, el verde para Navarra, el amarillo para Suecia, el azul para la Unión Europea. El rombo hace referencia a los matrimonios, el rectángulo a los divorcios

GRÁFICO 4

MATRIMONIOS Y DIVORCIOS POR 1.000 HABITANTES. NAVARRA, ESPAÑA, MEDIA DE LA UNIÓN EUROPEA Y OTROS PAÍSES (1990-1999)



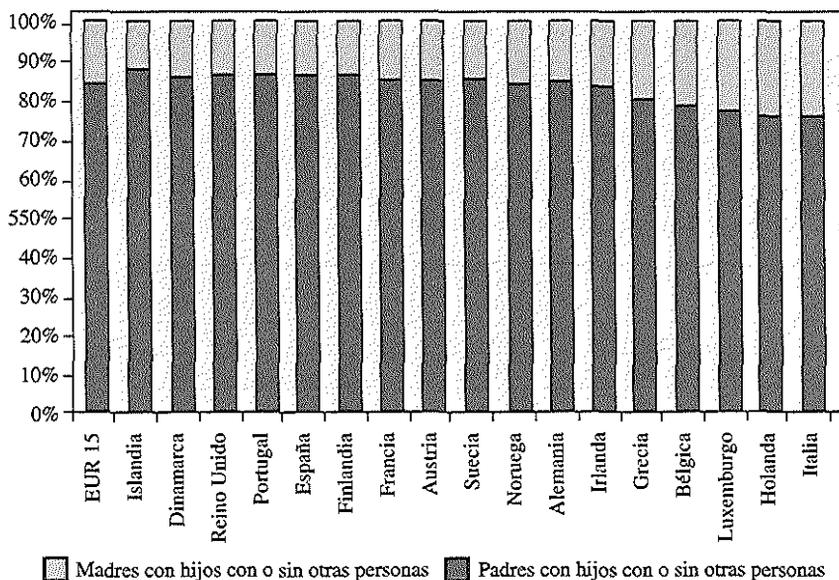
FUENTES: Para Navarra: Movimiento Natural de la Población, varios años, INE y Estadísticas del Tribunal Superior de Justicia de Navarra. Para España: Movimiento Natural de la Población, varios años, INE y Estadísticas Judiciales en España, varios años, INE. Para Europa: Yearbook 2001, Eurostat.

Si comparamos los matrimonios con los divorcios por mil habitantes constatamos en todos los países estudiados, una tendencia a disminuir los matrimonios y a aumentar los divorcios. Se celebran entre 4,5 y 6 matrimonios por mil habitantes en todos los países estudiados salvo en Suecia donde el dato desciende hasta casi 3,5 matrimonios por mil habitantes en algún año. Por otro lado Suecia es, de los países estudiados, el que mayor volumen de divorcios tiene, aproximadamente 2,5 divorcios por 1.000 habitantes. Sin embargo en España y en Navarra el número de rupturas por mil habitantes (por debajo del 2 por mil) es menor al de países como Alemania y Suecia (por encima del 2 por mil).

Características de los hogares monoparentales en Navarra, España y Europa

GRÁFICO 5

LOS HOGARES MONOPARENTALES SEGÚN GÉNERO. EUROPA 1991 (EN %)



FUENTE: Anuarios estadístico, 96: EUROSTAT

Como pueden observar en todos los países las familias monoparentales están encabezadas mayoritariamente por una mujer

4. ESTUDIO DE LAS FAMILIAS MONOPARENTALES POR SEPARACIÓN, DIVORCIO, POR SEPARACIÓN DE LA PAREJA POR SENTENCIA DE REGULACIÓN DE DERECHOS DE LOS MENORES DE 18 AÑOS: IDENTIFICACIÓN DE TIPOLOGÍAS.

4.1. Estudio en los juzgados de Navarra y muestra

Hechas las diligencias oportunas con los juzgados de Pamplona, Estella y Tudela obtuvimos anónimamente información sobre todas las parejas que había obtenido separación o divorcio en alguno de los tres partidos judiciales durante la década 1991-2001. Con el fin de reducir complejidad, sobre todo numérica, decidimos estudiar los casos de años alternos, comenzando por el 2001, 1999, 1997, 1995, 1993. con todo tuvimos que revisar 8723 expedientes en los juzgados. De ellos recogimos datos en una plantilla, que nos han dado alguna información sobre determinados aspectos tales como p.e.: Sabemos que el 75% de las separaciones se realizan de mutuo acuerdo, y «solo» un 25% son ca-

sos contenciosos. En el 90% de los casos se adjudica la custodia de los hijos a la madre. (paternalización de la madre). Cuando se adjudica el cuidado de los hijos al padre es porque la madre no puede hacerse cargo de la custodia por diversas causas, en las que no está la económica. Se supone que la madre es la mejor solución para los hijos, aunque desde el punto de vista económico no sea así, como veremos. Un tercio de los matrimonios no tiene hijos. Porcentaje que ha aumentado y va en aumento durante la década pasando de un cuarto a un tercio en 10 años. Destacamos también que las mujeres tienen peor formación que los hombres, el 74% de los hombre tiene formación media o superior, mientras que las mujeres en un 40% no han pasado del nivel de estudios obligatorios. El mayor número de separaciones ocurren en los matrimonios o parejas que llevan entre 10 y 20 años casados. Y un 14% de los divorciados se vuelven a casar. El resultado de la revisión de los expedientes se muestra en la siguiente tabla.

	Expedientes revisados	Expedientes de sep/divorcios	Expedientes objeto de estudio
J.Pamplona	5.540	2.610	1.605
J. Estella	1.248	245	149
J. Tudela	1.935	484	281
Total	8.723	3.339	2.035

En total se han revisado 8.723 expedientes en los años 1993, 1995, 1997, 1999 y 2001, de estos 3.339 eran separaciones, divorcios y medidas de hijo extramatrimonial y de estos a su vez 2.035 eran los expedientes objetos de estudio por adaptarse a nuestra definición de familia monoparental para el estudio.

Decisión metodológica para este estudio exploratorio, un error muestral óptimo del 3,5% para un nivel de confianza de 2 sigmas (95,5 por cien). El número de casos que fueron objeto de una encuestación se sitúa en 571 personas.

	MUESTRA	%
J. Pamplona	467	81,8
J. Estella	35	6,1
J. Tudela	69	12,1
Total	571	100

4.2. Categorización y conceptos

Hasta ahora los intentos de agrupación de las familias monoparentales en categorías o tipos, no han logrado ir más allá de la mera catalogación según «rutas» por las que la familia deviene monoparental, el incidente social o las causas que las origina. Nosotros también hemos tenido en cuenta esa tipología y de hecho el estudio sobre el objeto de investigación recae sobre esa diferenciación. Pero sociológicamente hablando esa categorización no nos dice mucho sobre las situaciones en las que se encuentran diversas personas, y la similitudes y diferencias y en general sobre la diversidad de situaciones.

Nosotros hemos hecho un análisis multivariable que nos ha permitido una categorización de familias en cluster o categorías o agrupamientos. Por la importancia científica y el esfuerzo que ha supuesto el análisis multivariable para la categorización de esas familias, presentaré los indicadores o variables, de cuya combinación dependerá la clasificación en una u otra categoría. Dicho de otra manera: Según la categoría de la que hablemos estaremos refiriéndonos a unas determinadas condiciones de vida, en la que se encuentran las familias. Desde esta categorización podremos mejor explotar los datos de toda la encuesta.

Cuando hablamos de condiciones de vida nos estamos refiriendo a los aspectos objetivos, sociales, económicos y personales en los que se encuentran las personas del estudio tras una sentencia de separación o de divorcio, condiciones de vida referidas a vivienda, al status, al rol social, a ingresos económicos (aspectos objetivos) que no son igual para todos en nuestra sociedad. Y si como dice Bourdier nada «aparece tan natural y cotidiano como la familia» (1998, p. 129) sin embargo nada como esta institución refleja en sí las contradicciones que encierra la misma sociedad.

Para la tipología nos hemos servido de una categorización conceptual y que presentamos a continuación:

Categorización

Premodernidad: (Familia y solidaridad obligada). Con este concepto queremos definir situaciones de vida, y condiciones que se manifiestan en una centración-concentración de los sujetos en torno a la familia, considerando a ésta a su vez como una agrupación de personas consanguíneas en grados diversos que hacen de todos una cierta unidad con prestación de servicios recíprocos. La familia se caracteriza por ser una comunidad de bienes, de servicios, de producción y trabajo, de vida, con un objetivo: mantener el patrimonio la explotación agraria o la gremial (Del Campo. S.1985, Beck-Gernsheim 1994, Goody 2001).

La modernidad (Trabajo y libertad —a medias para la mujer—). Como concepto para definir situaciones de vida de personas en nuestro tiempo, significa que sigue habiendo una centración-concentración en torno a la familia, pero ésta es más reducida, de carácter más restringido, familia nuclear con fuertes lazos familiares, parientes de primer y segundo grado del matrimonio, en la que prima el dominio del hombre, prevalece el ámbito público, el padre es cabeza de familia, con una mujer madre con funciones de cuidado, con algunas actividades de carácter secundario laboral, de apoyo, de complemento a las ganancias del hombre, sin descuidar las funciones de cuidado de los demás miembros de la familia. Éstas han ido disminuyendo debido a lo servicios de escuelas, atención profesionalizada en la enfermedad, hospitalización. Los principios de libertad y de igualdad alcanzan a los hombres, y solo a medias a las mujeres (Halbierte Moderne: Beck-Gernsheim 1998).

Posmodernidad (Libertad y autonomía = individualización). Con este concepto definimos situaciones de vida que se caracterizan por la independencia de los miembros de la familia... El matrimonio se sustenta en el amor romántico y la voluntad de ambos de permanecer (o no) juntos: «Mientras nos queramos y nos aguantemos». Los servicios son recíprocos, las cargas más o menos iguales. En caso de crisis, no hay autoridad moral externa que les «obligue» a permanecer juntos.

Posmodernidad truncada (Libertad y deseo irrealizado de autonomía = individualización truncada). El concepto describe una situación de entrada similar a la de la posmodernidad en lo que se refiere a la fundamentación del matrimonio en el amor romántico, al principio de la libertad y el deseo de autonomía y de igualdad que rige la vida de cada uno/a y la de la familia. Con biografías laborales más o menos continuadas, con ambos cónyuges en posesión de formaciones similares, pueden ser bajas pero normalmente medias, incluso superiores.

La separación o divorcio ha supuesto una liberación y al mismo tiempo la entrada en un escalón social caracterizado por la precariedad, pérdida de estatus social y económico, sobre todo para la parte más débil, generalmente la mujer.

Estas descripciones son de alguna manera «idealtípicas» en el sentido beweriano.

¿Cuales son los indicadores, las variables pues que hacen que una familia monoparental pertenezca a una categoría u otra?

5. ANÁLISIS DE AGRUPAMIENTO (CLUSTER ANALYSIS)

Para la clasificación de los distintos tipos de familias monoparentales dentro de las cuatro tipologías identificadas, necesitamos una herramienta de agrupamiento. Esta herramienta de agrupamiento se basa en la elección de unas variables que nos permitan discriminar la pertenencia de un determinado cabeza de familia a una tipología de las previamente definidas.

Para ello hemos dado los siguientes pasos: elección de variables (p = preguntas en el cuestionario), elaboración de la matriz de datos y creación del algoritmo de agrupamiento.

3.1. Elección de variables

Las variables elegidas para la técnica de agrupamiento son las siguientes:

1.º *Análisis longitudinal de itinerario laboral (3 variables)*

El estudio de la trayectoria lo hacemos en base a tres variables de tipo binomial P4, P5, P6.

P₄: haber trabajado o no **antes** del matrimonio o convivencia en pareja.

P₄ = 0: no haber trabajado.

P₄ = 1: haber trabajado.

P₅: haber trabajado o no **durante** el matrimonio o convivencia en pareja.

P₅ = 0: no haber trabajado.

P₅ = 1: haber trabajado.

P₆: haber trabajado o no **después** del matrimonio. Esta variable la hemos reagrupado en:

P₆ = 0: no trabajar. Para las respuestas de estar en paro, jubilado, pensionista, ama de casa. En los casos que esta variable presente valor 0, es muy importante desarrollar cada una de las posibilidades ya que es muy dife-

rente no trabajar porque se está en el paro que estar jubilado o por ser ama de casa.

$P_6 = 1$: trabajar. Englobamos las situaciones de tener empleo, estar de baja.

El estudio de estas 3 variables binomiales (0, 1) nos lleva al estudio de ocho combinaciones posibles (2^3).

En la siguiente tabla, podemos observar con mayor claridad la diversidad de trayectorias posibles, y la capacidad de filtro que nos aporta esta variable en la identificación de tipologías.

Donde los códigos significan 0 = Nunca y X = Es posible (en función de otras variables).

P_4	P_5	P_6	Tipología 1: Premoderna	Tipología 2: Moderna	Tipología 3: Postmoderna	Tipología 4: Postmoderna truncada
1	1	1	0	x	x	x
1	1	0	0	x	x	x
1	0	1	0	x	x	x
1	0	0	0	x	x	x
0	1	1	0	x	x	x
0	1	0	0	x	x	x
0	0	1	0	x	x	x
0	0	0	x	x	0	0

2.º *Análisis de la ocupación laboral.(cuarta variable)*

La segunda decisión metodológica relevante al respecto ha sido la de incorporar al análisis multivariable de las trayectorias, la variable que se refiere a la ocupación laboral actual de los encuestados, P_7 . Esta variable se refiere a la «calidad» de la ocupación de que disfrutaban aquellos/as cabezas de familia que en la actualidad se encuentran activos laboralmente.

3.º *Análisis de la situación laboral actual.(quinta variable)*

En el caso de aquellos/as cabezas de familia monoparentales cuya situación laboral actual se encuentre definida por la inactividad laboral, la decisión metodológica que se ha tomado ha sido la de observar/analizar las características de dicha situación. Las diferentes situaciones que se recogen en la encuesta son las siguientes: $P_6 = 2$ (parada/o) $P_6 = 3$ (jubilada/o-pensionista), $P_6 = 4$ (ama/o de casa).

4.º *Análisis del nivel de ingresos mensuales netos en el hogar (sexta variable)*

La elección del nivel de ingresos mensuales, es una variable discriminante de interés en cuanto que determina la capacidad adquisitiva de la familia monoparental y por tanto

su capacidad de elección, su capacidad de independencia, su capacidad de consumo, su capacidad para «poder planificar su futuro» P23/7. Con lo que se convierte en una variable decisiva para el estudio, ya que es un filtro importante para poder diferenciar posiciones de modernidad, posmodernidad y posmodernidad truncada.

La variable de ingresos mensuales, incorpora seis intervalos posibles en los que ubicar el nivel de ingresos mensuales netos en el hogar, y son:

P.23.₇ = 1 Menos de 500

P.23.₇ = 2 De 500 a 700

P.23.₇ = 3 De 701 a 1000

P.23.₇ = 4 De 1001 a 1500

P.23.₇ = 5 De 1501 a 2000

P.23.₇ = 6 Más de 2000 al mes

Metodológicamente hemos decidido agrupar estas seis posibilidades en torno a tres grandes ítems que sirvan como filtro entre modernidad, posmodernidad y posmodernidad truncada.

Menos de 700, y más de 1000

Este filtro deja el nivel de ingresos entre 700 y 1000, como ítem no discriminador entre posiciones de modernidad y posmodernidad. Así que la decisión fue incorporar una variable más.

5.º *Análisis de la variable de recepción de pensión alimenticia*

Una vez pasados los filtros anteriores, encontrábamos cabezas de familia monoparental con posiciones económicas intermedias que podían encontrarse integrados tanto en la tipología de modernidad como en la tipología de la posmodernidad. Es por ello que siguiendo la importancia del criterio «dependencia /independencia» como elemento discriminatorio entre modernidad y posmodernidad, la variable, recepción de pensión alimenticia era una variable especialmente interesante como discriminadora entre modernidad y posmodernidad (P17).

Aquellos que con un nivel de ganancias medio que reciben ayuda o pensión alimenticia por parte de su ex-pareja son hogares cuyo nivel de ingresos reales es menor, y por lo tanto es mayor su dependencia simbólica y real de la ex-pareja, por lo tanto no pueden ser considerados como hogares dentro de la tipología de posmodernidad. Sin embargo aquellos hogares en los que el nivel de ingresos económicos es medio y no reciben ingresos provenientes de la ex-pareja, son hogares independientes con un nivel de ingresos lo suficientemente importante como para entrar dentro de la categoría de posmodernidad.

Algoritmo de agrupamiento

Para identificar a cada uno de los individuos en cada una de las tipologías, hemos elaborado un algoritmo que fuera discriminando a los individuos por etapas. Para un mejor

agrupamiento, se han introducido en las primeras etapas las condiciones que más claramente discriminan o agrupan a los individuos siendo las condiciones de las últimas etapas, expresiones más concretas cuyo objetivo es discriminar o diferenciar ya a individuos que puedan coincidir en el valor de las variables principales.

En el siguiente diagrama de bloques, podemos ver de forma esquemática tanto la secuencia del algoritmo como las condiciones para agrupar o discriminar a cada individuo en cada tipología.

El código fuente del algoritmo de agrupamiento se concreta de la siguiente forma:

```

If P4= 1 or P5= 1 or (P6rec=1)
  If (P6rec=1)
    If P9 = 1 then Typology N°3
    else
      If P23,7 <= 2 then Typology N°4
      If P23,7= 3
        If P17 = 1 then Typology N°2
        else Typology n°3
      If P23,7 >=4 then Typology N°3
  else
    If P6 = 4 then Typology N°4.
    If (P6= 2 or P6= 3)
      If P23,7 <=2 then Typology N°4
      If P23,7 =3
        If P17 =1 then Typology N°2
        Else Typology N°3
        If P23,7 >= 4 then Tipology N°3
If P4 = 0 and P5 = 0 and
  P6rec = 0 If P6 = 2 then Typology N°2
  If P6 = 3
    If P23,7 <=2 then Typology N°1
    Else Typology N°2
  If P6 = 4 then Typology n°1

```

El resultado de dicho análisis, teniendo en cuenta las variables descritas en el apartado anterior, ha ubicado los casos estudiados en torno a las cuatro tipologías identificadas de la siguiente forma:

	N	%
Premodernidad	13	2,3
Modernidad	86	15,1
Posmodernidad	330	57,8
Posmodernidad Truncada	142	24,9
Total 571	100,0	

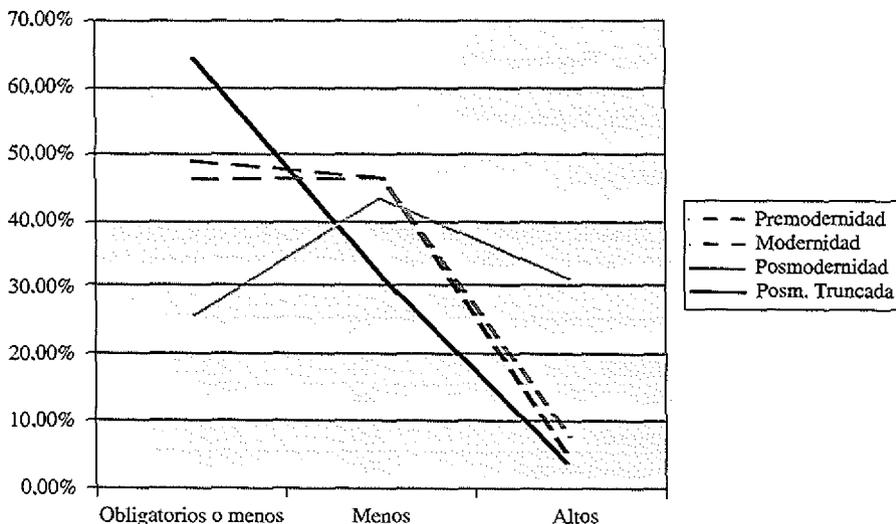
6. DATOS DE INTERÉS TENIENDO EN CUENTA LAS TIPOLOGÍAS.

En relación al sexo de los encuestados/as:

En lo que a la distribución por sexo se refiere, hay que señalar que casi el 100% de los hombres estudiados se encuentran en tipologías de posmodernidad, siendo su representatividad en la tipología de posmodernidad truncada muy baja, un 2,6%. La premodernidad y la modernidad están integradas en su totalidad por mujeres. Este dato es especialmente significativo. Sobre todo porque cuestiona a mi modo de ver el criterio de que «por norma» se adjudiquen, en el caso de divorcio y separación, los hijos a las mujeres, que en principio y así lo confirman los datos, estos y los posteriores están en condiciones de vida más precarias. ¿No tienen razón Beck-Beck-Gernsheim (1998) cuando dicen? «A una sociedad que está dejando atrás la forma de vida de la sociedad industrial —capas sociales, familia nuclear, roles de género— se opone un sistema de instituciones de protección, administración y política, que adquiere ahora, cada vez más, el carácter de *administrador de la época industrial en fase de extinción*. Influyen de forma normativa en la vida «discordante» de los estándares de la normalidad burocrática, y se alzan así en los defensores de seguridades que ya solo tienen validez para una parte, cada vez más reducida de la población. De este modo se agudizan las *contradicciones entre la «normalidad» proyectada por las instituciones y la «normalidad» de la sociedad tal como se da de hecho...* Y el edificio de la sociedad industrial amenaza con deslizarse a lo normativo-jurídico» (p. 80) (la cursiva es de los autores).

GRÁFICO 6

NIVEL DE ESTUDIOS DE LOS CABEZAS DE HOGAR MONOPARENTAL SEGÚN TIPOLOGÍA



Aquellos que se encuentran ubicados en la tipología de la posmodernidad, son aquellos que disponen de un nivel educativo más alto. Mayor formación, mayor capacidad de información, mayor capacidad de elección, mayor capacidad de decisión = posmodernidad.

Otros datos significativos se refieren a la vivienda en propiedad en donde destaca que las familias monoparentales objeto de estudio postmodernas disponen de vivienda propia en un 66,1%, mientras que las premodernas «solo» poseen vivienda en un 38,5% frente al 43 de las modernas y el 50 de las postmodernas truncadas. En España el porcentaje de propietarios de vivienda es del 86%. Un 47,4% de las postmodernas y un 43 de las postmodernas truncadas tienen problemas de combinar vida laboral y vida familiar. Las modernas «solo» en un 33,4% lo tienen difícil. El mayor problema en la actualidad es para todas las categorías llegar al fin de mes con los ingresos, pero las categorías truncadas y modernas lo señalan con un porcentaje entre el 77% las primeras, y el 70 las segundas como el problema n.º 1. Preguntados por lo que debe hacer la administración a favor de las familias en tal situación entorno al 45% contestan que obligar a la ex-pareja a pagar la pensión, indistintamente en las categorías. Usuarías de servicios sociales son mayoritariamente las premodernas con un 54% de uso y las postmodernas truncadas 48,6%. De especial interés resulta saber que en todas las categorías mayoritariamente se señale, que se han recuperado a sí mismas, más incluso que el tener menos recursos, dando así cumplimiento (por lo menos en el deseo) a la exigencia de la posmodernidad, de ser cada uno dueño de sus propias acciones y definiciones y autoresponsable

Por último todas recomiendan mayoritariamente a personas que pasen por situaciones similares que acudan a tiempo a los expertos en cuestiones familiares.

Si el cuestionario desarrollado para la encuesta vino precedido de un trabajo de exploración a través de unas 20 entrevistas a mujeres en situación de monoparentalidad, a las que accedimos a través del sistema de bola de nieve, yo conozco, tu conoces el/ella conoce, hasta que decidimos acudir a los juzgados a fin de obtener domicilios a los que dirigimos, en el caso de los estudios de casos los hicimos a través de los juzgados. Nos dirigimos a las cuatro entrevistadas, después de que estas dieran permiso a la persona mediadora en el juzgado para que nosotros nos dirigiéramos a ellas.

7. ESTUDIO Y PRESENTACIÓN DE 4 CASOS DESDE LA PERSPECTIVA BIOGRÁFICA

Después del análisis que nos ha llevado a la formulación de unas tipologías a través del análisis multivariable hemos querido hacer otra entrada, esta cualitativa¹ en el campo, no tanto para completar el estudio y análisis multivariable, sino más bien para ampliarlo. El fenómeno social familia y dentro de ellas las familias monoparentales surgentes de divorcios o separaciones es de tal complejidad que desde cualquier entrada meto-

1 Sobre el desarrollo de la metodología cualitativa en España véase la obra compiladora y analítica de Bernabé Sarabia y Juan Zarco (1997) Cuadernos Metodológicos n.º 22. CIS. Madrid.

dológica descubriremos aspectos nuevos. Estos aspectos nuevos que nosotros hemos denominado como significativos (en el sentido de Berger y Luckman 1986) para la persona, «la perspectiva vivida», como la llama Barrón (o.c. p. 57) nos permite dar un alcance mayor y fiabilidad al estudio, lo que Creswell (1994) llama «Expansión metodológica» (p. 175).

7.1. Proceso metodológico cualitativo

1. Para ello hemos **elegido al azar 12 números**, cuyos datos personales solo conocen los juzgados. Nuestra intención era llevar a cabo, al menos una entrevista no estandarizada, las que llamamos en profundidad, por cada una de las tipologías. En primer lugar, planteamos nuestra intención al juzgado y éste se puso en contacto con la persona a entrevistar preguntándole si estaría dispuesta a seguir participando en el estudio y a que un miembro del quipo INSONA² hiciera una entrevista.

Las primeras 4 personas contactadas contestaron afirmativamente.

2. **Realización de las entrevistas.** En el guión para la entrevista habíamos previsto conocer aspectos sobre la biografía familiar, laboral, educativo-formativa, relacional de pareja etc. en un guión que solo quería ser semi-estructurado, con el fin de dejar a la propia narrativa el fluir y secuencia de los acontecimientos. Apenas hizo falta recurrir a él, pues las entrevistas transcurrieron en un extraordinario ambiente de cordialidad. Las mujeres entrevistadas tenían ganas de contar su biografía, los problemas por los que habían pasado, las vicisitudes por las que habían llegado a la situación actual y expresar también el orgullo que sentían de haber sido ellas mismas, las que habían salido adelante: desde expresiones como «tomé la decisión de abandonarlo» o «le obligué a que dejara la casa», hasta la afirmación de que, «a pesar de las dificultades, las amenazas y los chantajes, se trataba de mi vida», «yo tengo mi vida» «estaba mi vida de por medio» las mujeres entrevistadas iban desgranando las estaciones de su vida, fluidamente y con entereza, en algún caso como quien advierte solidariamente. «Que otras no pasen por el calvario por el que he pasado yo».

3. **Para la evaluación de las mismas hemos seguido el enfoque «Grounded Theory»**, que es un «método cualitativo de investigación que usa un conjunto sistemático de procedimientos para desarrollar inductivamente una teoría «conectada» respecto a un fenómeno/hecho».

(Seguimos la publicación de Corbín/Strauss, p. 23 - Basics of Qualitative Research: Grounded Theory Procedures and Techniques. 1990.

Es conocida la discusión en torno a la capacidad de utilizar la grounded theory como método para la investigación, que se inicia ya en 1967, tras la publicación de Glaser y Strauss, 1967, The discovery of grounded theory, Chicago, y aunque se ha mantenido la discusión hasta nuestros días, sin embargo ha dado sus frutos y sigue siendo de obligada referencia en estudios cualitativos (Véase tbn. Sara Barron López, Transiciones familia-

2 Investigaciones Sociales Navarra (INSONA) Equipo del departamento de trabajo social de la Universidad Pública de Navarra que realizó, bajo la coordinación del autor de este trabajo, la investigación empírica.

res: La monoparentalidad femenina por divorcio. Tesis doctoral defendida en la UPV 2001 y Viscarret 2001 Tesis doctoral: La reversibilidad de las transiciones de los jóvenes a la edad adulta....UPNa)

4. **El análisis (codificación abierta o inicial (open coding)** de los fenómenos e interpretaciones que de su vida iban haciendo las mujeres nos llevaba a la identificación de conceptos, cuya clasificación posterior nos acerca a la formulación de categorías.

5. «La agrupación de conceptos sobre el mismo fenómeno lo llamamos «categorización» (**Axial coding**) (Glaser y Strauss, 1967:47). Categorías tienen una fuerza conceptual, porque pueden resumir un grupo de conceptos y subcategorías que están en su entorno»

Todo estos instrumentos: codificación abierta, conceptualización (conceptos), **codificación axial**, y postulación de categorías, diagramas etc. son pasos para llegar a una teoría que emerge de los propios datos analizados. Esa posición no quiere decir que desdénamos las teorías sociológicas entorno a la familia, más bien son esas teorías las que nos permiten entender e interpretar las narrativas, los discursos de las personas entrevistadas, pero no como teorías a ser confirmadas o rechazadas por los datos. Estos proporcionan los ladrillos con los que construiremos inductivamente la teoría.

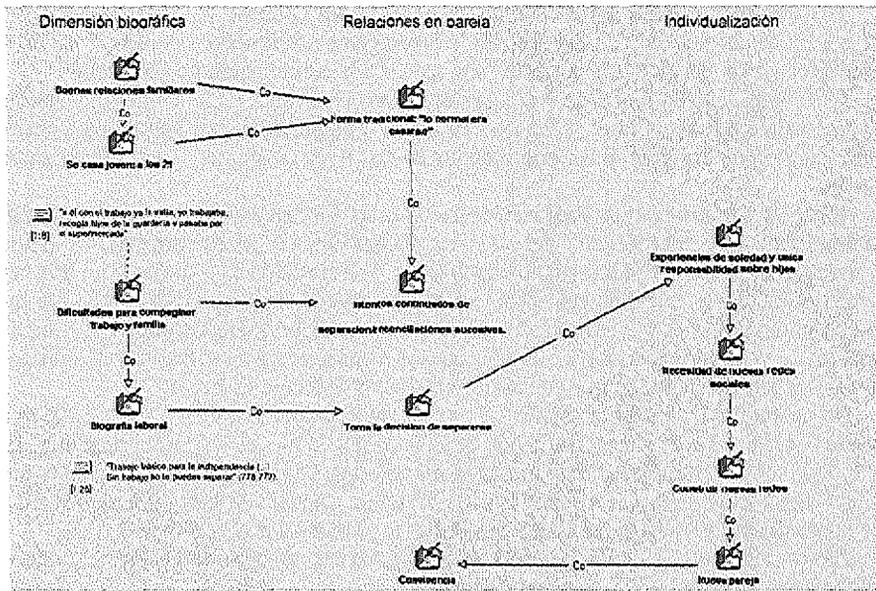
Dificultades: el proceso de análisis es muy complejo, por lo que hoy y aquí solo puedo presentar una breve síntesis de modo que pueda por lo menos en parte transmitir algo de lo que hemos venido descubriendo en el proceso que se inicia ya desde el primer momento que decidimos hacer 4 entrevistas y sirvan de orientación para futuras investigaciones cualitativas sobre la familia, y sus diversas plurales manifestaciones.

Para el análisis nos hemos servido del programa informático de análisis cualitativo Atlas-ti que se adapta a la Grounded Theory.

Como resultado de este proceso, presentemos cuatro diagramas que emergen de la categorización, con sus correspondientes elementos teóricos. Acompañamos los cuatro diagramas de otros tantos «portraits». Que como dice Beck (1995:5) «no tienen carácter de prototipos o modelos ideales de vida sino que son ejemplos de protagonistas que pretenden hacer su propia vida». Nosotros lo entendemos como ejemplos de la pluralización de vidas en pareja. Además adjuntamos el portrait de cada una de las protagonistas.

7.2. Diagramas y portraits

DIAGRAMA ENTREVISTA N.º 1



Portrait (postmoderna) (Entr. 1)

L. 45 años 2 hijos FP sin terminar biografía laboral: separación: ella toma la iniciativa desde los 17 trabaja en puestos de cierta responsabilidad

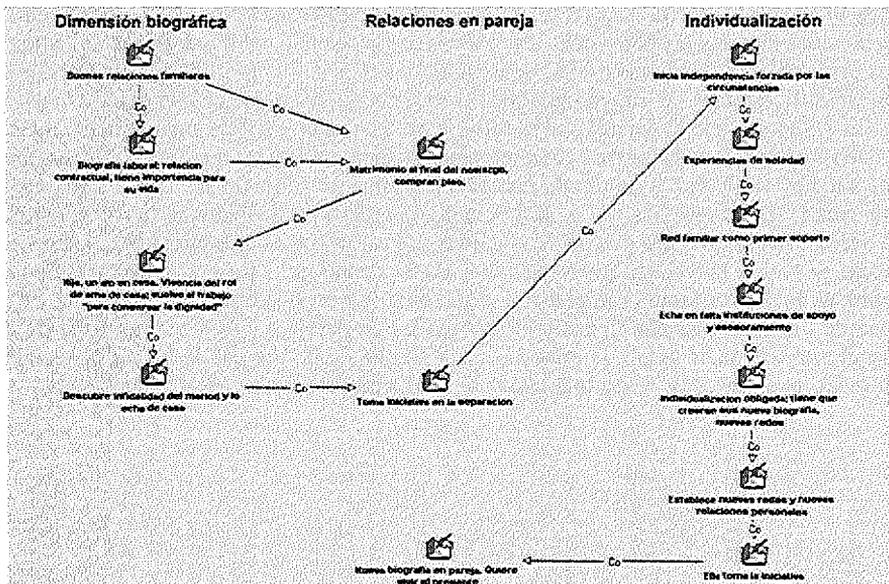
«Pues un día dije: se acabó. Fui a buscar un abogado y lo hacemos de mutuo acuerdo para evitar problemas»

A los 15 años abandona los estudios reglados y hace cursos de secretariado y desde los 17 años está trabajando en diversas actividades de administración.

Su biografía en pareja es tradicional: unos años de novio y «lo normal era casarse». Cuando se casan L. tenía 21 años y ahora, desde su situación actual, echa de menos que apenas se conocían antes de casarse y apoya a la gente que ahora pueden vivir juntos antes de casarse. Sus dificultades de convivencia ya empiezan el mismo día en que se casan y continúan durante unos años: problemas de convivencia y de reparto de tareas, que no se da. Existen grandes dificultades de compaginar el trabajo y la familia, a «él con el trabajo ya le valía, yo trabajaba, recogía a los hijos de la guardería y pasaba por el supermercado». Cuando tiene el segundo hijo se queda en casa, intenta ver si es posible vivir sin ir a trabajar, pero a pesar de que disfruta de estar con su hijo, descubre «que todo el día en la casa es muy agobiante y volví a trabajar». El trabajo para L. es básico para la independencia y piensa que «sin trabajo no te puedes separar».

A veces había intentado separarse aceptando trabajos tan lejos que la obligaran a separarse, aunque el final no se decidía. Las cosas ya iban muy mal y un día «dije: se acabó», toma la iniciativa busca un abogado y de común acuerdo se separan. Pero, su marido cuando tiene dificultades, por ejemplo cuando se muere su madre volvió a casa y «volvimos a iniciar la relación» y a los siete meses se volvió a marchar, posteriormente lo echan de la empresa y recurre a L. y otra vez «volvió a entrar en casa»...le daba pena. Han pasado 17 años hasta que la separación ha sido definitiva. La separación lleva consigo nuevas experiencias de soledad y evidencian las necesidades de crearse nuevas redes sociales, se buscan contactos, nuevos caminos para salir de la soledad, ha llamado también a los «contactos» de los periódicos, se acerca a la asociación de separados, hasta que se acerca a una nueva «cuadrilla» y allí conoce a su nueva pareja. A pesar de los apoyos familiares que tiene, L. se da cuenta de que es ella la que tiene que salir de sus problemas, «de todos los problemas que tengas en la vida la que tienes que salir eres tú». Esta nueva pareja, ya no significa lo mismo que su primer matrimonio, no sabe si va a durar, tampoco le importa, quiere disfrutar el presente, «he cumplido 40 y no quiero que se me vaya la vida». Su nueva biografía en pareja se parece más a la de su hija que a la de sus padres, «mi hija lleva dos años con el novio y el novio duerme en casa»

DIAGRAMA ENTREV. 2



Portrait (moderna) (Entr. 2)

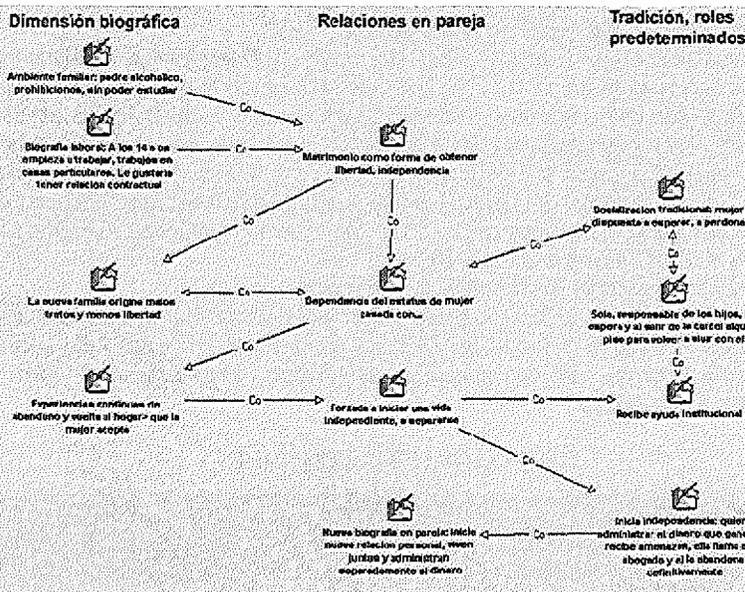
B. 42 años 1 hija FP administrativo biografía laboral: separación: como reacción a sector servicios, comportamiento marido sector industrial (infidelidad)

«Le puse en una bolsa sus cosas y carretera y manta, aquí no vuelvas...luego él empezó con historias de abogados»

B. ha vivido en un ambiente familiar armónico, con dos hermanas y que se puede describir de tradicional, madre es ama de casa, no ha trabajado fuera de casa, y padre les ayudaba en los deberes. Dada la profesión de su padre ha vivido en muchos sitios y esto hace que afirme que no tiene apego a ningún sitio y le da igual, puede vivir en cualquier lugar.

Con 17 años inicia su biografía laboral, que solo ha interrumpido durante un año, el posterior al nacimiento de su hija. Año en que experimentó las dificultades de compaginar trabajo y familia, y sobre todo la poca consideración en que se tiene a la mujer cuando se queda en casa, no se considera el trabajo que hace en casa, más bien se la trata como a una criada. B. piensa que nunca dejaría de trabajar, jamás, afirma rotundamente. «las mujeres tenemos que trabajar siempre, porque en el momento que te quedas en casa te dejas de valorar». El trabajo fuera de casa es una característica importante. En su biografía. Para B. «trabajar es conservar la dignidad». Su biografía en pareja es tradicional: se conocen en el trabajo, después de unos años de noviazgo y compra de piso, se casan (1986), B tenía 26 años, a los tres años nace su hija y en el 92 se separan. La red social y de amigos es conjunta. A pesar de que las dificultades de la vida en pareja se agravan desde el nacimiento de su hija, y de los maltratos psíquicos, éstos no la inducen a pensar en la separación, es más bien el comportamiento de su marido. Cuando se entera de que tiene una amante, decide separarse, entonces toma ella la iniciativa. Algo común en las separaciones, en los primeros años, es la vivencia de soledad, de desamparo total ante todos los problemas, es la necesidad de ir sola a muchos sitios, las dificultades que tienen los amigos comunes de «la pareja» que no saben a qué atenerse ni con quién quedarse. El único soporte que le queda es el familiar y echa en falta y critica amargamente que no existen instituciones de apoyo y asesoramiento. Vuelve a buscar nuevas relaciones, nuevos amigos, va en busca de un sitio en las cuadrillas de gente de su edad o que está en situaciones similares a la suya, y allí inicia nuevas relaciones, siguiendo los mismos ritos de acercamiento que ella ya conocía: salidas juntos, primeras complicidades, salidas en pareja, pero con todos, sin que lo hubieran dado a conocer... En esta nueva relación de pareja es B. la que toma la iniciativa, la que dice lo que siente por él. El *portrait* de B. pone de manifiesto la pluralización de biografías en pareja, de esta nueva forma de interpretarlas, de realizarlas y la importancia, más allá de la familia, de las redes sociales, las redes de amigos: B. inicia una nueva biografía en pareja a través de estas redes.

DIAGRAMA ENTREVISTA 3



Portrait (Truncada) (Entr.3)

A. 45 años 4 hijos sin estudios biografía laboral separación: tras el abandono servicio doméstico de su marido bares, cocina

«fui al abogado para darle una lección...cuando recibió la carta del abogado se marchó de casa...y hasta ahora, han pasado 10 años»

A. inicia su biografía laboral muy pronto, a los 13 años abandona los estudios y «se pone a trabajar», primero en trabajos de cuidado de niños y limpieza de casas, y desde los 15 hasta que se casa, en una fábrica El dinero que ella puede aportar es importante para su familia, seis hermanos, padre que bebía mucho y tenía atemorizada a toda la familia.

Ante la situación familiar, el control y la falta de libertad, busca en el matrimonio la solución. Pronto se da cuenta de que «al casarme me iba a meter en una cosa peor, porque casarme fue un infierno para mí»

Su biografía en pareja, se caracteriza por «su dependencia del status de casada con...» y por los abandonos de su marido, que desaparecía, la dejaba sola y a los seis meses unas veces y al año otras volvía, y A. lo acogía. Cuando su marido «estaba desaparecido» se ponía a trabajar, lo que suponía trabajos de hogar, de horas, eventuales y dependencia de la relación con las familias para las que trabajaba, y cuando él volvía dejaba ella de trabajar. A esta situación de abandonos y «regresos» al hogar hay que añadir los cambios continuos de vivienda y de pueblos a los que obligaba a la familia, generalmente por motivos de deudas o búsquedas judiciales. También pasa un tiempo en la cár-

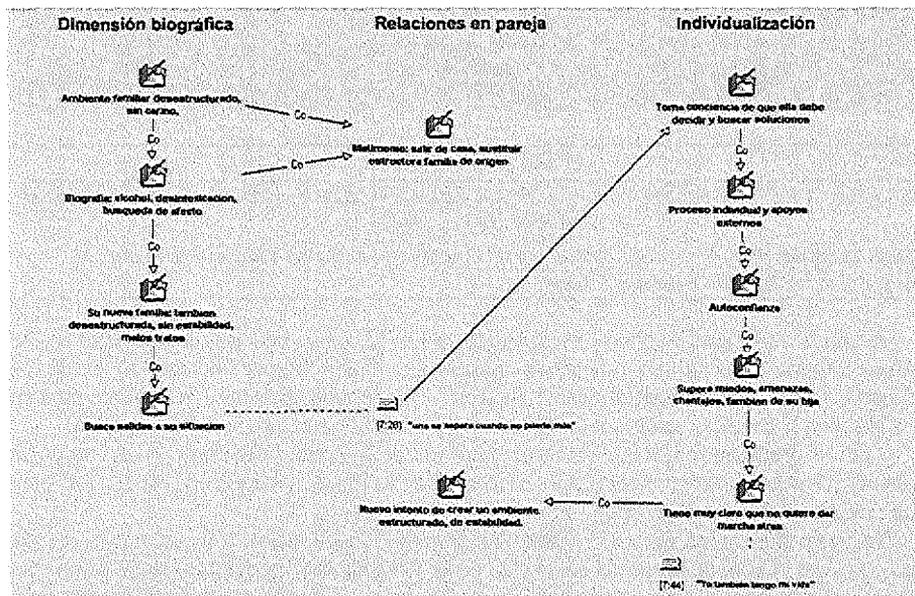
cel y cuando sale vuelve a casa y su mujer alquila una vivienda para toda la familia...y así hasta 16 años. Los continuos cambios de domicilio llevan consigo la no consolidación de una red social, en todas partes se siente aislada.

Sacar adelante a 4 hijos le ha ido obligando a multiplicar sus trabajos, trabajar en dos bares, en las fiestas en la limpieza de un hotel etc., responsabilizarse ella sola de sus hijos, e ir adquiriendo una cierta independencia, al menos en la administración del dinero, que ella misma gana y necesita para llevar adelante a sus 4 hijos, ha conseguido una cierta independencia. Cuando su marido le exige que le de el dinero, A. se niega a entregárselo, y ante las amenazas de su marido, y como una forma de asustarle, sin querer conscientemente la separación, le amenaza a su vez con ir a un abogado. Su marido desaparece y... hasta el día de hoy, han pasado 10 años.

A. inicia, casi sin querer los trámites de separación.

La experiencia que hace de la importancia de administrar ella misma su dinero la mantiene también en su nueva relación. Después de un tiempo de estar sola, inicia una nueva biografía en pareja: vive con su pareja y administran separadamente el dinero es la condición que A. ha puesto.

DIAGRAMA ENTREVISTA N°4



Portrait (premoderna) (ent. 4)

M. 40 años 1 hija COU biografía laboral: separación: como un proceso en la empresa familiar de autoafianzamiento

«Una se separa cuando no puede más»

M. estudió hasta COU en un colegio de religiosas, creció en lo que ella misma denomina una familia desestructurada, sin cariño: su madre era alcohólica y anoréxica y su padre ignoraba esta situación. A pesar de la situación familiar y del desprecio a la situación familiar, su biografía viene marcada por el alcohol, ella empieza a beber, a los 16 años, abandona los estudios, empieza a trabajar en el negocio familiar y «lo del alcoholismo fue en picado». A los 20 años inicia voluntariamente un proceso de desintoxicación que culmina felizmente a los dos años, «y ya han pasado 19 años sin beber».

El deseo de buscar un ambiente familiar mejor, estable emocionalmente, con cariño y comunicación le lleva a enamorarse y casarse con un hombre, ya divorciado y con una hija, que conoce en el centro de desintoxicación. Su matrimonio significa una forma de huir de su casa, de buscar una sustitución. Piensa que si tienen un hijo/a en común esto afianzará más su nueva familia.

Muy pronto descubre que sus expectativas no se cumplen, aumentan los malos tratos psíquicos y físicos a ella misma, a la hija de su anterior matrimonio, que como consecuencia de una paliza abandona el hogar, y M. empieza a amenazar con la separación si él no cambia de actitud.

M. empieza a buscar apoyo y asesoramiento, primero en el Psiquiatra que la había atendido durante su desintoxicación, el cual en un principio ni le anima, ni le desaconseja la separación, mientras que no sea ella misma la que esté decidida de verdad a tomar una decisión. Su familia le apoya decididamente. Ella ya sabe que cuenta con apoyos, pero que ha de ser ella la que de el primer paso. A la semana de la muerte de su madre, le dice que se separaba. Le sigue la reacción de su marido, es decir que cambiará, que irá al médico para dejar de beber, etc. y al mismo tiempo trata de atraer a sus argumentos a la hija de ambos, e inicia las amenazas, chantajes, calumnias, persecuciones.

M., una vez tomada la decisión, cuenta con el asesoramiento decidido del psiquiatra y el apoyo de su familia. La red familiar y social le ayuda en el proceso de afianzamiento de la decisión, que ella va viviendo cada vez más como la única solución, tenía muy claro que no podía dar marcha atrás. Ante las amenazas de desamor de su hija, ella responde que también tiene su propia vida,

La búsqueda de un hogar ideal, de un ambiente de estabilidad y cariño se mantiene y al poco tiempo inicia una nueva relación de pareja. Su biografía en pareja, también en su segundo intento es tradicional: recibe apoyo de su padre y económicamente es dependiente de su marido.

8. CONCLUSIONES

1. Los procesos de individualización en la sociedad pos-industrial o posmoderna, como ideal de vida han calado hondamente en la sociedad en general y en las familias en particular, también en la sociedad navarra. Este mensaje social ha sido aceptado especialmente entre las mujeres, por estrenar ellas, después de los hombres «las mieles» de la libertad individual que en las sociedades desarrolladas viene por la independencia económica o seguridad económica a través del trabajo remunerado.
2. Ser una misma como ideal de vida y leitmotiv para la toma de decisiones aparece valor supremo en las relaciones entre hombre y mujer y en la toma de deci-

- siones de permanecer o no juntos, en pareja. Desde esta perspectiva de la individualización las mujeres asumen riesgos, toman decisiones y asumen responsabilidades en la configuración de sus vidas. El amor romántico y el principio de la libertad suplantando a la fuerza y compromiso del vínculo de por vida, a la de las costumbres y a la de la tradición.
3. La presencia de la mujer en el mundo del trabajo es fundamental como condición de vida en la realización del ideal o valor de la posmodernidad. Tener trabajo significa disponer de medios de autorrealización, de consumo y de ser alguien en la vida.
 4. En la sociedad en general y en Navarra en particular se da una pluralidad de formas de vida familiar desconocido hasta ahora que rompe con los moldes de la era industrial en la que primaba la división del trabajo por encima de otras consideraciones. El Orden y la estabilidad de la fase industrial deviene en la posmodernidad en pluralidad y fluctuación de decisiones y de formas de vida que alcanzan igualmente a las familias.
 5. Como consecuencia de la aceptación del ideal posmoderno, el matrimonio se sustenta en la libre decisión de los cónyuges de seguir o no seguir juntos. La separación y el divorcio están calculados en la decisión matrimonial.
 6. La voluntad de los cónyuges da lugar a una pluralidad de formas de familia, también de familias monoparentales
 7. A pesar de la diversidad descubrimos rasgos comunes en situaciones y decisiones dispares que tienen que ver con las condiciones de vida (impuestas). La observación de estas condiciones de vida nos ha permitido diferenciar cuatro tipos o categorías de familia monoparental: premoderna, moderna, posmoderna y posmoderna truncada.
 8. A pesar de que la separación supone en el mayor de los casos un descenso en el status social y económico de los cónyuges no a todas las familias afecta igual, siendo una minoría (27 %) de las familias monoparentales las que carecen de condiciones de vida favorecedoras de vivir el ideal de la individualización.
 9. La ayuda profesional es demandada por la mayoría de los cónyuges a fin de conseguir un divorcio o separación no traumática.
 10. Por último, la suerte después de la separación de las familias monoparentales va unida también a aspectos biográficos, tales como la historia laboral, la formación, las condiciones del punto de partida de la familia de origen..

BIBLIOGRAFÍA

- AYUNTAMIENTO DE AVILÉS (2002): «II Plan de Igualdad de Oportunidades para las Mujeres». *Mujer y monoparentalidad en Avilés*.
- BARRÓN LÓPEZ, S. (2001): *Transiciones Familiares: La monoparentalidad Femenina por divorcio*. Tesis Doctoral Universidad del País Vasco. Euskal Herriko Unibersitate. Dept. de Sociología.
- BECK, U. BECK-GERNSHEIM E. (1993): Nicht autonomie, sondern Bastelbiographie. Anmerkungen zur individualisierungsdiskussion am Beispiel des Aufsatzes von Günter Burkart. En: Zeitschrift für Soziologie. Heft 22. Juni. Enke Verlag. Stuttgart. pp. 178-187.

- BECK-GERNSHEIM E. (1994): Auf dem Weg in die postfamiliale Familie-Von der Notgemeinschaft zur Wahlverwandschaft. En: BECK, U. BECK-GERNSHEIM E. (1994) (edit.) *Riskante Freiheiten*. Suhrkamp Francfort.
- BECK, U. BECK-GERNSHEIM E. (1998): *El normal Caos del Amor*. El Roure Barcelona.
- BECK-GERNSHEIM E. (2000): Was kommt nach der Familie? Einblicke in neue Lebensformen. Verlag C.H. Beck. Munich.
- BECK, U. y otros (1995): *Eigenes leben. Ausflüge in die unbekannte Gesellschaft, in der wir leben*. C. D Becksche Verlag. Munich.
- BIEN, W.; MARBACH J. H. (2003): *Partnerschaft und Familiengründung. Ergebnisse der dritten Welle des Familien-survey*. Leske + Budrich. Opladen.
- BREACHES-CHYREK, R. (2002): *Zur Lebenslage von Kindern in Einzelternfamilien*.
- CASTILLO, J. J. (1998) *A la Búsqueda del trabajo perdido*. Tecnos. Madrid.
- CRESWELL, J. (1997): *Qualitative Inquiry and research Design. Choosing among five traditions*. Thousand Oaks. Sage Publications. California.
- DEL CAMPO, S.; NAVARRO M. (1985): *Análisis sociológico de la familia española*. Ariel. Barcelona.
- DE MIGUEL, J. M. (1996) *Auto/biografías CIS. N.º 17*. Madrid.
- *Las madres solteras. Historias de mujeres sin historia, en la España de los 80*. En: Ministerio de Asuntos Sociales-Instituto de la Mujer. Serie Debate-5. Madrid.
- ESPING-ANDERSEN (1999): *Trabajo, familia y estado de bienestar*. En: CASTELLS, M.; ESPING ANDERSEN, G. *Transformación del Trabajo. La factoría cultural*. Colomers.
- FERNÁNDEZ CORDÓN, J. A.; Tobío Soler, C. (1998): *Las familias monoparentales en España*. En: Reis n.º 83/98 CIS. Madrid pp. 51-85.
- CASAL, J. (1996): *Modos emergentes de transición a la vida adulta en el Umbral del siglo XXI: Aproximación sucesiva, precariedad y desestructuración*. Reis n.º 76. CIS. Madrid. pp. 295-316.
- FLAQUER, LL. (1998): *El destino de la familia*. Ariel. Barcelona.
- FUNDACIÓN BARTOLOMÉ DE CARRANZA (1999): *El impago de pensiones derivadas de rupturas matrimoniales y de pareja en Navarra*. Instituto Navarro de la Mujer. Gobierno de Navarra. Pamplona.
- GOODY, J. (2001): *La familia Europea*. Crítica. Barcelona
- HELBRECHT-JORDAN, I. (1998): *Familien zwischen sozialer Erosion und neuer Infrastruktur. Selbsthilfe in der Risikogesellschaft. Ein Ansatz auch für benachteiligte Familien*. Kleine Verlag. Bielefeld.
- HERNÁNDEZ ARISTU, J.; LÓPEZ BLASCO A. (1995): *La familia en Navarra, individualización o redes sociales*. En: Documentación Social, Revista de estudios sociales y sociología aplicada. N.º 98. Cáritas Española. Madrid.
- (2001): *La familia ante el cambio sociales. Actitudes prospectiva y nuevos retos*. Nau Llibres: Valencia.
- IGLESIAS DE USSEL, J. (ed.) (1988): *Las familias monoparentales*. Instituto de la Mujer. Madrid.
- INSTITUTO VASCO DE LA MUJER: Emakunde. Ekaina 2002 - n.º 47. *Familias monoparentales*. Vitoria Gasteiz, pp. 06-39.
- MAYRING, P. H. (2002): *Einführung in die Qualitative Sozialforschung*. Beltz studium. Weinheim und Basel.
- MORENO MINGUEZ, A. (2000): *Las familias monoparentales en España*. Revista Internacional de Sociología.
- PÉREZ-DÍAZ, V. y otras (2000): *La familia española en el año 2000. Innovación y respuesta de las familias a sus condiciones económicas, políticas y culturales*. Argentería. Visor. Madrid.

- PUIG, A. (1985): *Pre-moderns, Transmoderns i postmoderns*. Papers. Barcelona, pp.31-37.
- RODRÍGUEZ, C.; LUENGO, T. y otros (2000): *Las familias monoparentales en Castilla y León*. Junta de Castilla y León. Valladolid.
- STAUBER, B. (1996): *Lebensgestaltung alleinerziehender Frauen. Balancen zwischen Anpassung und Eigenständigkeit in ländlichen Regionen*. Edition Sozial Arbeit. Juventa. Weinheim-Munich.
- STRAUSS, A.; CORBIN, J. (1990): *Basics of Qualitative Research: Grounded Theory Procedures and Techniques*. Sage Fundation. Beverly Hills, California. London, Reino Unido.

La política cinematográfica española en los años sesenta: la propaganda del régimen a través del nuevo cine español (1962-1967)

CARLOS ARAGÜEZ RUBIO*

1962 es un año capital para entender la evolución histórica del régimen franquista. Una serie de hechos de gran relevancia lo van a convertir en una fecha significativa en la reciente historia de España. En febrero de ese año el país solicita, por primera vez, el ingreso en la Comunidad Económica Europea, al que Europa contestará con el informe *Birkelbach*, que establecía la democracia como condición indispensable para la entrada en el proyecto común. En mayo se declara el Estado de emergencia en Asturias y el País Vasco, y al mes siguiente la oposición democrática confluye por primera vez en un lugar, bautizándolo el Régimen con el célebre nombre de «contubernio» de Munich. Finalmente en Agosto, y para culminar un clima de palpable tensión, estallan importantes huelgas en la cuenca minera asturiana. Parece claro, como ha indicado Juan Pablo Fusi, que está naciendo una oposición interior a la dictadura a través de la conflictividad obrera, a la que se une la estudiantil, la eclesiástica y el problema nacionalista¹.

Desde las altas esferas del Régimen se es consciente de la situación y de la necesidad de una estrategia para encauzarla. Ésta pasará por un reajuste ministerial a gran escala. Un cambio que, ya en el ámbito de nuestro estudio, lleva a Manuel Fraga al Ministerio de Información y Turismo en sustitución de Arias Salgado. Con Fraga se pondrá en marcha una nueva estrategia política consistente en difundir públicamente el desarrollo del país, su crecimiento económico y su modernización, con los ojos puestos claramente en Europa². Esta

* Universidad de Alicante.

Este artículo se enmarca dentro de un proyecto de tesis doctoral subvencionado por el Ministerio de Educación y Cultura sobre «la percepción de los cambios sociales de los años sesenta a través del cine y de la música». Esta tesis pertenece, a su vez, a un proyecto general del Departamento de Humanidades Contemporáneas de la Universidad de Alicante sobre «los años sesenta y la percepción de los cambios a través de la cultura», también avalado por el Ministerio de Educación y dirigido por el Catedrático de Historia Contemporánea, Glicerio Sánchez Recio.

1 Ver FUSI, Juan Pablo: «La reaparición de la conflictividad en la España de los sesenta». En: FONTANA, Joseph (ed.): *España bajo el franquismo*. Crítica, Barcelona, 1986, pp. 160-169.

2 El propio Franco se manifestaba sobre Europa en Diciembre 1962 diciendo que «ante Europa, de la que formamos parte, nuestros sentimientos están claros y formalmente definidos. Como parte, tenemos una definitiva vocación europea, y como europeos, defendemos una consideración de igualdad que nos compromete en cuanto respeta nuestra personalidad». Texto extraído de MORENO JUSTE: *España y el proceso de construcción Europea*, Barcelona, Ariel, 1998. Apéndice de textos, p. 32.

propaganda tendría su reflejo en distintos campos como el turístico, el editorial o el cinematográfico, siendo precisamente este último del que nos vamos a ocupar. El objetivo es analizar el nacimiento y la construcción de esa política propagandística entorno al mundo cinematográfico, y reflexionar sobre su implantación y resultados en la España de los sesenta.

FRAGA Y LA POLÍTICA DE APERTURA: LA ESTRATEGIA DE LA PROPAGANDA

Cuando en 1962 Manuel Fraga Iribarne sustituye a Gabriel Arias Salgado como Ministro de Información y Turismo, la situación política española se encuentra en un punto de inflexión en el que el país, ante los acontecimientos anteriormente relatados, debe volver a fijar su rumbo. En 1957 se habían firmado los Tratados de Roma que fundaban la nueva Comunidad Económica Europea, y pronto algunos de los analistas políticos más cercanos a Franco vieron claro el camino que España debía tomar para su fortalecimiento exterior. La entrada en la CEE supondría, además de posibles beneficios económicos, el paso definitivo para la legitimación exterior del Régimen. Pero la falta de democracia, como no podía ser de otra manera, se convertía en un obstáculo insalvable en el camino del ingreso europeo. Por ello, cuando el Informe Castiella de 1962 es rechazado por las altas instancias de la CEE, comienza a tejerse un cambio de estrategia consistente en demostrar a la comunidad internacional que España estaba preparada para la modernidad y que era capaz de competir culturalmente con el resto de países europeos. Aquí se encuentra la clave de la nueva política que Fraga se encargaría de poner en marcha y que sería sintetizada en una palabra con la que los españoles iban a empezar a familiarizarse: apertura.

Desde ese momento el término «apertura» va a ser utilizado por el Régimen como lema propagandístico que paliara la carencia de libertades que él mismo imponía. Pronto la apertura va a comenzar a relacionarse con ciertos indicios, no sólo de desarrollo económico y social, sino también de modernización cultural. A partir de entonces se van a tomar medidas en distintos campos que proyecten, tanto interior como exteriormente, una imagen de progreso político y social, y de aumento de libertades. En definitiva, una imagen de apertura. Se trata, pues, de una clara estrategia de propaganda del Régimen para justificarse interiormente y legitimarse exteriormente con la vista puesta en el nuevo mapa europeo.

A nivel genérico cuando se piensa en la política de aperturismo del popular ministro gallego, lo primero que nos viene a la mente es la Ley de Prensa de 1966. Una ley que se convertiría en símbolo del nuevo camino del Ministerio y de la propaganda sobre una mayor libertad social y cultural. Pero que, sobre todo, supondría un punto de inflexión para el mundo periodístico y editorial, que parece empezar a renovarse en estos momentos. Estamos quizás ante el hecho culminante de la política Fraga y, por ende, de su aperturismo. Aunque éste había comenzado antes, prácticamente desde su nombramiento en 1962, trazando unas nuevas líneas políticas que comenzaron a dar sus primeros resultados a los pocos meses con el cine como protagonista. La Ley de Prensa se ha llevado la mayor parte de la atención por su gran importancia, pero la apertura se dejó sentir, antes si cabe, en otras parcelas entre las que la cinematográfica debe ser resaltada por su incidencia social y su repercusión cultural.

En un contexto en el que el Régimen trata de reivindicarse culturalmente ante Europa, el mundo del cine, por su envergadura e impacto popular, va a cobrar una especial dimensión en la política del Ministerio. Esto no era algo nuevo, pues desde principios de la década se comienza a barruntar dicha estrategia, pero ahora se va a crear una maquinaria específica para ello. Quizás el primer ejemplo en ese sentido se vive en 1960 cuando el gobierno español, viendo el grandísimo éxito que Luis Buñuel³ cosecha en Europa y en el mundo, decide invitar al director aragonés a rodar en España su último proyecto. Todo ello en un intento de reivindicar como español a una de las grandes figuras culturales europeas del momento.

Buñuel aceptó la propuesta bajo el auspicio de un acuerdo de coproducción con México y creó una obra maestra del cine como es *Viridiana* (1961). La película se estrenó en el Festival Internacional de Cannes con el rotundo éxito de conseguir la prestigiosa Palma de Oro, pero allí mismo surgió el escándalo al comprobar las autoridades nacionales el revuelo internacional organizado por un film duro con la Iglesia Católica y que incluso contaba con más de un apócrifo sobre pasajes bíblicos. La obra de Buñuel quedaba desde ese momento prohibida en España y lo que pretendía ser una muestra de la permisividad del Régimen, acabó convirtiéndose en un nuevo ejemplo de férrea censura. Además, el asunto acabó con el puesto de Muñoz Fontán en la Dirección General de Cine y dejando en una posición difícil al Ministro Arias Salgado.

Con esos antecedentes, la política de aperturismo tenía que plantearse desde el Ministerio de Información y Turismo con un gran sentido del equilibrio, pues debía dar imagen de progreso pero sin chocar con los propios cimientos sobre los que se sostenía el Régimen. Desde el punto de vista cinematográfico, el objetivo debía ser la creación de un cine técnicamente moderno, que pudiera competir con el europeo y a la vez ser controlado por el Estado. Pero para ello hacía falta un cambio en el funcionamiento de la cinematografía nacional y la construcción de unas nuevas bases de trabajo. En definitiva, había que construir un nuevo proyecto que debía ser dirigido por alguien fiel a los nuevos principios y, ante todo, gran conocedor del mundo del celuloide español e internacional. Fraga, en una decisión sorprendente para muchos, confiaba el puesto de Director General de Cinematografía y Teatro a José María García Escudero, un viejo ocupante del cargo y reputado intelectual del cine.

LA APERTURA LLEGA AL CINE: JOSÉ MARÍA GARCÍA ESCUDERO

Falangista militante en su juventud, hombre de leyes, católico propagandista y gran teórico cinematográfico, José María García Escudero llegaba a la Dirección General de Cinematografía y Teatro en julio de 1962. Algo que no resultaba nuevo para él, pues ya había ocupado el puesto en 1951 al ser nombrado por el Ministro Arias Salgado⁴. En

3 Recordemos que Buñuel, republicano confeso, vivía en un perpetuo exilio laboral entre México y Francia, países donde rodó el grueso de su filmografía.

4 Ese mismo año se había creado el nuevo Ministerio de Información y Turismo que sustituía a la antigua Subsecretaría de Educación Popular, y que albergaba en su interior una Dirección General de Cinematografía y Teatro.

aquella ocasión sólo duró unos meses en el cargo, dimitiendo irrevocablemente por disparidad de criterios con el Ministerio. El motivo del conflicto fue la postura de García Escudero ante la película *Surcos* (José Antonio Nieves Conde, 1951), un excelente film que desde su creación estuvo rodeado de la polémica. Estamos en los años del principio del fin de la autarquía y el comienzo del desarrollo industrial, donde el éxodo rural empieza a ser una realidad notable en las grandes ciudades. El film de Nieves Conde, en un hecho sin precedentes, se hace eco de una situación real con toda su dureza para mostrar en la gran pantalla los avatares de una familia que se ve obligada a abandonar el campo en busca de trabajo en la gran ciudad. Las penurias de la vida periférica, el estraperlo y la prostitución se hacen patentes en una cinta cuya calidad cinematográfica asombra dentro del panorama por el que atravesaba la industria.

Desde el primer momento, el recién nombrado García Escudero apostaría por la concesión del Interés Nacional⁵ a *Surcos* (1951), debido a su extraordinaria calidad y al gran avance cinematográfico que suponía. Pero pronto surgieron voces discordantes dentro de la Junta de Calificación y Censura, que veían una atrocidad el premiar así a una cinta que mostraba tan claramente algunas de las vergüenzas del Régimen.

Junto a esto, el Director General también recibió fuertes presiones internas por el hecho de negar el citado Interés Nacional al film de Juan de Orduña *Alba de América* (1951), producido por CIFESA y de temática mucho más oficialista⁶. Finalmente, en Febrero de 1952 y tras sólo unos meses en el cargo, García Escudero dimite al comprobar las presiones del puesto y la falta de importancia de la calidad en las películas en detrimento de las cuestiones políticas. La dimisión se hace pública el 3 de marzo, y no resulta sorprendente que el 15 del mismo mes se le conceda el Interés Nacional a *Alba de América*⁷.

Tras este fugaz paso por la Dirección General, García Escudero incrementó su labor de estudioso del séptimo arte con la publicación en los años posteriores de hasta cuatro monográficos sobre cine que culminaron en la obra *Cine español*⁸, que se convertiría en su nuevo programa de trabajo al ser nombrado de nuevo por Fraga en 1962⁹. Pero si hay un momento que consolida a García Escudero como nombre de referencia en la intelectualidad cinematográfica española, ese es su participación en las Conversaciones Nacionales de Cinematografía, organizadas en 1955 por el Cine-club del SEU de la Universi-

5 El Interés Nacional era la máxima mención que podía obtener una película española por la Junta de Calificación y Censura. Esta denominación, además de prestigio publicitario, suponía prácticamente el pago total del coste del rodaje del film por parte del Estado. A partir de 1962 se sustituye por la mención «Especial Interés Cinematográfico».

6 Esta reflexión la realiza el biógrafo de José Antonio Nieves Conde en LLINÀS, Francisco: *José Antonio Nieves Conde: el oficio del cineasta*. Semana Internacional de Cine, Valladolid, 1995, p. 28.

7 Para el especialista Carlos Heredero, este hecho de 1951 junto con el estreno de la primera película de Bardem y Berlanga (*Esa pareja feliz*, 1951), marca un primer momento de ruptura en la historia del cine español. Ver HEREDERO, Carlos F.: *Las huellas del tiempo: cine español 1951-1961*. Filmoteca de la Generalitat Valenciana, Valencia, 1993.

8 Publicado como GARCÍA ESCUDERO, José María: *Cine español*, Rialp, Madrid, 1962.

9 Según el propio García Escudero, fue este libro lo que le entregó a Fraga cuando éste le interrogó sobre su visión del cine español y su propuesta de trabajo. Ver GARCÍA ESCUDERO, José María: *La primera apertura. Diario de un director general*. Planeta, Barcelona, 1978, p. 35.

dad de Salamanca. Éstas van a suponer, por primera vez, la articulación en torno al cine de una intelectualidad preocupada por su estado como género importante de la cultura española. Esa intelectualidad va a tomar conciencia de grupo en Salamanca, donde van a confluír grupos de muy distinta extracción política, social e, incluso, generacional. Jóvenes como Juan Antonio Bardem, Ricardo Muñoz Suay o Eduardo Ducay, de los que posteriormente se conocería su afiliación al PC, compartieron mesa y estrado con personajes como Fernando Vizcaíno Casas, José Luis Sáenz de Heredia y el propio José María García Escudero.

Por todo ello no es de extrañar que cuando el mundo del cine español recibió la noticia del nuevo nombramiento de García Escudero, el optimismo fuera la nota predominante. Pues su nombre, no sólo se relacionaba con implicación y compromiso cinematográfico, sino que también iba ligado a la defensa de conceptos como calidad y modernidad. Se explica así la multitud de cartas de apoyo y felicitación que el recién nombrado Director General recibió los primeros días en su nuevo despacho, no sólo de gente de su misma ideología sino de algunos de los representantes del sector más socialmente comprometido del cine español como Juan Antonio Bardem o Ricardo Muñoz Suay. Este último llegó a escribirle «estoy de tu lado completamente, con sincera lealtad»¹⁰.

Teniendo en cuenta estos antecedentes, y sobre todo el de la dimisión de 1952, a muchos les resultó sorprendente el hecho de que Fraga volviera a confiar en García Escudero. Pero si lo analizamos detenidamente, puede entenderse como una pieza más del engranaje del aperturismo. Pues la imagen del nuevo Director General era la de un intelectual comprometido con la evolución del cine español e implicado en la consecución de un panorama cinematográfico más serio, técnicamente moderno y estéticamente cercano a alguna de las tendencias ya consolidadas del cine europeo. Además, hechos como su dimisión y la participación activa en Salamanca, proyectaban ciertas dosis de confianza a ese sector más crítico de la cinematografía española que, como decimos, aceptó de buen grado su nombramiento. Nuevamente, y esto sería una tónica de la política de apertura, la imagen ofrecida primaba sobre la realidad de los hechos que, como veremos más adelante, no satisficieron completamente las promesas de modernización y libertad que el Ministerio lanzó a los cuatro vientos.

De esta manera Fraga ponía la primera piedra de la propaganda de apertura, un consagrado intelectual del cine cuyo nombramiento simbolizaba ese aperturismo que su cargo debía representar. El primer paso estaba dado y la esperanza envolvía al mundo del celuloide nacional, pero interiormente había que empezar a poner las bases del nuevo proyecto. Éstas no debían ser otras que las del fomento de una nueva producción cinematográfica, que no sustituyera a la existente pero que aportara un cine de mayor calidad técnica para ser exportado, además de algunos nuevos contenidos, siempre bajo el control estatal. Por ello iban a ser cuatro los pilares sobre los que se sustentaría el nuevo proyecto: formación de profesionales, propaganda de lanzamiento, control de la recaudación y nuevas normas de censura.

10 Ver *ibidem*, p. 37.

NUEVO CINE ESPAÑOL: LA CONSTRUCCIÓN DE UNA POLÍTICA CINEMATOGRAFICA

Cuando el 22 de julio de 1962 José María García Escudero toma posesión como Director General de Cinematografía y Teatro, el esquema de trabajo ya está sobre la mesa y hay que empezar a darle forma. De los cuatro pilares que habían de sustentar el proyecto, el que primero echa a andar es el referido a la formación de profesionales. Desde los años cincuenta existía en Madrid un centro oficial dedicado a la formación de profesionales del séptimo arte bautizado como Instituto de Investigaciones y Experiencias Cinematográficas (IIEC). A partir de este momento dicho centro va a ser reformado, modernizado y dotado de un nuevo personal docente destinado a formar nuevos cineastas según los cánones modernos que en ese momento destacan en el panorama europeo. La idea es la de crear profesionales capaces de realizar técnicamente un cine de calidad que pueda rayar a la altura de las producciones internacionales. Es decir, modernizar cualitativamente una producción muy distanciada de la realizada en países como Francia o Italia, por poner algunos ejemplos significativos.. La renovación del centro culmina con el cambio de nombre, pasando el antiguo IIEC a llamarse Escuela Oficial de Cinematografía (EOC).

La EOC se publicita entonces como el gran centro del que el Régimen espera obtener a los cineastas del futuro, cuyas producciones modernicen la industria con obras nunca antes vistas en las pantallas españolas. El producto de esta Escuela será lo que ya empieza a denominarse Nuevo Cine Español. Un nombre que se convertirá en logotipo de la propaganda de la apertura cinematográfica española tanto a nivel interior como exterior. Así, pronto irán apareciendo nuevos nombres en el panorama fílmico nacional que van a ser considerados los primeros representantes de ese Nuevo Cine Español. Apellidos como Grau, Regueiro, Picazo, Summers, Mercero o Camus, pertenecen a la primera promoción de directores jóvenes en busca de un cine moderno. Además, dentro de esta gran campaña, también se introducen nombres que, aunque ya no parten como alumnos de la EOC, pertenecen a su engranaje. Es el caso de Carlos Saura, que trabajará durante algunos años como profesor de la nueva Escuela. Precisamente, como indicaría años después el conocido crítico de la época César Santos Fontenla, puede decirse que la primera película que podemos considerar por sus hechuras como perteneciente al NCE es *Los Golfos* (1962)¹¹, que Saura rodó en 1959 y que la censura prohibió hasta la entrada del nuevo equipo en la Dirección General¹².

Las primeras bases de la política de García Escudero, factoría y producto, estaban claras. Pero para su correcto funcionamiento era necesaria una revisión profunda de los supuestos legislativos que regían al cine nacional. Se antojaba necesario una revisión de tres tipos: protección al cine nacional, reglamentación en materia de censura y control de la recaudación.

11 SANTOS FONTENLA, César: «1962-1967». En TORRES, Augusto M. (ed.): *Cine español 1896-1988*, Ministerio de Cultura, Madrid, 1989, pp. 235-267.

12 El crítico José Monleón exalta su alegría en las páginas de *Triunfo* por el levanto de la prohibición de *Los Golfos*. Ver MONLEÓN, José: «Los Golfos, dos años después». En: *Triunfo*, n.º 7, Madrid, 1962, p. 40.

En cuanto al primero hay que decir que desde 1944 se establecen unas normas de protección para el cine español ante el que se produce en el extranjero. Ésta consiste en obligar a la proyección de una semana de cine español por tres, cuatro, cinco o seis, según la época, de cine extranjero. Con la entrada del nuevo gabinete, la orden de 19 Agosto de 1964 establecía una semana de cine español por cuatro de cine extranjero. Posteriormente se siguió negociando con distribuidores y exhibidores para conseguir una nueva orden (la de 20 de Enero de 1967) que dejaba la protección en un 1 por 3. Esto puede considerarse como una cuestión superficial, pero no lo es en absoluto, pues según la proporción vigente las dotaciones económicas y las oportunidades para un cine nacional aumentaban o disminuían notablemente.

En segundo lugar nos encontramos con la censura. A simple vista el núcleo de los males del cine español. Y es que las normas de censura en vigor en 1962 eran prácticamente las mismas que se habían establecido al finalizar la Guerra y en los primeros pasos políticos del Régimen. La revisión se antojaba urgente, pues la nueva política cinematográfica necesitaba unas nuevas bases legales en materia de censura. El objetivo era el de reducir cortes en la mayoría de films para dar esa imagen de apertura, pero sin tolerar realmente una manifiesta libertad de expresión.

Pero la cuestión no era tan sencilla, pues primero había que reestructurar la propia Junta de Calificación y Censura para conseguir un grupo cohesionado que fuera controlable y que tuviera criterios similares. García Escudero nombra entonces a su compañero en la revista *Film Ideal* Florentino Soria como Subdirector General de Cinematografía y Vicepresidente de la Junta de Calificación y Censura, y hace un hueco en dicha Junta a intelectuales de similar ideología como Pascual Cebollada y Marcelo Arroita-Jauregui. Ambos serían, a partir de entonces, habituales de las reuniones censoras, compaginando esa actividad con la que desempeñaban como críticos en publicaciones como *Reseña* y, nuevamente, *Film Ideal* respectivamente. De esta forma queda configurada una junta bastante uniforme en cuanto a censura, cortes y calificación moral, tal y como nos desvelan los expedientes del momento. Así, gran parte de las decisiones del período se tomarán, normalmente, en votaciones de muy amplia mayoría¹³.

Pero para terminar de reorganizar la situación, la nueva política de censura culmina con la aprobación en 1963 de la Ley que establecía las nuevas normas de censura. Esta nueva legislación sería también publicitada como una medida aperturista, pues al menos suponía un avance con la situación anterior. Era la primera vez en 25 años que se hacía un compendio de aquello que la censura debía castigar o no podía tolerar.

Con esos miembros la Junta de Calificación y Censura comenzó a actuar en una línea clara. Sus miembros intentaron establecer un criterio que, aunque en las directrices básicas no cambiara lo anterior, sí premiara más la calidad técnica de las películas, fomentando de esta manera una producción que pudiera competir en Festivales Internacionales con las del resto de países europeos. Eso sí, a nivel temático, seguía estando totalmente

13 Un ejemplo puede ser las reuniones de la Junta en relación a la importante y polémica película *La Caza* (Carlos Saura. 1966), cuyas decisiones para otorgar la mención de «Interés Especial» y la calificación de «autorizada para mayores de 18 años», se toman en votaciones de 11 a 0 y 19 a 0 respectivamente. Ver Expediente n.º 37.336. AGA, Sección Cultura, Caja 4285.

prohibido cualquier crítica a la política nacional, cualquier mención a la figura del Jefe de Estado y la justificación en pantalla de hechos considerados atentatorios contra la moral, tales como el adulterio, el incesto, el aborto o el suicidio. Pero salvando estos temas, se concedía a priori una mayor libertad para tratar ciertos temas sociales y humanos con mayor profundidad y realismo. Este planteamiento se completaba con la idea extendida de que ciertas dosis de crítica intelectual en algunos films, les daría a éstos empaque de cara al exterior, mientras que en el interior su repercusión sólo llegaría a una reducida minoría, no considerándolo peligroso para el Régimen. Un claro ejemplo lo encontramos en el expediente del film de Carlos Saura *La Caza* (1966), donde podemos leer que el largometraje «tiene una gran carga y enorme mala intención pero no veo motivo de prohibición, pues no creo que mucha gente entienda la mala idea que tiene»¹⁴. Esta frase refleja el paternalismo cultural característico de la época y propio del pensamiento de católicos propagandistas y del Opus Dei, que en la Junta eran mayoría.

En general, se trata de establecer una línea entre lo verdaderamente intolerable y lo favorable para el Régimen. Todo ello envuelto de un notable aparato publicitario. Pues, como ya se ha dicho, la política de «apertura» fue una gran campaña propagandística.

Con estas hechuras el Nuevo Cine Español ya podía comenzar a rodar. Pero, en tercer lugar, faltaba dotar de un cierto control a ese engranaje. Y este vino desde la Ley de Control de las Taquillas de 1964. La medida partía de la necesidad de un mayor control sobre cines, películas y recaudaciones en todo el territorio nacional. La idea era un férreo seguimiento oficial de los números que ofrecían los diversos estrenos y que mostraran, no sólo la situación real del cine español con respecto al de otros países que llegaba a las pantallas nacionales, sino también en que medida se cumplían las disposiciones del 1 por 4 impuestas en esas mismas remodelaciones de 1964. Dicha Ley, que puso en contra a los propietarios de los cines y al Sindicato de Exhibición, desgastó mucho a García Escudero, aunque finalmente logró imponerla. Es complicado decir si fue un éxito o un fracaso, en la medida en que no podemos contrastar los datos oficiales con otros. Así pues, la única evidencia que tenemos de su aplicación fue la memoria que publicó la Dirección General de Cultura y Espectáculos del Ministerio de Información y Turismo en 1968, y que recogía los datos de forma anual desde 1965. Eso sí, el propio Ministerio, volvió a publicitar la modernidad de esta nueva medida aperturista¹⁵.

EL CINE ESPAÑOL EN LA ENCRUCIJADA: PROBLEMAS Y CONTRADICCIONES DEL NUEVO CINE ESPAÑOL

Con la nueva maquinaria puesta en marcha, pronto habían de llegar los primeros resultados. De esta forma 1963 se convierte en el «año I» del Nuevo Cine Español. Un pri-

14 Frase extraída del informe de la reunión de la Junta de Calificación y Censura de 23/12/1965 sobre la película *La Caza* de Carlos Saura. Expediente n.º 37.336, AGA, Sección Cultura, Caja 4285.

15 Una muestra de ello es la campaña que se hace en prensa sobre la nueva legislación. Sirva de ejemplo el reportaje del diario *Pueblo* titulado «Nueva legislación para el cine español», *Pueblo*, 25/9/1964, p. 20., así como las múltiples columnas que durante el último trimestre de 1964 dedican al tema Tomás García de la Puerta, también en *Pueblo*, y el diario *Informaciones* desde su sección «La clave del cine».

mer trío de películas hace su irrupción en la cartelera nacional bajo el rótulo de un cine diferente: *Noche de verano* de Jordi Grau, *El buen amor* de Francisco Regueiro y *Del Rosa al amarillo* de Manuel Summers. Los tres directores provienen de la Escuela Oficial de Cine y los tres films presentan una nueva factura técnica y una mayor calidad, en comparación con la producción cinematográfica habitual. Las principales revistas especializadas se hacen eco de estos éxitos¹⁶ que culminan en el Festival Internacional de Cine de San Sebastián donde *Del Rosa al amarillo* consigue la Perla del Cantábrico. Un éxito que parece reforzar la política del Ministerio y pone de acuerdo a los principales críticos de los diarios como Alfonso Sánchez (*Informaciones*) y Tomás García de la Puerta (*Pueblo*), que hablan en sus páginas de «gran acierto cinematográfico»¹⁷.

A partir de aquí y en los años posteriores van a surgir nuevas producciones de calidad con títulos de impacto como *La Tía Tula* (Miguel Picazo. 1964), *La Busca* (Angelino Fons. 1966) o *Nueve Cartas a Berta* (Basilio M. Patino. 1966), que conviven con las producciones de los ya considerados maestros como Juan Antonio Bardem (*Nunca pasa nada*. 1963), Luis García Berlanga (*El verdugo*. 1963) y Carlos Saura (*La caza*. 1966).

Pero esta producción, no sólo era minoritaria sino que interiormente se veía lastrada por continuos avatares con la censura. La contradicción resultaba evidente en el momento en que se intentaba formar profesionales bajo los criterios estéticos de moda en Europa para que pudieran competir en festivales internacionales. Pues esas corrientes tendían hacia una representación fidedigna de la realidad, algo que era intolerable desde las bases del Régimen¹⁸. Según la propaganda del Ministerio, la nueva política de «apertura» debía facilitar el reflejo de la realidad social en la pantalla, pero el resultado iba a distar mucho de eso. Es cierto que algunos temas como el sentimental comienzan a ser tratados con mayor cercanía, pero el total realismo queda coartado por la cuestión moral que tanto preocupaba a la Junta de Calificación y Censura. Por ejemplo, dos de las primeras películas del Nuevo Cine Español como son *Noche de Verano* (1963) de Jordi Grau y *El buen amor* (1963) de Francisco Regueiro, son acogidas con escepticismo por las respectivas juntas de calificación a pesar de su presunta calidad, y sólo son altamente calificadas cuando los miembros comprueban que tienen «sentido moderno, pero buen sentido moral»¹⁹ en el caso del film de Grau y «un amor tratado con pureza»²⁰ en el de Regueiro.

Pero donde la realidad se hace mucho más complicada de asumir por el Estado es en los films que plantean crítica social, y que precisamente son los más premiados en los

16 En *Film Ideal*, por ejemplo, Julio Martínez destaca las hechuras y la calidad de *El buen amor*. Jesús García de Dueñas hace lo propio con *Noche de verano* en las páginas de *Triunfo*. Mientras que en *Cinestudio* José Luis Hernández Marcos también alaba la factura del film de Grau. Ver MARTÍNEZ, Julio: «El buen amor». En: *Film Ideal*, n.º 133, 1963, pp. 764-765; GARCÍA DE DUEÑAS, J.: «Jorge Grau, primera película». En: *Triunfo*, n.º 34, 1963, pp. 28-29; HERNÁNDEZ DE MARCOS, J. L.: «Noche de verano». En: *Cinestudio*, n.º 11, 1963, p. 8.

17 Ver SÁNCHEZ, Alfonso: «Del rosa al amarillo». En: *Informaciones*, Madrid, 6-9-1963, p. 7; GARCÍA DE LA PUERTA, Tomás: «Del rosa al amarillo». En: *Pueblo*, Madrid, 7-9-1963, p. 20.

18 Cuando hablamos de las corrientes cinematográficas de moda en Europa nos referimos fundamentalmente a aquellas que parten del *Neorealismo* italiano de los años cuarenta y que en los sesenta están representadas por la *Nouvelle Vague* francesa o el *Free Cinema* inglés, entre otras.

19 Expediente n.º 26.458, AGA, Sección Cultura, Caja 3951.

20 Expediente n.º 27.111, AGA, Sección Cultura, Caja 3970.

Festivales Internacionales. Esto supone una nueva contradicción de la política de apertura. Como ejemplo podemos citar los problemas de tres de las obras más realistas del período como son *Juguetes Rotos* (1966) de Manuel Summers, *Nueve Cartas a Berta* (1965) de Martín Patino y *La Caza* (1966) de Carlos Saura. Todas ellas tuvieron duros enconrazos con la censura, a pesar de que la Junta les reconociera su calidad.

Finalmente las películas son aprobadas porque, como ya se ha dicho en el caso de *La Caza* (1966), su realismo desprende una considerable crítica, pero excesivamente sesuda para ser comprendida y asimilada por el grueso del público²¹. Sus alusiones a la Guerra Civil y la corrosión que la sociedad ha provocado en los personajes, resultan hirientes para los censores pero, según su opinión, demasiado complejos para el gran público, por lo que puede ser aprobada²².

Quizás la más problemática de las tres por más cercana al público era *Juguetes Rotos* (1966). En ella se plantea un documental sobre grandes figuras del mundo de la cultura y el ocio en su tiempo que han quedado sepultadas y olvidadas por la misma sociedad que las encumbró: un actor, un boxeador, un futbolista y un torero, que ponen de manifiesto la cruda realidad de un Régimen que no tiene piedad ni de sus propios ídolos. Las dificultades que tuvo la proyección de la cinta, ya no fueron únicamente de censura, sino que las propias productoras no quisieron arriesgarse a proyectarla. Finalmente el film vio la luz tras un año de duras negociaciones y más de seis reuniones de la Junta de Calificación y Censura que al final aprueba el metraje con 9 cortes y la calificación de prohibida para mayores de 18 años²³.

Por su parte, *Nueves Cartas a Berta* (1966) está considerada uno de los films de mayor calidad, pero también de mayor oposición al Régimen en los sesenta. Cuenta la historia de un estudiante español que, tras un viaje a Londres, vuelve a su rutinaria y aborrecida vida española en la que su única evasión es escribir sobre su realidad y sus sentimientos a Berta, hija de un inmigrante español de la que se enamoró durante su estancia londinense. El reflejo de la realidad de la vida española y el hastío que produce en el protagonista, junto con la loa a la libertad de la vida en el exterior, convierten a *Nueve Cartas a Berta* (1966), no sólo en una de las cintas intelectuales de referencia en la cultura española del momento, sino en una dura crítica a la sociedad franquista. No es de extrañar que el film tuviese problemas para ver la luz. Pero su persecución no fue la misma que se realizó con la publicación de su guión por la editorial Ciencia Nueva tras el estreno de la película. Volvía a presentarse en la Junta de Calificación y Censura el asunto de la crítica y la minoría en la que podía calar, pero en aquella época todavía prevalece el pensamiento de que la letra impresa influye más que cualquier otra forma de expresión. Finalmente se aprueba todo el metraje a excepción de 7 cortes en los que aparecen alusiones al mundo militar y a la guerra, con la calificación de prohibida para mayores de 18 años²⁴.

21 De hecho, al comprobar sus datos de recaudación, esta no supera las 900.000 pesetas en el año de su estreno, muy lejos de los casi 20 millones que recauda *La ciudad no es para mí*.

22 Expediente n.º 37.336, AGA, Sección Cultura, Caja 4285.

23 Expediente n.º 39.031, AGA, Sección Cultura, Caja 4307.

24 Expediente n.º 36.327, AGA, Sección Cultura, Caja 4364.

La aprobación de estos tres films, problemas de censura incluidos, no podría entenderse fuera de esa política de propaganda y reivindicación cultural que era el Nuevo Cine Español. De hecho, ya en 1970 y con la política de aperturismo de Fraga concluida, la nueva Junta de Calificación y Censura prohibiría totalmente, sin posibilidad de cortes o modificaciones, la obra *Canciones para después de una guerra*, del propio Martín Patiño.

Teniendo en cuenta todos estos problemas y contradicciones, no sorprende que la política del Nuevo Cine Español comenzara a ser cuestionada por su falta de continuidad y envergadura. El mundo del cine empieza a ser consciente de que el tan mencionado cambio hacia un nuevo cine es más superficial de lo que el Régimen grita a los cuatro vientos. En 1966 la beligerante y polémica editorial Ciencia Nueva publica un libro firmado por César Santos Fontela y titulado *El cine español en la encrucijada*. En él se pone de manifiesto esta situación y, prácticamente por primera vez, se critica la falta de credibilidad del NCE, pronosticándose su final en un futuro próximo²⁵. Tan honda será la repercusión de la publicación que, ese mismo año, la revista *Triunfo* organiza unas jornadas de debate sobre la situación de la industria cinematográfica española bajo el mismo título de *El cine español en la encrucijada*²⁶. No es extraño que todo esto ocurra a fines de 1966, si pensamos que a mediados del año siguiente un desgastado García Escudero sería sustituido en el cargo por Carlos Robles Piquer y su Dirección General sería absorbida por la de Información, regentada por su sucesor.

La crisis resultaba evidente y las preguntas comenzaban a plantearse. Una de las reflexiones más incisivas de la época sobre ese nuevo cine de los jóvenes españoles y su situación la hizo Álvaro del Amo en las páginas de la revista *Cuadernos para el diálogo*²⁷. En esas líneas se concluía subrayando la importancia individual de algunas obras de gran mérito y novedad que habían surgido dentro de ese marco del NCE, pero que no podían tener más calado que su propia entidad, pues existía una serie de condicionantes que les negaba a sus miembros la posibilidad de identificarse y actuar como un todo²⁸. No había, por mucho que se intentaba publicitar, un sentimiento de grupo como en la «nouvelle vague» francesa o en el «free cinema» inglés, por poner ejemplos del momento. Los nuevos realizadores pudieron filmar obras novedosas y técnicamente avanzadas, pero la ausencia de esa conciencia de un todo con trabajos en una misma línea o en sentidos complementarios²⁹, hacían a la generación perder el potencial poder que pudiera tener. En re-

25 SANTOS FONTELA, César: *El cine español en la encrucijada*. Ciencia Nueva, Madrid, 1966.

26 El crítico Jesús García de Dueñas es el encargado de resumir el encuentro en la páginas de *Triunfo*. Ver GARCÍA DE DUEÑAS, Jesús: «El cine español en la encrucijada». En: *Triunfo*, n.º 205, Madrid, 1966, pp. 44-49.

27 DEL ALMO, Álvaro: «Joven Cine español: elementos para un juicio» En: *Cuadernos para el diálogo*, n.º 23-24, Madrid, 1970, pp. 46-47.

28 Uno de esos condicionantes puede ser la competitividad que se genera entre esos mismos jóvenes por hacerse un hueco en el difícil panorama de la gran pantalla. Así Francisco Regueiro afirmaba en 1965 que «hemos surgido muchos jóvenes y esto parece una carrera de obstáculos a ver quien es mejor». Ver entrevista de FIESTAS, Jorge: «Al habla con Francisco Regueiro» En: *Fotogramas*, n.º 847, Madrid, 1965, p. 15.

29 No es necesario para la conciencia de grupo el hacer obras en una misma línea, ni siquiera similar. Póngase de ejemplo la «nouvelle vague» y los cines de Godard y Truffaut, que no sólo no eran parecidos, sino que eran opuestos en cuanto a temática y realización, pero se complementaban dentro de un todo.

sumen, que además de la propia idiosincrasia de la política cinematográfica del Régimen cuya apertura cultural era esencialmente una cuestión publicitaria, el Nuevo Cine Español entendido como un colectivo de jóvenes realizadores con nuevas pretensiones, tenía además problemas de fondo. Como escribía Del Amo, faltaba, no ya un mismo objetivo sino una estrategia común para conseguirlo.

LA SOCIEDAD ANTE EL NUEVO CINE ESPAÑOL: CIFRAS Y BALANCE

En las líneas anteriores hemos tratado de esbozar en qué consistió la nueva política cinematográfica de los sesenta y su relación con la «apertura» del Ministro Fraga, así como las contradicciones y problemas de base que esta presentaba. Pero para intentar ofrecer un panorama más completo de la situación, conviene detenerse en la reacción social hacia esa política. Es decir, hasta que punto la sociedad fue afín a esa nueva producción cinematográfica española que tanto publicitaban el Ministerio y Dirección General de Cine.

Desde el punto de vista oficial, los datos de los que disponemos son los derivados de la ya comentada Ley de Control de las Taquillas de 1964. A través de ella se comienza a recoger cifras exactas a partir de 1965 y hasta 1967. Unos números que quedarán recogidos en una memoria del Ministerio de Información y Turismo que verá la luz pública en 1968³⁰. En las próximas líneas trataremos de analizar estos datos, cuya objetividad es, al menos, cuestionable. Pero se trata de los únicos números oficiales sobre los que podemos trabajar.

Por otro lado, sería de gran interés conocer la opinión en aquel momento de la gente de la calle sobre la situación del cine, sus costumbres y sus preferencias. Para ello contamos con algunas encuestas que publicaron las revistas especializadas durante los sesenta. Es cierto que la mayoría de estos sondeos se realizaban a profesionales o estudiantes de la Escuela Oficial de Cinematografía, es decir, implicados directamente en la producción de cine. Pero, y ahí tenemos una fuente interesante, la revista *Nuestro Cine* realizó de manera esporádica viajes a pueblos pequeños de la geografía española y entrevistó a gran parte de sus vecinos acerca del tipo de cine que veían, sus gustos personales y su conocimiento del séptimo arte. Estos reportajes pueden acercarnos algo más a la realidad española del momento y su reacción ante el cine de esos años.

Puestos a analizar todos estos datos, primeramente hemos de comentar que la información destilada de ambas fuentes resulta bastante complementaria. Y es que en general la gente prefiere ver cine extranjero, normalmente norteamericano, pues parece que tiene más credibilidad como espectáculo, mientras que el cine español no la tiene. Encuestados varios habitantes de Quismondo, pueblo agrícola situado a 66 kilómetros de Madrid, se repite la misma respuesta: «no me gustan las películas españolas, son un rollo»³¹. Las

30 Se publica como MINISTERIO DE INFORMACIÓN Y TURISMO: *Estudio del Mercado Cinematográfico. 1964-1967*. Dirección General de Cultura Popular y Espectáculos. Subdirección General de Espectáculos, Madrid, 1968.

31 Ver reportaje realizado por ECEIZA, Antonio; SAN MIGUEL, Santiago: «Quismondo: el cine visto en un pueblito español». En: *Nuestro Cine*, n.º 8, Madrid, 1962, pp. 23-27.

cifras del Ministerio arrojan la misma conclusión: el porcentaje de espectadores de las películas norteamericanas ronda el 40% del total por el 25% de las españolas³². Pero estos datos hay que unirlos a los de la exhibición, en los que la nueva política del Ministerio coloca al cine español con un 32% de las proyecciones en 1967, mientras que los films extranjeros representan un 68%. Esta diferencia había sido mayor en años anteriores³³, pero la nueva ley de protección para el cine nacional que establecía el 1 por 3, dejaba las cifras algo menos distanciadas.

En general la recaudación cinematográfica es más alta cada año, pero esa subida representa la del cine en general y no la del nacional, pues los números tras 1967 ofrecen para el cine español una recaudación anual del 27% del total, mientras que el extranjero presenta un porcentaje del 73%. Dos años antes, ya con la protección fijada en el 1 por 4, las cifras eran del 21% de recaudación para la producción española, por un 79% del cine foráneo. En general resulta evidente el liderazgo del cine extranjero también en los sesenta. Esto había sido una tónica en los cincuenta, que el Ministerio y la Dirección General tratan, sino de revertir, de igualar en los sesenta con las nuevas estrategias de protección. Pero, aunque las cifras nacionales han ascendido, la distancia sigue resultando muy grande.

Asumiendo esas diferencias, centrémonos ahora en el cine español. En los pueblos se pregunta por el Nuevo Cine Español y la gente hace muecas de incompreensión. Allí los ídolos siguen siendo Carmen Sevilla y Sara Montiel entre los adultos, y Marisol y Rocío Durcal entre los más jóvenes. Y es que las cifras oficiales también reflejan esa realidad. Los films más taquilleros siguen siendo los de tinte folclórico y que presentan en la gran pantalla a ídolos de la sociedad como Raphael (Cuando tú no estás. Mario Camus. 1966)³⁴, Marisol (*Las cuatro bodas de Marisol*. Luis Lucía. 1967) o Sebastián Palomo Linares (*Nuevo en esta plaza*. Pedro Lazaga. 1965). Precisamente éste último pertenece a la extensa producción del director más taquillero de los años sesenta, Pedro Lazaga, cuyo cine comercial batió todos los records con *La ciudad no es para mí* (1965), interpretada por Paco Martínez Soria y que alcanzó la inverosímil recaudación de 60 millones de pesetas en 1967. El propio Lazaga contaba en 1965 a Film Ideal que él hacía un cine humilde, sin complicaciones, «el que la gente quiere ver»³⁵.

La realidad es que en la clasificación que elabora el Ministerio sobre las 210 películas más taquilleras entre fines de 1964 y 1967, cuesta mucho encontrar títulos correspondientes a ese nuevo cine joven del que tanto hablan los círculos especializados. El liderazgo absoluto lo tiene *La ciudad no es para mí* (Lazaga. 1965), con una recaudación que ya en 1967 asciende de 60 millones de pesetas. Mientras tanto, del Nuevo Cine Español

32 Siempre que en los datos se habla de películas españolas, el Ministerio incluye en ellas también las coproducciones.

33 Sin ir más lejos en 1965 el porcentaje en días de exhibición era del 74'60% para el cine extranjero, por un 25'39% para el nacional. En 1966 ya empieza a notarse la nueva tendencia con nuevos porcentajes del 73'13% para la producción foránea, por un 26'87% de la nacional.

34 Sus 38.878.332 pesetas de recaudación en menos de dos años suponen una cifra impresionante para la época.

35 BUCETA, Ricardo; PALÁ, José María; VILLEGAS, Manuel: «Entrevista con Pedro Lazaga» En: *Film Ideal*, n.º 169, Madrid, 1965, pp. 363-373.

sólo nos encontramos con *El juego de la oca* (Summers. 1966) en el puesto 49 con 15 millones de recaudación, *La Tía Tula* (Picazo. 1964) en el 114 con más de 9 millones y *La niña de luto* (Summers. 1964) en el 193 con 6 millones de pesetas en taquilla. Una mención aparte habría que hacer a *Nueve cartas a Berta* (Patino. 1965), que se convierte en la película más impactante del nuevo cine con una recaudación de 7 millones de pesetas sólo en el año de su estreno. Como curiosidad, comentar que aparece en el puesto número 14 y con más de 28 millones de recaudación, el film de Bardem *Los pianos mecánicos* (1965), precisamente una de sus obras más maltratadas por la crítica³⁶. Pero esto demuestra que el nombre también tiene tirón, y esto es algo con lo que contaba el director madrileño y les faltaba a los jóvenes directores.

Analizando más profundamente los datos, estos no dejan lugar a la duda. Por ejemplo, si comparamos en las recaudaciones de 1965 la más exitosa del Nuevo Cine Español que fue *El juego de la oca*, con una película de Marisol ni mucho menos de las más taquilleras como *Cabriola*, los resultados son definitivos. El film de Summers queda con una recaudación de 650.000 pesetas, por los más de cuatro millones del protagonizado por Pepa Flores. Lo mismo ocurre si nos vamos a 1966 y comparamos *Juguetes Rotos*, la más taquillera del nuevo cine, con *En Andalucía nació el amor*, protagonizada por El Cordobés. Los datos son aplastantes a favor del film de Enrique López Eguiluz con una recaudación de cuatro millones de pesetas frente a las 801.172 de la película de Summers. Pero tampoco se puede cometer el error de analizar estas cifras sin un filtro evidente. Y es que, como hemos visto, los problemas de censura de la mayoría de obras del NCE traían consigo una calificación de aptas para mayores de dieciocho años, lo que reducía en gran medida la recaudación de esas películas. Aunque, aún así, las diferencias seguían siendo evidentes.

Es cierto que la fiabilidad de los datos no puede ser objetivamente contrastada, pero las encuestas de las revistas reflejan que los gustos de la gente marchan acorde con las cifras. Y éstas demuestran que entre las doscientas películas más taquilleras desde 1964 sólo se encuentran cinco de la nueva ola y no precisamente bien clasificadas. Que de entre estas cinco, dos sean de Summers, también es un hecho significativo pues, al margen de *Juguetes Rotos* (1966), la mayoría de su producción durante estos años es ostensiblemente más comercial que la de sus compañeros de generación, bien por su característico humor visual o porque sus films, al contrario que muchos del NCE que son interpretados por actores semidesconocidos³⁷, están protagonizadas por artistas muy conocidos como Alfredo Landa (*La niña de luto*) o Sonia Bruno (*El juego de la oca*), por citar dos de las más taquilleras. Esto vuelve a refrendar el poder que el personalismo tiene en la cultura y en el cine español del momento, donde la gente no iba al cine a ver *En Andalucía nació el amor* (1966) o *Digan lo que digan* (1968), sino «lo nuevo de El Cordobés» o «la última de Raphael».

36 Sirva de ejemplo la amarga crítica que le realizan MOLINA REIG, Josefina; GORTARI, Carlos: «Los pianos mecánicos». En: *Film Ideal*, n.º 117, Madrid, 1965, pp. 650-651.

37 Muchos jóvenes directores surgidos de la EOC eran seguidores del cine europeo neorrealista o de la nouvelle vague, que utiliza en sus primeras películas actores desconocidos para rodar sus historias, y van a seguir esta tendencia.

En resumen, puede decirse que el cine folclórico, heroico o de ídolos es el que mejor resultados monetarios ofrece, de ahí que la mayoría de las productoras sigan apostando por él, en detrimento de ese cine de mayor calidad técnica y estética que promociona la Escuela Oficial. Además, y ya para concluir, hay que tener en cuenta un último factor, y es la influencia que la Iglesia tenía en la sociedad. Pues cuando alguna de estas nuevas películas llegaba a los pueblos, el párroco correspondiente se encargaba de advertir sobre su peligrosidad. Como bien refleja el reportaje de *Nuestro Cine* en Ciudad Pegaso, el párroco habla con las jovencitas del pueblo para que no vayan a ver ciertas películas («hay que quitar a Satanás de donde esté») y, como explicaba el empresario del cine, «si no hay chicas, los muchachos no van»³⁸. En fin, una serie de condicionantes que conducen a todas esas realidades que acabamos de desglosar, y a los que el propio Ministerio no era ajeno a la hora de poner en marcha su nueva política. Pero no olvidemos que ésta era una estrategia nacida del deseo de propaganda por encima del de modernización.

CONCLUSIONES

En las líneas anteriores hemos tratado de dibujar una panorámica sobre la puesta en marcha de la nueva política cinematográfica en España a partir de 1962. En ella hemos destacado a una serie de personajes como Manuel Fraga y José María García Escudero, que serán ideólogo y ejecutor de la nueva estrategia que se va aplicar al cine nacional de los sesenta, siempre dentro de una política general del Ministerio de Información y Turismo: el aperturismo.

La primera conclusión que hay que extraer de estas líneas es que la política de apertura, entendida en un peculiar contexto internacional con la recién nacida CEE, no es más que una estrategia publicitaria sobre los valores de la cultura española y su capacidad de formar parte del nuevo mapa europeo. Unos valores que a ojos de Europa poco podían significar mientras la ausencia de democracia siguiera imperando en España. Pero como el Régimen no podía plantearse una apertura seria hacia la democracia, ésta iba ser enfocada, de un modo más propagandístico que real, hacia el mundo social y cultural. Así, la política de apertura se iba a encaminar por el camino de la modernización económica y técnica, pero no política, pues las bases sobre las que se sostenía el Régimen eran en ese aspecto intocables.

Todo ello el mundo del cine lo va a vivir intensamente, con la puesta en funcionamiento de una política que va a ser enunciada a bombo y platillo con el triunfalista eslogan de Nuevo Cine Español. El objetivo básico era el de crear nuevas producciones cinematográficas capaces de competir en los Festivales Internacionales con las obras europeas de primer nivel. Para ello se crea una factoría de cineastas, la Escuela Oficial de Cinematografía, donde se enseñe a los futuros directores según los parámetros técnicos y estéticos que dominan el panorama internacional.

A corto plazo el objetivo se consigue y algunas producciones nacionales comienzan a triunfar en los Festivales más prestigiosos. Por ejemplo: en Venecia triunfa Berlanga

³⁸ Ver ERICE, Víctor; DE DUEÑAS, Jesús; SANTOS FONTENLA, César: «El cine en Ciudad Pegaso». En: *Nuestro Cine*, n.º 17, Madrid, 1963, pp. 36-40.

con *El verdugo* (1963), en Berlín Carlos Saura con *La Caza* (1966), en Cannes Manuel Summers con *La niña de luto* (1964), en Mar del Plata Jordi Grau con *Noche de Verano* (1963), Mario Camus con *Young Sánchez* (1964) y Manuel Summers con *Del rosa al amarillo* (1966), y en San Sebastián otra vez Summers con *Del rosa al amarillo* (1963), Miguel Picazo con *La Tía Tula* (1964) y Basilio Martín Patino con *Nueve Cartas a Bertha* (1966). Pero cuando esas obras llegan a España, la censura las oprime fuertemente, teniendo muchos problemas para ver la luz, algo que normalmente acababan consiguiendo sin cuantiosos cortes de censura. Y es que al Ministerio no le interesaba prohibir los films, pues de esta forma se haría publicidad negativa de la pretendida apertura, así que era preferible que éstos fueran presentados íntegramente de cara al exterior y debidamente recortados en el interior.

Esa va a ser la dinámica que siga el denominado Nuevo Cine Español en sus años de existencia, los cuales pueden extenderse hasta 1967, año del cese de García Escudero como Director General de Cinematografía, o incluso hasta 1969, cuando Manuel Fraga abandona el Ministerio de Información y Turismo. En esos años, el Nuevo Cine Español va a convivir con el cine folclórico y de comedia que triunfaba en los cincuenta, y que le va a seguir haciendo en los sesenta. Sería un error pensar que con la nueva política cinematográfica se va a pretender acabar con ese cine. Muy al contrario, los promotores de la nueva estrategia sabían muy bien que la repercusión de un cine técnicamente mejor dotado y estéticamente modernizado, iba a ser mucho mayor de cara al exterior que en el interior de un país controlado por la censura y, como ejemplificábamos al final del artículo, muy influenciado por la doctrina eclesial.

En definitiva, la política del Nuevo Cine Español, a pesar de tolerar algunas producciones novedosas y cualitativamente más cercanas a la cinematografía europea del momento, en ningún momento va a plantearse seriamente la modernización de la cinematografía nacional. La estrategia va a ser la de crear paralelamente una producción técnicamente más moderna y dotada de un gran aparato publicitario, que sirviera de propaganda cultural de un país que buscaba un hueco en el nuevo orden europeo, negado por la falta de democracia de un régimen dictatorial.

Sociedad individualizada y militancia cristiana en el mundo juvenil universitario

JOSÉ MANUEL PARRILLA FERNÁNDEZ*

Resumen

Describir la trama social de la «segunda modernidad» y los fenómenos que la caracterizan, en especial la individualización, es el primer paso para situar el análisis de la presencia y acción de militantes en el mundo juvenil universitario español actual como forma de compromiso religioso católico. Las repercusiones de tales fenómenos en la vida de los jóvenes, en los procesos de transición a la vida adulta y al mercado laboral y en la diversificación de las pautas socioculturales que orientan sus decisiones, son elementos condicionantes de la acción militante y de sus pretensiones transformadoras. Partiendo de esta realidad se afronta la revisión del fenómeno de la militancia y se analizan sus vicisitudes en el actual momento de la sociedad española, de la Iglesia y de la propia experiencia de los jóvenes universitarios católicos.

Palabras clave

Desinstitucionalización, identidad flexible, incertidumbre, individualización, militancia, segunda modernidad, socialización, sociedad del riesgo, subjetividad, transición juventud-madurez, universidad, utopía.

Abstract

Describing the social network of the «second modernity» and its peculiarities, specially individualism, is the first step for an analysis of the presence and the action of Catholic activists within the Spanish university-student community. The implications of those peculiarities in young people's life (in the processes of transition into their adult life and their incorporation in the labour market, as well as in the diversification of the sociocultural patterns that guide their behaviour) are conditioning factors for activism and its transformative intentions. Finally, this essay offers a review of activist development and an analysis of its situation in the present moment of the Spanish society, of the Church, and of the experience of young Catholic university students themselves.

* Universidad de Oviedo.

Key words

Des-institutionalisation, flexible identity, uncertainty, individualisation, activism, second modernity, socialisation, society of risk, subjectivity, transition adolescence-adulthood, university, utopia.

INTRODUCCIÓN

Contextualizar, analizar e interpretar la realidad actual de la militancia cristiana, e particular de la juventud universitaria en el ámbito de la sociedad española, es el propósito del presente estudio¹. Ello supone hacerse cargo de las características de la situación social y cultural, en cuanto condicionantes estructurales de los estilos de vida, valores y actitudes de estos jóvenes. Con esa finalidad, este trabajo se estructura en tres partes. En primer momento se dedica al contexto macrosocial, para lo que se describen las transformaciones operadas en la «segunda modernidad», en especial el fenómeno de la globalización, la conciencia del riesgo autoproducido por la sociedad misma y la tendencia individualizadora. Es ésta última la característica en que haremos especial énfasis a lo largo de interpretar las condiciones y posibilidades de la militancia, entendida como acción basada en un proyecto transformador, que supere tanto el utopismo voluntarista como el pesimismo presentista o nostálgico.

La segunda parte del texto intenta mostrar que esos fenómenos repercuten de modo radical en la vida de las personas, y en especial de los jóvenes y concretamente de los universitarios españoles, condicionando sus formas de vida actuales y sus disposiciones y perspectivas de futuro. Tal influencia, más que de un modo directo, se produce a través de diferentes procesos intermedios, que operan como mecanismos de transformación de la realidad social y, por ende, personal: cambios en el sistema económico y en los mercados de trabajo, individualización de las relaciones laborales, diversificación (tendencialmente individualizadora) de las pautas socioculturales que regulan el comportamiento social, pérdida o modificación de la funcionalidad de determinadas instituciones sociales, etc. Por último, un tercer momento se dedica a la revisión del concepto de militancia, especialmente tal como se entiende en los movimientos eclesiales de la Acción Católica, y al análisis de sus vicisitudes en el actual momento de la sociedad española de la Iglesia y de la propia experiencia de la Juventud Estudiante Católica (JEC). Para la elaboración de esta parte, el autor ha tenido acceso a un conjunto de monografías representativas de las experiencias actuales de militancia en dicho movimiento católico.

Conviene precisar, sin embargo, que sostener la existencia de relaciones significativas entre los procesos y fenómenos descritos en las dos primeras partes (contexto macrosocial y características de la realidad juvenil) y la realidad actual de la militancia, no significa:

1 Este artículo tiene su origen en una ponencia presentada en la XXXIII Asamblea General de Militantes de la Juventud Estudiante Católica (Oviedo, 18-24 de julio de 2005). El autor agradece a los responsables de la JEC de España el estímulo para elaborar este trabajo y la contribución de sus militantes al mismo, mediante la aportación de sus experiencias, plasmadas en las monografías preparatorias de la Asamblea y que han servido como material de trabajo para elaborar este texto, especialmente en su tercera parte.

que se pretenda establecer una simplificada relación «causas-efectos» o «variable independiente-variable dependiente». Más bien se debe entender en el sentido de afirmar la existencia de una concatenación compleja entre fenómenos macrosociales y microsociales que, a diferente nivel, contribuyen a configurar los escenarios en que se desenvuelve la vida de la juventud universitaria, condicionando sus modelos de comportamiento, sus expectativas y sus decisiones electivas, más o menos racionales. Ello a su vez plantea nuevos retos y condicionantes que inducen y demandan una nueva configuración de la militancia, para que ésta pueda seguir siendo lo que es, pero sabiendo serlo en un contexto sociocultural cualitativamente diferenciado de aquel en que el compromiso militante parecía legitimarse por sí mismo, porque gozaba de una plausibilidad social de la que hoy carece.

1. EL CONTEXTO SOCIAL DE LA SEGUNDA MODERNIDAD

Se ha llamado «modernidad» a la organización social y los modos de vida surgidos en Europa con la Ilustración y la industrialización y que más tarde se difundieron a otras zonas del mundo, transformando radicalmente las estructuras tradicionales; este tipo de cambios sociales se caracteriza y diferencia de otros (en épocas y/o ámbitos geográficos diferentes) en la masiva difusión y aplicación a la vida cotidiana de los avances científicos y tecnológicos. Sociólogos actuales han estudiado la evolución social como proceso de «modernización» y han descrito el carácter reflexivo (Giddens) que éste ha adoptado. Así, la sociedad toma cuenta de las consecuencias y riesgos (Beck) originados por la propia modernización, en un contexto caracterizado por la difusión masiva del conocimiento científico y tecnológico.

Conceptualmente se ha llegado a distinguir una «modernización simple» o «primera modernidad» y una «modernización reflexiva» (Beck, Giddens, Lash), ésta última caracterizada por la autoconciencia acerca de cómo los avances científicos y tecnológicos puedan resultar autodestructivos para la sociedad. A esta «modernidad reflexiva», también se la ha denominado «segunda modernidad», expresión que implícitamente alude a la emergencia de un nuevo paradigma, que sustituye la controlabilidad y certidumbre propias de la primera modernidad por la conciencia del riesgo y de la indeterminación crónica que caracterizan la situación actual².

1.1. La sociedad de la primera modernidad

La primera modernidad, cuya vigencia declina a partir de los años 60 del siglo XX se caracterizaba, entre otros, por tres rasgos que han sido radicalmente transformados en la actualidad:

- Una visión del mundo predominantemente local o al menos restringida; a pesar de que los espacios alcanzables «físicamente» aumentarían con la ciencia y la tecnología y los «mass-media» comenzarían a jugar un papel crucial como mediadores de

2 Cf. BECK: 2002, 2-3.

nuestra visión del mundo, la conciencia de la influencia de la dimensión global es: escasa, sobre todo por ser poco relevante para la vida cotidiana.

- El predominio de lo colectivo y adscriptivo frente a lo individual, e incluso frente al individuo: quedaba escaso espacio para la originalidad, que era fácilmente considerada como «desviación social» frente a patrones de conducta muy rígidos, asignados socialmente de forma diferenciada según una jerarquía de posiciones sociales muy determinadas por edad, sexo, clase social, estatus profesional, etc.
- El optimismo tecno-científico desarrollista, confiado en los grandes beneficios de la aplicación de los conocimientos científico-técnicos para la mejora de la condición humana; pero esa confianza era acompañada de una escasa conciencia de las consecuencias (no deseadas) de la acción humana sobre el medio ambiente, los pueblos y las personas (desprecio por la ecología humana, las culturas minoritarias o empobrecidas, etc.).

1.2. La segunda modernidad

La segunda modernidad abre una nueva época en la evolución del sistema social que viene marcada por las grandes transformaciones operadas al final del siglo XX en los ámbitos de la política, la economía y la tecnología.

- Transformaciones en el sistema sociopolítico: principalmente el agotamiento y fracaso de los regímenes colectivistas, que afectó negativamente al prestigio de las ideas tradicionales de la izquierda (socialdemocracia), junto con la aparición de nuevas líneas de fractura en el sistema-mundo; del conflicto Este-Oeste se pasó al «abismo» Norte-Sur y actualmente nos preocupa especialmente la dialéctica entre el Occidente y el mundo islámico. A ello se une la llamada «revolución conservadora», que somete a revisión selectiva importantes logros adquiridos en las sociedades democráticas³.
- Transformaciones en el sistema económico: el fracaso del socialismo soviético dio paso a una exaltación triunfalista del capitalismo neoliberal globalizado (incluso China se ha incorporado a la economía capitalista). La lógica neoliberal impone en la economía mundial un dogmatismo economicista, según el cual las soluciones a las grandes cuestiones que afectan al sistema mundial (hambre, medio ambiente,...) solamente pueden ser solucionadas dentro del esquema del capitalismo realmente existente⁴.

3 Estas revisiones a la baja son justificadas ahora más que nunca por la necesidad de reforzar la seguridad de «nuestro modo de vida occidental y nuestros valores» (en estos términos se expresaba el primer ministro británico Blair, con motivo de los atentados, supuestamente de origen islamista radical, sufridos en Londres el día 7 de julio de 2005), mientras nuestra civilización, con actitud etnocéntrica, no cesa de ofrecer ejemplos como los presos de origen islamista recluidos en Guantánamo sin garantía jurídica alguna, que claramente contradicen nuestros teóricos valores.

4 La cumbre del G-8 en Edimburgo (julio de 2005) se ha presentado como la oportunidad de afrontar la búsqueda de soluciones al problema mundial de la pobreza, mientras se reprimía con dureza a los manifestantes a favor de «otra globalización»: ¿es racional y creíble esperar del G-8 la solución al problema sin aceptar una revisión a fondo del proceso del capitalismo global y de sus dogmas economicistas?

- Transformaciones en el sistema tecnológico: el gran desarrollo de las tecnologías de la información y la comunicación (TIC) constituye por sí mismo una «revolución tecnológica» que da lugar a una sociedad cualitativamente diferenciada de la industrial y cuyos efectos generalizados son ya muy intensos en el sistema-mundo y en los diferentes subsistemas funcionales, pues las TIC transforman el sistema productivo, financiero, educativo, etc.

Hablar de una «segunda modernidad», por tanto, significa que la modernidad no ha experimentado una mera evolución cuantitativa, sino que en las décadas más recientes presenta ya importantes discontinuidades e incluso antagonismos con la época industrial (primera modernidad). Tales discontinuidades constituyen un verdadero cambio cualitativo, que no alcanza solamente a las regiones más desarrolladas del mundo, sino que afecta a la humanidad entera, aunque de modo diferenciado; por ejemplo, aunque no todos tenemos igual acceso a las TIC, el impacto global de las mismas repercute en todos, también en los países no desarrollados, por ejemplo, haciendo más deseable para ellos que decidan emigrar hacia nuestros países.

1.3. Las características básicas de la segunda modernidad

Las categorías «globalización», «individualización» y «riesgo», se vienen empleando profusamente en las ciencias sociales a la hora de describir y analizar la segunda modernidad. Las tres nos sirven como elementos referenciales para situar toda una constelación de fenómenos y procesos interdependientes⁵.

1.3.1. Globalización y desafío ético

Al hablar de globalización, es preciso diferenciar el fenómeno mismo, de carácter social, económico y político, y la ideologización que de él ha hecho el neo-liberalismo. Ulrich Beck⁶ nos ayuda a elaborar esa distinción y a tomar cuenta de que existen diferentes lógicas globalizadoras (económica, cultural, ecológica, política y social), que deben resolverse en mutua interdependencia, pues solamente así la globalización será algo más que predominio del economicismo.

Una característica de la ideología globalizadora es la pretensión de ser la respuesta definitiva a los interrogantes sobre el funcionamiento de la sociedad y aun de las personas. Sin embargo, la globalización dista de ser la solución a los grandes problemas de la humanidad. De hecho presenta efectos contradictorios; pues junto a la facilidad para una mayor circulación de riqueza, produce nuevas desigualdades⁷.

5 Para nuestro propósito, sin embargo, la «individualización» puede tener un grado mayor de relevancia, en cuanto que pone el acento en las repercusiones personales de los procesos sociales, de modo que puede tener un mayor potencial explicativo de las situaciones que se viven en el ámbito de la militancia.

6 Cf. Beck: 1998b, 25-32.

7 Señala Samir Amin que la posición de cada país en la jerarquía global viene definida por su capacidad para competir en el mercado mundial. Y en esa lucha desigual, los «centros» usan sus cinco monopolios: monopolio tecnológico, control de los mercados financieros globales, acceso monopolista a los recursos na-

Ante esta realidad, Zygmunt Bauman ha expresado muy bien el desafío ético que plantea la globalización, con evidentes implicaciones para una actitud militante: «globalización significa que lo que hacemos (o nos abstenemos de hacer) puede influir en las condiciones de vida (o de muerte) de gente que vive en lugares que nunca visitaremos y de generaciones que no conoceremos jamás (...). No se puede hacer nada para dar marcha atrás a la globalización, (...) pero sí hay muchas cosas que dependen de nuestro consentimiento o resistencia a la equívoca forma que hasta la fecha ha adoptado la globalización»⁸. Según el mismo autor, ahora se añade un elemento muy relevante de cara a nuestra responsabilidad no sólo colectiva, sino personal, porque «las responsabilidades que estamos dispuestos a asumir no llegan tan lejos como la influencia que nuestra conducta diaria ejerce sobre las vidas de personas cada vez más lejanas». Y dado que «una vuelta atrás de la globalización de la interdependencia humana, del alcance global de la tecnología y de las actividades económicas es imprevisible con toda seguridad», toda respuesta eficaz a la globalización no puede más que ser global y «cualquier tipo de justicia y de equidad susceptible de arraigar hoy día tiene que partir de esas transformaciones ya irreversibles»⁹.

1.3.2. Individualización y autoconstrucción de identidades flexibles

La categoría «individualización» no se identifica aquí con el individualismo institucionalizado de la propiedad, característico de la revolución burguesa, o con el sentido liberal del libre mercado, ni siquiera con el sentido del «ser individuo» propio de la Ilustración. Tiene más que ver con el «hacerse individuo» en un tiempo en que predomina la «lógica de los flujos» frente a la «lógica de las estructuras» que regía la sociedad de la primera modernidad¹⁰; esta lógica de los flujos implica que los desequilibrios del sistema social pasan a través del individuo, quien se ve atravesado por las consecuencias no queridas que conducen al desequilibrio del sistema. Por tanto, no se trata de una individualización que signifique autonomía, emancipación, libertad. En realidad es más anomia que autonomía: el individuo navega sin referencias estables, en un mundo en que las habituaciones colectivas se desvanecen y dan paso a una multiplicidad de posibilidades que se deben dilucidar y negociar a cada paso¹¹.

- *La persona como elección permanente*: debilitados los vínculos comunitarios, los individuos son perentoriamente invitados a planificarse, entenderse, concebirse y actuar (y fracasar) como tales. Las oportunidades, peligros e incertidumbres biográficas, que antes estaban predefinidas dentro de la comunidad familiar o de la comunidad de hábitat, deben ahora ser percibidas, interpretadas, decididas y procesa-

turales, monopolio de los medios de comunicación y monopolio de las armas de destrucción masiva: Cf. Amin, 1999, 18-19.

8 BAUMAN: 2001b.

9 *Ibid.*

10 LASH: 2003, 9-11.

11 Cf. *ibid.*

das por los propios individuos. Así, la persona se convierte en una elección permanente entre posibilidades: vida, muerte, género, corporeidad, identidad, religión, matrimonio, parentesco, vínculos sociales... todo ello se está volviendo objeto de decisión¹². Por tanto, la individualización no es una condición social que el individuo decide libremente, sino que funciona socialmente un «mecanismo de la individualización», que consiste en una «compulsión a crear y modelar no sólo la propia biografía, sino también los lazos y redes que la rodean, y a hacerlo entre preferencias cambiantes y en las sucesivas fases de la vida mientras nos vamos adaptando de manera interminable a las condiciones del mercado laboral, al sistema educativo, al estado del bienestar, etc.»¹³

- *Moral del vagabundo e integración social*: las consecuencias de la individualización afectan radicalmente al sistema de valores. Dado que en nuestros días todo parece conspirar contra los proyectos a largo plazo, los vínculos permanentes, las alianzas eternas, las identidades inmutables, emerge una especie de “moral del vagabundo” que se va convirtiendo en característica del presente: el vagabundo no sabe cuánto tiempo estará donde ahora está ni a dónde ni cuándo va a ir; sólo sabe que su estancia tiene pocas probabilidades de durar; lo que le empuja a cambiar es el desengaño con el último lugar en que paró y cierta esperanza de que el lugar siguiente u otro posterior estén libres de los defectos de los lugares que ya ha visitado¹⁴. Así, nuestras sociedades altamente individualizadas presentan problemas de integración que ya no es posible resolver mediante los mecanismos tradicionales del consenso de valores, los intereses materiales o la identidad nacional¹⁵. Ante ello, Beck propone asumir la tarea de reinventar la socialidad y la política, movilizándolo y motivando a la gente a la acción ante los grandes desafíos de carácter global, para realizar una ciudadanía universal compatible con la diversidad.
- *Individualización y construcción de identidades*: señala Beck que la individualización consiste en que la identidad humana deje de ser un dato para convertirse en una tarea, pues la segunda modernidad «sustituye a la determinación del estatus social con una autodeterminación compulsiva y obligatoria»¹⁶. Si en las sociedades tradicionales, e incluso en la propia sociedad industrial, las identidades venían dadas en razón de características adscriptivas (vinculadas a familia y clase social de origen, sexo, edad,...) que resultaban determinantes, en la segunda modernidad las características adscriptivas son sólo condicionantes, pero ya no determinantes¹⁷.

12 BECK y BECK-GERNSHEIM: 2003, 44-45.

13 *Ibid.*, 42.

14 Cf. *ibid.*, 40-41. BECK cita y glosa aquí a BAUMAN, 1991.

15 La integración a través de los valores (consenso trascendental) choca con la diversificación, pues impone restricción a la misma en virtud de tales valores. La integración fundada en intereses materiales se basa en la participación en la prosperidad experimentada por amplios sectores de población; pero tampoco funciona porque deja fuera a los excluidos, que son cada vez más también en las sociedades desarrolladas. Por último, la conciencia nacional como base de integración lleva a la movilización de identidades étnicas que, en última instancia acaban por minar esa posible integración. Cf. Beck y Beck-Gernsheim, 63-65.

16 *Ibid.*, 20-21.

17 Por ejemplo, ir a la universidad suponía hasta los años setenta aproximadamente (no sólo en España) un signo y a la vez una confirmación de un estatus social elevado y el universitario estaba llamado (y era muy

Ello otorga un margen mayor de electividad al individuo, pero también le impone la carga de elaborar su propia identidad, asumiendo los riesgos que ello conlleva. Por tanto, la individualización supone identidades construidas «desde dentro» por el individuo, más que a partir de patrones externos y colectivos. Y han de ser identidades capaces de asumir la complejidad, es decir, identidades flexibles, pues serán negociadas y redefinidas en diferentes momentos, en una sociedad en que cada vez es menos probable mantener un mismo empleo, una misma familia, una misma posición social, etc., para toda la vida, sino que sucesivos cambios prolongan indefinidamente las biografías abiertas: cambiar de empleo, de residencia, de pareja, de estatus,...

1.3.3. Riesgo autoproducido y sociedad de la incertidumbre

Ulrich Beck inicia su obra *La sociedad del riesgo* (publicada originalmente en 1988) afirmando que «en la modernidad avanzada la producción social de riqueza va sistemáticamente acompañada de la producción social de riesgos»¹⁸. Si la sociedad industrial de clases giraba en torno a cómo repartir la riqueza, la sociedad de la modernidad reflexiva afronta principalmente el problema de cómo repartir los riesgos producidos sistemáticamente en el proceso avanzado de modernización, de modo que ni obstaculicen el proceso de modernización ni sobrepasen los límites de lo soportable (sostenible) a nivel de los recursos naturales (nivel ecológico), pero también a nivel de los grupos humanos (nivel social) y a nivel del individuo (nivel psicológico). Por otra parte, la globalización del riesgo¹⁹ no significa igualdad global de riesgo, sino todo lo contrario: «la contaminación persigue al pobre» y las economías dogmáticas de libre mercado impulsadas desde los años 80 por las grandes instituciones del sistema económico mundial, han exacerbado los riesgos y problemas ambientales y sociales, aumentando la suma de miseria humana.

Esa producción social de riesgos afecta de lleno a la vida de las personas y se arraiga en los comportamientos socialmente construidos y difundidos tanto como en las instituciones de las que la sociedad se dota para regular y estabilizar su propio funcionamiento y progresión. En la familia, en el empleo, en el ámbito educativo y en tantas otras realidades, la sociedad del riesgo puede ser también para algunos la sociedad de las oportunidades; pero sobre todo es la sociedad de la incertidumbre, pues no habiendo ya determinismos inevitables, el futuro se hace más incierto y abierto a multitud de contingencias imprevisibles.

consciente de ello) a formar parte de la élite dirigente; había un alto nivel de certeza respecto al porvenir que aguardaba al joven universitario, que tenía su futuro trazado de forma diáfana antes de salir de la Universidad o incluso cuando ingresaba en ella. Obviamente esto ya no es así, y ni el llegar a la Universidad es signo de un determinado estatus social ni el título universitario otorga por sí solo un estatus determinado; un largo y complicado proceso aguarda a la persona que se ha titulado en la Universidad hasta alcanzar (si es que llega la ocasión) una cierta estabilidad profesional y su correspondiente estatus social.

18 BECK: 1998a, 25.

19 Cf. BECK: 2002, 2-9.

1.4. Consecuencias para la militancia transformadora

¿Cómo afecta todo lo descrito a la pretensión de una militancia transformadora en nuestra sociedad? Y una militancia que, por una parte no sea reaccionaria, en el sentido del rechazo incluso violento de la modernidad y sus retos sin resolverlos; pero que tampoco caiga en la utopía voluntarista alejada de la realidad. La voluntad transformadora exige proyecto, hacer previsión de futuro y trabajar por hacerlo realidad: «la capacidad de hacer previsiones para el futuro es la condición de toda conducta considerada racional... Para concebir un proyecto revolucionario, es decir, para tener una intención bien meditada de transformar el presente en un futuro previsto, se necesita un mínimo de dominio sobre el presente»²⁰. Afirma Bauman que la carencia de este dominio sobre el presente, propia de la condición existencial precaria, es un rasgo que caracteriza a los hombres y mujeres contemporáneos, generando miedos difusos: a la competitividad, a la recesión, a la presencia de los otros potencialmente competidores (xenofobia como fruto de nuestros miedos). La situación de precariedad «hace incierto todo futuro y de este modo impide toda previsión racional, y sobre todo anula ese mínimo de esperanza en el futuro que uno necesita para rebelarse y en especial para rebelarse colectivamente, incluso contra el presente menos soportable»²¹. Ello causa la falta de una acción capaz de «empujar el mundo hacia delante», porque la cuestión no es solamente «lo que hay que hacer» para que el mundo sea mejor o más feliz, sino principalmente «quién va a hacerlo»²².

Bourdieu se ha preguntado cómo evitar desmoralizarnos en este entorno más o menos desalentador²³ y ha respondido citando a Ernst Bloch²⁴, filósofo de la esperanza laica, quien describe al «utópico razonable» como quien actúa, en virtud del pleno conocimiento consciente del curso objetivo, de la posibilidad objetiva y real de su época; a quien, en otras palabras, «anticipa psicológicamente una realidad posible». Este utopismo racional de Bloch se define como opuesto tanto al pensamiento ilusorio (fuga en el futuro irreal) como al activismo voluntarista, basado en un exceso de optimismo.

Podemos decir entonces que, parafraseando a Gramsci, es preciso compaginar el pesimismo de la razón con el optimismo de la voluntad: superar prejuicios objetivistas y reconocer el valor del sujeto personal y sus motivos éticos, sin esperar pasivamente a que maduren las condiciones objetivas sino trabajando permanentemente por cambiarlas. Contra el fatalismo economicista, los intelectuales y todos aquellos preocupados por el bienestar de la humanidad, afirma Bourdieu, tendrán que restablecer un pensamiento utópico con respaldo científico, tanto en sus fines, que deben ser compatibles con las tendencias objetivas, como en sus medios, que también deben ser científicamente examinados. Necesitan trabajar colectivamente en estudios que puedan impulsar proyectos y ac-

20 BOURDIEU: 2000, citado por BAUMAN, 1991, 64.

21 *Ibid.*, 65.

22 Afirma BAUMAN (2001a, 129): que «la nuestra es una experiencia semejante a la de los pasajeros de un avión que, a gran altura, descubren que no hay nadie en la cabina».

23 BOURDIEU: 1998.

24 BLOCH: 1979.

ciones adecuados a los procesos objetivos que se intenta transformar²⁵. He aquí una clara referencia para una actitud militante universitaria y científica.

2. REALIDAD JUVENIL EN LA SOCIEDAD INDIVIDUALIZADA

2.1. Individualización y transiciones juventud-madurez²⁶

En la primera modernidad la juventud era un proceso lineal, de duración limitada más o menos entre los 15 y 25 años, homogéneo, con pasos preestablecidos que tenían una desembocadura previsible en el mundo adulto. Al final del proceso se accedía a determinados roles profesionales, familiares y sociales, según pautas de asignación relacionadas con variables como la clase social de procedencia, el nivel de estudios, etc.

Con el tiempo, esos pasos se volvieron más complejos, prolongados y diversificados. Y ahora la juventud ya no es una transición natural hacia la vida adulta, sino que hemos pasado a la juventud como «condición vital» caracterizada por la incertidumbre, la vulnerabilidad y la reversibilidad. Por una parte, la juventud no tiene duración limitada y se prolonga por más tiempo, pues se alcanzan más tarde las diversas fases de la vida y finalizar la educación formal, acceder al empleo, formar familia,... son eventos que se retrasan. Por otra, los itinerarios ya no son lineales, sino confusos, y los diferentes roles se superponen; es frecuente ser a la vez estudiante y padre/madre o estudiante después de años trabajando, etc. Y además las trayectorias personales se individualizan, perdiendo las referencias a los modelos colectivos tradicionales: de organización familiar, de carrera profesional, etc.

Así, la transición a la vida adulta se mueve en un marco de incertidumbre en el que el individuo vive la presión de tomar decisiones individuales sobre su educación, empleo, ocio, familia, etc., sin poder prever con claridad las consecuencias futuras de sus opciones actuales. Además, la estructura social estratificada sigue generando la desigualdad de recursos y oportunidades (mediadas por el origen familiar, étnico, el capital cultural familiar, etc.), que condicionan las trayectorias individuales. Prueba de ello es que siguen existiendo fuertes desigualdades sociales en el acceso a la Universidad, pues ingresan en ella más del 75% de los hijos de profesionales y menos del 10% de los hijos de obreros agrarios o de peones industriales, algo que podría responder en alguna proporción a diferencias académicas, pero no hay duda de que otra parte se debe a las diferencias económicas²⁷.

El efecto para muchos jóvenes es una vivencia de transiciones fragmentadas, reversibles, inciertas, en las que resulta difícil alcanzar la madurez y fácilmente provocan la instalación —no deseada, aunque finalmente sea asumida por fuerza— en la precariedad, la provisionalidad y la subjetividad. Sin duda, la individualización de las transiciones implica una mayor subjetividad, en el sentido de que los jóvenes necesitan «inventar» res-

25 Cf. BOURDIEU: 1998.

26 Seguimos aquí en gran parte a LÓPEZ BLASCO, 2004, 59-112.

27 Cf. CARABAÑA: 2002.

puestas *ad hoc* a esas transiciones (familiar, laboral, estilo de vida,...) fragmentadas, que siguen diferentes ritmos y funcionan con diferentes lógicas.

2.2. Transiciones al mercado laboral y definición profesional tardía

Un aspecto fundamental de estas transiciones lo constituye la inserción laboral. La prolongación de la juventud y de la educación y la situación del mercado de trabajo determinan un acceso tardío a la vida laboral y una inestabilidad crónica para muchos jóvenes, lo que prolonga indefinidamente su dependencia y retrasa la consolidación de proyectos de familia, hijos, etc. La emergencia de nuevos perfiles profesionales significa que los mitos del credencialismo han sido derribados en la economía globalizada. Ahora cuenta la cualificación básica amplia, pero flexible para adaptarse al cambio, y los títulos académicos ya no aseguran de modo cierto y automático una carrera profesional, ni siquiera un empleo.

Además, los recursos disponibles determinan la libertad y posibilidad de elegir itinerarios que, aunque prolongan la dependencia, favorecen la futura inserción profesional. Según un reciente estudio, «3 de cada 10 universitarios compatibiliza trabajo y estudios (...y) los planes para cuando terminen la carrera dibujan trayectorias dispares. La mitad de los estudiantes universitarios planea comenzar a buscar trabajo cuando termine sus estudios, y más de un 30% piensa seguir estudiando (master, doctorado, otra carrera, oposiciones). Por último, el 11% planea viajar o irse al extranjero»²⁹.

La flexibilidad, malentendida (en España sobre todo) como precarización extrema de las relaciones laborales, dificulta gravemente la posibilidad de cimentar una posición estable en el ámbito profesional. A los jóvenes titulados se les exigen altas competencias y experiencia y a cambio se les ofrece inestabilidad laboral e inseguridad vital. Así, actualmente mucho más que en la sociedad industrial, las trayectorias vitales pueden experimentar giros biográficos negativos, debidos bien a circunstancias personales o, sobre todo, del mercado laboral³⁰.

2.3. Liberalización e individualización de pautas, normas y vínculos

Si las respuestas vitales se van cargando de subjetividad por mor de las circunstancias descritas anteriormente, no lo es menos en lo referido al ethos juvenil. La liberalidad en los ámbitos normativos y la disponibilidad comercializada de bienes y servicios (información, movilidad, bienes de entretenimiento y consumo que se adquieren en el mercado), dibujan un panorama bien diferenciado del que vivió en su juventud la generación de los padres de los jóvenes actuales.

28 Una de las teorías que explican la función social del sistema educativo como preparación para el trabajo: según esta teoría, los títulos académicos funcionan como «moneda de cambio» en el mercado laboral.

29 Fundación BBVA, 2005.

30 Cf. LÓPEZ BLASCO: 2004, 61.

Los jóvenes tienden a permanecer en la familia largamente, mas como una estrategia orientada a esperar tiempos mejores y mientras tanto gozar de la protección y solidaridad familiar (rasgo tan propio de la Europa del Sur), pero sin que ello suponga una estrecha disciplina familiar ni moral. Ante los cambios en normas y valores que se experimentan, los padres están inseguros, se encuentran en una crisis de significados y no saben cómo y en qué dirección orientar a sus hijos, y ante los conflictos ya no responden con autoritarismo, ni se apoyan en la tradición para hacer valer sus interpretaciones de la vida, sino que apuestan por la negociación. Así, la familia, tradicionalmente suministradora de modelos y valores, se ha convertido en una «familia de la negociación continua»³¹, es decir, en un intento de evitar conflictos, aceptar el «espacio propio» de la «vida propia» de los padres y los hijos adultos que conviven en un hogar común.

Pero junto con la familia, otras instancias tradicionalmente socializadoras (escuela, iglesias) o investidas de autoridad para sancionar la legitimidad de los patrones de conducta socialmente prevalecientes, también han perdido gran parte de su fuerza vinculante.

2.4. Valores postmaterialistas fragmentados y solidaridad decreciente

El relativismo en los criterios de valoración moral, e incluso la escasa aceptación de principios vertebradores del comportamiento humano de valor universal, constituyen el corolario del proceso de individualización; un 57% de la población universitaria opina que «nunca puede haber principios claros de lo que es el bien y el mal. Lo que está bien y lo que está mal depende de las circunstancias del momento»³². A la hora de elaborar sus referencias normativas, la juventud se enfrenta a una situación en la que se siente liberada de las tradicionales presiones sociales de tipo moral para experimentar con más fuerza la presión de la sociedad competitiva: la opinión de la moda puede más que la norma social³³ y los modelos mediáticos más que las referencias tradicionalmente establecidas. Sin embargo, no es infrecuente la incoherencia entre valores afirmados y estilos de vida: por ejemplo, la igualdad de género es un valor cada vez más afirmado socialmente, pero en la vida cotidiana (también de los jóvenes) prevalecen frecuentemente patrones masculinistas y se interiorizan y ejercitan roles discriminatorios.

La ya tópica distinción de Inglehart entre «valores materialistas» y «valores postmaterialistas»³⁴, aun estando vigente, queda matizada en la juventud española actual por la individualización vinculada al consumismo global que caracteriza la sociedades desarrolladas, especialmente cuando tal desarrollo ha sido más tardío. El informe más reciente del INJUVE³⁵, al que venimos haciendo referencia, muestra un progresivo debilitamiento de la solidaridad y los valores postmaterialistas, que se manifiestan en los comportamientos juveniles, pero de forma dispersa, esporádica y fragmentaria (cuando

31 *Ibid.*, 67.

32 Fundación BBVA, 2005.

33 Cf. LÓPEZ BLASCO: 2004, 64.

34 INGLEHART: 1991.

35 ANDREU ABELA: 2004, 476-626.

la ocasión lo requiere somos ejemplo de solidaridad). Por ejemplo, la guerra de Irak, más allá de la influencia de las fuerzas políticas a la hora de la movilización, mostró la vigencia de valores pacifistas arraigados en la sociedad y la juventud española. Pero esa protesta apenas se tradujo en acción continuada y militante (salvo para quienes ya eran militantes previamente). Es decir, se actúa ante impulsos de ciertos acontecimientos, pero rara vez se hace de modo que se vincule esa acción a un proyecto organizado y de largo alcance.

2.5. Asociacionismo de vínculos débiles y percepción de la política

La «crisis de representación» de las organizaciones tradicionales de la primera modernidad (partidos, sindicatos) incide claramente en el mundo juvenil. Los jóvenes parecen estar más distantes de las organizaciones e instituciones políticas que propiamente de «la política», o al menos de «lo político». Por tanto, la participación política juvenil sufre un proceso de desinstitucionalización: no es que los jóvenes se desinteresen por el devenir de lo público, pero se sienten ajenos en buena parte al aspecto institucional.

Así, la política aparece para ellos como algo ajeno, en cuanto gestionado por adultos instalados, que no tienen nada que ver con la condición vital del joven; o bien miran la política como algo irrelevante en las circunstancias que vive la juventud, porque están convencidos de que las soluciones son más individuales que colectivas. De ahí que su interés por la política adquiera formas de participación más individualizadas o personalizadas³⁶, desde la promoción de valores que están menos presentes en la política institucional (paz, minorías étnicas o sexuales, pobreza mundial,...).

A nivel de organización, la alternativa que empieza a emerger consiste en elaborar formas de participación menos vinculadas a proyectos globales y más a valores concretos. Ello mediante formas asociativas de vínculos débiles, al menos en comparación con las organizaciones tradicionales de afiliación y militancia. Además aparecen nuevas formas de estructuración participativa basadas en las TIC, con pautas muy flexibles e informales de relación y movilización colectiva.

2.6. Desinstitucionalización religiosa: Iglesia y mundo juvenil

Según el estudio ya aludido de la Fundación BBVA, el 78% de los universitarios españoles reconoce haber sido educado en la religión católica, pero solamente el 45% se declara actualmente católico. Estos datos significan que los universitarios españoles presentan niveles de identificación religiosa significativamente más bajos que el conjunto de la juventud española, pues según el estudio del INJUVE un 63% de los jóvenes españoles se declaran católicos, si bien se definen como no practicantes el 49% y sólo el 14% se declaran practicantes³⁷. La dimensión institucional sale también malparada en el re-

36 Cf. *ibid.*, 530-532.

37 Cf. *ibid.*, 533.

chazo masivo de la Iglesia católica como instancia de guía moral, si bien su valoración es más alta como instancia de compromiso con los pobres³⁸.

En todo caso, al menos dos tercios de los universitarios españoles pueden ser considerados como personas alejadas de la fe católica³⁹ y sobre todo de su expresión institucional la Iglesia. Para situar esta realidad debemos considerar, tras la democratización y secularización de la sociedad española en las dos décadas finales del siglo XX, que estamos ante las primeras generaciones jóvenes para las que lo religioso ha sido opcional siempre. Incluso estudios recientes estiman que casi un tercio de los jóvenes españoles no han recibido una verdadera socialización religiosa en la familia ni apenas en otros ámbitos⁴⁰.

En el marco democrático, la relación con las diferentes organizaciones de pertenencia voluntaria (la Iglesia lo es, aunque no lo fue en el pasado español, y eso explica algo también de lo que ha ocurrido aquí) pasa a depender de decisiones personales y del marco de plausibilidad social de las mismas. La condición de aceptación es percibir como atractiva o deseable la oferta de sentido que supone el mensaje cristiano y lo mismo a quien la representa institucionalmente. El contexto de incertidumbre e individualización parece funcionar como un filtro ante los mensajes emitidos por «instituciones totales» como la Iglesia, en cuanto propugna una serie de creencias y valores que pretende absolutos pero que los jóvenes no perciben como útiles en su vida cotidiana⁴¹.

Y así sucede que la desinstitucionalización afecta también al hecho religioso. No es que lo religioso haya desaparecido del horizonte vital los jóvenes (se expresa en creencias muchas veces confusas), sino que podríamos decir, por analogía, que la crisis de representación ha afectado también a la Iglesia, en el sentido de que la percepción social acerca de la institución religiosa católica es de falta de sintonía y significatividad para la vida de las personas (jóvenes en este caso), cuando no de navegar contra corriente de algunas de las tendencias principales de la sociedad y de las pautas asumidas por los jóvenes⁴². Así, la Iglesia es percibida públicamente como refractaria a la sociedad contemporánea más que como instancia capaz de discernir los signos de los nuevos tiempos del siglo XXI y ofrecer caminos de encuentro entre la sociedad y el hombre de hoy y la propuesta de la fe cristiana.

3. LA MILITANCIA: DE LA CRISIS A LA RECONFIGURACIÓN

3.1. Militancia cristiana como mediación entre religión y sociedad

La militancia cristiana surge en las sociedades modernas como respuesta a la necesidad de reconciliar la condición cristiana y el compromiso activo y transformador en el

38 Cf. Fundación BBVA, 2005.

39 La Teología Pastoral acuñó la expresión «alejados» para aludir a la necesidad de una acción específica capaz de reconstruir los vínculos de la comunidad eclesial con las personas que habían abandonado la práctica religiosa, cuando no la fe.

40 Cf. GONZÁLEZ-ANLEO: 2004, 134.

41 Cf. Álvarez, 2004.

42 El acuerdo con opiniones como «la Iglesia tiene una postura anticuada sobre libertades sexuales» o «vive demasiado en el pasado» supera ampliamente el 80% de los jóvenes españoles: cf. GONZÁLEZ-ANLEO, 2004, 105.

mundo. Superados los modelos confesionales de presencia social cristiana, la militancia se entiende como «acción en medio de las masas, en los grandes espacios sociales del mundo, integrado en las diversas opciones concretas no confesionales»⁴³; por tanto no crea espacios paralelos (organizaciones y acciones más o menos confesionales), pues la Iglesia no tiene las soluciones técnicas socio-políticas que ofrecer⁴⁴, sino principios y criterios orientadores que deben entrar en diálogo con las realidades sociales, por definición cambiantes.

Por ello, la persona que asume su condición de militante cristiano encarna esa tarea mediadora en el diálogo entre experiencia de fe y realidad mundana, entre Iglesia y sociedad. Ello supone la asunción crítica de la cultura y valores de la sociedad en que vive, así como la conciencia de que su militancia conlleva una triple dimensión: sociopolítica, espiritual y eclesial. Desde el punto de vista sociopolítico (compromiso) contribuye al desarrollo de la comunidad humana, empleando las mediaciones propias de la sociedad de su tiempo y colaborando en la búsqueda de un mundo justo. Desde el punto de vista religioso (espiritualidad) colabora en la obra creadora y «prepara la materia del Reino de Dios»⁴⁵; esto otorga a su compromiso un plus de seriedad, pero no otorga ninguna especial capacidad para dar soluciones infalibles. Y desde el punto de vista eclesial (comunitario), el militante se hace mediador del diálogo de la Iglesia con el mundo (en concreto con el ambiente juvenil universitario en el caso de la JEC).

La Iglesia es consciente de que necesita esta mediación si quiere evangelizar, porque reconoce que necesita ayuda del mundo para «auscultar, discernir e interpretar, con la ayuda del Espíritu Santo, las múltiples voces de nuestro tiempo y valorarlas a la luz de la palabra divina, a fin de que la Verdad revelada pueda ser mejor percibida, mejor entendida y expresada en forma más adecuada»⁴⁶.

3.2. Crisis de militancia en la sociedad y en la Iglesia

La militancia (en términos sociopolíticos) es una realidad que cobra fuerza en la modernidad, desde la convicción de que toda persona (no sólo las élites) es protagonista de su historia. Pero hoy ese protagonismo se ve empañado por el desencantamiento con el optimismo ilustrado; el pesimismo de la razón nos invade, generando desesperanza y favoreciendo que la militancia se reconvierta frecuentemente en otra cosa: tecnocracia, oligarquía,... Así, el proyecto de futuro al que sirven las organizaciones que se pretenden transformadoras de la sociedad acaba siendo frecuentemente sustituido por finalidades propias de la organización (convertida en fin en sí misma) y de sus élites dirigentes. El resultado es una crisis de militancia en partidos y sindicatos (organizaciones configuradas al estilo de la primera modernidad), que hace que sean cada vez más escasas las referencias militantes en la sociedad: en partidos y sindicatos hay cuadros o afiliados, pero la figura del militante se ha desdibujado bajo el predominio de la burocratización.

43 URBINA: 1993, 256.

44 Juan Pablo II, *Sollicitudo Rei Socialis*, 1987, n. 41.

45 Concilio Vaticano II, *Gaudium et Spes*, 1965, n. 38.

46 *Ibid.*, n. 44.

Por lo que se refiere a la militancia cristiana, en nuestra sociedad de la segunda modernidad es una forma de identidad cristiana carente de plausibilidad social⁴⁷. Ante esa realidad podemos preguntarnos si los cristianos militantes son hoy un residuo de épocas pasadas o si son algo así como el «resto de Israel»⁴⁸. En todo caso, una Iglesia sin militantes correría el peligro de una definitiva desconexión con los espacios sociales más innovadores y transformadores. Pero ser militante hoy es asumir, más que en otras épocas de nuestra historia reciente, esa condición minoritaria, resistiendo (a la manera del «resto de Israel») a la marea que barre las motivaciones al compromiso. Y aceptando esa condición minoritaria sin asomo de elitismo, porque la educación para la militancia se contrapone a la educación para ser élite⁴⁹ y quien es militante está llamado a mantener su fidelidad a la «masa», al pueblo del que procede y con el que comparte básicamente su cultura y valores. Quien vive la militancia cristiana vive una fidelidad hacia su pueblo al estilo de Jesús y de los profetas, es decir, aunque ese pueblo no resulte especialmente digno de ese compromiso militante ni valore su acción a favor de la comunidad; se entrega por su pueblo no porque éste sea en sí mismo merecedor de tal entrega, sino porque Dios ama al pueblo a pesar de sus pecados y lo quiere liberar. Así, quien es militante se siente a la vez parte de ese pueblo y conoce y experimenta sus limitaciones y necesidades; pero se sabe también llamado por Dios a asumir la doble responsabilidad de anunciar a su pueblo la conversión y de mostrarle los caminos que puedan transformar una realidad de pecado e injusticia hacia un futuro de libertad y solidaridad.

Una fuente más de dificultad deriva del propio ámbito eclesial, en el que el ya prolongado debate entre organizaciones cristianas «de la presencia» y «de la mediación» («testimoniales» y «misioneros», prefieren decir algunos) parece haberse saldado, al menos a nivel de las posiciones mayoritarias del episcopado, a favor de la primera de las fórmulas, más valorada por sus mentores por asegurar mejor —afirman éstos— la identidad eclesial frente a la sociedad secular⁵⁰. Sin embargo, la experiencia histórica de la relación Iglesia-sociedad moderna enseña que hay que evitar las tentaciones del «atrincheramiento cognitivo» (militancia activa contra la modernidad) o de la «negociación cognitiva» de la propia identidad cristiana (adaptación a la realidad hasta perder la identidad propia). La alternativa a estas dos actitudes inadecuadas se basa en la metodología conciliar, que propone una estrategia diferente: ponerse a la escucha de los signos de los tiempos⁵¹, ver qué nos enseñan éstos acerca de nuestros propios fallos y fracasos y descubrir los retos a través de los cuales se puede revelar la voluntad de Dios para nuestra generación⁵².

47 Cf. GARCÍA DE ANDOÍN: 1997, 36-37. El autor hace referencia a la tipología propuesta por Tornos y Aparicio, 1995, en referencia al «creyente vocacional», que «vive su creencia como respuesta personal al evangelio, sumándose a una tradición e incidiendo en la historia».

48 Cf. *Sofonías*, 3,8-13.

49 URBINA: 1993, 251.

50 Mons. Sebastián afirmaba en su ponencia del Congreso de Apostolado Seglar (Madrid, 16 de noviembre de 2004): «necesitamos liberarnos más a fondo de las consecuencias negativas de unos decenios en los que pretendimos identificar artificialmente la Iglesia con la sociedad»: Sebastián Aguilar, 2004.

51 Cf. Concilio Vaticano II, *Gaudium et spes*, núms. 44, 62, 70.

52 Cf. MARTÍN VELASCO: 1996, 99-100.

3.3. Socialización y motivaciones de la militancia

Sociológicamente considerados, los procesos de iniciación y acompañamiento en la militancia cristiana son procesos de socialización secundaria, muy relevantes para las personas que en ellos se implican, porque se trata de transmitir e interiorizar un estilo de vida característico y exigente. A la militancia se llega por medio de otras personas y en contacto activo con la realidad, es decir, mediante una «pedagogía de la acción». Por tanto no cabe el modelo de socialización sectaria⁵³, que tiende a reconfigurar la personalidad del sujeto de un modo tal que lo aísla de su medio social propio; ni tampoco se busca una socialización del tipo «efecto Pígalión», que busca modelar a las personas a imagen y semejanza de quien acompaña su proceso de iniciación. Más bien se trata de una socialización abierta, que busca comprometer aún más al militante con su propio medio y su propia realidad vital, pero respetando su proceso de maduración, sin imposiciones ni procedimientos que puedan resultar manipuladores de la libertad personal.

En cuanto a sus motivaciones, la militancia cristiana no se identifica con una actitud prometeica⁵⁴, desde la que los fracasos son fuente de frustración; la motivación religiosa cristiana (no meramente ética) sitúa la militancia en una espiritualidad del don recibido (Jesucristo y su acción salvífica) a través de la comunidad eclesial; es una experiencia de gratuidad que genera compromiso, en una dinámica educativa y esperanzada, donde los fracasos pueden ser integrados como parte del aprendizaje y donde no sólo se valoran las metas alcanzadas, sino también los procesos vividos y lo que en ellos se aprende y madura. Tiene aquí gran protagonismo una buena pedagogía de la acción, así como la animación y el acompañamiento de la experiencia militante como proceso de educación en la fe. Tal proceso favorece la elaboración de esa espiritualidad de la gratuidad, que lleva a encarnar el proyecto de Dios en los ámbitos sociales en que se desarrolla la vida concreta y cotidiana no tanto como el cumplimiento oneroso de un deber ético, sino como la correspondencia amorosa al don recibido de Dios.

3.4. Militancia y vida universitaria

La acción militante cristiana universitaria trata de encarnar la fe en la vida universitaria, no como reproducción de la pastoral general o parroquial en la universidad, sino asumiendo los rasgos propios de ese ambiente. Ello supone diálogo con la cultura y quie-

53 Nos referimos aquí literalmente al modo de socialización propio de las sectas, que tiende a provocar la ruptura de la persona con su medio habitual. Sin embargo, como ha señalado tiempo atrás un notable informe de la Santa Sede, algunas mentalidades o actitudes de secta «se pueden encontrar también en grupos cristianos o dentro de algunas iglesias o comunidades eclesiales»: Secretariado para la Unidad de los Cristianos (1986), *Sectas y nuevos movimientos religiosos. Desafíos Pastorales*, Ciudad del Vaticano, citado por Bahamonde, 2003, 33.

54 La acción militante es una acción «difícil», pero vivir la militancia como una carga pesada parece remitir más a motivación ética que a motivación específicamente religiosa. Cf. FERNÁNDEZ BARBERÁ, 2004, 38.

nes se dedican a la producción científica, implicación en los procesos y conflictos de la vida universitaria, compromiso en las mediaciones de participación y transformación, descubrimiento de un nuevo sentido del estudio al servicio de la sociedad... Y todo desde la opción evangélica prioritaria, los pobres (de la universidad misma, de nuestra sociedad y de nuestro mundo globalizado).

Una dificultad grave proviene de la propia debilidad de la vida universitaria en este momento, reducida en gran parte a vida académica. La vivencia universitaria apenas existe para muchos universitarios: escasean los foros de debate, la asistencia a conferencias y otras actividades que propiamente harían de la experiencia académica una experiencia universitaria. Esas actividades son en muchos casos percibidas como distracciones de lo que «es importante»: superar exámenes, aunque se reconozca en teoría que la universidad debiera ser más que un centro de enseñanza (por muy superior que sea) que dispensa títulos con los que concurrir al mercado laboral. Debería socializar la cultura y ser capaz de impulsar el análisis crítico y el debate social y científico. Pero la institución universitaria se ha empobrecido como espacio socializador de la cultura, de actitudes sociopolíticas y de la participación social e institucional.

En general, el alumnado apenas se siente involucrado y participa muy poco en las estructuras de representatividad; cuando lo hace descubre con frecuencia grupos muy corporativos o muy vinculados a intereses exógenos a la universidad misma. El mismo profesorado ha decaído en su actitud crítica y en su capacidad de movilización y cunde en todos (alumnado y profesorado) el camino pragmático de la sumisión al poder. Crece, por tanto, el pragmatismo en todos los estamentos universitarios y la búsqueda de la competencia es confundida con la obsesión por la competitividad. De hecho, los universitarios apenas buscan en la Universidad nada más que la preparación para la vida profesional; pero paradójicamente aparece bastante frustración al respecto: el 55% de los universitarios españoles opina que la universidad española actual no prepara adecuadamente a los estudiantes para la vida profesional⁵⁵.

Es imprescindible que la universidad logre formar profesionales competentes, pero a veces el énfasis en la competitividad ha sido exacerbado hasta confundir ser competente con ser competitivo. Lo que se logra es generar relaciones individualistas, contrarias al espíritu universitario; la insistencia en la «excelencia» aún más que en la «calidad» tiene una clara resonancia elitista, muy presente en la ideología universitaria dominante, reflejo de una Europa obsesionada por competir con USA. Sin embargo, merece la pena recordar al respecto que el sistema educativo de Finlandia, reconocido como el mejor de la OCDE, fundamenta su éxito no en priorizar la competitividad, sino la solidaridad.

55 Fundación BBVA, 2005. Y sin embargo, frente a esta realidad, un dato resulta desconcertante: el 82% de los jóvenes universitarios se encuentra muy satisfecho con su vida en general (puntuaciones de 7 a 10 en una escala de 0 a 10) y su futuro personal es percibido de forma muy positiva. Por tanto, es preciso explorar esta (al menos aparente) contradicción entre condiciones objetivas y percepciones subjetivas de los jóvenes universitarios: ¿es mera acomodación resignada a lo que hay?, ¿es efecto de la "cultura de la satisfacción"? ¿o es falta de conciencia crítica acerca de la realidad social y del panorama sociolaboral que les espera?

3.5. Militancia y el reto de evangelizar en el medio universitario

La vivencia de la militancia cristiana como acción evangelizadora en nombre de la Iglesia, en el ámbito específico de la universidad, supone conciencia de ser Iglesia en el medio estudiantil y de trabajar por el Reino en los espacios propios en que se desenvuelve la vida universitaria. Su consecuencia es la explicitación de ese ser Iglesia en el medio universitario, algo que supone un reto no exento de dificultades, a la hora de actuar públicamente, para relacionar esa militancia pública con las opciones de fondo y la vocación cristiana militante.

La pedagogía de la acción (campañas y otros procesos de acción colectiva), así como la tarea de animación y acompañamiento eclesial y adulto de la experiencia militante, son dos aspectos clave para superar estas dificultades. Por su parte, la participación y el compromiso activo en espacios intraeclesiales y sociopolíticos es complementario en la militancia, pero en razón de una lógica de encarnación, no debe sustituir ni impedir la acción en el medio propio del joven universitario.

BIBLIOGRAFÍA:

- ALVAREZ, J. R. (2004): *Hipótesis explicativas sobre el desarraigo o la desafección religiosa de los jóvenes*, Secretariado Diocesano de Sociología, Oviedo (mimeo).
- AMIN, S. (1999): *El capitalismo en la era de la globalización*, Barcelona, Paidós.
- ANDREU ABELA, J. (2004): «Valores, participación y uso de tecnologías», en VV.AA., *Informe Juventud en España 2004*, Injuve, Madrid, Parte IV (pp. 476-626).
- BAHAMONDE, J. M. (2003): *La manipulación psicológica de las sectas*, Madrid, San Pablo.
- BAUMAN, Z. (1991): *Thinking Sociologically*, Oxford y Cambridge, Blackwell.
- (2001a): *La sociedad individualizada*, Madrid, Cátedra.
- (2001b): «El desafío ético de la globalización», *El País*, 20-07-2001.
- BECK, U. (1998a): *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*, Barcelona, Paidós.
- (1998b): *Qué es la globalización. Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*, Barcelona, Paidós.
- (2002): *La sociedad del riesgo global*, Madrid, Siglo XXI.
- BECK, U. y E. BECK-GERNSHEIM (2003): *La individualización. El individualismo institucionalizado y sus consecuencias sociales y políticas*, Barcelona, Paidós.
- BLOCH, E. (1979): *El Principio Esperanza*, Madrid, Aguilar.
- BOURDIEU, P. (1998): «Contra el fatalismo económico», en *New Left Review*, n.º 227.
- (2000): *Contrafuegos*, Barcelona, Anagrama.
- CARABAÑO, J. (2002): «Debe de haber un error», en *El País*, 23 de septiembre.
- CONCILIO VATICANO II (1965): *Constitución Pastoral Gaudium et Spes*.
- FERNÁNDEZ BARBERÁ, C. (2004): *Soy lo que hago. Apuntes para una espiritualidad de la acción*, Madrid, PPC.
- FUNDACIÓN BBVA: Unidad de Estudios de Opinión Pública (2005), *Estudio sobre los estudiantes universitarios españoles* (resumen de resultados accesible en la web grupobbva.com).
- GARCÍA DE ANDOÍN, C. (1997): *El anuncio explícito de Jesucristo*, Madrid, HOAC.
- GONZÁLEZ-ANLEO (dir.) (2004): *Jóvenes 2000 y religión*, Madrid, Fundación Santa María.
- INGLEHART, R. (1991): *El cambio cultural en las sociedades industriales avanzadas*, Madrid, CIS.
- JUAN PABLO II (1987): *Encíclica Sollicitudo Rei Socialis*.

- LASH, S. (2003): «Individualización a la manera no lineal», prefacio a BECK y BECK-GERSHEIM (2003), pp. 9-11.
- LÓPEZ BLASCO, A. (2004): «Familia y transiciones: individualización y pluralización de formas de vida» en VV.AA (2004), *Informe Juventud en España 2004*, Injuve, Madrid, Parte I (pp. 1-131).
- MARTÍN VELASCO, J. (1996): *Ser cristiano en una cultura postmoderna*, Madrid, PPC.
- SEBASTIÁN AGUILAR, F. (2004): «Llamada a ser cristiano. Los fieles laicos, Iglesia presente y actuante en el mundo», Congreso de Apostolado Secular (Conferencia Episcopal Española. Comisión Episcopal de Apostolado Secular): accesible en la web: www.congresodeapostoladoseglar.org.
- SECRETARLADO PARA LA UNIDAD DE LOS CRISTIANOS (1986): *Sectas y nuevos movimientos religiosos. Desafíos Pastorales*, Ciudad del Vaticano.
- TORNOS, A. y R. APARICIO (1995): *¿Quién es creyente en España hoy?*, Madrid, PPC.
- URBINA, F. (1993): *Pastoral y espiritualidad para el mundo moderno, tomo II* (edición de L. Briónes), Madrid, Popular.
- VV.AA (2004): *Informe Juventud en España 2004*, Injuve, Madrid.

DOSSIER
JUAN PABLO II EN EL RECUERDO

Magisterio de Juan Pablo II ante los desafíos de la Paz y del Ambiente

MONS. GIAMPAOLO CREPALDI*

«¿Podemos quedar al margen ante las perspectivas de un desequilibrio ecológico, que hace inhabitables y enemigas del hombre vastas áreas del planeta? ¿O ante los problemas de la paz, amenazada a menudo con la pesadilla de guerras catastróficas?» (Novo millennio ineunte, n. 51).

INTRODUCCIÓN: UNA NUEVA ESTACIÓN PARA LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA

Antes de considerar detenidamente los dos temas citado en el epígrafe, la encíclica *Novo millennio ineunte* trata cuestiones que, por motivos diversos, han caracterizado el magisterio social del gran Pontífice desaparecido hace un año, y es oportuno detenerse brevemente, a modo de introducción, sobre la nueva estación que se ha abierto con el pontificado de Juan Pablo II para la Doctrina Social de la Iglesia.

A él le debe mucho la Doctrina Social de la Iglesia. Hoy somos más conscientes de la importancia de la Doctrina Social en la vida de la Iglesia, de las comunidades cristianas, de las asociaciones y movimientos del laicado organizado y en la acción de cada uno de los cristianos en relación con los problemas de la comunidad humana. Y esto, no sólo en el sentido de un *relanzamiento* de la Doctrina Social, fuertemente deseado y realizado durante todo el Pontificado, sino principalmente en el sentido de una recuperación orgánica de toda la enseñanza precedente, especialmente de la doctrina conciliar, y de una decisiva profundización teológica de la misma.

Con sus enseñanzas y en el espíritu de la *Gaudium et spes*, Juan Pablo II ha puesto de manifiesto la fundamentación de la Doctrina Social en la misión propia de la Iglesia, y ha precisado la dimensión evangelizadora de la misma, considerándola como parte integrante del anuncio de Cristo¹. De esta manera la invitación a abrir las puertas a Cristo

* Secretario del Pontificio Consejo «Justicia y Paz». Ciudad del Vaticano.

¹ De manera especial en *Sollicitudo rei socialis*, n. 41, Juan Pablo II especifica que la Doctrina Social de la Iglesia pertenece al campo de la teología moral y en la *Centesimus annus* la define como «instrumento de evangelización» (n. 54).

—mensaje que identifica con mucha fuerza su Pontificado— se ha convertido también en una invitación para abrir las puertas a la Doctrina social de la Iglesia, que anuncia a Cristo y su misterio de salvación y, haciéndolo así, consigue que el hombre comprenda mejor al hombre mismo. De esta manera el llamado «relanzamiento» de la Doctrina Social ha podido alcanzarse mediante una profundización radicada en lo teológico, en lo cristológico y en lo eclesiológico.

Es indudable, pues, que las tres grandes encíclicas trinitarias de Juan Pablo II —la *Redemptor hominis*, la *Dives in misericordia* e la *Dominum et vivificantem*— contienen en su propio interior reflexiones importantes de Doctrina Social. El Catecismo de la Iglesia Católica incorpora importantes capítulos de Doctrina Social, como profundización teológica de los sacramentos y del Padre Nuestro. El Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia, publicado por voluntad de Juan Pablo II, sitúa a la Doctrina Social dentro del proyecto de Dios sobre la humanidad y, por tanto, dentro de la misión de la Iglesia en su servicio al mundo para su plena salvación. La Doctrina Social no es un capítulo separado de la teología y de la vida cristiana. Dicha Doctrina nace dentro del misterio de la creación, de la encarnación y de la salvación a cuyo servicio está la Iglesia y de la que se acompaña al ejercer su misión.

Las tres encíclicas sociales *Laborem exercens* (1981), *Sollicitudo rei socialis* (1987) y *Centesimus annus* (1991) contienen, a su vez, aclaraciones doctrinales sobre la naturaleza misma de la Doctrina Social de la Iglesia que tienen todos los caracteres para ser definitiva. Con todo esto tenemos un cuadro conceptual de una claridad y de una profundidad únicas. Juan Pablo II ha concluido un largo recorrido de profundización en la esencia de la Doctrina Social en relación con la misión de la Iglesia que había comenzado con el Vaticano II, y al mismo tiempo, ha hecho posible, precisamente a partir de un cuadro tan sabiamente construido, los desarrollos posteriores. Ha marcado el punto y ha trazado la circunferencia. Gracias a su enseñanza, la Iglesia conoce con mayor profundidad lo que es la propia Doctrina Social, cómo esta brota de su relación esponsal con Cristo, cómo asume como horizonte propio y camino privilegiado para el hombre. La Iglesia, en efecto, con su enseñanza social «no sólo no se aleja de la propia misión, sino que es estrictamente fiel a ella»².

De esta enseñanza de Juan Pablo II todos hemos aprendido a considerar el compromiso en el mundo del trabajo, de la economía, de la política, como anuncio de Cristo y de su proyecto de amor y de fraternidad universal, de justicia y de libertad. Todos hemos aprendido a pensar en la Doctrina Social como expresión de la apostolicidad de la Iglesia y de su lanzamiento pastoral hacia el hombre «en su realidad concreta de pecador y de justo». Todos hemos aprendido a no considerar la Doctrina Social de la Iglesia como una teoría, una filosofía, una sabiduría humana, ni como una ideología, sino como vida cristiana, como caridad, fruto de la fe animada por la esperanza. De la enseñanza de Juan Pablo II todos hemos comprendido más a fondo que la Doctrina Social nace del bautismo, se nutre de la eucaristía, está animada por la oración. Hemos entendido que esta es juicio y discernimiento que la comunidad en cuanto tal, a la luz de la fe y bajo la guía de

2 *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, n. 64.

os pastores, empuja a actuar en la caridad en servicio del autentico bien de los hombres. Hemos entendido que todos los miembros de la Iglesia, sin excluir a nadie, tienen una vocación especial en el campo de la Doctrina Social. Los fieles laicos, sobre todo, han comprendido cómo la Doctrina Social vivifica y orienta su presencia en el mundo, sin reducir la a un puro hacer y sin quitarle nada a su originalidad responsable y creativa.

Juan Pablo II ha mostrado en su imponente y grandioso magisterio social que la actuación de la Iglesia es siempre expresión de su ser; que la presencia de los cristianos en el mundo es consecuencia de una vida cristiana completa, especialmente allí donde de manera principal el hombre no es respetado en su propia dignidad; que penetrados de autentica humanización estas cosas son posibles allí donde es respetada la plenitud de la vocación humana. Esta «globalidad del anuncio», por el cual la Doctrina Social no es cosa para adeptos a los trabajos, sino, como dice el *Compendio*, es «de la Iglesia» y pertenece al la integridad del mensaje cristiano, no sólo ha sido observada por Juan Pablo II en sus documentos e intervenciones, sino que ha sido también vivida por él de forma muy intensa. A la vida en Cristo le corresponde una plenitud humana, de lo cual la persona de este Pontífice ha sido prueba evidente a los ojos de todos. ¿Quién no recuerda la plenitud humana del gran Papa cuando, en los últimos tiempos, la enfermedad lo privaba de las fuerzas y le cambiaba incluso el aspecto físico? En su muerte todos hemos visto una forma posterior de anuncio de Cristo, la forma suprema, que ha concluido con aquel *amen*, pronunciado para sellar el fin del sufrimiento terreno y para anunciar el inicio de la paz eterna.

JUAN PABLO II Y LA PAZ

1. Pero *Juan Pablo II ha anunciado la paz siempre*, porque ha anunciado a Cristo, que es nuestra paz, siempre. Cuando la Iglesia proclama la verdad sobre Cristo, sobre sí misma y sobre el hombre, anuncia la paz de Cristo o, mejor, anuncia a Cristo que es la paz: este es el leitmotiv de todo el magisterio del Papa sobre la paz.

El tema de la paz ha sido, sin duda, un tema recurrente en la enseñanza de Juan Pablo II, un tema —se podría pensar— junto con otros temas. Uno entre tantos. Un tema, por tanto, no esencial. Y en cambio ha sido el tema fundamental, anunciado siempre, también cuando ha tratado otros temas. Anunciado con los documentos y los discursos, con las advertencias y con los llamamientos, con los anuncios y las denuncias, con la plegería y la colaboración ecuménica, con los viajes pastorales y con la diplomacia, a través de los encuentros con los grandes de la tierra y también con los jóvenes y con los enfermos.

2. Para comprender este aspecto del magisterio de Juan Pablo II sobre la paz se debe *distinguir la paz como ausencia de guerra y la paz como vida plenamente humana en Cristo*.

En efecto, el Papa se ha ocupado muchas veces de la paz en el primer significado. Haciendo esto —se puede decir— él se ha ocupado de la paz como tema concreto. Pero se ha ocupado todavía más, y de manera constante, de la paz en el segundo sentido. Esta es efectivamente la paz «plena», que comprende la verdad, la libertad, la justicia, y que sola permite llegar sólidamente también a la paz como ausencia de guerra. Juan Pablo II

ha hablado de paz, por tanto, también cuando no ha utilizado esta palabra, y cuando ha hablado de justicia, de la unidad de la familia humana a los ojos de Dios, del proyecto de Dios sobre la humanidad.

De manera particular, al valor de la *justicia* el Papa ha unido el de la *solidaridad* como camino privilegiado para la paz. Si la paz, escribía en la *Sollicitudo rei socialis*, refiriéndose al lema de Pío XII «Opus iustitiae pax», es fruto de la justicia «hoy se podría decir, con la misma exactitud y análoga fuerza de inspiración bíblica: *Opus solidaritatis pax*, la paz como fruto de la solidaridad»³.

Otra vía maestra para la construcción de la paz indicada por Juan Pablo II es la de los *derechos de todo hombre y de sus correspondientes deberes*, es la de la dignidad de la persona humana, de los pueblos y de las culturas, nacida de la respuesta a la llamada de Dios. Escribía en 1999: «cuando la promoción de la *dignidad de la persona* es el principio conductor que nos inspira, cuando la búsqueda del bien común es el compromiso predominante, entonces es cuando se ponen fundamentos sólidos y duraderos a la edificación de la paz. Por el contrario, si se ignoran o desprecian los derechos humanos, o la búsqueda de intereses particulares prevalece injustamente sobre el bien común, se siembran inevitablemente los gérmenes de la inestabilidad, la rebelión y la violencia»⁴.

Mas, para Juan Pablo II, entre los derechos humanos hay uno de ellos que lo considera, si se puede decir así, «más fundamental» que los demás, el de la *libertad religiosa*. Esto se debe a que la dignidad humana tiene su fuente en su relación con Dios a cuya imagen el ser humano ha sido creado por Dios mismo⁵. Y esta consideración del Papa no es una consideración en abstracto. Si de ello tiene, en efecto, una prueba en los acontecimientos de la historia, el más clamoroso de los cuales fue, en el transcurso de su Pontificado, la caída del Muro de Berlín y el fin de los bloques ideológicos y militares enfrentados. Juan Pablo II ha interpretado teológicamente aquel hecho como la imparabable consecuencia de la determinación con que la ideología marxista y el régimen comunista querían extirpar a Dios del corazón del hombre. Escribía sobre esto el Papa, un años después de la caída del muro: «la fe religiosa es tan importante [...] que en muchos casos se está dispuesto a cualquier sacrificio para salvarla. En efecto, todo intento de reprimir o eliminar lo que más aprecia una persona, corre el riesgo de terminar en rebelión abierta o latente»⁶. De aquí, también, y como consecuencia, la necesidad de partir de Dios para reconstruir una convivencia humana pacífica no sólo en los países salidos del comunismo real, sino también en los del occidente opulento y, sobre todo, en los más pobres. Es evidente, por tanto, la proximidad entre paz y libertad religiosa, en las relaciones entre los Estados y en el interior de los Estados.

3. Con Juan Pablo II, pues, *la paz adquiere un significado cultural fuerte*. La paz en las sociedades y entre los pueblos se entiende como conectada con la respuesta que los

3 Carta encíclica *Sollicitudo rei socialis*, n. 39.

4 Juan Pablo II, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz* del 1º enero 1999, n.º 1.

5 Cf. Juan Pablo II, *Discurso a los participantes en el Vº Coloquio Jurídico Internacional* promovido por la Pontificia Universidad Lateranense, 5 (10 marzo 1984); *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz*, 1988, Introducción.

6 Juan Pablo II, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz* del 1º de enero de 1991, n.º 5.

hombres dan a la llamada de Dios. El sentido de la cultura y de las culturas, el significado de la pertenencia a la historia de un pueblo y de una nación, la libertad de adherirse a una religión, la adhesión a la *Religio Vera* del cristianismo, son todas dimensiones fundamentales del problema de la identidad del hombre que responde a la llamada de Dios. Según Juan Pablo II se juega aquí el sentido último de la construcción de la convivencia humana y, por eso, de la paz. De forma en cierto modo profética, el Papa exhortaba, en el Mensaje para el 1° de enero del 2001, el año de las Torres Gemelas, «a reflexionar sobre el diálogo entre las diferentes culturas y tradiciones de los pueblos, indicando así el camino necesario para la construcción de un mundo reconciliado, capaz de mirar con serenidad al propio futuro. Se trata de un tema decisivo para las perspectivas de la paz»⁷.

En definitiva, la paz para Juan Pablo II es ciertamente «paz social», convivencia solidaria, es también orden económico y financiero internacional, es orden mundial fundado sobre derechos. Pero paz —para el Papa Wojtyła— es sobre todo respuesta a la que los hombres individual y comunitariamente dan a la llamada de Dio. De ahí nace la dignidad de la persona y de los pueblos, la adhesión a una gramática natural de relaciones sociales fundada sobre el Creador, el respeto de los valores inviolables e inmanipulables por el hombre, la asunción de deberes que superan nuestro individualismo y fundan las relaciones comunitarias. En suma, con Juan Pablo II el horizonte de la paz se ha alargado progresivamente y la paz se ha convertido, cada vez más, en una exigencia de la comunidad mundial, pero al mismo tiempo se ha hecho más profunda y enraizada, de manera que la paz es sentida cada vez más como el problema mismo del hombre, que no se resuelve fuera de la relación con Dios.

JUAN PABLO II Y LA ECOLOGÍA

El segundo gran desafío actual que nos hemos propuesto analizar a partir de la visión del magisterio social de Juan Pablo II es el ecológico, cuya conexión con el reto de la paz ha sido subrayado por Juan Pablo II mismo. Con las siguientes palabras abría, en efecto, el *Mensaje para la Jornada mundial de la paz de 1990*: «en nuestros días aumenta cada vez más la convicción de que la paz mundial está amenazada, además de por la carrera armamentista, por los conflictos regionales y las injusticias aún existentes en los pueblos y entre las naciones, así como por la falta del *debido respeto a la naturaleza*, la explotación desordenada de sus recursos y el deterioro progresivo de la calidad de la vida»⁸.

1. Se puede afirmar que frente a la «complejidad del problema ecológico», el Papa Wojtyła ha propuesto su *visión realista*.

En efecto, se tiene que reconocer que existen muchas formas, hoy, de idolatría de la naturaleza, que confluyen en un «ecologismo radical», como es la tendencia, sólo aparentemente opuesta, a disolver completamente, y sin dejar nada fuera, la naturaleza en la cultura. Semejante ecologismo radical emerge con mucha frecuencia en el debate sobre los problemas demográficos y sobre la relación entre población, ambiente y desarrollo.

7 Juan Pablo II, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz* del 1° de enero de 2001, n.° 3.

8 Juan Pablo II, *Mensaje para la Jornada mundial de la Paz* del 1° enero 1990, n.° 1.

Con ocasión de la Conferencia Internacional del Cairo sobre Población y Desarrollo en 1994, Juan Pablo II debía contrastar la idea marcada por un ecologismo radical según la cual el aumento de la población en los próximos decenios sería de tal calibre que llevaría al colapso a los equilibrios naturales del planeta y a impedir su desarrollo. Estas tesis han sido ya refutadas⁹ y, por suerte, están en regresión. Pero al mismo tiempo, los mismos que proponían esta visión maltusiana, animados por un ecologismo radical, proponían, como medio para frenar los nacimientos e impedir el supuesto desastre ambiental instrumentos totalmente distintos de los naturales, como el recurso al aborto y a la esterilización masiva en los países pobres con alta tasa de natalidad.

Por su parte, Juan Pablo II ha propuesto una visión realista de las cosas, manifestando confianza en el hombre y en su capacidad, siempre nueva, de buscar soluciones a los problemas que la historia le plantea. Capacidad que permite al hombre rechazar con frecuencia las previsiones catastróficas, recurrentes, infaustas e improbables¹⁰.

2. *La orientación ética de la actuación humana ante los conflictos con la naturaleza.* Este es el punto clave del magisterio de Juan Pablo II sobre la ecología. La encíclica *Evangelium vitae* interpreta la presencia de esta orientación que ya existe desde el inicio con la prohibición de comer de los frutos del árbol (*Gn 2,16-17*)¹¹ y la consiguiente pregunta planteada a Caín, que había quebrantado esta prohibición: «¿Que has hecho?». Esta pregunta también está dirigida al hombre contemporáneo para que tome conciencia de la gravedad de los atentados cometidos también hoy contra la vida humana. Sólo un ejemplo: el persistente escándalo del hambre que todavía padece una gran parte de la humanidad. Si, en efecto, la producción alimentaria mundial ha aumentado en relación con las previsiones y permite por tanto quitar el hambre a muchas más personas de lo que se podría prever, igualmente es verdad que la distribución de la comida es desigual hasta el punto de dejar que la padezca una buena parte del planeta¹². En la misma encíclica, la *Evangelium vitae*, Juan Pablo II respondía insistentemente a la pregunta «¿qué has hecho?», con una pregunta retórica: «¿Cómo no pensar [...] en la siembra de muerte que se realiza con el temerario desajuste de los equilibrios ecológicos?»¹³.

Por lo demás, el problema ecológico es percibido indudablemente como problema ético en el *Mensaje de la paz de 1990*, el único documento de Juan Pablo II totalmente dedicado a la cuestión ambiental cuyos principios permanecen todavía totalmente válidos. Escribía el Papa en el citado Mensaje, titulado *Paz con Dios Creador-Paz con toda la Creación*: «algunos elementos de la presente crisis ecológica revelan de modo evidente su carácter moral. Entre ellos hay que incluir, en primer lugar, la aplicación indiscri-

9 Cf. p. e.: G-F. Dumont, *El fenómeno demográfico e le politiche di controllo della popolazione*, in Pontificia Accademia per la Vita, *Commento interdisciplinare alla «Evangelium vitae»*, direzione e coordinamento di R. LUCAS LUCAS L. C., Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1997, pp. 549-572.

10 Department of Economic and Social Affairs, Population Division, *Population, Environment and Development-The Concise Report*, United Nations, New York 2001. Este informe muestra cómo las previsiones catastróficas en relación con la cantidad de población en el 2050, con los niveles de vida y con el agotamiento de los recursos energéticos no renovables han pecado de excesivo pesimismo antropológico.

11 Juan Pablo II, *Evangelium vitae*, 25 marzo 1995, n. 42.

12 *Ibid.*

13 *Ibid.*

minada de los adelantos científicos y tecnológicos. Muchos descubrimientos recientes han producido innegables beneficios a la humanidad; es más, manifiestan cuán noble es la vocación del hombre a participar responsablemente en la acción creadora de Dios en el mundo. Sin embargo, se ha constatado que la aplicación de algunos descubrimientos en el campo industrial y agrícola produce, a largo plazo, efectos negativos. Todo ha demostrado crudamente cómo *toda intervención en el área del ecosistema debe considerar sus consecuencias en otras áreas y, en general, en el bienestar de las generaciones futuras*¹⁴.

Además, en el pensamiento del Papa Wojtyła, dado que «hay una constante interacción entre la persona humana y la naturaleza»¹⁵, esta última no puede entenderse en sentido ético si se considera sólo de manera natural, ni, por otra parte, si se entiende como campo indiscriminado para el ejercicio de la técnica. Existen ante nuestros ojos muchas pruebas de esta relación complementaria en el tratamiento del ambiente, entre naturaleza y hombre, entre aspectos materiales y aspectos inmateriales.

Al señalar esta complementariedad, cada vez más evidente, entre ambiente natural y mundo del hombre, entre aspectos materiales e inmateriales del desarrollo, entre ecología por un lado y cultura y ética humana por otro, Juan Pablo II ha utilizado acertadamente la expresión «ecología humana»¹⁶. Dios no sólo ha dado al hombre la tierra, sino que le ha dado también el hombre al hombre mismo. Por eso él debe respetar no sólo la naturaleza mediante una «ecología natural», sino también la vida moral digna del hombre mediante una «ecología humana». Si no se respeta la naturaleza se derivaran también daños para la sociedad: una zona urbana degradada, por ejemplo, provoca también malestar social; al mismo tiempo, si no se respeta la ecología de las relaciones humanas y sociales resultará deteriorado también el ambiente¹⁷.

3. Por último, para Juan Pablo II, el *problema ambiental es un problema antropológico*: «En la raíz de la insensata destrucción del ambiente natural hay un error antropológico, por desgracia muy difundido en nuestro tiempo. El hombre, que descubre su capacidad de transformar y, en cierto sentido, de “crear” el mundo con el propio trabajo, olvida que éste se desarrolla siempre sobre la base de la primera y originaria donación de las cosas por parte de Dios. Cree que puede disponer arbitrariamente de la tierra [...] en vez de desempeñar su papel de colaborador de Dios en la obra de la creación, el hombre suplanta a Dios y con ello provoca la rebelión de la naturaleza, más bien tiranizada que gobernada por él»¹⁸. En la visión de Juan Pablo II, la dimensión ecológica no es, pues, sólo una circunstancia natural, es también una circunstancia antropológica. La forma de relacionarse con el mundo depende de la forma de relacionarse del hombre consigo mismo.

Pero al leer el párrafo de la *Centesimus annus* aportado anteriormente, también es necesario añadir que la manera con la que el hombre mira dentro de sí mismo depende de

14 Juan Pablo II, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz* del 1° de enero de 1990, n.° 6.

15 Juan Pablo II, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz* del 1° de enero de 1999, n.° 10.

16 Juan Pablo II, *Centesimus annus*, 30 diciembre 1987, n. 38.

17 *Ibid.*

18 *Ibid.*, n. 37.

la manera de dirigirse a Dio. El error antropológico es, a su vez, un error teológico. Cuando el hombre quiere ocupar el lugar de Dios, se pierde de vista a sí mismo como responsable sobre el gobierno de la naturaleza.

Si puede afirmar que de este concepto subyacente en toda la Doctrina Social elaborada por Juan Pablo II, el actual Pontífice Benedicto XVI no podía recoger el testimonio de manera más eficaz.

Juan Pablo II y la nueva epistemología de la DSI

P. MARIO TOSO*

PREMISA

Es muy frecuente subdividir la existencia de la Doctrina Social de la Iglesia (=DSI) en dos fases: la primera, en la que esta pertenecería a la formalidad de la *filosofía cristiana*; la segunda, en la que sería adscrita al ámbito de la *teología moral*.

En realidad se trata de una visión simplificadora. Efectivamente, no es difícil encontrar en los documentos sociales desde *Rerum novarum* de León XIII y también en *Mater et magistra* —que según algunos entendería la DSI como una determinación particular de la ética filosófica y que habría querido relanzarla precisamente según esta especificidad—, elementos que revelan la dimensión teológica de la misma.

No se intenta aquí, bajo ningún aspecto, mostrar todo lo que se ha esfumado la división anterior. Tampoco se pretende recorrer todas las etapas significativas de los documentos eclesiales a través de los cuales se profundiza la *conexión* entre doctrina social y misión de la Iglesia¹. Principalmente lo que aquí se quiere es ilustrar la aportación específica del siervo de Dios Juan Pablo II en relación con este tema. En sus encíclicas él continúa la reflexión conciliar y postconciliar sobre la misión de la Iglesia también en el campo social, aportando así las últimas premisas teológicas y eclesiológicas para una nueva definición de la DSI. El Pontífice vuelve a proponer la expresión «doctrina social», privilegiándola respecto a la de «enseñanza social», preferida por Pablo VI. Pero esta, desde el punto de vista conceptual, no es mera repetición de la que se empleó antes del Concilio Vaticano II.

LA MISIÓN Y LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA

Juan Pablo II en *Redemptor hominis*² (=RH), encíclica programática de su pontificado, la misión global de la Iglesia la considera explícitamente en referencia al misterio

* Rector de la Università Pontificia Salesiana. Roma. Traduce y Adapta para España Juan Manuel Díaz Sánchez.

1 Para esta cuestión cfr., TOSO, Mario: *Verso quale società?* «La dottrina sociale della Chiesa per una nuova progettualità». Col. «Biblioteca di Scienze Religiose», 157. LAS. Roma, 2000. 491 pp. Pp. 15-44.

2 JUAN PABLO II: *Redemptor hominis* en AAS 71 (1979) 257-324. Aquí seguimos *La dignità dell'uomo. L'enciclica programmatica «Redemptor hominis» di Giovanni Paolo II*, con commento di B. Häring, Paoline, Roma 1979.

de la redención de Jesucristo, en primer lugar, evangelizadora y abarcadora de la liberación y de la promoción humana. Él es el «camino principal de la Iglesia». Él es el «camino “a la casa del Padre”», y es «también el camino para cada hombre». «En este camino que conduce de Cristo al hombre, en este camino por el que Cristo se une a todo hombre, la Iglesia no puede ser detenida por nadie. Esta es la exigencia del bien temporal y del bien eterno del hombre. La Iglesia, en consideración de Cristo y en razón de misterio, que constituye la vida de la Iglesia misma, no puede permanecer insensible a todo lo que sirve al verdadero bien del hombre, como tampoco puede permanecer indiferente a lo que lo amenaza» (RH, 13). Por esto la preocupación de la Iglesia es por *todo el hombre*.

Y este hombre no es *abstracto, sino real, concreto, histórico*. El hombre no sólo es su naturaleza humana, sino el hombre con quien Jesucristo se ha unido y, por tanto, el hombre que vive en Él: «El hombre tal como ha sido “querido” por Dios, tal como Él lo ha “elegido” eternamente, llamado, destinado a la gracia y a la gloria, tal es precisamente “cada” hombre, el hombre “más concreto”, el “más real”; éste es el hombre en toda la plenitud del misterio, del que se ha hecho partícipe en Jesucristo, misterio del cual se hace partícipe cada uno de los cuatro mil millones de hombres vivientes sobre nuestro planeta, desde el momento en que es concebido en el seno de la madre: (ib). «El hombre en la plena verdad de su existencia, de su ser personal y a la vez de su ser comunitario y social —en el ámbito de la propia familia, en el ámbito de la sociedad y de contextos tan diversos, en el ámbito de la propia nación, o pueblo (y posiblemente sólo aún del clan o tribu), en el ámbito de toda la humanidad— este hombre es el primer camino que la Iglesia debe recorrer en el cumplimiento de su misión, *él es el camino primero y fundamental de la Iglesia, camino trazado por Cristo mismo, vía que inmutablemente conduce a través del misterio de la Encarnación y de la Redención*» (RH, 14).

En otras palabras, la Iglesia, realidad esencialmente conectada con Jesucristo, de cual *actualiza* la obra de redención que concierne a *todo* el hombre, sólo puede explicar una misión de servicio *global* para éste, referida a su bien eterno o a su bien temporal. Más aún, la Iglesia está llamada a desarrollar una obra de evangelización de *todo* el hombre o una obra —unida a la anterior—, de liberación y de promoción integrales.

Hasta aquí, per se, RH no presenta nada nuevo respecto a los documentos precedentes. Su mayor novedad, —novedad relativa, se entiende—, consiste en que ésta enraíza *abiertamente* en Cristo mismo la obra de liberación y de promoción de la comunidad eclesial y le asigna el *objetivo* de liberar y de promover al hombre considerado como «el que *vive en Cristo*». Así consigue que, para RH, la obra de liberación y de promoción integrales que la Iglesia debe realizar, se logre por motivos *cristológicos* en primer lugar y que se relacione también con el *ser cristiforme* del hombre, que se va consolidando y ampliando cada vez más. Precisamente por esto la acción de la comunidad eclesial tiene que distinguirse de cualquier otro tipo de liberación y de promoción.

Nos interesa aquí destacar que la acentuación cristológica de toda la misión de la Iglesia tiene que reflejarse en la DSI. Es de hecho lo que llevará a Juan Pablo II a explicitar la dimensión *teológico-cristológica* con sus encíclicas sociales, que serán consideradas en el siguiente apartado.

En la encíclica *Dives in misericordia*³ (=DIM) de 1980 continúa la reflexión de RH y se afirma que si Cristo, encarnándose, ha revelado al hombre la misericordia de Dios —Cristo mismo la encarna y la personifica, Él mismo es, en cierto sentido, la misericordia» (DIM, 2)—, la misión de la Iglesia es la profesión y la proclamación de la misericordia divina en toda su verdad: «La Iglesia vive una vida auténtica, cuando profesa y proclama la misericordia —el atributo más estupendo del Creador y del Redentor— y cuando acerca a los hombres a las fuentes de la misericordia del Salvador, de las que es depositaria y dispensadora» (DIM, 13). Profesando y proclamando la misericordia de Cristo y del Padre, la Iglesia profesa y proclama la remisión de los pecados y la necesidad de la conversión, y también un amor unificante, que es más potente que la debilidad de las divisiones humanas y que está en la base de la unidad de los hombres entre ellos, con Dios y con su designio sobre el mundo. Profesando y proclamando la misericordia de Dios, la Iglesia profesa y proclama la «fuente más profunda de la justicia» (DIM, 14).

Estas consideraciones de DIM tendrán un influjo directo sobre la forma de concebir y de elaborar la DSI. Basta sólo con señalar las nociones de *pecado*, de *estructuras de pecado*, de *conversión* que serán retomadas por *Sollicitudo rei socialis* (=SRS) que permiten destacar con más énfasis cómo la DSI, en la búsqueda de su propio objetivo, tiene también una función de anuncio y de testimonio del perdón regenerador y recreador de Dios.

En la encíclica *Redemptoris missio*⁴ (=RM) de 1990, la misión de la Iglesia es vista como actividad al servicio del *Reino de Dios* (cf RM, 20), y también al servicio de Cristo, que representa la encarnación y la realización suma de tal Reino (cf RM, 18). Al igual que Jesucristo, el Reino de Dios está destinado a todos, lleva una salvación integral (cf RM, 14), «tiende a transformar las relaciones humanas» (RM, 15).

La naturaleza del Reino de Dios está representada por la «la comunión de todos los seres humanos entre sí y con Dios» (RM, 15). Como tal, se dirige a las personas, a las sociedades, al mundo entero (cf ib). Así consigue que la misión de la Iglesia no pueda entenderse exclusivamente ni en sentido *antropocéntrico*, o sea, servicio de simple liberación humana; ni en sentido *reino-céntrico*, o sea, servicio de difusión y de realización de los *valores del Reino*, como la paz, la justicia, la libertad, la fraternidad, sino como servicio al diálogo entre pueblos, culturas, religiones,... con el fin de ayudar al mundo a caminar cada vez más hacia el Reino.

La misión de la Iglesia abarca todo eso, pero antes que todo eso es radicalmente anuncio de Jesucristo, como redentor del mundo, como fuente de toda liberación plena, como fuente de *valores del Reino* y del verdadero diálogo. Si el Reino, los valores evangélicos, la liberación, el diálogo, están destacados por Jesucristo, los valores, la liberación, el diálogo que pretende la Iglesia, todavía no son el Reino (cf RM, 18). De esta for-

3 JUAN PABLO II: *Dives in misericordia* en AAS 71 (1980) 1177-1232. Aquí se sigue el texto italiano *Rivelazione della misericordia. Lettera enciclica «Dives in misericordia» di Giovanni Paolo II*, con commento di G. Ravasi, Paoline, Roma 1981.

4 JUAN PABLO II: *Redemptoris missio* en AAS 83 (1991) 249-340. Para la traducción italiana y para la numeración, se sigue *Redemptoris missio*, Tipografía Poliglota Vaticana, Città del Vaticano 1990. Entre los comentarios a RM, merece ser destacado CAVOLO, E. dal - TRIACA, (Eds.). *La Missione del Redentore*. Ed. LDC. Torino 1992.

ma, si la misión de la Iglesia incluye el compromiso por los valores *evangélicos*, por liberación global del hombre, por el diálogo entre los pueblos, tal compromiso se concibe en estrecha relación con Cristo, a partir del anuncio integral de Cristo, no sólo como salvador y libertado del espíritu, sino también del cuerpo humano.

RM representa de esta forma, aunque también con otro vestido, los mismos contenidos de *RH*, y lo hace en un ambiente cultural que cada vez va rechazando más la *unicidad* de Cristo Salvador y que intenta separar los valores evangélicos de la persona de Cristo.

La respuesta a esta cultura es decisiva: en el tercer milenio la misión de la Iglesia no podrá prescindir del anuncio del Reino de Dios, que implica, como elemento central, el anuncio de Cristo, único Salvador. Además, no limitará su obra de liberación y de promoción a la simple liberación y promoción *humana*, separada de Jesucristo. Para que sean más auténticas, las unirá cada vez más con el anuncio de Jesucristo, Hombre-Dios.

También estos conceptos, como los de *RH* y los de *DIM*, terminarán por evocar en la mente de Juan Pablo II una DSI menos genérica y menos tradicional. Es decir, una DSI que se atiene más al plano de la salvación, a la realidad del Reino de Dios, del que está invitada a reconocerse como servidora. Por tanto una DSI más *teológica* y más *crisológica*. No es una casualidad, entonces, que en *Centesimus annus* Jesucristo sea colocado en primer plano como *fuerza* primaria de la DSI.

2. LA DSI SEGÚN JUAN PABLO II

2.1. «*Laborem exercens*»: la doctrina social pertenece al ámbito de la moral social

Ya en *Laborem exercens*⁶ (=LE), se puede tomar contacto con la nueva manera de hacer DSI que tiene Juan Pablo II en relación con sus predecesores. El horizonte global de LE es, sin ninguna duda, más teológico. Su organización con frecuencia está atravesada con datos bíblicos y teológicos, a los que, por otra parte, la *teología del trabajo*, hecha anteriormente, ya nos había acostumbrado⁷. Esto tiene que aparecer, a primera vista, so-

5 TOSO, M.: «*Centesimus annus*»: *frontiere della «nuova evangelizzazione»* en AA. VV., *Frontiere della nuova evangelizzazione: la «Centesimus annus»*, pp. 78-80.

6 JUAN PABLO II: *Laborem exercens* en AAS 73 (1981) 577-647. Para la traducción italiana y para la numeración, se siguen *I documenti sociali della Chiesa*, pp. 1303-1389.

7 Principal exponente en la elaboración de una nueva teología del trabajo ha sido Marie-Dominique Chenu. Cf. por ejemplo, CHENU, Marie-Dominique. *Pour une théologie du travail*. Ed. du Seuil. Paris, 1955; trad. española: *Hacia una teología del trabajo*. Ed. Estela. Barcelona, 1960, 106 pp; CHENU, M. D.; DE BOBIVIS, A.; RONDET, H.: *Per una teologia della creazione e del lavoro*. Ed. Borla. Torino, 1964. Para una visión sintética sobre la teología del trabajo en los años cincuenta, en el Vaticano II y en las teologías postconciliares, puede verse MATTAI, G.: «Trabajo» en *Diccionario teológico interdisciplinar*. 4 vol. Col. «Verdad e imagen», 69. Ed. Sigueme. Salamanca, 1987. IV, 829 pp., 2.ª ed. pp. 507-511. También puede verse ANGELINI, G.: *La teologia cattolica e il lavoro*. «Un tentativo di bilancio» en CAPRIOLI, A.; LACAR, L. (Eds.): *Il lavoro. II Filosofia, Bibbia e Teologia*. Ed. Morcelliana. Brescia, 1983, pp. 135-162; FITTE, H. *Lavoro e redenzione*. «Riflessione teologica dalla Gaudium et Spes alla Laborem Exercens». Armando Editore. Roma 1996.

re todo nuevo para una encíclica social, que como final dedica toda una sección a la *espiritualidad del trabajo*⁸.

Los intentos de Juan Pablo II para renovar la DSI según el pensamiento teológico eciesiástico promulgado son evidentes desde los primeros párrafos. De hecho, refiriéndose a la reciente *RH*, declara: «En efecto, si como he dicho en la Encíclica *Redemptor hominis*, publicada al principio de mi servicio en la sede romana de San Pedro, el camino “es el camino primero y fundamental de la Iglesia”, y ello precisamente a causa del insondable misterio de la Redención en Cristo, entonces hay que volver sin cesar a este camino y proseguirlo siempre nuevamente en sus varios aspectos en los que revela toda la riqueza y a la vez toda la fatiga de la existencia humana sobre la tierra» (*LE*, 1).

En el párrafo segundo, pues, expresado el deseo de querer reflexionar sobre el tema del trabajo, en conexión orgánica con toda la tradición magisterial anterior, presenta claramente la visión bíblico-teológica adoptada por él: «Pero a la vez hago esto siguiendo las orientaciones del Evangelio, para sacar del *patrimonio del Evangelio* “cosas nuevas y cosas viejas”». (*LE*, 2).

En el tercer párrafo, en cambio, el discurso sobre la naturaleza y sobre la figura de la DSI —tégase en cuenta que Juan Pablo II muestra su preferencia por el término *doctrina* sobre el de *enseñanza*, pero sin renunciar al primero, que cuando es usado es con frecuencia sinónimo de aquel—, se hace más explícito. Presentando las *fuentes* de la misma, dibuja un retrato de la DSI de tonos inequívocamente teológicos. «La doctrina social de la Iglesia tiene su fuente en la Sagrada Escritura, comenzando por el libro del Génesis y, en particular, en el Evangelio y en los escritos apostólicos. Esta doctrina pertenece desde el principio a la enseñanza de la Iglesia misma, a su concepción del hombre y de la vida social y, especialmente, a la moral social elaborada según las necesidades de las distintas épocas» (*LE*, 3).

2.2. «*Sollicitudo rei socialis*»: si la doctrina social por una parte pertenece a la teología moral social, por la otra no se distingue de ella

En las expresiones referidas anteriormente, el lector encuentra un claro anticipo de la definición de DSI, que Juan Pablo II formulará en *Sollicitudo rei socialis* (=SRS) y precisamente en el n. 41 tantas veces citado⁹.

SRS, dadas las premisas puestas por *Gaudium et spes*, por *Octogesima adveniens*, por *Laborem exercens* y por otros documentos, no debería terminar el camino iniciado. Había llegado el momento de presentar, de manera más directa, el nuevo estatuto epistemológico de la DSI.

8 De esta forma Juan Pablo II ilustra un aspecto no secundario de la DSI: el de ser fuente para la elaboración de la espiritualidad del creyente comprometido en las realidades temporales. Un intento de aclarar la aportación de la DSI a la espiritualidad *encarnada* del creyente está representado por el ensayo de Toso, M.: «Dottrina sociale e spiritualità: appunti per una spiritualità laicale nel terzo millennio». *LA SOCIETÀ*, 3 (1992) 377-416.

9 JUAN PABLO II: *Sollicitudo rei socialis* en AAS 80 (1988) 513-586.

Desde la *Introducción* —superando las contraposiciones demasiado rígidas entre la expresiones *doctrina* y *enseñanza* y reconociendo en ellas bien una dimensión teórica sobre todo constante, o bien una dimensión *práctica* más histórica y cambiante—, Juan Pablo II observa a propósito de la DSI: «Los Sumos Pontífices no han dejado de iluminar con tales intervenciones aspectos también nuevos de la doctrina social de la Iglesia. Poniendo a continuación, a partir de la aportación valiosísima de León XIII, enriquecida por las sucesivas aportaciones del Magisterio, se ha formado ya un “corpus” doctrinal renovado que se va articulando a medida que la Iglesia, en la plenitud de la Palabra revelada por Jesucristo y mediante la asistencia del Espíritu Santo (cf. Jn. 14, 16,26; 16, 13-15), lleva los hechos según se desenvuelven en el curso de la historia. Intenta guiar de este modo a los hombres para que ellos mismos den una respuesta, con la ayuda de la razón y de las ciencias humanas, a su vocación de constructores responsables de la sociedad terrena» (SRS, 1).

Con expresiones parecidas Juan Pablo II no dice ahora, como había hecho con *LE* y como hará más adelante, que la DSI pertenece al ámbito de la teología moral. Además alude claramente y también acentúa, aunque sea indirectamente, a la armoniosa *interdisciplinariedad* que se debe realizar en su interior. La DSI no debería vivir la propia formalidad *teológico-práctica* de manera autárquica, es decir, sin aprovecharse de la aportación de otras ciencias, especialmente de las ciencias humanas.

Y esto porque, teniendo como aspiración la de ser reflexión de fe sobre las realidades sociales, en orden a una *valoración ética* y a una *transformación* propias, esta tiene que reconocer las ciencias que las estudian de manera específica. Si la DSI no utilizara la aportación de la razón y de las ciencias humanas, sería inevitablemente lectura teológica, juicio ético y propuesta operativa, que estarán viciados por lo abstracto y por las generalidades *apriorísticas*.

También es interesante destacar que en las anteriores expresiones de SRS se presenta claramente el *objetivo último* de la DSI, que distingue de la teología moral social, a cuyo ámbito esta pertenece por su propia formalidad. Tal objetivo, según SRS, es el de *guiar* o, mejor, de *orientar* a los hombres a «responder a su vocación de *constructores* responsables de la sociedad terrena». Aquí aparece con claridad que la DSI realiza la propia formalidad *teológico-práctica* de manera totalmente original: no sólo expresando una *valoración ética* sobre las realidades sociales, sino también aportando *orientaciones prácticas* con vista a la *ortopraxis*, o sea, a la *construcción* de una sociedad mejor. La DSI se distingue, pues, y no se oculta en la formalidad de la teología moral social. Deduciendo desde la figura de un puro y simple juicio ético, se convierte en el horizonte de una *dimensión futura, sintética y germinal para una acción constructiva*.

Brevemente, SRS parece que reivindica para la DSI —que será adscrita al ámbito de la teología hacia el final de su quinta parte—, una dimensión de proyecto: que engendra ideales históricos concretos siempre actualizados, según los valores implicados y las circunstancias históricas.

*Centesimus Annus*¹⁰ (=CA) homologará todo esto hablando abiertamente del carácter experimental de la DSI (cf CA, 59).

10 JUAN PABLO II: *Centesimus annus* en AAS 83 (1991) 793-867.

plícitamente humanistas. O sea, dirigidos al hombre, animados e inspirados por un horizonte de desarrollo universal y solidario de los individuos y de los pueblos (cfr *RH*, 16), acompañados por una profunda *conversión* de la mente y del corazón (cf *SRS*, 38).

El binomio divino-humano, implícito en el humanismo teo-cristocéntrico y caracterizado por la distinción en la unidad de dos elementos, se refleja en el horizonte de una justicia social, integrada y animada por el *amor misericordioso* y *re-creador* de Cristo crucificado. La misericordia y el perdón, en lugar de anular las exigencias objetivas de la justicia social, las perfeccionan, vonfriendoles contenidos nuevos. «La auténtica misericordia es por decirlo así la fuente más profunda de la justicia. Si ésta última es de por sí apta para servir de “árbitro” entre los hombres en la recíproca repartición de los bienes objetivos según una medida adecuada el amor en cambio, y solamente el amor, (también ese amor benigno que llamamos “misericordia”) es capaz de restituir el hombre a sí mismo. La misericordia auténticamente cristiana es también, en cierto sentido, la más perfecta encarnación de la “igualdad” entre los hombres y por consiguiente también la encarnación más perfecta de la justicia, en cuanto también ésta, dentro de su ámbito, mira al mismo resultado. La igualdad introducida mediante la justicia se limita, sin embargo al ámbito de los bienes objetivos y extrínsecos, mientras el amor y la misericordia logran que los hombres se encuentren entre sí en ese valor que es el mismo hombre, con la dignidad que le es propia» (*DIM*, 14). La misericordia es indispensable para plasmar las relaciones mutuas entre los hombres, en el espíritu más profundo en relación con lo que es humano y con la fraternidad recíproca. A la sociedad, para vivir mejor, no le basta la justicia humana legal, necesita el suplemento del amor por el hombre.

La justicia auténtica no es la medida entre cosas, sino la medida entre personas. En la justicia está inscrita la exigencia de que a cada uno le corresponda lo suyo: *unicuique suum*. Pero, puesto que el otro es una persona concreta, es misterio, le corresponde lo debido, lo más posible como a una persona concreta, como a una persona-misterio. Para ser verdaderamente tal, la justicia pide, para su más plena autenticidad, un tipo de medida que por sí misma exige amor, misericordia y perdón.

La misericordia y el perdón son asumidos por Juan Pablo II como criterios fundamentales de regulación de las relaciones interpersonales comunitarias. Para dar totalmente a cada uno lo suyo, no basta, en efecto, una justicia de tipo matemático. Esta satisface las exigencias de la convivencia interhumana sobre todo en el plano del tener, de los bienes objetivos, mientras que la misericordia y el perdón responden mayormente a las exigencias de los hombres que viven en una comunidad en el plano del ser²². En otras palabras, Para Juan Pablo II a la Iglesia le corresponde la tarea de anunciar toda la verdad religiosa y moral sobre el hombre y su vivir social.

Análogo discurso se hace a propósito del tema *trabajo*. También la encíclica *Laborum exercens* de 1981 —no es difícil extraerlo de su lectura—, quiere responder a la exi-

²² Cf PALUMBIERI, S.: *Volto, cuore, mani dell'uomo*. «Le tre encicliche di Giovanni Paolo II» [*RH, DIM, LE*] rivisitate ed articolate. Ed. LDC. Torino, 1983. Sobre estos temas Juan Pablo II ha vuelto también recientemente, después del atentado a las Torres Gemelas de Nueva York el 11 de septiembre. (Cf JUAN PABLO II, *Messaggio per la giornata mondiale della pace (1 de enero de 2002)*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2001).

gencia y al deber que tiene la Iglesia de anunciar *toda* la verdad moral y religiosa en este campo, llegando a proponer una cultura del trabajo *inspirada cristianamente*²³. En efecto, intencionalmente, insiste con fuerza sobre los elementos bíblicos, teológicos, cristológicos, antropológicos del trabajo, típicos de una manera de pensar que se realiza en el ámbito de la fe cristiana. Parece que Juan Pablo II intenta aportar los elementos fundamentales de una nueva cultura del trabajo, más humana y más solidaria, más inspirada desde el punto de vista de la fe cristiana, para que los creyentes vivan en el mundo con una *proyectividad* que tiene en cuenta todos los aspectos de la realidad, sin caer en el capricho de los extremismos del liberalismo y del colectivismo.

Un discurso no diferente hace *SRS*. Para la solución de la cuestión social, cuestión mundial (cf *SRS*, 9), propone, desde el punto de vista cultural, un humanismo no sólo cristocéntrico, sino además *trinitariocéntrico*. La historia humana puede producir el efecto de un desarrollo plenario y planetario si las relaciones entre los individuos, entre los individuos y los pueblos y entre los pueblos mismos están marcados por la solidaridad por el compartir, por la comunión, valores estos que tienen su realización emblemática dentro de la divina Trinidad (cf por ejemplo *SRS*, 40), a la que la humanidad debe mirar como meta y modelo de vida, porque ha sido creada muy a su imagen.

También en *CA*, donde en el centro está siempre el grave problema del desarrollo de los pueblos, se propone un humanismo plenario, que se surte de una *visión global sobre el hombre y sobre Dios* y que tiene sus fundamentos más universales en el *hombre crucificado*: el hombre del que la Iglesia tiene cuidado y a quien debe mirar para resolver más adecuadamente los problemas sociales, es el hombre real y concreto, que ha sido injertado en el misterio de la redención y con el que «Cristo se ha unido para siempre a través de este misterio» (*CA*, 53).

Es evidente que para Juan Pablo II la Iglesia y los cristianos en general, llamados a vivir la *dimensión social* del Evangelio y de su fe, cuando afrontan la cuestión social, no pueden pensar en resolver radicalmente los problemas sin mirar a Jesucristo. Actuando autónomamente según su conciencia, como en el caso del compromiso político, los creyentes tienen que testimoniar, aunque sea indirectamente y en las formas permitidas por el ámbito de acción en el que se mueven, su credo y el Evangelio del Señor Jesús.

23 Toso, M: «Prospettive conciliari e modi di presenza dei cristiani nella "Laborem exercens"». SALESIA. NUM. 44 (1982) 302-311.

Recuperación y planteamiento de la doctrina social de la Iglesia en Juan Pablo II

JOSÉ BULLÓN HERNÁNDEZ*

INTRODUCCIÓN

El Vaticano II, momento decisivo para la Iglesia y su Doctrina Social. La Doctrina Social de la Iglesia (DSI) en la *Gaudium et Spes* viene básicamente presentada como un conjunto de valores provenientes del mensaje evangélico que pueden y deben organizar la vida de la sociedad, como tarea que han de llevar a cabo todos los cristianos, y así lo exige el mensaje cristiano. Hay que observar, comprender y acoger la humanidad con todos los problemas, dificultades, preocupaciones, esperanzas, promesas; y saber leer los signos de los tiempos: tiempo de enfrentamientos, disgregaciones, revoluciones (social, demográfica, democrática...) división (bloques), pero también tiempo de diálogo y solidaridad¹; y hay que repensar el mensaje cristiano como palabra liberadora que tiene que iluminar la problemática, y ser Palabra eficaz para la época concreta. Mensaje que ha de hallar respuesta a los propios problemas². Así pues, se escucha al mundo y se escucha la respuesta de Dios a nuestras preguntas.

Estas claves se concretan en los dos grandes temas que forman las dos partes de la Constitución: *El hombre: su vida y actividad en el mundo (Iª Parte, C II)*: la Doctrina Social de la Iglesia parte de una antropología exponiendo lo que es el hombre dentro de la realidad social; se ilustra el sentido cristiano de la vida y la actividad humana; y *la visión cristiana sobre los ámbitos humanos (IIª Parte)*: se intenta aplicar la visión cristiana a algunos problemas que el hombre encuentra en los tres campos fundamentales de su vida: familia, ordenamiento social (economía, cultura, vida democrática y cívica) y solidaridad internacional (paz, guerra...)³.

Desde el Concilio se nos hace ver la dimensión y fuerza que ha de tener el mensaje cristiano, partiendo de la condición del hombre en el mundo contemporáneo, a la luz de Cristo, se intenta iluminar el misterio del hombre para tratar de solucionar los principales problemas de nuestro tiempo. En este documento y, posteriormente, en la *Populorum Progressio* y el Sínodo sobre la Justicia⁴, la Doctrina Social de la Iglesia se puede afir-

* Facultad de S. Dámaso e Instituto Superior de Ciencias Morales. Madrid

1 *Gaudium et Spes* (GS) 2 y 3, en *Once Grandes Mensajes*, Madrid 1993, p. 309.

2 GS 10.1, *Ib.*, p. 397.

3 *Ib.*, pp. 410-434 y 435-486.

4 *Populorum Progressio* (PP), en *Ib.*, pp. 329-365; La justicia en el mundo, en Sínodo de los obispos 1971. Sígueme. Salamanca 1972, pp. 51-83.

mar que se presenta como la llamada a expresar el Reino de Dios en el esfuerzo por lograr un mundo mejor. Creer consiste en hacer el reino, luchar por la justicia, comprometerse en la realización de una nueva vida y no sólo dar culto. La Doctrina Social de la Iglesia expresa la verdadera religiosidad: hacer la justicia; aunque el crecimiento verdadero del Reino no está sólo en el progreso de la civilización, de la ciencia y la técnica humanas, sino en conocer cada vez más profundamente las riquezas de Cristo, y esperar los bienes eternos, acogiendo el amor de Dios. Ahora bien, es este amor el que lleva a la Iglesia y los cristianos a preocuparse por el verdadero bien temporal de sus hijos y de los hombres. Aunque la morada está en Dios, sin embargo la Iglesia pide que los cristianos contribuyan al bien de la ciudad terrena, a promover la justicia, la paz y fraternidad entre los hombres, ayudando a los pobres y necesitados.

En estos documentos, la enseñanza de la Iglesia es presentada de forma liberadora⁵ la Iglesia entra en las cuestiones sociales, económicas y políticas, no para constituirse en proyecto único de construcción frente a otros, no para ser verdad incuestionable en sus afirmaciones y propuesta, sino para sacar del mal y de la opresión al ser humano para buscar desde la fe la verdad y el bien, y colaborar desde la misma en la búsqueda de un mundo mejor. La verdad de Dios se tiene que hacer presente para guiar y dar sentido allí donde el ser humano se encuentra oprimido; atenderlo donde está maltratado privado de su dignidad, pisoteado e ignorado; y como se halla así en muchas situaciones sociales, económicas y culturales..., y como el mensaje de Dios se dirige al hombre en este mundo: «*es la persona del hombre la que hay que salvar, es la sociedad humana la que hay que renovar*», como nos dice el Vaticano II⁶, quiere salvar a ese hombre comprometido y esclavizado en la realidad social, y anunciar en ella la salvación. Por la Doctrina Social el mensaje cristiano sale de su intimidad y llega a todas las instituciones y estructuras sociales. Así se está indicando que la salvación de Dios ha de llegar a todas las realidades.

La Iglesia está presente en medio del mundo para promover la justicia y liberar del mal. Como es ella quien ha de continuar el anuncio evangélico, y éste implica abiertamente, como dimensión constitutiva suya, la acción en favor de la justicia y la transformación del mundo, de aquí que la Iglesia no pueda olvidarse de que promover la justicia pertenece a la esencia misma del mensaje del Evangelio. Por ello, está presente denunciando las situaciones de injusticia, todo lo que oprime al hombre; pero también creando ella misma atenciones de forma personal, o a través de instituciones.

Esta manera de presentar y exponer la Doctrina Social de la Iglesia suscita gran entusiasmo y esperanza en la comunidad cristiana, sobre todo a grupos sensibles a lo social, como el mundo obrero, sindicatos de «alma» cristiana, grupos parroquiales y comunidades que atienden a los pobres..., ya que hallan no sólo una serie de principios teóricos, doctrinales, pero difíciles de aplicar, como sucedía con los documentos anteriores al Concilio, sino también y sobre todo, una forma de poder vivir la fe dentro de la sociedad buscando la iluminación y cambio de situaciones de mal, y la posibilidad de una acción comprometedora en la búsqueda de una comunidad humana más fraterna y justa. Muchos

5 Octogésima Adveniensi (OA) 12, 46-48. *Ib.*, pp.501, 521-524.

6 GS n. 3, *Ib.*, p.390

grupos cristianos encuentran la razón de su fe, o mejor hacen de la fe la lucha por la justicia y poco más⁷, pero los hay que simplemente consideran a la Doctrina Social de la Iglesia como realidad que propone principios para guiar, que así se establece el orden social, y no entienden que tenga esa proyección tan clara.

Así en torno a los años setenta nos encontramos con esa doble tendencia en el mundo cristiano: para unos, la Doctrina Social de la Iglesia sigue siendo como antes, formulación de verdades inmutables que han de acogerse y respetarse; para otros, sin embargo, es la manera en que la Iglesia hace público y real en el mundo el mensaje evangélico. Y esta doble posición llevará a un período en el que la Doctrina Social de la Iglesia entrará en una profunda crisis, de la que no se recupera hasta la llega del Papa Juan Pablo II.

1. LA CRÍTICA A LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA A PARTIR DE LA DÉCADA DE LOS 70

En este período, comprendido entre 1971-1979, contrastando con la esperanza que salía del Concilio, la Doctrina Social de la Iglesia apenas es utilizada en el ámbito teológico, y recibe una profunda crítica desde diversos ámbitos y por variadas razones, como podremos comprobar de inmediato. Si echamos una ojeada a las diversas colaboraciones en materia social de esta época, nos daremos cuenta que, por una parte, no deja de haberlas, pero, por otra, la mayoría de las veces se manifiestan por la poca utiliza-

7 Cabe señalar, en estos años posteriores al Vaticano II, a muchos sacerdotes que, ante un cristianismo de cumplimiento y poco incidente en la vida, sobre todo en los problemas sociales, se esfuerzan por hacer ver la conexión que hay entre el Evangelio y la justicia, acentuando, en la mayoría de los casos, más la dimensión crítica hacia las injusticias y dominación, que la de propuesta, si bien en todos había un interés enorme por ser lo más fiel posible a la propuesta evangélica, situándola como propuesta liberadora: encierro de sacerdotes en Bilbao (1968). Cfr. Conferencia Episcopal española, *Documentos de la Conferencia Episcopal Española*, 1965-1983, BAC, Madrid 1984, pp. 138-139; *Normas provisionales para sacerdotes en el trabajo*, *Ib.*, pp. 146-148; muchos de estos sacerdotes terminarían incluso en las cárceles (cárcel de Zamora), acusados de ser unos «revolucionarios» políticos. El cardenal Tarancón narra, en sus *Confesiones*, la tensión existente en los años 70, concretamente en 1973, y que se ve con el Motín en la cárcel de Zamora, promovido por sacerdotes que, en protesta por las injusticias del régimen franquista, terminaron por prender fuego, el día 6 de noviembre, a varios enseres de la prisión: Cfr. V. Enrique TARANCÓN: *Confesiones*, Círculo de lectores, Madrid 1997, pp. 552-554. Otros hechos que certifican esta tensión son: encierro en la Nunciatura de ciento once personas de comunidades cristianas de Madrid, el día 10 de noviembre de 1973; encierro en el Seminario de Madrid el día 26 de noviembre; y, sobre todo, el caso del Obispo Añoveros, Cfr. *Ib.*, pp. 557-562; 563-566 y 627-692. Asimismo, por creer en el Evangelio como la verdad de Dios, que no acepta la miseria humana y las diferencias tan enormes, se llega hasta el extremo de, no solamente predicar la verdad y la igualdad humana, denunciando los abismos tan profundos existentes a nivel de valoración humana, sino de querer cambiar las cosas a través de la intervención directa en política como es el caso del sacerdote nicaragüense Ernesto Cardenal, que llega a ser ministro, o del levantamiento armado, ofreciendo la propia vida por la liberación, como ocurre con el sacerdote colombiano Camilo Torres. Cfr. G. AARROYA: *Significado y sentido de cristianos por el socialismo*, en A. FIERRO; R. MATE, *Cristianos por el socialismo*, Verbo Divino, Navarra 1977, p. 374, o se quiere cambiar la sociedad empleando el método de análisis marxista, como sucedía con los cristianos por el socialismo: Cfr. A. FIERRO; R. MATE, *Ib.*; G. GIRARDI: *Amor cristiano y lucha de clases*, Sígueme, Salamanca 1971, pp. 50-100. No debemos olvidar la potenciación de la presencia cristiana en los sindicatos o en la activación de cooperativas promovidas por sacerdotes.

ción, desvalorización, o por la búsqueda de un nuevo estatuto para la Doctrina Social de la Iglesia⁸.

Crítica desde el mundo laico

El liberalismo. El liberalismo aparece como la creencia en el valor de la persona individual y la soberanía de la razón; razón y libertad se enfrentan a la tradición y autoridad; el hombre individual es la medida de todas las cosas, confiado a su entendimiento; él determina su comportamiento ético. Así pues, es preciso que se lleve a cabo la emancipación de los estados de la Iglesia, de la política, economía... de la religión, y se inicie el camino de un proyecto político secularizado, una ética autónoma y de racionalidad científica como modelo de todo conocimiento verdadero⁹.

No es de extrañar que la Iglesia viva con recelo y hostilidad ante las revoluciones burguesas y los movimientos democráticos. La Iglesia mantiene sus estados pontificios en la forma tradicional piramidal, y no acepta las formas políticas democráticas hasta bien entrado el siglo XX¹⁰.

Por ello, el liberalismo criticará la actitud y enseñanza de la Iglesia, por ser un reducto del Antiguo Régimen, de formas políticas absolutistas, y no abrirse a la libertad, el

- 8 Por una parte se indica la importancia de la Doctrina Social de la Iglesia, pero se ve la necesidad de un cambio: B. SORGE: *L'apporto dottrinale della Lettera Apostolica Octogesima Adveniens* en, *La Civiltà Cattolica*, 122 II (1971) pp. 417-428; B. SORGE: *È stato superato il concetto tradizionale della dottrina sociale della Chiesa?* en, *La Civiltà Cattolica* 119 (1968) pp. 423-436; y por otra aparece el deseo de un cambio como lo expresan: V. BAILLO: *Nuevas perspectivas en la Doctrina Social Pontificia* en, *Iglesia viva* 34 (1971) pp. 295-302; J. M. DE LAHIDALGA: *La carta apostólica de Pablo VI o la nueva metodología de la conciencia cristiana* en, *Surge* 29 (1971) pp. 263-274; F. GUERRERO: *Planteamiento actual de la crisis de la Doctrina Social de la Iglesia. Examen de las causas profundas de esta situación*, en Varios, *Valoración actual de la Doctrina Social de la Iglesia*, Centro de Estudios Sociales del Valle de los Caídos, Madrid 1972, pp.3-87; J. L. GUTIÉRREZ GARCÍA: *La evolución de los principios fundamentales de la Doctrina Social de la Iglesia*, en: *Id.* pp. 89-108.
- 9 P. E. CHARBONNEAU: *Cristianismo, sociedad y liberación*, tr. A. PINTOR-RAMOS: Sígueme, Salamanca 1969, pp.169-204; A. VACHET: *La ideología liberal, 1 y 2*, tr. P. FERNÁNDEZ ALBALADEJO; V. FERNÁNDEZ VARGAS; M. PÉREZ LEDESMA: *Fundamentos*, Madrid 1972.; M. PIETTSCH: *La revolución industrial*, tr. A. ROS: Herder, Barcelona 1962, pp. 55-59; J. M.ª ARTOLA: *Ideologías y libertad humana*, en S. MARTÍNEZ DE ARROYABE; C. SORIA: *Cristianismo y nueva sociedad*, Sígueme, Salamanca 1973, pp. 309-313; J. CARMELO GARCÍA: *Cristianismo y movimientos históricos*, *Ib.* pp. 351-354; A. J. BÜTING; C. A. BERTONE: *Hechos, doctrinas sociales y liberación*, Guadalupe, Buenos Aires 1972, pp.133-148; M. RADER: *Ética y democracia*, tr. E. LÓPEZ CASTELLÓN: Verbo Divino, Estella (Navarra) 1975, pp. 317-346; L. SÁNCHEZ AGESTA: *El liberalismo y la libertad en la «Octogesima Adveniens»*, en *Anales de Moral Social y Economía, El cristiano ante el futuro. Comentario a la Octogesima Adveniens*, Centro de Estudios Sociales del Valle de los Caídos, Madrid 1973, pp.3-12; L. A. SOBREROCA: *La Doctrina Social de la Iglesia*, Mensajero, Bilbao 1967, pp. 103-110; P. BIGO: *Doctrina Social de la Iglesia*, tr. F. ESQUERRÉ: Instituto Católico de estudios sociales de Barcelona, 1967, pp. 153-162.
- 10 Uno de los primeros Papas, que transige la democracia y aconseja a los católicos franceses la reconciliación con la II República establecida en 1868, fue León XIII, en *Au Milieu des Sollicitudes* (16-II-1892) en *Doctrina Pontificia* 2, Madrid 1958, p.307; Pio XII será quien admita y proclame que la democracia es conforme con la imagen cristiana del hombre y, por consiguiente, compatible con la libertad, Cfr. Pio XII, *Benignitas et Humanitas* (24-XII-1944) nn. 12, en *Ib.* p. 775.

poder de la razón y la ciencia. La Doctrina Social de la Iglesia se opone a la acción libre de la persona y a la construcción de una vida en democracia. Por tanto, es una doctrina que está fuera de la realidad¹¹.

Pero hay otra razón fuerte de oposición del liberalismo a la Doctrina Social de la Iglesia: la defensa de una clase, y la no admisión de las desigualdades sociales. La Doctrina Social de la Iglesia va, cada vez más, resaltando la debilidad de los trabajadores en su relación con los propietarios del capital, y la entenderá como relación injusta y opresiva¹². Esto produce al liberalismo incomodidad económica y política, porque él sanciona la existencia de clases y desigualdades incontables; si bien admite la igualdad formal, la desigualdad es un hecho. Y la Doctrina Social de la Iglesia denunciará esta injusticia histórica¹³.

Así pues, para el liberalismo la Doctrina Social de la Iglesia se empeña en mantener un orden ya traspasado: construir desde lo antiguo, cuando han venido las libertades; por otra parte, la Doctrina Social de la Iglesia no comprende al liberalismo, y se mete en un terreno que no es el suyo: el campo económico y político, que son campos autónomos.

Crítica desde el socialismo marxista. Nos referimos al socialismo marxista¹⁴. Para una realidad como el marxismo, para quien la historia depende de sí misma y de la acción materialista-económica del hombre, una institución religiosa poco o, mejor nada, tiene que decir. La DSI no sirve puesto que la religión es realidad alienante; no es más que una amalgama de principios varios mediante los cuales la Iglesia busca la defensa de la ideología burguesa.

El marxismo afirmará que la Iglesia, como institución, es una sociedad privada que la única autonomía que tiene es la interior, separada, por consiguiente, del estado laico; la Iglesia es sociedad defensora del orden, y enemigo declarado de todo desorden y movimiento revolucionario; lo religioso es asunto privado de cada uno que, si bien se puede y ha de respetar, poco o nada tiene que aportar a la vida. Por lo que se puede justificar la lucha directa contra lo religioso, trascendente y eclesial; la Doctrina Social de la Iglesia es un conjunto de argumentos etéreos, sin concreción alguna. Lo que la Iglesia busca es defender su propia libertad y no la de otras personas. Si se interesa por la construcción social es porque le interesa su propia causa, si le interesan los demás es porque quiere imponer sus deseos. Puede ser una teoría bonita, pero sin ninguna proyección práctica. Es un pensamiento puramente académico¹⁵.

11 Cfr. R. BELDA: *¿Qué puede aportar el cristianismo al futuro de la democracia?*. En Varios. *Ética y sociedad*. Eset. Vitoria 1989, 204ss.

12 *Rerum Novarum* (RN) nn. 14 s y *Quadragesimo Anno* (QA) nn. 100-109 en *Once Grandes Mensajes*. Madrid 1993, pp. 13-120.

13 G. BIANCHI; R. SALVI: *Igualdad*, en VARIOS, *Diccionario de Sociología*, Paulinas, Madrid 1986, 876-883.

14 Sobre el marxismo pueden consultarse las siguientes obras: K. MARX: *La sagrada familia. La situación de la clase obrera en Inglaterra*, tr. por P. SCARON y L. MAMES: Herder, Barcelona 1978; K. MARX: *Los manuscritos, economía y filosofía*, tr. por F. RUBIO, Madrid 1960; Academia de Ciencias de la URSS, *Fundamentos de filosofía marxista-leninista II*, Progreso, Moscú 1977; *Ib. Manual de economía política*, tr. por W. ROCES: Herder, Barcelona 1978; K. MARX; F. ENGELS: *La ideología alemana*, Barcelona 1970; R. ALBERDI; R. BELDA: *Introducción crítica al estudio del marxismo*, Ceaso, Madrid 1977.

15 V. M. ARBELOA: *Socialismo y anticlericalismo*, Taurus, Madrid 1973, pp. 42-44, 63, 65-66 y 69; R. ALBERDI; R. BELDA: *Ib.*, pp 383-397.

Las intervenciones sociales de la Iglesia se deben a su voluntad por salvar su influencia en el mundo de los trabajadores frente al socialismo. Éste, al ponerse de parte de aquellos, invitándolos e impulsándolos a luchar y cambiar el orden dado injusto, le está quitando espacio público, y la Iglesia interviene, para conservar el orden dado, haciendo una lectura de la historia a partir de la categoría de «ley natural». Su presencia se debe a puro y estricto utilitarismo: interviene para ganar fuerza entre algunas categorías sociales y zonas del mundo, que corren el riesgo, en su movimiento hacia adelante, de escapar al control eclesial y, como los cambios, las revoluciones son complicadas y problemáticas, predica meras reformas que mantienen el orden establecido. De aquí que su propuesta nunca toma en serio la posibilidad de eliminar el orden existente, sino que simplemente denuncia los abusos, y pide la mejora de las estructuras mediante la mejora de las relaciones intersubjetivas.

Por consiguiente, la Doctrina Social de la Iglesia analiza la sociedad pero lo hace mal porque afirma que las causas de las injusticias están en el pecado personal y no en las estructuras sociales. Por tanto, se aparta de la interpretación científica de la historia que, como afirman los marxistas, es autónoma y no está sometida ni subordinada a valores de orden trascendente y religioso, como dice la Iglesia; es una historia orientada por la realidad material-económica, y las tensiones y desórdenes existentes son efecto de estructuras sociales objetivamente injustas; y esto es lo que hay que cambiar y no el pecado, el egoísmo humano, como dice la Doctrina Social de la Iglesia, que se queda en la interioridad, y no pasa a la realidad¹⁶.

Por todo lo cual, afirman los marxistas que la Doctrina Social de la Iglesia doctrinalmente es buena, valiente, dice cosas atrevidas, pero sin embargo operativamente es insignificante, cosa que se ve en todos los documentos, incluso en aquellos que son considerados de gran interés como *Populorum Progressio* y *Gaudium et Spes*¹⁷. Si bien en ellos hay sublimes afirmaciones, como igualdad entre los hombres, primacía de la justicia social y del bien común, sin embargo no hay después una condena fuerte de las desigualdades existentes. Si bien se ven los males de la sociedad: conflictos, explotaciones, incultura..., no hay luego una denuncia de las causas que las originan: el capitalismo; tan sólo se pide a éste unas reformas o correctivos.

A la Doctrina Social de la Iglesia le falta una verdadera coherencia entre lo afirmado y lo exigido en concreto. Como consecuencia de lo dicho, es doctrina rica en principios y buenas intenciones, pero nula en propuestas operativas: proclama el cambio en la interioridad, puesto que no se admiten los enfrentamientos y luchas como formas de cambio; por ello, la Doctrina Social de la Iglesia llega a ser ideología; es decir se mantiene en unos principios muy bonitos, hace pensar en un mundo hermoso, pero oculta la verdad, tapa la injusticia que es lo que existe en la realidad¹⁸.

*Crítica desde el interior de la Iglesia*¹⁹. Se pueden entender las críticas que llegan desde los intereses de las dos teorías sociales, capitalismo y marxismo, a la DSI, pero re-

16 ARBELOA: *Ib.*, 156.

17 PP nn 17, 19-20, 34, 42-55 y GS nn. 24-31, en *Once Grandes mensajes*, pp. 336-353 y 411-417. En uno y otro documento se acentúan lo social, igualdad y justicia.

18 Cfr. Varios: *Nuovo Dizionario di Teologia Morale*, Paoline, Milano 1990, 681-680.

19 Citamos algunas obras interesantes sobre este punto: J. C. SCANNONE: *Teología de la liberación y doctrina social de la Iglesia*. Cristiandad, Madrid 1987, 186 ss.; J. M.^a DIEZ ALEGRÍA: *De la Doctrina Social de la*

sulta menos comprensible la que llega desde el mismo ámbito eclesial y desde el interior de la Iglesia se producen ciertas críticas²⁰.

La crítica ha venido, sobre todo, desde que la Moral Social se ha planteado partiendo de la reflexión bíblica e histórica²¹. La Doctrina Social de la Iglesia, tal como era utilizada en estos años, choca contra esta manera de reflexionar en Teología Moral, puesto que emplea una reflexión en el marco de una filosofía neoescolástica rígida, organizada bajo la ley natural y desde principios fijos, universales y eternos. Así nos da una concepción ahistórica que se proyecta sobre la sociedad y ésta se adaptaba a aquella, de modo que aparece así como algo intocable, idealista y formal. Es-

Iglesia al mensaje social del Evangelio en Varios, *El Vaticano II veinte años después*, Cristiandad, Madrid 1985, 331-358; E. Chivavacci, *Diccionario Teológico Interdisciplinar*, Sígueme, Salamanca, 1983, pp. 360-372; E. CHIAVACCI: *Teologia Morale 2. Complementi di morale generale*, Citadella Editrice, Assisi, 1980, pp. 27-28 y 58-60; Chenu, *La «doctrine sociale» de l'Eglise comme ideologie*, Cerf, Paris, 1979; B. SORGE: «*È stato superato il concetto tradizionale della dottrina sociale della Chiesa?*» en *La Civiltà Cattolica* 119 (1968) pp. 423-436; J. M.ª GONZÁLEZ RUIZ: «*Octogesima Adveniens: Renuncia al imperialismo*» en *Mundo Social* 189. Año XVII, pp. 16-21; S. P. MARASCHI: *Chiesa e realtà sociale. Riflessioni sulla «Octogesima Adveniens»* en *Aggiornamenti Sociali* 22 (1971) pp. 561-578. F. GUERRERO: «*Planteamiento actual de la crisis de la Doctrina Social de la Iglesia. Examen de las causas profundas de esta Situación*» en Varios, *Valoración actual de la Doctrina Social de la Iglesia*, Centro de Estudios Sociales del Valle de los Caídos, Madrid, 1972, pp. 3-8.

20 Los mismos obispos encontraron dificultades, a la hora de orientar la acción cristiana en lo social, intentando aplicar la doctrina de Medellín, tal como puede apreciarse en la Iglesia de Brasil o de Paraguay, por poner unos ejemplos. Dicen los obispos brasileños: «La Iglesia está acusada de ser subversiva en sus miembros. Pero al reclamar hoy una participación activa en la búsqueda del desarrollo integral del hombre y de todos los hombres, no sale de los límites de su dominio específico, que es de orden religioso. Una tal búsqueda, en efecto, es una parte esencial de su misión al servicio de la humanidad. Pero, al mismo tiempo, tiene conciencia de que su única motivación tiene su origen en la palabra de Cristo, en el Evangelio, que deberá encarnarse cada vez más en todos los sectores de la actividad humana, ya sea política, económica, social o cultural». Cfr. Conferencia Episcopal Brasileña, Nota de la Conferencia Episcopal (4-XII-1968), en J. Marins y equipo, *Praxis de los Padres de América Latina: Documentos de las Conferencias Episcopales de Medellín a Puebla (1968-1978)*, Paulinas, Bogotá 1978, doc. 1; de un modo muy parecido afirman los obispos paraguayos: «Muchos de los actuales dirigentes políticos tienen una imagen desencarnada y puramente "religiosa" de la Iglesia. La identifican con la jerarquía, pretenden excluir de toda participación con el proceso de cambio, so pretexto de que "no debe meterse en política", y le atribuyen apenas la inofensiva misión de pacificar, sin denunciar, de cubrir con el manto de la "unidad espiritual" las profundas diferencias sociales que dividen el país y de entregarse a actividades puramente asistenciales, siempre que no comprometan las estructuras sociopolíticas en vigor». Cfr. Conferencia Episcopal del Paraguay, Carta pastoral: la misión de la Iglesia hoy (23-IV-1969), en *Ib. Doc. 11*, p.125. Con todo, las conferencias episcopales americanas van dando fundamento a la Doctrina Social de la Iglesia desde el reino de Dios como realidad de futuro, pero como fuerza para el presente, y el servicio al mismo que la Iglesia debe prestar a través de la justicia, la verdad y el bien: Cfr. Conferencia Episcopal del Ecuador, *Justicia Social*, n.39 (agosto 1977); Conferencia Episcopal Peruana, Documento sobre teología de la liberación nn. 51-52 (octubre 1984); Comité Permanente de la Conferencia Episcopal del Salvador, Mensaje sobre el momento actual que vive el país (5-XI-1977) III; Conferencia Episcopal Boliviana, Paz y fraternidad (noviembre 1979); Conferencia Episcopal de Chile, *Fe cristiana y acción política* n. 84 (16-X-1973), en *Ib. Doc. 105*, p. 944; doc. 2106, p. 970; doc. 85, p. 700; doc. 58, p. 472.

21 El Concilio Vaticano II contribuye grandemente a ello, sobre todo con la *Gaudium et Spes*, que presenta a la Iglesia como comunidad de creyentes, que ha recibido la buena noticia para anunciarla. Este mensaje le lleva a acercarse al hombre y al mundo para anunciarles y donarles la liberación de todos los males. Cfr. GS 1,3-4, 10,2 y 11, *Ib.*, pp. 389, 390-392, 397 y 398.

ta es la forma de pensar de varios entendidos en Teología Moral y en cuestiones sociales²².

Es difícil mantener esta concepción o esta doctrina ante la creciente diversificación de problemas y situaciones, así como la tecnificación de la realidad. Por una parte, hoy no hay una uniformidad en la vida; aunque haya situaciones coincidentes, la forma de vivir se matiza en diversos lugares; por otra, la problemática es muy cambiante y variada: de modo que hay enormes diferencias de una parte a otra del mundo; por eso, no resulta fácil y, posiblemente no sea factible, una unificación doctrinal aplicable a una realidad tan diversificada y cambiante²³. La posibilidad de mantener una síntesis doctrinal única se presenta cada vez más lejana e incluso impracticable.

La Doctrina Social de la Iglesia no expresa adecuadamente la dimensión pública transformadora del mensaje cristiano. Crítica que fundamentalmente le viene o bien de la Teología de la Liberación, o bien de la Teología política, porque no es capaz de crear mediaciones capaces de transformar la realidad, o mantiene un orden establecido, o a lo más implanta reformas, pero no transforma. No tiene un profundo sentido crítico de las mediaciones históricas, ni fomenta el carácter transformador del reino. La Teología de J. B. Metz, en Europa, así como la de G. Gutiérrez, en Latinoamérica, son dos ejemplos claros²⁴.

El cristiano se encuentra con un mundo que ha pasado de la divinización a la humanización. Es decir, el hombre es sujeto del mundo, de su cultura, es el creador y, por ello estamos ante un mundo del hombre como historia; es él el que domina, manipula desarrollando sus posibilidades²⁵. Parece así que Dios está desligado del mundo, porque es la mano del hombre la que actúa, y por ello se pensará en la no necesidad de Dios puesto que el hombre puede todo, capaz por sí mismo de llegar a la plenitud²⁶; de aquí que sea necesaria la muerte de Dios²⁷. Puede también consultarse F. Nietzsche, *El anticristo*,

22 E. CHIAVACCI: Diccionario Teológico Interdisciplinar, Sígueme, Salamanca 1983, 360-372; M. VIDAL: *Moral Social, I Moral de actitudes III*, PS Editorial, Madrid 1979, 47-49; G. JIMÉNEZ: *De la doctrina social de la Iglesia a la Ética de la Liberación En, Panorama de la Teología Latinoamericana II*, Sígueme, Salamanca 1975, 47-49; B. SORGE: *Che cosa é oggi la dottrina sociale della Chiesa?* en, *La Civiltà Cattolica* 130, II (1979) 417-430.

23 De esto ya hablaba la carta de Pablo VI Octogésima Adveniens n.4, en *Once Grandes mensajes*, pp.496-487.

24 Cito las obras más significativas de estos teólogos: aquellas que replantean el mensaje cristiano de forma más pública y transformadora. J. B. METZ: *Teología del mundo*, tr. Por C. RUIZ GARRIDO: Sígueme, Salamanca 1971; *Id., La fe en la historia y la sociedad*, tr. Por M. OLASAGASTI y J. M.º BRAVO NAVALPOTRO: Cristiandad, Madrid 1981; G. GUTIÉRREZ: *Teología de la liberación*, Sígueme, Salamanca 1977.

25 J. B. METZ: *Teología del mundo. Ib.*, pp. 26-28 y 79-82.

26 *Ib.*, pp. 108-110.

27 F. NIETZSCHE: *Más allá del bien y del mal*, tr. por A. SÁNCHEZ PASCUAL: Madrid 1978, pp. 72-73, 80-81 y 81. Afirma lo siguiente sobre el cristianismo:

«*La fe cristiana es, desde el principio, sacrificio: sacrificio de toda libertad, de todo orgullo, de toda autortecza del espíritu; a la vez, sometimiento y escarnio de sí mismo, mutilación de sí mismo: hay crueldad y fenecismo religioso en esa fe, exigida a una conciencia reblandecida, compleja y muy mimada*» (n.º 46). Y continúa:

«*Existe una larga escalera de la crueldad religiosa, que consta de numerosos peldaños; pero tres de éstos son los más importantes. En otro tiempo la gente sacrificaba a su dios seres humanos, quizás aquellos a quienes más amaba; a esta categoría pertenecen los sacrificios de los primogénitos, característicos de to-*

tr. A. Sánchez Pascual: Madrid 174, pp. 38-55, 73-78. Nietzsche proclama la muerte de Dios y, como consecuencia, todo lo que deriva de ella y, por tanto, la religión, puesto que sabiéndose dependiente, el hombre no podrá realizarse. Su aspiración a crecer, a realizarse como persona queda interrumpida por la presencia de la divinidad que le hace percibir su pequeñez e incapacidad para ir más allá de sí mismo anulándose en ellos. No hay cosa más atroz que la religión y la moralidad que surge de la misma. Y si Dios no permite el logro de las aspiraciones humanas y asfixia sus deseos, hay que buscar otro cauce para lograrlo: fuera Dios, la religión cristiana y su moral y toda religión que anule al hombre en sus deseos, y proclamar la moral autónoma, del hombre que desde sí consigue sus deseos y es capaz de transformar el mundo sin Dios.

Este mundo se caracteriza por lo *nuevo*, por el porvenir, el futuro; un mundo de cambios constantes, de naturaleza variable, cantera de donde se saca para edificar algo mejor²⁸. Un mundo que se va transformando en el presente entre las dudas e incertidumbre.

El creyente se encuentra en el mundo con proyectos diversos, se encuentra en una realización cósmica previa a la fe, anterior a ella. El cristiano tiene que, por una parte, no encerrarse en el mundo sin la fe, adaptarse al mundo sin más, sino asumirlo como propio cristiano porque ha salido de las mismas entrañas divinas. Dios es trascendente, y está por encima del mundo. Por eso el mundo no es divino, ni Dios es el mundo, sino que está más allá de él, por ello no envuelve al mundo en Él, no le diviniza anulándolo, sino que le ha dado posibilidades de realización²⁹; por otra, acoge al mundo en lo propio suyo: sus posibilidades, sus fuerzas internas puestas por Dios para su realización; es la acción humana quien, con su libertad, lo realiza potenciándolo. Ahora bien, esta acogida del mundo en su ser propio no significa una aceptación sin más, una acomodación, sino una búsqueda de potenciación adecuada de su devenir, su realización de lo nuevo, de su marcha hacia lo mejor. En suma, la fe cristiana entra en el mundo para, desde el mensaje, liberar, reduplicar la realidad secular que por la historia salvífica se hace más, encierra dimensiones profundas y más originales que por sí sola (realidad secular) puede presentar³⁰.

La fe cristiana sabe que la realización del mundo es acontecimiento escatológico; ella no asume y libera al mundo, sino Cristo. Por tanto, la liberación plena está en el futuro.

das las religiones prehistóricas, y también el sacrificio del emperador Tiberio en la gruta de Mitra, de la isla de Capri, el más horrible de todos los anacronismos romanos (la gruta se llama Mitramanía o Matromanía- como si Tiberio hubiera celebrado sus bodas en esa cueva, donde Mitra (dios sol persa) está representado en un relieve sacrificándose-; así Tiberio sacrifica su vida, matrimonio al dios). Después, en la época de la humanidad, la gente sacrificaba a su dios los instintos más fuertes que poseía, la naturaleza propia; esta alegría festiva brilla en la cruel mirada del asceta, del hombre antinatural. ¿Qué quedaba todavía por sacrificar?. ¿No sacrificaba la gente todo lo consolador, lo santo, lo saludable, toda esperanza, toda creencia en una armonía oculta, en bienaventuranzas y justicias futuras?» (n.º 55).

«Quizás...el hombre ha abierto los ojos para ver el ideal opuesto: el ideal del hombre totalmente petulante, totalmente lleno de vida y afirmador del mundo, hombre que no solamente ha aprendido a resignarse y a soportar todo aquello que ha sido y es, sino que quiere volver a tenerlo tal como ha sido y es, por toda la eternidad, gritando insaciablemente de capo (¡que se repita!)...» (n.º 56).

28 B METZ: *Ib.*, pp. 108-112.

29 *Ib.*, pp. 54-58.

30 *Ib.*, pp. 64-72.

Pero desde él, el mundo es impulsado hacia la plenitud. Por eso el cristiano, desde la fe por ese futuro pleno, da al mundo esa dimensión dinámica, le introduce en la realidad con esperanza.

De esta forma la fe se desprivatiza, ha de desprivatizarse, en cuanto que sale del intimismo y penetra en la acción en el mundo desde la fuerza del futuro. Por la promesa se establece la acción real. La promesa anuncia lo que viene y denuncia lo que existe. El mundo está surgiendo de cara a la promesa: «cielos nuevos y tierra nueva», encaminado hacia la salvación total como meta definitiva; está, pues, en proceso hacia la plenitud y, por ello, el creyente está llamado a un compromiso y responsabilidad. Siendo el mundo de la historia, no del eterno retorno, un mundo que se va haciendo de cara a las promesas, la tarea de los creyentes es perfeccionar el presente en nombre del futuro³¹.

La II Conferencia general del Episcopado Latinoamericano, en los documentos de Medellín, descubre la realidad americana bajo el signo del subdesarrollo, y se buscan soluciones en el mismo, siendo la Iglesia realidad que se compromete con la vida del pueblo contribuyendo a la promoción humana, concibiendo la fe como realidad amorosa (Fe=amor)³². El mensaje cristiano descubre esta situación como realidad que pertenece a su esencia y, en su nombre, ha de buscarse la realización humana. La fe impulsa a la transformación social, se hace presencia pública; en medio del subdesarrollo el pueblo aspira a la liberación y crecimiento en humanidad y la Iglesia debe alentar esta liberación y, para ello, ha de comprometerse con la justicia y expresar el mensaje de Dios, el reino anunciado por Jesús, aunque sea realidad de futuro, en la realidad concreta. En nombre de la verdad de Dios, de la plenitud del reino, esta realidad debe ser liberada de la opresión y la miseria, y abrir un camino hacia un mundo nuevo. El mensaje de Dios se tiene que expresar en actos liberadores³³. De esta realidad liberadora, y de la vida de las comunidades cristianas, que se mueven dentro del compromiso por la justicia y la liberación, va a nacer la Teología de la Liberación.

La salvación no es algo ultramundano solamente, sino también algo que afecta lo real y, concretamente, toda la realidad humana, asumiéndola y transformándola. Se salva quien de verdad busca la verdad y se abre a los demás y se une a ellos; quien vive con buena voluntad. Se está haciendo la salvación en la medida en que no solamente uno se dirige a Dios, sino también en la medida en que se dirige también a los hombres uniéndose a ellos y, con ellos y en ellos, logra la transformación de la existencia. Si bien es cierto que la plenitud de la salvación (la verdadera comunión con Dios y con los hombres) es realidad de futuro, también hay que afirmar que conseguir un mayor acercamiento entre los hombres, y una mejor historia, es ir anticipando esa salvación. La acción en el mundo, no es un pasar sin pena ni gloria, viendo en el más allá la verdadera vida, sino transformar y realizar la vida presente por esa verdad futura.

31 *Ib.*, pp. 73-81 y 113-126.

32 Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. *La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio*. Medellín: Conclusiones. Secretariado General del CELAM, Bogotá 1979, 21-32.

33 *La justicia en el mundo* II. 1-2, en Sínodo de los Obispos 1971. *Documentos*. Sígueme, Salamanca 1972, pp. 64-68.

Esta afirmación de que la historia salvífica pasa por ser realidad histórica, que la fecta profundamente, se refuerza con hechos concretos:

a. *Relación entre creación y salvación*³⁴. Dios se revela en acontecimientos históricos, salva en la historia, y la creación es el primer acontecimiento de esa historia de salvación. Dios, al crear, expresa su voluntad salvífica, y así nos hallamos ante el primer acto de salvación, el comienzo de una historia de salvación, donde Él va a actuar en favor del hombre, a acompañar su vida. Dios crea porque quiere salvar al hombre: Is 54, 5: *Tu esposo es tu hacedor, Yavé es su nombre; el que te rescata el Santo de Israel, Dios de toda la tierra se llama*; creación y redención van unidas. Porque la creación no es sólo formación de cosas, sino también y, sobre todo, sacar a la luz, ordenar, guiar, introducir en el plan salvífico, orientar a la plenitud. Dios crea para salvar al hombre y al mundo, para llevarlos a la felicidad, no para dejar que se pierdan. El primer acto de Dios, el origen de las cosas, es ya un acto salvífico.

Si la voluntad de Dios, al crear, es salvar al hombre y al mundo, quiere decir que, a lo largo de toda la historia humana, Dios va a intervenir en todos los acontecimientos para llevar al hombre a esta salvación. Cuando éste se encuentra en dificultades aparece Yavé para salvarlo. Por eso la liberación de Egipto es considerada como el gran acto salvador. Dios interviene para sacar al hombre de la opresión; como interviene para sacar al mundo del caos, y separarlo del océano que lo envuelve, interviene para sacar a Israel del «caos» de Egipto, y pasarle el mar Rojo para llevarle a la libertad. Así se ve cómo la creación y la liberación de Egipto son un mismo acto salvador. Y todos los actos históricos de Yavé en favor del pueblo son considerados creadores. Como ejemplos nítidos podemos referirnos al desierto y exilio del pueblo de Israel: Cfr. Is 43, 1-15.

Esta creación divina, liberando de la opresión de Egipto, es un acto público, político³⁵. Se trata de una ruptura con la miseria y opresión, y la búsqueda de construcción de una sociedad justa, la creación de un nuevo orden: Ex 3, 7-10. Dios así lo quiere para con su pueblo, aunque éste tarde en comprender que ha de luchar por la liberación y establecer la justicia. La obra de Cristo pone aún más de relieve esta realidad pública de la salvación: su obra es una nueva creación, liberando del pecado y sus consecuencias: miseria, odio, injusticia, cumpliendo todas las promesas, y llamando al hombre a realizar la nueva creación fundamentada en Él, como vemos en Lc 4,16-21; 7, 19-23.

La fe en Cristo, que salva, lleva al hombre a trabajar por la liberación: romper con la injusticia, la servidumbre, y buscar la libertad con todos los hombres. Ser creados en Cristo es trabajar, transformar este mundo.

b. *La fuerza de las promesas escatológicas*³⁶. Relación promesas presente histórico. Para Gustavo Gutiérrez es claro que la plenitud del cristianismo está en el futuro pleno, pero es preciso que se entienda adecuadamente: es un futuro que pone en funcionamiento el presente. El Dios cristiano es un Dios de la promesa: Dios llama a los hombres a la plenitud, Él la dará en un futuro: nadie la alcanza por sí mismo si Él no la da. Pero es

34 G. GUTIÉRREZ: *Teología de la liberación*, Sígueme, Salamanca 1977, pp. 201-204.

35 *Ib.*, pp. 204-208.

36 *Ib.*, pp. 214-226.

una promesa activa; por ella toda la historia se orienta hacia el futuro, toda la historia humana es la historia del cumplimiento paulatino de la promesa. Es esa promesa la que pone en movimiento todo el presente, y se va desarrollando en las «promesas» hecha por Dios a lo largo de la historia: Dios poco a poco encamina hacia la verdad plena. La Alianza, El reino de Israel, la vuelta del Exilio, el Reino de Dios predicado por Jesús son concreciones de la misma.

La Promesa no se agota en esas «promesas», ni en sus realizaciones, sino que está más allá de ellas; les da un sentido último, pero se anuncia y realiza progresivamente en ellas. Se realiza en ellas algo prometido, pero a la vez el futuro está por venir; se cumple ya pero no plenamente. De esta forma el presente queda afectado, transformándose por el futuro, estando en constante movilidad histórica: queda iluminado y fecundado y es llevado a través de realidades incipientes hacia la plenitud. Se está afirmando que la escatología es el motor de la historia, radicalmente orientada hacia el futuro, clave para la comprensión de la fe; y ha de ser entendida, por una parte como hecho futuro donde Dios recreará a todos los hombres³⁷, Dios intervendrá y lo hará todo nuevo; Dios recreará definitivamente al mundo; por otra, esto implica atención a la actualidad, a lo real histórico.

Por la reflexión, que Gustavo Gutiérrez hace sobre el mensaje cristiano, se aprecia que la reflexión teológico-moral y la Doctrina Social de la Iglesia han de salir de los esquemas en los que se situaban: un cumplimiento individual de las obligaciones cristianas, una dimensión espiritualista de la fe, una ausencia de planteamientos reales en la problemática social. Con la presentación del mensaje cristiano en su dimensión pública, se ofrece un nuevo camino: responder desde la fe a la problemática de nuestro mundo; expresar en la sociedad el compromiso cristiano; cómo responder desde la fe a las realidades oprimidas que viven los hombres. La Doctrina Social de la Iglesia ha de encaminarse por esta vía: fomentar el carácter transformador del reino; ser crítica de las mediaciones históricas.

La Doctrina Social de la Iglesia aporta una antropología limitada, impropia de los años 70. Para muchos estudiosos de la Doctrina Social de la Iglesia, entre ellos Chia-vacci, la Doctrina Social de la Iglesia de los primeros tiempos concibe al hombre en su dimensión social de forma incompleta y deficiente, pues lo social es sólo un medio para la realización personal, no una necesidad para la solidaridad y realización propia. De esta forma la construcción de lo comunitario y social entra en la esencia humana en cuanto que es beneficio para el individuo; por lo que se aprecia que no se puede organizar adecuadamente así un orden social comunitario, sino que se construye un orden social interesado, en cuanto que importa para uno, afecta a lo personal. No se ve al ser humano como persona con los otros y en los otros, unido en la plataforma comunitaria en la búsqueda del bien de todos, construyendo la historia para el bien de la humanidad; no aparece el ser humano como vida en comunión tal como lo presenta la *Gaudium et Spes* en el número 24³⁹ «*Más aún, el Señor, cuando ruega al Padre que todos*

³⁷ *Ib.*, 225.

³⁸ Cfr. E. CHIAVACCI: *Teología Morale 2. Complementi di morale generale*, *Ib.*, pp. 27-28 y 58-60.

³⁹ GS n.24, *Ib.*, p. 411. «*Por lo cual, el amor de Dios y del prójimo es el primero y el mayor mandamiento. La Sagrada Escritura nos enseña que el amor de Dios no puede separarse del amor del prójimo: ...cualquier otro precepto en esta sentencia se resume: Amarás al prójimo como a tí mismo... El amor es el cum-*

ean uno, como nosotros también somos uno (Jn 17, 21-22), abriendo perspectivas cercadas a la razón humana, sugiere una cierta semejanza entre la unión de las personas divinas y la unión de los hijos de Dios en la verdad y en la caridad. Esta semejanza demuestra que el hombre, única criatura terrestre a la que Dios ha amado por sí mismo, no puede encontrar su propia plenitud si no es en la entrega sincera de sí mismo a los demás».

La Doctrina Social de la Iglesia como ideología. Título dado no por los enemigos de la Iglesia solamente, sino también por los mismos teólogos⁴⁰. La Doctrina Social de la Iglesia, sobre todo hasta el Vaticano II, viene presentada y entendida como un conjunto de proposiciones y directrices, que organizan una doctrina, que viene a ser una ideología, porque se hace desde un mundo ideal reflejo de la ciudad de Dios, originando así una sacralización de la jerarquización del orden social. Así pues, esta doctrina contribuye a mantener un orden dado, a estar muy lejos de lo que sucede, y no contribuir a una vivencia adecuada de la fe dentro de la realidad social. Así lo que está, es intocable; la sociedad está organizada tal cual.

De esta forma apenas ayuda en las decisiones prácticas de los cristianos, sobre todo en el esfuerzo por liberar de las opresiones e injusticias, ya que resulta escasamente crítica con el sistema en que está instalada. Si bien, es claro que no se puede acusar a la Doctrina Social de la Iglesia de aferrarse al capitalismo, también es cierto que presta servicios al «status» concreto, al no oponerse abiertamente⁴¹. Desde estas reflexiones se pone en cuestión a la Doctrina Social de la Iglesia y, si se utiliza en esta época de los años 70 al 80, es para criticarla, aunque se piensa en lo que ha de ser en el futuro, rechazando su utilización ideológica, estática y terciarista, revisándola, ignorándola o cambiando su nombre⁴².

plimiento de la ley (Rom 13, 9-10; cfr. 1 Jn 4, 20). Esta doctrina posee hoy extraordinaria importancia a causa de dos hechos: la creciente interdependencia mutua de los hombres y la unificación, asimismo creciente, del mundo».

- 40 M. D. CHENU: *La «doctrine sociale» de l'Eglise comme ideologie*, Cerf, París 1979, 87-90. Es, sobre todo, en el ámbito latinoamericano donde la Doctrina Social de la Iglesia es más criticada, por su alejamiento de la realidad. Cfr. G. GIMÉNEZ: *De la Doctrina Social de la Iglesia a la ética de la liberación*, en Equipo Seladoc, *Panorama de la Teología latinoamericana II*, Sígueme, Salamanca 1975, pp. 45-62. En la reflexión liberadora, pocas veces utilizan la Doctrina Social de la Iglesia, salvo alguna vez citando a la *Gaudium et Spes*: Cfr. A. ALONSO: *Iglesia y praxis de liberación*, Sígueme, Salamanca, 1974; C. T. GATTINONI: *Misión de la Iglesia en la realidad latinoamericana* en Equipo Seladoc, *ib.*, pp. 131-141; H. ASSMANN: *Teología desde la praxis de la liberación*, Sígueme, Salamanca 1976, pp. 121-170; G. GUTIÉRREZ: *Pobres y liberación en puebla* en Equipo Seladoc, *Panorama de la Teología latinoamericana V*, pp. 367-431; B. VILLEGAS: *Opción preferencial por los pobres en Puebla*, *ib.*, pp. 414-438.
- 41 Cfr. M. Vidal, *Moral Social, Moral de actitudes III.*, PS Editorial, Madrid 1979, 47-49; J. Matthes, *La doctrina social de la Iglesia como sistema de conocimiento: Práctica de la teología política*, Sígueme, Salamanca 1978, 121-139; G. Jiménez, *De la doctrina social de la Iglesia a la ética de la liberación* en *Panorama de la Teología Latinoamericana II*, Sígueme, Salamanca 1975, 47-49; B. Sorge, *Che cosa é oggi la dottrina sociale della Chiesa?* en *La Civiltà Cattolica* 130, II (1979) 417-430.
- 42 F. GUERRERO: *Proceso a la Doctrina Social de la Iglesia*, Avila 1986; J. L. GUTIÉRREZ GARCÍA: *Vigencia de la Doctrina Social de la Iglesia* en *Scripta Theologica* 15, 167-184; G. GIMÉNEZ: *De la DSI a la ética social de la liberación* en *Equipo Seladoc, Panorama de la Teología latino-americana II*, Sígueme, Salamanca 1975, 47-49; B. SORGE: *È superato il concetto tradizionale di dottrina sociale della Chiesa?* en *La civiltà cattolica* 119 (1968, 1) 423-436.

2. RECUPERACIÓN Y ORIENTACIÓN DE LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA CON JUAN PABLO

Con Juan Pablo II la Doctrina Social de la Iglesia toma nueva vitalidad; ha renacido con gran fuerza de su mano, se ha vuelto a hacer presente en todos los campos de la existencia humana: el económico (*Laborem Exercens* y *Sollicitudo Rei Socialis*), o el político-social (*Centesimus Annus*), y se utiliza con facilidad en Facultades y Centros de formación. Con este Papa nace una etapa de gran fecundidad, en la que, junto a él, los entendidos en ella han empleado muchas páginas para situarla y justificarla. El Pontificado de Juan Pablo II se caracteriza por ser un período de gran actividad en el campo social tanto a nivel de presencia testimonial, como en intervenciones escritas, y a través de los medios de comunicación, en las que el Papa aboga por una acción cristiana que ilumine y transforme realidades políticas, económicas, sociales y culturales. En doce años van a ser escritas cuatro grandes encíclicas sobre cuestiones sociales, amén de numerosos discursos y homilias, que afrontan graves problemas que afectan a la humanidad⁴³. A través de tanta extensa e intensa documentación se aprecia que la Iglesia, en este caso a través de Juan Pablo II, ha de estar presente e iluminar realidades como terrorismo, pobreza, trabajo, desigualdades y diferencias, dominación, negación de libertad, como tarea esencial y propia del mensaje salvador. El Papa, convencido de esta verdad, quiere reactivar las orientaciones de la Iglesia en estos campos a través de la Doctrina Social, y lo hace una vez con discursos, otras con encuentros con diversas personas y personalidades, otras denunciando situaciones deshumanizantes, otras de forma organizada y con gran realce, con encíclicas y cartas; y, en todas, proponiendo la luz desde esta Doctrina Eclesial. Así se aprecia la recuperación que se va haciendo de la olvidada Doctrina Social de la Iglesia.

Pero no solamente se recupera la Doctrina Social de la Iglesia, sino, sobre todo, la orienta adecuadamente. ¿Cómo lo hace Juan Pablo II?⁴⁴

43 Como grandes encíclicas de este Papa señalamos *Rodemptor Hominis* (RH) (1979), *Laborem Exercens* (LE) (1981), *Sollicitudo Rei Socialis* (SRS) (1987) y *Centesimus Annus* (CA) (1991). Cfr. *Once Grandes Mensajes*, pp. 527-820, y a ellos me referiré básicamente en esta parte de la reflexión; pero también tendré en cuenta, si bien no me adentraré de lleno en ellos, otros documentos, indicando solamente algunos, los cuales confirman este surgimiento de la Doctrina Social de la Iglesia. Cfr. JUAN PABLO II: *Homilía en Drogheda, Irlanda*, 29-IX-1979 en *Acta Apostolicae Sedis* (AAS) 71 (1979) II, pp. 1079 ss; *Id.*; *Homilía en el Santuario de Nuestra Señora de Zapopán, México* (30-I-1979) en AAS 71 (1979) p. 230; *Id.*; *Discurso a los obispos latinoamericanos en Puebla (28-I-1979) III* en AAS 71 (1979) pp. 189 ss.; *Id.*; *Homilía en Val Visdende (12-VII-1987)* en *L'osservatore Romano*, edic. Castellano (19-VII-1987); *Id.*; *Alocución en la UNESCO, 2 de junio 1980*, en AAS (1980) 735-752; *Id.*; *Mensaje a la jornada Mundial de la Paz* (1979), (1988) y (1990), en AAS 80 (1979) pp. 1572-1580, (1988) pp. 278-86; (1990) pp. 147-156; *Id.*; *Carta a los jefes de estado (1-IX-1980)*, en AAS 72 (1980) pp. 1252-1260; *Id.*; *Discurso a la Organización Internacional del Trabajo (OIT) en Ginebra (15-VI-1982)* en *Insegnamenti* V/2 (1982) pp. 225-266; *Id.*; *Discurso en la sede del Consejo de la C. E. A. O., en ocasión del X aniversario de la «llamada a favor del Sahel» (29-I-1990)*, en AAS 82 (1990). Juan Pablo II en muchos de sus viajes, y también sus escritos, no ha dejado de tocar el tema social en toda su amplitud. La Revista *Ecclesia* recoge las numerosas intervenciones del Papa: su viaje a Argentina en 1982, Cfr. *Ecclesia* 1982.1 pp. 788 ss; o a Inglaterra. Cfr. *ib.*, pp. 720-752; o a Portugal. Cfr. *ib.*, pp. 663-689.... Años posteriores, en esta misma revista se recogerán las Encíclicas *Sollicitudo Rei Socialis* y *Centesimus Annus*, con múltiples comentarios y opiniones.

44 Mi intención no es hacer una reflexión exhaustiva sobre las orientaciones que da Juan Pablo II a la Doctrina Social de la Iglesia, aunque con más espacio y tiempo, y en un futuro próximo, merecería la pena

La Doctrina Social de la Iglesia en el marco de la Evangelización. Juan Pablo II, por su presencia y escritos, manifiesta la tarea evangelizadora que tiene que llevar a cabo la Doctrina Social de la Iglesia, teniendo como referencia el hombre. Juan Pablo II nos dice que esta es la razón fundamental por la que la Iglesia se ocupa de las cuestiones sociales en la cíclica *Redemptor Hominis*⁴⁵; en el centro de la doctrina del Papa está el hombre, creado a imagen de Dios y llamado a la plenitud. Así pues, la Doctrina Social de la Iglesia es el cauce para que la Iglesia tenga muy presente su misión: servir a la causa del hombre, rechazar las amenazas contra él y reivindicar sus derechos. No es su poder, sino el hombre, su razón de ser.

Juan Pablo II va ocupándose de que en la Doctrina Social de la Iglesia aparezca, como fundamento, la verdad sobre el hombre, a quien ha de liberarse y salvar y, sobre todo, abriendo vías de actualización y acción concreta de la misma para el hoy.

Evangelizar es anunciar el Evangelio, la Buena noticia, la Salvación de Dios, y esto comprende tres momentos íntimamente relacionados: en primer lugar, evangelizarse es proclamar el primer anuncio, el kerigma y la formación en el mensaje, en la medida en que se va aceptando y asumiendo; una vez anunciado el mensaje y que se va comprendiendo y acogiendo en el corazón, la evangelización pasa necesariamente por la celebración en el hoy de la salvación de Dios a través de los misterios de la fe en la vida litúrgica; en la celebración el creyente vive la buena noticia como salvación en su vida, se le ha hecho realidad viva la Buena Nueva; pero, a la vez, la evangelización es Buena Noticia, grito de liberación en el mundo, allí donde los males afligen al hombre. En el *«Documento de la justicia en el mundo se nos dice que «la misión de predicar el evangelio en el tiempo presente requiere que nos empeñemos en la liberación integral del hombre ya desde ahora, en su existencia terrena. En efecto, si el mensaje cristiano sobre el amor y la justicia no manifiesta su eficacia en la acción por la justicia en el mundo, muy difícilmente obtendrá credibilidad entre los hombres de nuestro tiempo»*⁴⁶. Pues bien, Juan Pablo II afirma esta manera de Evangelizar a través de la Doctrina Social de la Iglesia; por ella la Buena Nueva se proclama a través de la justicia, de la búsqueda de la armonía, de la proclamación del amor. Por ella la Iglesia proclama su palabra de salvación para todos los ámbitos de la existencia humana; Juan Pablo II se hace presente con la palabra de Salvación en el ámbito de la violencia, el desprecio a la vida, los enfrentamientos entre los hombres, la miseria, injusticias..., cumpliendo así la misión evangelizadora⁴⁷; pero la Iglesia, también como testigo del amor salvífico, toma «opción» por los más necesitados, por los más pobres, como fue la opción evangélica de Jesús. De esta manera la Doctrina Social de la Iglesia se sitúa en la misma entraña del mensaje: ser una palabra de liberación para quienes se encuentran en situaciones de opresión. Opción por los pobres, por consiguiente, es opción por la

adentrarse en esta pequeña investigación para conocer su gran dimensión y también algunas pequeñas deficiencias que pueden darse. Mi pretensión es mucho más humilde: selecciono y, a modo de flash y a grandes rasgos, hago una breve reflexión sobre las que son esenciales en este Papa, y que ubican a la enseñanza eclesial en vías muy en consonancia con la fe.

45 JUAN PABLO II: *Redemptor Hominis* nn. 10, 14, y 18. Sígueme, Salamanca 1979, pp. 30, 40-42, 59-62 y

46 La Justicia en el mundo, *ib.*, pp. 66-67.

47 SRS 41.4, p. 691.

liberación⁴⁸, opción por el amor, testimoniar la entrega de Dios al hombre en donación total al olvidado. La Doctrina Social de la Iglesia sitúa, pues, el mensaje cristiano en lucha por un mundo liberado de la miseria, opresión, ignorancia, desesperanza; con evangelización, pone a la Iglesia ante el anuncio y vivencia del evangelio en uno de los campos más conflictivos de la vida: el ámbito social, con toda su problemática en cuestiones económicas, políticas, de relaciones; por esto Juan Pablo II se atreve a pedir los cristianos, de manera especial, un cambio radical exigido por los valores evangélicos, en la manera de actuar; esto lo hallamos en diversos textos de Papa⁴⁹. La Doctrina Social se ubica en esa forma de expresar el mensaje, a través del ejercicio de la justicia que reconoce, acoge y atiende a las personas, que osa adentrarse en los males del mundo para transformarlos en bienes, que aporta el mensaje del amor, como categoría constructiva de la vida. A través de esta justicia la Doctrina Social hace presente la misión liberadora del mensaje del dolor, miseria, opresión, pobreza, incultura, no reconocimiento.

Llegando a toda la realidad, hace público el mensaje alejándose de la interpretación inactiva de la que fue acusada, y se clarifica el fin de la Doctrina Social, no distinto de la misma acción evangelizadora de la Iglesia; y con este fin la Doctrina Social combate aquella acusación que recibía en los años anteriores a Juan Pablo II de ser una ideología ya que no habla de principios e ideas inamovibles, sino de anuncio y vida evangélica.

La Doctrina Social de la Iglesia ubicada en la teología moral. La Doctrina Social de la Iglesia es Teología Moral, se hace práctica de vivencia del mensaje; es decir se erige como marca dentro de la «tarea teológica», puesto que tiene configuración de saber teológico al conjugar evidencias de fe con saberes humanos. Este carácter teológico se manifiesta igualmente en su finalidad pastoral de servicio al mundo, atenta a estimular la promoción integral del hombre mediante la praxis de la liberación cristiana. Se comunica no solo un «puro saber», sino un saber teórico-práctico de alcance y proyección pastorales, coherente con la misión evangelizadora de la Iglesia, al servicio de cada hombre y de todos los hombres.

Por primera vez, de forma nítida, esta teología la define Juan Pablo II: «...la cuidada formulación del resultado de una atenta reflexión sobre las complejas realidades de la vida del hombre en la sociedad y en el contexto internacional, a la luz de la fe y de la tradición eclesial. Su objetivo principal es interpretar esas realidades, examinando su conformidad o diferencia con lo que el Evangelio enseña acerca del hombre y su vocación terrena y, a la vez, trascendente, para orientar en consecuencia la conducta humana»⁵⁰.

Esta Teología se hace de forma particular: es interacción de la Palabra de Dios y la realidad histórico-social; es decir, la palabra de Dios, teniendo en cuenta la realidad social, la ilumina y orienta. No se propone teóricamente una verdad, sino que, acogida la realidad, la luz recae sobre ella y queda iluminada para la acción cristiana, presentando «llamadas» para orientar la vida, e invitan a un estilo concreto, expresando el mensaje en

48 SRS 42.1 y 2, pp. 692-693.

49 SRS nn. 29-34; CA nn. 54-58; EV: sobre todo el capítulo tercero y cuarto.

50 SRS n.41.7, Ib., p. 692.

una dimensión pública, desde el que va a ser empujada; por la Doctrina Social se anuncia el Evangelio como buena noticia para quien se halla en la pobreza, injusticia, desigualdad, indiferencia y explotación, así como para todas las estructuras que no son mensajes del amor y la igualdad entre los hombres. La verdad de Dios se tiene que hacer presente para guiar y dar sentido allí donde el ser humano se encuentra oprimido. Por la Doctrina Social el mensaje cristiano sale de su intimidad y llega a todas las instituciones y estructuras sociales. Quiere realizar en su tiempo lo que Él hizo en el suyo: hacerse presente en las realidades de la sociedad e iluminarlas con el mensaje cristiano. De esta forma se está indicando que la salvación de Dios llega a todas las realidades, a través del nuevo ser del cristiano; y es así cómo La Doctrina Social de la Iglesia hoy ya no ha de ser acusada de estar alejada de lo real y no ser fuerza transformadora⁵¹.

La Doctrina Social de la Iglesia está, pues, estructurada en el saber teológico, es momento y lugar teológico. Es cierto que es un complejo doctrinal propio, autónomo, pero en él expresa el método propio de la teología, reflexión y enseñanza teológica⁵²: por ser de la Iglesia no puede configurarse y proponerse como sola razón: enseñanza de derecho y ley natural, abierta a las propuestas de las ciencias sociales; como pensamiento eclesial no puede dejar de ser *intellectus fidei* de lo social, la fe que ilumina en la realidad social. Dirigida por la Palabra se ejercita sobre lo social: en lo económico, político y cultural. Es decir, la luz de la fe incide sobre las realidades y eventos sociales de nuestro tiempo, por una *parte dando sentido*, como es propio del mensaje cristiano, y por otra *dando exigencia*, puesto que el mensaje cristiano redimensiona lo social orientándolo de forma humanizante como lugar de liberación y promoción humana y de responsabilidad ético-salvífica en el horizonte de la redención integral. Lo social es visto como la realidad destinada al proyecto salvífico divino, redimido por Cristo y conducido a la plenitud. Por tanto, la finalidad de la Doctrina Social de la Iglesia no es de tipo tecnológico organizativo de la sociedad, sino sobre todo doctrinal y moral: encarnar en el sociedad el Evangelio, anunciarlo a través de la promoción y liberación social para construir así el Reino de Dios, que los cristianos son llamados a prefigurar en la sociedad de los hombres, por el compromiso por la justicia y la caridad social que insistentemente presenta la Doctrina Social de la Iglesia.

Según Juan Pablo II, la Doctrina Social de la Iglesia, como Teología Moral, desde valores básicos, edifica la vida humana: justicia, amor y servicio.

La Doctrina Social hace posible la unión entre justicia y religión. Creer en Dios, dirigirse a Él, implica y exige, además mirar al cielo y celebrar sus maravillas, reconocer y atender a los hombres; se recoge y renueva así el mensaje que proclamaban los profetas y Jesús en el anuncio del Reino⁵³. Dios es liberador de los pobres y no admite las defe-

51 Basta acercarse a la Sollicitudo Rei Socialis así como a la Centesimus Annus para convencerse de que Juan Pablo II presenta esta dimensión liberadora de la fe. Cuando comienza la Conferencia de Puebla, en el discurso inaugural, el Papa indica y precisa con nitidez, que la misión de la Iglesia no puede estar alejada de la liberación y promoción humana, algo que deriva del mismo Evangelio. Cfr. Juan Pablo II, Discurso inaugural pronunciado en el seminario palafoxiano de Puebla de los Angeles, México en, III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, Puebla, BAC, 1979, pp.20-28, sobre todo p. 27 III, 7. 2.

52 G. COLOMBO: *L'insegnamento sociale della Chiesa* en, Vita e Pensiero, Milano 1988, pp. 27-37.

53 Is 1, 11-18; 58, 3-11; Jr.7, 3-11; Lc 4, 16-21; 7, 18-23.

rencias e injusticias (Liberación), y creó además un pueblo libre y en comunión con Él entre todos sus miembros (Alianza). No es correcto tener una relación con Él a través del culto y olvidarse de los demás, o servirse de los actos cultuales para ocultar la explotación y rechazo del prójimo, como hacían los israelitas; más bien el culto a Dios exige reconocimiento y amor al prójimo. Creo que puede decirse que, por medio de Juan Pablo II, aunque ya se apreciaba en la *Gaudium et Spes* y en la *Octogesima Adveniens* de Pablo IV, la Doctrina Social de la Iglesia es referente fundamental para que el culto sea recto: la verdadera religión no puede darse sin justicia, y esto se realiza a través de la promoción de las personas y el reconocimiento de los derechos. El anuncio del Evangelio no se puede separar de la promoción humana⁵⁴, aunque no se agota en ella. Promoción que no solamente es atención económica, sino también y sobre todo educación, respeto a la dignidad y los derechos, ausencia de explotación, libertad, igualdad; todo ello iluminado y orientado desde Dios puesto que en Él está el amor y la justicia; desde Él el hombre es tará plenamente liberado y atendido.

Juan Pablo II es el defensor de los derechos humanos, y éste es el motivo más primordial de sus viajes, no para hacer discursos sobre los mismos sino para señalarlos en la realidad y despertar la conciencia a luchar por ellos. Su Doctrina Social pasa así por esta promoción de los derechos humanos. Así va indicando distintas realidades esenciales al hombre que hay que respetar y atender:

Derecho a la propiedad privada, como medio para poder acceder a los bienes y atender las propias necesidades. Aparece de forma clara, aunque ya anteriormente también se formula en la Doctrina Social de la Iglesia, en *Centesimus Annus*; hay situaciones en el mundo marcadas por las desigualdades económico-sociales de quienes poseen casi todo y quienes carecen de lo más elemental; en nombre de la justicia debe posibilitarse, por medio de la propiedad, el acceso a lo necesario y suficiente. Para solucionar estas situaciones, pide el derecho a la propiedad privada, si bien no debe entenderse como la propiedad absoluta de los bienes ya que el destino universal ha de estar por encima de esa forma de propiedad.

Derecho a la propia existencia. No se puede justificar el culto a Dios, Amor y Vida de los hombres, si hay desprecio abierto a lo que el gran Amor ha creado como lo más sublime: el hombre. Juan Pablo II lleva a la Doctrina Social de la Iglesia a ser la defensora del ser humano, y habla contra la explotación, secuestros, esclavitudes y discriminaciones⁵⁶, y la eliminación sin escrúpulos de vidas humanas⁵⁷.

Como cristianos hallamos en la Doctrina Social, la llamada a testimoniar la fe en el reconocimiento y promoción de los derechos humanos y, de esta manera, llevamos a cabo la evangelización. No se puede ser fiel a Dios si ignoramos realidades que niegan al hombre, si callamos ante la explotación y si nos quedamos de brazos cruzados in hacer nada.

54 JUAN PABLO II: *Discurso inaugural pronunciado en el semanario palafoxiano de Puebla de los Ángeles*, en, *Ib.*, p. 21.

55 CA, *Ibid.* 782-800.

56 JUAN PABLO II: *Evangelium Vitae*, nn. 17-20, PPC, Madrid 1995, 63-70.

57 *Ib.*, pp. 117-194.

La Doctrina Social hace que el amor se exprese en la justicia. Difícilmente se puede coger a una persona, reconocer su dignidad y atenderla si no hay un buen sentimiento de afecto y si, junto al afecto, no se coloca el amor; resulta complicado tener justicia si no hay amor. La Doctrina Social de la Iglesia puede fomentar la unión, la donación entre los hombres. Juan Pablo II abre a esta realidad al presentar la solidaridad como la verdad que puede conducir la vida humana; la justicia se plasma en la solidaridad; aparece como el valor imperativo para el cristiano comprometido en tejer la trama de las relaciones sociales. Y como realidad clara de la misma, aparece el trabajo: en él se realiza la unión de todos en una actividad para el bien de la humanidad, participando de los bienes y creando medios para beneficio de todos; une a generaciones y proyectos para el bien de la humanidad. Por eso el Papa toma el trabajo como centro de la cuestión social, como vemos en la Encíclica *Laborem Exercens*⁵⁸. Presentado el trabajo como base de solidaridad, aunque muchas veces crea conflictos, egoísmo, marginaciones y explotación, se pueden definir los objetivos de la solidaridad, entendida como la virtud que une las vidas de las personas de tal manera que el otro es como el propio yo, se tiene la vida de los demás como la propia, los problemas de los otros como los de uno mismo, y los de uno como de los otros, las dificultades se comparten, afrontan y busca solucionarse, todo de comparte en vida comunitaria, al estilo de la primera comunidad cristiana de Hechos⁵⁹; estos objetivos son:

- Desechar el odio, egoísmo e injusticia, por ser contrarios a la unión que fomenta la solidaridad
- Diálogo, colaboración frente a lucha y supresión de unos por otros (lucha de clases).

Toda la *Laborem Exercens*, a partir del n. 2 hasta el final del c. 3, ha de leerse en clave de solidaridad, en cuanto que los problemas que van apareciendo deben plantearse como realidades de todos que necesitan soluciones para el bien común.

Esta solidaridad se ve nítidamente en la encíclica *Sollicitudo Rei Socialis*. Se trata no solamente de ver la situación y juzgarla, cosa que hace la encíclica en la III Parte: «panorama del mundo contemporáneo», y en la IV y V: «los principios del desarrollo y juicio sobre el subdesarrollo». En estos capítulos se describe cómo se ha ido incrementando la distancia entre los países ricos y pobres creándose un abismo entre las áreas del Norte desarrollado y del Sur en vías de desarrollo y se indican las causas de estas situaciones debido sobre todo a la división del mundo en dos bloques: EEUU y URSS; pero sobre todo se *indican las vías de solución centrandose en la solidaridad*⁶⁰. Los hombres, y los cristianos en concreto, han de sentirse solidarios de los demás, considerarles como hermanos y buscar el bien para todos. Sin esta solidaridad es imposible la creación de un nuevo mundo. Es el valor que ha de orientar, reconociendo a los hombres, esforzarse porque sean atendidos, exigir y exigirse amar, donación y corresponsabilidad.

58 LE n. 3.2, en *Once Grandes Mensajes*, ib., pp. 561-562.

59 Hch 2, 42-47; 4, 32-35.

60 SRS nn. 38-40, *Ib.*, pp.685-690.

La Doctrina Social hace del amor un servicio. Amar no es sentimiento o realidad tórica, sino gestos de generosidad y desprendimiento. Siendo consciente de esto, Juan Pablo II da un gran impulso a lo que ya otros documentos, como *Pacem in Terris*, *Gaudium et Spes*, *Populorum Progressio*, *Sínodo sobre la Justicia*, habían afirmado: el amor a los hombres se expresa en una entrega servicial; no puede haber amor si no hay servicio, éste se plasma en el bien común y en la creación de una nueva sociedad como compromiso creyente⁶¹, y la *Centesimus Annus* es un ejemplo de esto. El Papa centra la Doctrina Social de la Iglesia no tanto en los conflictos económicos, como en los sociales. Teniendo en cuenta todo esto, la Doctrina Social de la Iglesia quiere ser fuerza moral para construir una nueva sociedad.

Los dos modelos de sociedad, presentes de una u otra forma en el mundo durante muchos años, no han sido capaces de organizar una adecuada convivencia. Uno ha perseguido demasiado en sí mismo: ha fomentado el egoísmo, el enfrentamiento, la indiferencia y el materialismo (capitalismo); otro ha asfixiado las libertades, ha negado el cultivo superior del hombre; ha engendrado lo colectivo y lo material (el marxismo), y por eso ha desaparecido; y el capitalismo, aunque existe, no deja de ser tan inhumano⁶².

Aboga por un modelo a construir diverso: basado en el bien común, en el interés común para todos; que parta de las necesidades humanas, del respeto a las personas, de la colaboración a todos, y no ser una construcción basada en el poder o en una élite⁶³.

Estamos, pues, según Juan Pablo II, ante una Doctrina Social que interroga a la Iglesia sobre su misión en el mundo, a través de la Doctrina Social la Iglesia se pregunta sobre su ser en el mundo. La comunidad se siente ejerciendo la caridad y justicia en solidaridad y servicio a la humanidad. Se hace posible la relación Iglesia-mundo no idealizando el mensaje, ya que por ella se lleva a cabo la concreción del ideal escatológico del reino, haciendo presente los valores del Reino en la vida, anticipándolos, aunque sabe que no los realiza plenamente, y los presenta como compromiso para la vida creyente en el mundo. Con este motivo el Papa tuvo sumo interés porque hubiera un conocimiento adecuado de la Doctrina Social de la Iglesia y, sobre todo que, desde ese conocimiento, se comprendiera esta misión evangelizadora que tiene, y la tarea que corresponde a todos los cristianos en ella⁶⁴.

61 Quien más había ahondado en esta realidad había sido Pablo VI en su carta *Octogesima Adveniens*. Llama a los cristianos a tomar parte en la edificación de la nueva ciudad, inventando nuevas formas de convivencia basadas en la participación y el bien común. En las dos últimas partes de la Carta Apostólica precisa cómo ha de ser el compromiso «político» del cristiano: Cfr. OA nn. 42-52, *ib.* pp.519-526.

62 CA nn. 13-17; 24-25; 33-38. *Ib.*, pp. 761-767; 774-776; 786-794.

63 CA nn.47-51, *Ib.*, pp. 804-810.

64 Congregación para la Educación Católica, *El estudio y la enseñanza de la Doctrina Social de la Iglesia* (30 dic. 1988), PPC, Madrid 1989. Este documento va dirigido a Seminarios y Casas de Formación y no solamente para que sea reconocida y valorada la Doctrina Social de la Iglesia, sino sobre todo para que sea utilizada como medio para el anuncio del Evangelio en medio de la problemática que se encuentra en la sociedad mundial.

De esta forma, desde *SRS* arranca la sugerencia indirecta de no englobar la enseñanza de la DSI en la enseñanza de la teología moral social, como con frecuencia se hace en algunas universidades eclesásticas. Y también de no ignorar, bajo la excusa de que la DSI se ha hecho más bíblica y más teológica, la dimensión de proyecto que siempre la caracteriza, desde el vigoroso relanzamiento que de ella hizo León XIII.

Quitándole su dimensión proyectiva, se resentiría su misma *especificidad*. La DSI quedaría reducida a un simple capítulo de la teología moral social, exponiéndola además al peligro de una especie particular de *fundamentalismo* bíblico-teológico.

Aparecerá entonces claro, en este punto, que, mientras *renueva* la DSI en sentido teológico-moral —evitando peligros de un intelectualismo empujando hacia los peligros de un fundamentalismo bíblico-teológico—, *SRS* afirma de ella la *continuidad* con el magisterio precedente, que estaba más inclinado a una reflexión ético-filosófica y mostrará mucho más el cultivo de la proyectividad.

2.3. La doctrina social es elemento esencial de la evangelización, es medio apto para la evangelización de lo social

Pero vengamos, finalmente, al párrafo n.º 41. Prescindiendo de la definición teológica, tantas veces mencionada, merece atención especial el relieve dado a la caracterización *eclesiológica* y *pastoral* de la misma DSI, considerada *expresión de la misión de la Iglesia* y *de su obra de evangelización*. De algunas afirmaciones de *SRS*, en efecto, es fácil deducir que, para Juan Pablo II, la DSI hay que considerarla *instrumento de evangelización*¹¹, *parte integrante* o *elemento esencial* de la obra de evangelización de la Iglesia. «La enseñanza y la difusión de esta doctrina social —afirma textualmente *SRS* sin posibilidad de equívoco—, forma parte de la misión evangelizadora de la Iglesia» (*SRS*, 41).

Prácticamente, según *SRS*, la Iglesia cumple su ministerio de evangelización en el ámbito social también mediante la DSI, poniendo así en práctica su función *profética*, que se articula en el doble momento del anuncio y de la *denuncia*. A través de su doctrina social, la Iglesia *evangeliza lo social*, entendido de un modo muy amplio.

De *SRS* surge, por tanto, que la DSI es *fruto* y *expresión* de la tarea primaria de la Iglesia, que consiste en llevar la salvación a cada hombre, a *todo* el hombre, considerado también, por tanto, en su dimensión social. Por esto la misión de la Iglesia se extiende a lo social. Por esto existen la tarea y la vocación de la Iglesia para la *evangelización de lo social*, que se explicitan también a través de la DSI¹².

¹¹ Toso, M: «Dottrina sociale della Chiesa e nuova evangelizzazione». *AGGIONAMENTI SOCIALI*, 1 (1991) 41-44.

¹² La expresión *evangelización de lo social* no es ciertamente muy común y, precisamente por esto, puede suscitar alguna perplejidad. Además, puede formularse después de haber leído las dos encíclicas, *SRS* y *CA*, de Juan Pablo II. La primera acentúa el «ministerio de la evangelización en el campo social» y, por tanto, alude a lo que podría llamarse evangelización de lo social, como aspecto de la función profética de la Iglesia, a la que pertenece la tarea de la *denuncia* y del *anuncio* (cf *SRS* 41). La segunda, o sea *CA*, introduce en la *nueva evangelización*, como elemento esencial, el anuncio de la DSI, instrumento privilegiado de la evangelización de lo social (cf *CA*, 54). Sobreentiende, por tanto, que la DSI es parte constitutiva

Conociendo la naturaleza de la DSI, en este punto es obligado y posible precisar aunque sólo sea de modo sumario, en que sentido esta es y puede ser evangelización de lo social y, por tanto, también de la sociedad política y de la política misma, según el pensamiento de Juan Pablo II. La DSI no es, ni puede ser, evangelización sólo en el sentido de anuncio o de mensaje evangélico actualizado con referencia a los derechos y los deberes del hombre, a las diversas realidades sociales. Esta, en efecto —como ya se ha dicho en parte—, es saber teórico-práctico de naturaleza teológica, en el que los valores evangélicos se profundizan, mediados culturalmente o *inculturados* y, con el auxilio de la reflexión racional y de la de las ciencias humanas, configurados también en su proyectividad. En razón de lo cual, la evangelización de la DSI es más que un simple encuentro con la Palabra de Dios. Es más que análisis y juicio ético sobre las instituciones sobre las estructuras y sobre las leyes, y también sobre sistemas concretamente existentes. Es más que simple denuncia. Es sobre todo anuncio y boceto de una acción dirigida a *modificar* y a *modelar* estructuras, relaciones y ambientes, según la inspiración cristiana.

Desde este punto de vista, se puede decir que la DSI hace más humano lo social que evangeliza. Pero también se puede decir que, a medida que esta se adentra más en lo *técnico*, en lo *proyectivo*, más insiste *sobre valores evangélicos* de la justicia, de la paz, de amor fraterno —valores genuinamente humanos—, y en la medida en la que más alumbra soluciones prácticas sobre la base de la razón natural y científica, menos evangeliza directamente. Pero por lo menos, evangeliza indirectamente o prepara a la evangelización más propiamente, es decir, al anuncio de Cristo salvador del hombre, de todo el hombre y, por tanto, de las distintas sociedades humanas.

Todo lo dicho hasta ahora induce a no leer de manera unívoca la afirmación de que «la DSI es elemento esencial de la evangelización». De hecho, si se considera la DSI como el anuncio de que Jesús es salvador de los hombres y de la sociedad, se puede considerar sin duda como elemento esencial de la evangelización y evangelización ella misma. Pero si es considerada desde el punto de vista de sus contenidos materiales, se deberá constatar que no todos hay que considerarlos como elementos que por sí mismos evangelizan, como por ejemplo la indicación de la empresa como *comunidad de personas*, o la propuesta de una programación global de la economía al servicio de la sociedad. En otras palabras, la DSI es, ciertamente, elemento esencial de la evangelización, y también evangeliza, pero no siempre con la misma intensidad y en cualquier situación.

Prescindiendo de estos puntos destacados, quizá demasiado escolásticos, hay que resaltar, por otra parte, que con SRS, si la DSI hay que considerarla como elemento esencial de la evangelización, también hay que tenerla por catequesis verdadera y propia, si bien *sui generis*¹³. Es así precisamente porque anuncia a Jesucristo que salva y redime también la vida social del hombre; precisamente porque anuncia la vida nueva que Él da

de la *nueva* evangelización y que la evangelización de lo social, precisamente porque se coloca dentro de la *nueva* evangelización debe ser ella misma *nueva*. Este concepto se articula y profundiza en el documento de la C.E.I. *Evangelizzare il sociale. Orientamenti e direttive per la pastorale sociale del lavoro*, cuyo texto, precedido por presentación y comentario, se puede leer en *LA SOCIETÀ*, I (1993) 13-176.

13 Cf Tosso, M: «Doctrina sociale della Chiesa e nuova evangelizzazione», pág. 43.

también para las relaciones sociales; precisamente porque anuncia su obra de recapitulación de todas las cosas y, por tanto, también de las estructuras, de las instituciones, de los sistemas.

2.4. «Centesimus annus»: la doctrina social es elemento esencia de la «nueva» evangelización

CA confirma y expresa explícitamente todo lo que SRS afirma indirectamente, pero poniéndolo en el *contexto* pastoral de una *nueva evangelización*¹⁴. De esta manera Juan Pablo II escribe en los primeros párrafos de CA: «La “nueva evangelización”, de la que el mundo moderno tiene urgente necesidad y sobre la cual he insistido en más de una ocasión, debe incluir entre sus elementos esenciales “el anuncio de la doctrina social de la Iglesia”» (CA, 5). En el párrafo 54, en cambio, escribe que la DSI «tiene por sí misma el valor de un *instrumento de evangelización*».

Para la primera afirmación, la DSI *es un elemento esencial* de la *nueva evangelización*. No es *facultativa* en lo que se refiere a la puesta en práctica de la *nueva evangelización* a la que la Iglesia está llamada. Por tanto, pretender realizar una nueva evangelización sin el anuncio y sin el testimonio de la DSI equivaldría a realizar algo manco. La razón de esto está en el hecho de que la nueva evangelización tiene que ser anuncio de Jesucristo salvador y redentor de todo el hombre y, por eso, también de las distintas sociedades humanas: la nueva evangelización comprende necesariamente la *evangelización de lo social*¹⁵. Por esto la DSI hay que considerarla, a su manera, *momento esencial* de la nueva evangelización. Por eso esta tiene entre sus pilares fundamentales el anuncio y el testimonio de la DSI¹⁶.

Para la segunda afirmación, la DSI —como ya se ha destacado presentado SRS—, es evangelización, aunque sea particular: evangelización referida a lo social, a la acción que construye una sociedad mejor. Proclamando a la DSI *instrumento de evangelización*, se dice de ella inevitablemente que es *indispensable* para la catequesis, para la educación cristiana en general, para la pastoral sacramental, para la pastoral social. La DSI es un

14 La expresión *nueva evangelización*, a partir del 9 de junio de 1979 —la primera vez en la que ha sido usada por Juan Pablo II (*Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, II, 1./1979, Tipografía Vaticana, pág. 1505s.)— se ha hecho cada vez más frecuente en su magisterio. Por nueva evangelización él entiende más cosas, y, por tanto, la expresión tiene más significados. Para una primera reseña de estos, cf Toso, M.: «Nuova evangelizzazione e pastorale sociale» en AA. VV. *Laici per una nuova evangelizzazione*. «Studi sull'esortazione apostolica “Christifideles laici” di Giovanni Paolo II». Ed. LDC, Torino, 1990, pp. 261-280, especialmente las pp 266-267; pero también cf «La nuova evangelizzazione» en *LA CIVILTÀ CATTOLICA IV* (1991) 325-336; «Quale nuova evangelizzazione per l'Europa?». *LA CIVILTÀ CATTOLICA IV* (1991) 433-445; «Inculcare il Vangelo nell'Europa di oggi». *LA CIVILTÀ CATTOLICA I* (1992) 105-117. Para esto también será útil *La nuova evangelizzazione dell'Europa nel magistero di Giovanni Paolo II*. «Antologia di documenti scelti e introdotti da B. Teresa». Ed. Studio Domenicano, Bologna, 1991.

15 Toso, M.: «Catechesi e dottrina sociale nella Chiesa e nuova evangelizzazione». *AGGIORNAMENTI SOCIALI*, 2 (1991) 99-100.

16 Para profundizar en la nueva figura de la DSI que surge de CA cf Toso, M.: «“Centesimus annus”: frontiere della nuova evangelizzazione», pp. 75-87.

instrumento o un elemento esencial para la educación a la fe madura¹⁷. Sin su aportación no se puede educar *globalmente* y hacer crecer la fe madura ni a los individuos creyentes ni a las comunidades eclesiales y religiosas.

Con Juan Pablo II se abre así no sólo una mirada más profunda sobre la *dimensión eclesial* de la DSI —en efecto, si se afirma que la DSI es *elemento esencial* de la nueva evangelización, se afirma también que cada comunidad eclesial y cada creyente debe hacerse cargo de ella¹⁸—, sino también sobre su dimensión pastoral y pedagógica, sobre sus necesarias relaciones —según reciprocidad—, con la actividad catequética, litúrgica de servicio al hombre.

En definitiva, relacionando explícitamente la DS con la misión evangelizadora de la Iglesia, Juan Pablo II la fundamenta principalmente en el *misterio de Jesucristo*. La considera fruto y expresión de la proclamación y del testimonio de la obra de salvación de Jesucristo para cada hombre, para todo el hombre, para la sociedad. A través de la DS Jesucristo está indicado como *Camino*, proclamado como *Verdad*, comunicado como *Vida* en relación con las realidades sociales (cf CA, 3), comprendidos, evidentemente, lo político, el Estado social y democrático. Con el anuncio y el testimonio de la DS, la Iglesia no sólo evangeliza lo social y lo hace más humano, sino que intenta abarcar a todos los hombres, encaminándolos a la comunión con el Hombre Nuevo, Jesucristo, el *receptor* de todas las cosas, las del cielo y las de la tierra. En otras palabras, con la DS la Iglesia se vuelve a plantear la afirmación del *Reino de Dios* en el mundo.

Al final del segundo milenio y al comienzo del tercero, Juan Pablo II, por tanto, se esfuerza por la Iglesia, comprometida seriamente en la gran empresa de una *nueva evangelización* en los distintos continentes, para vivir el misterio de la salvación de Cristo en toda su amplitud y profundidad. Sostiene que la Iglesia no puede faltar su derecho de ser de evangelizar lo social; de organizar, en consecuencia, la propia pastoral social e institucional; de elaborar, anunciar y dar testimonio de una *nueva DSI* más teológica, más pastoral y pedagógica, sin olvidar, por otra parte, la proyectividad.

En el umbral de una nueva época, la DSI debe renovarse y volver a encontrar una consideración más atenta y más digna en la educación del laico y de los presbíteros¹

17 Cf. Toso, M: «La dottrina sociale della Chiesa strumento necessario di educazione alla fede». *ORIENTAMENTI PASTORALI*, 4-5 (1992) 77-88.

18 Según A. Sicari, iniciaría así una nueva fase de la DSI: la *fase de los «sujetos comunionales»*. O sea, la fase de comunidades cristianas que se hacen cargo de la DSI (en todos sus componentes, según el carisma de cada una) y que, por tanto, «sienten el deber de descubrir también en la vida social las condiciones y las leyes según las cuales la fe que nos ha sido dada se encarna en las obras, en todas las obras». SICARI, A. «La questione fede-opere e la dottrina sociale della Chiesa». *COMMUNIO* (maggio-giugno, 1991) 27-41, especialmente 27-29. En lo que concierne al papel del obispo dentro de la comunidad eclesial, cf MEJÍA, Jorge: «El papel del obispo en la proclamación y aplicación de la doctrina social» en MEJÍA, Jorge: *Temas de Doctrina Social de la Iglesia*. Ed. IMDOSOC. México, D.F., 1997. 204 pp. Pp. 54-69. También en *LA SOCIETÀ*, 2 (1992) 199-211.

19 Punto de referencia para la educación de los futuros sacerdotes en la DSI será ciertamente un documento tan importante como olvidado, de la CONGREGACIÓN para la EDUCACIÓN CATÓLICA. *Orientaciones para el estudio y la enseñanza de la Doctrina Social de la Iglesia en la formación de los sacerdotes*. Col. «Documentos y Estudios», 142. Ed. PPC. Madrid, 1995. 112 pp. [También en: EDICE. Madrid 1988. 130 pp; Instituto Social Obrero. Valencia. 1994. 55 pp; *ECCLESIA*, 2.434 (1989) 16-34]. Sobre este

para la praxis constructiva de una sociedad mejor, como prueba de comunidades eclesiales más fieles a la *totalidad* del misterio de encarnación y de redención de Jesucristo.

3. EL HUMANISMO TEO-CRISTOCÉNTRICO COMO BASE CULTURAL DE UNA PROYECTIVIDAD RENOVADA

Ya se ha constatado que si la DSI se ha hecho teológica no ha sido por casualidad, sino que responde, sin duda, a exigencias *internas* de la Iglesia. En particular la de un mayor *rigor* epistemológico de un acto eclesial como es la DSI. Pero también es una respuesta a exigencias *externas* de la Iglesia, o sea, las que están ligadas al contexto socio-cultural, en el que está llamada a actuar. Es un contexto cada vez más secularizado, en el que se llega a contraponer las realidades terrenas con Dios. Es un contexto cada vez más descristianizado, hasta requerir en algunos casos una re-evangelización²⁰. Y entonces se hace necesario, también para la DSI, explicitar aún más la propia relación con la Revelación, con la evangelización: lo que quizá podía ocultarse o presuponerse en una sociedad más cristiana.

Dada la nueva orientación teológica de la DSI, la *proyectividad germinal* que esta propone queda influenciada por aquella, como queda marcado también el *humanismo* que la misma DSI, dependiendo de los distintos contextos históricos y de los valores emergentes, reelabora incesantemente como base de una cultura inspirada cristianamente. Es así como el humanismo, que Juan Pab II lo propone desde las páginas de sus encíclicas sociales, es abiertamente teocéntrico y no antropocéntrico. Y, además, el humanismo que él quiere no debe confundirse con aquel humanismo teocéntrico diluido y sin temple que se descubre en el teísmo contemporáneo, muy de moda y sincretista, atribuido univesalmente a todas las religiones, pero que deja a Jesucristo atrás, como si fuera el primer estadio ya inútil y agotado de un cohete lanzado hacia Dios. Para Juan Pablo II Jesucristo no es uno de tantos profetas y líder de una nueva humanidad. En cuanto Hombre-Dios, es la raíz de la nueva humanidad, es su fundamento y su fin. La humanidad viviente en Cristo no queda desgajada de su divinidad, sino que está reforzada por la autonomía y exaltada en sus capacidades. Precisamente por esto la humanidad en todas sus culturas está llamada a abrir las puertas a Cristo. Y la Iglesia está invitada a recorrer el camino que Cristo mismo ha trazado. En otras palabras, el nuevo humanismo, el humanismo del futuro, es el *humanismo teo-cristocéntrico*.

En sintonía con lo dicho hasta ahora, para Juan Pablo II la opción por el hombre concreto debe ir haciéndose más radical. De modo semejante, en el horizonte de las soluciones de los distintos problemas, debe ser aumentada la aportación moral, religiosa, *cristiana*. Y así cuando en sus encíclicas se afronta, por ejemplo, algún problema socio-económico, el acento normalmente —además de recaer sobre las dimensiones personalistas,

tema pueden verse: TOSO, M. «Formazione del presbitero, pastorale sociale e dottrina sociale della Chiesa». *SALESIANUM* 55 (1993) 335-365; COMPAGNONI, Francesco. «La dottrina sociale della Chiesa. Orientamenti per lo studio e l'insegnamento». *RIVISTA DI TEOLOGIA MORALE* 85 (1990) 31-42.

20 Cf JUAN PABLO II: *Christifideles laici*, 34.

práxicas, humanas—, también recae sobre las dimensiones morales, sobre perspectivas energías cristianas. Casi a fortalecer la existencia y el desarrollo de una *especificidad* sobre todo en la intencionalidad y en los métodos, en la aportación de los creyentes a la solución de los problemas más urgentes en el campo social y político.

Según Juan Pablo II, a la luz del misterio de la creación y de la redención, es necesario conocer al hombre en Dios y a Dios en el hombre (cf CA, 55). Cuanto más quiere promover lo humano, más todavía necesitará que lo divino y aquello que es típica y genuinamente cristiano se difundan y penetren en la historia humana. No en vano Juan Pablo II insiste con frecuencia sobre la necesidad de una presencia *visible* de los cristianos y de los católicos en el mundo, a distintos niveles. Presencia eficaz, eficiente, naturalmente pero también visible. Visible por lo menos en los efectos humanizadores aunque no siempre y en todas partes de manera confesional, dada la legitimidad de la pluralidad (objetiva y subjetiva) y de la diversidad de fines, de medios, de métodos, de ámbitos de compromiso social.

El *humanismo teo-cristológico* de Juan Pablo II encuentra una aplicación concreta en su enseñanza sobre los derechos humanos. En su conjunto, corresponden con la sustancia de la dignidad del ser humano, tomado en su integridad, o sea, como ser viviente no sólo en sí mismo sino también en Cristo. Estos son considerados jerárquicamente. El primado corresponde a los que se refieren a los bienes espirituales del hombre, especialmente al derecho a la libertad religiosa²¹, que se especifica también como derecho a descubrir y a acoger libremente a Jesucristo (cf CA, 29). En consecuencia, si todos los derechos del hombre están tutelados y promovidos, deben serlo también, de manera especial, los que conciernen a sus bienes espirituales, no sólo por motivos de razón sino también de fe.

Este es el camino que hay que recorrer, para hacer que el desarrollo material, técnico y de civilización sirvan al desarrollo moral y cultural del hombre.

Al humanismo teo-cristocéntrico siempre le interesa aquel *personalismo comunitario*, que se articula, también en Juan Pablo II, en la afirmación del *primado del hombre* sobre la sociedad, sobre lo económico, sobre lo político, sobre el trabajo, sobre la técnica, sobre el progreso y en la proclamación del *principio de la solidaridad* como virtud humana y cristiana (cf SRS, 38-40). Se comprende entonces la insistencia del pontífice, para que a los problemas del desarrollo plenario, nacional e intercontinental, se responda con programas sociales, económicos, políticos, con sistemas y regímenes no *neutros*, sino ex-

21 Cf JUAN PABLO II: *La dignità della persona umana, fondamento di giustizia e di pace. (Dal discorso all'Assemblea generale delle Nazioni Unite)* en *ECCLESIA* 1954 (20 octubre 1979) 24-29, nn. 13-14. Juan Pablo II en más de una ocasión ha vuelto sobre el derecho a la libertad religiosa, afirmando que éste brota de la obligación moral de buscar la verdad o subrayando cómo éste sostiene a las demás libertades, manifestándose en éste (cf por ejemplo, JUAN PABLO II, *Lettera ai capi di Stato sulla libertà religiosa e sul documento finale di Helsinki* (1 de septiembre de 1980), trad. esp. *L'Osservatore Romano*, ed. en lengua española, 51(21.12.1980), 1, 19-20. (Cf también cf CA, 29). Juan Pablo II da a la teorización de los derechos contemporáneos una aportación verdaderamente original. Él sostiene que el derecho a la libertad religiosa es fuente y síntesis de los demás derechos (por ejemplo CA, 47). Sobre la aportación de Juan Pablo II y sobre la interpretación que hay que dar a sus afirmaciones, cf CARRIER, H.: *La concezione moderna dei diritti culturali*, pp. 570-581; TOSO, M.: *I diritti dell'uomo e dei popoli nella «Centessimus annus»*, pp. 54-63.

El uso racional y solidario de los recursos al servicio del hombre. Una aproximación al pensamiento de Juan Pablo II

ÁNGEL GALINDO GARCÍA*

El ser humano, hasta que ha llegado la época del consumismo con la revolución industrial, se ha esforzado siempre por racionalizar los recursos tanto en orden a conseguir la estabilidad dentro de la economía familiar como la solidaridad en el ámbito de la economía social. Hoy, ante los graves problemas de distribución de los bienes y del hambre a los que la sociedad actual se enfrenta, urge programar un uso racional y solidario de los recursos de manera que el usufructuario primero y último sea el hombre.

Son muchas las personas, grupos intermedios e instituciones que se afanan en buscar y conseguir soluciones a este desafío. La Doctrina Social de Juan Pablo II respondió a este reto con coraje y empeño. Tanto los discursos con ocasión de sus múltiples viajes por el mundo entero como los encuentros diplomáticos que se han llevado a cabo al amparo de su pontificado y la enseñanza plasmada en sus tres grandes encíclicas sociales (LE, SRS, CA) han dejado un sinfín de sugerencias que han sido recogidas en el Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia y que van a estar presente en el horizonte de la reflexión que ahora presento.

Con el objeto de cumplir con este propósito, ofrezco un decálogo en el que desde la racionalidad económica y la responsabilidad social promovida por la persona/s humana/s van a aparecer la justificación y la razón ética de las diversas tareas que han de llevarse a cabo por los entes sociales como el Mercado Social, el Estado, los Cuerpos Intermedios, en orden a conseguir una calidad de vida y un consumo racional de manera que tanto los sistemas de producción como los recursos estén al servicio del hombre.

1. LA RACIONALIDAD ECONÓMICA: ÉTICA Y ECONOMÍA

La racionalidad económica es el modelo racional básico en torno al cual se organizan muchas actividades e instituciones de la sociedad como el libre mercado, la actividad del Estado, la acción de los cuerpos intermedios y la empresa. La racionalidad económica siempre se ha utilizado y tiene un campo amplio de aplicaciones en las relaciones humanas.

* Universidad Pontificia de Salamanca.

Por otro lado, la relación entre ética y economía no ha de mirar únicamente a unos principios como pueden ser el del respeto de la dignidad de la persona humana y su consecuencia establecida en los Derechos Humanos o el principio del destino universal de los bienes regulado bajo otro principio como es el de la sociabilidad, sino que además se ha de encaminar hacia una ética normativa que tenga en cuenta un ideal, la relación entre ética y economía en sí misma, y algunas propuestas operativas.

En cuanto al ideal o ética idealista, la ética económica, si quiere ser racional y realista, no puede quedarse en los principios de sociabilidad y de Derechos Humanos sino que ha de saberse confrontar con la racionalidad autónoma de la ciencia económica.

En cuanto a la relación entre ambas es preciso ver la distinción y su mutua relación «La ética mira al fin global y total del hombre y del hacer humano: dar o negar el sentido a la existencia personal y social. La economía, como ciencia y como praxis económica, mira a un objeto particular y específico: la producción y consumo de bienes y servicios de los que el hombre tiene necesidad. La economía es esto y nada más. La economía no se propone el fin de la realización del hombre y de la buena convivencia humana, no la excluye, únicamente no es el fin de su preocupación. La autonomía de la economía respecto de la ética quiere decir lo siguiente: la economía es reflexión sobre los medios, no tanto en orden a la realización del hombre, cuanto en orden a la consecución más conveniente, menos costosa, del propio objeto: la creación de bienes y de servicios» La ética se encargará de decir cómo esos recursos o bienes han de estar al servicio del hombre y han de usarse racional y solidariamente.

Y en cuanto a las propuestas operativas, se pueden señalar las siguientes: el control por parte del hombre de la economía y del poder económico, la reapropiación del propio trabajo, la reapropiación de las estructuras de la economía. La empresa lo hará mediante la participación y la responsabilidad y la reapropiación del mercado, los bienes de consumo, bienes útiles y bienes peligrosos².

Para llevar a cabo todo esto, ¿cuál es el camino? ¿el mercado libre? ¿el control democrático de la economía? La respuesta, como veremos en este trabajo, suele ser doble mediante la autorregulación económica en donde la teoría liberal, el control del Estado y la intervención de la ética son un atentado a la economía misma. En este caso ante el conflicto deben prevalecer las exigencias de la eficacia y del provecho. O mediante el control democrático de la economía, donde esta es una actividad particular de la sociedad civil y de los cuerpos intermedios y, por ello, necesita el control como otra actividad social. No se trata de negar la capacidad de iniciativa sino de garantizar que la libertad respete el Bien Común de la colectividad. No se trata de crear contraposición entre economía de mercado y control público sino más bien de unirlos.

En este sentido, es creciente la aplicación de modelos basados en la racionalidad económica a las dimensiones diversas de las ciencias humanas (sociología, política, filosofía...). Pero hoy, esta orientación ha desembocado en formas nuevas de imperialismo económico que han terminado por mercantilizar las relaciones sociales de forma que hoy

1 L. LORENZETTI: «Ética ed economía» en *Rivista di Teologia Morale* 23 (1991)255. Cf. A. GALINDO GARCÍA: «Ética y economía», en *Cuadernos de Filosofía* (2004)173-189.

2 Cf. M. R. FRIEDMAN, *Libertad de elegir. Hacia un nuevo liberalismo económico*, Barcelona 1994, 35.

do se compra y se vende o a todo se pone precio³. Hasta el punto que hoy se llega a afirmar que la economía explica efectivamente solo un aspecto de la vida social pero es el aspecto más importante.

Asimismo, en este sentido, hay una afirmación de Juan Pablo II que provoca una cierta perplejidad. Después de haber analizado las ventajas y límites de la economía de mercado el pontífice recuerda que «la economía es sólo un aspecto y una dimensión de la compleja actividad humana. Si es absolutizada, si la producción y el consumo de las mercancías ocupan el centro de la vida social y se convierten en el único valor de la sociedad, no subordinado a ningún otro, la causa hay que buscarla no solo y no tanto en el sistema económico mismo cuanto en el hecho de que el sistema sociocultural, al ignorar la dimensión ética y religiosa, se ha debilitado, limitándose únicamente a la producción de bienes y servicios» (CA 39; SRS 34).

Desde este texto, algunos autores piensan que el papa no considera necesario un replanteamiento profundo de la teoría económica moderna y como consecuencia que son críticos sus presupuestos básicos al poner el énfasis en la crisis del sistema sociocultural. Sin embargo, también se deduce que la afirmación de Juan Pablo II subraya la dimensión sociocultural de la crisis y no es una aprobación del modelo antropológico existente bajo la teoría económica sino que en sus palabras aparece una indicación para aquellos que creen en la posibilidad de crear una nueva teoría socioeconómica para solucionar los problemas.

Como prueba de esto, lo podemos ver en las palabras del mismo pontífice con motivo de la jornada de la paz del año 2000, al afirmar que «es el momento de una nueva y profunda reflexión sobre el sentido de la economía y de sus fines. Con tal objetivo parece urgente que sea repensada la concepción misma del bienestar, para que no este dominada por una amplia perspectiva utilitarista, dejando un espacio totalmente marginal y residual a los valores de la solidaridad y del altruismo»⁴.

Fiel al título de esta aportación podemos observar, siguiendo el pensamiento de Juan Pablo II recogido en el Compendio de Doctrina Social de la Iglesia, que «una de las cuestiones prioritarias en economía es el empleo de los recursos, es decir, de todos aquellos bienes y servicios a los que los sujetos económicos, productores y consumidores, privados y públicos, atribuyen un valor debido a su inherente utilidad en el campo de la producción y del consumo» (CDSI 346). Está demostrado que los recursos son escasos en la naturaleza aunque las capacidades del hombre sean inmensas⁵. Esto implica que el sujeto económico particular, así como la sociedad, tengan que inventar estrategias para emplear los recursos del modo más racional posible siguiendo la lógica del principio de economía. Para ser eficaces desde este principio se ha de apelar «directamente a la responsabilidad y la capacidad de diversos sujetos, como el mercado, el Estado y los cuerpos sociales intermedios» (CDSI 346).

³ Cf. J. JABERMAS: *Teoría dell'agire comunicativo*. Bolonia 1986. Como signo de comercialización de las relaciones sociales, hoy se aplica, por ejemplo, el título de «capital humano» a la aportación del hombre a la economía.

⁴ JUAN PABLO II: *Mensaje para la Jornada de la paz 2000*, 15.

⁵ Cf. A. GALINDO GARCÍA: *Moral socioeconómica*. Ed. BAC, Madrid 1996, 425-444. D. H. Meadows: *Los límites del crecimiento*, México 1975.

Es claro, por tanto, que se busca y necesita una reflexión sobre los fines de la economía a partir de un parámetro antropológico más completo. Por ello, queremos acercarnos, inspirados en el Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia⁶, a uno de los muchos elementos que puedan ayudarnos a comprender el problema económico actual: las instituciones económicas al servicio del hombre.

Dentro del movimiento de la sociedad, comprendida como una gran empresa con las fuerzas que la ponen en movimiento, se ha de descubrir el espíritu o la fuerza que unifica toda la estructura empresarial. Para ello, conviene analizar no solo la fuerza de la producción sino también el mercado, el consumo y la sociedad cívico-económica propiamente tal, en la que se encuentran individuos, el Estado e instituciones básicas. Para ello, desde la doble propuesta de responsabilidad social y del consumo socialmente responsable, siguiendo el pensamiento de Juan Pablo II, nos acercamos a estudiar «el uso racional y solidario de los recursos al servicio del hombre» desde el ámbito de la sociedad económica.

2. LA RESPONSABILIDAD SOCIAL Y EL CONSUMO SOCIALMENTE RESPONSABLE

El segundo ámbito de reflexión es el valor de la responsabilidad. Es claro el programa ético propuesto por Juan Pablo II en las palabras siguientes que nos sirven de texto programático de este apartado: «La utilización del propio poder adquisitivo debe ejercitarse en el contexto de las exigencias morales de la justicia y de la solidaridad, de la responsabilidad sociales precisas» (CDSI 359; CA 36).

Hoy son numerosas las investigaciones científicas que intentan responder a la pregunta si los mecanismos de responsabilidad social son sostenibles a nivel equilibrado, es decir, si buscan el equilibrio entre el crecimiento para eliminar la pobreza extrema y el crecimiento sostenible ambiental para evitar el empobrecimiento de las reservas y, a nivel macroeconómico, si las empresas socialmente responsables están en grado de sobrevivir en el actual contexto competitivo globalmente integrado⁷.

El camino de la responsabilidad social es un intento de aplicación del principio de la responsabilidad humana a las elecciones de ahorro y al mundo de las finanzas: la experiencia de los fondos éticos, el nacimiento de las instituciones de microcrédito son algunos de los ejemplos⁸.

⁶ CDSI 346-360.

⁷ H. FITTE: La vida económica, en P. CARLLOTTI; M. TOSO: *Per un unanimesimo degno dell'amore. Il «Compendio Della Dottrina sociale della Chiesa»*, Ed. Las Roma 2005, 369. E. GARCÍA-MORENCOS: *La Doctrina Social de la Iglesia en la actividad empresarial*, Ed. ASE, Madrid 2005, 157.

⁸ Cf. A. CORTINA: *Razón Comunicativa y responsabilidad solidaria*, Salamanca 1985, 155 ss. A. GALINDO GARCÍA: *Inversiones socialmente responsables*, UPSA 2005. *Id.*, «Ética y economía» en AA.VV., *Responsabilidad Social corporativa*, Ed. UPSA (Salamanca 2004) 173-189.

El ahorrador socialmente responsable orienta su elección de ahorro no solo bajo la base del provecho del riesgo y del rendimiento de los productos seleccionados, sino también sobre su contribución a la sostenibilidad social y ambiental del desarrollo y sobre la ayuda a países más necesitados⁹.

Los resultados empíricos de los últimos años muestran que las inversiones en los fondos éticos son superiores y por tanto no inferiores a las inversiones en fondos tradicionales. Las instituciones de microfinanzas nacen para resolver uno de los problemas que el sistema bancario tradicional no afronta como es el del acercamiento de los créditos a los más pobres¹⁰.

Por otra parte, «los consumidores, que en muchos casos disponen de amplios márgenes de poder adquisitivo, muy superiores al umbral de subsistencia, pueden influir notablemente en la realidad económica con su libre elección entre consumo y ahorro» (CDSI 58; CA 36). Estamos ante el consumo socialmente responsable que se materializa en un comercio solidario o en la compra para consumo de aquellos productos que son creados o manufacturados por los pueblos marginados o a favor de un desarrollo ecológico y socialmente responsable.

Para ello, debemos comprender el doble papel de los ciudadanos como consumidores y como trabajadores dentro del sistema económico¹¹. La creciente competitividad sobre los precios y sus costes, incluido el coste del trabajo junto a la globalización del comercio y del trabajo a través de la oposición de la localización productiva, tiende siempre a perjudicar a los ciudadanos como consumidores a costa de hacerles precarios como trabajadores.

A través de la elección de un consumo socialmente responsable los ciudadanos demuestran ser conscientes de esta potencial esquizofrenia cuando no olvidan su condición de trabajadores en el momento en el que efectúan la elección de adquisición o rechazo de los productos no solo por aquellos productos que guardan mejor relación calidad-precio sino también por aquellos que son social y ecológicamente sostenibles.

La doctrina de la responsabilidad social de los consumidores deja a la vista un importante cambio en la concepción del conflicto social. La vieja teoría marxista del cam-

A. GALINDO GARCÍA; M. DE LA CUESTA: *Inversiones socialmente responsables*, Salamanca 2005. Algunos de los títulos que encontramos en esta obra relacionados con nuestra reflexión son los siguientes: O. VÁZQUEZ OTEO: «La Inversión socialmente responsable en España: los productos financieros éticos y los fondos de inversión éticos, ecológicos y socialmente responsables»; C. VALOR: «Análisis de la demanda de inversión socialmente responsable por parte de las organizaciones sociales y religiosas españolas»; M. J. MUÑOZ TORRES: «¿Es rentable ser ético? Análisis de los resultados y riesgos en la inversión con criterios de RSC»; M. A. FERNÁNDEZ IZQUIERDO: «¿Cómo se puede saber si mi inversión es ética además de rentable? Investigación y análisis con criterios de responsabilidad social corporativa».

0 Es mucha la bibliografía existente sobre responsabilidad social corporativa y empresarial. Recordamos alguna monografía actual en la que el lector puede encontrar trabajos e investigaciones significativas: L. BECCHETTI; L. PAGANETTO: *Finanza etica, commercio solidale. La rivoluzione silenziosa della responsabilità sociale*, Donzelli, Roma 2003. D. GARCÍA MARZÁ: «Ética empresarial: un marco ético para la responsabilidad social empresarial», en AA.VV., *La empresa socialmente responsable*, Fundación Ideal, Madrid 2003; L. JIMÉNEZ HERRERO: *Desarrollo sostenible: transición hacia la coevolución global*, Ed: Pirámide, Madrid 2000; M. L. GONZÁLEZ: «La ética económica de la Escuela de Salamanca», en AA.VV., *Responsabilidad Social Corporativa*, Salamanca 2004, 19-36.

1 F. CARRILLO: *El nacimiento de la economía internacional*, Madrid 1992, 141.

bio a través de la lucha de clases entre empresa y trabajadores está superada por una visión que mira al conflicto interno de cada individuo y en particular entre sus dos dimensiones de consumidor y de trabajador. Estamos ante la fuerza responsable interior que se opone a ser sacrificado al Moloc del futuro, «un futuro cuya efectiva realización resultaría por lo menos dudosa» (DCE 31b).

Existen ya diversas experiencias de consumidores socialmente responsables en el comercio solidario en el que los consumidores corrigen, con una solución desde la base, los límites de la actual regla de intercambio comercial a favor del comercio de los países e vía de desarrollo. Los consumidores socialmente responsables han construido un círculo comercial alternativo en el que utilizan los instrumentos de consumo y de cambio para promover de manera eficaz la inclusión y el desarrollo de todos los que son por el momento excluidos del sistema de mercado y del crecimiento en el bienestar.

3. LA SOCIEDAD ECONÓMICA¹²

Ahora, desde la racionalidad y la responsabilidad, recordamos algunos elementos de la sociedad económica que se justifican desde el servicio al hombre. En la sociedad económica, cuyo horizonte es el mismo «homo economicus», intervienen numerosas fuerzas e instituciones: el Estado, la empresa, las instituciones intermedias, el mercado y otras formas correspondientes al estilo cultural de cada región del planeta.

La empresa o la economía de empresa cumple una función dentro de la sociedad que se caracteriza por la producción de bienes y la distribución de los mismos atendiendo los factores de producción que la componen. Su aportación social es un apoyo a la dinamicidad de los bienes y personas siendo la base del progreso de la sociedad. Asimismo, cumple una función humanizadora creando un lazo comunitario entre los que ejercen la actividad laboral y aquellos que aportan la actividad financiera. Hoy, bajo el sistema accionariado, pueden coincidir accionista y trabajador. Como consecuencia, la empresa crea estabilidad, conservación y ampliación de mercado.

Por otra parte, la actividad económica en general y aquella elección particular en una economía de mercado exigen que no se impongan vetos institucionales, jurídicos y políticos. Hay un rol del Estado en el mundo de la economía que consiste en garantizar la seguridad de modo que quien trabaja y produce pueda gozar de los frutos de su propio trabajo y se sienta estimulado a usar los recursos con eficacia, honestidad y responsabilidad.

Pero la misma sociedad es económica porque ha de poner a disposición de la ciudadanía la posibilidad de adquirir bienes con su propio esfuerzo o trabajo y la de adquirir bienes para su propia satisfacción. De esta dimensión económica esencial de la sociedad surgen diversas maneras de participación del Estado o de la misma sociedad formada por sus células más ricas: intervenciones de suplencia del Estado, las de la economía mixta, el malestar o la debilidad del Estado asistencial y la participación de sociedades intermedias.

Las sociedades intermedias van asegurando un adecuado desahogo, garantizan condiciones óptimas de desarrollo a fin de estimular la sociedad y dar riqueza al tejido social.

¹² A. GALINDO GARCÍA: *Moral socioeconómica*, Madrid 1996, 265.

de los que se derivan condiciones favorables al crecimiento equitativo de la dimensión humana, como puede ser una más justa distribución de los recursos según el vaivén de la capacidad de iniciativa de cada individuo y grupo social¹³.

En este contexto de sociedad económica hay que entender la llamada «democracia económica» como medio para hacer que las entidades, señaladas anteriormente, que configuran la sociedad económica sean auténticamente sociales en la medida en que apoyen la participación de todos desde su capacidad de iniciativa. Con ella se consiguen dos objetivos: hacer de la sociedad económica una comunidad unitaria y abrir cauces de solución de gran parte de los conflictos en favor de un uso racional y solidario de los recursos. Esta forma de sociedad económica coloca a la persona en el centro de la vida económica. La Doctrina Social de la Iglesia aboga por esta forma colocando a la empresa comunidad como un ideal a conseguir (MM 91 y GS 68) y es una puerta abierta a la co-gestión como tipo ideal de empresa participativa.

Desde la enseñanza de Juan Pablo II, sin olvidar las soluciones técnicas existentes en la sociedad económica, podríamos acercarnos al llamado «capitalismo democrático» en el que se pueden condensar elementos económicos, políticos y culturales como ha anunciado M. Novak. Se trataría de un sistema económico de libre mercado, como veremos después, y de un sistema político respetuoso con los derechos individuales a la vida, a la libertad y a la búsqueda de felicidad¹⁴.

La dimensión antropológica que aparece en este modelo parece similar al de la Centesimus annus, «donde no se trata de un hombre abstracto, sino del hombre real, concreto e histórico: se trata de cada hombre... en su realidad concreta de pecador y de justo» el que racionaliza y es solidario al usar los recursos. En este sentido, teniendo en cuenta que la ética es una dimensión inseparable de toda actividad humana, en el caso de la economía, la ética que se desprende del texto papal señala las condiciones de equilibrio y estabilidad a largo plazo de los sistemas económicos¹⁵.

4. EL LIBRE MERCADO¹⁶

Queremos ver ahora si el Mercado es un modo que favorece realmente el uso racional y solidario de los recursos. Son muchos los que piensan que el libre mercado es el instrumento más eficaz para responder más eficientemente a las necesidades humanas. Esto puede ser verdad para aquellas necesidades que son saldables, que disponen de un poder adquisitivo y para aquellos recursos que son vendibles en grado de obtener un precio adecuado en el mercado sin correcciones sociales. Pero existen muchas necesidades humanas que no tienen acceso al mercado y algunos límites de este:

En primer lugar, hoy el problema de la economía no está en la cantidad de bienes a ofrecer sino de la calidad de los bienes a producir y consumir, de los servicios adecuados

13 A. GALINDO GARCÍA: *Voluntariado y Sociedad participativa*, Salamanca 2005.

14 Cf. M. NOVAK: *El espíritu del capitalismo democrático y el cristianismo*, Buenos Aires 1984.

15 Cf. A. ARGANDOÑA: «Trabajo, economía y ética», en *Estudios sobre la encíclica Laborem Exercens*, Madrid 1987, 297.

16 CDSI 346-360: CA 42.

que han de prestarse a los usufructuarios y del ambiente sociocultural que envuelve dicho mercado.

En segundo lugar, la preferencia por el mercado no debe significar desatención ante la posibilidad de poder degenerar, ni la tutela del libre cambio se debe llevar hacia el extremo de fomentar los comportamientos individuales y sociales que puedan perjudicar la calidad de vida.

Asimismo, según Juan Pablo II, existe otro límite al mercado: hay necesidades colectivas y cualitativas que no pueden ser satisfechas por los mecanismos de mercado (Cf. CA 35). La finalidad de la sociedad económica en la sociedad moderna no es simplemente la producción de beneficios sino más bien la existencia misma de las empresas como comunidad de hombres. En el momento actual, debido a la técnica y a la gestión organizativa, el hombre a través del trabajo se vuelve creador y aumenta en él la tendencia a apropiarse de modo prioritario de los bienes que él mismo ha fabricado¹⁷.

Pero, el libre mercado es una institución socialmente importante por su capacidad de garantizar resultados eficientes en la producción de bienes y servicios. Existen razones para sostener que «el libre mercado sea el instrumento más eficaz para colocar los recursos y responder eficazmente a las necesidades» (CA 34). La Doctrina Social de la Iglesia aprecia las seguras ventajas que ofrecen los mecanismos del libre mercado, tanto para utilizar mejor los recursos, como para agilizar el intercambio de productos: estos mecanismos, «sobre todo, dan primacía a la voluntad y a las preferencias de la persona, que en el contrato, se afrontan con las de otras personas» (CA 40).

En orden a considerar el libre mercado como una situación de responsabilidad el Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia afirma que es un instrumento eficaz para conseguir importantes objetivos de justicia: moderar los excesos de ganancia de las empresas; responder a las exigencias de los consumidores; realizar una mejor utilización y ahorro de los recursos; premiar los esfuerzos empresariales y la habilidad de la innovación; hacer circular la información de modo que realmente se puedan comparar y adquirir los productos en un contexto de sana competencia (CDSI 347).

Pero su legitimación no se encuentra en sí mismo sino que ha de juzgarse desde los fines que persigue y de los valores que transmite a nivel social. Pertenece por tanto a la coincidencia individual y a la responsabilidad pública establecer una justa relación entre los medios y los fines del mercado (CA 41). Por eso Juan Pablo II, aun reconociendo su valor positivo, pone en evidencia la necesidad de sujetarlo a finalidades que aseguren y circunscriban adecuadamente su autonomía. Ya que, según él, hay productos que no están sujetos a la ley del mercado. Por ello, con el fin de que el mercado no se convierta en una idolatría, subraya sus límites (CA 40).

El mercado, según esto, asume una función social relevante en las sociedades contemporáneas, por lo cual es importante identificar sus mejores potencialidades y crear condiciones que permitan su concreto desarrollo. Se ha de ser libre para comprar y elegir, pero esto ha de estar sujeto a un apropiado marco jurídico: «La libertad económica es solamente un elemento de la libertad humana. Cuando aquella se vuelve autónoma, es decir, cuando el hombre es considerado más como un productor o un consumidor de

17 A. GALINDO GARCÍA: *Moral socioeconómica*, Madrid 1996, 262.

«... quienes que como un sujeto que produce y consume para vivir, entonces pierde su necesaria relación con la persona humana y termina por alienarla y oprimirla» (CA 39).

Por ello, como afirma Juan Pablo II en CA 42, en lugar de hablar de capitalismo, quizás sería más apropiado hablar de economía de empresa, economía de mercado o simplemente de economía libre¹⁸.

5. EL PAPEL DEL ESTADO

La acción del Estado y de los demás poderes públicos debe conformarse al principio de subsidiaridad y crear situaciones favorables al libre ejercicio de la actividad económica; debe también inspirarse en el principio de solidaridad y establecer los límites a la autonomía de las partes para defender a la más débil (CA 15) y para regular el uso racional y solidario de los recursos.

De todos modos, podemos observar una evolución en la concepción del Estado en relación con el Bien Común desde que Juan XXIII escribió la encíclica «*Pacem in Terris*» hasta nuestros días. Aquella en la que la ley es el objeto de su función ejercida desde arriba y aquella otra en la que el ejercicio se realiza institucionalmente o a través de las instancias intermedias. Los dos caminos son democráticos aunque se diferencian en la forma de ejercer la función de servir al Bien Común¹⁹.

La responsabilidad social del Estado se manifiesta, según Juan Pablo II, en diversas esferas de la actividad económica: en primer lugar, respecto a la labor de la actividad empresarial, «el estado tiene el deber de secundar la actividad de las empresas, creando condiciones que aseguren oportunidades de trabajo, estimulándola donde sea insuficiente o sosteniéndola en momento de crisis. El estado tiene, además, el derecho a intervenir, cuando situaciones particulares de monopolio creen rémoras u obstáculos al desarrollo. Pero, aparte de estas incumbencias de armonización y dirección del desarrollo, el Estado puede ejercer funciones de suplencia en situaciones excepcionales» (CA 48).

En segundo lugar, el Estado tiene una tarea en el ámbito económico definido en el marco jurídico para garantizar la libertad individual y la propiedad además de un sistema monetario estable y servicios públicos eficientes (CA 48). Para ello, elaborará una legislación con el fin de dirigir con circunspección las políticas económicas y sociales sin ocasionar menoscabo en las actividades de mercado cuyo desarrollo ha de permanecer libre de superestructuras autoritarias o totalitarias (CDSI 352).

En tercer lugar, la tarea del Estado tiene relación con el mercado. Es necesario que ambos actúen concertadamente y sean complementarios. El libre mercado puede proporcionar efectos benéficos a la colectividad solamente en presencia de una organización del Estado que defina y oriente la dirección del desarrollo económico, que haga respetar reglas justas y transparentes, ya que en algunos ámbitos el mercado es incapaz de garanti-

¹⁸ Cf. E. GARCÍA-MORENCOS: *o.c.* 93-94.

¹⁹ A. GALINDO GARCÍA: «El Bien Común como razón de ser del Estado», en *Acción Empresarial* n.º 189, *Pacem in Terris 40 aniversario 1963-2003* (2003) 20-25.

zar por si solo una distribución equitativa de algunos bienes y servicios esenciales para el desarrollo humano de los ciudadanos.

En cuarto lugar, el Estado puede instar a los ciudadanos y a las empresas para que cumplan con su deber de promover el Bien Común practicando una política económica que favorezca la participación de todos sus ciudadanos en las actividades productivas pero ha de abstenerse de cualquier intervención que pueda constituir un condicionamiento indebido de las fuerzas empresariales y sin sustituir la acción de los particulares concurriendo su derecho a la libertad de iniciativa económica.

Por último, los ingresos fiscales y el gasto público asumen una importancia económica crucial para la comunidad civil y política: el objetivo hacia el cual se debe tender es lograr una finanza pública capaz de ser instrumento de desarrollo y de solidaridad. Una hacienda pública justa, eficiente y eficaz, produce efectos virtuosos en la economía, porque logra favorecer el crecimiento de la ocupación, sostener las actividades empresariales y las iniciativas sin ánimo de lucro, y contribuye a acrecentar la credibilidad del Estado como garante de los sistemas de previsión y de protección social, destinados en modo particular a proteger a los más débiles²⁰.

En este sentido, hoy más que nunca, somos conscientes de que el Estado responsable ha de favorecer la creación de las instancias intermedias para conseguir el Bien Común (VhL 63). De la concepción cristiana de la persona se sigue necesariamente una justa visión de la sociedad. Según la *Rerum Novarum* y la *Pacem in Terris*, la sociedad del hombre no se agota en el Estado, sino que se realiza en diversos grupos intermedios, comenzando por la familia y siguiendo por los grupos económicos, sociales, políticos y culturales los cuales, como provienen de la misma naturaleza humana, tienen su propia autonomía, sin salirse del ámbito del bien común. Es lo que se llama la «subjetividad de la sociedad» (CA 49; SRS 15; 28). Y *Pacem in Terris* insistirá en que «todos los individuos y grupos intermedios tienen el deber de prestar su colaboración personal al bien común» (PT 53). A esto se añadirá que en el Bien Común ha de tenerse en cuenta no sólo la promoción de los ciudadanos sino también la de los grupos sociales intermedios (PT 141), concepto que recogerá el Concilio Vaticano II en GS 26.

Pero, en la actualidad, el Estado es el principal foco de interferencias con el sistema de mercado libre, por medio de los aranceles y de otros obstáculos de comercio internacional, por las medidas de política interior tendientes a fijar o a afectar determinados precios, incluyendo los salarios, por las reclamaciones políticas de los sectores específicos por las medidas monetarias y fiscales que producen inflación errática y por medio de otras muchas acciones²¹. Pero estamos también ante una nueva fase de la expansión del capital que rompe las trabas impuestas por los propios estados nacionales. Por ello, «se trata de liberar el comercio internacional y abolir al máximo las cortapisas del libre comercio de capitales»²².

20 Pío XII. Radiomensaje por el 50 aniversario de la *Rerum Novarum*, 1941; CA 49. Cf. Benedicto XVI, DC 30.a.

21 Cf. M. R. FRIEDMAN: *Libertad de elegir. Hacia un nuevo liberalismo económico*, Barcelona 1999, 35.

22 J. GARCÍA ROCA: «Contextos socioculturales de fin de siglo», en *Iglesia Viva* CXCI (1997) 43-66.

TAREA DE LOS CUERPOS SOCIALES INTERMEDIOS

El término «instancias e instituciones intermedias» o «fuerzas vivas», como Benedicto las denomina en su última encíclica, ha sido utilizado desde hace algunos años por el Magisterio de la Iglesia, en concreto por Juan Pablo II, para referirse al fenómeno asociativo, sabiendo que ocupan una posición de puente y enlace entre el ciudadano o socio y la entidad o sociedad, entre la base social y la cúspide de la pirámide social.

Como es sabido, la Ilustración cometió el error científico y político, extendido después por la socialdemocracia y el capitalismo liberal y potenciado por la crisis intervencionista de los años treinta del siglo veinte, de potenciar la desaparición de los antiguos remedios y el fomento de diversos tipos de totalitarismo político con el predominio de los sindicatos clasistas dependientes de partidos políticos y la imposición de ideologías globalizadoras y dogmáticas que han ido conduciendo hacia un nuevo laicismo ideológico y hacia ordenamientos jurídicos de carácter positivista. El efecto producido ha sido el aislamiento progresivo del hombre de la vida social y la potenciación del verticalismo social anulando la participación social y económica o reduciéndola a la entrega del voto en momentos de elecciones y a una democracia formal.

Como consecuencia, el sentido orgánico y organizado de la vida asociada, tan arraigado en la sociedad civil desde antes de la Edad Media, fue desapareciendo. Por ello, resentamos esta vía de las instancias intermedias y lo que posteriormente se va a llamar el «tercer sector» o sociedad participativa como vía para recuperar y fortificar la posición importante del ciudadano y devolver la libertad que la persona está necesitando en el campo social. Asimismo, porque sabemos que los países que poseen suficiente energía para desarrollar entidades de este tipo tienen en sí mismos la garantía de una vida social equilibrada, coherente y fecunda²³ en orden a un uso racional y solidario de sus recursos.

La tarea del Estado es la de valorizar todas las iniciativas sociales y económicas, promovidas por las formaciones intermedias que tienen efectos públicos. La sociedad civil, organizada en sus cuerpos intermedios, es capaz de contribuir al logro del Bien Común uniéndose en una relación de colaboración y de eficaz complementariedad respecto al Estado y al mercado, favoreciendo el desarrollo de una democracia económica al servicio del hombre²⁴.

Las organizaciones privadas sin fines de lucro tienen un espacio específico en el ámbito económico. Estas organizaciones se caracterizan por el valeroso intento de enjugar rmonicamente eficiencia productiva y solidaridad, como el Papa Benedicto XVI ha puesto de manifiesto en su última encíclica (DCE 30). Normalmente se constituyen en base a un pacto asociativo y son expresión de la tensión hacia un ideal común de los sujetos que libremente deciden su adhesión y tienen entre sus objetivos cubrir los límites del mercado:

²³ Cf. I.S.C.R. San Agustín, *Doctrina Social de la Iglesia*, Madrid 1998, 114-115. J. de la Torre, *Cristianos en la sociedad política*, Narcea, Madrid 1982.

²⁴ A. GALINDO GARCÍA: «La organización social de la Ciudad de Dios. Instituciones intermedias y estructuras políticas», en *agustiniana* 139 (2005) 5-42.

«He ahí un nuevo límite del mercado: existen necesidades colectivas y cualitativas que no pueden ser satisfechas mediante sus mecanismos; hay exigencias humanas importantes que escapan a su lógica; hay bienes, que por su naturaleza, no se pueden ni vender o comprar» (CA 40).

Entre los cuerpos intermedios se encuentra el empresario indirecto. Una sociedad donde el derecho al trabajo sea anulado o sistemáticamente negado y donde las medidas de política económica no permitan a los trabajadores alcanzar niveles satisfactorios de ocupación, no puede conseguir su legitimación ética ni la justa paz social. Para conseguir esta limitación social, una función y responsabilidad especial tienen en este ámbito los que Juan Pablo II llama «empresarios indirectos» (LE 17) o «aquellos sujetos —personas o instituciones de diverso tipo— que son capaces de orientar, a nivel nacional o internacional, la política del trabajo y de la economía (CDSI 288).

Según él, «el concepto de empresario indirecto se puede aplicar a toda sociedad y, en primer lugar, al Estado. En efecto, es el Estado el que debe realizar una política laboral justa. No obstante es sabido que, dentro del sistema actual de relaciones económicas y del mundo, se dan entre los Estados múltiples conexiones que tienen su expresión, por ejemplo, en los procesos de exportación e importación, es decir, en el intercambio reciproco de los bienes económicos, ya sean materias primas o a medio elaborar o bien productos industriales elaborados» (LE 17).

7. CALIDAD DE VIDA Y EL USO DE LO SUPERFLUO²⁵

El uso racional de los recursos tiene como objeto dar respuesta a las necesidades personales y sociales con las capacidades propias y solidarias. De forma clara, valiente y comprometida, basándose tanto en la lógica racional como en la solidaridad, Juan Pablo II afirma que así, pertenece a la enseñanza y a la praxis más antigua de la Iglesia la convicción de que ella misma, sus ministros y cada uno de sus miembros están llamados a aliviar la miseria de los que sufren cerca o lejos no sólo con lo «superfluo», sino con lo «necesario». Ante los casos de necesidad no se debe dar preferencia a los adornos superfluos de los templos y a los objetos preciosos del culto divino; al contrario, podría ser obligatorio enajenar estos bienes para dar pan, bebida, vestido y casa a quien carece de ellos. Se nos presenta aquí una «jerarquía de valores» —en el marco del derecho de propiedad— entre el «tener» y «el ser».

Asimismo, en referencia al ahorro y a las inversiones racionales, Juan Pablo II dice con claridad «a este respecto, no puedo limitarme a recordar el deber de la caridad, es decir, el deber de ayudar con lo propio “superfluo” y, a veces, incluso con lo propio “necesario”, para dar al pobre lo indispensable para vivir. Me refiero al hecho de que también la opción de invertir en un lugar y no en otro, en un sector productivo en vez de otro, es siempre una opción moral y cultural» (CA 36).

25 SRS 33. Juan Pablo II se inspira en S. Juan Crisóstomo, *In Evang. S. Matthaei*, hom. 50,3-4: PG 58, 50-51; S. Ambrosio, *De Officiis Ministrorum*, lib II, XXVIII, 136-140: PL 16, 139-141; Posidonio, *Vita S. Augustini Episcopi* XXIV: PL 32, 53s.

En el horizonte de esta propuesta aparece la búsqueda de la calidad de vida. En este sentido, sabemos que de la cultura de la sociedad económica nace un bien para el hombre: el provecho. Pero es preciso situar racionalmente bien el provecho que el hombre hace de esta tarea y de este servicio. Es un hecho que fue la sociedad del bienestar la que, con la reducción de la jornada laboral y el aligeramiento del trabajo, hizo que el postulado del desarrollo personal y de la autorrealización apareciera como factible para las grandes masas y, así, abrió perspectivas enteramente nuevas en lo concerniente a la humanización y a la aspiración a una existencia llena de sentido.

No olvidamos que durante mucho tiempo no se ha podido realizar la reconciliación entre ética y provecho. En su origen está la consideración del provecho como algo torpe para el hombre²⁶ y la incapacidad de encontrar sus valores positivos. Recordemos que los teólogos medievales unían provecho con la avaricia. Sin embargo, desde A. Smith, con la nueva división del trabajo, el provecho es considerado como un medio de «cambio» y, por tanto, con aspectos positivos para la empresa. Pero, aún desde esta consideración, a pesar del logro de la sociedad del bienestar, cuando el provecho es fruto del egoísmo concurrente es puesto en cuestión por la ética cristiana.

Por ello, como se deduce de las palabras de Juan Pablo II, el análisis ético del provecho ha de hacerse desde el ámbito de la tensión entre la ética del lucro y la de lo superfluo, medida desde la clave de la avaricia según los autores cristianos²⁷ y desde aquella tesis según la cual la promoción ideológica del trabajo viene unida a la ética protestante por la que «la Reforma» dio a la avaricia un contenido ético²⁸. Encontramos el contenido ético de ésta en muchos de los escritores laicos del siglo trece italiano. En la raíz de estas dos tendencias existe distinta valoración de los dos fines del hombre: el celeste y el terrestre. Por esto, en este contexto, en la búsqueda de la relación ética y provecho, hemos de ver el consumismo como negación de la calidad auténtica.

Hoy se habla mucho de calidad de vida. Se hace un planteamiento de la materia desde el campo político, ecológico, doméstico e incluso en el ámbito del control de la natalidad y sobre el origen de la vida. Podemos resumir en tres los criterios que pueden configurar la calidad de vida humana (CA 36) y un uso racional y solidario de los recursos frente a la tendencia de algunos a identificar la calidad de vida según el vaivén del interés político y económico del momento.

1ª. Se ha de mirar a la calidad de la mercancía que se produce y consume. Los productos han de tener buena calidad en cuanto al material de origen, de manufacturación y de los medios con los que se presenta en el mercado. Este es uno de los objetivos de todos aquellos que se presentan en la proyección de un buen marketing y, a la vez, es un aliciente creativo para quien trabaja.

26 S. RICOSSA: «Ética ed economia alla ricerca del bene perduto in via indiretta», en AA.VV., *Ética ed economia. Riflessioni del versante dell'impresa*, Milán 1989.

27 O. NUCCIO: «Pietro Lombardo», en *il pensiero economico italiano, vol. I, L'etica laica e la formazione dello spirito economico* (1985). Cf. R. SIERRA BRAVO: *El Mensaje social de los Padres de la Iglesia*, Ciudad Nueva, Madrid 1989.

28 M. WEBER: *Economía y sociedad. Esbozo de una sociología comprensiva I*, México 1944, 428-475. *Id. Ética protestante y espíritu del capitalismo*, Barcelona 1973.

2ª. En segundo lugar, la calidad de vida mira a los servicios que se disfrutan. Ya no sólo se tiene en cuenta las necesidades básicas de vida sino que la calidad alcanza a los servicios propios de la vida del ocio: la música, el deporte, el arte, el turismo.

3ª. En tercer lugar, el ambiente y la vida en general deben responder al principio de calidad. No sirve cualquier situación sino que ha de intensificarse aquella que es propia de los hombres que viven en ese contexto cultural e histórico. El tiempo y el espacio juegan un papel importante en la medida de la calidad de vida.

En la consecución de esta calidad se han de seguir caminos concretos, bien planificados, y evitar algunos riesgos. Es necesaria una gran obra educativa y cultural que comprenda la educación de los consumidores para un uso responsable de su capacidad de elección. Estas opciones de consumo necesitan de un esfuerzo por implantar estilos de vida en los que la búsqueda de la verdad, la belleza y el bien y la comunión con los demás hombres determinan nuestra forma de consumir.

Pero, para ello, ha de comprenderse que es equivoco un estilo de vida que esté orientado al tener y no al ser. Tenemos en cuenta que las opciones de producción y de consumo ponen de manifiesto una determinada cultura como concepción global de vida. Incluso en el campo de la inversión pertenece al campo de la moral el afán por invertir en un lugar y no en otro. «La alienación se verifica también en el trabajo, cuando se organiza de manera tal que maximaliza solamente sus frutos y ganancias y no se preocupa de que el trabajador mediante el propio trabajo, se realice como hombre según que aumente su participación en una auténtica comunidad solidaria» (CA 41).

Pero lo producido responde a lo deseado tanto en el mercado como en el ámbito individual. Esto es así cuando más elevado es el nivel de vida y más pronunciadas son las demandas de mejor calidad de vida. Entre tales deseos y sus correspondientes peticiones figuran no sólo los bienes colectivos de los poderes públicos, sino también aspiraciones como el descanso y la tranquilidad, un clima laboral gratificante o una vida familiar feliz, la satisfacción de la necesidad de fe y de sentido, la superación de la falta de afecto y de los desequilibrios sociales.

8. EL CONSUMO RACIONAL Y ANTROPOLÓGICO: DESDE EL TENER AL SER²⁹

Si la elección de los bienes a producir es importante para regular racional y solidariamente los recursos, no lo es menos la racionalización del consumo para conseguir el mismo objetivo. El fenómeno del consumismo produce una orientación persistente hacia el «tener» en vez de hacia el «ser». El consumismo impide distinguir correctamente las nuevas y más elevadas formas de satisfacción de las nuevas necesidades humanas, que son un obstáculo para la formación de una personalidad madura (CA 36).

29 Cf. GS 34,35; CA 36,39. Cf. A. GALINDO GARCÍA: «El auténtico desarrollo», en *Id. Moral socioeconómica, o.c.*, 416 ss. Id. «Dimensión Moral del Desarrollo», en *Corintios XIII* 47 (1988) 69-97. Id., «La Cooperación internacional para el desarrollo», en JT. Raga (CORD), *Reflexiones para empresarios y directivos sobre el compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, Ed. ASE, Madrid 2005, 225-259.

Por ello, hay necesidad de una gran obra educativa y cultural que comprenda la educación de los consumidores para un uso racional y responsable de su capacidad de elección, la formación de un profundo sentido de responsabilidad en los productores y, sobre todo, en los profesionales de los medios de comunicación social, además de la necesaria intervención de las autoridades públicas.

Según Juan Pablo II, «no es malo el deseo de vivir mejor, pero es equivocado el estilo de vida que se presume como mejor cuando está orientado a tener y no a ser, y que quiere tener más no para ser más, sino para consumir la existencia en un goce que se propone como fin en sí mismo (GS 35). Por eso es necesario esforzarse por implantar estilos de vida a tenor de los cuales la búsqueda de la verdad, de la belleza y del bien, así como a comunión con los demás hombres para un crecimiento común, sean los elementos que determinen las opciones del consumo, de los ahorros y de las inversiones» (CA 36).

La influencia de los estilos de vida consumistas en la sociedad es innegable: «por ello, el desafío cultural, que hoy presenta el consumismo, debe ser afrontado en forma más incisiva, sobre todo si se piensa en las generaciones futuras, que corren el riesgo de tener que vivir en un ambiente natural esquilado a causa de un consumo excesivo y desordenado» (CA 37; CDSI 360).

Un consumo racional precisa, como hemos indicado más arriba, de una «educación para el consumo» ya que hoy, la función de la actividad económica y de la empresa no termina con la producción de bienes sino que tiende a promover el consumo con el fin de producir más. Uno de sus caminos, como medio de ser fiel a los roles de la expansión y de la renovación, es la promoción del consumo. El empresario estimula el consumo incluso impulsando el despilfarro a través de la ley de la competencia, expresado en las ventas a plazos y otros medios propagandísticos.

Pero el estímulo del consumo requiere una actitud ética de educación para el consumo. El empresario sabe que ha de educar para consumir intentando controlar dicho consumo. E. Weber propone varios objetivos de esta educación: orientación general sobre la economía de mercado, educación para el consumo racional, educación para una selección crítica y educación para el manejo racional de los recursos económicos y para el ahorro³⁰. En una sociedad de mercado, en la que está situada toda empresa moderna, la producción en serie tiene su correlato consumista en serie. Poco a poco se va creando el tipo de hombre consumidor que pone su afán en tener más para consumir más.

Surge así una concepción global de vida que podemos llamar el «fenómeno del consumismo». Este consiste en el descubrimiento de nuevas necesidades y nuevas modalidades para su satisfacción. La simbiosis entre sociedad de consumo y Estado asistencial crea estructuras que son de pecado porque impiden la plena realización de los que son oprimidos de diversas formas³¹. Demoler tales estructuras y sustituirlas por formas de convivencia más auténticas es una tarea que exige paciencia.

30 Tomado de M. FRAGA: *Economía de consumo y sociedad. Críticas de Marcuse y otros contemporáneos*, en *AnMorSocEc* 33 (1973) 78-79.

31 L. ZAMPETTI: *Estado y cultura en la «Centésimo aniversario»*, en *Tened en cuenta... o.c.*, 175. Cf. J. R. FLECHA: «La teología del desarrollo. Estructuras de pecado», en ASE, *Comentarios a la «Sollicitudo rei socialis»*, Madrid 1990, 21-53.

Con el objeto de salir de este «status» consumista y de esa cultura de consumo existen varias posibilidades de tipo cultural-práctico: dejarse llevar por una imagen integrada del hombre que respete todas las dimensiones de su ser, oponerse a los hábitos de consumo, crear con urgencia una gran obra educativa y cultural que comprenda la educación de los consumidores para un uso responsable de su capacidad de elección, la formación de un profundo sentido de responsabilidad ante los productos y sobre todo con los profesionales (CA 36).

Pero, como consecuencia de la absolutización de la producción y el consumo de las mercancías (CA 39) y debido precisamente a la sociedad consumista y al empobrecimiento del desarrollo en Occidente, hoy se ha llegado a una situación de «desarrollismo». Este, con un falso ideal del crecimiento perpetuo, es la dimensión patológica de la cultura occidental. En esta misma orientación, las encíclicas PP y SRS inducen a constatar ante todo «que el desarrollo no es un proceso rectilíneo, casi automático y de por sí ilimitado» (SRS 27). Por ello, surge la cuestión sobre si es justo promover un desarrollo de tales dimensiones consumistas en la sociedad del tercer mundo³².

Los seguidores de la cultura desarrollista optan por el progreso ilimitado como un modo de vivir para la productividad y el consumismo, aunque con ello se expongan a hacer desaparecer algunas culturas y se organice la totalidad de la sociedad siguiendo esquemas propios de una sociedad tecnificada uniformemente.

El progreso y la calidad de vida influyen en la formación de nuestro pensamiento y de nuestras actitudes humanas. Se orienta a habituar a los hombres a una vida «muelle» en el sentido de que los libera cada vez más de esfuerzos físicos, es decir, para plasmar en hechos la resistencia a la comodidad es necesario un esfuerzo consciente. Este esfuerzo está en contra de una de las características de la sociedad de consumo que por su misma naturaleza es contraria a cualquier renuncia. El auténtico creador de necesidades consumibles sabe muy bien que entre el deseo y su satisfacción no debe mediar una distancia grande.

En definitiva, en la lucha en contra del consumismo y a favor de una sociedad solidaria y racional, el tener ha de someterse al ser. Es el hombre el que está comprometido en esta tarea en su dimensión individual y comunitaria, cultural y espiritual. Los efectos de la sumisión al solo consumo o del ser al tener aliena al hombre de manera que la misma ciencia y el progreso del hombre acaban aniquilándole. Sin embargo, el tener cobra sentido cuando está al servicio de la maduración y del enriquecimiento del ser y de la realización de la vocación humana³³.

9. HACIA LA CULTURA DE LA ECONOMÍA RACIONAL Y SOLIDARIA

Hoy, si se quiere racionalizar los recursos, es necesario organizar todo el esfuerzo productivo del hombre desde formas empresariales. El trabajo organizado y creativo ha

³² A. GALINDO GARCÍA: «Dimensión moral del desarrollo», en *Corintios XIII* 47 (1988) 69-97.

³³ A. GALINDO: «El cristianismo ante el actual sistema económico mundial», en AA.VV., *Las ideologías al final del siglo. Perspectivas desde el pensamiento cristiano*, Salamanca 2000, 123.

le fundarse sobre unos sistemas que han de ser propios de la empresa. De esta manera, a cultura empresarial estará basada en el conocimiento, en la técnica y en el saber del hombre³⁴. Los países del tercer mundo con este sistema podrán salir de la situación de incompensación en que se encuentran.

Esta cultura empresarial ha de responder a los principios humanos siguientes: En primer lugar, ha de haber conciencia de que en el proceso empresarial «están comprometidas importantes virtudes como son la diligencia, la laboriosidad, la prudencia en asumir los riesgos razonables, la fiabilidad y la lealtad en las relaciones interpersonales, la resolución de ánimo en la ejecución de decisiones difíciles y dolorosas, pero necesarias para el trabajo común de la empresa y para hacer frente a eventuales reveses de fortuna» (CA 32).

En segundo lugar, hemos de reconocer que la moderna economía de empresa comporta aspectos positivos, cuya raíz es la libertad y la misma dignidad de la persona. La importancia de los valores humanos para el éxito de la empresa ha sido puesta en claro hace más de dos decenios³⁵. Pero la necesidad de que la empresa sea no sólo un sistema económico sino también una entidad social en la que el trabajador, además de ganarse la vida, sea reconocido plenamente como persona humana era desde hace tiempo una tesis fundamental del pensamiento cristiano³⁶.

Por último, el factor primordial de la producción es el hombre mismo en cuanto posee una «capacidad de conocimiento, que se pone de manifiesto mediante el saber científico, y una capacidad de organización solidaria, así como la de intuir y satisfacer las necesidades de los demás» (CA 32). Esta labor no sólo ha de realizarla el empresario o aquel que tiene habilidad para intuir y prever las necesidades de los otros, sino que ha de llegar a la colaboración y cooperación interna entre los componentes y actores directos —externos e internos— de la empresa. Ha de ir desapareciendo lo que en términos empresariales se denomina «la relación adversaria» o lucha de clases y llegar, como afirmó Pío XII, a lograr que el sentido humano «penetre como gota de aceite en el engranaje en todos los miembros, todos los órganos de la empresa, los dirigentes, los colaboradores, los empleados, los trabajadores de todos los grados»³⁷.

Pero aún con estas virtudes y posibilidades del hombre, la cultura empresarial actual, especialmente por su carácter nacional e internacional de tipo intervencionista, tiene algunos riesgos que impiden el uso solidario de los recursos al servicio del hombre. Gran parte de los hombres no pueden entrar de forma digna en el sistema de empresa tal como aparece en la actualidad³⁸. Algunas manifestaciones de esta realidad son las siguientes:

34 A. GALINDO GARCÍA: «Propiedad privada y propiedad del saber», en AA.VV., *Comentario a la Centesimus annus*, ASE (1992), 189-226, 38pp.

35 Véase el estudio de E. Mayo en Western Electric Company de Chicago en la década de los años treinta. (Cf. CA 32).

36 L. SERVITJE: *Cuadernos socioeconómicos*, o.c., 16. Cf. M.D. CHENU: *Teología del trabajo en evangelio en el tiempo*, Barcelona 1966, 527-552.

37 PÍO XII, *Alocución al grupo Nacional de la UCIP*, 1952.

38 Conferencia Episcopal Norteamericana, *Justicia económica para todos*, Ed. PPC 121 (1987) 271-280. Mons. Diarmuid Martín, Secretario del Consejo Pontificio «Justicia y Paz», *Perspectiva moral de la resolución de la deuda internacional de los países pobres*, en Servicio de Prensa CONFER, Septiembre 1999.

Algunos pueblos no tienen la posibilidad de adquirir los conocimientos básicos que les ayuden a expresar su creatividad y a desarrollar sus capacidades personales, tradicionales y culturales. No consiguen entrar en la red de conocimientos y de intercomunicaciones que les permiten ver apreciadas y utilizadas sus cualidades. Y son marginados en su sentido amplio en cuanto el desarrollo económico mundial está desarrollándose a velocidades lejos de su alcance.

Estos hombres se sienten impotentes para resistir la competencia de mercancías ofuscadas por el esplendor de la ostentación opulenta de Occidente y coartados por la necesidad. De todos modos, se puede afirmar que la empresa tiene amplias potencialidades en los países del tercer mundo si se manifiesta la cultura de la solidaridad, la subsidiaridad, el respeto a la iniciativa privada e iniciativa responsable. Con estos valores propios de la empresa, los pueblos en vías de desarrollo podrían superar gran parte de las dificultades que impone la rápida evolución del primer mundo sin necesidad de que éste atropelle la cultura, la libre iniciativa y el ritmo de los primeros.

10. LA EMPRESA Y SUS RECURSOS AL SERVICIO DEL HOMBRE

Entonces, cuando Kant y otros lanzan sus respuestas éticas de tipo secular, la moral cristiana poseía, aunque en estado de invernación, algunos hitos de reflexión válidos para hoy³⁹. La reflexión teológica y ética en torno al que debe hacerse el análisis ético queda enmarcado en las aportaciones bíblicas, patrísticas, de los teólogos y de la Doctrina Social de la Iglesia. Las cuestiones más importantes tratadas se centran en el uso de las riquezas y de lo superfluo, el comercio, el interés y la usura, la limosna⁴⁰.

Muchas son las cuestiones éticas que hoy plantea el desarrollo de la vida económica con el fin de encontrar y lograr la armonía necesaria entre pobres y ricos en la búsqueda del bien común⁴¹. Surgen cuestiones como las siguientes: naturaleza jurídica de las instituciones empresariales, naturaleza económico-social, fidelidad y colaboración dentro de las mismas, dignidad de la persona y del trabajador, el hombre y la humanización de las relaciones, principio normativo de la justa distribución, lealtad a las prestaciones recíprocas, cogestión y responsabilidad de la empresa privada, relación ética de la empresa con la sociedad y con sus interlocutores sociales (sindicatos, asociaciones, Estado, empresarios). Como afirma Pío XII:

«Para nosotros, la empresa es algo más que un simple medio de ganarse la vida y de mantener la legítima dignidad del propio estado, la independencia de la propia persona y de la propia familia. Es algo más que la colaboración técnica y práctica del pensamiento, del capital, de las múltiples formas de trabajo, que favorecen a la producción y al pro-

39 Hoy se puede ayudar a la ética cristiana a recobrar un lenguaje filosófico moderno que conecte con aquella época el pensamiento de autores como HORKHEIMER, ADORNO, MARCUSE, HABERMAS, E. FROMM con el contenido y el arsenal ético que nace de la fe reflejada en la Sagrada Escritura y en la Tradición de la Iglesia.

40 Puede recordarse la aportación de los Santos Padres, Clemente de Alejandría, Tertuliano, San Basilio, San Juan Crisóstomo, etc., la reflexión teológica de Santo Tomás y de los teólogos españoles del siglo XVI así como las novedades introducidas por el Magisterio social a partir de León XIII.

41 Cf. Pío XII. *Alocución a la Unión Internacional de Asociaciones Patronales Católicas*, 7-5-1949.

greso. Es algo más que un factor importante de la vida económica. En la empresa debe penetrar el sentido humano»⁴².

Desde estas perspectivas convendría analizar el valor ético y la responsabilidad de la vida económica en cuanto al uso racional y solidario de los recursos al servicio del hombre atendiendo a los siguientes criterios y ejes éticos:

Hoy se puede sostener, dentro de la economía de influencia occidental, que una vez que la vida está asegurada ha llegado el momento de filosofar. A esta situación de confort y de calidad de vida se ha llegado en parte a través de un sistema de producción llamado empresa. Por eso, es obligado recordar, como primer criterio, las funciones racionales y solidarias más significativas de la empresa. Esta se ha de relacionar a la vez con la persona en concreto y con la persona en sociedad o en su relación con la comunidad de trabajo y con la comunidad más general y universal en la que vive el hombre⁴³.

En segundo lugar, en este nivel, la vida económica ha de cumplir la función de vertebrar la sociedad natural de la persona, a aumentar la solidaridad y la participación, a acrecentar el sentido de responsabilidad social, a ensanchar la experiencia personal por el contacto con personas de la misma situación, a servir como barrera ante las situaciones monopolísticas de intereses privados o públicos. Hoy, ésta función tiene unas dimensiones universales donde el «empresario indirecto» juega un papel primordial como hemos visto más arriba.

En tercer lugar, en las enseñanzas del Concilio Vaticano II (GS 25-32 y 68) y de Juan Pablo II se encuentran algunos principios que señalan el horizonte del uso racional y solidario de los recursos. Se trata de situar el uso racional de los recursos en la interdependencia entre persona y sociedad (GS 25), la promoción del bien común (GS 26), el respeto a la persona (GS 27), el respeto a los adversarios (GS 28), la llamada a la responsabilidad y a la participación (GS 31), la superación de una ética individualista (GS 30) y la potenciación de la solidaridad humana (GS 32)⁴⁴.

Con el análisis de la enseñanza de esta Constitución conciliar y de la mano de la encíclica «Centesimus annus» de Juan Pablo II nos atrevemos a señalar algunos ejes éticos en torno a los cuales habría de contemplarse en la praxis el uso racional y solidario de los recursos que tuviera en cuenta la empresa portadora de una función esencial con carácter social y cultural⁴⁵:

Los hombres constituyen el patrimonio más valioso de la vida económica (CA 35); la finalidad de la vida económica no es simplemente la producción de beneficios sino más bien el uso racional y solidario de los recursos atendiendo a la realidad comunitaria de la humanidad (CA 35); y además de los beneficios han de estar presentes otros elementos reguladores de la vida económica: «otros factores humanos y morales que, a largo plazo, son por lo menos igualmente esenciales para la vida de la empresa»: el hombre, el capital, los medios de participación internos y externos de la empresa.

42 Pío XII, *Alocución al Grupo Nacional de la UCID*, 31-1-1952.

43 Cf. Pío XII, *Alocución al grupo nacional de la UNIP*, 31-1-1952. Juan Pablo II LE 17.

44 Cf. AA.VV., *Comentarios a la Constitución Gaudium et Spes* (Madrid, 1967).

45 Ph. Laurent, «La propiedad privada y el destino universal de los bienes», en AA.VV., *Tened en cuenta...o.c.*, 147-166.

En definitiva, se trata de presentar una sociedad basada «en el trabajo libre, en la empresa y en la participación». A esto podríamos llamarlo «economía de empresa», «economía libre» o «economía de mercado», factores que coinciden en su esencia con el mercado social si lo entendemos, como afirma Juan Pablo II, como «un sistema económico que reconoce el papel fundamental y positivo de la empresa, del mercado, de la propiedad privada y de la consiguiente responsabilidad para con los medios de producción, de la libre creatividad humana en el sector de la economía» (CA 42). De esta manera está justificada la reflexión sobre la cultura de la empresa en la que los recursos estén al servicio del ser humano.

La historia en Centesimus Annus

RAFAEL M.^a SANZ DE DIEGO, S.J.*

Es reciente el interés por la historia cuando se aborda la Doctrina Social de la Iglesia¹. Los Manuales clásicos no dedicaban casi nunca un capítulo a su devenir histórico². Más tarde, en la década final del siglo XX, se despertó la conciencia de que la historia es un elemento esencial de la DSI. El libro conocido de I. CAMACHO *Doctrina Social de la Iglesia. Aproximación histórica* y el *Manual de Doctrina Social de la Iglesia*³ abrieron un camino, que luego han seguido otros autores.

Fue Juan Pablo II quien especialmente hizo hincapié en el carácter histórico de la DSI. Al ser profesor de Ética Social antes de ser Papa, conocía muy bien la enseñanza social de la Iglesia, como mostró en varias ocasiones⁴. Era, por tanto, consciente —y así lo expresó en SRS 3— de que la DSI «está sometida a las necesarias y oportunas adaptaciones sugeridas por la variación de las condiciones históricas, así como por el constante flujo de los acontecimientos en que se mueve la vida de los hombres y de las sociedades». No se trataba de una novedad. Muy poco antes, la Segunda Instrucción sobre

* Universidad Pontificia Comillas. Madrid.

- 1 En adelante DSI. Utilizaré además las siglas habituales para designar los documentos de la Doctrina Social de la Iglesia: **RN:** *Rerum Novarum* (León XIII, 15-5-1891); **QA:** *Quadragesimo Anno* (Pío XI, 15-5-1931); **MM:** *Mater et Magistra* (Juan XXIII, 15-5-1961); **PT:** *Pacem in terris* (Juan XXIII, 11-4-1963); **GS:** *Gaudium et Spes* (Vaticano II, 7-12-1965); **PP:** *Populorum Progressio* (Pablo VI, 26-3-1967); **OA:** *Octogesima Adveniens* (Pablo VI, 15-5-1971); **EN:** *Evangelii Nuntiandi* (Pablo VI, 8-12-1975); **LE:** *Laborum Exercens* (Juan Pablo II, 14-9-1981); **SRS:** *Sollicitudo Rei Socialis* (Juan Pablo II, 30-12-1987); **CA:** *Centesimus Annus*, (Juan Pablo II, 1-5-1991). **DCE:** *Deus caritas est*, (Benedicto XVI, 25-12-2005). TL significa *Teología de la Liberación*.
- 2 Así por ejemplo los textos clásicos de UTZ (*Ética Social*, Herder, 1961), VAN GESTEL (*La Doctrina Social de la Iglesia*, Herder, 1963), BIGO (*La Doctrine Sociale de l'Église*, PUF, 1965), IBÁÑEZ LANGLOIS (*Doctrina Social de la Iglesia*, EUNSA, 1987), CHABOT (*La Doctrine sociale de l'Église*, PUF, 1989), CALVEZ (*La enseñanza social de la Iglesia*, Herder, 1991, edición francesa en 1989), por citar sólo algunas más conocidas. Algunos dedican al asunto unas breves páginas pero la mayoría no lo hace. En el ámbito español, además de la Antología de P. GALINDO, hubo dos obras clásicas: *Doctrina Social de la Iglesia*, llevada a cabo por la Comisión Episcopal de Pastoral Social, (Rialp, 1963) y *Curso de Doctrina Social Católica*, de los Profesores del Instituto León XIII (BAC, 1967), que tampoco de detienen en la historia de la DSI.
- 3 A. A. CUADRÓN (Coord): BAC, 1993. El capítulo primero es un estudio amplio de la historia de la DSI.
- 4 Meses antes de su elección como Papa respondió por escrito a muchas preguntas sobre la DSI. La entrevista apareció años más tarde en V. POSSENTI: *Oltre l'illuminismo*. «Il messaggio sociale cristiano». Ed. Paoline. Cisinello Balsamo (Milano) 1992, pp. 239-262. Se recoge entre los artículos que se integran en el CD-ROM que acompaña a DEPARTAMENTO DE PENSAMIENTO SOCIAL CRISTIANO, *Una nueva voz para nuestra época (PP 47)*, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 2001. Su participación en una de las comisiones que prepararon GS se recoge en R. GONZÁLEZ MORALEJO: *El Vaticano II en taquigrafía. La historia de la «Gaudium et Spes»*, Madrid, BAC, Colección Estudios y Ensayos, 2000, 224 pp. Sus intervenciones rezumaban conocimiento de la DSI y originalidad en su interpretación y aplicación.

la TL dejó sentado que la DSI está siempre abierta a las cuestiones nuevas que pueden presentarse y distinguía por eso entre principios siempre válidos y afirmaciones contingentes, que responden a situaciones muy distintas entre sí⁵. Con menos énfasis pero con la misma verdad lo había expresado antes Pío XI y, sobre todo, Juan XXIII, que hizo célebre la expresión «signos de los tiempos», como muestra de su empeño en relacionar a la DSI con la historia, que recogió el Concilio⁶, muestra fehaciente, en opinión del P. Carlos Soria, OP, de su acertada síntesis entre «visión ética y realismo histórico»⁷. Pablo VI expresó también con claridad lo contingente de algunas enseñanzas sociales de la Iglesia, especialmente en *Octogesima Adveniens*, donde señaló con nitidez que eran muy distintas las situaciones en que cada grupo cristiano se encontraba inmerso de grado o por fuerza, siendo por eso distintas sus obligaciones y tareas (OA 3-4). Lo repitió al final del documento: «En las situaciones concretas, y habida cuenta de las solidaridades que cada uno vive, es necesario reconocer una legítima variedad de opciones posibles. Una misma fe cristiana puede conducir a compromisos diferentes» (OA 50). Ambos textos, aunque referidos a un tiempo concreto y único para todos (1971), dejan ver que el Papa pensaba también en la historia de cada individuo y de cada grupo: a eso me parece que se refiere la alusión a «las solidaridades que cada uno vive».

En las últimas síntesis oficiales de la DSI se ha atendido de forma variada a su historia y a su entronque con la historia del mundo y de la sociedad. Las *Orientaciones para el estudio y enseñanza de la Doctrina Social de la Iglesia en la formación de los sacerdotes*, publicadas por la Congregación para la Educación Católica (30-12-1988) reconocen en la DSI «una dimensión histórica» (6), que explicita ampliamente en la Parte II, números 14-28. *El Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, elaborado por el Pontificio Consejo «Justicia y Paz», dedica los números 87-104 a unos «Apuntes históricos», escasos pero suficientes para lo que pretende el libro⁸.

- 5 *Libertatis Conscientia* 72. Esta afirmación no sólo no resta credibilidad a la DSI, sino la refuerza. En el texto que acabamos de citar de SRS 3 el Papa afirmaba que por esta doble condición —lo permanente y lo contingente— de sus enseñanzas, la DSI era perennemente válida: «continuidad y renovación son una prueba de la perenne validez de la enseñanza de la Iglesia».
- 6 QA 99 hacía notar que los cuarenta años transcurridos desde RN hacían precisa una renovación de sus enseñanzas. MM 50 lo dice igualmente con claridad, al mencionar las características de su tiempo, que ha especificado en los números anteriores y que quiere iluminar con su encíclica. También PT atendió especialmente a los «signos de los tiempos». En «Actualidad de la encíclica *Pacem in Terris*», notas 13-14, hago notar el origen evangélico de la expresión, su utilización por el Vaticano II y antes por Juan XXIII en la Constitución Apostólica *Humanae Salutis* (25-12-1961) con la que convocó el Concilio y al final de las cuatro primeras partes de PT. Pese a ello en la versión oficial latina se evita este concepto. Aduzco también el estudio de las diferentes versiones —latina, italiana, francesa y española— respecto a la traducción de esta expresión: CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *Los Derechos Humanos, una defensa permanente*. Simposio de Doctrina Social de la Iglesia en el XL aniversario de *Pacem in terris*, Madrid, Edice, 2004, p. 45. GS 4 habla de «signos de la época» (*signa temporum*) desde la convicción de que la humanidad está viviendo tiempos nuevos y de que la Iglesia debe estudiarlos.
- 7 *Relaciones de los seres humanos y de las comunidades políticas con la comunidad mundial*: *Seminarium* 1 (1983) 88-100.
- 8 En *Razón y Fe* 1283-1284 (septiembre-octubre 2005) 139-148, El «Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia», hice notar que una síntesis se parece más a una foto fija que a un vídeo y refleja por eso menos la evolución de la DSI ya que su interés primordial es aclarar su postura ante los diferentes temas sin detenerse tanto en el camino que ha llevado hasta allí. Con todo, los números indicados recogen algo de su evolución.

Juan Pablo II, especialmente en SRS y CA, se ocupó de la dimensión histórica de la DSI. A su última encíclica social dedico estas páginas desde esta perspectiva. Daré dos pasos sucesivos: el encuadre de la encíclica en su contexto histórico y el uso y lectura que hace de la historia en ella.

I. CONTEXTO HISTÓRICO DE CA

Como toda encíclica, también CA se publicó en un contexto histórico concreto. Que podemos calificar de novedoso, aunque no en exclusiva. Frente al «*Nihil novum sub sole*» y al pesimismo de Job que ve la historia como repetición del pasado, otras voces afirman que la historia nunca se repite y no es tan cierto el dicho ciceroniano que la llama «*magistra vitae*». Al margen de esta discusión, inacabable, es claro que la década inmediatamente anterior a la publicación de CA, fue pródiga en novedades. En 1987, al comienzo de SRS, tras descubrir su propósito de «en la recta final de los ochenta (...) trazar las líneas maestras del mundo actual», Juan Pablo II afirmaba:

El tiempo —lo sabemos bien— tiene siempre la misma cadencia; hoy, sin embargo, se tiene la impresión de que está sometido a un movimiento de continua aceleración, en razón sobre todo de la multiplicación y complejidad de los fenómenos que nos toca vivir. En consecuencia, la configuración del mundo, en el curso de los últimos veinte años, aun manteniendo algunas constantes fundamentales, ha sufrido notables cambios y presenta aspectos totalmente nuevos⁹.

Sin duda una de las novedades era la propia figura del «Papa que vino del Este», que por eso tenía experiencia directa del mundo capitalista y del comunista. Sus predecesores conocían por experiencia directa el «Primer mundo», pero su conocimiento del «Segundo» era indirecto, a base de informes y conversaciones con personas que vivían en él. Karol Wojtila había vivido en ambos mundos y esta vivencia aparece numerosas veces en su magisterio social, especialmente cuando habla del comunismo con conocimiento directo de su realidad.

Junto a esta indudable novedad, existían novedades en el mundo. Las puedo sistematizar en torno a tres apartados: cambios en los «cuatro mundos», cambios en la Iglesia y cambios supranacionales y supraeclesiales.

1. Cambios en los «cuatro mundos»

Me basaré amplia, aunque no exclusivamente, en el análisis de buena parte de la década anterior a CA que hace el mismo Juan Pablo II en SRS. Pertenecía ya al lenguaje universal la existencia de tres mundos: el “primero” estaba entonces constituido por Eu-

⁹ SRS 4. De acuerdo con una vivencia muy querida para él, este periodo de tiempo, en la vigilia del tercer milenio cristiano era, en cierto modo para todos los hombres, como un nuevo advenio.

ropa Occidental, América del Norte y Japón, las zonas industrializadas y democráticas en mayor o menos grado; el «segundo» englobaba a la URSS y a los países comunistas y el «tercero», a los que inicialmente se llamaron, en Bandung, «países no alineados», que tenían también otra característica: su pobreza y menor grado de desarrollo¹⁰.

En SRS Juan Pablo II aludió, por vez primera en la DSI, a un «cuarto mundo»¹¹, explicando que se refería con esta expresión a bolsas de pobreza en medio de países ricos: emigrantes, parados, sin techo y marginados de todo tipo. Este grupo, unido a los otros, hacían temer al Papa que la unidad del género humano estaba seriamente comprometida (SRS, 14), hecho ante el que la Iglesia no podía permanecer indiferente.

En la misma encíclica, al hablar del «tercer mundo» el Papa aludía al abismo, cada vez mayor, entre el Norte y el Sur. Era también un análisis novedoso de la realidad. Con frecuencia se hablaba del enfrentamiento Este-Oeste. En SRS 20-22 el Papa, al analizar el enfrentamiento entre ambos bloques, hacía ver que éste estaba entre las causas del abismo entre Norte y Sur. El mismo análisis lo habían realizado los obispos españoles meses antes. Razonablemente el Papa conocía el documento de la Conferencia Episcopal Española, uno de los muchos que diferentes episcopados, quizá inspirados por más altas instancias, habían dedicado al tema de la paz, aunque no sea posible probar una influencia directa de él en SRS. Concretaba su convicción de que este abismo se haría insalvable si no se introducían reformas drásticas y aludía a dos indicadores: el comercio internacional y la deuda externa¹². Junto a esta realidad, SRS alude a la demografía, creciente en el tercer mundo, a diferencia del primero, y a su camino —difícil y desigual, pero entonces real— hacia la democracia. Dedicaba también su atención a otros colectivos de marginados: los refugiados, las minorías étnicas o de género, las víctimas de las sequías y de las hambrunas, realidades todas de este tercer mundo.

Al referirse al «segundo mundo», aun antes de la caída del muro de Berlín, detectaba ya que el marxismo dejaba de ser una amenaza ideológica y que la «perestroika» permitía esperar tiempos de paz que, superado el periodo de la «guerra fría», alejasen el peligro de la guerra total (SRS 20). Al margen de esto, buena parte de la descripción que la

10 SRS 14 reconocía que estas expresiones, que no pretenden obviamente clasificar de manera satisfactoria a todos los países, son muy significativas. Pero añadía que, por encima de su valor más o menos objetivo, esconde sin lugar a duda un contenido moral, frente al cual la Iglesia, que es «sacramento o signo e instrumento... de la unidad de todo el género humano», no puede permanecer indiferente.

11 SRS 14, 16, 17. En la nota 31, correspondiente al n.º 14 se especifica: «La expresión “Cuarto Mundo” se emplea no sólo circunstancialmente para los llamados Países menos avanzados (PMA), sino también y sobre todo para las zonas de grande o extrema pobreza de los Países de media o alta renta.»

12 El análisis de los obispos españoles está en *Constructores de la paz* (20-2-1986) 9, 12-13. Este documento, en el Plan Pastoral de la Conferencia Episcopal, se unió a otros dos, vecinos en el tiempo, *Testigos del Dios vivo* (28-6-1985) y *Los católicos en la vida pública* (22-4-1986). *Constructores de la paz* se unió también a los documentos de muchas conferencias episcopales sobre el mismo asunto: las estudia I. CAMACHO: *Doctrina Social de la Iglesia. Una aproximación histórica*, p. 571-572, notas 1-2

13 Pablo VI en PP 56ss denunciaba lo primero, haciendo notar que las ayudas a los países pobres no tendrían efecto si las estructuras del comercio internacional no cambiaban. Los países ricos producen tecnología (cara) y compran materias primas y productos agrícolas, baratos. Los países pobres, por el contrario, exportan productos agrícolas y materias primas mientras deben importar tecnología. Es claro que, mientras no se modifique o corrija este esquema, los ricos serán cada vez más ricos y los pobres, cada vez más pobres.

encíclica hace del mundo comunista quedó venturosamente obsoleta en menos de dos años, cuando el marxismo se hundió en Europa, un cambio al que dedicaré páginas en CA y del que me ocuparé más tarde.

La encíclica y otros documentos papales cercanos en el tiempo se hacen eco, pensando en el «primer mundo», de los problemas derivados de la crisis del petróleo y su su-peración económica parcial, de sus efectos en la crisis de valores posterior, de los progresos y peligros del avance tecnológico y de la tentación de irresponsabilidad, de cerrarse en sí mismo en un aislamiento creciente y egoísta. No teme recordar, aunque sea menos popular, la obligación de algunas naciones de ejercer su liderazgo para bien de todos (SRS 23)¹⁴.

2. Cambios en la Iglesia

La sociedad cambió aceleradamente en el década de los 80. Lo hizo también la Iglesia, en parte como respuesta al cambio social y en parte por impulso del propio Juan Pablo II. Con brevedad también, pues se trata de realidades conocidas y vividas, recojo estos cambios.

La segunda parte de la década de los 60 fue testigo de los esfuerzos de muchos sectores de la Iglesia por aplicar el Vaticano II. Era su obligación y no es un secreto que se enfrentaron en esta tarea dos corrientes que hace poco Benedicto XVI calificó como continuidad por un lado y discontinuidad y ruptura por otro¹⁵. Este enfrentamiento amargó buena parte de los días de Pablo VI. Junto a datos conocidos como la alusión al «humo de Satanás» que se había introducido en la Iglesia o su empeño en afirmar la fe de la Iglesia en su «Credo del Pueblo de Dios», es especialmente expresivo un párrafo de su testamento o «Meditación sobre la muerte», que evidencia cómo se sintió impotente para reorientar a la Iglesia postconciliar:

Llega la hora. Desde hace algún tiempo tengo el presentimiento de ello. Más aun que el agotamiento físico, pronto a ceder en cualquier momento, el drama de mis responsabilidades parece sugerir como solución providencial mi éxodo de este mundo, a fin de que la Providencia pueda manifestarse y llevar a la Iglesia a mejores destinos. Sí, la Providencia tiene muchos modos de intervenir en el juego formidable de las circunstancias, que cercan mi pequeñez: pero el de mi llamada a la otra vida parece obvio, para que me sustituya otro más fuerte y no vinculado a las presentes dificultades. Servus inutilis sum (Soy un siervo inútil). Ambulate dum lucem habetis (Caminad mientras tenéis luz, Jn 12.35).

14 Cronológicamente estaba cerca el momento en que Juan Pablo II iba a empezar a abordar la cuestión de la injerencia humanitaria. Lo hizo a partir de 1992. Cf. J. HEVIA SIERRA: *La injerencia humanitaria en situaciones de crisis*, Córdoba, 2001 y mi estudio «Derecho a la rebelión e injerencia humanitaria. ¿Concreciones de la guerra justa?» en F. RIVAS REBAQUE y R. M.^a SANZ DE DIEGO (eds.): *Iglesia de la Historia, Iglesia de la fe. Homenaje a Juan María Laboa Gallego*, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 2005, 579-611.

15 Discurso a la Curia Romana, 22-12-2005.

Fue sin duda uno de los cometidos que se impuso Juan Pablo II el de reconducir el postconcilio. No es éste el momento de abordar esta cuestión y cada biógrafo del Papa Wojtyła presenta su punto de vista¹⁶. Basta recordar que este empeño hizo de sus años pontificios una etapa distinta.

Se puede concretar en tres aspectos, no únicos, pero sí importantes:

- *La crisis de la Acción Católica*. Iniciada en los años postconciliares y especialmente fuerte en los países latinos (España, Francia, Italia), supuso un cambio de acento. No sólo por el final de un modelo de organización del apostolado seglar, sino por la sustitución parcial de esta fuerza eclesial por los movimientos emergentes a los que Papa otorgó su confianza¹⁷.
- *La relación con la Teología de la Liberación*. Nacida al calor de GS y PP, acabó planteando a la DSI tres retos que Juan Pablo II no dudó en afrontar: la validez de la DSI, a la que se acusaba de falta de garra, la postura ante los sistemas políticos y económicos, por su evidente inclinación hacia soluciones de izquierda y la posibilidad de utilizar la violencia¹⁸. Las numerosas intervenciones del Papa Wojtyła en esta controversia las recordaré al hablar de CA.
- *La nueva evangelización* fue otra de las notas novedosas del pontificado de Juan Pablo II. Como parte de ésta se contempla a la DSI, a la que prestó una atención mayor que las de sus predecesores¹⁹ y también mucho de lo relacionado con el Jubileo del año 2000.

16 Entre muchas, señalo algunas biografías de Juan Pablo II aparecidas en castellano de la última década de su vida: T. SZULC: *El Papa Juan Pablo II. La biografía*, Martínez Roca, 1995; P. M. LAMET: *Hombre y Papa*, Espasa, 1995; G. WEIGEL: *Biografía de Juan Pablo II. Testigo de esperanza*, Plaza y Janés, 1999; S. MARTÍN: *Juan Pablo II. El Papa de la esperanza*, Temas de hoy, 2002; D. DEL RÍO: *Karol Wojtyła. Historia de Juan Pablo II*, San Pablo, 2004; G. ZIZOLA: *La otra cara de Wojtyła*, Tirant lo Blanch, 2005.

17 Como hito significativo, tampoco único, recuerdo el encuentro de Pentecostés de 1998 en Roma. Más en general, cf. J. DOIG KLINGE: *Juan Pablo II y los movimientos eclesiales*, Lima, Editora Latina, 1998.

18 Con más detención los explico en *Veinticinco —y cien— años de Doctrina Social de la Iglesia: Razón y Fe* 1.103-4 (1990) 178-180. Abordan más detenidamente la relación entre DSI y TL J. C. SCANNONE: *Teología de la Liberación y Doctrina Social de la Iglesia*, Madrid, Cristiandad, 1987; R. ANTONCICH, *Los cristianos ante la injusticia. Hacia una relectura de la doctrina social de la Iglesia*, Bogotá, Ed. Grupo Social, 1980; ID., *Teología de la Liberación y Doctrina Social de la Iglesia* en I. ELLACURÍA; J. SOBRINO: *Mysterium Liberationis* (2 tomos), Madrid, Trotta, 1990, T. I, 145-168 y J. B. LIBANIO: *Doctrina Social de la Iglesia y Teología de la Liberación* en VV.AA., *Doctrina Social de la Iglesia y lucha por la justicia*, Madrid, Ed. HOAC, 1991, 111-128. Entre los numerosos títulos que se ocuparon, en castellano y durante la década de los 70, de la «Teología de la revolución» o «de la violencia», recuerdo: P. DABEZIES y A. DUMAS: *Teología de la violencia* (1970) y L. GUILLOU y otros: *Evangelio y revolución* (1970), J. W. DOUGLAS: *La cruz de la violencia: una teología de la revolución y de la paz* (1974); J. COMBLIN: *Teología de la revolución: teoría* (1973) y *Teología de la práctica de la revolución* (1979); E. MASINA; J. M.^a DÍEZ ALEGRÍA y E. CHIVACCI: *Revolución, Teología, Magisterio y mundo moderno* (1972).

19 Por la cantidad de documentos y por su orientación. Su pontificado venía después de OA que, en sus números 4 y 50 citados más arriba, parecía que certificaba el final de la DSI como enseñanza universal. Brevemente en DEPARTAMENTO DE PENSAMIENTO SOCIAL CRISTIANO, *Una nueva voz para nuestra época* (PP 47), Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 22001, 13-19.

Es indudable que entre 1978 y 2005 soplaron vientos nuevos para la Iglesia. Pero hubo también otros cambios, supraeclesiales y supranacionales.

3. Cambios supraeclesiales y supranacionales

Algunos son posteriores a CA, pero se encuadran dentro de una sociedad y una Iglesia en cambio. También esquemáticamente consigno algunos:

- *Las Conferencias para la Seguridad y Cooperación en Europa*, desde Helsinki (1975) hasta Madrid (1983-1985), Viena (1989), París (1991), Budapest (1994) —a partir de entonces se denomina *Organización para la seguridad y cooperación en Europa*— con evidente influjo en el desarme y la paz. En este ambiente tienen lugar las *Conferencias de desarme*, la prolongación indefinida, en 1995, del *Tratado de no proliferación de las armas nucleares* de 1968 y los acuerdos entre Estados Unidos y la URSS, SALT I (*Strategic Arms Limitation Talks*) de 1972 y SALT II (1979), que no llegó a ser ratificado por el Senado norteamericano²⁰. Un dato nuevo es que en las dos guerras de Irak y en la de Afganistán, por primera vez no se han enfrentado las dos superpotencias mundiales.
- *El hundimiento del marxismo en Europa* (1989), del que nos ocuparemos más adelante, pero que tuvo como consecuencia la ampliación de la OTAN y la disolución del Pacto de Varsovia.
- *La nueva configuración de la Unión Europea*, con la unión de las dos Alemanias y las sucesivas ampliaciones hasta llegar a los actuales 25 miembros.
- *Los movimientos ecologistas, pacifistas y feministas*, anteriores al pontificado de Juan Pablo II pero intensificados durante él.
- Por último, aunque no por eso menos importantes —*last but not least*— los cambios supraeclesiales: las Conferencias de Basilea (1989), Seúl (1990) y Graz (1997); los acercamientos ecuménicos, especialmente el Acuerdo sobre la Justificación entre la Federación Luterana Mundial y la Iglesia Católica (31-10-1999), el diálogo interreligioso, expresado simbólicamente en la Jornada de Oración por la paz de Asís (24-1-2002).

Es innegable que la sociedad y las iglesias que viven en ella han cambiado en los últimos años del siglo XX. Al comienzo de su última década, en 1991, aparece CA, conmemoración obligada del centenario de RN y de la misma DSI, pero con horizonte más amplio. A esto me refiero ahora.

²⁰ J. A. PASTOR RIDRUEJO: *Curso de Derecho Internacional Público y Organizaciones Internacionales*. Madrid, Tecnos, 92003. 617-618.

II. LA LECTURA DE LA HISTORIA QUE HACE CA

Por muchos motivos CA fue esperada con interés y comentada ampliamente²¹. Al comentario a la encíclica se sumaron comentarios e historias de la DSI, ya que se celebra también su centenario. Pero, como ya he adelantado, la encíclica es bastante más que una conmemoración obligada de RN. CA no es un mero recuerdo del pasado. Al comienzo y al final declara expresamente que es una apertura al futuro (3 y 62).

I. Camacho esquematiza el contenido esencial de CA en tres miradas: al pasado (capítulos 1-2), al presente (cap. 3) y al futuro (cap. 4-5)²². Es una organización ingeniosa del documento, que voy a utilizar en parte. Puesto que el futuro no corresponde a la historia, me voy a limitar en principio a las dos miradas que me parecen más significativas: al tiempo transcurrido desde RN y al presente próximo: el año 1989.

1. «Las cosas nuevas» ocurridas tras RN

Con un juego de palabras y conceptos que entraba dentro del pensamiento y de la actitud de Juan Pablo II, interpreta las dos primeras palabras del original latino de la encíclica de León XIII, que constituyen su título, en un sentido positivo que no aparece en el original. Las «cosas nuevas» a las que alude el Papa Pecci en 1891 se traducen habitualmente en castellano como «prurito revolucionario»²³, muy de acuerdo con una mentalidad muy extendida en la España coetánea: se jugaba con el término «novedad» para señalar su equivalencia fonética con «no verdad». En CA, sin embargo, «las cosas nuevas» tienen un significado claramente positivo. El Papa es consciente de que «las cosas nuevas» que el León XIII tenía ante sí, no eran ni mucho menos positivas todas ellas (CA 5). Pero quiere tener una mirada pretendidamente positiva hacia la historia transcurrida.

Para acercarse a estas «cosas nuevas» sucedidas tras RN, Juan Pablo II invita a hacer una relectura de RN. Para ello, añade:

La solicitud pastoral me ha movido además a proponer «el análisis de algunos acontecimientos de la historia reciente». Es superfluo subrayar que la consideración atenta del

21 El Servicio de Documentación de Iglesia viva, n.º 29 recoge parte de los primeros comentarios. Recojo aquí algunos otros: R. M.ª SANZ DE DIEGO: *¿Hacia dónde va CA?: Razón y Fe* 1112 (1991) 579-590; J. VELLARDE y otros: *Acerca de CA*. Espasa-Calpe, Austral, 1991; VV.AA., *Cien años de Doctrina Social: De la RN a la CA: Corintios XIII 62-64* (1992); VV.AA., «Tened en cuenta lo noble, lo justo, lo bueno». *Comentarios y texto de CA*, Edicep, 1991; VV. AA., *Comentarios a CA*. Acción Social Empresarial, 1992; VV.AA. *Conmemoración del centenario de la encíclica RN*, Madrid, ACNDP, 1992; VV.AA., *Estudios sobre la encíclica «Centesimus Annus»*, AEDOS, Unión Editorial, 1993; I. CAMACHO: *Libertad humana y organización del Estado en CA*: Revista de Fomento Social 57 (2002) 277-301; *ID.*, *El pensamiento social de Juan Pablo II. Líneas básicas de sus tres encíclicas sociales*: Revista de Fomento Social 60 (2005) 189-218, sobre CA 202-218.

22 En el último artículo citado en la nota anterior, pp. 204-205. Se basa literalmente en CA 3 aunque son suyas las concreciones.

23 En francés se traduce como «La soif d'innovations»; en inglés, «the spirit of revolutionary change»; en italiano, «L'ardente brama di novità»; en portugués, «a sede de inovações».

curso de los acontecimientos para discernir las nuevas exigencias de la evangelización, forma parte del deber de los pastores. Tal examen, sin embargo, no pretende dar juicios definitivos, ya que de por sí no atañe al ámbito específico del magisterio (CA 3).

Este análisis, tan claramente expresado y tan bien delimitado, me ha movido para escribir estas líneas. No es la única vez que Juan Pablo II se introducía en este campo. Además de atender, como sus predecesores —lo señalé al comienzo de estas páginas— a los tiempos en que vivía de una forma general, se había embarcado también en un análisis histórico semejante en SRS, al menos en dos momentos: al dibujar el «Panorama del mundo contemporáneo» (números 11-26) y al proponer (números 35-40) «una lectura teológica de los problemas modernos» que había especificado antes, interpretándolos en clave religiosa y moral con las categorías de «pecado» y «conversión». Era entonces consciente de que un análisis así no era el habitual, pero defendía su derecho a proponerlo dado que los problemas que existían tenían una vertiente moral.

Entre los acontecimientos que evoca en CA tienen importancia especial tres: el mismo planteamiento del problema social y las soluciones que se ofrecieron, las etapas de guerras en Europa entre 1914 y 1945 y la etapa posterior, la «guerra fría» hasta la víspera de la caída del muro de Berlín, de la que la encíclica se ocupa detenidamente y dejó para el apartado siguiente.

a) *El planteamiento del problema social*

Son conocidos los párrafos en que describe el contexto al que responde RN:

A finales del siglo pasado, la Iglesia se encontró ante un proceso histórico, presente ya desde hace tiempo, pero que alcanzaba entonces su punto álgido. Factor determinante de tal proceso lo constituyó un conjunto de cambios radicales ocurridos en el campo político, económico y social, e incluso en el ámbito científico y técnico, aparte el múltiple influjo de las ideologías dominantes. Resultado de estos cambios había sido, en el campo político, una «nueva concepción de la sociedad, del Estado» y, como consecuencia, «de la autoridad». Una sociedad tradicional se iba extinguiendo, mientras comenzaba a formarse otra cargada con la esperanza de nuevas libertades, pero al mismo tiempo con los peligros de nuevas formas de injusticia y de esclavitud.

En el campo económico, donde confluían los descubrimientos científicos y sus aplicaciones, se había llegado progresivamente a nuevas estructuras en la producción de bienes de consumo. Había aparecido una «nueva forma de propiedad», el capital, y una «nueva forma de trabajo», el trabajo asalariado, caracterizado por gravosos ritmos de producción, sin la debida consideración para con el sexo, la edad o la situación familiar, y determinado únicamente por la eficiencia con vistas al incremento de los beneficios.

El trabajo se convertía de este modo en mercancía, que podía comprarse y venderse libremente en el mercado y cuyo precio era regulado por la ley de la oferta y de la demanda, sin tener en cuenta el mínimo vital necesario para el sustento de la persona y de su familia. Además, el trabajador ni siquiera tenía la seguridad de llegar a vender la «propia mercancía», al estar continuamente amenazado por el desempleo, el cual, a falta de previsión social, significaba el espectro de la muerte por hambre.

Consecuencia de esta transformación era «la división de la sociedad en dos clases separadas por un abismo profundo».

Soy consciente de la longitud de la cita, incluso incompleta. Pero creo que es más claro el texto papal que un resumen algo más breve. En estos párrafos y en los siguientes destacan a mi modo de ver cuatro aspectos:

- *La descripción exacta de un fenómeno complejo.* Se han hecho muchas descripciones de lo ocurrido en aquellos años. Ésta recoge prácticamente en su totalidad todas las vertientes: lo que supuso la revolución industrial tras la aplicación a los modos de producción de una energía distinta de la humana, la máquina de vapor inicial; la creación de nuevas formas de propiedad y trabajo que, conservando los antiguos nombres, encubrían realidades nuevas; la simultaneidad de este proceso con el cambio político del Antiguo al Nuevo Régimen; la división de la sociedad en dos clases separadas²⁴.
- *El análisis clarividente de las soluciones que se ofrecían.* En párrafos posteriores (CA 12) hace notar que lo que RN denunció no sólo era moralmente malo, sino que además los años siguientes revelaron su injusticia. Por un lado la solución liberal, «la solución política entonces dominante», fiaba todo a la libertad sin correcciones (CA 5). Por otro, el socialismo, como ya auguraba León XIII, ofrecía un remedio peor que el mal existente. El Papa, que había detectado la insufrible situación de los trabajadores, captaba a la vez lo perjudicial de la solución socialista, cuando el socialismo no contaba aún con medios para llegar a cabo su programa. La historia posterior de los regímenes socialistas ha mostrado hasta que punto fue perspicaz y rápido el diagnóstico de León XIII (CA 12).
- *Lo equilibrado y justo de la solución leoniana.* Comentando RN, Juan Pablo II hace notar que la solución ofrecida por la DSI se basa en el respeto a la persona humana y sus derechos —porque es absolutamente falso afirmar que la Iglesia no se ha ocupado de los Derechos Humanos hasta Juan XXIII, y CA lo prueba indirectamente al mencionar los derechos del trabajador que defiende RN (6-9, 15-17)— y a una concepción atinada de sus relaciones entre el Estado y los ciudadanos. Juan Pablo II hace así un análisis en profundidad de las afirmaciones de León XIII subrayando su apoyo al ser humano.
- *La motivación, el engarce y el fruto del magisterio social de León XIII.* En este conflicto que oponía como lobos a hombres contra hombres entró el Papa en virtud de su ministerio apostólico (CA 5) y también de su concepción del ser humano y su libertad (CA 17). Ya lo había hecho anteriormente en el campo de la política (RN 1) y Juan Pablo II subraya la conexión de ambas enseñanzas leonianas, la política y la social (CA 17)²⁵. Indica además que las reformas sociales que fueron corrigiendo al liberalismo en distintos países tuvieron su origen, además de en la lu-

24 El cuadro presentado por el Papa se podría ampliar aún prolongándolo en el tiempo. Así se hace en DEPARTAMENTO DE PENSAMIENTO SOCIAL CRISTIANO. *Una nueva voz para nuestra época* (PP 47), 3-5. Y en J. M. DÍAZ SÁNCHEZ: *El Papa león XIII, un maestro previsor y el Cardenal Ángel Herrera, un seguidor eficaz*, Lección inaugural del curso 2003-2004. Universidad Pontificia de Salamanca, 16-18.

25 J. M. DÍAZ SÁNCHEZ: *ib.*, 38-66 sitúa la enseñanza de RN en el marco de la vida y el magisterio de León XIII.

cha del Movimiento Obrero, en la acción social de católicos que se inspiraron en RN y quisieron llevarla a cabo²⁶.

b) *Las Guerras Mundiales*

A la concepción de la libertad humana defendida por León XIII se opuso otra que «la aparta de la obediencia de la verdad y por tanto también del deber de respetar los derechos de los demás hombres». Citando *Libertas praestantissimum* Juan Pablo II la describe así: «El contenido de la libertad se transforma entonces en amor propio, con desprecio de Dios y del prójimo; amor que conduce al afianzamiento ilimitado del propio interés y que no se deja limitar por ninguna obligación de justicia» (CA 17).

El diagnóstico que hace del período 1918-1945 es nítido y recoge la opinión más extendida entre los historiadores:

Fueron guerras originadas por el militarismo, por el nacionalismo exasperado, por las formas de totalitarismo relacionado con ellas, así como por guerras derivadas de la lucha de clases, de guerras civiles e ideologías. Sin la terrible carga de odio y rencor, acumulada a causa de tantas injusticias bien sea a nivel internacional o bien sea dentro de cada Estado, no hubieran sido posibles guerras de tanta crueldad, en las que se invirtieron las energías de grandes naciones; en las que no se dudó ante la violación de los derechos humanos más sagrados; en las que fue planificado y llevado a cabo el exterminio de pueblos y grupos sociales enteros. Recordamos aquí singularmente al pueblo hebreo, cuyo terrible destino se ha convertido en símbolo de las aberraciones adonde puede llegar el hombre cuando se vuelve contra Dios (CA 17).

Una vez más Juan Pablo II ve confirmadas en la historia las enseñanzas de la DSI. Por su experiencia anterior al pontificado tiene presente en varios momentos de la encíclica otras consecuencias de esta misma actitud, plasmada en el militarismo y el ateísmo. Une la lucha de clases al militarismo y subraya el ateísmo como base de la antropología socialista (CA 13-14). Mientras la DSI tiene en cuenta los derechos humanos y lleva a una justa visión de la sociedad, el socialismo ha negado históricamente la “subjetividad” del individuo y de la sociedad.

c) *La «Guerra fría»*

Sin utilizar este nombre, CA dedica varios números a describir y analizar la historia mundial desde 1945 hasta 1989, que será el hito que ocupe el capítulo III. Reconociendo

26 En España, en concreto, las «leyes sociales» no pudieron ser efecto directo de las presiones del Movimiento Obrero, inicialmente minoritario y con nula representación parlamentaria. El primer diputado del PSOE fue Pablo Iglesias en 1911, cuando ya se habían aprobado las primeras leyes sociales, que desglosé en R. M.^a SANZ DE DIEGO: *Pensamiento Social Cristiano I*, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 1998, 135.

que desde el final de la II Guerra Mundial han callado las armas en el continente europeo —cuando se escribe CA aún no había surgido el conflicto en la antigua Yugoslavia— recuerda que no se ha llegado a «la superación de las causas de la guerra y la auténtica reconciliación entre los pueblos» (CA 18). En breves pinceladas va a describir a continuación cómo ha sido la historia universal en estos 44 años:

- *No ha habido paz en Europa.* «La mitad del continente cae bajo el dominio de la dictadura comunista, mientras la otra mitad se organiza para defenderse contra tal peligro. Muchos pueblos pierden el poder de autogobernarse, encerrados en los confines opresores de un imperio, mientras se trata de destruir su memoria histórica y la raíz secular de su cultura. Como consecuencia de esta división violenta, masas enormes de hombres son obligadas a abandonar su tierra y deportadas forzosamente» (CA 18). Habla evidentemente desde su propia experiencia.
- *Denuncia la división mundial en dos bloques y sus consecuencias.* En SRS describió el mundo dividido en bloques. Añade ahora varios factores más: la carrera de armamentos, también denunciada en SRS, la ideología, «perversión de la auténtica filosofía», que considera inevitable una próxima guerra y conduce a prepararla, y las consecuencias negativas para el Tercer Mundo de esta división en bloques (CA 18).
- *Las guerras civiles y el terrorismo,* alentados a veces desde el poder mientras los esfuerzos por la paz encuentran dificultades. Mientras en SRS 20 declaraba que la amenaza de guerra total, aun sin desaparecer, era más lejana, en CA 18 expresa sus temores: La guerra puede terminar, sin vencedores ni vencidos, en un suicidio de la Humanidad; por lo cual hay que repudiar la lógica que conduce a ella, la idea de que la lucha por la destrucción del adversario, la contradicción y la guerra misma sean los factores de progreso y avance de la historia. Cuando se comprende la necesidad de este rechazo, deben entrar forzosamente en crisis tanto la lógica de la «guerra total» como la de la «lucha de clases».
- *Diversas respuestas a una paz precaria e injusta.* De nuevo habla su experiencia: «el dato que se ofrece a la vista es la extensión del totalitarismo comunista a más de la mitad de Europa y a gran parte del mundo. La guerra, que tendría que haber devuelto la libertad y haber restaurado el derecho de las gentes, se concluye sin haber conseguido estos fines; más aún, se concluyen en un modo abiertamente contradictorio para muchos pueblos, especialmente para aquellos que más habían sufrido» (CA 19). Ante esta realidad se han desarrollado en el mundo tres tipos de respuesta:
 - La instauración de la democracia y de los mecanismos del mercado libre aunque con un cierto control que asegure el destino universal de los bienes y la previsión social. Todo esto ha creado riqueza y aleja el peligro del comunismo.
 - Oponiéndose también al marxismo, otros regímenes apelan a la «seguridad nacional», con el riesgo de destruir también la libertad y los derechos humanos.
 - Otra forma de querer derrotar al marxismo es la «sociedad del bienestar o del consumo». Aun cuando hace patente el fracaso económico y social del marxismo, «al negar su existencia autónoma y su valor a la moral y al derecho, así como a la cultura y a la religión, coincide con el marxismo en el reducir totalmente al hombre a la esfera de lo económico y a la satisfacción de las necesidades materiales».

- Mirando al Tercer Mundo reconoce después (CA 20) que la descolonización ha realizado la independencia política de varios países, pero no su autonomía económica. Dependen de países extranjeros y carecen de equipos profesionales, políticos y económicos competentes. Surge por eso una amalgama de tendencias socialistas, que unen «legítimas exigencias de liberación nacional, formas de nacionalismo y hasta de militarismo, principios sacados de antiguas tradiciones populares, en sintonía a veces con la doctrina social cristiana, y conceptos del marxismo-leninismo».
- Finalmente dirige su mirada a la ONU, promotora indudable de los Derechos Humanos, de la que, a la vez, reconoce que no ha «logrado hasta ahora poner en pie instrumentos eficaces para la solución de los conflictos internacionales como alternativa a la guerra, lo cual parece ser el problema más urgente que la comunidad internacional debe aún resolver» (CA 21).

De nuevo la mirada a la historia reciente se convierte en una concreción de ese «mirar alrededor» a «las cosas nuevas» que nos rodean y en las que nos hallamos inmersos (CA 3), que lleva a cabo la encíclica. Una mirada que es, pienso, substancialmente completa.

2. El año 1989

Era de esperar, era obligada, una mirada a este año, en el que se produjo el derrumbamiento no sólo del muro de Berlín, sino del comunismo en Europa. No se trató sólo de la caída de uno o varios regímenes, suceso habitual en la historia de los pueblos. Ni tampoco sólo de que la gran superpotencia interesada en ello, la URSS, no pudiera frenarlo. Es que, sobre todo, no hubo oposición ideológica. Unos Partidos Comunistas oficialmente omnipresentes y una clase intelectual aparentemente fiel y convencida, no opusieron ninguna resistencia a un movimiento popular mayoritariamente incruento, si exceptuamos el caso de Rumania.

Juan Pablo II dedica a este suceso todo un capítulo de CA. Comienza haciendo notar que el proceso ocurrido en Europa Central y Oriental no es el único. A lo largo de la década anterior cayeron regímenes dictatoriales y opresores en varios Países de América Latina, África y Asia, dando paso, aunque con dificultades, a formas políticas más justas y participativas. En estos procesos ha intervenido con fuerza la Iglesia, comprometida a favor de los Derechos Humanos (CA 22).

Pero el derrumbe del comunismo en Europa ha sido decisivo. Por eso y porque le resultaba muy cercano personalmente, el Papa polaco lo analizó con detención. Es cierto que cuando apareció CA había pasado sólo año y medio de la caída del muro de Berlín. No había una distancia que permitiese un análisis totalmente sereno. Pero ya antes F. Fukuyama había diagnosticado el fin de la historia²⁷. El Papa se detiene en su análisis en tres aspectos: las causas, el modo y las consecuencias de la caída del marxismo.

²⁷ Aunque su obra más conocida es de 1992, ya en 1989 y 1990 había publicado artículos que adelantaban la tesis del libro.

- *Las causas.* Es original el planteamiento de CA. La mayoría de los analistas subrayaban la incapacidad económica de la URSS para aceptar el reto de EE. UU, la Iniciativa de Defensa Estratégica, popularmente conocida como «La Guerra de las Galaxias». Sin negarlo Juan Pablo II habla de tres causas más complejas (CA 23-24):
 - *La violación, por parte de los regímenes marxistas de los Derechos Humanos.* Con verdad recuerda que todo tuvo origen en su Polonia natal, donde los ciudadanos desautorizaron la ideología que pretendía ser su voz. Las autoridades eran conscientes que si permitían la libre expresión de la voluntad popular aceptando un sindicato al margen del Partido Comunista se cuartearía el sistema. Fue así.
 - *La ineficiencia económica del sistema marxista,* nacida de la restricción de la propiedad y en definitiva de la libertad.
 - *El vacío espiritual creado por el ateísmo,* que negaba lo esencial del ser humano y de la cultura al suprimir la pregunta sobre Dios.
- *El modo.* Con orgullo no disimulado y con frases rotundas CA describe la vía pacífica (en casi todos los casos) por la que se superó el comunismo: la no violencia activa inspirada en el evangelio, que ya era en sí misma un desmentido de la teoría marxista: «Mientras el marxismo consideraba que, únicamente llevando hasta el extremo las contradicciones sociales, era posible darles solución por medio del choque violento, en cambio las luchas que han conducido a la caída del marxismo insisten tenazmente en intentar todas las vías de la negociación, del diálogo, del testimonio de la verdad, apelando a la conciencia del adversario y tratando de despertar en éste el sentido de la común dignidad humana». Y añade con la emoción que presta a su pluma las añoranzas de tantos años de opresión: «Parecía como si el orden europeo, surgido de la segunda guerra mundial y consagrado por los “Acuerdos de Yalta”, ya no pudiese ser alterado más que por otra guerra. Y sin embargo ha sido superado por el compromiso no violento de hombres que, resistiéndose siempre a ceder al poder de la fuerza, han sabido encontrar, una y otra vez, formas eficaces para dar testimonio de la verdad. Esta actitud ha desarmado al adversario, ya que la violencia tiene siempre necesidad de justificarse con la mentira y de asumir, aunque sea falsamente, el aspecto de la defensa de un derecho de respuesta a una amenaza ajena» (CA 23). Líneas después remacha la idea, central para él: «Los acontecimientos del año 1989 ofrecen un ejemplo de éxito de la voluntad de negociación y del espíritu evangélico contra un adversario decidido a no dejarse condicionar por principios morales: son una amonestación para cuantos, en nombre del realismo político, quieren eliminar del ruedo de la política el derecho y la moral. Ciertamente la lucha que ha desembocado en los cambios de 1989 ha exigido lucidez, moderación, sufrimientos y sacrificios; en cierto sentido ha nacido de la oración y hubiera sido impensable sin una ilimitada confianza en Dios, Señor de la Historia, que tiene en sus manos el corazón de los hombres. Uniendo el propio sufrimiento por la verdad y por la libertad al de Cristo en la cruz es así como el hombre puede hacer el milagro de la paz y ponerse en condiciones de acertar con el sendero a veces estrecho entre la mezquindad que cede al mal y la violencia que, creyendo ilusoriamente combatirlo, lo agrava» (CA 25).

- *Las consecuencias.* El hundimiento del marxismo fue un fenómeno europeo. Pero entraña consecuencias que van más allá del viejo continente. Son tres:
 - La primera es *el encuentro entra la Iglesia y el Movimiento Obrero*. Históricamente éste se alimentó de los ideales marxistas. Pero ha comprobado que estos han fracasado, mientras que la DSI ha contribuido a su liberación y a la del mundo²⁸. A propósito de esto aclara su postura ante la Teología de la Liberación. Mientras habla del compromiso imposible entre marxismo y cristianismo, aboga por una Teología de la Liberación integral (CA 26).
 - La segunda concierne a *los pueblos de Europa antaño sometidos al marxismo*. Tras tanta injusticia comienza ahora para ellos una nueva etapa. Es de desear que el odio y la revancha no sucedan a la dictadura —y desgraciadamente el miedo del Papa era acertado— y que los Países europeos sobre todo ayuden a la reconstrucción material de estos países, sin olvidar las necesidades del Tercer Mundo. El Papa pensaba que, al suprimirse las partidas antes dedicadas a la confrontación Este-Oeste, sería posible incrementar esta ayuda (CA 27-28).
 - Una última consecuencia se refiere al *concepto de desarrollo*, que no puede ser exclusivamente material. Al contrario, hay que insistir en los derechos de la conciencia, negados por el marxismo. Y esto, recalca el Papa, es importante ahora desde tres puntos de vista: para evitar que resurjan ideales totalitarios, para que no se limite el progreso a los bienes materiales y para evitar los riesgos de un fundamentalismo religioso (CA 29).

Terminaba su exposición con un alegato, básico para la DSI y especialmente querido para él:

«No es posible ningún progreso auténtico sin el respeto del derecho natural y originario a conocer la verdad y vivir según la misma. A este derecho va unido, para su ejercicio y profundización, el derecho a descubrir y acoger libremente a Jesucristo, que es el verdadero bien del hombre» (CA 29).

La historia ¿maestra de la vida?

No es CA el único documento de la DSI que se refiere a la historia. Es más, todos tienen un contexto propio en el que nacen y deben responder a los problemas, preguntas y necesidades de este tiempo. Ya recordaba al principio que prácticamente todos los Papas que han aportado algo al *corpus* de la DSI han atendido al mundo en que vivían, como era su obligación.

Con todo parece claro —es lo que he pretendido hacer ver con estas páginas— que Juan Pablo II ha tenido un interés especial en mirar a la historia y aprender de ella, en considerar a la historia humana como un elemento indispensable de su enseñanza social.

²⁸ Quizá por eso adelantó la conmemoración de RN, que debería ser el 15 de mayo, al 1 de mayo, fecha simbólica para el movimiento obrero.

No sólo en CA, donde se podría pensar que los acontecimientos de 1989 «le daban la razón», llevaban a la práctica sus ideales de muchos años. Antes de que se produjeran, a comienzos de SRS, en un párrafo en el que concentra conceptos teológicos muy densos a propósito de la DSI, destaca el valor del factor histórico en ella:

«La Iglesia, en la plenitud de la Palabra revelada por Jesucristo y mediante la asistencia del Espíritu Santo (cf. Jn. 14, 16.26; 16, 13-15), lee los hechos según se desenvuelven en el curso de la historia» (SRS 1).

Lo que anunció entonces y realizó en parte en esa encíclica lo hizo más extensamente en CA, su último documento social. Posiblemente esta huella será recorrida también en el futuro.

En *Deus caritas est* (25-1-2006), **Benedicto XVI**, distinto sin duda en su estilo y en su experiencia vital a su predecesor, hace también incursiones más que circunstanciales en la historia:

- Al hablar de la caridad como tarea de la Iglesia (20-24). No sólo la califica de área esencial de la actuación de los seguidores de Jesús, junto con el nuncio de la Palabra y la administración de los sacramentos, sino, además, entra en algunos hechos históricos que van desde el retrato de las comunidades primitivas que hacen los *Hechos de los Apóstoles* y a la elección de los diáconos para la atención a los necesitados. Cita también los testimonios de **Justino**, **Tertuliano** e **Ignacio de Antioquia** en los primeros siglos y, más tarde, las huellas de las Diakonías tanto en Oriente como en Occidente. Acude incluso al ejemplo de **Juliano el Apóstata**. Escandalizado por la crueldad del emperador **Constancio**, que se tenía por gran cristiano, quiso restaurar el paganismo tradicional, pero reformándolo, añadiéndole una acción caritativa imitada de la Iglesia
- Al recordar la percepción de la Iglesia de los problemas sociales y los distintos documentos de la DSI (26-27). Reconociendo que los representantes de la Iglesia descubrieron lentamente —como la misma sociedad— la situación distinta que creaba la industrialización, reivindica la aportación novedosa de **Monseñor Ketteler** y otros sacerdotes y laicos, estimuladores y estimulados por la reflexión de **León XIII** y los Papas siguientes, que han ido creando la Doctrina Social de la Iglesia.
- Finalmente, al enumerar a algunos santos que llevaron a la práctica los ideales cristianos, presididos por María (40-42). Menciona nominalmente a **San Martín de Tours**, **San Antonio Abad**, a los creadores de iniciativas de promoción humana y formación cristiana, destinadas especialmente a los pobres, de las que se han hecho cargo muchos institutos religiosos a lo largo de la historia del cristianismo. Entre estos promotores, cita a santos como **Francisco de Asís**, **Ignacio de Loyola**, **Juan de Dios**, **Camili de Lelis**, **Vicente de Paúl**, **Luisa de Marillac**, **José B. Cottolengo**, **Juan Bosco**, **Luis Orione** y **Teresa de Calcuta**, «por citar sólo algunos nombres».

Para ser un escrito relativamente breve y orientado a otros fines, es llamativo que dedique proporcionalmente tantas páginas a estos hechos de la historia, además de los que dedica a la historia del pensamiento humano.

Se puede matizar el dicho ciceroniano que hace a la historia maestra de la vida. Pero nadie dudará de que la Iglesia debe mirar a la historia para orientar en la vida y que la mirada a la historia ilumina nuestras convicciones.

Juan Pablo II lo hizo especialmente en CA. Sus análisis fueron con frecuencia originales y nuevos. Muchos nacían de su experiencia vivida. Y han sido aceptados mayoritariamente.

¿Qué democracia para Europa y para el mundo?

P. MARIO TOSO*

PREMISA

Para nosotros, que vivimos en un contexto histórico en el que se advierte la urgencia, por un lado, de contrastar la deslegitimación disimulada, por obra de poderes fuertes u ocultos, del sistema democrático y, por otro, de promover la instauración de este último en todo el mundo para vencer, como sostiene Amartya Sen¹, las plagas de la pobreza y para realizar un desarrollo sostenible en favor de todos, sin duda es oportuno releer el discurso que Juan Pablo II dirigió en el Vaticano a los Presidentes de los Parlamentos Europeos el día 26 de noviembre de 1983².

Mientras que al inicio de su breve y densa intervención invitaba a Europa a defender la democracia, al final la invita a que ofrezca su valiosa aportación para realizar el bien común en el espacio más amplio de la comunidad internacional, sobre todo desde el punto de vista *antropológico y ético*.

El discurso, que, aunque iba dirigido ya hace más de veinte años, a los Presidentes y a los Secretarios Generales de los Parlamentos nacionales de diez países europeos, muestra una sorprendente actualidad en lo que se refiere a la crisis de la democracia. Señala con lucidez los puntos débiles y, al mismo tiempo, indica la salida segura, representada por instituciones sólidas y por leyes justas y sabias y por el afianzamiento de la conciencia de los pueblos hacia el *verdadero* bien. Todo esto puede tener un valor terapéutico importante y pedagógico si se relaciona con los males actuales de la democracia occidental.

1. LOS PELIGROS DE LA DEMOCRACIA, LA PRIMACÍA DEL BIEN COMÚN

La democracia, sostiene Juan Pablo II, se defiende y se promueve sobre todo en sus *instituciones*, como la del *bicameralismo*, en relación con el ejercicio del poder legislativo.

* Rector de la Università Pontificia Salesiana. Roma. Traduce y Adapta para España Juan Manuel Díaz Sánchez.

1 Cf. por ejemplo, SEN, A.: *Globalizzazione e libertà*. Ed. Mondadori. Milano, 2002, pp. 22-23.

2 Cf. JUAN PABLO II: «La democracia tienen que defenderla todos con gran tenacidad. Discurso a los Presidentes de los Parlamentos Europeos». *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*. VI/2 (1983). Libreria Editrice Vaticana. Città del Vaticano, pp. 1186-1189.

vo. El funcionamiento correcto del bicameralismo —dado por sus dos asambleas, colocadas en posición paritaria, distintas y autónomas, complementarias y controlándose recíprocamente—, es garantía para alcanzar el bien común mediante leyes que destacan por el máximo de sabiduría, prudencia y justicia. En efecto, el bicameralismo, que proviene del sufragio universal, además de ofrecer mayor expresión y, por tanto, participación, a los diversos grupos políticos, evitando el predominio absoluto de uno de ellos, permite servirse de un gran número de competencias en el perfeccionamiento de la tarea legislativa que pasa a través de un doble tamiz.

Precisamente por esto, según el pontífice, la institución democrática del bicameralismo representa una gran *suerte* para los pueblos, respecto «a regímenes fundados sobre la violencia, sobre la dictadura, sobre privilegios de oligarquías omnipotentes» (n. 2).

Cuando las asambleas están dominadas por el poder extraordinario de uno o de pocos, la formulación de las leyes no obedece ya a la tutela ni a la promoción del bien común. Las leyes, que deberían de nacer como expresión de justicia y, por tanto, de defensa y promoción de los derechos de la persona, y de una síntesis superior de los intereses comunes, en realidad estarán al servicio del bien de los más poderosos, grupos o partidos particulares, privilegiándolos.

Los peligros señalados en 1983 por Juan Pablo II nos remiten a aquellos que someten a dura prueba a la democracia contemporánea. No son idénticos, pero hieren de la misma manera el alma ética y destruirán sus instituciones. Actualmente, en concreto, tienen un aspecto transnacional, con aplicaciones locales. Basta con pensar en los efectos disolventes sobre las economías reales y sobre las autoridades nacionales que provocan la liberalización salvaje de los mercados internacionales y su financiación en el plano mundial. Cuando no están regulados, tales fenómenos, mediante una serie de efectos en cascada, consiguen poner indistintamente la bondad y la equidad de las leyes y de las políticas, la imparcialidad del ejercicio de la autoridad, y también el funcionamiento correcto de las asambleas, la institución de la representación, la participación activa y responsable de los ciudadanos.

No en vano entre los principales peligros de la democracia, señalados por los sociólogos y estudiosos de las ciencias políticas, está la *prevaricación de los grupos oligárquicos* (financieros, tecnocráticos, mediáticos) *en materia política*³. Otro peligro muy importante es el *populismo* que, mientras enfatiza la soberanía del pueblo, de hecho critica la incapacidad de sus representantes y la incongruencia de los Parlamentos, que sobrepasa los cuerpos intermedios, tiene inclinación a los mecanismos de una democracia directa y, en consecuencia, por la absolutización del principio mayoritario⁴. Estos dos males producen una especie de reducción de la dimensión política de la democracia, deslegitiman el sistema y vacían progresivamente la sustancia de sus presupuestos institucionales.

3 Cf DAHRENDORF, R.: *Dopo la democrazia*. «Entrevista a cura di Antonio Polito». Ed. Laterza. Roma-Bari 2001; CROUCH, C. *Postdemocrazia*. Ed. Laterza-Bari, 2003. FISCHELLA, D.: *Sfide alla libertà*. Marco editore. Cosenza, 2004, pp. 33-43.

4 Cf CROSTI, M.: «Per una definizione del populismo come antipolitica». *RICERCHE DI STORIA POLITICA* 3 (2004) 425-443.

La democracia no es atacada frontalmente. Más aun, se le reservan homenajes rituales, se trate del momento electoral o de la dinámica representativa o de la mecánica gubernativa. Pero la influencia y la presión de los sujetos económicos potentes y de las mayorías populistas y demagógicas en sus tres niveles son tales que afectan a la soberanía popular y legislativa⁵, terminando por incrementar las desigualdades entre los ciudadanos. El criterio económico erigido en medida de todas las cosas, por una parte, y la tiranía de la mayoría, por otra, eliminar el primado al bien común, correlativo con el bien humano. Las decisiones políticas dependen cada vez menos de la sociedad civil, de las familias, de los cuerpos intermedios, de los Parlamentos, y mucho más de poderes que obedecen principalmente a criterios mercantiles o de poder.

Las soluciones propuestas por Juan Pablo II para los problemas de su tiempo podrían constituir un antídoto válido para los peligros de nuestra democracia hoy.

Respecto a las amenazas disolventes del sistema democrático, dados el auditorio y el contexto histórico, el pontífice propone —puede parecer banal— que se refuerce la verdadera democracia en el plano nacional y regional. Y esto, conjugando de manera adecuada la autoridad de los Parlamentos nacionales con el trabajo legislativo del Parlamento europeo; atribuyendo a este último, de manera gradual y razonable, un *poder eficiente*; reconociendo, respetando y coordinando los patrimonios culturales de los diversos países; armonizando las instancias locales con las exigencias superiores del bien común (n. 3).

La democracia hay que defenderla persiguiendo el ideal intrínseco, que depende ciertamente de instituciones adecuadas, pero sobre todo del ethos de los pueblos, de sus tradiciones culturales y religiosas, de las sociedades civiles. La «casa común» del sistema democrático se funda en valores no impuestos desde arriba, sino de los que provienen de las conciencias de los ciudadanos, que los inscriben en las instituciones y en las leyes mediante la libertad y la responsabilidad.

Frente a las exigencias del bien común mundial —paz; salvaguardia del ambiente, victoria sobre las desigualdades crecientes, sobre las enfermedades y sobre las pobrezas— las perspectivas propuestas por el Papa polaco, mientras prefiguran una democracia regional según articulaciones regidas por el principio de subsidiariedad, aparecen como decisivas para instaurar la democracia en el plano transnacional. Esta se conjuga con un consenso entre Estados que no pueden ya sustraerse a lo que se necesita para la reglamentación, la coordinación y el ejercicio de *una autoridad mundial*. Atención particular merece la repetida referencia al bien común, valor y noción que olvidan la mayoría, pero que, según la doctrina social de la Iglesia (=DSI) siempre se conjugan y definen no sólo considerando las urgencias históricas particulares, sino especialmente moviendo *desde la innata capacidad de lo verdadero, del bien y de Dios*, de la que está dotada toda persona. Tal capacidad lanza a todos a la búsqueda del bien común, sin el que no se da una verdadera sociedad política, y mucho menos mundial.

5 FISICHELLA, D.: *Sfide alla libertà*, p. 37.

2. REGLAS PROCEDIMENTALES Y VALORES EN LA DEMOCRACIA

La democracia es una realidad compleja y unitaria. Esta sustanciada por *elementos estructurales y metodológicos* y por contenidos *específicos*, éticos y jurídicos⁶. Con su discurso, Juan Pablo II recuerda entonces a sus oyentes que, en los debates libres, en las discusiones públicas o en las votaciones parlamentarias, no basta con atenerse a criterios sociológicos o de partidos. «(...) No se trata —explica el pontífice— de reflejar las costumbres o las opiniones comunes de los distintos electores, ni de decidir arbitrariamente, ni de seguir necesariamente o siempre la línea de un partido, sino de referirse, de someterse a valores que fundan la vida social y su auténtico progreso, de buscar en conciencia el verdadero bien, según convicciones éticas establecidas y un sentido agudo de las responsabilidades (...)» (n. 4).

O sea, que las leyes y las políticas no hay que formularlas y establecerlas siguiendo criterios éticos de corte relativista o utilitarista. Deben implicar juicios morales a la luz del verdadero bien, es decir, sirviéndose de bienes-valores ciertos, justificados racionalmente por una razón práctica que mira al *telos* normativo de la vida humana. Tampoco serían suficientes —por referirnos al debate ético contemporáneo— juicios emitidos simplemente según el punto de vista del espectador imparcial de Adam Smith, solución que ha vuelto a proponer Amartya Sen⁷, en polémica con las perspectivas del *Overlapping consensus* de John Rawls⁸.

Los mismos conceptos serán afirmados en la encíclica *Centesimus annus*, criticando las doctrinas políticas que asocian a las formas democráticas, como más adecuadas, al agnosticismo y al relativismo escéptico; y afirmando que «si no existe una verdad última, la cual guía y orienta la acción política, entonces las ideas y las convicciones humanas pueden ser instrumentalizadas fácilmente para fines de poder. Una democracia sin valores se convierte con facilidad en un totalitarismo visible o encubierto, como demuestra la historia» (n. 46).

En un contexto de multiculturalidad y de pluralismo tan variado como el nuestro, el problema del fundamento de los juicios morales es crucial. Si a estos se les hace depender de criterios sociológicos, utilitaristas o de inspiración kantiana, fácilmente leyes y políticas democráticas avalarán cualquier *potencialidad* humana, incluso negativa, de los individuos y de los pueblos.

No basta con reaccionar ante esta situación proponiendo, como parece que hace la mayoría de los pensadores políticos contemporáneos, un mero procedimentalismo, que, dada la imposibilidad de encontrar una verdad objetiva y universalmente válida, renuncia a acoger en el discurso público razones que obliguen en *última instancia*.

La vía del *procedimentalismo*, que encuentra dos grandes defensores en Hans Kelsen y en Karl Popper, se orienta sobre todo, con gran derroche de energías a asumir compe-

6 Cf PAVAN, P.: *La democrazia e le sue ragioni*. Ed. Studium. Roma, 2003, con estudio introduttivo di M Toso, pp.83-108.

7 Cf SEN, A.: *Globalizzazione e libertà*, especialmente pp. 22-49.

8 Cf RAWLS, J.: *Political liberalism*. Columbia University Press, New York 1993, tr. esp.: *El liberalismo político*, trad. de Antoni Doménech. Ed. Crítica. Barcelona, 1996.

tencias comunicativas, y a señalar métodos e instrumentos los más neutrales que sea posible respecto a la verdad sobre el hombre y sobre Dios. Es una vía preferentemente pragmática, pero no parece que esté abierta a reformas eficaces de lo que existe.

Cualquier compromiso político o proceso reformista que se proponga la promoción de la dignidad del hombre, si no es declamatorio o hipócrita, tiene que referirse a valores últimos. La lucha contra la pobreza, la ignorancia, las desigualdades en el acceso a los bienes necesarios y fundamentales para el desarrollo de cada ser humano y de cada pueblo, la conquista de las libertades, etc., obligan a establecer reglas y procedimiento para el bien del hombre considerado en su integridad. En definitiva, cualquier democracia verdadera no puede ser indiferente respecto a la verdad sobre el hombre, que la misma experiencia histórica de los últimos siglos ha enseñado a sedimentar y a traducir en los derechos y deberes puestos como fundamento de las constituciones⁹.

La ausencia o la debilidad de un *ethos* mínimo compartido por todos hace precario y disolvente el consenso social libre, que debe animar a la democracia formal o estructural. Esto lo que consigue es que la democracia de las reglas gire en el vacío. El *principio de la mayoría* —de fundamental importancia para el funcionamiento correcto de la democracia, para la formación de decisiones colectivas—, privado del referencia a ciertos valores, principalmente está expuesto a formas autoritarias, al decisionismo, al poder de quien consigue imponerse.

Para ser eficaz realidad subsidiaria para el crecimiento de los pueblos, la democracia debe realizarse en el plano estructural y sustancial, en términos antropológicos y éticos adecuados, como proponen Juan Pablo II y la DSI.

3. EUROPA Y LA DEMOCRACIA EN EL MUNDO, O SEA, LA IMPORTANCIA DE LA INSPIRACIÓN CRISTIANA

Para el crecimiento de una humanidad libre y responsable, es necesario no sólo que la democracia se implante y se desarrolle en cualquier pueblo o región del mundo, sino también que sea globalizada, es decir, instaurada en el plano transnacional. Lo exige, como ya se ha destacado, el bien común mundial, sobre todo con motivo de la urgencia de la tutela y de la promoción de *bienes colectivos* transnacionales, respecto a los que los Estados nacionales acusan sus carencias.

Por tanto es necesario preguntarse sobre cuáles son las múltiples concepciones y concreciones de la democracia que merecen ser universalizados.

La DSI y Juan Pablo II no tendrían dudas sobre la respuesta que hay que dar a semejante pregunta: favorecer la difusión de una democracia donde las personas, las familias y los distintos grupos sean, de derecho o de hecho, su *sujeto, fundamento y fin*. En línea con esta concepción personalista, para la DSI será natural que todos los pueblos realicen la democracia no sólo en sus aspectos institucionales y metodológicos, sino también en los *antropológicos* y en los *éticos*. Sólo una *democracia sustancial*, más que pro-

⁹ Sobre el tema de la relación entre reglas procedimentales y valores, puede verse M. TOSO. «Democrazia delle regole o dei valori?» *LA SOCIETA* XIV/4-5 (2004) 568-590.

cedimental¹⁰ o formal, puede ofrecer garantías para la realización del bien común político, nacional y mundial, en términos correspondientes a la *dignidad humana* de las personas y de los pueblos.

Sobre todo esto, el discurso que aquí se comenta permite una interacción importante. Juan Pablo II precisa que Europa, en virtud de su tradición cultural profundamente marcada por la herencia del cristianismo, además de sus recursos morales y materiales, está llamada a dar al mundo un «testimonio original (...) de justicia y de fraternidad»), o sea, de contribuir a la difusión de *una democracia —con relativa «ética parlamentaria»— de inspiración cristiana*. La democracia europea, crecida en un contexto impregnado por valores cristianos, esta configurada, en el imaginario colectivo y en la realidad histórica, según un *standard* único, en el que los valores humanos no están eliminados sino potenciados. Lleva inscrita en su *ethos*, gracias al fermento evangélico, un igualitarismo no nivelador, el respeto de las personas, de sus derechos fundamentales, de su libertad, la atención al papel primordial de las familias y de los cuerpos intermedios, el cuidado por anteponer las exigencias del bien común a los intereses particulares (n. 4).

La herencia cristiana que Europa puede comunicar al mundo no está considerada como un patrimonio de valores «apriorísticos», impuestos desde fuera o adoptados según el punto de vista de uno «espectador imparcial». Se trata de una constelación de valores que sus hijos han adquirido experimentalmente, viviendo una historia en la que, entre aspiraciones y fracasos clamorosos, han tenido la «posibilidad de conocer lo que es justo y bueno, de formarse el espíritu y el corazón, de conocer el precio de la vida y de la libertad, de llegar a las fuentes del amor que el cristianismo les ha revelado» (n. 5). Decir «Europa» debe querer decir «apertura». Lo exige su propia historia, a pesar de no estar exenta —afirma Juan Pablo II— de experiencias y signos opuestos: «En realidad, Europa no es un territorio cerrado o aislado; se ha construido yendo, más allá de los mares, al encuentro de otros pueblos, otras culturas y otras civilizaciones». Por eso debe ser un *Continente abierto y acogedor*, que siga realizando en la actual globalización no sólo formas de cooperación económica, sino también social y cultural. Hay una exigencia a la cual el Continente debe responder positivamente para que su rostro sea verdaderamente nuevo: «Europa no puede encerrarse en sí misma. No puede ni debe desinteresarse del resto del mundo; por el contrario, debe ser plenamente consciente de que otros países y otros continentes esperan de ella iniciativas audaces, para ofrecer a los pueblos más pobres los medios para su desarrollo y su organización social, y para construir un mundo más justo y más fraterno»¹¹.

10 Sobre una visión meramente procedimental no está tampoco de acuerdo Robert A. Dahl, uno de los máximos teóricos de la política contemporánea, porque la democracia, como ha afirmado también en una entrevista reciente, es aquella forma de gobierno que permite definir los intereses fundamentales de una colectividad y de buscar los modos en los que esos pueden ser preservados, protegidos y aumentados. Sobre la relación de Dahl con el liberalismo del siglo XX (Alexis de Tocqueville, Karl Popper, Friedrich von Hayek) puede consultarle, para lo dicho, BOSETTI, G. A. (Ed.): *Entrevista sul pluralismo*. Ed. Laterza, Roma-Bari, 2002, especialmente pp. 37-40.

11 JUAN PABLO II.: Exhortación apostólica post-sinodal *La Iglesia en Europa*. Col. «BAC-documentos», 28. Ed. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid, 2003.

En vista de lo cual, precisa el siervo de Dios Juan Pablo II, Europa «debe convertirse en parte activa en la promoción y realización de una globalización «en la» solidaridad», cuya precondition es «una especie de globalización «de la» solidaridad»¹².

Pero en la actual situación histórica, el agnosticismo dominante, el secularismo avanzado, la fragmentariedad del *ethos* producida por el variado multiculturalismo, la multiétnicidad y el particularismo localista están sometiendo a dura prueba la unión moral de los pueblos occidentales. Su conciencia social no consigue ya, por ejemplo, percibir como valores fundamentales el derecho a la vida del que está por nacer, a la familia como sujeto colectivo, la dimensión comunitaria de las creencias religiosas, el bien común, la autoridad como facultad de mandar según la razón: valores, estos codificados en las distintas constituciones promulgadas después de la segunda guerra mundial.

¿Todavía hoy es realista la misión que el pontífice polaco confiaba a Europa en 1983 dirigiéndose a los Presidentes de los Parlamentos Europeos o escribiendo *Ecclesia in Europa?*

En sus últimos años, ya anciano y enfermo, es todavía consciente de las dificultades y de que la condición histórica es distinta. Y así, en su exhortación apostólica invitaba a Europa a «a reencontrar su verdadera identidad», a «reconocer y recuperar con fidelidad creativa los valores fundamentales que el cristianismo ha contribuido de manera determinante a adquirir y que pueden sintetizarse en la afirmación de la dignidad trascendente de la persona humana, del valor de la razón, de la libertad, de la democracia, del Estado de Derecho y de la distinción entre política y religión»¹³.

Para globalizar la democracia, es necesaria, en definitiva, no sólo una obra de adecuación de las instituciones internacionales, sino también una *reforma intelectual y moral* en el sentido propio y verdadero de estos términos.

¹² *Ib.* 112.

¹³ *Ib.* 119.

Juan Pablo II y la Democracia

M.^a TERESA COMPTE GRAU*

En 1978, pocos meses antes de ser elegido Papa, el Arzobispo de Cracovia, Karol Wojtyła (1920-2005), respondió por escrito a una entrevista que le había hecho llegar el profesor de la Universidad Católica de Milán, Vittorio Possenti (1957-)¹. En esa entrevista leemos, entre otras cosas, lo siguiente: «Un compromiso político auténtico puede estar unido solamente a una democracia auténtica».

Las páginas siguientes quieren acercarse, precisamente, a las enseñanzas de Juan Pablo II sobre la democracia o, para ser más exactos, a sus enseñanzas sobre una *sociedad de hombres libres*². Porque la democracia, en el Magisterio de Juan Pablo II, no es sólo una forma de gobierno sino, antes que nada, un credo que, sustentado en la libertad de los hombres y en sus derechos, se dirige a la *organización de la vida social orientada al bien común*³.

1. LA PREGUNTA POR LA VERDAD DEL ORDEN HUMANO

En su Encíclica *Veritatis Splendor* Juan Pablo II pone en el centro del orden humano la pregunta por la naturaleza y el sentido moral de la *vida de los hombres en común*⁴. El interrogante remite al hombre, centro y fin de las relaciones de convivencia, cuya dignidad exige la promoción del *bien común o vida buena de la multitud*⁵. Para cumplir con este objetivo es imprescindible que el hombre, como enseña *Redemptor Hominis*, se pregunte por sí mismo «en toda su verdad, en su plena dimensión». Así descubrirá las formas de *no-verdad* que, resultado de una concepción antropológica errónea, ponen en riesgo el ideal de vida buena⁶.

* Universidad Pontificia Comillas. Madrid

1 Cfr. VITTORIO POSSENTI: *Oltre l'illuminismo*. «Il messaggio sociale cristiano», Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo, Milano, 1992, pp. 239-262. La traducción española corresponde a Juan Manuel Díaz Sánchez, Instituto Social «León XIII» (Madrid), y ha sido publicada en *Sociedad y Utopía* 17 (mayo 2001) 371-387.

2 El Magisterio de Juan Pablo II sobre la democracia no puede ser abordado en su totalidad en las páginas que siguen. Ello hace que no hayamos considerado la bibliografía sobre el Magisterio de Juan Pablo II y nos hayamos limitado a citar los textos que consideramos más ilustrativos.

3 Cfr. Pío XII: *Benignitas et Humanitas* (24-12-1944), 14, 16, 26-27.

4 JUAN PABLO II: *Veritatis Splendor* (6-8-1993), 2-3.

5 JUAN PABLO II: *Discurso a los participantes en el II Encuentro de Legisladores y Políticos europeos* (23-10-1998), 2. Cfr. J. MARITAIN: *La persona y el bien común*, Dedebe, Buenos Aires, 1946, 57-60, El alcance de la razón, Emecé, Buenos Aires, 1959, 226, *La ley natural y los derechos humanos*, Palabra, Madrid, 17-20.

6 JUAN PABLO II: *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz* (1980), 1-2.

No se trata del hombre «abstracto» sino real, del hombre «concreto», «histórico». Se trata de «cada» hombre, porque cada uno ha sido comprendido en el misterio de la Redención y con cada uno se ha unido Cristo, para siempre, por medio de este ministerio. Todo hombre viene al mundo concebido en el seno materno, naciendo de madre y es precisamente por razón del misterio de la Redención por lo que es confiado a la solicitud de la Iglesia. Tal solicitud afecta al hombre entero y está centrada sobre él de manera del todo particular. El objeto de esta premura es el hombre en su única e irreplicable realidad humana, en la que permanece intacta la imagen y semejanza con Dios mismo. El Concilio indica esto precisamente, cuando, hablando de tal semejanza, recuerda que «el hombre es en la tierra la única criatura que Dios ha querido por sí misma». El hombre tal como ha sido «querido» por Dios, tal como Él lo ha «elegido» eternamente, llamado, destinado a la gracia y a la gloria, tal es precisamente «cada» hombre, el hombre «más concreto», el «más real»; éste es el hombre, en toda la plenitud del misterio, del que se ha hecho partícipe en Jesucristo, misterio del cual se hace partícipe cada uno de los cuatro mil millones de hombres vivientes sobre nuestro planeta, desde el momento en que es concebido en el seno de la madre⁷.

El hombre *real, histórico y concreto* es imagen de Dios, sujeto de conocimiento y libertad, es un sujeto comunitario o de comunión que vive «con los otros», «entre los otros» y «para los otros». Este modo de ser le distingue del resto de las criaturas, al tiempo que especifica su esencial relación con Dios. El hombre es capaz de conocer, de distinguir entre la verdad y la no-verdad. Este rasgo de la naturaleza humana «determina su carácter de ser trascendental» e impregna las relaciones del hombre con el mundo y con los otros hombres. La dignidad humana es, pues, un valor trascendente que el hombre es capaz de descubrir en sí mismo, y en sus semejantes, cuando orienta «radicalmente» su vida a Dios⁸.

Juan Pablo II desarrolla así la tesis sobre la que Juan XXIII (1958-1963) edifica su Encíclica *Pacem in Terris*: «todo hombre es persona, esto es, naturaleza dotada de inteligencia y de libre albedrío, y que, por tanto, el hombre tiene por sí mismo derechos y deberes, que dimanar inmediatamente y al mismo tiempo de su propia naturaleza. Estos derechos y deberes son, por ello, universales e inviolables y no pueden renunciarse por ningún concepto»⁹. Dignidad humana, Bien Común y Derechos humanos son, pues, los tres elementos indispensables para la constitución de un orden humano verdadero. Porque «(...) allí donde los derechos y deberes se corresponden y refuerzan mutuamente, enseña Juan Pablo II, la promoción del bien del individuo se armoniza con el servicio al bien común».

Esta concepción del hombre nos lleva a reconocer a nuestros semejantes como miembros de una misma comunidad de origen y sujetos de los mismos derechos fundamentales e inalienables. El reconocimiento de nuestra *humanidad común* o virtud de la solidaridad se constituye, advierte Juan Pablo II, como el único proyecto viable de libertad,

7 JUAN PABLO II; *Redemptor Hominis* (4-3-1979), 13.

8 JUAN PABLO II; VS 51, *Evangelium Vitae* (25-3-1995) 19-20. *Audiencia General* (23-4-1986) 4-6. 10. *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz* (1999), 1-2.

9 Pío XII; *Con Sempere* (1942); JUAN XXIII, *Pacem in Terris* (11-4-1963) 8-9.

justicia y paz¹⁰. Dicho de otro modo, la solidaridad es la *virtud cristiana* con fuerza suficiente para establecer un nuevo modo de relaciones intersubjetivas al que el Papa denomina *solidaridad social de todos*¹¹.

Por encima de los vínculos humanos y naturales, tan fuertes y profundos, se percibe a la luz de la fe un nuevo modelo de unidad del género humano, en el cual debe inspirarse en última instancia la solidaridad. Este supremo modelo de unidad, reflejo de la vida íntima de Dios, Uno en tres Personas, es lo que los cristianos expresamos con la palabra «comunión». Esta comunión, específicamente cristiana, celosamente custodiada, extendida y enriquecida con la ayuda del Señor, es el alma de la vocación de la Iglesia a ser «sacramento», en el sentido ya indicado¹².

La vida junto a otros es pues, el escenario idóneo en el que el hombre vive la libertad y ejerce la virtud de la solidaridad. Y lo hace, dice *Centesimus Annus*, en «diálogo con los demás hombres y estando atento a la parte de verdad que encuentra en la experiencia de vida y en la cultura de las personas (...)»¹³.

Somos, como enseña el Concilio, seres trascendentes y de diálogo. Y no concebimos la vida junto a otros como un simple *hecho*, sino como una exigencia de nuestra naturaleza humana¹⁴. Así es, porque la vida social es una realidad de orden espiritual basada en el reconocimiento del otro como *prójimo* y en la *comunicación* o participación como fuente de enriquecimiento en las relaciones personales. Participar, como ha escrito Juan Pablo II, es tomar parte en algo *junto a otros* mostrándose dispuesto a «realizar la parte que a cada uno le corresponde en la comunidad». Ésta actitud de solidaridad es el propio bien común en la medida en que el hombre asume sus deberes y obligaciones como contribución a la vida buena de la multitud¹⁵.

La excelencia de este proyecto está amenazada «tanto por la intrínseca fragilidad de los propósitos y realizaciones humanas, cuanto por la mutabilidad de las circunstancias externas tan imprevisibles». Sin embargo, no por ello, la Iglesia deja de creer que el orden humano depende de «*actitudes más profundas* que se traducen en valores absolutos». Desde esta convicción profunda, dice Juan Pablo II, cuando «nos reconocemos unos a otros como personas», la interdependencia, reconocida como *categoría moral*, se torna en *solidaridad*¹⁶.

La convivencia no es pues fruto de un pacto para la resolución de intereses yuxtapuestos, sino la asunción de objetivos comunes según un orden de reciprocidad que se asienta en una convicción esencial: la unidad del género humano en torno a Jesucristo nos hace herederos de una misma Tierra. Se trata de buscar la armonía en las relaciones

10 JUAN PABLO II: *Mensaje para la Jornada mundial de la paz* (1987), 2, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz* (1999), 3-4, *Sollicitudo Rei Socialis* (30-12-1987) 39.

11 JUAN PABLO II: SRS 38-40, *Centesimus Annus* (15-1991) 10. Cfr. Catecismo de la Iglesia Católica, n.º 1939.

12 SRS 40.

13 CA 46, 49.

14 CONCILIO VATICANO II, *Constitución Pastoral Gaudium et Spes* (8-12-1965) 25.

15 JUAN PABLO II, *Persona y Acción*, BAC, Madrid, 1982, 332-335.

16 SRS 38-39.

humanas para que el orden social «no sea una mera yuxtaposición extrínseca de partes numéricamente distintas»¹⁷.

La ordenación de la vida humana, lejos de explicarse en términos de *racionalización técnica*, —«que, en sí mismo, no es ni un criterio de moralidad ni un criterio de legalidad»—, es una tarea de la razón moral que debe sustentarse en valores antropológicos que contemplen al hombre en la integridad de su ser¹⁸. Y ello, porque el proyecto de ordenación de la convivencia descansa «en la búsqueda de la verdad objetiva y en la dimensión de servicio al hombre y a la sociedad, reconociendo a toda persona humana, incluso a la más pobre y humilde, su dignidad trascendente e imprescriptible»¹⁹.

A partir de esta convicción de fondo, la DSI elabora su enseñanza acerca del Desarrollo, el Bien Común y el Destino Universal de los Bienes. Estos principios enseñan que la auténtica convivencia, que resulta de la *integración* y la *participación* de todos los hombres, se basa en el ejercicio práctico del deber de solidaridad o derecho-deber de vivir vinculados a los demás²⁰.

El verdadero orden humano, aquel cuyos intereses son los de la persona y sus derechos²¹, no es, pues, fruto de la implantación de programas ideológicos²². Estos, pese a definirse a sí mismos en clave humanista²³, han pervertido el lenguaje y legitimado formas de *no-verdad*. La *neolengua* denunciada por George Orwell (1903-1950), el *nove-dismo* criticado por Giovanni Sartori (1924) y la *Iogocracia* condenada por Czeslaw Milosz (1911-2004), deforman la verdad de las palabras y niegan su importancia, convierten el lenguaje en una mentira y dan a la realidad nombres opuestos a su naturaleza existencial²⁴. Precisamente por ello, la verdadera libertad humana, aunque requiere de la política para ordenar la *sociedad de hombres libres*, «vigila para no ser acaparada y manipulada por los sistemas ideológicos y los partidos políticos»²⁵.

17 Cfr. GS 35. El término *yuxtaposición* —coexistencia, que no convivencia— es de una gran elocuencia. Aplicado al orden social, como hace Pío XII, se refiere a la suma de diversos componentes, cada uno de los cuales sostiene intereses distintos. La DSI y la antropología cristiana prefieren hablar de *integración*. Ésta, entendida como *unidad dentro de la complejidad*, se refiere a la dimensión comunitaria de todos los actos humanos y a la reciprocidad que se establece en toda relación humana, en M.^a TERESA COMPTON GRAU, *La Comunidad internacional*, en J. T. RAGA, *Reflexiones para empresarios y directivos sobre el compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, Acción Social Empresarial, Madrid, 2005, 201-224.

18 JUAN PABLO II: *Discurso de apertura de los trabajos de la III Conferencia del CELAM*, III, 2 (28-1-1979) Puebla, México, *Dives in Misericordia* (30-11-1980), 12, *Discurso al Cuerpo Diplomático* (1981), 12. Cfr. PABLO VI: *Evangelii Nuntiandi* (8-12-1975), 29.

19 *Discurso a los participantes en el II Encuentro de Políticos y Legisladores de Europa*, 3.

20 JUAN PABLO II: *Amor y Responsabilidad*, Fe y Razón, Madrid, 1977, *Persona y Acción*, *Mi visión del hombre*, Palabra, Madrid, 1997, *El hombre y su destino*, Palabra, Madrid, 1998; JOSÉ M.^a SUÁREZ COLLIA: *Naturaleza humana y Fundamentación del conocimiento ético en el pensamiento contemporáneo: Una introducción al iusnaturalismo católico*, Editorial de la Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 1985. Cfr. SRS 10.

21 JUAN PABLO II: *Discurso al Cuerpo Diplomático acreditado ante la Santa Sede* (1999) 13.

22 *EN* 32-35.

23 RH 17.

24 G. ORWELL: 1984, Destino, Barcelona, 2006; G. SARTORI, *La Sociedad Multiétnica*, Multiculturalismo pluralismo y extranjeros, Taurus, Madrid, 2002; C. MIŁOSZ, *El pensamiento cautivo*, Tusquets, Barcelona, 1981.

25 RH 17. Cfr. BENEDICTO XVI: *Deus Caritas est* (25-12-2006), 28.

Históricamente, las ideologías, en tanto que sistemas de creencias, han pugnado por ofrecer al hombre modelos perfectos de convivencia. Es precisamente el perfeccionismo el que, en el terreno de las creencias políticas, ignora la verdad del hombre o, simplemente, construye una idea abstracta de hombre que le hace despreciar la tensión entre el bien y el mal en la que vive todo ser humano. Con razón, enseña Juan Pablo II, sólo una sana antropología puede sentar las bases de un orden auténticamente humano en el que la ordenación de la vida humana en común, lejos de convertirse en una religión secular, reconozca que no existe «el secreto de una organización social perfecta que haga imposible el mal», ni, por lo tanto, el derecho a intervenir en el orden humano en nombre de un hipotético paraíso²⁶.

La ordenación de la vida humana debe hacerse a escala humana y de acuerdo a la naturaleza racional y libre del ser humano expresada, en el orden social, en:

1. la dignidad de la persona humana,
2. el derecho de libertad religiosa entendido en su triple dimensión: individual, colectiva e institucional,
3. el principio de subsidiariedad en sus dimensiones horizontal y vertical, así como,
4. una visión de las relaciones sociales y comunitarias fundada en una auténtica cultura y *ética de la solidaridad*²⁷.

El orden humano, lejos de ser el paraíso en la tierra y de identificarse con el Reino de Dios es, simplemente, la promoción activa de *la vida buena de la multitud*. Se trata de respetar y fomentar la autonomía de la sociedad mediante el respeto y garantía escrupulosa de la libertad humana en su dimensión moral y religiosa.

En este punto adquiere especial elocuencia la figura de Santo Tomás Moro y su proclamación como Patrono de los gobernantes y políticos. Tomás Moro, escribe el Papa, vivió de modo singular el valor de una conciencia moral que es «testimonio de Dios mismo, cuya voz y cuyo juicio penetran la intimidad del hombre hasta las raíces de su alma»²⁸. Su historia ilustra con claridad una verdad fundamental de la ética política: la defensa de la libertad de la Iglesia frente a indebidas injerencias del Estado es, al mismo tiempo, defensa, en nombre de la primacía de la conciencia, de la libertad de la persona frente al poder político. En esto reside el principio fundamental de todo orden auténticamente humano y, por ello, construido a favor del hombre, y no contra el hombre²⁹.

26 CA 25.

27 JUAN PABLO II: *Discurso al Cuerpo Diplomático* (1986) 9, *Discurso al Cuerpo Diplomático* (1987) 11, *Discurso a la 50 Asamblea de las Naciones Unidas* (5-10-1995) 13, *Discurso durante la sesión inaugural de la cumbre mundial sobre la alimentación* (13-11-1996) 6, *Audiencia General* (25-3-1998) 3, *Discurso a los participantes al Congreso sobre la nueva Constitución Europea* (20-6-2003) 3. Cfr. J. TISCHNER: *ética de la solidaridad*, Encuentro, Madrid, 1983.

28 VS 58. Cfr. GS 26.

29 JUAN PABLO II: *Carta apostólica en forma de Motu proprio para la proclamación de Santo Tomás Moro como patrono de los gobernantes y de los políticos* (31-10-2000), 4

2. EL ESTADO SERVIDOR Y GARANTE DEL ORDEN HUMANO

La defensa de la libertad religiosa y la defensa de la primacía de la conciencia frente a indebidas injerencias del Estado requiere de instrumentos políticos que la DSI concibe como *exigencias morales* en tanto que protejan la dignidad humana y se sometan a la naturaleza humana como dato objetivo de la realidad.

Por ello debemos comenzar subrayando que el Estado, como comunidad política «consiste en el hecho de que la sociedad y quien la compone, el pueblo, es soberano de la propia suerte»³⁰. La afirmación, cargada de sentido, establece el papel subsidiario del Estado y el protagonismo indiscutible de la sociedad a través del principio de participación, como exigencia moral derivada de la propia naturaleza humana³¹. El poder político o derecho de mando, así visto, no es un bien material de uso restringido³², sino un deber de *solicitud por el bien común*. Sólo de este modo, como repetirá en infinidad de ocasiones Juan Pablo II, se justifica la existencia de unos derechos del poder que son tales en la medida que, ajustados al orden ético objetivo, respetan los derechos inalienables e inviolables del hombre.

El carácter limitado de la política y del Estado no niega, antes al contrario, la necesidad de una autoridad política cuya auténtica realización se da cuando los «ciudadanos están seguros de sus derechos»³³. Ésta es la clave esencial que verifica la justicia de los organismos políticos y, en especial, la justicia del Estado³⁴.

Los gobernantes deben comprender que ellos son representantes de determinadas unidades humanas, (...) representantes de los hombres, (...), hombres concretos, comunidades y pueblos, que viven la fase actual de su historia, y al mismo tiempo están insertos en la historia de toda la humanidad, con su subjetividad y dignidad de persona humana, con su propia cultura, con experiencias y aspiraciones, tensiones y sufrimientos propios, y con legítimas esperanzas. Aquí y sólo así se justifica la actividad política y la existencia de los Estados, en la medida en que las instituciones políticas proceden(n) «del hombre», se ejercen(n) «mediante el hombre» y es(son) «para el hombre». De lo contrario, las instituciones, y especialmente el Estado, se convierte en origen de una alienación específica; (que) puede resultar extraña al hombre; puede caer en contradicción con la humanidad misma³⁵.

Los Estados están, pues, sometidos a exigencias morales objetivas que derivan del valor trascendente de la persona. Cuando no sucede así, «se resiente el fundamento mismo de la convivencia política y toda la vida social se ve progresivamente comprometida, amenazada y abocada a su disolución»³⁶. Juan Pablo II detalla, en sus intervenciones, el contenido de esas exigencias morales objetivas. A saber:

30 RH 17, *Discurso al Cuerpo Diplomático* (1984) 4.

31 CA 48.

32 CA 46, *Mensaje para la Jornada mundial de la Paz* (1998) 5.

33 RH 17.

34 Cfr. JUAN PABLO II: *Laborem Exercens* (14-9-1981), 3.

35 JUAN PABLO II: *Discurso a la XXXIV Asamblea General de las Naciones Unidas* (2-10-1979), 6.

36 JUAN PABLO II: VS 101, *Christifidelis Laici* (30-12-1988), 42, CA 46.

1. *Libertades fundamentales* que el Estado no puede asfixiar:
 - 1.a. Libertad de pensamiento,
 - 1.b. Libertad de conciencia,
 - 1.c. Libertad religiosa,
 - 1.d. Libertad de expresión, y
 - 1.e. Libertad de pluralismo político y cultural.

2. *Valores irremplazables* que el Estado debe *satisfacer*:
 - 2.a. neutralidad ideológica,
 - 2.b. dignidad de la persona humana como fuente de los derechos,
 - 2.c. preferencia de la persona con relación a la sociedad,
 - 2.d. respeto a las normas jurídicas democráticamente aceptadas, y
 - 2.e. pluralismo en la organización de la sociedad³⁷.

Estas exigencias, lejos de ser «afirmaciones abstractas» «nos recuerdan que no vivimos en un mundo irracional o sin sentido, sino que, por el contrario, hay una lógica moral que ilumina la existencia humana»³⁸. El respeto a esta *lógica moral* explica que la DSI, desde León XIII hasta nuestros días, haya defendido, en nombre del fomento de la dimensión espiritual y material del ser humano, el principio de división del poder político «en tanto que (éste) refleja una visión realista de la naturaleza social del hombre, la cual exige una legislación adecuada para proteger la libertad de todos»³⁹. Éste, como subraya Juan Pablo II, es el principio del «Estado de derecho», en el cual es soberana la ley y no la voluntad arbitraria de los hombres.

Ésta es una de las cuestiones en las que la DSI viene insistiendo, más desde que el Derecho positivo, como explica magistralmente bien Pío XII, ha proclamado su independencia del derecho natural de la mano de las teorías soberanistas del poder político⁴⁰. Esta cuestión es de extrema importancia porque, desde una perspectiva cristiana, el Derecho como expresión de la Justicia u objeto de la Justicia tiene que ver con aquello que le es debido al hombre por el simple hecho de ser persona. Ésta, dueño de sí y de sus actos, y fin en sí mismo, es sujeto de derecho y tiene derecho a ser respetada, así como a todas aquellas cosas que le son necesarias para su libre desenvolvimiento⁴¹.

Las leyes positivas que resultan de los actos legislativos y tienen como función proteger el orden de la convivencia, se legitiman en la medida en que se inspiran en las exigencias morales que acabamos de describir, porque la fuerza del Derecho, del mismo

37 JUAN PABLO II: *Discurso al Cuerpo Diplomático* (1990), 7-8.

38 JUAN PABLO II: *Discurso a la 50 Asamblea General de las Naciones Unidas* (5-10-1995), 3. *Discurso al Parlamento Italiano* (14-11-2002), CA 10.

39 CA 44.

40 PÓP XII: *Con Sempre* (24-12-1942) 17, 46. *Comunidad internacional y tolerancia o Nación y Comunidad Internacional* (6-12-1953) 6. Cfr. J. MARITAIN: *Cristianismo y democracia*, 78; *ID.*, *El hombre y el Estado*, Club de Lectores, Argentina, 1984, 1967, 28-38, 46-55, 59-64.

41 M. VILLEY: *Compendio de filosofía del derecho*, EUNSA, Pamplona 1979-1981; J. HERVADA: *Introducción crítica al derecho natural*, EUNSA, Pamplona, 1990.

modo que la fuerza de la autoridad, no reside en la coacción, sino en su sometimiento a orden moral⁴². La obediencia no es, pues, sometimiento del hombre a otros hombres sino conocimiento de lo bueno y verdadero y consecuente adhesión a ello⁴³. Y éste no es un ejercicio accidental, dado que, esforzarse por conocer lo que destruye al hombre, las formas de *no-verdad*, para distinguirlo de lo que fomenta su desarrollo, formas de verdad, es una exigencia de la vida humana⁴⁴.

No existe, como enseña el Concilio, una línea radical de separación entre Derecho y Moral o Política y Moral⁴⁵. Y ello es así, porque, dar a cada uno lo que le es debido por el simple hecho de ser persona, es una exigencia moral que dimana de la propia naturaleza humana, cuya fuerza vinculante no puede depender de la voluntad⁴⁶.

A esta concepción, enseña el Papa, se han opuesto los totalitarismos que, empeñados en negar la existencia de la verdad objetiva, sólo pueden triunfar mediante la fuerza del poder. Al negar la existencia de una verdad trascendente, niegan que el hombre pueda conocer la verdad y conquistar así «su plena identidad». Juan Pablo II lo explica en *Redemptor Hominis* al subrayar que son precisamente los totalitarismos los que niegan la existencia de principios seguros capaces de garantizar relaciones justas entre los hombres.

Quando «no se reconoce la verdad trascendente, triunfa la fuerza del poder, y cada uno tiende a utilizar hasta el extremo los medios de que dispone para imponer su propio interés o la propia opinión, sin respetar los derechos de los demás». Entonces el hombre es respetado solamente en la medida en que es posible instrumentalizarlo para que se afirme en su egoísmo. La raíz del totalitarismo moderno hay que verla, por tanto, en la negación de la dignidad trascendente de la persona humana, imagen visible de Dios invisible y, precisamente por esto, sujeto natural de derechos que nadie puede violar: ni el individuo, el grupo, la clase social, ni la nación o el Estado. No puede hacerlo tampoco la mayoría de un cuerpo social, poniéndose en contra de la minoría, marginándola, oprimiéndola, explotándola o incluso intentando destruirla⁴⁷.

En la conmemoración de los cuarenta años de vida de *Pacem in Terris*, Juan Pablo II hizo balance. Una vez más se reformulaba la vieja pregunta: «¿qué tipo de orden puede reemplazar el desorden, para dar a los hombres y mujeres la posibilidad de vivir en li-

42 JUAN XXIII: *Mater et Magistra* (15-5-1961) 205-211.

43 CONCILIO VATICANO II: GS 16, 23, *Dignitatis Humanae* (DH), (8-12-1965) 2; PABLO VI: *Ecclesiam Suam* (6-8-1964) 17, 24, *Populorum Progressio* (26-3-1967) 16, 21; SRS 29-31, 33-36, CA 25, 29, VS 30, 34, 44, 51, 54-64; *Fides et Ratio* (14-9-1998) 73, 98, 83. Cfr. J. RATZINGER: *Fe, verdad y tolerancia*, Sígueme, Salamanca, 2005, 65.

44 PT 51. Cfr. PÍO XII: *Optatissima Pax* (18-12-1947), *Summi Maeroris* (19-7-1950), *Mirabile Illud* (6-12-1950); EV 68-74, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz* (2004), 3; J. RATZINGER: *Fe, verdad y tolerancia*, 165-166.

45 GS 36. Cfr. A. BONANDI: *Veritatis Splendor. Treinta años de Teología Moral*, Cristiandad, Madrid, 1996, II Parte, Cap. II: *La Ley natural. Su universalidad e inmutabilidad*.

46 PÍO XII: *Con Sempre* (1942), 16-17, 46; GS 41-42, 93; VS 50; *Discurso a la quincuagésima Asamblea General de la ONU*, 3.

47 RH 17. Cfr. GS 76.

bertad, justicia y seguridad? Y ya que el mundo, incluso en su desorden, se está «organizando» en varios campos (económico, cultural y hasta político), surge otra pregunta igualmente apremiante: ¿bajo qué principios se están desarrollando estas nuevas formas de orden?»⁴⁸.

En 1997 Juan Pablo II había escrito: Todo sistema jurídico, lo sabemos, tiene como fundamento y fin el Bien Común⁴⁹. Las normas jurídicas y las instituciones políticas, necesarias, pero no suficientes, requieren de «unos principios universales que son anteriores y superiores al derecho interno de los Estados, y que tienen en cuenta la unidad y la común vocación de la familia humana»⁵⁰. Sólo así se evita la tentación de recurrir al *decho de la fuerza* y al imperio del más fuerte⁵¹.

Los derechos humanos son, desde esta perspectiva, «principios morales antes que normas jurídicas»⁵². Cuando la ONU los proclamó en 1948 reunidos en una declaración tenía el fin de «crear una base para una continua revisión de los programas, de los sistemas, de los regímenes, y precisamente desde este único punto de vista fundamental que es el bien del hombre —digamos de la persona en la comunidad— y que como factor fundamental del bien común debe constituir el criterio esencial de todos los programas, sistemas, regímenes»⁵³. La Declaración de Derechos Humanos es, pues, la clave de verificación de la justicia de un sistema político. Por ello, el Estado, como ha enseñado la DSI desde Pío XII hasta nuestros días, debe reconocer, y garantizar los derechos que derivan de la naturaleza humana dotándolos de protección y valor constitucional⁵⁴. Y, de entre todos ellos, y de modo especial, el poder del Estado debe proteger los derechos de la religión y la actividad de la Iglesia.

«No se trata de pedir ningún privilegio, sino el respeto de un derecho fundamental. La actuación de este derecho es una de las verificaciones fundamentales del auténtico progreso del hombre en todo régimen, en toda sociedad sistema o ambiente»⁵⁵. Cuando el derecho de libertad religiosa y libertad de conciencia, dejan de entenderse en su plenitud, el Estado acaba admitiendo que el único fundamento de su

48 PABLO VI: *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz* (1973); JUAN PABLO II: *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz* (2003), 6.

49 Cfr. *Discurso al Cuerpo Diplomático* (1997), 4. Cfr. PABLO VI: *Discurso ante la Asamblea de las Naciones Unidas* (4-10-1965); JUAN PABLO II: *Discurso al Cuerpo Diplomático* (1999, 2003), *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz* (1987, 2000, 2004), *Audiencia a la Asamblea de la Unión de Juristas católicos* (24-11-200).

50 VS 95-97, *Discurso al Cuerpo Diplomático* (1997); *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz* (2004). Cfr. Pío XII: *Sumí Pontificatus* (20-10-1939) 55-58.

51 Pío XII: *Gravi* (24-12-1949), 19, *La verdadera noción de Estado* (5-8-1950); JUAN PABLO II: *Discurso a la UNESCO* (1980), *Discurso al Cuerpo Diplomático* (1984, 1996-1997), *Discurso a la quincuagésima Asamblea General de la ONU* (1995), *Discurso al Cuerpo Diplomático* (1996).

52 *Discurso al Cuerpo Diplomático* (1997), 4.

53 RH 17, *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz* (1980) 2, *Mensaje para el 50 Aniversario de la Declaración Universal de Derechos* (30-11-1998).

54 *Con Sempre* 6, 35-37, *Benignitas et Humanitas* 15-30. Cfr. Cfr. J. MARTAIN: *Los derechos Humanos y la Ley natural*, 27; *ID.*, *Persona y Sociedad*, en *La persona y el bien común*, Desclée de Brower, Buenos Aires, 1946, 53-93.

55 *Jornada Mundial de la Paz* (1985), 9.

existencia son las convicciones ciudadanas que emanan del consenso mayoritario o de las ideologías. La verdadera cuestión reside en la existencia de «una evidencia ética efectiva»⁵⁶.

3. LA VERDADERA DEMOCRACIA

La democracia, escribió Juan Pablo II recordando al filósofo cristiano J. Maritain (1882-1973), se sustenta en la *absoluta dignidad* del hombre en su relación directa con Dios⁵⁷. Con ello, el Papa no desconoce que la democracia también es, además de un principio de legitimación y un ideal, un sistema de gobierno. Pese a ello, Juan Pablo II quiere subrayar con su categórica afirmación que la democracia es un credo o forma de vida de matriz evangélica que, vaciada de contenido, corre el riesgo de convertirse en una simple estructura de poder⁵⁸.

En su último libro, *Memoria e Identidad*, Juan Pablo II dedica un capítulo a la *democracia contemporánea*⁵⁹ más, como *mentalidad y comportamiento*, que como reglas o procedimientos. Y ello, explica el Papa, porque la auténtica razón de ser de la democracia reside en su capacidad de responder mejor que otros sistemas de gobierno a la naturaleza racional y social del hombre y, en definitiva, a las exigencias de la justicia social⁶⁰. El Papa lo explica:

(...) la ética social católica apoya en principio la solución democrática, porque responde mejor a la naturaleza racional y social del hombre, como ya he dicho. Pero está lejos —conviene precisarlo— de «canonizar» este sistema. En efecto, sigue siendo verdad que las tres soluciones teorizadas —monarquía, aristocracia y democracia— pueden servir, en determinadas condiciones, para realizar el objetivo esencial del poder, es decir, el bien común. En todo caso, el presupuesto indispensable de cualquier solución es el respeto de las normas éticas fundamentales⁶¹.

56 J. RATZINGER: *La bases morales prepolíticas del Estado liberal*, Ponencia leída por el Cardenal Ratzinger en la «Tarde de discusión» con Jürgen Habermas, Academia Católica de Baviera, Munich (19-1-2004), *La crisis del Derecho*. Discurso en la concesión del Doctorado Honoris Causa por la Universidad de LUMSA (10-11-199), en www.avizora.com/publicaciones/filosofia/textos.

57 *Discurso a los participantes en el II Encuentro de Políticos y Legisladores de Europa*.

58 Pío XII se refirió a esta cuestión en sus RadioMensajes *In questo giorno* (1939) 19 y *Grazie* (1940) 24-26 al proclamar el desarrollo de una ley moral basada en el amor universal proclamado en el Sermón de la Montaña. Es precisamente el amor fraterno lo que contribuye a enderezar la naturaleza humana porque es fermento civilizador e instrumento de liberación que se basa en la incuestionable dignidad de la persona humana creada a imagen y semejanza de Dios. De este modo, la filosofía política humanista o, filosofía democrática del hombre y de la sociedad, cuya obra política lo es de civilización y cultura, y es *política de bien común*, se opone radicalmente a la filosofía esclavista. Cfr. J. MARITAIN: *Cristianismo y Democracia*, 68, 131-132.

59 JUAN PABLO II: *Memoria e Identidad, la esfera de los libros*, 2005, Madrid, 159-167.

60 *Ibid.*, 160. CA 47, *Jornada Mundial de la Paz* (1985) 9.

61 JUAN PABLO II, *Memoria e Identidad*, 161-162. Cfr. JUAN PABLO II: *Carta Apostólica con motivo del 50 aniversario del comienzo de la II Guerra Mundial* (27-7-1989) 9, 11.

Juan Pablo II plantea de este modo la íntima relación que en la DSI tiene la política con la moral, convicción que procede de la filosofía aristotélica y de la filosofía escolástica, hasta el punto que los sistemas de gobierno son buenos en tanto que «practican virtudes cívicas». En la filosofía política clásica a la monarquía, la aristocracia y la democracia se oponen sus formas corruptas. A Juan Pablo II, precisamente tras la caída del totalitarismo comunista y las dictaduras de seguridad nacional, le importa, sobremanera, el peligro de *corrupción* política que se cierne sobre la democracia porque aquélla «traiciona al mismo tiempo los principios de la moral y las normas de la justicia social»⁶².

(...) se oye decir que con la democracia se realiza el verdadero Estado de derecho. Porque en este sistema la vida social se regula por las leyes que establecen los parlamentos, que ejercen el poder legislativo. En ellos se elaboran las normas que regulan el comportamiento de los ciudadanos en las diversas esferas de la vida social. Naturalmente, cada sector de la vida social requiere una legislación específica para desarrollarse ordenadamente. Con el procedimiento descrito, un Estado de Derecho pone en práctica el postulado de toda democracia: formar una sociedad de ciudadanos libres que trabajan conjuntamente para el bien común⁶³.

La esencia y valor de la democracia reside en la promoción y garantía de una sociedad de hombres libres que trabajan conjuntamente por el Bien Común. Para ello es imprescindible que la democracia se asiente en un sólido Estado de Derecho y que éste, como hemos visto en páginas precedentes, no abdique de su compromiso firme de realizar la justicia⁶⁴. Pero he aquí, advierte Juan Pablo II, que éste es precisamente el drama de las democracias que, parafraseando a Maritain, «no han sido capaces, todavía, de realizar la democracia»⁶⁵.

Ante tamaño riesgo, Juan Pablo II recuerda que «nuestra herencia sí procede de un testamento»⁶⁶ y que éste es, precisamente, el que nos permite insertarnos en una comunidad de personas con memoria y con un *proyecto común*⁶⁷. Juan Pablo II fija su atención en los diez principios de conducta que Dios confió a Moisés para la realización de la vida del hombre en comunidad y que, como enseña San Pablo (Rm 2, 15), han quedado esculpidos en el corazón del hombre. *Esas diez palabras*, dice el Papa,

tiene(n) tiene valor vinculante como ley natural también para los que no aceptan la Revelación: no matar, no fornicar, no robar, no dar falso testimonio, honra a tu padre y a tu

62 SRS 44, CA 48, VS 98-101. *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz* (1999) 6: *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia* n.º 411.

63 JUAN PABLO II: *Memoria e Identidad*, 162-163.

64 JUAN PABLO II: CA 47. *Mensaje a la 44 Semana Social de los católicos italianos* (4-10-2004), *Ecclesia in America* (22-1-1999), 19, *Discurso al Cuerpo Diplomático* (1990) 8.

65 J. MAARTIJN: *Cristianismo y Democracia*, 107.

66 Con ello aludimos al aforismo francés «nuestra herencia no procede de ningún testamento» que la filósofa judía H. Arendt somete a reflexión en su obra *Entre el pasado y el futuro* Ocho ejercicios sobre la reflexión política, en *Península*. Barcelona, 1996, 11.

67 JUAN PABLO II: *Ecclesia in Europa* (28-6-2003), 109, 114.

madre... Cada una de estas palabras del código del Sinaí defiende un bien fundamental de la vida y de la convivencia humana. Si se cuestiona esta ley, la concordia humana se hace imposible y la existencia moral misma se pone en entredicho.

Cristo confirmó los mandamientos del Decálogo como núcleo normativo de la moral cristiana, destacando que todos ellos se sintetizan en el más grande mandamiento, el del amor a Dios y al prójimo. Por lo demás, es notorio que Él, en el Evangelio, da una acepción universal al término «prójimo». El cristiano está obligado a un amor que abarca a todos los hombres, incluidos los enemigos. Cuando estaba escribiendo el estudio Amor y responsabilidad, el más grande de los mandamientos me pareció una norma personalista. Precisamente porque el hombre es un ser personal, no se pueden cumplir las obligaciones para con él si no es amándolo. Del mismo modo que el amor es el mandamiento más grande en relación con un Dios Persona, también el amor es el deber fundamental respecto a la persona humana, creada a imagen y semejanza de Dios. Este código moral, sigue diciendo el Papa, que proviene de Dios, sancionado en la Antigua y en la Nueva Alianza, es también fundamento inamovible de toda legislación humana, en cualquier sistema y, en particular, en el sistema democrático. La ley establecida por el hombre, por los parlamentos o por cualquier otra entidad legislativa, no puede contradecir la ley natural, es decir, en definitiva, la ley eterna de Dios. Santo Tomás formuló la conocida definición de ley: *Lex est quaedam ratiōnis ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet promulgata*, la ley es una ordenación de la razón al bien común, promulgada por quien tiene a su cargo la comunidad. En cuanto «ordenamiento de la razón», la ley se funda en la verdad del ser: la verdad de Dios, la verdad del hombre, la verdad de la realidad creada en su conjunto. Dicha verdad es la base de la ley natural. El legislador le añade el acto de la promulgación. Es lo que sucedió en el Sinaí con la Ley de Dios, y lo que sucede en los parlamentos en sus actividades legislativas⁶⁸.

La democracia se corrompe pues, diría Juan Pablo II, cuando otorga al legislador un poder soberano que adquiere su máxima expresión en la capacidad de crear derecho contra el testamento que es la ley natural. Eso es lo que han pretendido los totalitarismos y lo que pretenden las teorías del poder inocente según las cuales no existe, por encima de la ley positiva y el querer de las mayorías, ningún límite al poder político.

Sin embargo, nada más lejos de la verdadera democracia, que la gestación de una cultura indiferente en la que, como no podría ser de otro modo, el ser humano y su dignidad acabarían diluyéndose en bien de un procedimentalismo cuya única finalidad sería la consecución de mayorías de gobierno. La democracia para ser verdadera o coherente con su verdad interna debe sustentarse en la inviolable dignidad humana. De lo contrario, vacía de contenido, la democracia se traicionaría a sí misma. Ese es el mayor riesgo para la democracia: perder su alma y quedarse reducida a una estructura que se impone por la *fuerza de los más*. En este sentido, la DSI no acepta, y ésta es una cuestión de extrema importancia, el concepto *sustancialista* de la democracia.

La democracia, conviene recordarlo, no es el Gobierno de la mayoría; si no el Gobierno del Pueblo a través del principio de representación política. Esta afirmación, acorde con las más correcta Teoría y Filosofía Política, alerta sobre:

68 JUAN PABLO II: *Memoria e Identidad*, 164-165, *Mi visión del hombre*, 55-59, 108-114, 353-360.

1. El riesgo de una democracia totalitaria allí donde negamos la existencia de verdades morales objetivas y construimos la política o bien desde las creencias ideológicas, o bien desde los criterios determinados por la mayoría.
2. El riesgo de la exclusión política cuando el criterio de la mayoría sirve para convertir el deber de solicitud por el bien común en la satisfacción de los intereses de los más.

Ambas cuestiones han sido abordadas por Juan Pablo II al recordar que los propios procedimientos democráticos, entre los que figura el principio de la mayoría, son fruto de la aceptación convencida de los valores que los inspiran. A saber:

1. la dignidad de toda persona humana,
2. el respeto de los derechos del hombre «en su letra y en su espíritu», y
3. la asunción del «bien común» como fin y criterio regulador de la vida política⁶⁹.

Son precisamente estos valores los que animan vitalmente un sistema de gobierno que

1. asegura el principio de participación en la vida política para el buen funcionamiento de la convivencia en su conjunto,
2. garantiza el control y fiscalización del poder político a través de las instituciones parlamentarias, y
3. asegura la revocabilidad del ejercicio del poder político mediante la convocatoria de elecciones periódicas que sirven para la elección de los representantes políticos.

Ello significa que

1. En democracia, el poder político no es un bien de uso restringido.
2. La democracia no puede favorecer la formación de grupos dirigentes restringidos que, por intereses particulares o por motivos ideológicos, usurpan el poder del Estado.
3. La democracia exige, independientemente del sentido del voto en las distintas consultas electorales, que todos los ciudadanos cooperen de manera activa en la promoción del bien común. Lo comúnmente compartido es lo que debe facilitar este ejercicio de cooperación al margen de los programas políticos particulares.
4. La democracia no es un régimen de adhesión en el que los ciudadanos enajenan su libertad. La representación política, distinta a la representación jurídica o sociológica, no convierte a los ciudadanos en órganos del Estado, ni permite establecer una identificación absoluta entre opciones electorales y adhesión a las decisiones de Gobierno. La representación, lejos de ser un simple mecanismo formal de asignación de funciones tiene una dimensión moral «que consiste en el compromiso de compartir el destino del pueblo y en buscar soluciones a los problemas sociales».

69 RH 17, CA 44, 47. Cfr. *Compendio de Doctrina Social de la Iglesia* n.º 407.

5. La democracia requiere un ejercicio responsable de la autoridad, lo que significa una autoridad ejercida mediante el recurso a las virtudes que favorecen la práctica del poder como servicio.
6. La democracia, en bien de los gobernados, debe evitar la conversión del Estado en una burocracia caracterizada por la impersonalidad, la no-intervención o el simple «encogerse de hombros».
7. La democracia, en tanto que sistema basado en el principio de participación debe favorecer y fomentar el pluralismo social, así como garantizar la «subjetividad de la sociedad»⁷⁰.

Así entendida, la democracia no deja de ser el resultado de una racionalización moral de la vida política en la medida en que persigue el ejercicio de la libertad de los hombres que viven en sociedad como límite a la expansión e injerencia indebida del Estado. «El estado limitado, dice al respecto el teólogo católico J. Neuhaus, se mantiene limitado gracias a la afirmación democrática de la aspiración trascendente del corazón humano»⁷¹. A lo que podríamos añadir, en la visión más clásica de la moral política cristiana, que la primacía de la absoluta dignidad humana que deriva de la relación del hombre con Dios, lejos de someter al hombre a una eterna minoría de edad, desacraliza y somete el poder político en bien de la propia libertad y de la conciencia.

En democracia se trata de establecer con nitidez los muros que garantizan la inviolabilidad de la sociedad, al tiempo que se debe combatir con empeño la peligrosa identificación entre democracia y cultura de la indiferencia.

Actualmente existe una tendencia a afirmar que el agnosticismo y el escepticismo relativista son la filosofía, la actitud básica que corresponde a las formas democráticas de la vida política. Los que están convencidos de conocer la verdad y se adhieren firmemente a ella no son considerados confiables desde un punto de vista democrático, puesto que no aceptan que la verdad esté determinada por la mayoría, o que esté sujeta a variaciones según las diferentes tendencias políticas. En este sentido, hay que observar que si no existe una verdad última que oriente y dirija la actividad política, entonces las ideas y las convicciones pueden ser fácilmente manipuladas por razones de poder. Como lo demuestra la historia, una democracia sin valores se convierte fácilmente en un abierto o tenuemente disfrazado totalitarismo⁷².

La democracia no subsiste sin la garantía del pluralismo y éste, lejos de alimentar la indiferencia, engendra una cultura de verdad en la que ocupan un lugar importante las convicciones religiosas y morales. Éstas pueden haber salido del corazón del Estado a través de formas de no-confesionalidad, pero no pueden, si no es en contra de la propia libertad humana y del pluralismo propio de las sociedades libres, ser arrancadas de la vida pública.

70 SRS 44, CA 46, 48-49, CHL 41. *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz* (1999) 6; *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia* n.º 409-411. *Caecismo de la Iglesia Católica* 2236.

71 J. NEUHAUS: *El muy liberal Juan Pablo II*, National Review, (11-8-1997), 32.

72 CA 46, EV 20, 70-71, VS 101, FR 89.

Al poder político, que como decía Bertrand de Jouvenel (1903-1987), es expansivo por naturaleza⁷³, le interesa privatizar las convicciones religiosas y morales. De este modo se sustrae al juicio de la conciencia y se presenta ante el mundo *inocente e irresponsable*⁷⁴. Claro que, para ello, es necesario reducir la Libertad Religiosa y de Conciencia a la esfera de lo privado⁷⁵.

4. «LOS AUSENTES SIEMPRE SE HAN EQUIVOCADO»

En la Entrevista que citábamos al comienzo de estas páginas, el Cardenal Karol Wojtyła hacía un elogio de la presencia elocuente de la Iglesia en el mundo. Hablando de su querida Polonia y de la presencia de la Iglesia en las dictaduras del Este, el entonces Arzobispo de Cracovia decía:

Sabemos que en los sistemas totalitarios no hay prácticamente espacio para los cristianos, para la participación activa en la vida política del propio país. No cambian la situación las declaraciones contenidas en las leyes, en la Constitución o en los párrafos de los documentos internacionales. Un compromiso político auténtico puede estar unido solamente a una democracia auténtica.

¿Entonces qué queda? ¿La ausencia? ¿El rechazo? ¿La resistencia pasiva? ¿Un absentismo programado? El proverbio dice: "los ausentes siempre se han equivocado". El cristiano en cuanto tal no puede no estar presente, pero al mismo tiempo no puede crear falsas apariencias, no puede confirmar con su presencia lo que no está en sintonía con sus convicciones, su fe, su concepción del mundo, su ética. Éstas son las consecuencias correctas de la ética católica y del evangelio.

Para que esta ausencia real de los cristianos en política se convierta a rebours en una presencia elocuente de la Iglesia, esta Iglesia debe ser fiel a sí misma, o sea, fiel al Evangelio. Debe poner este problema en el fondo de la propia preocupación, de la propia oración, del propio compromiso pastoral, del propio apostolado, del propio sacrificio.

En virtud, pues, de la cuestión misma de la opción que orienta la política en la situación en la que viven los cristianos en democracia, es decir, si es posible y en qué medida el pluralismo, pienso que sí. Más aún, estoy convencido, basándome en hechos y declaraciones diversas. Además, como ya he dicho, no tengo experiencia y por tanto no puedo decir mucho. Puedo sólo imaginar ciertas situaciones.

Estoy convencido de que la posibilidad de optar por una determinada orientación política, por una forma determinada de compromiso político en la realidad política del propio país, tomada por cristianos que viven en condiciones de auténtica democracia, por principio, aunque sufran de limitaciones inevitables. El cristiano no puede negar en el propio compromiso político lo que deriva de su fe, de su concepción del mundo, de sus principios morales, de su ética social. Pienso que las indicaciones de la Doctrina Social de la Iglesia en este campo son suficientes. Para lo demás es la propia conciencia: una conciencia recatemente formada.

73 BERTRAND DE JOUVENEL: *Sobre el poder*, Unión Editorial, Madrid, 1998.

74 VACLAV BELOHRADSKY: *La vida como problema político*, Encuentro, Madrid, 1988, 47. Cfr. H. ARENDT: *Sobre la revolución*, Alianza Editorial, Madrid, 2004.

75 LE 5, CA CAP. V.

A comienzos de 1978, el Cardenal Wojtyla no vivía en democracia. Pese a ello, estaba convencido de que la *verdadera democracia* era el mejor escenario para la expresión del pluralismo y el ejercicio de la participación para los católicos. Así lo escribió pensando en los polacos; mientras no escondía su perplejidad por la aparente libertad de la que gozaban los católicos en las democracias occidentales. Curiosamente, el primer mundo no engendraba mártires, pero silenciaba el nombre de Cristo⁷⁶.

El silencio elocuente de la Iglesia en Polonia y de todos los cristianos que han resistido frente al terror comunista y las dictaduras de seguridad nacional ha recibido durante 25 años el homenaje del Papa que *vino de lejos*. La solidaridad defendida por Juan Pablo II logró desatar en Polonia la revolución de la libertad. De este modo, se consiguió vencer a la peor de las dictaduras: la de las conciencias e imponerse a la peor de las mentiras: la del poder inocente. Con razón decía el Cardenal Wyszynski (1901-1981) que la Iglesia del Silencio no fue nunca la que vivía tras el Telón de Acero.

76 JUAN PABLO II: Meditación XIV: *El Misterio del hombre: La Verdad*, en ID., *Signo de contradicción*, BAC, Madrid, 1978.

La libertad religiosa como derecho fundamental en Juan Pablo II

JUAN MANUEL DÍAZ SÁNCHEZ*

Resumen

Analiza el pensamiento de Juan Pablo II sobre el derecho a la libertad religiosa sobre los núcleos fuertes del magisterio de la Iglesia que funcionaban en su etapa de formación y de estudios. También se formula los núcleos de pensamiento de Karol Wojtyła en su tiempo de reflexión teórica y de actividades pastorales especialmente relacionadas con sus etapas universitaria y episcopal, con sus intervenciones decididas en el Concilio Vaticano II, especialmente en la Constitución *Gaudium et Spes* y en la Declaración, *Dignitatis Humanae*. Intenta organizar y sistematizar sus intervenciones en las que aparece directamente la cuestión del derecho a la libertad religiosa en las dimensiones teórica y práctica. Pretende conocer la labor de defensa en pro de la verdad del hombre en la teoría y en la praxis de Para Juan Pablo II en los muchos años que ha durado su pontificado.

Palabras Clave

Derecho. Libertad religiosa. Coacción. Derechos humanos. Ley natural. Razón humana. Confesión religiosa. Estado. Libertad civil. Orden público.

I. INTRODUCCIÓN

Se quiere analizar el pensamiento de Juan Pablo II sobre el derecho a la libertad religiosa. Para ello se dan por supuestos los núcleos fuertes del magisterio de la Iglesia que estaban funcionando en su etapa de formación y de estudios¹. El sabía que, p.e., «en la cuestión del principio de la libertad, León XIII se refiere a los argumentos de Sto. Tomás. Existe ciertamente todo un «corpus» de la doctrina social católica que ha encontrado su forma en el pensamiento escolástico e incluso antes en la patristica; y en última instancia todo hace referencia al Evangelio y a la enseñanza de los Apóstoles. Por tanto, es necesario decir que la actual Doctrina Social de la Iglesia no «ha nacido» en el siglo XIX, sino que, conservando la identidad del principio tradicional cristiano del ethos social, ha

* Universidad Pontificia de Salamanca - Campus de Madrid. Facultad de Sociología León XIII.

1 Se publicará: AA.VV. *Los Nuevos Escenarios de la libertad religiosa*. «En el 40 aniversario de Dignitatis humanae in Terris». VI Seminario. Majadahonda (Madrid) 2003. Col. «Cuadernos Instituto Social León XIII». 5. Ed. Fundación Pablo VI. Madrid, 2006.

adquirido una nueva forma en los umbrales de nuestro tiempo y continúa formándose de acuerdo con su evolución y su crecimiento»².

Otra pretensión es la de detenerse a formular los núcleos de pensamiento de Karol Wojtyła en su tiempo de reflexión teórica y de actividades pastorales especialmente relacionadas con sus etapas universitaria y episcopal, con sus intervenciones decididas en el corazón del Concilio Vaticano II, especialmente en la Constitución *Gaudium et Spes* (en adelante *GS*) y en la Declaración, *Dignitatis Humanae* (en adelante *DH*) «Santo Padre, —le preguntó Gawronski a Juan Pablo II— ¿cuál cree que ha sido su papel en la caída del comunismo? Muchos afirman que ha sido determinante». Y el Papa respondió: «Yo pienso que si ha habido un papel determinante ha sido el del cristianismo como tal, de su contenido, de su mensaje religioso y moral, de su intrínseca defensa de la persona humana y de sus derechos. No he hecho más que recordar, repetir, insistir en que esto es un principio que es necesario observar, sobre todo el principio de la libertad religiosa, pero no sólo ésta. También es preciso respetar las demás libertades propias de la persona, humana»³.

Terminará este trabajo intentando alcanzar algo nada fácil: organizar y sistematizar sus muchas y pluriformes intervenciones en las que aparece directamente la cuestión del derecho a la libertad religiosa en sus dimensiones teórica y práctica. A una de las preguntas que le formuló Vittorio Messori, Juan Pablo II respondió: «Usted recuerda que mi primera Encíclica sobre el *Redentor del hombre* (=RH) apareció algunos meses después de mi elección, el 16 de octubre de 1978. Esto quiere decir que en realidad llevaba *conmigo* su contenido. Tuve solamente, en cierto modo, que “copiar”, con la memoria y con la experiencia lo que ya vivía estando aún en el umbral de mi pontificado»⁴.

Defender la verdad del hombre en la teoría y en la praxis ha sido para Juan Pablo II una constante los muchos años que ha durado su pontificado.

Pensamiento nuclear de Karol Wojtyła en su reflexión filosófico-teológica y en sus actividades pastorales.

El pontificado de Juan XXIII integró con mucho tino el binomio tradición y novedad logrando una superación enriquecida en la vida y doctrina de la Iglesia. Para él en *Pacem in Terris* (en adelante *PT*) los derechos y deberes no tienen sólo carácter formal y abstracto sino que se constituyen en realidad social. Su catálogo no era, ni pretendía ser, exhaustivo. Correlacionó derechos y deberes, aunque éstos no los enumerara directamente (*PT*, 11-37) y reconocía la importancia de una carta de derechos constitucionales para la vida social y política (*PT*, 75-79) a pesar de sus limitaciones (*PT*, 142-145). La libertad

2 Cfr. Entrevista sobre la DSI concedida por el Card. KAROL WOJTYŁA, en junio de 1978 a Vittorio Posenti. Cfr. *Sociedad y Utopía* 17 (mayo 2001) 371-387.

3 De la entrevista concedida por Juan Pablo II en 1993 al editorialista de *La Stampa* Jas Gawronski. Cfr. *LA VANGUARDIA*, domingo, 3 abril 2005, p. 8.

4 JUAN PABLO II: *Cruzando el umbral de la esperanza*. Plaza&Janés Editores. Barcelona, 1994, pág. 65.

religiosa —dice— pertenece al foro de la conciencia y también al de la sociedad, donde no se puede ejercer coacción sobre la profesión o la práctica de la fe, porque el orden social se fundamenta en que todo ser humano es persona, o sea, tiene inteligencia y voluntad libre. De este su ser natural brotan unos derechos universales, inviolables e inalienables (PT, 9)⁵.

La libertad religiosa forma parte de los Derechos del Hombre, como enunció la Declaración de 1948. Tras el clamoroso silencio de Pío XII en relación con la misma, Juan XXIII, en PT, la acogió, pero con alguna diferencia: PT 14 y la mencionada Declaración en su art. 18, aunque parecen confundirse en el lenguaje corriente, en la realidad tienen sentido diferente. El Concilio y su Declaración, DH, siguen las enseñanzas de Pío XII y de Juan XXIII. Y el Concilio, en su diálogo con un mundo que acepta un humanismo como el que está contenido en la Declaración de 1948, mantiene unos rasgos diferenciales propios, recibidos de estos pontífices. El Concilio y el ambiente del mundo se hicieron eco del problema y lo plasmaron en cuestiones sobre la libertad religiosa, que fue objeto de apasionados debates en el Concilio y en infinidad de foros.

La vida religiosa en el Este de Europa y en Asia tenía entonces una situación violenta que se hizo patente con los obispos que desde esas regiones llegaron a Roma para asistir al Concilio. Presentaban los testimonios —e incluso los signos visibles— de la persecución religiosa; p. e. para Wysischki, de Polonia y Beran, de Checoslovaquia, la libertad era una conquista a través de la cárcel; al card. Mindsenty y otros obispos se les había prohibido estar en el aula conciliar; las democracias soviéticas controlaban a las Iglesias locales. Los obispos de esas naciones reclamaban una definición nítida sobre la libertad religiosa, sobre el fundamento y sobre la importancia de la misma en lo que al Estado se refiere, para salir del acoso al que estaban sometidos.

Los obispos del «mundo libre» no se mostraban tan urgidos en estas cuestiones doctrinales, porque las atenuaba una práctica válida de política tolerante y por una neutralidad benévola del Estado. Mantenían esta coexistencia sin hacer una referencia explícita a una verdad objetiva. En el orden práctico la verdad estaba en el pluralismo, que les parecía una fórmula política suficiente de libertad religiosa porque, de hecho, en sus países coexistían de manera pacífica las religiones, mediante formulas jurídicas diversas, p. e. de Estado confesional en Inglaterra, España, Suecia; de Estado laico, en régimen de separación en Francia o en régimen de Concordato en Italia...

La doctrina de PT mantenía diferencias con la Declaración de los Derechos Humanos. Se puede afirmar que PT va por la doctrina de los derechos Fundamentales y que los Derechos Humanos la Declaración de la ONU nacen de un consenso de corte individualista, reivindicativo y desfundamentado⁶. El planteamiento que hiciera Pío XII sobre la

5 Cfr. SANZ DE DIEGO, Rafael M.^a S. J.: «La Doctrina Social de la Iglesia ante los Derechos Humanos». *ICADE*. «Revista de las FF. de Derecho y CC. EE. y EE». 44 (mayo-agosto1998) 31-52.

6 Cuenta Maritain que «durante una de las reuniones de la Comisión Nacional francesa de la UNESCO, en la que se discutían los derechos del hombre, alguien se quedó asombrado al advertir que ciertos partidarios de ideologías violentamente antagónicas habían llegado a un acuerdo sobre la redacción de la lista de dichos derechos. Sí, contestaron, estamos de acuerdo sobre esos derechos, con tal de que no se nos pregunte el porqué. Porque con el "porqué" empieza la disputa». MARITAIN, Jacques. *El hombre y el Estado*. Club de Lectores. Buenos Aires, 1984, p. 94.

doctrina de los derechos Fundamentales no avanzó en su desarrollo⁷. Por eso en la enseñanza pontificia existía una laguna expositiva que obligó a los padres del Concilio a profundizar en los elementos teológicos y filosóficos que sustentan la libertad religiosa. Había muchos Padres Conciliares que rehuían las referencias a la ley natural, que estaba relegada a la sombra, al igual que la filosofía tradicional. La encíclica iba dirigida «a todos los hombres de buena voluntad» y no se fundaba sólo en la fe revelada; también necesitaba acudir a la razón. Y esa es una dimensión pastoral o práctica que se hará realidad cuando se logre culminar *DH*, de manera especial en su primera parte.

El card. Juan Bautista Montini, que tiempo después firmará como último responsable la Declaración *DH*, también tuvo un largo recorrido hasta conformar su pensamiento sobre la libertad religiosa⁸. Cuando la solución del la «cuestión romana» llegó con la firma de los Pactos de Letrán y la respuesta pública oficial del personal vaticano era de regocijo, Montini pensaba que en la realidad se daba una seudorreconciliación, que, además, favorecía la publicidad del régimen político de Mussolini. Montini decidió, a partir de entonces, entregarse con más intensidad y dedicación al Movimiento de Estudiantes Católicos (FUCI) que daría como resultado un inigualable plantel de políticos católicos a Italia y Europa. En cambio el futuro papa, Angelo Roncalli, no tuvo ninguna dificultad para aceptar los Pactos. Quedó tan impresionado por la reconciliación que no miró al gobierno con el que se realizaban⁹. Pero mucho tiempo después, en vísperas de la primera sesión del Concilio, ya como Juan XXIII, en un radiomensaje glorioso, dijo que a «Uno de los derechos fundamentales a que la Iglesia no puede renunciar es el derecho a la libertad religiosa, que no es solamente libertad de culto. Esta libertad la enseña y la reivindica la Iglesia y por ella sigue sufriendo torturantes penalidades en muchas naciones. La Iglesia no puede renunciar a esta libertad, porque es connatural con el servicio que está obligada a realizar: este servicio [...] es elemento esencial e insustituible de los planes de la Providencia para enderezar al hombre hacia el camino de la verdad. Verdad y libertad son los sillares del edificio sobre los que se levanta la civilización humana»¹⁰.

Al mes siguiente de este radiomensaje, cuando Roma celebraba el centenario del *Risorgimento*, Juan XXIII envió como legado suyo al arzobispo de Milán, card. Montini, que manifestó en el Ayuntamiento de Roma (el Capitolio) que la Iglesia había superado el disenso con el Estado de Italia, jurídicamente mediante los Pactos de Letrán, y defini-

7 Pío XII favoreció el paso de la doctrina de la «tesis-hipótesis» y de la tolerancia hacia una nueva formulación de la libertad en materia religiosa con su «Discurso al V Congreso Nacional de la Unión de Juristas Católicos Italianos» (6 de diciembre de 1953) en *Doctrina Pontificia*. «II. Documentos Políticos». Col. «BAC», 174. Ed. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid, 1958, pp. 1006-1016.

8 CURA ELENA, Santiago del: *Pablo VI y el pluralismo religioso*. De próxima aparición en Bologna (Italia).

9 Cfr. HEBBLETHWAITE, Peter: *Juan XXIII*. «El Papa del Concilio». Ed. PPC. Madrid, 2000, pp. 144-185.

10 JUAN XXIII. «Lumen Christi, Ecclesia Christi, lumen gentium» (11 septiembre 1962). Pero GONZÁLEZ CARVAJAL, Luis: *En defensa de los humillados y ofendidos*. «Los derechos humanos ante la fe cristiana». Ed. Sal Terrae. Santander, 2005, pág. 214 afirma que «en vísperas, por tanto, del Concilio Vaticano II, la libertad religiosa no se consideraba todavía como un derecho humano, sino como un *mal menor* que en muchos países —incluso en la mayor parte de ellos— no quedaba más remedio que *tolerar* por exigencias de la paz social. Por eso la Iglesia provocaba la sospecha de no estar a favor de la libertad religiosa más que cuando no le quedaba otro remedio».

tivamente porque estaban abandonadas las añoranzas por recuperar unos Estados Pontificios. Citó al pie de la letra un texto de Pío IX y le dio la vuelta al afirmar que tal pérdida ahora se entendía como providencial¹¹.

Cuando Montini, ya como papa Pablo VI, visitó la India en diciembre de 1964 y desde allí hizo un llamamiento a las naciones ricas para que ayudaran a los países en vías de desarrollo con una parte de las ingentes sumas dedicadas al armamento. Esta propuesta fue ocasión para que lo invitaran a hablar ante la Asamblea General de la ONU. Aceptó la invitación y viajó a Nueva York el 4 de octubre de 1965. Llevó a los representantes de las naciones allí reunidos un agradecimiento por su tarea y servicio a la paz. Unido al Concilio, que simultáneamente tenía lugar en el Vaticano y que anunciaba y auguraba «la concordia, la justicia, la fraternidad, la paz entre los hombres amados de Dios y de buena voluntad»¹². Y en su histórica intervención Pablo VI dijo que le parecía «escuchar el eco de la voz de nuestros predecesores, y en particular del Papa Juan XXIII, cuyo mensaje en PT ha encontrado entre vosotros una resonancia tan honrosa y significativa. [Porque] lo que vosotros proclamáis aquí son los derechos y los deberes fundamentales del hombre, su dignidad, su libertad y, ante todo, la libertad religiosa» (n. 6), tema que estaba siendo ultimado con un debate muy vivo en el Aula Conciliar.

Después Pablo VI en *Evangelii nuntiandi* resaltó la importancia de la liberación humana y el lugar que ella ocupa la libertad religiosa como derecho fundamental del hombre. Afirmaba que una «justa liberación, vinculada a la evangelización, que trata de lograr estructuras que salvaguarden la libertad humana, no se puede separar la necesidad de asegurar todos los derechos fundamentales del hombre, entre los cuales la libertad religiosa ocupa un puesto de primera importancia» (n. 39).

E introduce inmediatamente en este documento una cita del discurso que pronunció el 15 de octubre 1975 en el que había dicho que «muchos cristianos, todavía hoy, precisamente porque son cristianos o católicos, viven sofocados por una sistemática opresión. El drama de la fidelidad a Cristo y de la libertad religiosa, si bien paliado por las declaraciones categóricas a favor de los derechos de la persona y de la sociabilidad humanas, continúa» (*L' Osservatore Romano*, 17 octubre 1975).

Tomando como premisas e intuiciones lo escrito anteriormente, se pueden considerar mejor algunas de las cuestiones del Concilio Vaticano II, que se encuentran en uno de sus documentos emblemáticos, DH, que a muy grandes rasgos las diluye y recoge. No pasaron, en la primera sesión conciliar (oct. dic. 1962) de ser tanteos y deseos cuando el Secretariado para la Unión de los Cristianos, que era una Subcomisión presidida por el card. Bea, fue elevado al rango de Comisión Conciliar, con lo cual podía presentar un texto-borrador sobre libertad religiosa a través de Comisión Central del Concilio. Pero en diciembre los cardenales Ritter, Köening y Alfrink facilitaron la labor al pedir en el aula que el Concilio tratara directamente el tema de la libertad de conciencia.

11 «La derogación de la soberanía temporal de que goza la Sede Apostólica contribuiría de modo extraordinario a la libertad y prosperidad de la Iglesia» (n. 76). *Catálogo (Syllabus) que comprende los principales errores de nuestra época* (8 de diciembre de 1864).

12 Discurso de apertura de la última sesión del Concilio. *CONCILIO VATICANO II*. «Constituciones, Decretos, Declaraciones. Legislación posconciliar». Editorial Católica. Col. BAC, 252. Madrid, 1966. 3.ª ed., pág. 1004.

En la segunda sesión del Concilio (sept. dic. 1963) era más fácil pasar de los deseos a la realidad porque la reciente encíclica *PT* (11 abril 1963) había introducido esta cuestión, con la que coincidía la primera redacción del texto preparatorio del DH (19 dic 1963), que en su esquema contenía «las relaciones de la Iglesia con la Sociedad Civil» (IV).

Pero la Constitución *De Ecclesia* en su borrador ya incluía la cuestión de las «relaciones Iglesia-Estado» (cap. IX), aunque sin abordar el tema de la libertad religiosa y allí se sostenía que los Romanos Pontífices eran casi dogmáticamente competentes para decidir en materia de derecho natural; limitaba la evolución homogénea de los dogmas y de la continuidad doctrinal sobre temas expuestos por los Papas en encíclicas anteriores.

En esta sesión —ya era Pablo VI quien presidía la Iglesia como Papa— subió en el aula el calor de la discusión¹³. La doctrina sobre la libertad religiosa fue presentada en clave pastoral e histórica, de acuerdo con las leyes de «continuidad» y «progreso» doctrinal, analizando la evolución de esa doctrina desde Pío IX hasta Juan XXIII. Aquí entraba en juego la recta comprensión de una doctrina que venía siendo enseñada con autoridad pontificia de acuerdo con las circunstancias de cada momento. Hacer una consideración adecuada sobre ella requería tener presente la situación histórica y el horizonte de comprensión dentro del cual fueron formulados cada uno de los documentos pontificios que la contenían. Y aplicando los elementos esenciales de toda exégesis correcta, aparece la enorme evolución de la doctrina sobre la libertad religiosa, que va desde Gregorio XVI hasta Juan XXIII, es precisa y adecuada y no implica ninguna contradicción con la doctrina del aula conciliar¹⁴.

En la tercera sesión del Concilio (sept. nov. 1964) se examinaron las enmiendas que habían hecho los Padres Conciliares (288 páginas) y se conocieron y oyeron posiciones e intervenciones que, enfrentadas y en síntesis, fueron las siguientes:

- a) la *progresista* pedía una afirmación de la libertad religiosa firme, clara y precisa por boca del cardenal norteamericano Ritter, basada en la experiencia de un catolicismo floreciente de «separación» entre la Iglesia y el Estado. El inspirador era el P. Murray¹⁵;
- b) la *reformista europea* quería poner distancia entre la Iglesia contemporánea y la nostalgia del *ancien régime* y también defender la libertad religiosa contra los re-

13 «Los obispos llegaron a la segunda sesión conciliar conociendo sólo los tres primeros capítulos del esquema ecuménico, mientras por Roma circulaban todo tipo de rumores sobre los referentes a los judíos y a la libertad religiosa. Preparados hacía muchos meses, no acababan nunca de recibir el visto bueno de rigor de la Comisión Teológica [Conciliar], mientras los nervios crecían al acercarse la fecha del estudio del esquema ecuménico sin que los obispos tuvieran dos de sus capítulos. "¿Qué pasa con ellos?" preguntó en el Aula el día 7 de noviembre monseñor Méndez Arceo?» MARTÍN DESCALZO, José Luis: *Un periodista en el Concilio*. «3.ª Etapa». Ed. PPC. Madrid, 1965, pág. 145.

14 Cfr. Díez ALEGRÍA, José María: *La libertad religiosa*. «Estudio teológico, filosófico-jurídico e histórico». Ed. Instituto Católico de Estudios Sociales. Barcelona, 1965. 117 pp. (Cfr. pp. 101-103).

15 Cfr. MARTÍNEZ, Julio Luis. «John Courtney Murray, S.J. (1904-1967) en el contexto de la sociedad y la Iglesia norteamericana del siglo XX» en IDEM. «*Consensus público*» y *moral social*. «Las relaciones entre catolicismo y liberalismo en la obra de John Courtney Murray, S.J.». Ed. Universidad Pontificia Comillas. Madrid, 2002. 620 pp. Pp. 39-90.

gúmenes comunistas. Aquí fue cuando el arzobispo Mñr. Wojtyla, que venía insistiendo en el nexu íntimo entre la razón y el dato revelado, el 21 de octubre de 1964, cuando al tratar en el aula conciliar el tema de los «signos de los tiempos», el Secretario General del Concilio, después de anunciar que esta sesión terminaría el 21 de noviembre, concedió, entre otros, la palabra a Mñr. Wojtyla, que al terminar su intervención, entregó un largo texto por escrito a la mesa presidencial.

- c) la *tradicional* quería distinguir entre la verdad con todos los derechos y el error, sin ningún derecho, que sólo puede ser tolerado;
- d) la posición de los *escandalizados* para quienes el Estado tenía que reconocer la verdad del catolicismo y privilegiarlo a la hora de organizar a la sociedad.

Conocemos el núcleo del pensamiento del entonces arzobispo de Cracovia, Mñr. Wojtyla. También su aportación a documentos fundamentales del Vaticano II¹⁶. Nos es muy útil un libro del obispo González Moralejo, que intervino en el Concilio Vaticano II siendo obispo español joven y de trayectoria atípica¹⁷. Publicó unas a modo de memorias sobre el Concilio¹⁸ en las que señala pistas y huellas de las aportaciones del futuro Juan Pablo II, con datos muy directos que nos permiten conocer mejor la cuestión que aquí se trata, pero desde un ángulo distinto. Para preparar GS hubo una Subcomisión Mixta Plenaria —«intersesiones»— de la que formaron parte algunos Padres de diferentes continentes, entre ellos estaban Mñr. Moralejo y Mñr. Wojtyla y como peritos de la misma estaban los más grandes teólogos del siglo XX.

En los trabajos de la Subcomisión, Mñr. Wojtyla, al tratar sobre la vocación del ser humano (cap. I), pensaba que GS no debía exponer qué es el mundo, sino presentarlo como realidad existente. Como continuaba la deliberación del texto, Mñr Wojtyla pidió casi un cambio radical de todo este capítulo, que trataba sobre el hombre, el mundo en general (cap. II) y el ateísmo. Para llegar a integrar los diferentes puntos de vista del relator y los de Mñr. Wojtyla se pidió que entre todos redactaran nuevamente esta parte, porque la que estaban analizando respondía bien la cuestión del hombre pero la Subcomisión quería que se conociera la respuesta cristiana a los problemas humanos.

Mñr. Wojtyla intervino con otra aportación: se podía acudir a la razón natural y no a la revelación para exponer el misterio del hombre a quienes están fuera de la Iglesia e intentar que las cuestiones antropológicas puedan ser planteadas y resueltas de manera válida desde esa óptica. A pesar de las diferencias que existan entre ambas posturas, Mñr. Moralejo pidió que estas observaciones fueran tenidas en cuenta para hacer la redacción

16 «Con sus veintidós intervenciones conciliares la persona y la *communio personarum* representan el punto sintético para pensar a Jesucristo, a la Iglesia en sí misma y en su relación con el mundo. En particular la teología de la persona aparece como decisiva para pensar la delicada cuestión de la libertad religiosa (Wojtyla dedica a este tema cinco intervenciones en el aula conciliar)». (Trad. propia). AMATO, Angelo. «Conclusiones» a LEUZZI, Lorenzo: (A cura). *Ética e poetica in Karol Wojtyla*. Ed. Sociedad Editrice Internazionale. Torino, 1997. 167 pp. Pág. 166.

17 Cfr. «In memoriam. D. Rafael González Moralejo, Obispo Emérito de Huelva». *SOCIEDAD Y UTOPIA* «Revista de ciencias sociales». 22 (mayo. 2004) 255-258.

18 GONZÁLEZ MORALEJO, Rafael: *El Vaticano II en taquigrafía*. «La historia de la "Gaudium et Spes"». Col. «Estudios y Ensayos-Historia». Ed. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid, 2000. 224 pp.

definitiva y que se adaptara así el texto resultante a la situación del mundo en aquel momento, teniendo también delante las circunstancias del humanismo en la «Iglesia del silencio».

Se suscitó otra cuestión: la situación anímica del creyente moderno que, aun siendo cristiano, tiene dudas y cierta angustia en relación con su fe. Congar quería que aquí se ampliaran las referencias antropológicas y pneumatológicas, para sintonizar con el mundo de la ortodoxia y del protestantismo. Y Mñr. Wojtyla, apelando a los marxistas intelectualmente avanzados que se planteaban los grandes problemas del «sentido del hombre» —la existencia personal, el dolor, la muerte, etc.— pedía que el texto se afirmara al hombre como verdadera base de la construcción del mundo y de la Iglesia.

Los miembros de la Subcomisión Mixta Plenaria tuvieron un diálogo con Mñr. Wojtyla, el día 3 de febrero de 1965, sobre el esquema que él había presentado por escrito en el aula a punto de finalizar la tercera sesión y terminaron pidiendo que se integraran en el texto todos los valores humanos. Ofrecieron para ello una cosmología que permitiera después poder contemplarlos a la luz de la revelación y para dialogar con los no creyentes. En esta dirección intervino Mñr. Wojtyla para decir que las tres verdades primarias reveladas sobre el hombre dependen de la antropología y, a su vez, esta depende también de las mismas tres verdades y que el texto que tenía delante, aunque quería plantear una visión teocéntrica del mundo, era una visión formalmente antropocéntrica¹⁹. Congar confirmaba la anterior intervención afirmando que el pensamiento de Santo Tomás es formalmente antropocéntrico y que la Biblia no es una teología para el hombre, sino una antropología para Dios. Pero que ambas cosas van juntas.

Después se originó otra discusión, «bastante larga y trabajosa», y se encargó a Mñr. Wojtyla y al P. Danielou que prepararan una antropología en la que se integrara el pensamiento de Wojtyla. Y por aquí entró la esencia del texto que Mñr. Wojtyla había entregado en el Aula. Tenía en cuenta las diversas intervenciones de los Padres y se dividía en una parte doctrinal donde la idea central es el hombre a la luz de la doctrina cristiana y otra práctica, la de facilitar el diálogo con los hombres, sobre todo los del mundo comunista.

El P. Hauptman consideraba acertado el texto al mantener la presencia de la Iglesia en el mundo contemporáneo, porque el hombre y el mundo son objeto de atención por parte de la Iglesia, y porque ésta reflexiona sobre los problemas concretos del mundo y del hombre, tratando de responder a ellos a la luz de las verdades cristianas. El «texto polaco» ponía de relieve que Dios ha confiado a la Iglesia la obra de salvación del hombre. El P. Danielou habló con Wojtyla e informó a la Subcomisión del diálogo teológico con Wojtyla, subrayando que estaban de acuerdo pero que éste no veía la manera de integrar su concepción con la de Hauptman. Mñr. Wojtyla insistió en los tres puntos principales de su planteamiento: la presencia de la Iglesia, la vocación integral del hombre y el ateísmo.

Después, superado el «conflicto», se expuso el contenido general del cap. III de GS. Mñr. Moralejo dijo que si ahora se hablaba de unas aplicaciones prácticas del principio de dignidad de la persona humana, eso tenía un sitio más adecuado en el capítulo IV de I

19 «La Biblia nos enseña que el hombre ha sido creado "a imagen de Dios", con capacidad para conocer y amar a su Creador, y que por Dios ha sido constituido señor de la entera creación visible para gobernarla y usarla glorificando a Dios». (Texto definitivo de GS., cap. I, n.º 12).

segunda parte de este esquema (n.º 22-25) mientras que el n.º 26, al contener, según parece, toda una formulación de la libertad religiosa, iba más allá de lo que pretendían la misma discusión conciliar sobre la «Declaración de Libertad Religiosa». Congar destacó que todos deseaban que el texto en elaboración hablara al mundo entero y no que se limitase al mundo cristiano.

La propuesta era positiva porque presentaba una visión dinámica del mundo y situaba al hombre en el conjunto del mundo y de la creación pero echaba en falta una exposición doctrinal sobre la persona humana y su vocación, vistas en toda su integridad. En ello insistió Congar pidiendo que apareciera en el texto una visión del hombre considerado en sí mismo, es decir, una antropología más desarrollada. Y ahora intervino Danielou avisando sobre la alusión a «la verdad», que había sido muy discutida por los obispos. Para él, además, el texto contemplaba cuestiones ajenas al mismo, como p.e., la alusión a la libertad religiosa.

En la revisión que hizo la subcomisión sobre el capítulo tercero, —de la misión de la Iglesia en el mundo actual— Wojtyła quería destacar la insistencia de la enseñanza del Evangelio sobre la caridad y el lugar de la persona humana en relación con el bien común. Garrone propuso que apareciera el ateísmo en la redacción del texto, que se estudiara el trabajo de la Subcomisión sobre «los signos de los tiempos» y que cuatro grupos traten de redactar por separado el texto correspondiente a cada uno de los temas antes señalados²⁰. A Wojtyła, con Grillmayer, Semelroth y Congar, se les encargó el tema de la «Iglesia». Hubo peritos que querían pasar cuestiones de *GS* a *DH*. Los que hablaron sobre la libertad religiosa fueron Doumith, Wojtyła, Fernandes, Wright y Poma.

En la cuarta sesión (15 sept. 7 dic. 1965) salió adelante una nueva redacción que centraba la libertad religiosa en el ámbito civil como derecho del hombre, aunque con ciertas limitaciones para el Estado a la hora de poner orden en la sociedad. Así se consolidó el texto que en la última votación conciliar sobre la Declaración de Libertad Religiosa (7 dic. 1965) obtuvo 2.308 afirmativos, 70 negativos y 8 nulos. Era un texto destinado a Iglesia Católica, que denotaba un tono distinto para la salud eclesial y para la presencia pública cristiana en los tiempos modernos.

De ella dijo Pablo VI esa misma tarde, al despedir ante las legaciones extraordinarias enviadas a la Clausura del Concilio, que «la Iglesia hace suya la aspiración tan universalmente sentida hoy a la libertad civil y social en materia religiosa. Que ninguno sea obligado a creer y que, igualmente, a nadie se le impida profesar su fe, derecho fundamental de la persona humana, reconocida hoy por los demás, en teoría aunque no siempre en la práctica, por la mayor parte de las legislaciones. En el mismo espíritu, la Iglesia pide a los Gobiernos que le reconozcan y le devuelvan su plena e íntegra libertad en cuanto concierne a la elección y nombramiento de sus pastores. Sea el que sea el juicio que podamos formar sobre las situaciones históricas que se han verificado en el pasado en ciertas naciones, la Iglesia hoy no pide para sí otra cosa que la libertad de anunciar el Evangelio».

20 a) Modo de insertar el ateísmo en la redacción del texto; b) exposición sobre el hombre en sí mismo; c) exposición sobre el hombre en la sociedad, con su fundamento dogmático, iluminando y reduciendo mucho de lo que hay en el texto actual; d) la Iglesia y su significación en el mundo contemporáneo.

II. HACIA UNA ORGANIZACIÓN Y SISTEMATIZACIÓN DE INTERVENCIONES SIGNIFICATIVAS

Desde que en el umbral de su pontificado Juan Pablo II dijo «no tengáis miedo. Abrid las puertas a Cristo», se ocupó reiteradamente de las cuestiones y de las situaciones relacionadas con la libertad religiosa. Porque las implicaciones teóricas y las consecuencias reales de esta doctrina le preocupaban profundamente, desde antiguo y de manera persistente²¹. Para exponer su preocupación aprovechaba las intervenciones que tenía cuando visitaba organismos internacionales, escribía documentos oficiales, se encontraba con las conferencias episcopales nacionales, tenía audiencias públicas los miércoles y domingos...²².

No es de extrañar que su documento primero y programático, la encíclica *RH*, publicada en marzo de 1979, sólo cinco meses después de su elección al pontificado, hiciera mención expresa a la libertad religiosa, en las cuatro densas y extensas afirmaciones siguientes:

- 1) *La Iglesia estima profundamente al hombre*: «la Iglesia de nuestro tiempo da gran importancia a todo lo que el Concilio Vaticano II ha expuesto en la *Declaración sobre la libertad religiosa*, tanto en la primera como en la segunda parte del documento (...que) nos muestra de manera convincente cómo Cristo y, después sus Apóstoles, al anunciar la verdad que no proviene de los hombres sino de Dios [...] incluso actuando con toda la fuerza del espíritu, conservan una profunda estima por el hombre, por su entendimiento, su voluntad, su conciencia y su libertad» (*RH*, 12).
- 2) *La Iglesia aporta al hombre*: «la exigencia de una relación honesta con respecto a la verdad, como condición de una auténtica libertad; la advertencia además de que se evite cualquier libertad aparente, cualquier libertad superficial y unilateral, cualquier libertad que no profundiza en toda la verdad sobre el hombre y sobre el mundo. También hoy después de dos mil años, Cristo aparece a nosotros como Aquel que trae al hombre la libertad basada sobre la verdad, como Aquel que libera al hombre de lo que limita, disminuye y casi destruye esta libertad en sus mismas raíces, en el alma del hombre, en su corazón, en su conciencia» (*RH*, 12).
- 3) *La razón y la dignidad humana reclaman la libertad religiosa*. Juan Pablo II cuando habla directamente sobre los Derechos Humanos reconoce que entre

21 Así se desprende de su producción intelectual: *La renovación en sus fuentes*. 344 pp. «sobre la aplicación del Concilio Vaticano II»; *Max Scheler y la ética*. 224 pp. sobre la ética y los valores en Scheler; *Mi visión del hombre*. 367 pp. sobre «una nueva ética» social mediante el personalismo y el pensamiento dialógico; *Persona y acción*. 350 pp. que descubren la persona a través de sus acciones. *Amor y responsabilidad*. 347 pp. sobre «estudio de moral sexual» con prefacio de Henri de Lubac. *Signo de contradicción*. 264 pp. de «meditaciones» sobre Jesucristo y *El taller del orfebre*. 101 pp. de «meditación sobre el sacramento del matrimonio, expresada a veces en forma de drama».

22 Como las citas alargarían ad infinitum el trabajo, al final del mismo indicaré textos que confirman y amplían los contenidos de este trabajo. Hay ediciones populares de la mayoría de los textos aludidos. También son muy útiles publicaciones como *L'OSSERVATORE ROMANO* (=OR), la revista española *EC-CLESIA* [=ECCL] y la francesa *LA DOCUMENTATION CATHOLIQUE* (=DC).

ellos «se incluye, y justamente, el derecho a la libertad religiosa junto al derecho de la libertad de conciencia [...] también desde el punto de vista del derecho natural, es decir, de la postura «puramente humano», sobre la base de las premisas dictadas por la misma experiencia del hombre, por su razón y por el sentido de su dignidad» (RH, 17).

- 4) *La increencia sólo se comprende desde el fenómeno de la religión*: «la limitación de la libertad religiosa de las personas o de las comunidades no es sólo una experiencia dolorosa, sino que ofende sobre todo a la dignidad misma del hombre, independientemente de la religión profesada o de la concepción que ellas tengan del mundo»; porque tal limitación «contrasta con la dignidad del hombre y con sus derechos objetivos. [...] De hecho, hasta el mismo fenómeno de la incredulidad, arreligiosidad y ateísmo, como fenómeno humano, se comprende solamente en relación con el fenómeno de la religión y de la fe. Es por tanto difícil, incluso desde un punto de vista “puramente humano”, aceptar una postura según la cual sólo el ateísmo tiene derecho de ciudadanía en la vida pública y social, mientras los hombres creyentes, casi por principio, son apenas tolerados, o también tratados como ciudadanos de “categoría inferior”, e incluso —cosa que ya ha ocurrido— son privados totalmente de los derechos de ciudadanía» (RH, 17).

A partir de este texto programático, hizo sus apelaciones a la libertad religiosa ante quienes de algún modo son responsables del funcionamiento de la vida social y pública. Les demanda que los derechos de la religión y de la actividad de la Iglesia sean respetados. No se trata de pedirles ningún tipo privilegio sino de exigir el reconocimiento y respeto hacia un derecho que es fundamental para la vida personal y social: en cualquier régimen, sociedad, sistema o ambiente, la puesta en práctica de medidas que reconozcan el derecho a la libertad religiosa es una de las formas fundamentales para reconocer el lugar que se le reconoce al hombre en un auténtico progreso.

De una lectura atenta de algunas de sus abundantes intervenciones pontificias posteriores se desprenden al menos tres categorías, que, a modo de recursos, utiliza con mucha frecuencia:

- a) El *recurso antropológico*, cuando se refiere a la defensa de los derechos y libertades del hombre. La libertad religiosa es un valor central del hombre; es como un test social inapelable sobre la situación de la libertad en general; a su juicio el derecho a la libertad religiosa es, por decirlo de alguna manera, «el más fundamental», porque su ejercicio está tan ligado a las demás libertades del hombre —en particular a las de la libertad de palabra, de expresión, de asociación, de educación de los propios hijos— que, si de hecho es respetada por el Estado, significa que también éste respeta los derechos humanos fundamentales y manifiesta el nivel de consideración que alcanzan los demás derechos humanos en una determinada sociedad. Para Juan Pablo II la libertad religiosa, si está en la raíz de todo derecho y libertad, es, al mismo tiempo, fruto y garantía de los restantes derechos humanos.
- b) El *recurso al sufrimiento de los perseguidos*, en quienes ve a Jesucristo perseguido. Llama a los Estados libres y a los ciudadanos que disfrutaban de la libertad religiosa para que intervengan en favor de los perseguidos y se solidaricen con ellos.

La discriminación y la persecución por motivos religiosos se dan donde se identifica la ley religiosa con la civil, donde se concede estatuto especial a una religión en detrimento de otras y donde los credos religiosos y las convicciones morales que derivan de la fe, están relegadas al ámbito de las opiniones personales.

- c) El *recurso a la Iglesia misma*, como portadora de una misión recibida de Jesucristo, que consiste en conducir a los hombres hasta el descubrimiento de una verdad, libertad y dignidad que son insuperables. Todo esto compromete también a la Santa Sede para tutelar la libertad religiosa con acciones e intervenciones ante cada Estado y ante las distintas organizaciones internacionales, porque concreta carencias jurídicas para proveer la libertad de conciencia conviertan a los derechos en letra muerta. Advierte Juan Pablo II que los derechos del hombre son, sobre todo, valores que se plantean principal y esencialmente en el ámbito de lo cultural. Por eso la libertad religiosa ocupa un lugar importante en la acción diplomática de la Santa Sede y en el magisterio de Juan Pablo II sobre los derechos humanos.

Cuando trataba estas cuestiones, Juan Pablo II daba a sus intervenciones un tono solemne y decidido. Ante la violación de la libertad religiosa manifestaba tristeza y dolor compartido con quienes sufren la violación de estos derechos. Y aunque evitara acusaciones precisas, su hablar era rotundo. Hablaba desde la lógica de los que defendía -amados por Cristo y partícipes de su Cruz- que son fuente de especial fecundidad social. Desde ahí apelaba a la conciencia de los perseguidores, al servicio que prestan al país los ahora perseguidos y al amor generoso que implica el esfuerzo que realizan por alcanzar esta libertad.

La Declaración conciliar *DH*, de la que se puede considerar como uno de los autores la utilizó con mucha frecuencia. El texto de esta fue notablemente mejorado al aceptar algunas enmiendas que presentó. Especialmente el 22 de septiembre de 1965, cuando M̄n Wojtyła dijo que «el derecho a la libertad religiosa, siendo de derecho natural, [...] no sufre limitación alguna excepto por parte de la misma ley natural, [...] el derecho positivo de origen humano no puede aportar en esto ninguna limitación, si no lo hace en conformidad con la ley moral»²³. Con lo cual rechazaba la fórmula adoptada por el texto en discusión, que ponía como límite a la libertad religiosa «el orden público conforme a la normas jurídicas»; porque dejaba amplio espacio al arbitrio de la Estados. Su propuesta quería integrar la libertad religiosa en el ámbito estatal pero con una referencia explícita a la ley moral. Entonces la redacción definitiva se hizo más precisa respecto a la sociedad civil: «los abusos que puedan darse so pretexto de libertad religiosa, correspond principalmente a la autoridad civil prestar[le] esta protección. Sin embargo, esto no deb hacerse de forma arbitraria, o favoreciendo injustamente a una parte, sino según norma jurídicas conformes con el orden moral objetivo» (*DH*, 7).

23 Cfr. GROOTAERS, Jan: *Dal concilio Vaticano II a Giovanni Paolo II*, Marietti, Casale Monferrato 1982, pp. 137-140. IDEM. *Actes et acteurs à Vatican*. Col. «Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovanien sium, 139». Ed. University Press, Uitgeverij Peeters. Leuven - Peeters France. Paris, 1998. XXIV, 602 pp. [Bibliografía: pp. 555-586].

Su magisterio acude a *DH* para dar a la libertad religiosa condiciones reales de posibilidad²⁴. Y siempre con tono positivo pedía la libertad para facilitar el encuentro con Dios y poder servir mejor a la comunidad política. La libertad del espíritu humano la pone claramente como fundamento de la libertad religiosa, ya que por ella el hombre manifiesta su dignidad y en ella está para Juan Pablo II el auténtico valor del hombre. *DH* puede contarse entre los documentos del Vaticano II que con más frecuencia y en las más diversas circunstancias ha mencionado Juan Pablo II: en los mensajes para la Jornada Mundial de la Paz, en las recepciones a los embajadores acreditados ante la Santa Sede y a los obispos en la visita *ad limina*, en sus numerosos viajes por los diversos países del mundo.

Propuso amplios desarrollos y profundizaciones sobre esta Declaración. No se limitó a recordar los contenidos más significativos del documento sino que las sintetizaba en fórmulas de especial eficacia, adaptándolas a un lenguaje laico para que las entiendan los juristas y los políticos sin necesidad de estar versados en ciencias filosóficas y teológicas. Lo hemos visto al recordar las prerrogativas que derivan de la libertad religiosa. Sus referencias respecto a este derecho fundamental se dirigen no sólo a los gobernantes sino también a los simples fieles católicos²⁵.

También destacó el papel de la razón y de la experiencia humanas, entendidas como derecho natural. En este núcleo encontraba justificación para dirigirse a todos y para fundar el derecho de cada hombre a la libertad religiosa, sobre la que repitió que: a) ocupa un puesto clave entre los derechos del hombre, centro y base para los restantes derechos; b) es un derecho radical porque puede expresar lo más profundo del hombre como hombre, buscador de Dios; c) es condición fundamental, a la vez que piedra de toque, para que progrese una sociedad; d) conecta con todas las libertades y las promueve de forma integral a través de un canal intrínseco de comunicación vital; se justifica por sí misma y también es fundamento de las restantes libertades.

Era frecuente que Juan Pablo II evocara a favor de la libertad religiosa las Declaraciones, Convenciones y Leyes internacionales, porque en ellas veía una expresión autorizada y concreta de lo que iba a proponer y a enseñar, las entendía como si fueran una traducción práctica de lo iba a afirmar. De ese conglomerado legal procuró extraer argumentos con los que podía invitar a los Estados a que practicaran lo que prometieron y firmaron²⁶.

El papa Wojtyła, además de ser un convencido y declarado seguidor de la doctrina democrática, reconocía que la libertad religiosa es cauce capaz de prestar un servicio valioso y activo a los ciudadanos y concretamente a la causa de la paz. Porque una misión

24 POGORZELSKI, Andrzej: *Libertà religiosa secondo la dichiarazione conciliare «dignitatis Humanae» nell'insegnamento di Giovanni Paolo II*. (Fino all'anno 1983). «Dissertatio ad Lauream in Facultate S. Theologiae apud Pontificiam Universitatem S. Thomae de Urbe». Roma, 1984. 266 pp.

25 Cfr. PABLO IV y JUAN PABLO II: *Mensajes para la celebración de la jornada mundial de la paz* (1968-1998). Col. «Documentos», 28. Ed. PPC. Madrid, 1998. 494 pp. Especialmente los Mensajes de 1981, de 1988 y de 1991.

26 Cfr. COMISIÓN PONTIFICIA «JUSTICIA Y PAZ»: «La libertad religiosa. El Acta Final de Helsinki». Mensaje del Papa Juan Pablo II a los Jefes de Estado de los países firmantes del Acta final de Helsinki (Vaticano, 1 de septiembre de 1980). [OR. (Ed. esp.) 51 (21 diciembre 1980) 1 y 19-20.

que Jesucristo ha confiado a su Iglesia es la de proclamar la verdad sobre el hombre, y especialmente la verdadera dimensión religiosa, es decir, de avivar su vocación para que busque incesante y libremente a Dios hasta encontrarlo. En esto ha consistido una de las tareas de Juan Pablo II a la hora de proclamar el evangelio al mundo y de querer hacer de todos los hombres discípulos de Jesucristo, a quien propone para que sea creído y seguido.

La Iglesia, porque cumple este derecho fundamental, se inserta profundamente en todo el tejido cultural de un pueblo, adquiere derecho de ciudadanía en él y así logra capacitar a los ciudadanos para que sirvan al bien común. Este es el contenido positivo que la Iglesia y los cristianos deben dar a su libertad religiosa, intrínsecamente marcada por su destino hacia un Dios Absoluto y por los métodos que usa para llegar a Él la Iglesia debe respetar permanentemente a todos los que se dirige cuando los evangelizar porque, respetando la libertad humana en la evangelización, da testimonio de la misma libertad religiosa que demanda para ella. Por eso no pide privilegios ni proclama una libertad distinta a la que pide para los demás. Sólo pide el ejercicio de la libertad común que ella llena de un contenido específico, el contenido creyente y misionero.

La reflexión que Juan Pablo II ha hecho sobre la libertad religiosa es de orden teológico pero también incluye la reflexión filosófica sobre esa libertad, que así es más valorada y capaz de crear una obligación mayor y más estricta de exigir respeto para la libertad de todos. Su reflexión incluso abarcaba el ateísmo como teoría y como política cuando justifica que el hombre niegue validez a una posible relación con dios o exija separación respecto del Absoluto y Último mediante la coacción del aparato estatal. Ni siquiera esta situación conseguirá detener las exigencias de la libertad religiosa. Pero tal exigencia nunca excluirá a los ateos de esa libertad en ningún aspecto, ni tampoco excluirá la posibilidad de vivir una confrontación leal y respetuosa entre quienes defiendan una concepción religiosa del mundo y los partidarios de otra concepción, sea agnóstica o atea.

El Pontífice recientemente fallecido ha reivindicado la libertad necesaria para que las personas y las comunidades religiosas busquen a Dios y puedan realizar su misión. Al dirigirse a los responsables políticos les ha insistido en la necesidad de libertad para la práctica externa y pública del culto y de los ritos, para impartir la catequesis y la formación de los fieles, para tener acceso a los medios culturales comunes, difundiendo y proponiendo en ellos de forma libre, la fe y la concepción del hombre y de la moral que la fe inspira a los individuos y a la sociedad.

En el magisterio pontificio reciente sobre la libertad de los creyentes en la vida que se desarrolla dentro de la organización política, Juan Pablo II ha tenido en cuenta el derecho de los creyentes a ser ciudadanos en plenitud de condiciones, pudiendo participar sin discriminaciones en todos los aspectos y tareas de la vida ciudadana. El derecho que tienen los creyentes a desarrollar sus propias instituciones religiosas, no exime a estas de prestar servicios que puedan ayudar a los demás ciudadanos, especialmente en lo tocante a tareas asistenciales, de enseñanza y de aportaciones en favor de la institución familiar.

Afirma Juan Pablo II que, entre las múltiples posibilidades de relaciones que se pueden dar entre la comunidad de creyentes y la vida organizada de la sociedad, la Iglesia reconoce las funciones que son propias del Estado. Pero rechaza que entre ellas quepa la de cualquier «laicización programada» sobre la ciudadanía, o la de practicar un con-

fesionalismo negativo, que sea indiferente en relación con todas las comunidades y realidades religiosas presentes en el Estado. En el orden internacional la ONU es merecedora de un reconocimiento público y de una felicitación por parte la Iglesia porque acepta y respeta la dimensión religiosa y moral de los problemas humanos en el ámbito internacional. Un desarrollo correcto entre comunidades religiosas y el Estado requiere que se establezcan leyes o concertaciones nacionales e internacionales que permitan a las instituciones religiosas prestar aquellos servicios que puedan ser muy favorables a la promoción de los pueblos, que para eso deben ser muy tenidas en cuenta. En el ámbito internacional el papel específico propio de la Santa Sede se debe ejercer en estrecha unión con quienes tienen la responsabilidad política, con las comunidades locales y con sus obispos²⁷.

El Papa insiste en el deber moral que tiene el hombre de buscar a Dios y de vivir según las exigencias que derivan del hecho de haberlo encontrado. Ambos movimientos morales —buscarlo y vivirlo— sirven para reforzar la libertad religiosa. La Iglesia, también sometida a este deber moral, concreta su obligación en el deber de enseñar a sus fieles una doctrina que sea respetuosa cuando ofrece la que considera verdad plena revelada y cuando realiza un esfuerzo misionero con el que propone de manera explícita el Evangelio a todos los hombres. Actuando así la iglesia muestra una auténtica vida de fe y confianza en el hombre, ofrece un testimonio que termina siendo un servicio leal a Dios y a la sociedad, facilita el retroceso el ateísmo «oficial» y participa de los beneficios que brotan de este servicio prestado a la propia libertad y a la de todos los hombres.

Muchas veces ha mencionado Juan Pablo II la Declaración Universal de 1948 porque quiere, de forma inequívoca, que la relación de la persona y de la sociedad con el Estado en todas las naciones esté garantizada por los derechos fundamentales del hombre. Recuerda el Pacto Internacional sobre los derechos civiles y políticos, aprobado por las Naciones Unidas el 16 de diciembre de 1966, y el Acta Final de la Conferencia de Helsinki, como aportaciones muy significativas para desarrollar el diálogo internacional. Y valora mucho los documentos de la Conferencia para la Seguridad y la Cooperación en Europa. Porque funcionan en diversos países numerosos intentos de represión religiosa y hay situaciones en las que los creyentes sufren vejación en sus aspiraciones religiosas y se dan normas legales y praxis administrativas que, realmente anulan los derechos y los limitan tanto que terminan por reducir a nada las confortantes declaraciones de principio que hacen los documentos mencionados²⁸.

Al situar su programa en un horizonte tan amplio, en lo que a libertad religiosa se refiere, Juan Pablo II ha resaltado en sus intervenciones que esta libertad es un elemento indispensable para la convivencia pacífica entre los hombres, porque refuerza la cohesión

27 Cfr. CARRASCOSA COSO, Andrés: *La Santa Sede y la Conferencia sobre la Seguridad y la Cooperación en Europa*. «(Helsinki-Ginebra-Helsinki)». Prólogo de Angelo Sodano. Ed. Caja de Ahorros de Cuenca y Ciudad Real. Cuenca, 1990. 382 pp. GARCÍA MAGÁN, Francisco Cesar. *Derechos de los pueblos y naciones*. «Un ámbito de diálogo entre el Derecho Internacional y el Magisterio de Juan Pablo II». Ed. Pontificia Università Lateranense. Roma, 1998. 191 pp.

28 Cfr. COLOMBO, Alessandro (A cura): *La libertà religiosa negli insegnamenti di Giovanni Paolo II (1978-1988)*. Università Cattolica del Sacro Cuore. Centro di ricerche per lo studio della dottrina sociale della Chiesa. Suplemento al quaderno 7. Milano Settembre 2000. 287 pp.

moral de un pueblo, al garantizar el derecho a expresar públicamente y en todos los ámbitos de la vida civil las propias convicciones religiosas y al contribuir a reforzar la seguridad y la cooperación entre los pueblos.

Ponía el fundamento de la libertad religiosa en cada persona humana, ser único, indivisible, irrepetible, y como tal hay que respetarlo y garantizarlo con coherencia y firmeza. No entendía la libertad religiosa como una concesión del Estado sino como una realidad inviolable y una condición necesaria para buscar la verdad y para adherirse a ella cuando el hombre llegue a alcanzarla adecuadamente. Como derecho humano es universal, deriva de las personas mismas, de su ser existencial, sustancialmente idéntico en cualquiera de las gentes y de las tierras en que habiten. Así que la libertad religiosa no depende sólo del actuar honesto de las personas o de su conciencia recta sino que es anterior y concomitante a ese actuar.

Juan Pablo II ha intentado hacer una especie de codificación de las prerrogativas que derivan del derecho a la libertad religiosa en el plano personal y comunitario. Para ello ha reivindicado a favor de cada hombre el

- a) *derecho a adherirse o no a una fe determinada y a la comunidad confesional correspondiente*; una serie de libertades específicas en relación con el cumplimiento de los actos de oración y de culto, a la educación de los hijos en los valores de la propia fe, a la asistencia espiritual en las estructuras que son obligatorias (milicia, hospital, cárcel, enseñanza...); a la inmunidad frente a imposiciones que se oponen a las propias convicciones religiosas;
- b) *derecho a la no discriminación* respecto a los demás ciudadanos al ejercer los restantes derechos y libertades propias de cada persona humana, en su dimensión individual y comunitaria, porque la confesión religiosa reúne a los creyentes de una fe determinada, y estos existen y actúan como cuerpo social, que se organiza según una doctrina y unos fines que institucionalmente son los propios de esa confesión;
- c) *derecho a superar carencias legales significativas* mediante el derecho positivo, tales como la de no tener el reconocimiento explícito de la libertad que es necesaria para nombrar ministros sagrados, para que estos puedan desarrollar un ministerio espiritual, para ejercer el derecho a participar en actividades educativas y para que los padres puedan elegir libremente la escuela de sus hijos.
- d) *derecho a superar pasiones fuertes, crecientes y destructivas* que siendo espurias a la vivencia religiosa, sin embargo quedan implicadas en ella. Es otra dimensión que para Juan Pablo II dimana del respeto a la libertad religiosa y que obliga a los Estados, a cada uno de los creyentes y a las mismas confesiones religiosas. Como la dimensión falible de la persona humana afecta al orden individual y al comunitario, uno y otro tienen que madurar en sus convicciones y en sus culturas religiosas peculiares y atenerse a un orden social justo. Para esto los Estados frenarán e impedirán aquellos movimientos pseudoreligiosos que tendencialmente van transformarse en una vorágine de conflictos religiosos, fruto del fanatismo y de la violencia.

Frente a esta previsible e inaceptable situación el Pontífice afirmaba que el uso de la violencia jamás puede encontrar sólidas justificaciones religiosas ni favorecer un crecimiento religioso, imposible de justificar por el derecho a la libertad religiosa, porque el

respeto y la colaboración entre diversas religiones es posible únicamente si la fe proclamada por las respectivas creencias y los métodos que cada una de ellas usa reconocen y respetan el derecho inalienable y el deber permanentemente que tiene cada individuo de seguir a su conciencia en la búsqueda y adhesión a la verdad, dentro del bien común y del orden público.

Como resultado final del recorrido hecho por documentos, textos e intervenciones de Juan Pablo II, durante su largo y fecundo pontificado, pueden extraerse, entre otras, las siguientes conclusiones:

- 1) la libertad religiosa tiene su fundamento en la dignidad de cada persona humana y por coherencia hay que respetar y garantizar los derechos que de se derivan de esta realidad;
- 2) es una condición inseparable del diálogo interreligioso darle el reconocimiento debido a la libertad religiosa que, a su vez, puede convertirse en resultado de ese mismo diálogo;
- 3) las convicciones religiosas se viven de manera libre en la sociedad civil. Y por tanto, la libertad religiosa no es ajena ni a la paz ni a la solidaridad entre los pueblos;
- 4) cada persona, atea o creyente y cada institución, civil o religiosa, contribuyen desde su propia responsabilidad a la promoción y a la tutela de la libertad religiosa.

III. BENEDICTO XVI, CONTINUADOR DE LA TAREA

En el «Angelus» del domingo 4 de diciembre de 2005, Benedicto XVI, el inmediato sucesor de Juan Pablo II, recogía el testigo magisterial de su antecesor mediante una alocución muy significativa, en la misma línea de pensamiento y de acción que venimos analizando.

Textualmente se expresó así «Todos los hombres —dice el Concilio—, conforme a su dignidad, por ser personas, es decir, dotados de razón y de voluntad libre..., están impulsados por su misma naturaleza y están obligados además moralmente a buscar la verdad, sobre todo la que se refiere a la religión» (*DH*, 2).

De este modo, el Vaticano II reafirma la doctrina tradicional católica, según la cual, el hombre, en cuanto criatura espiritual, puede conocer la verdad y, por tanto, tiene el deber y el derecho de buscarla (cf. *ib.*, 3). Con este fundamento, el Concilio insiste ampliamente en la libertad religiosa, que debe ser garantizada tanto a los individuos como a las comunidades, en el respeto de las legítimas exigencias del orden público. Y esta enseñanza conciliar, después de cuarenta años, sigue siendo de gran actualidad. De hecho la libertad religiosa está lejos de ser garantizada en todas partes: en algunos casos se niega por motivos religiosos o ideológicos; otras veces, aun siendo reconocida de forma escrita, es obstaculizada en la práctica por el poder político o, de forma más solapada, por el predominio cultural del agnosticismo y del relativismo.

Recomos para que todo ser humano pueda realizar plenamente la vocación religiosa que lleva inscrita en su propio ser. Que María nos ayude a reconocer en el rostro del Niño de Belén, concebido en su seno virginal, al divino Redentor, venido al mundo para revelarnos el auténtico rostro de Dios.

Es una alocución reciente en el tiempo y en la sucesión apostólica. Sirve para confirmarnos confirma en el interés inacabable que nos plantea la libertad religiosa en esta dimensión de los derechos fundamentales de la persona humana.

IV. TEXTOS CONSULTADOS DE JUAN PABLO II

Documentos mayores

1. Enc. *Centesimus Annus*; especialmente los nn. 9 y 47 (1 de Mayo —fiesta de San José Obrero— de 1991).
2. Enc. *Sollicitudo Rei Socialis*; especialmente los nn. 15, 33, 42 (30 de diciembre del año 1987).
3. Enc. *Redemptor Hominis*; especialmente los nn. 12 y 17. (7 de diciembre de 1990).
4. Exhortación Apostólica *Catechesi Tradendae*; especialmente los nn. 14 y 57. (16 octubre 1979).
5. Carta Apostólica con ocasión del 50.º aniversario del comienzo de la Segunda Guerra Mundial (27 de agosto de 1989).
6. *Catecismo de la Iglesia Católica*. «El deber social de la religión y el derecho a la libertad religiosa». Nn. 2104-2109.
7. Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia. Trata aspectos parciales de la libertad religiosa en los nn. 50, 97, 155, 166, 286, y específicamente, como un derecho humano fundamental en los nn. 421, 422, 423. (2 de abril de 2004).

Textos extensos

8. Discurso al Cuerpo diplomático acreditado ante la Santa Sede (12 enero de 1979) [DC. 3 (1979) 108].
9. Alocución a la reunión Plenaria del Sacro colegio Cardenalicio (5 noviembre 1979) [OR. 6 noviembre 1979].
10. Angelus de la fiesta de Cristo Rey (25 noviembre 1979) [OR, 26 noviembre 1979].
11. Mensaje para la celebración de la Jornada Mundial de la Paz: «Para servir a la paz, respeta la libertad». (1 enero de 1981) [Cfr. PABLO VI y JABLO PABLO II: *Mensajes para la celebración de la jornada mundial de la paz* (1968-1998). Col. «Documentos», 28. Ed. PPC. Madrid, 1998, 494 pp.].
12. Mensaje para la celebración de la Jornada Mundial de la Paz: «La libertad religiosa condición para la pacífica convivencia» (1 enero de 1988). [Cfr. IIDEM, *Ibid.*].
13. Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz: «Si quieres la paz, respeta la conciencia de cada hombre» (1 enero de 1991) [Cfr. IIDEM, *Ibid.*].

Intervenciones ante instituciones y líderes políticos mundiales

14. Alocución al Cuerpo Diplomático acreditado ante la Santa Sede, 8 (9 enero 1978). [DC, 192 (1978) 821].
15. Alocución al Embajador de Senegal (2 diciembre 1978). [DC, 2 (1979) 110].
16. Alocución al Embajador de Turquía (4 diciembre 1978). [OR (Ed. franc.), 50 (1970) 9].
17. Mensaje a Kart Waldheim, Secretario General de la ONU, con motivo del 30 aniversario de la Declaración Universal de los Derechos del Hombre. (2 diciembre 1978) [DC, 1 (1979) 2].
18. Alocución al Ministro de Asuntos Exteriores de Bulgaria (13 diciembre 1978). [DC, 1 (1979) 16].
19. Discurso a la XXXIV Asamblea General de la ONU (Nueva York, 2 octubre 1979). [ECCLE. 1954 (20 octubre 1979) 24-29].
20. A los participantes en la 69 Conferencia de la Unión Interparlamentaria, 6 (18 septiembre 1982).
21. Alocución al Embajador de Benín (25 octubre 1979). [OR (Ed. franc.), 45 (1970) 9].
22. Discurso sobre «Derechos Humanos, libremente definidos y debatidos», durante la visita papal, a la Comisión y al Tribunal de los Derechos Humanos, en Estrasburgo (8.X.88). [ECCLE 2395 (29 octubre 1988) 20-21].
23. A los Congresistas de la Unión Internacional de los Abogados, 2 (23 marzo 1991).
24. Discurso a los miembros del Cuerpo Diplomático acreditado ante la Santa Sede (Sábado 9 de enero de 1989)
25. Audiencia a los participantes en el IX Coloquio Internacional de Derecho Canónico organizado por la Pontificia Universidad Lateranense, 3. (11 diciembre 1993).
26. Discurso a la quincua-gé-si-ma Asamblea General de las Naciones Unidas. (Nueva York, 5 de octubre 1.995). [O.R., 6 octubre 1995].
27. Discurso al nuevo embajador de Hungría ante la Santa Sede (Lunes 8 de febrero de 1999).
28. Discurso a la Asamblea de la Organización para la Seguridad y la Cooperación en Europa (Viernes, 10 de octubre de 2003).
29. Discurso al señor Chou-Seng Tou, nuevo embajador de la República de China ante la Santa Sede (Viernes 30 de enero de 2004).
30. Al Cuerpo Diplomático acreditado ante la Santa Sede. «La gran familia de las naciones». (Lunes 10 de enero de 2005). *LA CUESTIÓN SOCIAL*, 2 (abril-junio 2005) 111-116.

En las Audiencias Generales de los miércoles y en el Ángel de los domingos

31. En la audiencia General (15 noviembre 1978). [DC, 21 (1978) 1014-1015].
32. En *el Angelus* (26 noviembre 1979) [DC, 22 (1978) 1054].

33. En la audiencia General (27 diciembre 1978). Discurso en la Basílica [OR. 28 diciembre 1978].
34. Audiencia General (27 diciembre 1978). Discurso en el Aula [DC. 2 (1979) 55].
35. En *el Angelus* (7 enero 1979) [OR. (Ed. franc.) 7 (1979) 3].
36. Audiencia General (4 abril 1979). [DC. 9 (1979) 408].
37. En *el Regina coeli* (22 abril 1979) [DC. 10 (1978) 463].
38. Audiencia General (16 mayo 1979). [DC. 11 (1979) 514].
39. Audiencia General (13 junio 1979). [DC. 14 (1979) 675-676].

Intervenciones en Polonia o con polacos

40. Carta al Pueblo Polaco (23 octubre de 1978). [DC. 20 (1978) 953].
41. Homilía en la misa para los peregrinos polacos. Basílica de San Pedro (20 mayo de 1979) [OR. (Ed. fran.) 21 mayo de 1979].
42. Discurso al Episcopado y a los fieles en la Catedral de Varsovia (2 junio de 1979) [JUAN PABLO II: *Peregrinación apostólica a Polonia*. Col. «BAC-Minor», 56. Ed. Librería Editrice Vaticana-La Editorial Católica, Madrid, 1979. 257 pp. Pp. 12-16 (en adelante **PaP**)].
43. Discurso a las autoridades polacas en el Palacio de Belvedere (2 junio de 1979). [PaP, pp. 17-25. Tb.: DC. 13 (1979) 604].
44. Homilía en la Misa de la Plaza de las Victorias de Varsovia (2 junio de 1979). [PaP, pp. 26-36. Tb.: DC. 13 (1979) 615-616].
45. Alocución a la Conferencia Episcopal de Polonia (Jasna Gora, 5 junio de 1979). [PaP, pp. 101-122. Tb.: DC. 13 (1979) 620-621].
46. Homilía en la Misa de San Estanislao en Cracovia (10 junio de 1979). [PaP, pp. 228-243. Tb.: DC. 13 (1979) 643].
47. Discurso de despedida en el aeropuerto de Cracovia (10 junio de 1979). [PaP, pp. 248-253. Tb.: DC. 13 (1979) 644-645].

Homilías, celebraciones e intervenciones ante el estamento religioso

48. Alocución al clero de Roma. (9 noviembre de 1978). [DC. 21 (1978) 1001].
49. Alocución a los Juristas Católicos de Italia. (26 noviembre de 1978). [DC. 22 (1978) 1059-1060].
50. Alocución al Sacro colegio Cardenalicio (18 diciembre de 1978) [DC. 19 (1978) 918].
51. Alocución al episcopado italiano (23 enero de 1979) [DC. 5 (1979) 213-214].
52. Discurso Inaugural a la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Puebla de los Ángeles (28 de enero de 1979) I.9.
53. Alocución a los dirigentes de organizaciones judías mundiales. (12 marzo de 1979). [DC 7 (1979) 3334].
54. Carta al card. Slipey, (16 marzo de 1979) [DC, 11 (1979) 505].
55. Homilía en la misa para el personal de *L'Osservatore Romano* y de la Imprenta Vaticana. (30 marzo de 1979) [OR. (Ed. franc.) 15 (1979) 9].

56. Alocución a los Obispos, sacerdotes y fieles de Hungría (6 abril de 1979) [OR (Ed. franc.) 16 (1979) 5].
57. Alocución a los miembros de la UNEBA. (26 abril de 1979). [OR. (Ed. fran.) 16 (1979) 5].
58. Alocución al IV Simposio de obispos Europeos (20 junio de 1979) [DC. 14 (1979) 665-666].
59. Alocución a los Obispos de la India en *visita ad limina* (23 junio de 1979) [OR (Ed. franc.) 29 (1979) 10].
60. Alocución en el *Vía crucis del Coliseo el Viernes Santo*, (13 abril de 1979) [DC, 9 (1979) 405].
61. Homilía en la misa de «Logran Circle» en Filadelfia (USA) (3 octubre de 1979) [DC 18 (1989) 884].
62. Alocución a los teólogos y a los educadores. Universidad Católica de Washington (7 octubre de 1979) [OR. (Ed. fran.) 43 (1979) 13].
63. Homilía para el día del DOMUND (21 octubre de 1979) [OR. (Ed. fran.) 21 octubre de 1979].
64. Vigilia en la solemnidad de los santos apóstoles Pedro y Pablo. Homilía (28 junio de 1984)
65. Mensaje en el segundo centenario de la muerte de Pío VI, dirigido a monseñor Didier-Léon Marchand, Obispo de Valence. (Castelgandolfo, 25 agosto de 1999).

El liderazgo de Juan Pablo II en el diálogo interreligioso

JOSÉ LUÍS SÁNCHEZ NOGALES*

Vivimos en un mundo pluricultural y multirreligioso. Los hombres y mujeres de las distintas tradiciones religiosas de la humanidad no pueden ya vivir de espaldas los unos a los otros. Asimismo, las instituciones religiosas, las iglesias y las religiones, tampoco pueden sustraerse a este «roce» continuo al que están irremediamente llamadas en la «aldea global», este mundo-aldea de gran movilidad social, cultural, religiosa. La Iglesia no ha permanecido indiferente a este fenómeno actual de la existencia —especialmente en occidente— de sociedades abiertas en las cuales se mezclan etnias, nacionalidades, culturas y religiones. Parece que ha llegado para todos la hora del diálogo, como encuentro y confrontación; como confluencia y divergencia; como punto de encuentro y frontera. La pregunta que nos hacemos es, ¿cómo ha abordado el magisterio de la Iglesia católica el encuentro y el diálogo con las otras religiones? Me propongo responder esta pregunta mediante un recorrido, sintético, por los últimos 40 años de magisterio eclesial, desde 1962 —apertura del Vaticano II— hasta el 2002 con la Jornada de Asís del 24 de enero.

1. EL EMPEÑO DE LA IGLESIA EN LA TAREA DEL DIÁLOGO

«Además, los obstáculos, aun siendo reales, no deben hacer que se subestimen las posibilidades de diálogo o que se olviden los resultados que se han conseguido hasta el momento. Ha habido progresos en la comprensión recíproca y en la cooperación activa. El diálogo ha tenido igualmente un impacto positivo en la Iglesia misma. También las otras religiones fueron impulsadas por medio del diálogo hacia la renovación y una mayor apertura. El diálogo ha permitido a la Iglesia compartir los valores evangélicos con los demás. Por ello, a pesar de las dificultades, el compromiso de la Iglesia en el diálogo sigue siendo firme e irreversible»¹.

Esta declaración de intenciones expresa la disposición de la Iglesia en relación con el tema del diálogo al comienzo de la década de los años noventa, tras más de una década de pontificado de Juan Pablo II. La Congregación para la Evangelización de los Pueblos

* Facultad de Teología de la Cartuja, Granada

¹ *Instrucción de Evangelio Nuntiando et de Dialogo inter Religiones. Dialogo e Annuncio*: AAS 84 (1992) 414-446, DA 54.

y el Pontificio Consejo para el Diálogo, bajo el magisterio del Papa Juan Pablo II, habián consensuado este documento, «Diálogo y Anuncio», que recogía los frutos de la preocupación del Magisterio de la Iglesia en torno a este tema desde la apertura del Concilio Vaticano II y actualizaba aquel primer serio intento de sistematización teológica y de coherencia de directrices orientadoras que constituyó el documento del Secretariado para los no Cristianos «Diálogo y Misión»², otro de los grandes documentos promulgados por un organismo vaticano bajo el pontificado de Juan Pablo II. Publicado este último en 1984, resumía 20 años de experiencia del organismo creado por Pablo VI en 1964.

Los obstáculos son reales. Ello no debe llevar a la subestima de lo positivo que el diálogo con otras tradiciones religiosas ha aportado a los interlocutores, la Iglesia católica y las tradiciones religiosas con las que se ha encontrado en el diálogo. Algunos resultados positivos son explícitamente citados: comprensión, cooperación, renovación y apertura. Y la posibilidad ofertada en él a la Iglesia de poner sobre la mesa del diálogo los valores evangélicos para ser compartidos. No obstante, los obstáculos que pueden empañar la autenticidad del diálogo eran ya anunciados en previsión por estos dos altos organismos eclesiales. No faltan quienes enfocarán la Declaración *Dominus Iesus* preferentemente desde esta óptica, viendo en ella en parte profilaxis y, en parte también, terapia para una situación que, en algunas dimensiones de la teología y zonas de la Iglesia, podría haber entrado en un laberinto de obstáculos. Posiblemente esta dimensión de la Declaración está siendo más percibida, en la recepción que de ella se está haciendo, que aquellas otras tres que el documento propone en primer lugar: la llamada al discernimiento eclesial, la referencia necesaria al dato de la fe teologal y el reconocimiento de problemas que quedan abiertos a la reflexión teológica como «quaestiones disputatae». La confutación de errores y ambigüedades sólo viene referida por el documento en cuarto lugar³. Es verdad que determinadas críticas y matizaciones vertidas en torno a este documento están movidas por un deseo sincero de búsqueda de una mayor claridad teológica, indicación de caminos nuevos para una eficaz evangelización de nuestro mundo contemporáneo, lo cual implica, en ocasiones, fórmulas teológicas audaces que sólo el tiempo, el diálogo y la recepción magisterial pueden ir corrigiendo, afinando y poniendo en práctica. Pero la recepción de aquel cuarto objetivo de la Declaración como dominante, pienso que ha podido contribuir no poco a la crispación de ciertos ambientes en torno al documento que, en su concepción y finalidad básicas, no pretende sino un servicio a la verdad y a la autenticidad de la fe de la Iglesia.

2 *Notae Quaedam de Ecclesiae Rationibus Ad Asseclas Aliarum Religionum. L'Attegiamento della Chiesa Di Fronte Ai Seguaci Di Altre Religioni. Riflessioni Ed Orientamenti Su Dialogo e Missione*: AAS 76 (1984) 816-828. (DM).

3 Cfr. Declaración *Dominus Iesus* sobre la Unicidad y la Universalidad Salvífica de Jesucristo y de la Iglesia, Ed. Palabra, Madrid 2000, DI 3.

4 Cfr. *Allocutio Summi Pontificis ad S. Concilii Patres, Ineunte Prima Concilii Sessione*: AAS 54 (1962) 786-796. Cfr. tr. castellana en *Concilio Vaticano II. Constituciones, Decretos, Declaraciones. Documentos Pontificios Complementarios* (BAC, Madrid 1965). (Acta Apostolicae Sedis se citará AAS; los documentos del Concilio y demás documentos magisteriales se citarán la primera vez a pie de página; en las demás citas se darán los números entre paréntesis dentro del texto; se incluirá la sigla habitual si hubiere posibilidad de equívoco; en casos especiales se dará referencia completa a pie de texto. La traducción siempre por la edición citada).

2. EL CONCILIO VATICANO II

La primera etapa en el empeño dialogal de la Iglesia abarca el Concilio Vaticano II y la década de Magisterio de Pablo VI, hasta el 1975. Se caracteriza por haber conocido la «apertura» de la visión de la Iglesia hacia las religiones ya desde el discurso de Juan XXIII en la apertura del Concilio, en el cual expresó su esperanza de una humanidad unida en el respeto la estima⁴. Estando ya en marcha el Concilio, la «*Ecclesiam Suam*»⁵ de Pablo VI fue conocida como la encíclica del diálogo. Proponía cuatro círculos concéntricos de interlocutores: diálogo con todo lo que es humano, con los monoteístas, con los cristianos no católicos, y la apertura de un círculo de diálogo en el interior de la propia Iglesia católica, círculo este último que sigue siendo tan necesario. La «*Lumen Gentium*»⁶ (16-17) establece que fuera de las fronteras de la Iglesia actúa la gracia según la voluntad salvífica universal de Dios. Los hombres religiosos que aún no han recibido el evangelio están ordenados por diversas razones al Pueblo de Dios. Hace mención explícita de los hebreos, como pueblo de la promesa, y de los musulmanes, como personas individuales, en cuya creencia existen contenidos de fe auténtica, como son la profesión del monoteísmo y la actitud fiducial de carácter abrahámico. Hace asimismo mención de los que buscan al Dios desconocido entre sombras e imágenes, referencia general de las demás religiones. Hay que reseñar de LG es la Constitución Dogmática en la que la Iglesia declara los contenidos de fe que ella sostiene acerca de su propia naturaleza y misión. Y es un signo de gran apertura teológica, en el marco cultural de los años 60, el que precisamente cuando la Iglesia habla solemnemente de la fe acerca de sí misma, no olvide hacer mención de las otras religiones; lo cual quiere decir, como poco, que no las considere ajenas a su naturaleza y ministerio en el mundo. La declaración «*Nostra Aetate*»⁷ es la que directamente aborda las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas. En ella se refiere el Concilio a las Religiones tradicionales, al Budismo, al Hinduismo, al Islam y al Judaísmo. El mayor espacio de esta declaración se lo llevan los monoteísmos, Islam y Judaísmo. No puedo entrar en cada uno de los contenidos concretos. Pero hay que dejar constancia del enfoque positivo de las demás religiones: todos los pueblos — con sus religiones— forman una comunidad, tienen un mismo origen en la creación y un mismo destino en Dios. Esta comunidad de origen y destino es el fundamento teológico que induce al Concilio a dedicar esta declaración a las otras religiones en las que creen los hombres a los que abarca el designio de salvación de Dios. Acaba reprobando toda discriminación o vejación realizada por motivo de raza, color, condición o religión. No hay que olvidar otro gran documento del Concilio, la Declaración «*Dignitatis Humanae*»⁸, sobre la libertad religiosa, en la cual es la dignidad humana el fundamento de esa libertad que el hombre tiene de dar culto a Dios según las exigencias de su propia conciencia, individual y comunitariamente, con libertad tanto psicológica como de coacción

5 *Littera Encyclica Ecclesiam Suam*: AAS 56 (1964) 609-659. Tr. Apostolado de la Prensa, Madrid 1967. (ES).

6 *Constitutio Dogmatica de Ecclesia. Lumen Gentium*: AAS 57 (1965) 5-75. (LG)

7 *Declaratio de Ecclesiae Habitudine ad Religiones non Christianas. Nostra Aetate*: AAS 58 (1966) 740-744. (NA)

8 *Declaratio de libertate religiosa. Dignitatis Humanae*: AAS 58 (1966) 929-946. (DH)

exterior. El decreto «Ad Gentes»⁹ insinúa ya fundamentos teológicos para asentar el diálogo con las religiones, cuando afirma que la voluntad salvífica universal de Dios sigue caminos misteriosos, entre los cuales están los «esfuerzos religiosos» de las personas no cristianas; en esos esfuerzos que las personas hacen por acercarse a Dios según su conciencia alienta la voluntad de Dios de salvarles. La Constitución Pastoral «Gaudium et Spes»¹⁰ cierra los grandes documentos del Concilio afirmando (n. 92) que las grandes tradiciones contienen elementos humanos y religiosos preciosos y llama a un coloquio abierto bajo la guía del Espíritu. La «Evangelii Nuntiandi»¹¹ de Pablo VI, que recoge las conclusiones del Sínodo sobre la Evangelización, constituye un momento de cierto «retroceso» sobre el Vaticano II, respecto de la apertura al reconocimiento de los elementos valiosos de las religiones, considerándolas como beneficiarias unidireccionales de la evangelización, sin que perezcan tener nada que aportar al cristianismo. Se trata de un momento de inflexión provocado, posiblemente, por la preocupación que suscitó en la Iglesia una cierta bajada de su tono misionero; de tal modo que se quiso encarecer especialmente el anuncio unidireccional del Evangelio y la sacramentalización.

Como síntesis, esta década de magisterio no contiene aún un concepto teológico de «diálogo Inter-religioso». Pero se trata claramente de una década de apertura de la visión teológica de la Iglesia hacia los no cristianos como personas y hacia algunos elementos religiosos valiosos contenidos en sus tradiciones que son positivamente valorados y apreciados. La causa de esta actitud de apertura y de positivo aprecio hay que buscarla en la conciencia progresivamente emergente que tiene el magisterio de que el Espíritu Santo actualiza la voluntad salvífica universal de Dios más allá de los límites visibles de la Iglesia y del Cristianismo.

3. DE REDEMPTOR HOMINIS A REDEMPTORIS MISSIO

La década de los años ochenta, viene protagonizada por el comienzo del liderazgo de Juan Pablo II, que se pone a la cabeza de un gran movimiento de diálogo, encuentros y promoción de la paz y el entendimiento entre las religiones, elemento indispensable para la paz mundial. De los siete documentos de envergadura emanados de la Santa Sede en esta década 6 son del Papa. «Redemptor Hominis»¹² —la encíclica programática del pontificado— retoma la visión abierta del Concilio, que había quedado algo oscurecida en *Evangelii Nuntiandi*. Tres afirmaciones básicas:

- a. El Espíritu Santo actúa más allá de los límites de la Iglesia
- b. La creencia de los hombres de otros credos es efecto del Espíritu Santo, que sopla donde quiere.

9 *Decretum de Activitate Missionali Ecclesiae. Ad Gentes*: AAS 58 (1966) 947-990. (AG)

10 *Constitutio Pastoralis de Ecclesia in Mundo Huius Temporis. Gaudium et Spes*: AAS 58 (1966) 1025-1120. (GS)

11 *Adhortatio Apostolica Evangelii Nuntiandi*: AAS 68 (1976) 5-7. Tr. de PPC. Madrid 1991. (EN).

12 *Littera Encyclica Redemptor Hominis*: AAS 71 (1979) 257-324. Tr. de Ecclesia XXXIX (1979) 356-380. (RH).

- c. Recuerda la estima expresada por el Concilio hacia los hombres religiosos, especialmente nombra a los fieles del Islam.

Antes de la presentación del documento del Secretariado para los no Cristianos «Diálogo y Misión»¹³, el Papa tuvo una alocución¹⁴ dirigida al pleno, en la que hace tres afirmaciones importantes:

- a. El diálogo con los no cristianos pertenece a la misión de la Iglesia por tres razones teológicas: porque Dios es Padre de «todos», porque todos formamos una unidad en Jesucristo, y porque el Espíritu Santo actúa en cada hombre de esta humanidad.
- b. El diálogo afecta a todas las iglesias locales a causa de la convivencia debida a las migraciones.
- c. Es necesaria una pastoral que fomente el respeto, la acogida y el testimonio cristiano.

Con ese precedente se publica el documento del Secretariado para los no Cristianos (1984), que aportará, asimismo, tres elementos clave:

- a. En primer lugar, se define por primera vez el concepto de diálogo: «Indica no sólo el coloquio, sino el conjunto de relaciones interreligiosas, positivas y constructivas, con personas y comunidades de otras fes para un mutuo conocimiento y enriquecimiento» (n. 3). Lo cual quiere decir que se valoran ya las instituciones —las religiones— como interlocutoras, y que se reconoce la doble dirección del diálogo, puesto que en las religiones hay riquezas que pueden enriquecernos en el diálogo.
- b. El diálogo forma parte de la misión evangelizadora de la Iglesia, es una de las 8 formas posibles de la misión, que va desde la simple presencia testimonial, pasando por el diálogo hasta la proclamación del Evangelio.
- c. Toda la actividad misionera de la Iglesia debe estar presidida por un estilo y talante dialogal. Dialogar es, por tanto, evangelizar.

En la Navidad de 1986, tras la celebración de la Jornada de Asís¹⁵ del mes de octubre anterior, se produjeron diversos rumores en altas instancias eclesiásticas, especialmente en los pasillos y despachos de la curia vaticana: ¿No habría ido el Papa demasiado lejos al invitar a representantes de todas las religiones a «estar juntos para orar»? ¿No sería eso un signo de debilidad en la confesión de la fe católica en Jesucristo como único salvador de la humanidad, mediador entre Dios y los hombres, y en la Iglesia como sacramento universal de salvación?

13 *Notae Quaedam de Ecclesiae Rationibus ad Asseclas Aliarum Religionum. L'Attegiamento della Chiesa di fronte ai Seguacidi di Altre Religioni. Riflessioni ed Orientamenti su Dialogo e Missione*: AAS 76 (1984) 816-828. Tr. en *Ecclesia* XLIV (1984) (DM).

14 *Allocutio ad eos qui Plenario Coetui Secretariatus pro non Christianis interfuerunt coram admissos*: AAS 76 (1984) 709-712. Tr. de *Ecclesia* XLIV (1984) 334-335.

15 PONTIFICIA COMMISSIO IUSTITIA ET PAX: *Assisi. Giornata Mondiale di Preghiera per la Pace*, Roma 1987, 143-150. (Texto original).

Advertido de tales rumores, el papa reunió al pleno de la curia romana para felicitarles las Navidades. La felicitación¹⁶ fue teológicamente muy densa, ya que el Papa la dedicó casi entera a explicar los fundamentos teológicos sobre los cuales se justificaba la jornada de Asís de oración por la paz. Los principios teológicos destacados por el papa son dos:

- a. La humanidad entera está presidida por un misterio de unidad que supera toda frontera: unidad en la raíz, en la creación, pues la totalidad de la humanidad es criatura del único y mismo Dios; unidad en el destino, en la llamada a la salvación, pues Cristo redimió a toda la humanidad, y sus meritos redentores no se niegan a ningún hombre.
- b. Las fracturas producidas en la humanidad están superpuestas a esta unidad radical y de destino; por consiguiente, es misión de la Iglesia intentar recomponer esas fracturas y desgarramientos mediante el diálogo en el interior de la humanidad y la promoción del entendimiento, el encuentro y la paz.

Estos dos fundamentos teológicos legitiman la iniciativa teológico-pastoral del Papa de llamar a representantes de todas las religiones para «estar juntos para orar» implorando el auxilio del Dios creador y salvador, Dios de la concordia y de la paz. Al final les felicitó las Pascuas a los presentes. Los rumores se fueron atenuando hasta casi desaparecer.

El Sínodo Extraordinario de 1985, a los veinte años del Concilio Vaticano II había conocido varias intervenciones que pedían que el diálogo inter-religioso fuese considerado expresión de evangelización, en línea con el documento del Secretariado para los no Cristianos de 1984 (DM). La relación final¹⁷ parece entender el diálogo inter-religioso como un «medio» para la proclamación, alejándose de DM. Tras el Sínodo sobre la Vocación y la Misión de los Laicos (1987), el día 30 de diciembre de 1988, Juan Pablo II da a conocer la Exhortación Apostólica «Christifideles Laici»¹⁸. En ella queda clara la voluntad de identificar misión y evangelización: «Es en la evangelización donde se concentra y despliega la entera misión de la Iglesia» (CHL 33). Pero cuando se habla del diálogo inter-religioso, al que se concede «importancia preeminente» queda imprecisa la cuestión sobre si el diálogo inter-religioso es un elemento de la misión-evangelización en sentido integrado¹⁹.

16 *Allocutio ad Patres Cardinales, pontificalis aulae romanaeque curiae Praelatos adveniente Nativitate Domini Nostri Iesus Christi coram admissos*: AAS 78 (1986) 619-627. Tr. de Ecclesia XLVII (1987). Discurso pronunciado el 20.12.86.

17 *Texto en La Documentation Catholique* 83 (1986) 36-42.

18 *Adhortatio Apostolica Christifideles Laici. De Vocatione et Missione Laicorum in Ecclesia et in Mundo*: AAS 81 (1989) 393-521. Tr. de Ecclesia XLIX (1989) 186-235. (CHL).

19 «El diálogo entre las religiones tiene una importancia preeminente, porque conduce al amor y al respeto recíprocos, elimina, o al menos disminuye, prejuicios entre los seguidores de las distintas religiones, y promueve la unidad y amistad entre los pueblos». (CHL 35).

20 *Littera Encyclica Redemptoris Missio*: AAS 83 (1991) 249-340. (De 07.12.90). Tr. de Ed. Paulinas, Madrid 1991 (RM).

Sin embargo, «Redemptoris Missio»²⁰ llegaría dos años después aportando una gran fundamentación teológica a la misión evangelizadora de la Iglesia y, dentro de la misma, al diálogo. Es una encíclica escrita desde la preocupación que suscita la pérdida de impulso misionero en la Iglesia y un cierto olvido de dos verdades de fe fundamentales: la persona de Jesucristo como advenimiento del Reino de Dios y la sacramentalidad universal de la Iglesia. De ahí que el papa dedique gran parte del texto a definir la identidad propia de la misión de la Iglesia hacia quienes aún no conocen a Jesucristo. Sin embargo, no olvida afirmar que el diálogo es una forma de llevar adelante la misión. También el diálogo tiene su propia identidad definida por tres rasgos: el diálogo requiere apertura para poder comprender al diferente; asimismo exige coherencia con la propia fe, su confesión íntegra y su vivencia eclesial; finalmente el diálogo no puede caer en la igualación de todas las religiones, sino que debe respetar la reivindicación de “verdad” que cada religión pone sobre el tablero. Las innovaciones teológicas que esta encíclica aporta son cuatro, a mi entender:

- a. No se puede excluir que existan mediaciones parciales que ayuden a la salvación de los no cristianos, aunque esas mediaciones —las religiones— no son paralelas ni complementarias de la única universal, que es Jesucristo. Jesucristo estaría mediando de modo misterioso —no visible— esas otras mediaciones (n. 5).
- b. Dios quiere que todos los hombres se salven, y su voluntad salvífica alcanza a los hombres cuya alma y corazón han sido educados y moldeados en otras religiones.
- c. El Espíritu Santo sopla donde quiere y está misteriosamente presente en el corazón de cada hombre, más allá de los límites visibles de la Iglesia.
- d. Alienta a los misioneros en el camino del diálogo cuando éste es el único camino para dar testimonio de Jesucristo y servir a los hombres, aunque el anuncio del Evangelio no se pueda realizar (países islámicos, especialmente).

Esta década de la afirmación del liderazgo dialogal del Papa, nos deja ubicados en una situación teológica de acogida y receptividad de los hombres de otras religiones y de los elementos religiosos auténticos que hay en sus tradiciones religiosas:

- a. La iglesia ha llegado a la conciencia de que ha de valorar a los hombres religiosos y los elementos religiosos de sus tradiciones.
- b. Sigue emergiendo con fuerza la conciencia de la acción del Espíritu Santo. Más allá de los límites visibles de la Iglesia.
- c. La Iglesia se ha posicionado en una actitud de inclinación al diálogo.
- d. No olvida, sin embargo, la confesión de su fe en Jesucristo como único y universal mediador y en su propio ser como sacramento de salvación de Jesucristo.
- e. Finalmente, se pone fuertemente de relieve el principio de la voluntad salvífica universal de Dios, dentro de la cual determinados elementos de las religiones pueden servir a sus miembros como mediaciones parciales para su encuentro con Dios.

4. DE DIÁLOGO Y ANUNCIO²¹ A VITA CONSECRATA²¹

Del documento de 1991 «Diálogo y Anuncio»²³, he citado al comienzo de este trabajo una declaración sobre el balance positivo que la Congregación para la Evangelización de los Pueblos y el Pontificio Consejo para el Diálogo hacen del diálogo con las religiones (DA, 54. Ese balance positivo puede servir como muestra del estilo eclesial de la década de los 90 en este tema del diálogo (DA, 54). Los dos organismos eclesiales habían consensuado este documento, «Diálogo y Anuncio», que recogía los frutos de la preocupación del Magisterio de la Iglesia en torno a este tema desde la apertura del Concilio Vaticano II. Los obstáculos son reales. Ello no debe llevar a la subestima de lo positivo que el diálogo con otras tradiciones religiosas ha aportado a los interlocutores, la Iglesia católica y las tradiciones religiosas con las que se ha encontrado en el diálogo. Algunos resultados positivos son explícitamente citados: comprensión, cooperación, renovación y apertura.

Sin embargo este es un documento mixto, con dos autores. De ahí que en la redacción se adviertan como dos sensibilidades que conducen a que algunos conceptos queden en la ambigüedad. Sin duda que el compromiso de la Iglesia en el diálogo es firme e irreversible; incluso se sistematizan los fundamentos teológicos del diálogo a partir de las diversas alianzas de Dios con la humanidad: las realizadas con Adán y con Noé afectan a todo el género humano; la de Abraham, se duda si afectará en cierto modo a los musulmanes, que es reconocido como modelo de creyente monoteísta. Reconoce el documento que las religiones han desempeñado un papel providencial en la economía de la salvación, porque han ayudado a los creyentes a conocer a Dios, a darle culto y a hacer el bien el prójimo. El diálogo debe seguir adelante. Sin embargo, en la parte redactada por la Congregación, se afirma que la misión está incompleta sin el anuncio explícito de Jesucristo y que el diálogo «está orientado» al anuncio de Jesucristo. Así, parecería como si el diálogo no tuviese una identidad propia, sino que fuera tan sólo un elemento transeúnte hasta que se pudiera realizar el anuncio de Jesucristo. Nosotros, como cristianos, creemos efectivamente que el anuncio de Jesucristo es un mandato que no podemos dejar caer en el olvido. Pero una cosa es la conciencia del mandato que nos obliga y otra el utilizar el diálogo como mero «instrumento» para, finalmente, llegar al anuncio. El diálogo tiene su propia identidad. Si en el curso del mismo la ocasión del anuncio aparece, entonces nuestra conciencia cristiana nos empuja a realizarlo. Pero eso es distinto de utilizar el diálogo desde un principio como un mero instrumento para el anuncio. Parecería como que estamos engañando al interlocutor y que le ponemos una especie de «anestesia teológica», que sería el diálogo, para luego hacer la intervención fuerte, que sería el anuncio de Jesucristo. El equilibrio entre diálogo y anuncio, es por tanto inestable y frágil en este documento.

21 *Instructio de Evangelio Nuntiando et de Dialogo inter Religiones. Dialogo e Annuncio*: AAS 84 (1992) 414-446. Tr. de Ecclesia LI (1991) 1437-1454. (19.05.91) (DA).

22 *Adhortatio Apostolica Postsynodalis «Vita Consecrata»*: AAS 88 (1996) 377-486.

23 *Instructio de Evangelio Nuntiando et de Dialogo inter Religiones. Dialogo e Annuncio*: AAS 84 (1992) 414-446. Tr. de Ecclesia LI (1991) 1437-1454. (19-05-91) (DA).

La Carta Apostólica «Tertio Millennio Adveniente»²⁴ dada a conocer el 10.11.94, parte de un planteamiento de base que ya había inducido una línea unidireccional de evangelización en la «*Evangelii Nuntiandi*»²⁵ de Pablo VI: la originalidad del Cristianismo frente a las demás religiones consiste en que en él no es sólo el hombre el que busca a Dios, sino que es Dios en persona quien busca y viene a hablar al hombre. El Verbo de Dios encarnado es, por consiguiente, el cumplimiento de lo que en las religiones está contenido como «anhelo» humano, y como tal cumplimiento es obra divina que supera las posibilidades humanas. Sin embargo, como complemento de esta posición que parece reducir las religiones (no cristianas) a mera obra humana, en el párrafo siguiente afirma que en la encarnación del Verbo, en Cristo, la religión ya no es «un buscar a Dios a tientas» sino «respuesta de fe». De ahí que Cristo, en este sentido, sea el cumplimiento de aquel «anhelo» de las religiones del mundo (TMA 6); cumplimiento como culminación, no estrictamente como absoluta abolición o abrogación. Parece ubicarse, de este modo, en la línea de GS 22. Sin embargo después de haber recordado el compromiso de la Iglesia en el diálogo con la secularidad y las religiones (TMA 52), encontramos una especie de retrocesión del planteamiento a las más cautelosas orientaciones de «*Nostra Aetate*»²⁶.

La Exhortación Apostólica «*Ecclesia in Africa*»²⁷ ve la luz, como resultado del Sínodo Especial para África, el 14.09.95. En la tercera sección —evangelización e inculturación— se ocupa el documento diálogo. Diálogo en el interior de la Iglesia, también con los hermanos bautizados de otras confesiones cristianas y finalmente con las religiones: Islam y Religiones Tradicionales Africanas. Con respecto al Islam no se señalan contenidos doctrinales como objeto del diálogo, sino aquellos elementos que puedan conducir a un mejoramiento de las relaciones entre ambas comunidades, cristiana y musulmana: la promoción humana, el desarrollo, colaboración en pro de la justicia y de la paz, la oposición a políticas y prácticas desleales, y la «reciprocidad en relación con la libertad religiosa» (Eaf 66). Este último punto en el que desemboca el párrafo es muy importante dada la situación de muchas minorías cristianas en África, en zonas en las que el Islam militante y fundamentalista desarrolla desde el poder políticas de restricción de derechos, e incluso persecución y aun eliminación de minorías religiosas. En relación con las Religiones Tradicionales sí se mencionan elementos doctrinales concretos como «valores positivos» que contienen estas religiones africanas en coincidencia con la fe cristiana. Destaca de modo explícito: la creencia en el Ser Supremo, eterno, creador, providente y justo juez. Es más, encarece una ac-

24 *Epistula Apostolica «Tertio Millennio Adveniente»*: AAS 87 (1995) 5-41.

25 *Adhortatio Apostolica Evangelii Nuntiandi*: AAS 68 (1976) 5-7. Tr. de PPC, Madrid 199116, (EN).

26 «A su vez [...] la vigilia del Dos mil será una gran ocasión, también a la luz de los sucesos de estos últimos decenios, para el diálogo, según las claras indicaciones dadas por el Concilio Vaticano II en la Declaración *Nostra Aetate* sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas. En este diálogo deberán tener un puesto preeminente los hebreos y los musulmanes. Quiera Dios que coincidiendo en esta intención se puedan realizar también encuentros comunes en lugares significativos para las grandes religiones monoteístas. [...] Sin embargo, siempre se deberá tener cuidado para no provocar peligrosos malentendidos, vigilando el riesgo del sincretismo y de un fácil y engañoso irenismo» (TMA 53)

27 *Adhortatio Apostolica Postsynodalis «Ecclesia in Africa»*: AAS 88 (1996) 5-82.

titud de «mucho respeto y estima a quienes se adhieren a la religión tradicional, evitando todo lenguaje inadecuado e irrespetuoso» (EAF 67). Para ello el documento exhorta al conocimiento de esta religión a través de la formación del clero y los religiosos.

La Exhortación Apostólica «Vita Consecrata»²⁸ (25.03.96) contiene amplias referencias al tema de la inculturación y del diálogo con las religiones. Evidentemente no podría dejar de lado el documento el hecho de que son los religiosos y religiosas quienes están mayoritariamente en primera línea en zonas de frontera con las religiones de la humanidad. Y eso incluso contando con que este documento ha sido tachado por algunos autores de estar abundantemente recargado de «una determinada teología demasiado curial». Ya desde casi los preámbulos hay una alusión muy importante al papel de la vida contemplativa en las iglesias más jóvenes —ubicadas en la «frontera» con las religiones— en la tarea del diálogo Inter-religioso: «Esto permitirá testimoniar el vigor de las tradiciones ascética y mística cristianas, y favorecer el mismo diálogo» (VC 8). La tarea de la inculturación del Cristianismo y del diálogo Inter-religioso forman parte de la tarea misionera de la Iglesia. Los consagrados que se encuentran en esta línea de «frontera» de la evangelización son llamados a prestar una especial atención a las culturas —especialmente de las más antiguas o tradicionales— porque la religión es, en muchos casos, justamente la dimensión trascendente de la cultura. La inculturación de la Iglesia exige, por consiguiente, «un serio y abierto diálogo» (VC 79) para el cual los consagrados deben estar provistos de «un profundo conocimiento del cristianismo y de las otras religiones, acompañado de una fe sólida y de gran madurez espiritual y humana» (VC 102). El documento reconoce cómo tantos de ellos han sabido acercarse a estas culturas «con un esfuerzo audaz y paciente de diálogo» que recuerda la actitud kenótica de Jesús. La base de esta acción eficaz reside en los valores evangélicos que se encarnan en la vida consagrada. «En efecto, siendo un signo de la primacía de Dios y del Reino, la vida consagrada es una provocación que, en el diálogo, puede interpelar la conciencia de los hombres» (VC 80). El diálogo desde la vivencia evangélica es ya una interpelación que anuncia el «anuncio» explícito de Cristo.

Todavía dedica la exhortación un amplio número específicamente al diálogo Inter-religioso. La razón es que «desde el momento que el diálogo forma parte de la misión evangelizadora de la Iglesia los Institutos de vida consagrada no pueden dejar de comprometerse en este campo» (VC 102). El primer acto eficaz de evangelización consiste en la vivencia de los carismas de la vida religiosa —pobreza, humildad y castidad— desde un espíritu de caridad. Esta vivencia favorece, inmersos en medio de los pueblos, el «diálogo de vida» y abre el camino al diálogo «con los ambientes monásticos de otras religiones». Describe a continuación diversas formas de presencia dialogal designado como «diálogo de las obras»: la solicitud por la vida humana, la compasión por el sufrimiento físico y espiritual, el empeño por la justicia, la paz y la salvaguardia de la creación, así como la búsqueda y promoción de la dignidad de la mujer (VC 102).

28 *Adhortatio Apostolica Postsynodalis «Vita Consecrata»*: AAS 88 (1996) 377-486.

5. DE EL CRISTIANISMO Y LAS RELIGIONES²⁹ A ECCLESIA IN ASIA³⁰

El documento clave de esta década, sin embargo, es para mí, el publicado por la Comisión Teológica Internacional, «Cristianismo y las Religiones» (18.09.96). Nos encontramos ante un documento que no tiene una categoría teológica magisterial, pero que procede de un órgano científico consultivo del más alto nivel dentro de la Iglesia católica. Éste constituye la instancia de consejo más decisiva a la hora de aconsejar al Magisterio de la Iglesia acerca de las más importantes cuestiones sobre las que debe pronunciarse. El documento que refiero, sin embargo, fue confiado para su redacción definitiva a L. F. Ladaria, en estrecho contacto con el Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, Presidente de la Comisión, Cardenal J. Ratzinger. El papa Juan Pablo II elogió este documento con motivo de su presentación.

La primera parte del documento es descriptiva (CyR 4-26). Su misión principal es precisar uno de los fines particulares más explícitos del documento, que estriba en establecer de modo claro y clarificador las bases y los principios teológicos fundamentales para una teología cristiana de la religión. El documento será más concreto a la hora de abordar teologías de la religión que se consideren no centradas totalmente en esa coherencia de la fe y en el marco magisterial que la perfila. Podríamos hablar de teologías de la religión llevadas a cabo por teólogos católicos pero descentradas respecto del marco magisterial. Esas teologías son explícitamente descritas en el documento (CyR 10-12): el eclesiocentrismo exclusivista, el teocentrismo o pluralismo, el soteriocentrismo, radicalización del sistema anterior, y el pneumatocentrismo. En el fondo de todas las teorías hay dos posiciones teológicas muy fundamentales:

1. La posición que podríamos llamar «teología del cumplimiento», reconoce los valores positivos que subsisten en las religiones desde la alianza con Noé, pero defiende que en Cristo todas las religiones alcanzan su cumplimiento, siendo abolido su valor salvífico.
2. La posición que podríamos llamar «teología de la presencia», que sostiene que en Cristo los diversos elementos de las religiones alcanzan su perfección, pero no es abolido su valor para sus miembros, porque Cristo está presente en germen y semilla en ellas. Esos gérmenes y semillas conservan su valor para quienes aún no han conocido la plenitud de Jesucristo.

Moderadamente, el documento parece inclinarse hacia una teología de la presencia de Cristo actuada por el Espíritu Santo (RM 28-29; cfr. 55-56) en las religiones, en cuanto concederá a las religiones «una cierta función salvífica» (CyR 84) y categoría de «medio que ayude a la salvación de sus adeptos» (CyR 86), siempre que la conciencia no obligue a reconocer el valor universal de la mediación de Jesucristo, y dejando claro que

29 COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL: *El Cristianismo y Las Religiones* (1996) en *Documentos 1969-1996*, ed. preparada por C. Pozo (BAC, Madrid 1998) 587- 604, texto español de la redacción original. Texto latino oficial en COMMISSIO THEOLOGICA INTERNACIONAL: *Christianismus et religiones: Gregorianum 79* (1998) 427-472. (CyR).

30 *Adhortatio Apostolica post Synodum pro Asia «Ecclesia in Asia»*: AAS 92 (2000) 449-528.

toda mediación parcial sólo adquiere su valor mediada, en el modo de solo Dios conocido, por la única y universal mediación de Jesucristo y la necesidad del ministerio sacramental de la Iglesia, que no implica una estricta necesidad de pertenencia visible a la misma (CyR 81-87).

En el documento está contenido un núcleo teológico dogmático como cuerpo central del (CyR 27-79) que fundamenta un juicio teológico coherente acerca del valor salvífico. Se trata de cuatro principios teológicos fundamentales que constituyen el quicio de todo juicio teológico sobre las religiones.

1. Llamo principio teológico a aquel que acentúa la voluntad salvífica universal de Dios. Todos los hombres están abrazados por el designio salvador de Dios.
2. El principio cristológico subraya justamente la unicidad y universalidad de la mediación de Jesucristo, tanto en el orden de la creación como en el de la salvación. Si las religiones diversas del cristianismo tienen un valor de función salvífica o de medio que ayude a la salvación para sus miembros, ello es posible en cuanto están mediadas a su vez por la única y universal mediación de Jesucristo, y no porque puedan constituirse en vías paralelas o complementarias, como si hubieren de llenar un vacío o subsanar un defecto de la mediación de Jesucristo.
3. El principio pneumatológico contempla el papel del Espíritu Santo en el orden de la mediación salvífica. El documento niega la posibilidad de desligar la acción universal del Espíritu Santo de la de Jesucristo. Pues Jesucristo es el camino ('ódos, Jn 14,6) y el Espíritu solo puede guiar, conducir ('odêgêsei, Jn 16,12-13) a la verdad plena por el único camino, que es justamente Jesucristo. La acción de guiar-conducir del Espíritu implica el camino por el cual se ha de conducir a los hombres a la verdad plena de la salvación, que es Jesucristo.
4. Finalmente, el principio eclesiológico proclama a la Iglesia como sacramento universal de salvación (LG 48) y sacramento de Cristo (LG 1). Es esta sacramentalidad la que la constituye en signo e instrumento del advenimiento del Reino de Dios. Según este principio todos los miembros de la humanidad, que están ordenados, asociados o vinculados al misterio de Cristo, único y universal mediador, lo están asimismo a la Iglesia como su sacramento, cuerpo de Cristo Cabeza. Pero no hace depender la salvación personal de los miembros de las religiones de una pertenencia explícita y visible a la Iglesia; sino solamente de la necesidad de su ministerio y misión.

A partir de estos principios el documento emite un juicio acerca del valor teológico de las religiones en orden a la salvación de sus miembros (CyR 80-117). En ella se pueden distinguir cuatro afirmaciones fundamentales.

1. El valor salvífico de las religiones quedó como una cuestión abierta en el Concilio Vaticano II. Para centrar teológicamente el tema conviene partir de la afirmación de LG 16. Allí se afirma que hay una ordenación de todo hombre al Pueblo de Dios. La pertenencia de las personas a una religión determinada no tiene por qué ser indiferente a esa ordenación. Pues las religiones son las que han educado a esos hombres en el sentido de Dios y en la búsqueda de la salvación; y lo han hecho porque en ellas hay semillas del Verbo y rayos de la Verdad. Se puede sos-

- tener teológicamente que las religiones, al menos algunos de sus elementos, son medios que pueden ayudar a la salvación de sus adeptos (CyR 86) o ejercer una cierta función salvífica particular (CyR 84) aunque no equiparable a la función salvífica de la Iglesia que lo es en plenitud y totalidad de medios.
2. La revelación, en cuanto autocomunicación de Dios en Jesucristo (DV 4-7) sólo se da en los libros inspirados por el Espíritu Santo que conforman el Antiguo y el Nuevo Testamento, donde queda plasmada por escrito el testimonio y la transmisión apostólica del mensaje libre de todo error. El calificativo de inspirados debe reservarse teológicamente a estos escritos. No obstante, existen modos diversos de darse a conocer Dios a los hombres por medio de iluminaciones que pueden haber sido plasmadas en libros sagrados de las religiones que, no obstante, carecen de la garantía de la inspiración de la que gozan los libros canónicos de la Sagrada Escritura, inspirados por el Espíritu Santo (CyR 88-92).
 3. La teología cristiana de las religiones parte de la propia pretensión de verdad del Cristianismo y de la integridad de la confesión de fe, especialmente atenta a la identidad de Jesucristo como Hijo Unigénito de Dios. Al mismo tiempo, respeta la pretensión de verdad del interlocutor respecto de su propia fe y religión que puede ser lugar de verdad en cuanto lugar teológico que acoge las semillas del Verbo y rayos de la Verdad.
 4. La Iglesia se ha comprometido, ciertamente, en la aventura espiritual del diálogo, pero con la clara conciencia de que son tres los interlocutores de este diálogo: el cristiano, el interlocutor y Dios. Es preciso por consiguiente plantearse teológicamente el sentido de Dios que tiene cada uno de los interlocutores, su concepto, posibilidad de conocimiento, el modo y tipo de relación entre Dios y el hombre, el léxico teológico y sus significados, la cuestión del monoteísmo, etc. Además es necesario que los interlocutores se planteen el discernimiento, asimismo, del sentido del hombre: las respectivas concepciones antropológicas, el problema del concepto de persona, la oración y su lugar en la vida religiosa, la común condición humana de seres que esperan la salvación, la muerte como lugar teológico de encuentro y unión con Dios que ubica el diálogo en una situación escatológica (CyR 105-113).

El documento de la Comisión se cierra con una exhortación al testimonio de Cristo en todo lugar de la cultura y al diálogo religioso que es connatural a la vocación de la Iglesia. El modelo dialogal lo tiene la teología en el Misterio Trinitario, misterio de comunión y de amor. El diálogo forma parte de la misión de la Iglesia al dar testimonio del amor de Cristo Salvador a la humanidad. Creo que puede decirse con verdad, que este alto organismo consultivo del Magisterio de la Iglesia católica se constituye, con este documento, en la vanguardia teológica del diálogo, dando testimonio de apertura y disposición a la escucha del otro desde la fidelidad auténtica a la propia fe. No existe, según mi criterio y actual conocimiento, un documento de una instancia de carácter oficial de ninguna otra confesión religiosa que manifieste esta apertura para la donación y la escucha de la palabra del diálogo, desde la autenticidad y la fidelidad al acto existencial y teológico de la fe y a su específico contenido, y que, simultáneamente, presente una fundamentación teológica tan rigurosa y coherente, como el que estoy refiriendo.

La Exhortación Apostólica «Ecclesia in America»³¹, dada a conocer el 22-01-99, se ocupa de las relaciones de la Iglesia con las religiones estrictamente en la perspectiva de «Nostra Aetate». Dedicar un número breve a destacar las relaciones de la Iglesia con el pueblo judío en la historia de la salvación, sintetizando fuertemente los contenidos de NA 4, y finalizar con un párrafo que recoge la proposición n.º 62 del sínodo: «Para bendecir al mundo es necesario que los judíos y los cristianos sean previamente bendición los unos para los otros» (EAm 50).

El resto de las religiones ocupan un epígrafe conjunto. En la línea de NA 2, afirma que la Iglesia no rechaza cuando de verdadero y santo hay en ellas al tiempo que testimonia «fuertemente» la novedad de la revelación cristiana custodiada íntegramente por la Iglesia. Rechaza toda discriminación o violencia por causa religiosa y exhorta a trabajar juntas las religiones en pro de la paz y la justicia. Un párrafo significativo recoge la proposición 63 del sínodo. «Los musulmanes, como los cristianos y los judíos, llaman a Abraham su padre. Este hecho debe asegurar que en toda América estas tres comunidades vivan armónicamente y trabajen juntas por el bien común. Igualmente, la Iglesia en América debe esforzarse por aumentar el mutuo respeto y las buenas relaciones con las religiones nativas americanas». La misma actitud, prosigue, debe tenerse con los grupos hinduistas y budistas o de otras religiones que las recientes inmigraciones, procedentes de países orientales han llevado a suelo americano (EAm 51).

Se mantiene en el nivel una declaración de intenciones de buena armonía, convivencia y colaboración con las religiones en orden a la justicia y la paz, sólo con relación a los monoteístas se adentra brevemente en un fundamento teológico: la común filiación abrahámica. Más adelante, en referencia al necesario fortalecimiento de la misión «ad gentes», tras lamentar que el nombre de Cristo no sea conocido aún por gran parte de la humanidad, describe los ambientes de la sociedad americana en los que esa ignorancia es lamentada: etnias indígenas sin cristianizar, y religiones no cristianas, entre las que nombra explícitamente el Islam, el Budismo y el Hinduismo. Es llamativo que no mencione al Judaísmo que conoce el nombre de Jesús, pero no lo reconoce como Cristo, que es el nombre cuyo desconocimiento se lamenta. Termina la alusión llamando a la misión «ad gentes» hacia los hombres y mujeres que, sin la fe cristiana, padecen «la más grave de las pobreza» (EAm 74). Lo que se puede decir de la lectura de los párrafos dedicados a las religiones no cristianas es que su pobreza teológica es llamativa. Queda reducida a las alusiones a Nostra Aetate y a la breve indicación de la común filiación abrahámica de las religiones monoteístas.

La Exhortación Apostólica «Ecclesia in Asia»³², dada a la luz pública el 06-11-99 para recoger los grandes temas del Sínodo especial para Asia, está considerada como un documento de muy densa redacción. Tratándose de una exhortación que afecta directamente a Iglesias que se hallan en un continente donde son mayoritarias religiones de la entidad del Hinduismo, el Budismo, las religiones chinas, etc., el tema del diálogo debía ser tratado con especial amplitud y densidad. Éstas, venían asimismo impuestas tanto desde el serio compromiso en la aventura del diálogo por parte de estas Iglesias asiáticas, como por al-

31 *Adhortatio Apostolica Postsynodalis «Ecclesia in America»*: AAS 91 (1999) 737-815.

32 *Adhortatio Apostolica post Synodum pro Asia «Ecclesia in Asia»*: AAS 92 (2000) 449-528.

gunos problemas doctrinales que habían ido brotando al hilo del noble esfuerzo de los teólogos católicos —y cristianos, más generalmente— por trazar hipótesis de inculturación y puentes de encuentro con las ricas y milenarias tradiciones religiosas del continente. El punto de partida es una convicción ya muy asentada en la conciencia del Magisterio y de la Iglesia en general: el diálogo no es estrategia sino que forma esencialmente parte de la misión de la Iglesia que sólo puede llevarla a cabo a semejanza del modo de actuar Dios en Jesucristo, es decir, en el compartir la vida y en la comunicación. Es la «lógica de la encarnación» (EAs 29) la que impulsa a la Iglesia al diálogo con los hombres y mujeres de Asia que buscan la verdad en el amor, inmersos en sus respectivas tradiciones religiosas. Y lo hace partiendo —dada su condición minoritaria en Asia— desde la conciencia de ser «pequeño rebaño» y «levadura en la masa», recuperando así para el signo y germen del Reino que es la Iglesia las imágenes que el Evangelio aplica a aquél. Sin embargo, no olvida retomar la línea de EN y de TMA al situar la base del diálogo con las religiones «sobre la base del anhelo religioso» presente en el corazón humano (EAs 29), mejor que aludir a la acción de la gracia presente en GS 22. No obstante, un poco más adelante afirma que los seguidores de otras religiones pueden recibir la gracia y ser salvados por Cristo, en el contexto de afirmar que esta dispensación misteriosa de la gracia salvífica no anula la llamada a la fe y al bautismo, queridos por Dios para todas las personas.

Los sujetos que pueden llevar a cabo este diálogo desde el interior de la Iglesia son los cristianos bien afirmados en el misterio de Cristo y felizmente integrados en la Iglesia. Porque queda claro que se trata de un horizonte de realización eclesial en el que no cabe ya retroceso. Incluso recuerda el documento algunas formas de diálogo que han fructificado en «buenos resultados», como son los intercambios entre expertos y representantes de las religiones, el común empeño en el desarrollo integral del hombre y la defensa de los valores humanos y religiosos (EAs 31). Tras encarecer la importancia de la oración y de la contemplación en el proceso del diálogo y recordar la aportación especial a que están llamadas las personas de vida consagrada, el papa alude a la jornada de Asís de 1986. La califica de «encuentro memorable» en el cual la fidelidad a las respectivas tradiciones impulsó a un compromiso en la oración y el trabajo por la paz y el bien de la humanidad: «La Iglesia debe continuar comprometiéndose para preservar y promover a todos los niveles este espíritu de encuentro y de colaboración con las otras religiones» (EAs 31), el que podemos llamar «Espíritu de Asís».

6. DE DOMINUS IESUS (06-08-00)³³ A ECCLESIA IN EUROPA³⁴

El objetivo explícito de la Declaración «Dominus Iesus»³⁵ (06.08.00) es «ayudar al discernimiento teológico» sobre cuestiones que han ido surgiendo en el campo de las re-

33 Cfr. *Declaración Dominus Iesus sobre la Unicidad y la Universalidad Salvífica de Jesucristo y de la Iglesia*, Ed. Palabra, Madrid 2000, (DI) N1 3.

34 *Adhortatio Apostolica Post-Synodalis Ecclesia in Europa*: AAS 95 (2003) 649-719. Texto original italiano.

35 *Declaratio de Iesu Christi atque Ecclesiae unicitate et universalitate. «Dominus Iesus»*: AAS 92 (2000) 742-765. Traducción: *Declaración «Dominus Iesus» sobre la Unicidad y la Universalidad Salvífica de Jesucristo y de la Iglesia* (Ed. Palabra, Madrid 2000). (DI).

laciones de las relaciones ecuménicas e interreligiosas, especialmente a determinadas propuestas que pueden poner en peligro la confesión de la fe y que afectan de modo negativo al «anuncio misionero» como constitutivo de la naturaleza de la Iglesia. Hay una lista de hasta 9 verdades afectadas por el tono «relativista» de algunas teorías brotadas en ámbitos fronterizos de la teología. Hace, por ello, tres afirmaciones fundamentales para «declarar» la completud de la fe:

1. La revelación de Jesucristo es definitiva y plena. La Declaración no abole ni revoca ninguno de los presupuestos para el diálogo que se habían venido proclamando en los documentos del Magisterio desde el Concilio Vaticano II. Ciertamente, sin embargo, que la distinción entre «fe teológica», la cristiana, y «creencia», la de las otras religiones, aunque se dice que debe ser «sostenida», es difícil de mantener dado que otros documentos magisteriales hablan de fe al referirse a los judíos y a los musulmanes, e incluso genéricamente llega a hablarse de «otras fes». Este es un aspecto restrictivo del documento.
2. Hay una única economía salvífica divina. Por consiguiente la unidad y unicidad de Jesús de Nazaret con el Verbo del Padre ha de ser creída, frente a un error cristológico que introduce un hiato ontológico entre el Verbo Eterno y Jesús (DI 10); no hay separación entre la acción salvífica del Verbo Eterno y la del Verbo Encarnado; no hay separación entre la acción salvífica del Verbo Encarnado y la del Espíritu Santo (DI 12).
3. Hay un único misterio salvífico en Jesucristo que es universal. La voluntad salvífica universal del único Dios se ha cumplido por un único mediador Jesucristo, plenitud y centro de la Historia de la salvación (DI 13). Ese cumplimiento no ha de entenderse como que quita valor a determinados elementos que forman parte de las religiones no cristianas; pues hay figuras y elementos positivos de las religiones que entran en el plan divino de la salvación; ¡Dios puede suscitar la cooperación en los creyentes de otras religiones, por la única mediación del Redentor de modo misterioso (LG 22); Es posible que se encuentren mediaciones participadas o parciales de cualquier tipo y orden, entre las cuales podrían contarse elementos de bondad y de gracia que se encuentren en otras religiones.
4. La Iglesia es necesaria para la salvación, pues en ella, su cuerpo, se hace presente Cristo Cabeza. La salvación es “en Cristo” para todos (LG 14; AG 7; UR 3) (DI 20-21).
 - a. La sacramentalidad de la Iglesia implica su mediación en la salvación de los individuos no visiblemente adheridos a ella, por una misteriosa relación con ella. La iglesia no es un camino más, en el orden de la cualidad, al lado de las otras tradiciones religiosas (DI 20-21).
 - b. Algunas oraciones y ritos que se hallan en las diferentes religiones de la humanidad pueden ser preparación o pedagogía para el Evangelio, pero no de origen divino, ni equivalentes en su eficacia a la de los sacramentos cristianos (DI 21).
 - c. El respeto a las religiones no significa relativismo. Los no cristianos están en situación objetivamente deficitaria al no poder beneficiarse de la plenitud de medios salvíficos que se reciben en la Iglesia, pero eso no impide que puedan recibir la gracia divina (DI 22).

- d. La misión es necesaria. La Iglesia ha de salir al encuentro de la verdad para ofrecerla (AG 7). El anuncio de Jesucristo y la llamada a la conversión son un deber y una urgencia y no se trata de elementos facultativos para la Iglesia, de los que pudiera esta prescindir a voluntad según situación y circunstancias (DI 22).
- e. El diálogo es una de las dimensiones de la misión evangelizadora de la Iglesia (RM 55). En su desarrollo, la paridad de los interlocutores se refiere a su igual dignidad personal pero no a los contenidos doctrinales, mucho menos a Jesucristo (DI 22). Lo contrario sería renunciar a la pretensión de verdad y de unidad de la verdad
- f. No obstante ello, queda en pie la afirmación de que las tradiciones religiosas contienen y ofrecen elementos de religiosidad que proceden de Dios (AG 11 y NA 2) y forman parte de todo lo que el Espíritu Santo obra en los hombres y en la historia de los pueblos, así como en sus culturas y religiones (NA 2 y RM 29) (DI 21).

Hay que agradecer, por consiguiente, la publicación de este documento como ayuda a la clarificación de la fe de los creyentes y recuerdo de la eclesialidad del teólogo. El interlocutor cristiano entra en la aventura espiritual del diálogo con creyentes de otras religiones como cristiano, precisamente. Ello implica la necesidad de que el interlocutor pueda reconocer en él justamente a un cristiano que da razón de su fe y de su esperanza. Otra cosa sería inducir al interlocutor a la ambigüedad o incluso al engaño, aun subjetivamente inintencionado, pues no sabría reconocer en la palabra dialogal del cristiano la verdadera esencia del cristianismo.

La Carta Apostólica «Novo Millennio Ineunte»³⁶, publicada el 06.01.01, se hace eco del compromiso de la Iglesia en la valoración de las religiones y en el diálogo. No todos ven la «luz de Cristo». Los cristianos tenemos la responsabilidad de ser su reflejo, aun cargados con nuestra propia debilidad (NMI 54). Parte importante de esta tarea de reflejar a Cristo la constituye el diálogo con las tradiciones religiosas que constituye para la Iglesia un «desafío» y un compromiso para el nuevo siglo iniciado. «El diálogo debe continuar», afirma taxativamente el documento (NMI 55). Y la referencia básica para llevarlo a cabo la establece en «la línea indicada por el Concilio Vaticano II», sin olvidar las realizaciones prácticas de los encuentros de gran valor simbólico con representantes de otras tradiciones religiosas realizados en los años de preparación de Gran Jubileo. Una lectura realista de la realidad nos devuelve la imagen de un mundo cultural y religiosamente plural. Y en ese ambiente el diálogo tiene como una de las finalidades importantes alejar el fantasma de las trágicas guerras de religión, edificando una sólida plataforma para la paz (NMI 55).

Pero el diálogo debe realizarse desde la fidelidad a la propia fe y la integra confesión y manifestación de la misma que —hace referencia a Dominus Iesus— no puede ser objeto de «negociación dialogística». De ahí que el documento traiga de nuevo a colación

36 *Epistula Apostolica Magni Iubilaei anni MM sub exitum. «Novo Millennio Ineunte»*: AAS 93 (2001) 266-309.

la relación —definida ya en documentos anteriores— entre diálogo y anuncio. El diálogo Inter-religiosos no sólo no puede sustituir al anuncio misionero de Cristo, sino que, siendo éste la plenitud de la obra misionera, el diálogo sólo se inserta en ésta cuando está “orientado al anuncio” (NMI 56). Es el reconocimiento del libre soplo del Espíritu (Jn 3,8) el que ha conducido a la Iglesia al diálogo con filosofías, culturas y religiones en actitud de apertura, intentando discernir los «verdaderos signos de la presencia o del designio de Dios» que están en los diversos ámbitos de la vida, en este caso en las religiones (NMI 56).

La Exhortación Apostólica «Ecclesia in Oceania»³⁷, dada a conocer el 22-11-01 para recoger los frutos del Sínodo Especial para Oceanía. Constata que la inmigración ha conducido a encuentros sin precedentes entre las culturas del mundo. En Oceanía ha sido ésta la causa de la presencia de las grandes religiones: comunidades judías supervivientes de la «shoa», musulmanas de antigua fundación, hinduistas e incluso, recientemente, budistas. Los católicos han de conocer estas religiones en un modo adecuado, para lo cual es tan necesaria la intervención de los expertos en diversas ramas del saber. Y un cuidado especial en aquellos casos en que padres pertenecientes a alguna de estas comunidades inscriben a sus hijos en escuelas católicas (EOc 25). Además, las poblaciones indígenas conservan sus Religiones Tradicionales. La Iglesia debe estudiarlas para «entrar más cuidadosamente en aquel diálogo reclamado por el anuncio cristiano». Esta afirmación viene siendo muy repetida en los últimos documentos de la Iglesia. Evidencia la conciencia preocupada por una pérdida de tensión misionera. Aunque siempre se presentan diálogo y anuncio como dos elementos integrantes y «formas auténticas» de la única misión de la Iglesia, se matiza continuamente que «ambas están orientadas a la comunicación de la verdad salvífica» (EOc 25). Abierta siempre al diálogo en todas sus formas, y al reconocimiento de los signos y huellas de Dios en todos los ámbitos en los que sopla su Espíritu, la Iglesia no puede dejar de manifestar permanentemente su vocación misionera como no facultativa. Y ello no debería ser un obstáculo para el diálogo. Más bien es la expresión de una consciente fidelidad a su naturaleza y misión y de una honesta disposición al diálogo desde la verdad.

La Exhortación Apostólica «Ecclesia in Europa»³⁸ (28-06-2003) dedica tres párrafos al tema del pluralismo religioso europeo y al necesario diálogo que debe establecerse entre las diversas tradiciones religiosas en el viejo continente. Los contenidos fundamentales de los párrafos dedicados al diálogo se pueden sintetizar en tres apartados:

1. El diálogo interreligioso no es ajeno la misión de la Iglesia (EEu55)³⁹.

37 *Adhortatio Apostolica Postsynodalis Ecclesia in Oceania*: AAS 94 (2002) 361-248. (Texto original inglés).

38 *Adhortatio Apostolica Post-Synodalis Ecclesia in Europa*: AAS 95 (2003) 649-719. Texto original italiano.

39 «Como en toda la tarea de la “nueva evangelización”, para anunciar el Evangelio de la esperanza es necesario también que se establezca un diálogo profundo e inteligente, en particular con el hebraísmo y el islamismo. “Entendido como método y medio para un conocimiento y enriquecimiento recíproco, no está en contraposición con la misión ad gentes; es más, tiene vínculos especiales con ella y es una de sus expresiones”. En el ejercicio de este diálogo no se trata de dejarse llevar por una mentalidad indiferentista, ampliamente difundida, desgraciadamente, también entre cristianos, enraizada a menudo en concepciones teológicas no correctas y marcada por un relativismo religioso que termina por pensar que “una religión vale la otra”». EEU n. 55.

- a. El diálogo es una de las expresiones de la misión, en la línea de la encíclica *Redemptoris Missio*, que cita varias veces.
 - b. El diálogo es una actividad que tiene, sin embargo un objetivo propio: el conocimiento y enriquecimiento recíproco.
 - c. En Europa se han difundido hipótesis teológicas que o han sido resultado de una mentalidad relativista e irenista ampliamente difundida, o han contribuido a extender más dicha mentalidad que pretende la equiparación de todas las religiones. Evidentemente en este caso se apunta a las hipótesis del teocentrismo pluralista, y de sus variantes soteriocéntrica y reinocéntrica.
 - d. Las religiones mono-teístas presentes en Europa, Judaísmo e Islam son expresamente citadas como objeto de especial atención por parte de las Iglesias locales europeas.
2. La Iglesia está unida con el pueblo judío a causa del papel singular de Israel en la historia salvífica (EEu 56):
- a. Ambos tienen raíces comunes.
 - b. La alianza de Dios con este pueblo no ha sido revocada (Rom 11,29) sino plenificada en Cristo.
 - c. Este pueblo tiene una fundamental importancia para la conciencia de sí misma que tiene la Iglesia y para superar las divisiones entre las Iglesias.
 - d. Las comunidades están llamadas al diálogo y la colaboración con los creyentes judíos.
 - e. El diálogo implica la memoria de la responsabilidad de algunos hijos de la Iglesia en la difusión del antisemitismo.
 - f. Es necesario favorecer los encuentros de reconciliación y amistad, sin excluir la súplica de perdón a Dios.
 - g. Sin olvidar tampoco a los muchos cristianos que con peligro de sus vidas ayudaron y salvaron a tantos judíos, «hermanos mayores».
3. La Iglesia sigue comprometida en el diálogo con otras religiones, en particular con el Islam (EEu57).
- a. Esta aproximación ha de llevarse a cabo con prudencia y conciencia de posibilidades y límites.
 - b. Las relaciones con el Islam ha de llevarse a cabo con confianza en el designio salvífico de Dios hacia todos sus hijos. La paternidad universal de Dios no excluye a nadie.
 - c. Sin embargo, hay que tener en cuenta que la cultura europea de raíces cristianas y el pensamiento musulmán mantienen notables diferencias.
 - d. Los cristianos que están en cotidiano contacto con creyentes musulmanes en Europa, deben ser formados acerca del Islam «de manera objetiva» de modo que sepan confrontarse con él.
 - e. Esa formación es particularmente necesaria para seminaristas, presbíteros y agentes de pastoral.

- f. La Iglesia, que promueve la libertad religiosa en Europa, reclama la «reciprocidad» de la libertad religiosa para las minorías cristianas en países con otras mayorías religiosas. Se hace eco, por ello, de la frustración de los cristianos que, acogiendo en Europa a creyentes de otras religiones, se ven ellos mismos impedidos del ejercicio del culto cristiano en dichos países en los que es única la religión admitida y promovida.
- g. La libertad religiosa es un derecho de la persona humana en cualquier parte del mundo.

La preocupación por el diálogo en Europa, en los comienzos del siglo XXI tiene como referentes, como no podía ser de otro modo, los otros dos monoteísmos abrahámicos que tienen notorio arraigo en el continente. El diálogo puede ayudar también a confrontarse con la tendencia emergente, desde la Revolución Francesa con especial fuerza, que pretende la laicización total de Europa. El diálogo puede poner de relieve, ante esta tendencia ampliamente difundida en sectores intelectuales y políticos, la importancia del hecho religioso, concretamente del hecho religioso monoteísta y especialmente el Cristianismo, como elemento fundamental de la construcción de Europa y de Occidente.

7. CONCLUSIÓN: CASI TRES DÉCADAS DE LIDERAZGO DE JUAN PABLO II EN LA TAREA DEL DIÁLOGO

A modo de síntesis recojo aquí los elementos fundamentales que componen la óptica teológica a través de la cual la Iglesia Católica contempla a las tradiciones religiosas de la humanidad, óptica que ha sido especialmente abierta y delicadamente enfocada bajo el pontificado de Juan Pablo II.

1. El Vaticano II constituyó un hito en la relación teológica de la Iglesia con las grandes tradiciones religiosas. La línea teológica del Vaticano II ha sido desarrollada por el magisterio eclesiástico posterior, en sus diversos grados, con oscilaciones debidas al marco ambiente teológico, pastoral y cultural. La Encíclica de Juan Pablo II «Redemptoris Missio» y el documento «Diálogo y Anuncio», «El Cristianismo y las religiones» y la «Declaración Dominus Iesus», todos ellos bajo el pontificado de Juan Pablo II, establecen, al día de hoy, el «status questionis».
2. Se ha realizado un tránsito desde una consideración preferentemente negativa a una consideración preferentemente positiva de las religiones. Sin renunciar la Iglesia, evidentemente, a la predicación de sí misma como sacramento universal de salvación, continente de la plenitud de los medios salvíficos. Esta valoración no parte «ex nihilo», sino de una línea patristica conocida («Semina Verbi») apoyada en hechos y actitudes de Jesús. La fundamentación bíblico-patristica se ha llevado a cabo de manera más sistemática en «Diálogo y Anuncio» y en el documento no magisterial, pero auspiciado por el Papa, «El Cristianismo y las Religiones».
3. La valoración de las religiones observa grados de intensidad en la estima: a. Los monoteísmos abrahámicos (Judaísmo e Islam). b. Las grandes tradiciones reli-

- gias de Asia y Africa. c. El resto de las grandes tradiciones religiosas. d. Actitud de reserva ante los nuevos movimientos religiosos.
4. Los elementos-objeto de valoración de las religiones, se enumeran progresivamente según la evolución del marco teológico de referencia: a. Contienen bienes espirituales, morales, y culturales. b. Aportan elementos de respuesta a los enigmas de la condición humana. c. Llevan el eco de milenios de búsqueda de Dios. d. Son auténticas religiones. Las abrahámicas reciben el calificativo de «fe». e. En su culto y ritos hay elementos verdaderos, buenos y de gracia, aunque perfectibles en su orientación a la mediación universal de la Iglesia. f. Contienen «semillas del Verbo» y son «preparación evangélica». Pueden contener destellos de verdad y riquezas distribuidas por Dios. g. «Redemptoris Missio» n.º 5 expresa que «las mediaciones parciales no están excluidas». Esta es una afirmación nueva y progresiva en un documento oficial de la Iglesia. Matiza, inmediatamente, que esas no imposibles mediaciones parciales son válidas únicamente por y en la mediación única y universal de Cristo, accesible en la Iglesia. No pueden, pues, constituirse en vías paralelas o complementarias de mediación salvífica. h. Han cumplido y siguen cumpliendo un «papel providencial» en la «economía de la salvación» (a la que, por consiguiente, no son extrañas) (DA 17). i. Periódicamente emerge una tendencia a predicar los elementos positivos preferentemente de los «miembros» de las tradiciones religiosas más que de las «instituciones» en sí. Sobre todo la posibilidad de acogerse a la voluntad salvífica universal de Dios se refiere preferentemente a los «miembros», sin olvidar el progreso de RM y DA que reconocen valores positivos en las tradiciones mismas (DA 17). j. Este reconocimiento no implica la aceptación de una mediación salvífica independiente de la mediación salvífica universal de Cristo y de la Iglesia como sacramento universal de salvación.
5. Fundamentos teológicos de valoración de las tradiciones religiosas. Se han ido perfilando y sistematizando progresivamente a lo largo de la evolución, no cerrada, de la doctrina magisterial: a. Hay una conciencia teológico-eclesial progresivamente emergente de la acción del Espíritu Santo más allá de los confines visibles de la Iglesia. b. Igualmente se ha ido revelando una conciencia emergente que aplica la verdad de fe de la «voluntad salvífica universal de Dios en Cristo y en la mediación sacramental, misteriosa, de la Iglesia» a la valoración de las tradiciones religiosas y al diálogo inter-religioso. c. Posteriormente se detectan, en los documentos magisteriales, intentos de sistematización de los fundamentos teológicos que voy a enumerar en un orden no exactamente idéntico al que puede verse en RM y DA:
1. Fundamento eclesiológico. La Iglesia es sacramento universal de salvación, para toda la humanidad. Es signo de la salvación y de la unidad de destino de la humanidad. Ella media misteriosamente la salvación de todo hombre y, en su caso, media las «mediaciones parciales» de salvación.
 2. Fundamento pneumatológico. Consiste en la unidad operativa del Espíritu Santo presente más allá de los confines visibles de la Iglesia. Sopla donde quiere y anima toda verdadera actitud religiosa.

3. Fundamento cristológico. Radica en la unidad fundamental de la humanidad en el misterio de la redención de Cristo. En él toda la humanidad ha sido redimida y ningún otro nombre se ha dado bajo el cielo a los hombres en orden a la salvación.
 4. Fundamento teológico-trinitario. Apunta al misterio de la unidad radical de la humanidad en la creación, obra del Dios trinitario.
6. La Iglesia, de modo claro bajo el pontificado de Juan Pablo II, ha llegado a la conciencia de la necesidad de abrirse al diálogo. Es fruto del esfuerzo de reflexión teológica y del progreso magisterial. El diálogo se considera un elemento auténtico de la misión evangelizadora de la Iglesia, forma auténtica de evangelización. El magisterio le ha dedicado documentos amplios e importantes en diversos niveles. En ellos ha ido perfilando su valoración de las tradiciones religiosas, los fundamentos del diálogo, las formas de diálogo, sus objetivos fundamentales, las disposiciones espirituales necesarias para llevarlo a término y los obstáculos reales que se pueden encontrar, así como los peligros, especialmente el irenismo, el sincretismo y la pérdida del sentido misional anunciador de la Iglesia, deber urgente e ineludible para la misma. La Iglesia ha afirmado que el diálogo inter-religioso es, para ella, un compromiso firme e irreversible. No sólo está dispuesta al diálogo sino que lo considera un elemento integrante de su misión.
7. La Iglesia ha precisado la relación entre diálogo y anuncio en su misión evangelizadora. La acentuación del diálogo como elemento importante y destacado de la misión evangelizadora de la Iglesia llevó a la formulación de hipótesis teológicas arriesgadas. Ahí se origina la decisión magisterial de abordar la cuestión teológica de las relaciones entre diálogo y anuncio, integrantes de la evangelización.
- a. El diálogo y el anuncio son elementos integrantes de la misión evangelizadora. Están íntimamente unidos pero no al mismo nivel, no son equivalentes ni intercambiables. Son dos caminos de la única misión de la Iglesia.
 - b. Aunque la Iglesia realiza su misión evangelizadora legítimamente en todas las formas que ésta puede revestir (presencia testimonial, promoción, vida oración-liturgia-contemplación, diálogo y anuncio), la misión alcanza su plenitud cuando se ha realizado el anuncio.
 - c. El anuncio es, para la Iglesia, un deber sagrado y permanentemente urgente que brota de un mandato directo y explícito del Señor como respuesta a la aspiración humana a la salvación. No es una tarea facultativa para la Iglesia.
 - d. De ahí que pueda entenderse que el diálogo, desde la perspectiva cristiana, esté teológicamente «orientado» hacia el anuncio. Ello no quiere decir que el diálogo inter-religioso carezca de especificidad como elemento de la misión evangelizadora. De hecho la misión se cumple gradualmente y se ejercita auténticamente en todas sus formas. El fundamento teológico total de la misión exige, sin embargo, que toda la actividad misional «tienda a su plenitud» en el anuncio, aunque en la práctica pastoral éste no pueda alcanzar su plenitud por diversas circunstancias.

- e. En este último caso la misión de la Iglesia se cumple legítima y auténticamente en sus otras formas, tensionalmente abiertas a una plenitud cuyos tiempos y etapas sólo Dios conoce. La apertura tensional del diálogo al anuncio es una exigencia del fundamento teológico total de la entera misión evangelizadora de la Iglesia.
- f. La trabazón teológica de diálogo y anuncio es respetuosa con las creencias de los interlocutores en el diálogo inter-religioso. A priori no puede excluirse la interpelación al otro ni el sentirse interpelado. Se trata de la exposición sincera de toda la fe por parte de los interlocutores. El imperativo del anuncio forma parte de la fe cristiana. Pero es un imperativo para el cristiano; para el interlocutor sólo puede ser propuesta respetuosa ante su libertad de conciencia, dentro del derecho a la libertad religiosa.
- g. De ahí que toda la misión evangelizadora de la Iglesia se plantee desde un «estilo dialogal», es decir, respetuosa de la conciencia de los creyentes y de las tradiciones religiosas que han sostenido su búsqueda de Dios y que han cumplido y siguen cumpliendo un «papel providencial» en la «economía de la salvación».
- h. La práctica del diálogo inter-religioso en la misión evangelizadora de la Iglesia, aun cuando ésta no agote todos los grados que conducen a su culmen, es un elemento que puede favorecer un movimiento de conversión general de los corazones de los interlocutores a Dios. En este sentido tiene ya el diálogo su propio valor, acrisolado en la aceptación sincera de las diferencias y contradicciones y en el ejercicio humilde del respeto a las decisiones libres de la conciencia.

La doctrina actual del magisterio, después de estos casi treinta años de liderazgo papal en esta misión, nos ha advertido que diálogo y anuncio son tareas difíciles, que hay muchos obstáculos, que sólo Dios conoce los tiempos y las etapas de la larga búsqueda humana y, especialmente, que el compromiso de la Iglesia Católica en el diálogo inter-religioso es «firme e irreversible». En este camino el Cristianismo tendrá ocasión de revelarse, cuando menos, una vez más, como la tradición religiosa que más y mejores valores humanos, culturales, morales, espirituales y religiosos ha aportado al largo camino histórico de la humanidad. La figura magna del Papa Juan Pablo II, retomando las grandes intuiciones del Concilio Vaticano II, especialmente de la «Declaración Nostra Aetate», cuyo 40º aniversario acabamos de celebrar en octubre de 2005, ha sido el supremo timonel de la Iglesia, en este caso de modo y inmediato y directo, de esta travesía hacia el encuentro de las religiones. Bajo su liderazgo, la Iglesia «aunque de momento no contenga a todos los hombres y muchas veces aparezca como una pequeña grey, es, sin embargo, el germen firmísimo de unidad, de esperanza y de salvación para todo el género humano» (LG 9).

Problemas emergentes en bioética durante el pontificado de Juan Pablo II

FRANCISCO J. ALARCOS MARTÍNEZ*

Juan Pablo I fallecía el 2 de septiembre de 1978. El 16 de octubre, Karol Wojtyła fue elegido para sucederle como Obispo de Roma, tarea que desempeñara hasta el 2 de abril del 2005, en que fallece. Cuando llega al pontificado, ya trae una abundante obra literaria y teológica, fruto de su docencia universitaria y de su vida pastoral: narraciones y obras de teatro, *Amor y responsabilidad* (1960), *Persona y acción* (1969), *Los fundamentos de la renovación* (1972), más de 500 ensayos y artículos, algunos de ellos reunidos en *el ABC de la ética moral* (1975)². Si añadimos cartas pastorales, alocuciones, conferencias, discursos..., de entrada, su magisterio prometía ser abundante. Y 27 años han dado para mucho.

No puedo analizar en unas pocas líneas lo que serían los casi ochocientos volúmenes, de mil páginas cada uno, firmados por Juan Pablo II. En ellos se tocan los más variados y diversos temas. Tampoco voy a analizar por áreas su magisterio. Voy a acotar mi redacción a un campo concreto, el de la bioética³, para trazar a grandes rasgos lo que considero que ha sido uno de los temas que más preocupación levantaba en Karol Wojtyła, sobre todo después del año 1989, tras la caída del muro de Berlín. Y lo haré más desde la prospectiva que desde la perspectiva. No pretendo analizar los temas y textos configuradores del magisterio papal en temas de bioética, sino contextualizar los elementos emergentes y novedosos de la bioética durante su pontificado.

1. LA APARICIÓN DE UNA NUEVA DISCIPLINA

Casi por las mismas fechas en que Juan Pablo II inicia su pontificado se está iniciando la bioética. El término (del griego «*biós*», vida, y «*éthos*», ética) es un nombre nuevo utilizado por vez primera por el oncólogo estadounidense Rensselaer Van Potter en su libro *Bioethics: a Bridge to the Future* (1971) para pensar y soñar en un mundo diferente: un mundo en el que se combine el conocimiento biológico con un conocimiento de los sistemas de los valores humanos... Así, «Bio-» representa el conocimiento biológico, la

* Facultad de Teología de Granada y Co-director del Master de Bioética de la Cátedra Andaluza de Bioética de la misma Facultad.

1 Cf. GARCÍA DÍAZ, E. (ED.), *Diccionario de Juan Pablo II*, Madrid: Espasa-Calpe, 1997

2 Es muy interesante en relación con la salud y la bioética el monográfico sobre Juan Pablo II de Labor Hospitalaria (276) 2005.

ciencia de los sistemas vivos, y «-ética» representa el conocimiento de los valores humanos (*Humility with Responsibility...*). Potter entendía la Bioética como una disciplina que había de servir de puente entre dos culturas, la de las ciencias y la de las humanidades, las cuales aparecían —y aun hoy aparecen— ampliamente distanciadas. Uno de los objetivos de Potter era crear una nueva disciplina donde existiera una verdadera dinámica e interacción entre el ser humano y el medio ambiente. Él mismo habla de una ética de la tierra. Pero, siendo más que un precursor, toda su vida la dedicó a potenciar y abrir caminos para que la bioética se incorporase a nuestras culturas, para que se convirtiese en un proyecto de vida para todos y cada uno de los seres que habitamos el planeta.

Potter trazó una agenda de trabajo que va desde la intuición de creación de esta nueva ciencia hacia 1971, hasta plantear la posibilidad de mirar la bioética como una disciplina sistémica o profunda hacia 1998. El plan completo de trabajo fue el siguiente: Entre 1970-71, Potter acuña el término «bioética» en dos interesantes escritos: *Bioethics, science of survival* y *Bioethics: a Bridge to the Future*. En 1988, vuelve a darle una nueva visión a la Bioética escribiendo un libro llamado *Global Bioethics, Building on the Leopold Legacy*, donde insiste en retomar el legado de Leopold de crear una ética del planeta. En 1998, Potter publica su último artículo, «*Bioética Puente, Bioética Global y Bioética Profunda*», donde se lanza a un nuevo reto: pensar la bioética en términos sistémicos.

Fue hacia 1970, cuando inventó el neologismo *bioética* como un puente entre la ciencia biológica y la ética. Su intuición consistió en pensar que la supervivencia de gran parte de la especie humana, en una civilización decente y sustentable, dependía del desarrollo y del mantenimiento de un sistema ético. «Lo que me interesaba en ese entonces —comenta Potter—, cuando tenía 51 años, era el cuestionamiento del progreso y hacia dónde estaban llevando a la cultura occidental todos los avances materialistas propios de la ciencia y la tecnología. Expresé mis ideas de lo que, de acuerdo a mi punto de vista, se transformó en la misión de la bioética: un intento de responder a la pregunta que encara la humanidad: ¿qué tipo de futuro tenemos por delante? Y, ¿tenemos alguna opción? Por consiguiente, la bioética se transformó en una visión que exigía una disciplina que guiara a la humanidad a lo largo del “puente hacia el futuro”»³.

Para su sorpresa, el término «bioética» se enraizó y la disciplina, en el curso de dos décadas, conoció un desarrollo triunfal. Pero la bioética que se afirmó sólo respondió en parte a sus expectativas, mientras que el debate se focalizó en las temáticas médicas. La bioética pareció una respuesta al difundido desafecto hacia la ciencia médica. A la nueva disciplina se le atribuyó el rol de prevenir reacciones violentas hacia la medicina y la biología. La mayor preocupación era la de mantener el empleo de la medicina dentro de los límites éticos; la bioética empezó a ser relacionada con problemas de aborto, eutanasia, fecundación in vitro, donación de órganos de seres vivos y de trasplantes. Para muchos, hablar de bioética significaba exclusivamente preguntarse hasta qué punto cabe impulsar las opciones médicas, que son técnicamente posibles, y pedir el consentimiento informado a los pacientes y a los sujetos experimentales. Preocupaciones indudablemente legítimas. Pero el horizonte más extenso dentro del cual Potter había originalmente pensado la

3 POTTER, V. R.: «Bioética Puente, Bioética Global y Bioética Profunda», en Cuadernos del Programa Regional de Bioética n.7. Organización Panamericana de la Salud, 1998.

bioética venía restringido dentro de la perspectiva médica. Potter proponía considerar seriamente el hecho de que la ética humana no puede separarse de una comprensión realista de la ecología, en el significado más amplio. Los valores éticos no se pueden separar de los hechos biológicos.

En el año de 1988, Potter amplía la bioética hacia otras disciplinas; no sólo la bioética es puente entre la biología y la ética, sino que es una ética global. «Tal sistema —escribe— es la bioética global, basada en intuiciones y razonamientos sustentados en el conocimiento empírico proveniente de todas las ciencias, pero en especial del conocimiento biológico. ...En la actualidad este sistema ético propuesto sigue siendo el núcleo de la bioética puente con su extensión a la bioética global, en la que la función de puente ha exigido la fusión de la ética médica y la ética medioambiental en una escala de nivel mundial para preservar la supervivencia humana».

La idea de una bioética profunda, intuitiva y manifestada por Potter a partir de 1998, fue expresada por primera vez por Peter Whitehouse, de la Universidad de Cleveland, Ohio. El prof. Whitehouse tomó la idea de los avances en biología evolutiva, en especial la idea del pensamiento sistémico y complejo que soporta los sistemas biológicos. La bioética profunda pretende entender el planeta como grandes sistemas biológicos entrelazados e interdependientes, donde el centro ya no le corresponde al hombre como en épocas anteriores, sino a la vida misma: el hombre sólo es una pequeña hebra de la trama de la vida, paragrafiando a Crapra. La tarea de la bioética en el recién estrenado milenio es, precisamente, desarrollar la agenda de esta nueva propuesta. Las frases, siempre lúcidas, de Potter lo ponen bien de manifiesto: «A medida que llego al ocaso de mi experiencia, siento que la Bioética Puente, la Bioética Profunda y la Bioética Global han alcanzado el umbral de un nuevo día que va más allá de lo que yo pudiera haber imaginado o desarrollado. Sin embargo, necesito recordarles el mensaje del año 1975 que enfatiza la humildad con responsabilidad como una bioética básica que lógicamente sigue de una admisión de que los hechos probabilísticos, o en parte el azar, tienen consecuencias en los seres humanos y en los sistemas vivientes. La humildad es la consecuencia característica para seguir la afirmación “puedo estar equivocado”, y exige responsabilidad para aprender de la experiencia y del conocimiento disponible. ...En conclusión, les pido que piensen en la bioética como una nueva ética científica que combina la humildad, la responsabilidad y la competencia, que es interdisciplinaria e intercultural, y que intensifica el sentido de la humanidad».

Por su parte, Juan Pablo II, en la encíclica *Evangelium vitae*, parece felicitarse por la aparición de esta nueva disciplina, llamada a articular una reflexión coherente sobre la vida humana en un ambiente interdisciplinar y ecuménico: «Con el nacimiento y desarrollo cada vez más extendido de la bioética se favorece la reflexión y el diálogo —entre creyentes y no creyentes, así como entre creyentes de diversas religiones— sobre problemas éticos, incluso fundamentales, que afectan a la vida del hombre»⁴.

Todavía más recientemente, aunque de forma menos solemne, el papa volvió a subrayar la importancia de esta disciplina, llegando a evocar en cierto modo las líneas generales que caracterizan su estatuto epistemológico: «La bioética, situada en la encrucijada de

4 JUAN PABLO II: *Evangelium vitae* (25.3.1995) 27.

grandes realidades humanas, como la persona, la familia, la justicia social y la defensa del ambiente, sabe que debe afrontar cuestiones que afectan a las mismas fronteras de la vida, para garantizar el respeto a la naturaleza según las exigencias éticas de una cultura humanista. Sirviéndose de las necesarias aportaciones de las disciplinas jurídicas, socioeconómicas y ambientales y, sobre todo, de la antropología, tiene el deber de indicar al mundo de la medicina, de la política, de la economía, y a la sociedad en su conjunto, la orientación moral que se ha de imprimir a la actividad humana y al proyecto del futuro»⁵...

En la misma intervención, el papa recordaba algunos de los temas clásicos que son objeto de esta disciplina, como la ingeniería genética, el respeto del genoma humano o la procreación responsable. Se refería también a la definición de las tareas y fines de la organización sanitaria, así como a los problemas relacionados con las intervenciones biomédicas en la corporeidad, en el enfermo y el moribundo. Recordaba cómo estos múltiples y crecientes ámbitos de actuación han planteado de forma cada vez más urgente la necesidad de una reflexión coherente y plural que sienta las bases para una ética de la «manipulación humana»⁶... Así pues, la importancia de la bioética es hoy innegable tanto en marcos civiles como religiosos. Baste pensar, por ejemplo, que la preocupación por la defensa de la vida humana incluye hoy una necesaria referencia a la preocupación ética por la supervivencia de toda vida en el planeta Tierra. Se une así la bioética a la ecoética.

En este ámbito es cada vez más urgente el diálogo interdisciplinar. Las ciencias médicas han de abrirse a las orientaciones estudiadas por las ciencias jurídicas y ambas han de mantenerse a la escucha de la reflexión filosófica. Además, «quienes trabajan en este delicado sector no deben temer la verdad sobre el hombre que la Iglesia, por mandato de Cristo, proclama incansablemente»⁷. El reconocimiento de Cristo, como modelo de humanidad, a cuya luz se esclarece el misterio del hombre (cf. GS 22), no puede mermar la autonomía de las ciencias biológicas, sino precisamente ayudar a fundamentar el discurso bioético. Tal fundamentación antropológica, aceptada y reforzada por la fe cristiana, ayudará a articular el discurso bioético no sobre el relativismo o el utilitarismo convencional, sino sobre la objetividad de la realidad última de lo humano. Por otra parte, en el ámbito de las ciencias de la vida es más evidente que nunca que no basta con orientar las actitudes éticas de las personas particulares. Es preciso considerar la importancia de los ordenamientos legales, tanto nacionales como internacionales, y ordenar los recursos con vistas a una defensa de la vida y a una mejora de su calidad.

2. EL SURGIMIENTO DE NUEVOS TEMAS

Desde la década de los años 70 han surgido, a nuestro modo de ver, cuatro grandes bloques de novedades en cuestiones de bioética⁸: una nueva cultura en la gestión del

5 JUAN PABLO II: *Discurso al Congreso de bioética organizado por la Universidad católica del Sagrado Corazón* (17.2.1996): Ecclesia 2.787 (4.5.1996) 36-37.

6 Cf. HÄRING, B.: *Ética de la manipulación*, Barcelona 1978.

7 JUAN PABLO II: *Discurso al Congreso de bioética, o.c.*

8 Cf. ALARCOS MARTÍNEZ, F. J.: *Bioética y pastoral de la salud*. San Pablo, Madrid 2002

cuerpo y de la salud, sostenida desde la autonomía; los avances en genética y tecnología aplicados a la medicina; los problemas de distribución de recursos sanitarios limitados a escala nacional y global; la emergencia del concepto de «dignidad humana» en relación con la conciencia y la responsabilidad inclusiva de futuro. Veamos cada uno de ellos.

2.1. La cultura de la salud sostenida en clave de autonomía

«Mi cuerpo es mío y yo decido sobre él», escuchamos decir entre nuestros contemporáneos. Es el triunfo de la autonomía en las decisiones que afectan a la vida personal. La ética médica clásica se basó en el principio de que la enfermedad no sólo altera el equilibrio somático o corporal del hombre, sino también el psíquico y moral. El dolor transforma de tal modo la capacidad de juicio del ser humano —decía ya Platón— que le impide tomar decisiones prudentes. Por eso, la virtud primaria y casi única del enfermo había de ser la «obediencia». La relación médico-enfermo era por naturaleza asimétrica, vertical, ya que la función del médico consistía en mandar y la del enfermo en obedecer. El estereotipo clásico de buen enfermo ha sido siempre el de un ser pasivo, que no pregunta ni protesta, y que establece con su médico relaciones muy parecidas a las de un niño pequeño con su padre. De ahí que la actitud médica clásica fuera «paternalista». En la relación médico-enfermo, el médico asumía el papel de padre autoritario, que busca el mayor bien del enfermo, pero sin contar con su voluntad. Así se explica que a lo largo de la historia de la medicina sea posible encontrar una enorme profusión de códigos éticos de los médicos, pero ninguno de los enfermos. Éstos han surgido hace escasamente veinte años.

Sólo a principios de la década de los 70 comenzó a interpretarse la relación sanitario-paciente como un proceso de negociación entre personas adultas, ambas autónomas y responsables. Con ello se intentó soslayar el proceso de infantilización a que en el modelo clásico se vio sometido el enfermo. Las relaciones sanitarias —se dice ahora— serán tanto más maduras cuanto más adultas, y para esto último es preciso que el enfermo deje de ser considerado como un menor de edad. Fueron los propios pacientes los que comenzaron a reivindicar este tipo de trato, exigiendo que se les respetasen un conjunto de derechos (que han dado lugar, a partir de 1972, a la aparición de los códigos de derechos de los enfermos), el principal de los cuales es el llamado derecho al «consentimiento informado». En la relación sanitaria, el profesional tiene la información técnica y el paciente adulto, la capacidad de consentir o decidir. Ninguno de los dos puede hacer nada sin el otro. Ambos son necesarios, y todo acto médico consiste en un proceso de negociación o entendimiento entre las dos partes, exactamente igual que sucede en los demás aspectos de la vida humana: en las relaciones de pareja, en la familia, en la vida social y política, etc. En todos estos ámbitos de la vida humana se ha pasado de unas relaciones verticales o impositivas, a otras más horizontales o participativas. La medicina no podía ser una excepción. Esto ha hecho ganar en madurez a las relaciones sanitarias, pero también en conflictividad. Es éste un fenómeno que ha sucedido en todos los demás ámbitos de las relaciones humanas, que se han hecho más inestables al tiempo que han ganado en madurez. Puede afirmarse sin miedo a errar que la relación médico-paciente ha

cambiado en los últimos veinticinco años más que en los anteriores veinticinco siglos⁹, es decir, más que en el período que va desde el comienzo de la medicina occidental, en tiempos de los médicos hipocráticos, hasta los años 60 del siglo xx. Esto es también lo que ha hecho que la ética médica haya adquirido en nuestros días una dimensión muy superior a la de cualquier otra época.

2.2. Los avances en biotecnología aplicada en un marco global

En segundo lugar, un factor que ha desencadenado una multitud de problemas y conflictos éticos ha sido el enorme progreso de la tecnología sanitaria en los últimos cuarenta años. La puesta a punto, a partir de los años 60, de diferentes procedimientos de sustitución de funciones orgánicas consideradas vitales (la diálisis y el trasplante de riñón en el caso de la función renal; la respiración asistida en el de la función respiratoria; las técnicas de reanimación, desfibrilación, etc., en el de la cardíaca; la alimentación parenteral en el de la digestiva...), ha permitido medicalizar de modo hasta hace poco insospechado el período final de la vida de las personas, y hasta replantear la propia definición de muerte. El nuevo concepto de «muerte cerebral» permite hoy diagnosticar como muertas a personas a las que aún les late el corazón y que, por ello, —de acuerdo con la definición clásica— están vivas. Por otra parte, la concentración de las técnicas de soporte vital en unos nuevos servicios hospitalarios, conocidos desde los años 60 con el nombre de Unidades de Cuidados Intensivos (UCI), plantea un nuevo conjunto de problemas éticos: ¿A quiénes se debe ingresar en estas unidades y a quiénes no? ¿Cuándo pueden desconectarse los respiradores? ¿Qué pacientes deben ser reanimados y cuáles no? ¿Hay que tener en cuenta en todo esto sólo los criterios médicos o también la voluntad de los pacientes? Y ¿qué papel desempeñan en la toma de decisiones los familiares, las instituciones aseguradoras y el Estado?

Aún más espectaculares que las tecnologías del final de la vida son aquellas otras que permiten manipular su comienzo: ingeniería genética, inseminación artificial, fecundación in vitro, transferencia de embriones, diagnóstico prenatal, etc. ¿Qué principios éticos deben regir la actividad del médico en estos dominios? ¿Cómo establecer la diferencia entre lo moral y lo inmoral, en una sociedad tan plural como la nuestra, en la que no resulta nada fácil poner de acuerdo a las personas sobre los conceptos de bueno y malo? La lista de preguntas podría incrementarse fácilmente.

Esta revolución tecnológica, sin precedentes en toda la historia de la medicina, está obligando a cambiar los procedimientos de toma de decisiones. Hasta hace muy pocos años, el médico se limitaba a ser mero colaborador de la naturaleza, que era la que decidía prácticamente todo, desde el nacimiento hasta la muerte. Hoy esto no es así. El médico ha pasado de ser un simple servidor de la naturaleza a ser señor de ella, hasta el punto de que puede, dentro de ciertos límites, que sin duda irán ampliándose en el futuro,

9 Cf. GRACIA, D.: «Problemas éticos en Medicina», en GUARIGLIA, O. (ed.): *Cuestiones Morales*. Trotta. Madrid. 1996. 275-277; «Planteamiento general de la bioética», en COUCEIRO, A. (ed.): *Bioética para clínicos*. Triacastela. Madrid 1999, 19-36.

prolongar la vida más allá del límite considerado «natural». Ahora bien, cuando esto sucede, cuando la vida y la muerte dejan de ser fenómenos «naturales» por hallarse de algún modo gobernados por el hombre, es lógico que se plantee la pregunta de quién debe tomar las decisiones: ¿el médico?, ¿el paciente?, ¿la familia? De este modo, la revolución tecnológica ha desembocado en una segunda revolución, la de quién puede, debe y tiene que tomar las decisiones que afectan al cuerpo de una persona. La respuesta tradicional fue que el médico y, en último caso, los familiares. La respuesta que se ha ido imponiendo en estas últimas décadas es que tal prerrogativa corresponde en principio sólo a los pacientes. Es la segunda nota característica de la medicina actual: el fenómeno de emancipación de los pacientes y su mayor protagonismo en el proceso de toma de decisiones.

A todo lo anterior hemos de añadir los descubrimientos en el campo de la llamada «Nueva Biología», que han despertado tanto interés como temor, no sólo entre los científicos sino, sobre todo, en el conjunto de una sociedad como es la occidental, que de una manera tan directa vive los avances de las ciencias, ante lo que hasta hace muy pocos años se consideraba como una pura especulación, una utopía, una ficción, y que en la actualidad se está llevando ya a la práctica. Hace más de 50 años, Teilhard de Chardin consideraba que la ciencia se atribuía como función el prolongar y acabar en el hombre un mundo todavía incompletamente formado. Tomaba la fuerza y la grandeza de un deber sagrado. Se cargaba de porvenir. Nació así una mística de la investigación, basada fundamentalmente en el «saber para ser», para ser más hombre; no sólo para sobrevivir, sino para supervivir irreversiblemente.

Sin embargo, de ese «saber para ser» se ha pasado al «saber para poder», para dominar, y no sólo a la naturaleza, sino al propio hombre¹⁰... La voz de alarma ante los avances biotecnológicos la dio el Premio Nóbel Paul Berg al comprobar las experiencias tan arriesgadas que se estaban realizando en varios laboratorios. En julio de 1974, numerosos científicos, entre los que se encontraban varios Premios Nóbel, proponían una moratoria para ciertas experiencias consideradas como de alto riesgo, así como la conveniencia de realizar una reunión específica para revisar el progreso en este campo de investigación. De esta forma, se celebró en 1975 la famosa Conferencia de Asilomar, suscrita por más de 150 científicos, en la que se decidió que la mayoría de las investigaciones con ADN recombinante deberían proseguir por las enormes posibilidades básicas y aplicadas que ofrecen. Desde entonces, parece haber decrecido el temor al comprobarse cómo muchos de estos trabajos no resultan tan peligrosos como parecían en un principio. Después de los problemas surgidos por la aplicación de los conocimientos de la Física Nuclear, que fueron considerados como una grave amenaza para la propia existencia humana y que acarrearón un cierto desprestigio para esta ciencia, hoy se nos ha echado encima otro problema del mismo tipo, pero más sutil y difícil de afrontar: el problema de la manipulación biológica del hombre. Aunque sus efectos no son tan directamente catastróficos como los de las explosiones nucleares, su manera de afectar a la persona la hace aún más incisiva y compleja: se trata de la humanidad del hombre, su nacimiento y su muerte, e incluso su identidad personal, las cuales pueden verse directamente afectadas por las

10 Cf. TEILHARD DE CHARDIN, P.: *Ciencia y Cristo*, Taurus, Madrid, 1968.

nuevas tecnologías biológicas. No es sólo la humanidad en su conjunto, sino la humanidad concreta de cada persona la que puede verse puesta en juego con estas biotecnologías. Pero los conocimientos y las aplicaciones de la Biomedicina no sólo producen efectos sobre las personas, sino que tienden cada vez más a convertirse en bienes de mercado apetecibles a muchos y por muy diversos motivos. De hecho, estos temas van siendo conocidos cada vez más por el común de la gente y son asumidos por la sociedad como servicios demandados en el ámbito de la salud. Las nuevas posibilidades de intervención que ofrece la ciencia sobre la vida humana son acciones humanas que nunca en el pasado pudieron ser valoradas y hoy son realidad fáctica para los profesionales que tienen que realizarlas o para los sujetos en los cuales se realizan.

Pero quizá la característica mayor de la biotecnología no sea su imperiosa novedad y aceleración, ni siquiera la posibilidad, ya hoy realidad, de la manipulación genética de los organismos vivos, sino la constatación de que el hombre ha pasado de ser sujeto de la manipulación a ser él mismo el objeto de su propia manipulación¹¹. Queda en poder de los seres humanos la posibilidad de manipular el comienzo y el final de la vida humana. Nos encontramos, pues, ante una nueva revolución. No es una revolución más, como en su día pudieron serlo la revolución industrial, la revolución social o incluso la revolución nuclear. No es una posibilidad de manipular con los genes, sino, más profunda y radical aún, es la posibilidad de manipular en los mismos genes, saltándose ese fino equilibrio logrado en la evolución de las especies desde que el primer organismo vivo apareciera sobre la superficie de la Tierra, hace aproximadamente 3.500 millones de años, hasta la aparición del *homo sapiens sapiens*, nuestra especie biológica. De hecho, el comportamiento ético del hombre, es decir, la ordenación voluntaria de su conducta conforme a un marco referencial de valores, es una consecuencia más de su devenir evolutivo¹²... Las nuevas posibilidades abiertas en el campo de la genética, por un lado, generan interrogantes morales hasta ahora desconocidos y, por otro, nos obligan a reformular de una manera totalmente nueva cuestiones y conceptos que hasta ahora funcionaban de forma adecuada. Así ocurre, en particular, con las teorías de la justicia¹³.

Por ejemplo, los avances en biotecnología dan lugar, entre otros problemas, a que millones de agricultores en países desarrollados puedan llegar a ser controlados por aquellos que detentan los derechos a la tecnología. Permiten crear nuevos productos que prometen calmar el hambre, mejorar la nutrición y reducir la pobreza que padece gran parte de las personas del globo. De este modo, los agricultores pasan a depender de estos productos y se ven forzados a abandonar sus tradicionales modos de vida. Las grandes empresas del mundo desarrollado mantienen los derechos sobre la propiedad intelectual de sus produc-

11 Cf. NÚÑEZ DE CASTRO, I.: «Respeto a la vida humana y a su integridad personal»: en *V Congreso Nacional de las Reales Academias de Medicina*. Sucesores de Nogués, Murcia 1989, 85-93.

12 Cf. AYALA, F. J.: «The Biological Roots of Morality»: en *Biology and Philosophy* 3 (1987) 235-252.

13 La reverenciada obra de RAWLS, J.: *Teoría de la justicia* (que, publicada en 1971 en inglés, se editó en 1978, y una segunda edición con correcciones en 1995, ambas por la editorial FCE), está articulada sobre estos ejes fundamentales. Sus ideas, con matizaciones, van a estar presentes en posteriores escritos de ese autor: *Justicia como Equidad*.. Tecnos, Madrid 1986; *Liberalismo Político*. FCE, México, 1996. Como afirma Robert Nozick, «ahora los filósofos políticos tienen que trabajar según la teoría de Rawls, o bien explicar por qué no lo hacen». NOZICK, R.: *Anarquía, Estado y Utopía*. FCE, México, 1988, 183.

una parte realmente justa¹⁸. En este marco, la bioética global ha radicalizado la necesidad de reelaborar la cuestión de la justicia ante el escenario de los problemas ecológicos ligados a la economía y a la política, al avance vertiginoso de la revolución biotecnológica y los problemas de un orden mundial globalizado¹⁹.

Frente a los temas que abren la agenda de este nuevo siglo, como la decodificación del genoma humano, la investigación con células madre, la clonación, los senotrasplantes, el sida, la supeditación de la propiedad de patentes al bien de toda la humanidad (como en el caso de productos farmacéuticos para enfermedades que provocan la mayor mortalidad en los países pobres), ponen de manifiesto la necesidad de normativas que se extiendan más allá de las fronteras nacionales, éticas, religiosas y culturales. F. Abel se pregunta: «Ante los progresos recientes y esta perspectiva de futuro, ¿quién puede formular las verdaderas preguntas y dar las respuestas adecuadas? ¿Los biólogos, cuyas afirmaciones no pueden ignorarse y que disponen de un potencial de manipulación extraordinaria? ¿Los moralistas, que se apoyan en unos contenidos éticos que tienen sus raíces en tradiciones que precisamente cuestiona la biología moderna? ¿No tiene, acaso, la ética que evolucionar como la vida misma evoluciona? Si la biología muestra que el hombre puede ser el artífice de su propia evolución, ¿quién decidirá el ritmo y la orientación de la misma? ¿En nombre de qué criterios? ¿En qué estructuras institucionales? ¿Cómo podrá el individuo tomar decisiones autónomas que comprometen su vida y la nuestra? Es un hecho que las nuevas tecnologías médicas inciden, a menudo, sobre conceptos y valores que se hallan en la base misma de la autocomprensión del hombre y de la organización de la vida humana: nacimiento, familia, integridad corporal, identidad personal, matrimonio y procreación, autonomía personal y responsabilidad, posibilidad de autocontrol y propio perfeccionamiento, respeto por la vida, dignidad en el morir, etc. Tocan, en definitiva, la misma naturaleza humana en toda su dimensión. Podemos afirmar que estamos en un momento crucial. La historia de la humanidad se encuentra en un punto clave donde se juega su evolución o su destrucción. Proyectados hacia un futuro mucho más rápidamente de lo que podríamos desear, percibimos que sólo la elección de valores plenamente humanos puede asegurar la supervivencia de la humanidad en un proceso ascendente hacia la plena y más perfecta realización de sí misma»²⁰.

La bioética global, en definitiva, se radicaliza como búsqueda paradigmática de una ética universal en la era de la ciencia y la tecnología²¹, en la medida en que la revolución biológica no es sólo científica y técnica sino que quizá también afecta al concepto de «naturaleza humana»²², donde lo natural ha sido colonizado por lo justo²³. La tecnología

18 *Ibid.*, 6.

19 Cf. PALACIOS, M.: «La cultura bioética»: en *Sistema* 162-163 (2001) 117-136.

20 ABEL, F.: «Bioética: un nuevo concepto y una nueva responsabilidad»: en *Labor Hospitalaria* 196 (1985), 101.

21 Cf. NÚÑEZ, J.: «Ética, ciencia y tecnología: sobre la función social de la tecnología»: en *Llull* 25 (2002), 459-484; GUERRA, M. J.: «Presente y futuro de la bioética en España: de la normalización al horizonte global»: en *Isegoria* 27 (2002) 181-192.

22 Cf. CALABRÓ, G.: «Cómo orientarnos en la ética contemporánea: El hombre sin naturaleza»: en *Cuadernos sobre Vico*, 13-14 (2001-2002) 297-304.

23 Cf. BUCHANAN, A.; W. BROCK, D.; DANIELS, N. y WILDER, D.: *Genética y justicia*. Cambridge University Press, Madrid 2002, 57-95.

puede servir para nuestra humanización o para nuevas formas de «barbarie» que impliquen adentrarse en vías de deshumanización. Que se decante tal desarrollo hacia una u otra dirección es nuestra responsabilidad, de ahí la necesidad de abordar las alternativas que se presentan, con especial agudeza en el terreno de la biotecnología. Habrá que sopesar las posibilidades de desarrollo desde un nuevo «paradigma bioético» que nos permita afrontar bajo una perspectiva de humanización todo lo que plantea una «bioevolución» que, en nuestro caso, se sitúa de lleno en una «fase antropológica» en la que la evolución de la vida tiende a depender en gran medida del «tecnodesarrollo»²⁴.

2.3. El acceso a los recursos sanitarios limitados y su distribución

El tercer frente emergente de conflictos éticos tiene que ver con el acceso igualitario de todos a los servicios sanitarios, y la distribución equitativa de recursos económicos limitados y escasos. Nuestra época es la primera de la historia que ha intentado universalizar el acceso de todos los ciudadanos a la asistencia sanitaria. Parece que la propia idea de justicia exige asegurar que todos los hombres tengan cubiertas unas necesidades tan básicas como las sanitarias. Ahora bien, ¿qué son necesidades sanitarias? ¿Cómo diferenciar en el ámbito de la salud lo necesario de lo superfluo? Los economistas aseguran que en el campo sanitario toda oferta crea su propia demanda, con lo cual el consumo de bienes de salud es en teoría prácticamente ilimitado. ¿Hay obligación moral de cubrir esas necesidades crecientes en virtud del principio de justicia? ¿Cómo establecer unos límites racionales? Dado que en el área sanitaria las necesidades serán siempre superiores a los recursos, ¿qué criterios utilizar para la distribución de recursos escasos?

Lo queramos o no, lo pensemos o no, lo sepamos o no, estamos objetivamente comunicados con personas que sufren a través de eso que llamamos «nuestro modo de vida». Una bioética global desde la justicia habrá de plantear si nuestro estilo de vida es universalizable o no²⁵, si somos privilegiados no sólo porque poseemos más sino porque poseemos lo que pertenece a los desposeídos. Podríamos afirmar que el nuevo reto está en elaborar un nuevo paradigma: el de la biojusticia global: «La biojusticia implica el establecimiento de un patrón de dignidad humana para todos y cada uno de los miembros de la comunidad social»²⁶. Así se expresaba Juan Pablo II, en un discurso dirigido a la Pontificia Academia para la vida: «El próximo futuro deja prever nuevos pronunciamientos legislativos referentes a las intervenciones del hombre sobre su misma vida, sobre la corporeidad y sobre el ambiente. Estamos asistiendo al nacimiento del bioderecho y de la biopolítica»²⁷.

24 Sobre la percepción de la «bioevolución» humana y la necesidad, por ella urgida, de un nuevo «paradigma bioético», puede verse HOTTOIS, G.: *El paradigma bioético. Una ética para la tecnociencia*. Anthropos, Barcelona 1991 (especialmente, 94 ss. y 169 ss.).

25 MELUECI A.: *Vivencia y convivencia. Teoría social para una era de la información*. Trotta, Madrid 2001, 54.

26 Cf. VERA, J. M.: *La Bioética. Una disciplina adolescente*. Monografía del Instituto Milenio de Estudios Avanzados en Biología Celular y Biotecnología, Santiago Chile 2001, 22.

27 JUAN PABLO II: *Discurso a la Pontificia Academia para la vida* (20-11-1995): *Ecclesia* 2.774 (3.2.1996) 166.

tos, los que venden a los agricultores de los países en vías de desarrollo. Estos productos, debido a su efectividad para combatir las enfermedades de los cultivos y demás, atraen fácilmente a los agricultores. No será extraño entonces que los agricultores de los países en vías de desarrollo pasen a depender de la tecnología y que, al final, las grandes empresas multinacionales perciban un enorme aumento en sus ganancias. El alimento, necesidad básica vital, estaría así constituido por productos patentados por estas empresas.

Otro ejemplo. Estamos acostumbrados a que exista un acuerdo relativamente amplio en torno al concepto de persona, y la discusión se suele centrar en el tipo de bienes primarios que habrían de distribuirse entre un conjunto dado de individuos que dé acceso a un sistema igual de oportunidades partiendo de una «posición original»¹⁴. Pero la posibilidad de transformar los talentos personales y, así, modificar algunos rasgos de nuestra población de acuerdo con criterios actuales abre un importante debate en la medida en que dichos cambios pueden considerarse recursos y, así, objeto de redistribución. Por otro lado, el hecho de que ciertas alteraciones puedan o incluso deban realizarse con vistas al bien de futuros individuos, conlleva el riesgo de que se abra paso a una homogeneización social empobrecedora o de que se eliminen valiosas formas de vida y de cultura. Desde el momento en que somos capaces de modificar a las personas en aspectos esenciales, debemos tener en cuenta que la justicia puede exigir algunas alteraciones sobre las mismas¹⁵. Y una vez que emprendamos este camino, seguramente nos daremos cuenta de que no está nada claro lo que estamos promoviendo, pues la idea de una naturaleza hu-

14 «Podría decirse que la posición original es el *statu quo* inicial apropiado y que, en consecuencia, los acuerdos fundamentales logrados en ella son justos. Esto explica lo apropiado del nombre justicia como imparcialidad: transmite la idea de que los principios de la justicia se acuerdan en una situación inicial que es justa». RAWLS, J.: *Teoría de la Justicia*, o.c., 25.

15 BUCHANAN, A.; W. BROCK, D.; DANIELS, N. y WILDER, D.: *Genética y justicia*. Cambridge University Press, Madrid 2002. A modo de ejemplo tomado de la obra. «Katherine y Bill concurren al mismo puesto directivo en una gran empresa. La solicitud de Katherine incluye un certificado de mejoramiento genético de Opti-Gene, el cual establece que su titular ha adquirido un conjunto de servicios genéticos destinados a aumentar la memoria y potenciar el sistema inmunológico. Bill, que no se puede permitir un mejoramiento genético, objeta que un contrato basado en la mejora genética supone una violación de la igualdad de oportunidades: el trabajo debería adjudicarse en función del mérito. Katherine replica que adjudicar el trabajo en función del mérito significa que el puesto corresponde al mejor candidato, y ella es la mejor candidata. de manera que ¿dónde está el problema?», pp. 3-4. La disputa Katherine-Bill no dista mucho de los problemas relativos a la «igualdad de oportunidades» que durante largo tiempo se ha debatido en las diferentes teorías de la Justicia. Tanto Katherine, que se ha visto favorecida por una mayor atención a su salud y a su mente debido a una educación de clase media, como Bill, que se ha favorecido menos debido a su pobreza y a circunstancias desfavorables, contarían con defensores en el consabido debate sobre el sentido de la «igualdad de oportunidades» en un contexto de desigualdad social. Teniendo claro que Katherine heredó sus buenas cualidades de los genes de sus padres y Bill sus defectos de los genes de los suyos, la mayoría de los americanos diría: bien, son quienes son. Pero ciertos igualitaristas mantendrían que no merecen obtener ninguna ventaja de aquellos rasgos que tienen por nacimiento. Mantendrían que de todos modos el trabajo probablemente debiera adjudicarse a Katherine, pero la estructura general de la sociedad, en lo que toca a recompensas y oportunidades, debería modificarse de manera que proporcionase a Bill una ayuda adicional. Los talentos de Katherine constituyen recursos sociales que deben emplearse equitativamente en provecho de todos. Pero el espacio moral abierto por este caso no nos es del todo familiar. La controversia entre Katherine y Bill también plantea algunas cuestiones que no se pueden abordar a partir de las teorías éticas actuales. Todas las teorías éticas actuales establecen algún tipo de distinción entre el reino de la naturaleza o del azar y el reino de la justicia. Aunque no queda claro dónde está la línea divi-

mana constante empieza a escapárseles de las manos. Y nociones como «realización humana» o los «bienes primarios», que supuestamente todos los seres humanos necesitamos para vivir, parecen estar a punto de escaparse con ella.

La nueva genética molecular cuestiona la suposición de que la justicia no requiere intervenciones para alterar las cualidades naturales de las personas porque ofrece la posibilidad de modificar o de reemplazar, de manera selectiva, rápida y precisa, los genes del individuo. Además, aun cuando nunca llegase a ser factible realizar intervenciones genéticas a gran escala para alterar o reemplazar genes que influyen significativamente en las perspectivas de vida, es posible que la farmacología genética llegue a ejercer un control mucho mayor que nunca sobre una gama más amplia de caracteres fenotípicos. Si el control preciso y seguro sobre las cualidades naturales se hace factible, quienes creen que la justicia concierne a los efectos de los activos naturales sobre las perspectivas vitales de los individuos ya no podrán suponer que la justicia sólo exige compensar la mala suerte de la lotería natural interviniendo en la lotería social, en lugar de intervenir directamente sobre desigualdades naturales. En todo caso, la reflexión en torno a la justicia tendrá que sufrir una cierta variación. Estamos acostumbrados a pensar sobre la justicia en términos de distribución de cosas a la gente, de modo que las personas siguen siendo quienes son y se conciben compartiendo un conjunto de necesidades y de habilidades. Sin embargo, desde el momento en que somos capaces de modificar a las personas en aspectos esenciales, debemos tener en cuenta que la justicia puede exigir algunas alteraciones sobre las mismas. La cuestión es: ¿cómo podríamos formular un concepto de justicia que ofrezca una respuesta a estos avances?

Lo global en el ámbito de la información y en la era biotecnológica está exigiendo una nueva reflexión sobre la justicia¹⁶, pues «la distribución de los beneficios —según afirma Amartya Sen— en la economía global depende, entre otras cosas, de la variedad de arreglos institucionales globales: los equilibrios en el comercio, las iniciativas de salud pública, los intercambios educativos, las facilidades para diseminar tecnología, las restricciones ambientales y ecológicas y el trato justo a las deudas acumuladas en el pasado por regímenes militares y autoritarios irresponsables»¹⁷... El problema central para Sen, empero, no es la globalización en sí, ni la utilización del mercado en tanto que institución económica, sino la desigualdad que prima en los arreglos globales institucionales —lo cual produce a su vez una distribución desigual de los dividendos de la globalización misma—. La pregunta, por tanto, no reside en si los pobres del mundo pueden o no obtener algo del proceso de globalización, sino bajo qué condiciones pueden obtener

soria en cada caso particular, parece como si nuestro sentido global de la vida dependiera de la existencia de dicha distinción. Algunas cosas que nos van mal son sólo tragedias, se encuentran más allá del control humano; otras se podrían haber evitado o controlado con una mejor planificación social y, de este modo, son propias del reino de la justicia social. Lo que la historia de Katherine y Bill nos revela es que vivimos en un tiempo caracterizado por «la colonización de lo natural por lo justo» y que muchas cosas que siempre se han visto como accidentes inmutables ahora parece que las podemos cambiar gracias a la ingeniería genética, y que tenemos incluso la obligación de cambiarlas.

16 Cf. ALARCOS MARTÍNEZ, F. J.: *Bioética global, justicia y teología moral*. Desclee De Brouwer. Bilbao 2005.

17 SEN, A.: «How To Judge Globalism»: en *The American Prospect* 2002, 2-6.

La posibilidad de la vida depende en nuestros días, entre otros factores, de la economía, de la política y de las reglas jurídicas e institucionales²⁸. Pero, en la misma medida, todos ellos están girando alrededor de la concepción de la justicia que los sostenga en un marco global. Éste «desfase moral» ha sido denunciado recientemente por David Held así: «Por una parte nos encontramos ante un mundo en el que 1.200 millones de personas viven con menos de un dólar diario, el 46% de la población mundial vive con menos de 2 dólares diarios y el 20% de la población mundial disfruta del 80% de sus rentas; mientras que por otra constatamos una evidente “indiferencia pasiva” hacia esta situación, como demuestran las cifras siguientes referidas a Estados Unidos: un gasto anual en confitería de 27.000 millones de dólares, un gasto anual en alcohol de 70.000 millones de dólares y un gasto anual en coches de más de 550.000 millones de dólares»²⁹.

La población del planeta supera actualmente los 6.000 millones de seres humanos. El Banco Mundial de las Naciones Unidas calcula que una quinta parte de ellos —es decir, alrededor de 1.200 millones— vive con menos de 2 dólares diarios. Esta estadística podría dar lugar a un malentendido, que suavizaría la dureza del dato. Es fácil concluir apresuradamente que el poder adquisitivo de 2 dólares en Etiopía es mucho mayor que en Nueva York. Ello conllevaría pensar que es posible que una persona con dos dólares diarios en Etiopía pueda tener un nivel de vida más o menos aceptable. Por eso es preciso añadir que las cifras del Banco Mundial tienen en cuenta las diferencias de poder adquisitivo cuando hacen estos cálculos. Por lo tanto, lo que se está diciendo es que el poder adquisitivo de un pobre en Etiopía o en Zimbabwe sería más o menos equivalente al de un norteamericano que tuviese en su bolsillo dos dólares en su país. Para el Banco Mundial, es pobre una persona cuyos ingresos estén por debajo del poder adquisitivo de 1.08 dólares por persona que tenían en Estados Unidos en el año 1993. Si se usasen dólares de 2000, teniendo en cuenta la inflación ocurrida en ese país, sería preciso añadir otros 20 centavos: 1.28. Eso indica que el ingreso real de los pobres, en los países más pobres, es de alrededor de 32 centavos diarios o menos, en dólares actuales. Esto es una miseria en cualquier país del mundo, aunque puede permitir niveles de subsistencia a los pobres rurales en los países del Tercer Mundo. Pero subsistencia no significa de ninguna manera una manera de vivir adecuada a la dignidad de los seres humanos. Por eso, 826 millones de personas carecen en nuestro planeta hoy de nutrición adecuada y más de 850 millones son analfabetos. Mientras que en los países desarrollados menos del 1% de los niños muere antes de alcanzar los 5 años de edad, en los países pobres alrededor de un 20% fallece antes de alcanzar esa edad.

2.4. La emergencia del concepto de «dignidad humana» en relación con la responsabilidad inclusiva del futuro

Un cuarto aspecto parece interesante destacar: nunca como hasta ahora el principio de la dignidad humana había sido invocado con tanta insistencia en el plano jurídico in-

28 Cf. HORROIS, G.: *Essais de philosophie bioéthique et biopolitique*. Vrin, París 1999.

29 HELD, D.: «La globalización tras el 11 de septiembre»: en *El País*, 8 de julio de 2002.

ternacional en relación a temas de bioética. Las declaraciones de carácter universal se están multiplicando en los últimos años. A modo de ejemplo más significativo podríamos citar las siguientes: la «Convención Europea sobre Derechos Humanos y Biomedicina», también conocida abreviadamente como «Convención de Oviedo», firmada por los países del Consejo de Europa en Oviedo el 4 de Abril de 1997, cuyo título completo es «Convención para la protección de los derechos humanos y la dignidad humana respecto a las aplicaciones de la biología y la medicina», en el que se recoge expresamente la importancia de la dignidad humana y su protección, curiosamente, frente a los avances de la Medicina; la «Declaración Universal sobre el Genoma Humano y los Derechos Humanos» adoptada por la UNESCO el 11 de Noviembre de 1997 y ratificada por la Asamblea General de la ONU el 9 de Diciembre de 1998 con motivo de la semana dedicada al 50 aniversario de la Declaración de los Derechos Humanos; la «Declaración Bioética de Gijón», redactada por el Comité Científico de la Sociedad Internacional de Bioética el 24 de Junio de 2000; y el «Proyecto de Carta de los Derechos Fundamentales» de la Unión Europea, aprobado el 28 de Septiembre de 2000.

Sin embargo, aunque el empleo de la idea de dignidad humana es fundamental en estas declaraciones, los principios enunciados a nivel internacional deben ser concretados localmente a través de las legislaciones nacionales adecuadas. En cualquier caso, la búsqueda de criterios que permitan caracterizar y defender mejor la idea de dignidad humana y la identificación de las prácticas contrarias a ella debe ser el resultado de una reflexión serena y de un debate interdisciplinario, democrático y pluralista.

En este sentido, Juan Pablo II afirmaba en un discurso a la Academia de la Vida cuando celebraba su congreso dedicado a la *Naturaleza y dignidad de la persona humana como fundamento del derecho a la vida*: «Habéis elegido tratar uno de los puntos esenciales que constituyen el fundamento de toda reflexión ulterior, tanto de tipo ético-aplicativo en el campo de la bioética como de tipo sociocultural para la promoción de una nueva mentalidad en favor de la vida»³⁰. Y un poco más adelante unía dignidad y equidad con estas palabras: «El reconocimiento de esta dignidad natural es la base del orden social, como nos recuerda el concilio Vaticano II: «Aunque existen diferencias justas entre los hombres, la igual dignidad de las personas exige que se llegue a una situación de vida más humana y más justa» (G.S. 29)». Así, por muchas reacciones y «alergias» que haya suscitado en el pasado la categoría de «ley natural», se puede observar hoy que precisamente en el ámbito de la biotecnología —como también en el de la ecología y los derechos humanos— es bastante habitual apelar a una dignidad del hombre y de lo humano, previa al consenso social o a las determinaciones del derecho positivo. La reflexión cristiana habrá de aportar a ese diálogo necesario la convicción de que el ser humano ha sido creado a imagen y semejanza de Dios y ha sido convocado a la participación eterna de la vida divina. Si tal afirmación sólo puede brotar de la fe y para los que tienen fe, podrá al menos ofrecer a los no creyentes un marco referencial a la afirmación racional de la dignidad de toda persona humana. Una dignidad que, en último término, radica en la

30 JUAN PABLO II.: *Naturaleza y dignidad de la persona humana como fundamento del derecho a la vida. Los desafíos del contexto cultural contemporáneo*. «Discurso a la asamblea general de la Academia Pontificia para la vida» (27-II-2002).

fidelidad a la propia conciencia: «En lo más profundo de su conciencia descubre el hombre la existencia de una ley que él no se dicta a sí mismo, pero a la cual debe obedecer, y cuya voz resuena, cuando es necesario, en los oídos de su corazón, advirtiéndole que debe amar y practicar el bien y que debe evitar el mal: haz esto, evita aquello. Porque el hombre tiene una ley escrita por Dios en su corazón, *en cuya obediencia consiste la dignidad humana* y por la cual será juzgado personalmente»³¹.

Si la dignidad —aunque sea un concepto poco definido y ambiguo³²— forma parte del tejido de una sociedad que respeta los derechos humanos y si uno de los postulados de esta ética civil es el ser un común denominador ético en el que caben distintas opciones y peculiaridades, entonces el cristiano tiene que aceptarla y orientarla de acuerdo con sus propias convicciones. Sin embargo, debe asimismo aspirar a una ética de máximos, muy por encima de los mínimos exigidos en una legislación laica. Por eso, lo que se permite en una legislación civil no tiene por qué ser aprobado por la moral cristiana³³. La Iglesia Católica, en la declaración sobre libertad religiosa del Concilio Vaticano II, defiende el valor de la conciencia en este campo, para que «*no se obligue a nadie a actuar contra su conciencia ni se le impida que actúe conforme a ella en privado o en público, solo o asociado con otros, dentro de los límites debidos*»³⁴. Juan Pablo II, en su encíclica *Veritatis splendor* dejaba muy claro que «*el juicio de la conciencia tiene carácter imperativo: el hombre debe actuar en conformidad con dicho juicio*»³⁵. Dos años más tarde, en la *Evangelium vitae*, señalaba explícitamente que «*en ningún ámbito de la vida la ley civil puede sustituir a la conciencia*»³⁶.

Ahora bien, la cuestión es que en nuestros días el marco de la dignidad en relación con la conciencia ha de ser ampliado. Para advertir la novedad de la bioética respecto de las éticas modernas, no hay más que compararla con el paradigma ético de la modernidad: la ética kantiana. Kant es el gran teórico del principio de «universalización» en ética. El imperativo universal, «obra como si tu máxima debiera servir al mismo tiempo de ley universal para todos los seres racionales»³⁷ o, en su cuarta formulación, «obra sólo según aquella máxima que puedas querer que se convierta, al mismo tiempo, en ley universal»³⁸, son conquistas irrenunciables de la lucha por la dignidad.

Es cosa aceptada que ese principio fue la expresión paradigmática del ideal de la modernidad, implicando la consideración de todos los seres humanos como sujetos morales dignos. Para la mentalidad moderna no era posible ir más allá ni pensar en un criterio más amplio que ése. Sin embargo, la bioética actual ha supuesto una reforma profunda

31 CONCILIO VATICANO II: *Gaudium et Spes* 16 (La cursiva es nuestra).

32 Cf. TORRALBA, F.: *¿Qué es la dignidad humana?* Herder, Barcelona 2005.

33 Sobre el tema de la relación entre ética civil y moral cristiana pueden verse: VALADIER, P.: *La Iglesia en proceso. Catolicismo y sociedad moderna*, Sal Terrae, Santander, 1990; SEBASTIÁN, F.: *La moral católica en una sociedad pluralista*, Teología y Catequesis, 39, 253-262, 1991; CAMACHO, I.: *Los cristianos y la «Ética mínima» en la vida política*, Sal Terrae, 80, 517-529, 1992; LÓPEZ AZPITARTE, E.: *Moral cristiana y ética civil*, Proyección, 41, 305-314, 1994.

34 CONCILIO VATICANO II: *Declaración sobre libertad religiosa*, 2.

35 JUAN PABLO II: *Veritatis splendor*, 60.

36 JUAN PABLO II: *Evangelium vitae*, 71.

37 KANT, I.: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Espasa Calpe, Madrid 1994, 91

38 *Ibid.*, 117-118.

del criterio de universalización. La dignidad para todos y cada uno de los seres humanos, desde las éticas postkantinas de corte dialógico, radica en la participación y deliberación de los afectados actuales³⁹. Pero quedarse en éstas últimas en estos momentos es, a nuestro juicio, empobrecer las exigencias éticas que nuestras sociedades demandan. La bioética implica incorporar no sólo a los presentes, a todos y a cada uno, sino que se amplía también a los que pisarán tras nuestras huellas en la historia. En este sentido, ha de ser superada una concepción de la dignidad que fundamentalmente ha sostenido una ética ante la vida basada en el principio de «generalización» (el mayor bien para el mayor número) de cuño liberal-utilitarista, en la que necesariamente algunos quedan excluidos⁴⁰. Implantar definitivamente un modelo bioético desde la «universalización» (todos y cada uno de los actuales) donde nadie es excluido es una tarea aún pendiente. Pero hemos de ir incluso más allá, ampliando esta concepción hasta alcanzar a «todos y cada uno de los actuales y también de los virtuales»⁴¹. Si hasta ahora los seres humanos hemos de responder de lo que hacemos en el presente o de lo que hicimos en el pasado, en este momento, y por primera vez en la historia, el hombre debe tener un concepto de dignidad inclusivo del futuro en sus actuaciones.

Hemos de responder dignamente y globalmente de nuestras elecciones morales. Pero aún seguimos manteniendo un concepto de respuesta digna desde las categorías del pasado (responder de lo que he hecho) y del presente (responder de lo que estoy haciendo en este momento). Hans Jonas mantiene que hasta ahora la reflexión ética se ha concentrado en la cualidad moral del acto momentáneo mismo, pero «ninguna ética anterior tuvo que tener en cuenta las condiciones globales de la vida humana ni la existencia misma de la especie. Bajo el signo de la tecnología, la ecología, el mercado mundial y en definitiva los procesos de mundialización, la ética tiene que ver con acciones de un alcance causal que carecen de precedentes y que afectan al futuro; a ello se añaden unas capacidades de predicción, necesariamente incompletas pero que superan todo lo anterior»⁴².

El pasado y el presente constituían elementos esenciales de la responsabilidad ante la dignidad, pues las consecuencias de nuestras decisiones se notaban o tenían repercusión-

39 Cf. HABERMAS, J.: *Conciencia moral y acción comunicativa*. Península, Barcelona 1996. «Una norma será válida cuando todos los afectados por ella puedan aceptar libremente las consecuencias y efectos secundarios que se seguirán, previsiblemente, de su cumplimiento general para la satisfacción de los intereses de cada uno». *O.c.*, 116.

40 Cf. DUSSEL, E.: *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Trotta, Madrid 1998.

41 Para ver el desarrollo completo de este tema, cf. GRACIA, D.: «Estatuto del embrión»: en GAFO, J.: (ED.): *Dilemas éticos de la medicina actual-11*. UPCO, Madrid 1998. 102-108.

42 Cf. JONAS, H.: *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Herder, Barcelona 1995. 34. Considerar a las generaciones futuras como las segundas personas en un debate virtual o hipotético sobre lo que deberíamos o no deberíamos haber hecho con respecto a las intervenciones genéticas está ligado a nuestro modo particular de relación con otros miembros de la comunidad moral. Las generaciones futuras son parte de nuestra comunidad moral, aunque sólo como un futuro anterior, o como participantes virtuales. La clonación y la genética no son los únicos casos límite en los que la consideración de las generaciones futuras como interlocutores morales ha pasado a primer plano. Habermas se ocupa de este tema en una serie de editoriales, publicados en HABERMAS, J.: *La constelación posnacional. Ensayos políticos*. Paidós, Barcelona 2000, 207-217. En estos breves editoriales, Habermas utiliza el argumento de Hans Jonas sobre el derecho a un futuro abierto para rechazar la clonación.

nes inmediatamente. Hoy la cuestión hay que ampliarla con una inclusión, en el concepto de dignidad, de la macro-vulnerabilidad global futura. De nuestro deterioro, por ejemplo del medio ambiente, es posible que nosotros no suframos las consecuencias, ni lo veamos. De la destrucción de la capa de ozono que elimina nuestra protección contra los rayos ultravioleta, del abuso en el consumo de materias primas, de las deforestaciones en las zonas tropicales, de la contaminación por CO₂ que va calentando el planeta y provocando la desertización de muchas zonas, por citar ejemplos de todos conocidos, posiblemente nosotros no padezcamos las consecuencias, aunque ya se dejen notar. Las consecuencias de nuestras decisiones van a padecerlas generaciones con las que nosotros no vamos a convivir.

Por tanto, la vulnerabilidad compartida no es sólo una cuestión del presente; es una cuestión también del futuro, pues la van a sentir generaciones virtuales que aún no están. Si sólo somos dignos responsables del pasado y del presente, estamos cometiendo una grave injusticia, una indignidad, con los ausentes del mañana. Por primera vez hemos de responder de consecuencias que aparecerán cuando nosotros hayamos desaparecido. Lo cual pone de manifiesto uno de los rasgos⁴³ con los que ha de contar cualquier propuesta bioética digna. Las preguntas son: ¿Por qué debemos preocuparnos por esos seres humanos futuros, a los que no conocemos ni conoceremos, máxime cuando es posible que ninguno de ellos sea nuestro descendiente biológico, como sería el caso de las personas que viven hoy y que no tienen descendientes? ¿Cómo podríamos fundamentar este imperativo? Por otra parte, la existencia de seres personales como nosotros es necesaria para que puedan realizarse los valores en la Tierra. El planeta podría seguir existiendo sin la especie humana e incluso sin ninguna especie viviente sobre su faz. Sin embargo, sin la existencia de vida y, sobre todo, de vida autoconsciente, carecería de sentido hablar de los valores y su realización, carecería de sentido hablar de dignidad. Los valores no son cosas, sino que existen en la percepción que tenemos de las cosas. Es decir, existen en las cosas en cuanto que éstas son bienes para satisfacer las necesidades de los vivientes. Por lo tanto, el valor siempre lo es en relación con un ser viviente. Y las especies axiológicas más elevadas solamente tienen sentido en relación con seres inteligentes, libres, autoconscientes, vulnerables, en una palabra, dignos. ¿Qué sentido tendría hablar de la realización de valores estéticos, éticos y espirituales en un universo carente de vida personal?, ¿qué sentido podría tener la verdad si no es en relación a seres personales dignos? Por lo tanto, si el orden moral exige que realicemos los valores y esa realización es una tarea de la humanidad, entonces habría también que concluir que tenemos la obligación de garantizar un futuro digno para la misma humanidad.

Kant situaba la dignidad en los fines, en estos términos: «En el reino de los fines, todo tiene un precio o una dignidad. Aquello que tiene precio puede ser sustituido por algo equivalente; en cambio, lo que se halla por encima de todo precio y, por tanto no admite nada equivalente, eso tiene una dignidad.Aquello que constituye la condición para que algo sea fin en sí mismo, eso no tiene meramente valor relativo o precio, sino un valor interno, esto es, dignidad»⁴⁴. Sin embargo, este concepto de dignidad no está tan

43 Cf. VIDAL, M.: «Rasgos para la Teología moral del año 2000»: en *XX Siglos 4/5* (1996) 31-40.

44 KANT, I.: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, o.c., 92-93.

claro. De ahí que la bioética aporte novedades muy importantes a la elaboración de un nuevo canon de moralidad basado en la dignidad global⁴⁵. Las consecuencias éticas de estos nuevos planteamientos aún no han hecho más que entretenerse. En cualquier caso, hay una que ya puede adelantarse: si la naturaleza es fin y no sólo medio, los deberes morales para con ella ya no serán sólo deberes llamados imperfectos o de beneficencia, sino también y sobre todo deberes perfectos o de justicia; es decir, deberes correlativos a derechos. Lo que Kant juzga directamente no son los actos sino las intenciones. Su tesis es que las circunstancias concretas y las consecuencias previsibles no deben en principio jugar un papel relevante en el juicio moral. De ahí que sea una ética formal de puras intenciones. En el polo opuesto hay otro tipo de éticas que buscan sólo optimizar los resultados de las acciones. Son las éticas de los resultados, o las éticas del éxito. Más tarde, y por influencia, sobre todo, de los pensadores de la Escuela de Francfort, ha dado en llamársela «ética estratégica», dado que utiliza el tipo de racionalidad que se conoce con el nombre de estratégica, la más usual en el mundo de la economía y de la política. Sin embargo, para sostener una concepción de la dignidad en el marco actual, de lo que se trata es de promover la responsabilidad con todos y cada uno de los seres humanos actuales, con los seres humanos virtuales o futuros y con el medio ambiente.

El problema⁴⁶, entonces, es: ¿Qué interlocutor actual valoraría más la subsistencia de un orden moral que la continuidad de la especie humana? ¿A quién o quiénes intentamos persuadir cuando decimos que los humanos del futuro deben existir, si han de existir los valores y si queremos preservar la moralidad? Un argumento más sencillo, que no invierte el orden de importancia entre valores y humanos y que no presupone un interlocutor de un escepticismo patológico, estipularía que los humanos distantes en el tiempo merecen nuestra consideración moral actual porque algunas responsabilidades morales son transitivas. Esto es, puesto que nosotros tenemos una responsabilidad moral poco controversial con las generaciones inmediatas más próximas, nuestros hijos y nuestros nietos, y éstas a su vez tendrán una responsabilidad similar con las que les sucedan inmediatamente, y así sucesivamente, entonces, nuestras responsabilidades morales con nuestros hijos y nietos deben ser descargadas de modo tal que no impida que ellos, a su vez, cumplan cabalmente con las responsabilidades morales que se les impondrá a su debido tiempo. Es decir, nosotros hemos de ser responsables de un modo que no le impidamos a otros ser a su vez en el futuro moralmente responsables.

3. CONCLUSIONES COMO PUNTO DE PARTIDA

Durante el pontificado de Juan Pablo II se han producido cambios sustanciales y radicales en algunas cuestiones bioéticas, que hemos tratado de presentar. Algo que reco-

45 Seguimos en esto la presentación de Diego Gracia en la que propone un nuevo canon de moralidad. Cf. GRACIA, D.: «El sentido de la globalización»: en FERRER, J. J.; MARTÍNEZ, J. L. (EDS.): *Bioética: Un diálogo plural*. UPCO, Madrid 2002. 569-591 (especialmente 583-587).

46 Estas cuestiones las tomamos de FERRER, J. J.; O. SANTORY, A.: «Prolegómenos a un futuro tratado de bioética global: incorporando la ecología y la justicia cosmopolita»: en ALARCOS, F. J. (ED.): *La moral cristiana como propuesta. Homenaje al profesor Eduardo López Azpitarte*. San Pablo, Madrid 2004. 399- 430.

re todo su magisterio ha sido el esfuerzo por plantear el respeto a la vida en todas sus fases y dimensiones de una manera incondicional. Su apuesta por una «cultura de la vida» ha quedado manifestada en sus posicionamientos ante todos aquellos avances que podrían dañarla, maltratarla o eliminarla. Si a la vida frágil unimos las interpelaciones que en clave de solidaridad también expresó en su magisterio, hay que concluir que Karol Wojtyła ha abierto líneas de reflexión y maduración que son imprescindibles para la bioética del siglo XXI. Entre ellas, destaca la rearticulación de la bioética como puente entre la moral personal y la moral social. La cuestión de la justicia y la dignidad habrá de ser vertebradora de todo discurso teológico que quiera responder a estos temas. Conceptos clásicos como el de bien común habrán de ser incorporados al discurso bioético tras la emergencia de la genética y la biotecnología. Empezaremos a hablar de «bien común vital» desde un marco global como nuevo paradigma en el que las texturas de la vida en toda su complejidad habrán de ser responsablemente abordadas.

Las cinco visitas de Juan Pablo II a México. Repercusiones eclesiales y sociales

D. MANUEL GRANADOS GÓMEZ*

INTRODUCCIÓN

Uno de los rasgos característicos del pontificado de Juan Pablo II fue recorrer el mundo y estar presente en todos los continentes. El interés del «Papa viajero» por México, queda constatado con en sus cinco visitas: 1979, 1990, 1993, 1999 y 2002. Aunque los objetivos fueron exclusivamente pastorales, no se puede negar su influencia en temas no sólo evangelizadores, sino también políticos y sociales que aquejan y dificultan el desarrollo del país.

Con esta reflexión no pretendo agotar cada una de las cuestiones que Juan Pablo II abordó en sus visitas pastorales; simplemente hago un recuento de los temas que fueron más recurrentes en sus intervenciones.

BREVE CONTEXTO HISTÓRICO DE LAS VISITAS

En lo político, el México que encuentra Juan Pablo II, es el de una transición política de un sistema cuyos ejes fundamentales fueron el presidencialismo y un partido oficial: Partido Revolucionario Institucional, PRI, a un sistema con presidencialismo acotado y un congreso pluripartidista.

En su primera visita pastoral a México, del 26 al 31 enero de 1979, el Presidente era José López Portillo. El Papa participó en la Inauguración de la III Conferencia General de Episcopado Latinoamericano en la ciudad de Puebla; también visitó la Ciudad de México, Guadalajara, Oaxaca y Monterrey.

La segunda visita del Papa a México se realizó del 6 al 13 de mayo 1990 siendo presidente Carlos Salinas de Gortari. Los objetivos de la visita fueron impulsar la vida eclesial de las comunidades, convocándolas a la nueva evangelización, y la beatificación de cinco miembros de la Iglesia en México. Los lugares que visitó fueron: Chalco, en la periferia de la ciudad de México, los estados de Veracruz, Aguascalientes, Jalisco, Durango, Chihuahua, Monterrey, Zacatecas y los municipios de Tlalnepantla y Cuautitlán en el Estado de México.

Su tercera visita fue del 11 al 12 de agosto de 1993, nuevamente se reunió con el Presidente Salinas, en Mérida y en Izamál, Yucatán. Se reunió con las culturas indígenas de América Latina, con ocasión del Año internacional del indígena.

* Director del Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana (IMDOSOC) México, DF.

En su cuarta visita pastoral del 22 al 26 de enero de 1999, el Presidente en turno era Ernesto Zedillo Ponce de León. La visita se centró exclusivamente en la ciudad de México. El objetivo de esta visita fue la promulgación del documento postsinodal *Ecclesii in America*, fruto del Sínodo de los obispos del continente.

La última visita fue del 30 de julio al 1 de agosto de 2002, el Presidente es Vicente Fox Quesada, quien proviene de un partido político distinto al que había gobernado desde hace 70 años. La estancia del Papa se centró nuevamente en la Ciudad de México y su objetivo fue la canonización de Juan Diego, testigo de las apariciones de la Virgen de Guadalupe y de dos indígenas oaxaqueños evangelizadores durante el siglo XVI.

LA VISITAS DE JUAN PABLO II Y SU REPERCUSIÓN EN LO JURÍDICO

A partir de las visitas del Papa a nuestro país tomó carta de naturalización el término «derecho eclesiástico del Estado», para designar la rama jurídica que reglamenta el derecho fundamental de la libertad religiosa, las relaciones del gobierno con las instituciones religiosas y el ejercicio del ministerio de culto.

Pero en México se tuvo que pasar de un régimen de intolerancia a otro de reconocimiento de libertades públicas, esta tarea no fue fácil, pues incluso actualmente, todavía hay mucha incompreensión al respecto, existen voces intolerantes que piensan que el derecho fundamental de libertad religiosa es una garantía individual de segunda clase.

La historia de las relaciones entre el Estado y la Iglesia se pueden dividir en cuatro grandes etapas: la del Estado confesional, que va de 1821 a 1857; la del Estado liberal, de 1857 a 1917; la de supremacía del Estado sobre la Iglesia y la negación de la libertad religiosa, de 1917 a 1992, y la de libertad religiosa, desde 1992 hasta nuestros días.

En esos 75 años que van de 1917 a 1992, las relaciones entre Estado e Iglesia estuvieron marcadas por crisis constantes al grado de darse un conflicto armado entre los años 1926 a 1928, la Guerra Cristera. Este conflicto concluyó con la firma entre el Presidente de la república, Emilio Portes Gil, y los representantes de la Jerarquía; a partir de entonces la actitud de la mayoría de los políticos mexicanos respecto a la religión fue muy curiosa: no admitir en público convicción religiosa alguna, abstenerse de participar en cualquier ceremonia religiosa pública, alardear de no respetar ciertas normas morales y, sin embargo de manera privada actuar de manera diferente.

En este sentido se dieron situaciones dramáticas o hasta chuscas, como la de un presidente que no pudo asistir a la boda religiosa de su hijo o bien aquel que tuvo que declararse agnóstico-hegeliano para justificar su asistencia a recibir al Papa en el aeropuerto. Esos pintorescos políticos mexicanos estuvieron dispuestos a dar a la Iglesia mexicana lo que pidiera, pero, eso sí, nunca reformar la legislación en materia religiosa.

¿Cómo era posible que el católico mexicano tolerara el no reconocimiento a ciertos derechos humanos fundamentales, como el principio de la igualdad y no discriminación, el derecho a la libertad religiosa o la libertad de asociación?

Creo que cinco fueron los motivos para que esto se diera:

- a. porque eran normas que no se aplicaban, viviendo una especie de esquizofrenia legal, muy a la mexicana;

- b. porque el Estado le había enseñado a la opinión pública (poco afecta a leer e informarse) que no eran más que normas que regulaban las relaciones Iglesia-Estado para impedir que los curas se metieran en política;
- c. porque el Estado corporativo mexicano hasta entonces, había sido eficaz;
- d. porque en México siempre se ha vivido una tradición autocrática; y
- e. porque nuestra Iglesia jerárquica siempre ha tutelado al laico al grado de verlo como un menor de edad. Con una evangelización fuertemente espiritualista, lejana de lo social.

Pero el 18 de diciembre de 1991 la Cámara de Diputados aprobó la reforma constitucional en materia religiosa. Meses más tarde, en julio de 1992, la ley reglamentaria del artículo 130 Constitucional se debatió y aprobó.

Se modificó el artículo 3.º para eliminar la prohibición de que las organizaciones religiosas intervinieran en planes educativos privados. En el artículo 5.º se eliminó la restricción de establecer órdenes religiosas. En el artículo 24 se reafirmó la libertad de creencias y se estableció que, de manera extraordinaria, se aceptarían actos de culto fuera de los templos. En el artículo 27 se facultó a las iglesias para adquirir bienes relacionados con el desempeño de su función religiosa.

La reforma al artículo 130 reconoció la personalidad jurídica de las iglesias y se creó la figura de «asociación religiosa». Se estipuló que las autoridades no tendrán derecho a intervenir en la vida interna de dichas asociaciones. Se reconoció el derecho a votar de los sacerdotes y demás ministros; asimismo tenían derecho a ser electos si se separaban de su ministerio en un tiempo determinado por la ley.

Las asociaciones religiosas se tendrían que registrar en la Secretaría de Gobernación. Para los ministros de algún culto religioso se mantuvo la prohibición explícita de asociarse con fines políticos o realizar proselitismo electoral. La educación que las asociaciones religiosas impartieran en planteles privados tendría que sujetarse a las disposiciones de la Secretaría de Educación Pública y las iglesias sólo podrían poseer los bienes indispensables para sus tareas y no acapararlos.

El 22 de diciembre de 1992 se otorgaron los registros a la Iglesia católica, Apostólica y Romana en México, a la Conferencia del Episcopado Mexicano y a la Arquidiócesis Primada de México. El 20 de septiembre de 1992, después de 130 años; la Secretaría de Relaciones Exteriores y el Vaticano anunciaron de manera conjunta el establecimiento de relaciones diplomáticas entre ambos Estados. El restablecimiento de relaciones diplomáticas con el Vaticano fue el reconocimiento al nuevo marco constitucional mexicano.

CARACTERÍSTICAS DE LOS MENSAJES DE JUAN PABLO II

Cuando analizamos de manera global sus intervenciones, encontramos puntos coincidentes en sus participaciones públicas; de ahí que se pueda establecer una clasificación en cuatro géneros:

1. Saludos: con una fuerte carga de espontaneidad, brevedad y con referencia a circunstancias concretas.

2. Mensajes: amplios y con profundidad en su contenido.
3. Discursos: revisten rasgos de solemnidad, abordan diversas problemáticas de gran trascendencia social de manera profunda.
4. Homilias: enseñanzas doctrinales, normativas, catequéticas en un ambiente litúrgico.

En sus cinco visitas a México, Juan Pablo II tuvo alrededor de 68 intervenciones, entre saludos, mensajes, discursos y homilias. Los destinatarios fueron todos los mexicanos; sin embargo, hubo sectores con los que entabló un diálogo más particular: indígenas, cuerpo diplomático, intelectuales, sacerdotes, seminaristas, religiosas, iglesias particulares y otras confesiones, maestros, enfermos, trabajadores, obispos, presos, familias, organizaciones laicales, empresarios, niños, entre otros.

EL APORTE DE JUAN PABLO II A LA CUESTIÓN SOCIAL EN MÉXICO

La doctrina social de la Iglesia

La Iglesia es comunidad de creyentes, Pueblo de Dios que descubre en la Revelación su identidad y su misión: la construcción de un mundo que esté orientado al desarrollo integral de todos los seres humanos, impregnado de los valores evangélicos.

La doctrina social de la Iglesia es parte necesaria de y para la misión de anunciar y hacer presente el Reino de Dios; el Papa hace una llamada urgente a profundizar en la doctrina social y a no permanecer indiferentes ante la situación de pobreza, injusticia y marginación de las grandes mayorías del país.

«Confiar responsablemente en esta doctrina social... estudiarla con seriedad, procurar aplicarla, enseñarla, ser fiel a ella es garantía de la autenticidad de su compromiso en las delicadas y exigentes tareas sociales, y de sus esfuerzos en favor de la liberación o de la promoción de sus hermanos».

«Hay que poner particular cuidado en la formación de una conciencia social a todos los niveles y en todos los sectores. Cuando arrecian las injusticias y crece dolorosamente la distancia entre pobres y ricos, la doctrina social, en forma creativa y abierta a los amplios campos de la presencia de la Iglesia, debe ser precioso instrumento de formación y de acción. Esto vale particularmente en relación con los laicos: Competen a los laicos propiamente, aunque no exclusivamente, las tareas y el dinamismo seculares... ¿No son los laicos los llamados, en virtud de su vocación en la Iglesia, a dar su aporte en las dimensiones políticas, económicas, y a estar eficazmente presentes en la tutela y promoción de los derechos humanos?»¹

«A los poderes públicos, a los empresarios y a los trabajadores invito con todas mis fuerzas a reflexionar sobre estos principios y a deducir las consiguientes líneas de acción... Ganará con ello la causa de la convivencia y hermandad entre grupos sociales y naciones. Podrá ganar aún la misma economía. Sobre todo ganará ciertamente la causa del ser humano».²

1 *Discurso inaugural al iniciarse los trabajos de la III CELAM, Puebla, 28-I-1979.*

2 *A los trabajadores de Monterrey Nuevo León, 31-I-1979.*

La dignidad de la persona humana

En México, como en todo el mundo, la defensa de los derechos humanos hoy tiene un papel capital en la vida política, económica, sociocultural, religiosa y antropológica. De ahí que el tema de la dignidad de la persona, tome importancia, pero, ¿cómo entiendo un hombre de fe la dignidad de la persona?

La dignidad de la persona humana fue sustento del pensamiento social de Juan Pablo II. Fue la proclamación firme a tiempo y destiempo de su valor. En determinados momentos la defensa valiente de la persona, por el hecho de ser hijos de Dios e imagen suya.

«Esta dignidad es conculcada, a nivel individual, cuando no son debidamente tenidos en cuenta valores como la libertad, el derecho a profesar la religión, la integridad física y psíquica, el derecho a los bienes esenciales, a la vida... Es conculcada, a nivel social y político, cuando el hombre no puede ejercer su derecho a la participación o es sujeto a injustas e ilegítimas coerciones, o sometido a torturas físicas o psíquicas...»³.

La dignidad de la persona es propia de todos los seres humanos, también de quienes el mundo cínicamente desprecia y margina: trabajadores, emigrantes y necesitados (Cfr. *Discurso a los trabajadores*, Monterrey, 31.I.79), campesinos e indígenas: «el mundo deprimido del campo, el trabajador que con su sudor riega también su desconsuelo, no puede esperar más a que se le reconozca plena y eficazmente su dignidad no inferior a la de cualquier otro sector social»⁴.

La acción de la Iglesia tiene la responsabilidad de apostar por la promoción humana, la lucha por la justicia, los derechos de la persona, y estar siempre al servicio del ser humano. «No es pues por oportunismo ni por afán de novedad que la Iglesia, experta en humanidad, sea defensora de los derechos humanos. Es por un auténtico compromiso evangélico, el cual, como sucedió con Cristo, es compromiso con los más necesitados».

«Si la Iglesia se hace presente en la defensa o en la promoción de la dignidad del hombre lo hace en línea de su misión, que aún siendo de carácter religioso y no social o político, no puede menos de considerar al hombre en su integridad de su ser»⁵.

Campesinos

En México, 25 por ciento de su población vive en el campo, con una proporción semejante entre trabajadores agrícolas y no agrícolas. Sin embargo, una cuarta parte campesina se concentra en las dos terceras partes de la indigencia nacional.

Siempre han sido pobres, pero en los tres últimos lustros parecería que las políticas públicas han buscado intencionalmente la ruina del México rural, con el argumento de que la mayoría de los pequeños productores agrícolas no son competitivos ante los nuevos escenarios económicos. Las importaciones alimentarias crecen y pierde cada vez más el ingreso campesino.

3 *Discurso inaugural al iniciarse los trabajos de la III CELAM*, en Puebla, 28-I-1979.

4 *Discurso a indígenas y campesinos de Oaxaca*, 29-I-79.

5 *Discurso inaugural al iniciarse los trabajos de la III CELAM*, en Puebla, 28-I-1979.

Ante este desastre, la sobrevivencia de las familias rurales depende cada vez menos de la parcela y más del comercio, de la artesanía, del jornal y de la emigración.

El Papa, consciente de esta causa y solidario con ella, se dirige a los campesinos: «el Papa quiere ser vuestra voz, la voz de quien no puede hablar o de quien es silenciado, para ser conciencia de las conciencias, invitación a la acción, para recuperar el tiempo perdido, que es frecuentemente tiempo de sufrimientos prolongados y de esperanzas no satisfechas».

«El trabajador [...] tiene derecho a que se le respete, a que no se le prive, con maniobras que a veces equivalen a verdaderos despojos de lo poco que tiene... Tiene derecho a que se le quiten las barreras de explotación, hechas frecuentemente de egoísmos intolerables y contra las que se estrellan sus mejores esfuerzos de promoción. Tiene derecho a la ayuda eficaz, que no es limosna ni migajas de justicia, para que tenga acceso al desarrollo que su dignidad de hombre y de hijo de Dios merece».

«Para ellos, hay que actuar pronto y en profundidad. Hay que poner en práctica transformaciones audaces, profundamente innovadoras. Hay que emprender, sin esperar más, reformar urgente»⁶.

En su aporte pone en evidencia los principales problemas que enfrentan los campesinos en México:

- «Sométidos al duro trabajo del campo, recibiendo quizás salarios insuficientes, sin la esperanza de conseguir un día un pedazo de tierra en propiedad, con problemas de vivienda, de seguridad social, preocupados por el porvenir de vuestros hijos.
- Los que sois pequeños propietarios, ¡cuantas dificultades debéis afrontar para obtener créditos suficientes con intereses moderados, cuantos riesgos hasta llevar la cosecha a buen término, cuántas dificultades debéis de afrontar para obtener créditos suficientes con intereses moderados, cuantos riesgos hasta llevar la cosecha a buen término, cuántas dificultades para conseguir una mejor capacitación agrícola.
- Ante este panorama, a muchos asalta la tentación seductora de marcharse a la ciudad dónde, por desgracia, se verán obligados a aceptar condiciones de vida todavía más deshumanizante.

«La solución a los nuevos problemas del campo requiere la colaboración solidaria de todos los sectores de la sociedad. Hoy el trabajo agrícola está vinculado a la comercialización de los productos, a su adecuada distribución, a los mecanismos económicos y jurídicos que deciden la política comercial a nivel nacional e internacional. Mas, no es justo que intereses de grupos, no tengan en cuenta las exigencias del bien común ni las necesidades cada día más insoslayables de los campesinos, y pongan la ganancia a toda costa como única meta a conseguir»⁷.

6 *A los campesinos e indígenas en Cuilapan, Oaxaca*, 29-I-1979.

7 *Homilía en la misa con los campesinos, mineros y emigrantes Bracho, Zacatecas*, 12-V-1990.

Migración

México es un país de migrantes. Migra el marido, la mujer, los hijos o toda la familia, se migra de sur a norte, del surco a la banqueta, de las grandes ciudades mexicanas a Estados Unidos de América...

Pero hasta en la migración hay diferencias, pues las expectativas de la diáspora laboral dependen de la capacidad económica y de los contactos del aspirante.

Ingresar ilegalmente a Estados Unidos con la contratación de los servicios de un *pollero*, —persona que ayuda a cruzar la frontera de manera clandestina—, puede costar entre uno y tres mil dólares. Una inversión riesgosa y a veces de lenta maduración, pero que deja una buena renta si todo sale bien.

Por eso, y porque aquí las cosas van de mal en peor, todos los días ingresan a Estados Unidos unos mil mexicanos con la intención de trabajar. Y viven allá cerca de nueve millones de personas nacidas en México, casi el 10 por ciento de nuestra población total, sin contar a los hijos nacidos allá, que hacen un total de 22 millones. Antes migraban sólo campesinos, ahora también va gente de ciudad y profesionistas. Algunos encuentran empleo urbano en los servicios y las industrias más laboriosas, pero quizá la mitad se incorpora a los *agricultural workers*.

Juan Pablo II hace una llamada de atención sobre este problema: «No podemos cerrar a la situación de millones de hombres que en su búsqueda de trabajo y del propio pan, han de abandonar su patria y muchas veces la familia, afrontando las dificultades de un ambiente nuevo no siempre agradable y acogedor, una lengua desconocida y condiciones generales, que les sumen en la soledad y a veces en la marginación a ellos, a sus mujeres y a sus hijos, cuando no se llega a aprovechar esas circunstancias para ofrecer salarios más bajos, recortar los beneficios de la seguridad social y asistencia, a dar condiciones de viviendas indignas de seres humanos. Hay ocasiones en que el criterio puesto en práctica es el de procurar el máximo rendimiento del trabajador emigrante sin mirar a la persona»⁸.

«Entre ellos se encuentran niños, mujeres, viudas, familias a menudo divididas, jóvenes frustrados en sus aspiraciones, adultos desarraigados de la propia profesión, privados de todos sus bienes materiales, de la casa de la patria..., nuestro deber hacia ellos para garantizar que los derechos inalienables que les corresponden como personas les sean suficientemente reconocidos»⁹.

Trabajo

Según datos del Instituto Mexicano del Seguro Social, IMSS, más de 255 mil trabajadores perdieron su empleo entre el 15 de diciembre del año pasado y los primeros 15 días de enero de 2006. Esto significa que por cada 10 nuevas fuentes de empleo creadas el año pasado, cuatro se perdieron en los 30 días considerados.

⁸ A los trabajadores de Monterrey, Nuevo León, 21-I-1979.

⁹ Discurso al Cuerpo Diplomático, Ciudad de México, 8-V-1990.

Una característica más del trabajo en México, según la Comisión Económica para América Latina y el Caribe, CEPAL, más de 24 millones de trabajadores en México se encuentran en situación de pobreza, ya que se emplean hasta por menos de un salario mínimo y sin ninguna prestación de ley, es decir, por el equivalente a cinco dólares diarios.

De acuerdo con estadísticas de la Organización Internacional del Trabajo, OIT, México se encuentra hoy entre los países de América Latina en que más drásticamente se han reducido los niveles de los salarios mínimos, además de que la mitad de la población económicamente activa se emplea en el sector informal.

Si hablamos en términos de condiciones laborales, según datos del Instituto Nacional de Estadística Geografía e Informática, INEGI: para más de la mitad de la población ocupada, es precario y bajo en sus ingresos.

Durante el cuarto trimestre de 2005, de casi seis millones de personas ocupadas, 13.8%, percibían «hasta un salario mínimo», esto es, hasta 45.24 pesos diarios como ingreso por su trabajo, es decir cuatro dólares.

Hay otros 9.2 millones de trabajadores, formales e informales, que perciben «más de uno y hasta dos salarios mínimos», o sea, más de 45.24 pesos y hasta 90.48 pesos al día. Este grupo representa 21.7% de la población ocupada y es el que engloba al mayor número de trabajadores.

El número de personas ocupadas con ingresos de entre dos y hasta tres salarios mínimos, es decir, de 90.48 y 135.72 pesos al día, está integrado por casi 8.5 millones de personas, quienes peso sobre peso cumplen el precepto constitucional de satisfacer las necesidades normales de un jefe de familia en el orden material, social y cultural, y de lo que queda provee la educación obligatoria de sus hijos.

La herencia del Papa en este tema es realista y contundente:

«El trabajo no es una maldición, es una bendición de Dios que llama al hombre a dominar la tierra y a transformarla, para que con la inteligencia y el esfuerzo humano continúe la obra creadora y divina».

«Para el cristiano no basta la denuncia de las injusticias, a él se le pide ser testigo y agente de justicia; el que trabaja tiene derechos que ha de defender legalmente, pero tiene también deberes que ha de cumplir generosamente. Como cristianos estáis llamados a ser artífices de justicia y de verdadera libertad a la vez que forjadores de caridad social. La técnica contemporánea crea toda una problemática nueva y a veces produce desempleo, pero también abre grandes posibilidades que reclaman en el trabajador una preparación cada vez mayor y una aportación de su capacidad humana e imaginación creadora. Por ello el trabajo no ha de ser una mera necesidad, ha de ser visto como una verdadera vocación, un llamamiento de Dios a construir un mundo nuevo en el que habiten la justicia y fraternidad, anticipo del Reino de Dios, en el que no habrá ya ni carencias, ni limitaciones»¹⁰.

«El trabajo humano no puede ser contemplado desde la mera perspectiva comercial, como una mercancía que se compra o se vende. Hay algo inseparable del trabajo y que es de máxima importancia: la dignidad de la persona. Por otra parte, no olvidéis que el único título legítimo para la propiedad de los medios de producción es que sirvan al tra-

10 *Discurso a los obreros de Guadalajara*, 30-I-1979.

bajo. Por ello, una de vuestras mayores responsabilidades ha de ser la creación de puestos de trabajo»¹¹.

El rostro femenino del trabajo

La mujer en México es considerada como trabajadora de segunda, ganan menos que el hombre y tiene pocas oportunidades de participar en una organización sindical que consolide sus derechos laborales.

Del total de las mujeres dedicadas a alguna actividad extradoméstica, 19.9% lo hace en el comercio como vendedora o dependienta; 15.6% como artesana y obrera; 13.4% como oficinista, y 11.1% como trabajadora doméstica.

Por lo que respecta a la desigualdad del ingreso hombre-mujer, en 10 grupos de ocupación el ingreso medio masculino es superior al femenino. Maestras, empleadas en servicios, oficinistas, ayudantes de obreros, trabajadoras domésticas, funcionarias públicas, profesionistas, comerciantes, dependientas, artesanas, obreras y supervisoras industriales, perciben entre 4 y 33.1% menos que los hombres.

El Papa reconoce el papel de la mujer en la construcción social y la invita a continuar con dicho proyecto: «Muchas de vosotras trabajáis también en alguna de las múltiples actividades que hoy se abren a la capacidad femenina; muchas de vosotras sois también sustento para no pocos hogares y ayuda continua para que la vida familiar sea cada vez más digna. Estad presentes con vuestra creatividad en la transformación de esta sociedad, la manera de vida contemporánea ofrece oportunidades y empleos cada vez más importantes para la mujer, llevad vuestra aportación iluminada por vuestro sentido religioso, a todos los vuestros y aún a les más altas magistraturas»¹².

La propiedad privada

Frente a una realidad laboral injusta, para el que se dice seguidor de Jesús, la propiedad privada grava un compromiso ético hacia tu prójimo, «grava una hipoteca social... la tierra es un don de Dios, don que Él hace a todos los seres humanos... no es lícito, por tanto, gestionar este don de tal modo que sus beneficios aprovechen sólo a unos pocos, dejando a los otros, la inmensa mayoría, excluidos... el derecho mismo de la propiedad, legítimo en sí, debe, en una visión cristiana del mundo, cumplir una función suya y observar su finalidad social»¹³.

Laicos

De los 105 millones de habitantes en México al concluir 2005, 86.4% se declaró católico. Para este porcentaje, que en su mayoría son laicos, existen muy diversos modos

11 *Discurso a los empresarios, Teatro Ricardo Castro, Ciudad de Durango, 9-V-1990.*

12 *Discurso en el Estadio Jalisco, Guadalajara, 30-I-1979.*

13 *Discurso a los indígenas y campesinos en Cuilapan, Oaxaca, 29-1-1979.*

de vivir y de expresar su fe, sin embargo, se perciben ciertos rasgos comunes: no se tiene un sentido de pertenencia, ni una conciencia de su ser y compromiso laical y falta testimonio que exprese la unidad entre fe y vida.

Si bien la religiosidad popular es un distintivo de México, el compromiso social y su vivencia en los distintos ambientes sociales no son prioridades en la vida de los laicos de país.

Hablar de laicos en México en los ambientes católicos, alude solamente a los creyentes más activos en la vida parroquial. Es común escuchar la frase «laicos comprometidos», y referirla fundamentalmente a quienes realizan un trabajo intraeclesial o en la pastoral organizada.

La formación de los católicos ha dejado de dar respuesta a las interrogantes del mundo actual para convertirse en una espiritualidad intimista y verticalista en relación con Dios, olvidándose de la dimensión social del Evangelio.

Subyace una mentalidad que concibe a los laicos como los que están en la Iglesia más para ejecutar órdenes que como quienes han recibido una vocación y misión propias. En muchas ocasiones los planes pastorales no toman en cuenta a los diferentes organismos y movimientos laicales. Los pastores no ofrecen suficientes herramientas sobre la formación y espiritualidad laical, por lo que únicamente se ha trasladado a los laicos lo que en los seminarios se ofrece como formación y espiritualidad sacerdotal. Existe aún mucha desconfianza por parte de los Pastores hacia los laicos, no se ha procurado y promovido su sentido de pertenencia y eclesialidad.

En México, el 55% de los católicos son mujeres y su participación en los movimientos laicales aumenta considerablemente, aún en aquellos movimientos con arraigada identidad y conformación de hombres. Sin embargo existe la necesidad de una mayor participación, incidencia en la toma de decisión en la vida de la Iglesia por parte de las mujeres. Es urgente valorar el papel de la mujer en la Iglesia y la sociedad.

En cada una de sus visitas, Juan Pablo II exhortó a los laicos a asumir la responsabilidad de hacer presente el mensaje del Evangelio en la sociedad de nuestro tiempo.

«Los fieles laicos participan en la función profética, sacerdotal y real de Cristo, pero realizan esta vocación en las condiciones ordinarias de la vida cotidiana. Su campo inmediato de acción se extiende a todos los ambientes de la convivencia humana y a todo lo que forma parte de la cultura en su sentido más amplio y pleno».

Hombres y mujeres católicos de México, vuestra vocación al apostolado. No podéis por tanto, permanecer indiferentes ante el sufrimiento de vuestros hermanos: ante la pobreza, la corrupción, los ultrajes a la verdad y a los derechos humanos.¹⁴

«...el primer gran desafío para los laicos: comprometerse activamente en hacer presente el evangelio en la sociedad de nuestro tiempo».

«... los atropellos de que es objeto la persona humana, lo cual es puesto de manifiesto por las frecuentes violaciones a que se halla sometida hoy en día, desde el no-nacido hasta los que viven oprimidos y marginados».

14 *Homilía en la beatificación de Juan Diego, los mártires de Tlaxcala y del Padre José María de Yermo*. Ciudad de México, 6-V-1990.

«De aquí la enorme responsabilidad de los fieles laicos de afirmar cada vez con mayor fuerza la centralidad de la persona humana redimida por Cristo».

«Por último, los antagonismos y conflictos que caracterizan buena parte de las relaciones en el mundo exigen que los laicos se conviertan en artífices de reconciliación y de paz»¹⁶.

«Toda actividad, el trabajo y el descanso, al vida familiar y social, el ejercicio de vuestras responsabilidades políticas, culturales, económicas han de tener como nervio esa actitud de amor y de servicio... Allí donde un cristiano se esfuerza en amar como Cristo, se crea un clima de cordialidad, de afecto, de comprensión, de búsqueda serena y eficaz de la solidaridad y de la justicia»¹⁶.

Invitación a la acción

En un México que vive situaciones de injusticia social, el dolor y el sufrimiento, nadie puede ser pasivo, ni quedarse en la indignación pasiva, se ha de pasar a la acción transformadora.

Una constante en las intervenciones de Juan Pablo II fue la invitación al compromiso expresado en acción:

- A los obreros los invitó a ser «forjadores de justicia y de verdadera libertad».
- A los líderes económicos a asumir sus responsabilidades sociales: «por parte vuestra, responsables de los pueblos, clases poderosas que tenéis a veces improductivas las tierras que esconden el pan que a tantas familias falta, la conciencia humana, la conciencia de los pueblos, el grito del desvalido y sobre todo la voz de Dios, la voz de la Iglesia os repiten conmigo: no es justo, no es humano, no es cristiano continuar con ciertas situaciones claramente injustas».
- A los sacerdotes y religiosos expresó el deseo de que todos sean «testigos y constructores» de unidad y fraternidad, evitando oportunamente cualquier forma de liderazgo que pueda ser fuente de división.
- La labor de transformación que nos exige el mundo es imperativa y urgente para todos, pero es propia de los laicos cuya misión específica, es ser protagonistas. Más inmediatos de la renovación de los hombres y «levadura» que transforme al mundo desde dentro: «en efecto, los laicos que por vocación divina comparten toda la realidad mundana, inyectando en ella su fe, hecha realidad en la propia vida pública y privada, son los protagonistas más inmediatos de la renovación de los hombres y de las cosas».
- El Papa recalcó a los estudiantes la urgencia de que proclamen «con hechos» y palabras su fe comprometiéndose en cosas grandes como es la tarea de escolarización: «Hago un fuerte llamado en nombre de Cristo a todos los hombres y, de

¹⁵ *Saludo a los fieles en la Catedral de Durango*, 9-V-1990.

¹⁶ *Homilía en la misa celebrada en la ciudad deportiva*. Ciudad de Villahermosa Tabasco, 11-V-1990.

¹⁷ *Discurso a indígenas y campesinos*. Oaxaca, 29-I-79.

modo particular, a vosotros jóvenes para que prestéis hoy y mañana vuestra ayuda, servicio y colaboración en esta tarea de escolarización».

- A los universitarios los invitó a realizar en sí mismos una fecunda síntesis entre la fe y la cultura y, sobre todo, a trabajar infatigablemente para el progreso auténtico y completo de su patria y, sin prejuicios de ningún tipo, dar la mano a quien se propone la construcción del auténtico bien común.

En sus visitas a nuestro país, Juan Pablo II ha dejado un testamento muy claro: caminar para fortalecer nuestras comunidades, recuperar la fe en Cristo y, sobre todo, la confianza en su presencia y acción misericordiosa, confianza en nosotros mismos como discípulos y miembros de su Cuerpo, para entrar en un diálogo y testimoniar con otros cristianos y no cristianos, que otro mundo es posible. Quizás lo que nos haga falta es evangelizar, formar a los católicos y dar testimonio de la fe. El reto parece sencillo pero es también el gran déficit de la comunidad de bautizados.

Recapitulando:

La Iglesia con la primera visita del papa a México, perdió el miedo y aprendió a manifestarse, anteriormente no se había atrevido a hacerlo de manera pública. El Papa rompió el tabú de lograr vínculos con la autoridad política, cosa que hasta el momento se hacía, pero, de manera oculta.

Prueba de esto es la carta pastoral *Del encuentro con Jesucristo a la solidaridad con todos*, publicada en el año 2000 por la Comisión del Episcopado Mexicano. Esta carta es una exhortación que aborda los grandes retos de la sociedad mexicana, en un momento electoral. Para esta carta pastoral se editaron cerca de 200 mil ejemplares, un hecho inédito en la historia de este país.

Las vistas pastorales de Juan Pablo II permitieron normalizar la identidad de los católicos en público. Como ejemplo identificamos ya cotidianas participaciones de católicos en revistas, periódicos, radio y televisión, donde expresan sus opiniones de manera explícita. El católico vergonzante se reivindica.

El gobierno, al presenciar las distintas manifestaciones masivas de los católicos en cada una de sus visitas, pasa de un desconocimiento a un asombro, y cae en la cuenta de que no son 'unos pocos' sino la gran mayoría de la población; de ahí que incluya el tema religioso en la agenda pública y reconozca la importancia de lo religioso en el quehacer nacional.

El tono profético y valiente del Papa Juan Pablo II influyó en las siguientes posturas de los obispos: pasar de un tono piadoso y espiritualista, a un lenguaje directo y tomar posturas concretas frente a lo social.

A todos ha puesto el ejemplo de estar atentos a los signos de los tiempos, la relación entre fe y vida, a expresar nuestra fe en realidades muy concretas y no en simples abstracciones.

Fueron muchos mexicanos los que salieron a las calles. Encontramos expresiones en iglesias, parques, escuelas, estadios, de distintos géneros, edades y clases sociales. Da la impresión que esta algarabía fue efímera y pronto se olvidó el mensaje del Papa. ¿México será en realidad siempre fiel?

Cambio político y religión pública: el catolicismo en la transición polaca y las enseñanzas de Juan Pablo II

JOSÉ MANUEL PARRILLA FERNÁNDEZ*

Resumen

La influencia del catolicismo en la vida pública polaca, aún durante el régimen comunista, no ha tenido solamente efectos religiosos o culturales, sino también sociales y políticos, hasta el punto de convertirse en uno de los actores principales que hicieron posible la transición a la democracia tras el período totalitario. Este artículo estudia el papel ejercido por la Iglesia Católica, tanto desde dentro de Polonia como desde la Santa Sede, particularmente con el pontificado de Juan Pablo II. Sus aportaciones a la Doctrina Social de la Iglesia son elementos de gran ayuda para entender el fundamento de la acción de la institución religiosa como sostenedora y promotora de la sociedad civil, frente a los abusos de los sistemas autoritarios.

Palabras Clave

Catolicismo, comunismo, democracia, doctrina social de la Iglesia, religión pública, sociedad civil, transición política.

Abstract

The influence of Catholicism in Polish public life, even during the communist regime, not only has had religious or cultural effects, but also social and political ones. Catholicism became, indeed, one of the principal agents that made possible the transition towards democracy after the totalitarian period. This article focuses on the role of the Catholic Church, both from inside Poland and from the Holy See, particularly under the pontificate of John Paul II. His contributions to the Church's Social Doctrine are crucial for understanding the essence of the action of the religious institution as a supporter and promoter of civil society against the abuses of authoritarian regimes.

* Universidad de Oviedo.

Keywords

Catholicism, communism, democracy, Church's Social Doctrine, public religion, civil society, political transition.

NATALIDAD, INMIGRACIÓN Y EMPLEO

El factor religioso ha influido notablemente en procesos de cambio político recientes, especialmente en contextos de tradición católica como el caso de Polonia o anteriormente España. Pero esa influencia de la religión presenta la particularidad de que no ha sido ejercida de forma directa en el interior del sistema político, sino a través del apoyo a la reconstrucción y fortalecimiento de una sociedad civil pluralista, capaz de hacer frente a los abusos autoritarios del Estado. Superar las rutinas estatalistas y rehabilitar la iniciativa ciudadana ha sido un elemento imprescindible a la hora de establecer con éxito y consolidar nuevos regímenes democráticos.

En diversos países de la Europa central y oriental sometidos a regímenes comunistas, la Iglesia ha jugado un papel social y aun político, más o menos relevante según los casos, como alentadora de la sociedad civil frente a las imposiciones del poder autoritario. Entre ellos, el caso de Polonia ocupa un lugar destacado por la trascendental acción pública de la Iglesia, hasta el punto de que no se entendería el proceso que condujo a la transición política sin tener en cuenta el papel jugado por la institución religiosa católica. No obstante, esta singularidad del caso polaco se comprende mejor si tenemos en cuenta el peso del factor religioso católico en la historia de ese país, muchas veces sometido a dominación y división. La gran influencia pública del catolicismo, como elemento de cohesión y resistencia del pueblo, hacen del caso polaco uno de los mejores modelos para descubrir el papel jugado por la religión en el proceso de reconstrucción y retorno de la sociedad civil frente a los regímenes políticos autoritarios de signo comunista.

Esa influencia del catolicismo, sin embargo, se ejercita de modo diferente a los integristas religiosos: en este caso, el factor religioso no opera de modo directo en el sistema político e incluso en los ámbitos estrictos del poder (como ocurre en casos de regímenes confesionales), sino que su acción se sitúa en un plano respetuoso con la sociedad civil pluralista, precisamente promoviendo y apoyando la pluriforme iniciativa social.

La razón de fondo de esta actitud eclesial no es meramente táctica; desde el Concilio Vaticano II, «la Iglesia no sólo ha aceptado la separación constitucional de la Iglesia y el Estado y el principio de libertad religiosa, sino también ha abandonado sus esfuerzos tradicionales por fundar o patrocinar partidos católicos (...). No significa que la Iglesia haya perdido la posibilidad de desempeñar algún papel público. Únicamente significa que el lugar público de la Iglesia ya no es ni el Estado ni la sociedad política, sino la sociedad civil»¹.

El catolicismo, por tanto, no renuncia a la presencia activa en la vida pública, sino que adopta un método respetuoso con la autonomía de las realidades temporales —acti-

1 CASANOVA: 2000, 93-94.

tud claramente refrendada por el Concilio Vaticano II—, renunciando a la pretensión de confesionalidad, tanto del Estado como de posibles formaciones políticas, y volcando sus esfuerzos en promover una sociedad civil capaz de confrontarse con los regímenes políticos que niegan el pluralismo.

1. EL PROCESO POLÍTICO: DEL RÉGIMEN COMUNISTA A LA DEMOCRACIA

1.1. Estado totalitario y resistencia de la sociedad civil

La estabilidad a largo plazo de los regímenes políticos depende de la percepción que tenga la sociedad civil acerca de la legitimidad de la autoridad del Estado; y no sólo del carácter formal de esa autoridad (legitimidad formal), sino también del contenido de su actuación (legitimidad sustantiva), vinculada a la capacidad del Estado para resolver adecuadamente los problemas fundamentales de la sociedad: seguridad exterior e interior, bienestar económico, integración social e identidad colectiva. Aplicando la teoría marxista², la Unión Soviética y los Estados comunistas de Europa central y oriental construyeron un sistema político totalitario, en el que la burocracia estatal invadía todas las esferas de responsabilidad, tratando a la vez de impedir la expresión y el desarrollo mismo de una sociedad civil fuera del marco de las instituciones oficiales. De hecho, «toda la vida de la sociedad, de todos sus sectores, estaba sometida a la presión del sistema comunista totalitario»³. Sin embargo, la propia crisis del sistema comunista y las reformas promovidas por Gorbachov, a partir de 1985 para lograr reconducir su viabilidad, pusieron de manifiesto no sólo la incapacidad de esos regímenes para definir y resolver los problemas del momento, sino también la reafirmación de la sociedad civil que se iba produciendo y que, finalmente, habría de constituirse en el principal factor de aceleración de los procesos de cambio político. En efecto, en contraste con el colapso de las instituciones y la cultura política oficial, esos países conocieron una «reemergencia de instituciones y organizaciones societales, y de una esfera pública, que prepararon el camino a las transiciones políticas y económicas de los años ochenta»⁴.

Entre los factores que explican la reaparición de la sociedad civil en los países comunistas ocupa un lugar destacado la recuperación de tradiciones culturales endógenas que lograron sobrevivir al régimen totalitario; entre ellas, la religión y la afirmación de la identidad nacional ofrecieron importantes puntos de referencia para el cambio. Este aspecto es particularmente importante en el caso de Polonia, donde el catolicismo y la identidad nacional, estrechamente vinculados, sirvieron como palancas impulsoras de la recuperación de la identidad propia frente a un sistema impuesto por la fuerza desde fue-

2 Un análisis de la visión marxista así como de las demás tradiciones intelectuales acerca de la sociedad civil en: PÉREZ DÍAZ: 1993, 76-102.

3 MAZOWIECKI: 1992, 139.

4 PÉREZ DÍAZ: 1993, 138.

ra. Las mediaciones principales de esta acción transformadora en el caso polaco fueron el pluralismo asociativo, promovido desde la Iglesia y el sindicalismo autónomo⁵.

1.2. Inicios de la transición política y papel de la Iglesia

La aspiración de la población polaca a las reformas políticas, que se dejó sentir con fuerza desde mediados de los años cincuenta, sólo conoció algunos logros modestos hasta que en los años 1980 y 1981 emergió en forma de «un amplio movimiento reformista bajo el nombre de Sindicato Independiente Solidaridad»⁶. A la creación de Solidaridad había precedido, durante los años setenta, una amplia toma de conciencia de los derechos humanos, impulsada por la Iglesia Católica y los intelectuales. De la iniciativa de éstos surgió el Comité de Defensa Obrera (KOR), más tarde denominado Comité de Autodefensa Social (KSS «KOR»), creado tras la rebelión de los obreros de Radom y Ursus, en junio de 1976, para auxiliar a las víctimas de la represión policial⁷. El KOR, inspirado principalmente por intelectuales como Jacek Kuron o Adam Michnik, se integró más tarde en el movimiento Solidaridad, ejerciendo notoria influencia en su programa, aunque ello produjo inicialmente recelos, tensiones y dificultades de entendimiento que se superaron a partir del golpe de estado del 13 de diciembre de 1981, que situaría a Jaruzelski en la presidencia⁸.

Entre 1980 y el citado golpe, por primera vez se había producido una confrontación a gran escala entre dos concepciones fundamentales de las reformas políticas. Una de ellas era representada por ciertos círculos del propio partido oficial, el Partido Obrero Unificado Polaco (POUP), que proclamaban la posibilidad de reforma dentro de las estructuras y mecanismos básicos del sistema político existente, bien entendido que tal reforma no debía alterar ni los principios del sistema ni el papel dominante del POUP. La otra concepción postulaba la ruptura con el esquema político establecido y el recurso a las soluciones basadas en el pluralismo socio-político, la democracia parlamentaria y la triple división del poder. Esta última opción, representada por Solidaridad, no sólo había logrado sumar apoyos del Partido Democrático (PD) y el Partido Campesino Unificado (PCU) —ambos hasta entonces muy controlados en la práctica por el POUP— sino también había encontrado la comprensión de una parte de los militantes del propio POUP⁹.

Las fuerzas antidemocráticas y contrarias a la reforma, agrupadas en el aparato administrativo burocratizado, dirigieron su contraofensiva hacia ambas concepciones (reformista y rupturista), llegando a la implantación de la ley marcial con el golpe de diciembre de 1981. No obstante, a partir de 1982, el Gobierno trató de modificar parcialmente el aparato del poder estatal, estableciendo algunas nuevas instituciones como el Tribunal Constitucional o el Defensor del Pueblo, las cuales desempeñaron un papel po-

5 *Ibid.*, 140-143.

6 KOBIEROWSKI: 1997, 142.

7 MICHNIK: 1993, 23.

8 Jaruzelski, considerado un dirigente reformador, afirmaría posteriormente que el golpe estuvo inspirado desde Moscú y que su intervención fue el modo de evitar una invasión directa por parte de la URSS.

9 KOBIEROWSKI: 1997, 142.

sitivo en el proceso de democratización de la vida pública. Pero, a la vez, el sindicato y movimiento Solidaridad fue declarado ilegal, así como otras agrupaciones que desarrollaban actividades de tipo educativo y cultural, orientadas a mantener en la sociedad la convicción de que las reformas políticas en Polonia eran históricamente inevitables.

1.3. El desafío de la sociedad civil al régimen político

Los fracasos de la política económica desarrollada desde 1982 y el limitado alcance de las reformas políticas emprendidas agravaron la contradicción entre los mecanismos y estructuras reales de gobierno y las aspiraciones y expectativas de la sociedad polaca. Al agudizarse la crisis económica entre 1986 y 1988, el descontento social cristalizó en una gran oleada de huelgas obreras. Estos hechos provocaron definitivamente una gravísima contradicción del Estado comunista: el enfrentamiento abierto con los trabajadores a los que pretendía defender y liberar. El movimiento obrero polaco aparecía ya frontalmente opuesto al sistema comunista, mientras el sindicato Solidaridad, que contaba con el apoyo neto y explícito de la Iglesia, recuperaba la fuerza que había perdido por efecto del golpe de 1981.

En estos términos, pues, se planteaba un gran desafío al sistema, en el que Solidaridad era un movimiento aglutinante de la sociedad civil polaca, pues en él tomaban parte tres importantes actores colectivos: los obreros, los intelectuales y la Iglesia Católica, unidos en una lucha común encaminada a la transformación de las estructuras socio-políticas. En este período, la dirección del Estado tomó clara conciencia de que había llegado el momento del diálogo con una oposición ya muy desarrollada que no era posible derrotar, principalmente representada por el movimiento Solidaridad y la Iglesia Católica. Así, al término del invierno y comienzo de la primavera de 1989 se reunió la llamada «Mesa Redonda», abriendo un proceso de negociación en el que participaban representantes de la coalición gobernante, con el POUP a la cabeza, y de Solidaridad, asistida por la Iglesia y otras organizaciones opositoras¹⁰.

En el proceso negociador, la parte gubernamental intentaba integrar a la oposición en el sistema político, manteniendo inamovibles sus principios básicos; por su parte, Solidaridad hizo hincapié en las reformas que se referían sobre todo a la base social del Gobierno, postulando el establecimiento de un verdadero autogobierno territorial, liberalización del asociacionismo y del control estatal de los medios de información, la reforma de la administración de justicia y, obviamente, el reconocimiento legal para el propio sindicato Solidaridad así como para otras organizaciones vinculadas a él.

En julio de 1989 se celebraron elecciones parlamentarias que dieron un amplio triunfo a la oposición, agrupada en torno al líder de Solidaridad, Lech Walesa, y se institucionalizó la elección del presidente a cargo de las cámaras parlamentarias. Aunque los acuerdos de la Mesa Redonda reservaban un amplio cupo de escaños para el POUP, el resultado fue claramente deslegitimador para los dirigentes comunistas, que fueron incapaces de formar gobierno tras intentar algún tipo de coalición entre el POUP y otras fuer-

10 *Ibid.*, 144.

zas. Finalmente se logró una coalición inspirada por Walesa, líder de Solidaridad, que logró formar gobierno, encabezado por Tadeus Mazowiecki, destacado militante de la oposición.

Una prueba del esfuerzo de moderación del nuevo jefe de gobierno es que, a pesar de que el POUP no formaba parte de la coalición gubernamental, diversos ministerios (y no de los menos relevantes) y otros cargos políticos importantes fueron confiados a miembros del POUP, hasta entonces dominante. No obstante esa moderación, el proceso previsto por la Mesa Redonda para un desarrollo a lo largo de varios años, se aceleró hasta el punto de transformar sustancialmente la escena política y económica de Polonia. En el plano político, el resultado fue una situación institucionalizada de pluralismo político e ideológico que originó también la disolución del POUP en 1990, del que surgieron dos nuevas formaciones de tipo socialdemócrata¹¹.

En cuanto a los cambios en la economía, las medidas aplicadas a partir de 1990 se orientaron a la creación de una economía social de mercado que, a la vez que terminaba con el monopolio estatal, buscaba orientarse hacia una mayor integración en el espacio económico europeo.

2. EL FACTOR RELIGIOSO: LA IGLESIA AGLUTINANTE DE LA SOCIEDAD CIVIL

2.1. La trayectoria histórica: Iglesia e identidad nacional

En continuidad con el papel desempeñado históricamente, la Iglesia constituyó para los polacos, durante el período comunista, una fuente independiente de integración social, tradiciones culturales e identidad nacional que se reveló a la larga como uno de los rasgos más característicos del caso Polaco. Adam Schaff considera que la falta de comprensión de las peculiaridades polacas, y entre ellas principalmente la importancia del catolicismo, fue un grave error estratégico del comunismo en Polonia y una fuente permanente de conflictos entre la sociedad y el «socialismo real», conflicto que no siempre se manifestaba exteriormente, pero que jamás dejó de existir durante la vigencia del sistema¹².

En efecto, el catolicismo polaco de la edad moderna fue, sobre todo durante los difíciles tiempos de la partición, el portaestandarte abnegado de los intereses nacionales y el más poderoso promotor del restablecimiento de la soberanía estatal¹³. Por ello, no es de extrañar que haya desempeñado también, gracias a su inmensa popularidad, un papel de primer plano en la reestructuración del Estado y de la vida pública. Durante los años de la independencia, la Iglesia católica gozaba en Polonia de una situación plenamente favorable. Aunque no faltaron algunas tensiones entre las autoridades eclesiasísticas y las civiles, debidas a la autoritaria política del Gobierno y a algunas injerencias estatales, en

11 *Ibid.*, 146.

12 SCHAFF: 1993, 212.

13 JEDIN y REPGEN: 1984, 750-751.

1925 tuvo lugar la firma de un concordato entre Polonia y la Santa Sede que permitió un desarrollo de la Iglesia en toda su plenitud. De este modo, la Iglesia pudo desarrollar una gran actividad en la vida pública de un país que se representaba a sí mismo como católico, conociendo un gran incremento del número de sacerdotes, obispos, religiosos y organizaciones católicas; unido a ello, se desarrolló la prensa católica, sólidamente organizada, así como una gran presencia en el mundo educativo, contando con una educación católica generalizada, cuatro facultades de Teología y la Universidad Católica de Lublin.

Pero la ocupación alemana en 1939 y la guerra tuvieron para la Iglesia polaca unos efectos devastadores que se ilustran bien con sólo citar algunos datos: más de cuatro mil sacerdotes y más de mil religiosas reclusos en campos de concentración; cuatro obispos, casi dos mil sacerdotes, y varios centenares de religiosos y religiosas muertos¹⁴. El restablecimiento del Estado polaco el 5 de julio de 1945 sólo procuró a la Iglesia una pasajera suavización, aprovechada para una rápida reorganización de la administración eclesiástica y de la vida religiosa, ambas tan afectadas por las pérdidas de la guerra y por las grandes modificaciones territoriales.

2.2. La represión y persecución de la Iglesia

Al comenzar enseguida la creación del sistema estatal comunista, la inicial tolerancia religiosa de las autoridades pronto se convirtió en hostilidad hacia la Iglesia. El 16 de septiembre de 1945, el nuevo gobierno denunció el concordato y posteriormente puso en marcha diversas medidas orientadas a reducir la actividad pública de la Iglesia, con la pretensión de recluir la en los ámbitos estrictamente sacros; estas medidas afectaban gravemente a la educación católica, la presencia de la Iglesia en la vida cultural y la pastoral de la juventud. Por su parte, la Iglesia comenzó pronto a desafiar al Estado, al recordarle repetidamente su deber principal de defender la soberanía nacional frente al poder imperialista soviético, mientras que el estado acusaba a la Iglesia de apropiarse de funciones soberanas del Estado, al pretender representar a éste tanto en el interior como en el exterior del país¹⁵.

Ya en 1950, el episcopado polaco tuvo que avenirse a firmar un convenio con el Gobierno en el que, a cambio de la garantía gubernamental de respetar un mínimo de actividad eclesial, la Iglesia renunciaba a sus posesiones¹⁶. Pero ni siquiera este acuerdo fue respetado por las autoridades, y la lucha abierta contra la Iglesia y el propósito de liquidación de la misma por parte del gobierno comunista era ya una realidad concretada no sólo en la expropiación de posesiones eclesiásticas, sino también en la estatalización de escuelas y hospitales, y la disolución de las organizaciones católicas, excepto Cáritas.

14 *Ibid.*, 752.

15 CASANOVA: 2000, 142-143.

16 Este acuerdo, que reconocía al gobierno su suprema autoridad en la esfera secular, mientras concedía a la Iglesia derechos limitados en el campo espiritual, no contó con el apoyo de la Santa Sede y habría sido motivo de desacuerdo del Papa Pío XII con el primado polaco Wyszynski; cf. BERNSTEIN y POLITI: 1996, p. 97.

En los años siguientes fueron encarcelados cientos de sacerdotes y la represión alcanzó a muchos obispos, entre ellos el primado Stefan Wyszyński, que fue detenido en 1953 y hubo de pasar más de tres años apartado de su labor pastoral, recluido en un monasterio en situación de arresto domiciliario, a causa de su persistente afirmación de los derechos de la Iglesia. Entre tanto, el gobierno nombraba algunos vicarios capitulares para sustituir a los obispos represaliados al frente de las diócesis, escogiendo para ello a sacerdotes dispuestos a colaborar con el régimen¹⁷.

Sin embargo, además de la persecución desatada por el comunismo, hay otros factores que contribuyen a explicar porqué la Iglesia, pese a la fuerza del catolicismo polaco, no fue capaz inicialmente de dialogar con el nuevo sistema ni tuvo entonces la fuerza suficiente para neutralizar los efectos ideológicos del comunismo. En este sentido, la socióloga polaca Jolanta Babiuch¹⁸ sostiene que la Iglesia se mostró débil frente al ataque ideológico del comunismo, en el período de implantación de éste, por carencia de una reflexión adecuada para afrontar el desafío del comunismo, y ello tanto en el plano intelectual como en el práctico. En este aspecto, como ha escrito Tadeusz Mazowiecki, disidente católico y ex-primer ministro de Polonia en la transición a la democracia, el socialismo, al menos en los inicios, era la «mala conciencia del cristianismo», mala conciencia creada por una mayor constatación de los problemas sociales a la que se unía una denuncia de los vínculos entre la Iglesia y las clases poseedoras¹⁹.

Por su parte, Adam Michnik considera que, en el período estalinista, los polacos encontraron en la Iglesia un bastión para la defensa de su identidad nacional, pero ello encerraba el peligro de un cierto fundamentalismo, pues no sólo «la polonidad quedó reducida a sus elementos religiosos», sino que además «el catolicismo perdía su dimensión universal para convertirse en una herramienta de la doctrina nacionalista» y de este modo se abría una perspectiva de exclusión de la sociedad polaca de todos aquellos que no profesaran el catolicismo. Además ello hacía de la Iglesia la única institución capaz de una mínima resistencia frente a la opresión estalinista, algo que, en opinión de Michnik, era contraproducente: «la Iglesia católica, al lanzarse a la lucha contra la amenaza totalitaria y pagarla tan cara, al convertirse en víctima de la opresión, se convertía en una institución incapaz de autocrítica y poco abierta a un debate público pluralista»²⁰.

2.3. Iglesia y reconstrucción de la sociedad civil polaca

La situación de verdadera persecución contra la Iglesia no se modificó hasta el giro provocado por los acontecimientos de octubre de 1956. Con el abandono del estalinismo, el gobierno de Władysław Gomułka ordenó la puesta en libertad de Wyszyński y de los sacerdotes, firmando un nuevo acuerdo que garantizaba, aunque también con nuevas restricciones, la libertad de acción de la Iglesia concertada en los anteriores convenios que

17 JEDIN y REGEN: 1984, 753.

18 BABIUCH: 1993, 624-625.

19 MAZOWIECKI: 1990, citado por BABIUCH: 1993, 624-625.

20 MICHNIK: 1993, 36.

no se habían respetado²¹. Esta vez el Estado cumplió los acuerdos, siendo contadas las ocasiones de reactivación de las tensiones Iglesia-Estado; ello permitió una modesta revitalización de la vida eclesial. Por su parte, «la Iglesia del silencio en tiempos de Stalin se transformó después de 1956 en una Iglesia de coexistencia con el poder comunista, y más tarde en una Iglesia de encuentro con la oposición democrática»²².

No resulta excesivo afirmar que, gracias al papel de la Iglesia y las tradiciones culturales vinculadas al catolicismo, fue imposible adoctrinar completamente a la población polaca en el marxismo-leninismo; ello unido a la acción de ciertos intelectuales distanciados de la ortodoxia marxista, propició más tarde el nacimiento del movimiento social y sindical que se denominó *Solidarnosc* (Solidaridad), que en un principio fue una organización autónoma que defendía los intereses de los trabajadores, para más tarde representar también intereses de los campesinos, intelectuales y diversos grupos profesionales. Según afirman Biagini y Guida, el nombre de Solidaridad se debía en buena parte al predominio del elemento católico, en un momento en que se completaba la unidad de acción de los sectores obrero e intelectual con la Iglesia católica, lo cual garantizó también el apoyo de los campesinos, formándose una rama agraria de la organización Solidaridad²³.

De este modo, Solidaridad se convirtió en un movimiento social con una masa difusa de seguidores y con la capacidad para participar en el debate público, emitiendo juicios y diagnósticos acerca de los problemas generales de la sociedad²⁴. Así se fue formando una nueva clase política e incluso Solidaridad coordinó una red de organizaciones encargadas de la producción y distribución de bienes y servicios. Con ello se planteaba un abierto desafío a los canales oficiales tanto de la política como de la economía, poniendo de relieve su ineficiencia e incapacidad, y por tanto, su carencia de legitimación.

2.4. La convergencia del catolicismo y la izquierda

Adam Michnik²⁵ considera un hecho clave la confluencia entre el polaco católico y el polaco de izquierda, principalmente representado por intelectuales de talante universalista y humanista, desvinculados del régimen comunista, que hubieron de redescubrir a una Iglesia que, a la vez que luchaba por su propia libertad, estaba cada vez más comprometida con la libertad del pueblo polaco y con la reivindicación de los derechos humanos. Esta confluencia fue inseparable del movimiento del Comité de Defensa Obrera (KOR), entre cuyos fundadores se encuentra el propio Michnik, y, más tarde, del movimiento Solidaridad. Estos movimientos se caracterizaron por hacer posible la reunión de personas de diferentes ideologías.

Por parte de los intelectuales, tras unos primeros años de resignación mezclada de aprobación tácita del sistema, había surgido la necesidad de encontrar en el cristianismo

21 JEDIN y REPGEN: 754.

22 MICHNIK, 1997, citado por BABIUCH, 1993, 625.

23 BIAGINI y GUIDA: 1996, 152.

24 ARATO: 1981, 82, citado por PÉREZ DÍAZ, 1993, 141.

25 MICHNIK: 1993, 37.

una nueva inspiración, en el plano espiritual y ético, para poder resistir a la opresión comunista. Entre los intelectuales que consideraban haberse acercado al comunismo por medio del cristianismo, muchos juzgaron que el cristianismo mismo les impulsaba en ese momento a repudiar el comunismo y trabajar para destruirlo. Por tanto, la Iglesia no estaba sola en su resistencia, sino que compartía ese rol con la oposición democrática, especialmente fortalecida en la presencia de intelectuales que siguieron su propia línea evolutiva frente al marxismo²⁶. Tadeus Mazowiecki ha escrito que «los mismos problemas que durante años habían inspirado a las personas dotadas de mayor sensibilidad social a adherirse al movimiento socialista, estaban volviéndose motivo de preocupación común tanto para los cristianos como para los socialistas»²⁷.

Tal convergencia fue posible por dos procesos paralelos: por una parte, el Concilio Vaticano II, que aportó a los intelectuales católicos una nueva inspiración para el compromiso en la vida política y social, desde el retorno a las raíces de la propia fe. También las posiciones de la jerarquía eclesial experimentaron una evolución; la Iglesia se confrontaba con el comunismo no sólo por su condición de doctrina atea, sino también por su condición totalitaria, opuesta a los derechos humanos. Esta conciencia de los derechos humanos, que emergía con fuerza en la Iglesia postconciliar, iba a provocar una actitud de «solidaridad antitotalitaria»²⁸, que permitiría algunas formas de colaboración entre la Iglesia y la oposición democrática.

2.5. La acción de la Santa Sede

En este proceso fue muy importante la posición adoptada por la Santa Sede, especialmente a partir de los años sesenta. Si el Papa Juan XXIII inició el desbloqueo del diálogo con los países comunistas, en el pontificado de Pablo VI se puso en marcha la denominada *ostpolitik* vaticana, cuya característica principal era la sustitución de la oposición frontal a los gobiernos comunistas, mantenida sobre todo por Pío XII, por una actitud de «ductilidad diplomática»²⁹. En esta nueva actitud de la Santa Sede respecto a los países comunistas tuvo un relevante papel el cardenal Agostino Casaroli, quien multiplicaba sus visitas al otro lado del telón de acero³⁰. Así, se lograba en algunos casos establecer laboriosos procesos negociadores con los gobiernos de los comunistas, contando cuando era posible con el parecer de los obispos de los países interesados³¹. Los viajes

26 BABIUCH: 1993, 626.

27 MAZOWIECKI: 1990, citado por BABIUCH, 1993, 626.

28 BABIUCH: 1993, 627.

29 TINCQ: 1998, 13. Esta definición de la *ostpolitik* se incluye en un artículo acerca del viaje de Juan Pablo II a Cuba, en enero de 1998, en el que Tincq afirma que «el método Wojtyła descansa en una hábil dosificación de oposición intransigente —en la línea de Wyszyński, el antiguo primado de Polonia, muerto en 1981— y de ductilidad diplomática, según la antigua *ostpolitik* de Pablo VI y del cardenal Casaroli».

30 Para conocer la personalidad y actividad diplomática del Cardenal Agostino Casaroli, así como algunos de sus principales discursos, véase SANTINI: 1994.

31 CASAROLI: 1998, 63. Las dificultades para comunicarse libremente con las iglesias de los países comunistas, debidas a las restricciones impuestas por los gobiernos (que incluso impedían a los obispos cumplir sus obligadas visitas periódicas a la Santa Sede o la participación en el Concilio u otras asambleas episco-

de Casaroli fueron numerosos a Polonia, Checoslovaquia y Yugoslavia; visitó también Alemania Oriental e incluso Moscú. Así, se lograron acuerdos de la Santa Sede con Yugoslavia en 1966 y hubo buenos resultados en Alemania del Este y Bulgaria. En conjunto, los resultados de esta política oriental del Vaticano no fueron inmediatos y clamorosos, sino que fueron introduciendo gradualmente elementos de novedad en unas situaciones marcadas por una dolorosa inmovilidad³².

Desde la perspectiva de Polonia, la década de los ochenta tiene como indiscutible protagonista principal, además de Jaruzelski y Walesa, al Papa Juan Pablo II. La elección, en el segundo cónclave celebrado en 1978, del cardenal polaco Karol Wojtyła, como sucesor de San Pedro y cabeza de la Iglesia universal, con el nombre de Juan Pablo II, es un acontecimiento fundamental. Wojtyła había destacado durante la celebración del Concilio Vaticano II y había mantenido desde entonces estrecho contacto con Pablo VI, así como con diversos obispos y cardenales de países occidentales. En la situación interna de Polonia, su posición era moderada a los ojos del régimen, que no veía en él a un frontal opositor como Wyszynski, sino a un obispo y cardenal de gran talla intelectual y apto para el diálogo entre la Iglesia y el régimen³³.

Este diálogo tuvo ocasión de desarrollarlo Wojtyła ya como máximo dirigente de la Iglesia Católica, con lo que su aportación al proceso de transición a la democracia, siendo muy importante en lo que se refiere a los avatares de su propio país de origen, adquirió importancia universal³⁴. Por una parte, sus viajes a Polonia en los años 1979, 1983 y 1987, sirvieron para fortalecer el ya vigoroso catolicismo polaco y para legitimar a la oposición democrática organizada en el movimiento Solidaridad, acelerando los cambios a la vez que ejerciendo una prudente tarea de moderación, junto con la Iglesia local encabezada por el primado Josef Glemp. Por otra parte, en el plano internacional, su insistencia en los derechos humanos, su apertura al diálogo con los gobernantes de los países comunistas (entrevistas concedidas a Gromyko, ministro de exteriores de la URSS en 1979 y a Jaruzelski en diversas ocasiones) y su apoyo decidido y explícito a los nuevos líderes reformistas, especialmente Gorvachov, definen el fuerte papel jugado por el más alto responsable de la Iglesia católica en el ámbito de la transformación del escenario po-

pales), fueron un problema en el desarrollo de la política vaticana para estos países, pues las decisiones que tomaban los episcopados no siempre eran comprendidas por la Santa Sede y, a la inversa, decisiones de la Santa Sede no siempre contaban con la aprobación de los obispos locales.

32 RICARDI: 1997, 311-312. Este autor explica el sentido de la *ostpolitik* desde una compleja visión de las relaciones de la Santa Sede con los países comunistas; ésta no se basaba ya en la búsqueda directa de mayor libertad para la Iglesia a cambio de la aceptación por parte de los católicos del régimen político, sino que se encuadraba en un diseño global y multilateral, en el que la Santa Sede era un interlocutor respetable en temas de interés común para la coexistencia y los derechos humanos. De ello son buenos ejemplos la visita de Casaroli a Moscú para depositar el documento oficial de adhesión de la Santa Sede al tratado sobre no proliferación de armas nucleares, o el papel desarrollado por la delegación vaticana, encabezada también por Casaroli, en la Conferencia de Helsinki sobre la Seguridad y la Cooperación en Europa, del año 1975.

33 SZULC: 1995, *passim*.

34 La figura de Juan Pablo II y su papel en el final de los sistemas comunistas de Europa y en el proceso de transición política, requeriría un estudio monográfico que excede las pretensiones de este trabajo. Aunque en gran parte de la bibliografía citada aparecen abundantes referencias, son especialmente útiles las obras DE RICCARDI (1997), BERNSTEIN y POLITI (1996) y SZULC (1995).

lítico mundial. De este modo, Juan Pablo II y la Iglesia han mostrado, especialmente en el caso polaco, que la religión puede ser uno de los factores más eficaces para la liberación del hombre de un sistema de servidumbre total³⁵.

2.6. Las repercusiones en la propia Iglesia

En el plano doctrinal, la confrontación (primero) y el diálogo (más tarde) con los comunistas tuvo también repercusiones para la Iglesia. Esta, inicialmente, concentró los esfuerzos en la defensa de sus propios intereses y bienes; pero también hubo de elaborar respuestas que suplantarán a las ofrecidas por el marxismo, por ejemplo en lo relativo a la problemática social y del trabajo. La socióloga polaca Babiuch afirma que, al tratar de «convertir al adversario», la Iglesia experimentó también ella misma una transformación, logrando así ganarse el apoyo entusiasta de quienes anteriormente se habían distanciado de ella: «el hecho de que el marxismo después de 1986 haya perdido su capacidad de persuasión ideológica se debe en gran parte al diálogo que se instauró entre los cristianos y la oposición laica»³⁶.

Así, el acercamiento con la Iglesia y con la fe se convirtió, en los países comunistas de Europa central, en una especie de moneda corriente entre los intelectuales, y esto fue uno de los rasgos fundamentales de los años setenta³⁷. Surgió así lo que Babiuch considera «una particular forma de teología de la liberación que tenía como elemento central una opción por los pobres, entendida tanto en el sentido de los pobres de recursos materiales como de cuantos son empobrecidos por la negación de los derechos que confieren dignidad a la existencia»³⁸.

En síntesis, la Iglesia se convirtió en la principal promotora de la reconstrucción de la sociedad civil porque «bajo el comunismo, la Iglesia era guiada por un principio fundamental: que se debieran dirigir los esfuerzos hacia la edificación de una comunidad de gente libre, recreando al mismo tiempo una red de relaciones auténticas que pudiesen ayudar a estos hombres libres a asumir su propia responsabilidad por la libertad»³⁹. Así, del encuentro entre Iglesia y oposición democrática surgió el programa del movimiento Solidaridad, una solidaridad marxista, entendida como compartir los sufrimientos del prójimo; de este modo, sobre todo en Polonia, aunque también en otros países de la Europa oriental, algunos componentes de la Iglesia constituyeron el ámbito en el que pudieron surgir una serie de iniciativas sociales y cívicas. Ello supuso una gran oportunidad histórica para la Iglesia, que en el momento oportuno pudo identificarse con el gran movimiento social

35 RICCARDI: 1997, 420.

36 BABIUCH: 1993, 627.

37 Buena muestra de esta realidad es la doctrina social del Papa Juan Pablo II, en la que se aprecia un profundo conocimiento de la doctrina marxista: este conocimiento ha permitido a Juan Pablo II asumir diversos aspectos de la sociología marxista, sin por ello desvirtuar ni alejarse de los principios éticos de la Doctrina social de la Iglesia; véase por ejemplo el análisis del trabajo humano que realiza en la encíclica *Labororem exercens*.

38 BABIUCH: 1993, 627.

39 *Ibid.*, 627-628.

que logró desplazar al régimen comunista, identificándose con la sociedad y estableciendo puntos de contacto con todos los grupos sociales.

Por tanto, la Iglesia polaca no afrontó el régimen comunista con una actitud de enfrentamiento político, sino que optó por una estrategia consistente en enraizarse más en el pueblo y en la tradición nacional y comprometerse con la acción pastoral y religiosa entre las masas; de este modo llegó a convertirse en una fuerza social alternativa⁴⁰.

3. JUAN PABLO II: SU ANTROPOLOGÍA Y DOCTRINA SOCIAL COMO CLAVES DE COMPRENSIÓN DEL PROCESO POLACO

A lo largo del período de vigencia de los sistemas comunistas en Europa, la Iglesia, sin renunciar a reclamar tanto su propia libertad como el respeto a los derechos de las personas, adoptó diversas estrategias, en unos casos de resistencia silenciosa, en otros de búsqueda de espacios de libertad, y otras veces de abierta confrontación con el poder autoritario. Pero más allá de las estrategias de cada momento y lugar, en atención a las variadas circunstancias políticas en que la Iglesia se veía comprometida, hay que afirmar que la posición global de la Iglesia ante los regímenes comunistas de Europa central y oriental tenía un fundamento doctrinal común que nunca fue abandonado en aras de estrategias coyunturales. Este fundamento se encuentra en la Doctrina social de la Iglesia, cuya idea de la persona y de la sociedad no es compatible ni con un enfoque materialista de las relaciones sociales, que soslaya la libertad y la responsabilidad de cada persona, ni con una praxis política totalitaria o autoritaria, que atribuye al Estado un poder tal que anula toda libre iniciativa de las personas y de los grupos.

La posición del Papa Juan Pablo II sobre la importancia de la sociedad civil, a partir de su experiencia del sistema comunista, queda perfectamente ilustrada en sus enseñanzas sociales: la importancia del respeto a la sociedad por parte de los sistemas políticos, desde la afirmación fundamental del principio de subsidiaridad, ha logrado su mejor explicitación en la encíclica *Centesimus annus* (1991). Sus enseñanzas tienen el gran valor de ser elaboradas por uno de los más grandes protagonistas del proceso de recuperación de la sociedad civil en la Europa central y oriental. En este sentido, aun habiendo sido publicada la encíclica después del desmoronamiento del sistema comunista, no cabe duda de que enlaza con los principios permanentes de la doctrina social católica y a la vez expresa las convicciones que el Papa tenía desde mucho antes de 1989 acerca de los aciertos y errores del modelo social, político y económico experimentado en su país natal y en los demás países en que se puso en práctica la doctrina marxista-leninista⁴¹.

40 RICCARDI: 1993, 397. Según BABIUCH (1993, 627), esto sirvió para rescatar a la Iglesia de las omisiones del pasado y del presente; por ello esta autora afirma que la contribución a las transformaciones en los países comunistas de Europa central de los valores y postulados cristianos era en buena parte mérito de exponentes laicos de la oposición, y no ciertamente fruto de la sola Iglesia institucional; dichos valores y postulados fueron compartidos por los no cristianos, que habían aprendido algo de la Iglesia como la Iglesia había aprendido algo de ellos.

41 El conocimiento de las doctrinas marxistas, especialmente en el ámbito filosófico, es patente en otras encíclicas sociales de Juan Pablo II, anteriores a la *Centesimus annus*, especialmente en la *Laborem exercens*.

La Doctrina social de la Iglesia se manifestó siempre contraria a los totalitarismos de todo signo, afirmando el principio de subsidiaridad como garantía del respeto debido a los derechos de las personas y de los grupos intermedios. Ya la primera gran encíclica social, la *Rerum novarum* (RN), del Papa León XIII (año 1891), sitúa claramente las relaciones sociales en la perspectiva de esta función subsidiaria de la autoridad, pues a la vez que se distancia de las concepciones liberales, asignando al Estado la tarea de proteger a los que menos tienen, pone también límites a la propia función del Estado, para evitar que éste caiga en el peligro de anular a la sociedad⁴².

De una forma más explícita, este principio fue enunciado por Pío XII en su encíclica *Quadragesimo anno* (QA), de 1931, publicada en un momento fuertemente marcado por el auge de los movimientos políticos totalitarios de diverso signo (fascismo, nazismo, comunismo soviético) en los países europeos. La encíclica expresa el principio de subsidiaridad del siguiente modo: «como no se puede quitar a los individuos y dar a la comunidad lo que ellos pueden realizar con su propio esfuerzo e industria, así tampoco es justo, constituyendo un grave perjuicio y perturbación del recto orden, quitar a las comunidades menores e inferiores lo que ellas pueden hacer y proporcionar y dárselo a una sociedad mayor y más elevada, ya que toda acción de la sociedad, por su propia fuerza y naturaleza, debe prestar ayuda a los miembros del cuerpo social, pero no destruirlos y absorberlos»⁴³.

El principio de subsidiaridad, mantenido y recordado frecuentemente en las enseñanzas sociales de la Iglesia a lo largo del siglo XX, ha sido desarrollado por Juan Pablo II en su encíclica *Centesimus annus* (CA), de 1991. En el capítulo dedicado a revisar y valorar los acontecimientos acaecidos en los países de Europa central y oriental en el año 1989, el Papa polaco, buen conocedor del sistema comunista por propia experiencia, entiende que el final del comunismo estatista es, más que el fracaso de una idea política, el fracaso de la forma materialista en que ese sistema entendía tanto la condición de la persona humana como la relación de ésta con lo social.

Señala Juan Pablo II que «el error fundamental del socialismo es de carácter antropológico», aseveración que explica a continuación del siguiente modo: «Efectivamente, [el marxismo] considera a todo hombre como un simple elemento y una molécula del organismo social, de manera que el bien del individuo se subordina al funcionamiento del mecanismo económico-social. Por otra parte, considera que este mismo bien pueda ser alcanzado al margen de su opción autónoma, de su responsabilidad asumida, única y exclusiva, ante el bien o el mal. El hombre queda reducido así a una serie de relaciones sociales, desapareciendo del concepto de persona como sujeto autónomo de decisión moral, que es quien edifica el orden social, mediante tal decisión»⁴⁴.

En ella se observa también el enriquecimiento de la doctrina social católica con reflexiones procedentes de la concepción marxista, especialmente en lo que se refiere al análisis del trabajo humano. Ello indica que, a partir de la experiencia de diálogo y convivencia con el comunismo, aunque en un contexto de confrontación, la Iglesia supo apreciar y asumir los aciertos del sistema, sin dejar de hacer frente a sus errores.

42 Cf. RN, 25-26. Las citas de documentos de la Doctrina social de la Iglesia se toman de la versión en lengua castellana: IRIBARREN y GUTIÉRREZ: 1992.

43 QA, 79.

44 CA, 13.

Juan Pablo II señala también las consecuencias de esta visión reduccionista de la persona que despojaba al ser humano de su iniciativa y de su implicación moral en la vida social. En un sistema de esas características, no sólo la dignidad de la persona resulta degradada, sino que es muy difícil también la existencia de una verdadera sociedad que pueda responder a las necesidades individuales y sociales de las personas que la componen: «de esta errónea concepción de la persona provienen la distorsión del derecho, que define el ámbito del ejercicio de la libertad, y la oposición a la propiedad privada. El hombre, en efecto, cuando carece de algo que pueda llamar “suyo” y no tiene posibilidad de ganar para vivir por su propia iniciativa, pasa a depender de la máquina social y de quienes la controlan, lo cual le crea dificultades mayores para reconocer su dignidad de persona y entorpece su camino para la constitución de una auténtica comunidad humana»⁴⁵.

Para que la sociedad sea algo más que un mecanismo ciego, Juan Pablo II considera preciso el reconocimiento del amplio alcance de la dimensión social de la persona, de su dignidad y de su necesidad de agregación y participación activa en los diversos grupos del tejido social. El Papa emplea la expresión «subjetividad de la sociedad» para poner de manifiesto que no hay verdadera sociedad si no se respeta la dignidad de la persona y sus derechos, y si no se favorece el ejercicio de su libertad y su capacidad de iniciativa. Solamente potenciando esa subjetividad de la sociedad, es decir, ese reconocimiento del sujeto humano como unidad básica del cuerpo social, se puede construir una verdadera sociedad a la medida de las necesidades de las personas y de los pueblos que éstas forman.

Por tanto, el principio de subsidiaridad viene a deslegitimar la praxis estatalista del socialismo real, por la que el Estado daña gravemente a la sociedad al pretender controlar o anular la acción autónoma de ésta y de los diversos grupos intermedios que forman parte de ella: «La socialidad del hombre no se agota en el Estado, sino que se realiza en diversos grupos intermedios, comenzando por la familia y siguiendo por los grupos económicos, sociales, políticos y culturales, los cuales, como provienen de la misma naturaleza humana, tienen su propia autonomía, sin salirse del ámbito del bien común. Es a esto a lo que he llamado “subjetividad de la sociedad”, la cual, junto con la subjetividad del individuo, ha sido anulada por el socialismo real»⁴⁶.

CONCLUSIÓN

La prioridad de Polonia en el proceso de transición política de los países de la Europa central y oriental no responde a una simple casualidad, sino que tiene su explicación en las condiciones preexistentes, relacionadas con el retorno de la sociedad civil a la escena pública. Pero tales condiciones habrían sido insuficientes de no haber contado con el apoyo explícito y directo de la Iglesia Católica. Por una parte, en el interior de Polonia la nueva elite política opositora contó con el decisivo refuerzo de la gran autoridad

45 *Ibíd.*

46 *Ibíd.*

moral de la Iglesia Católica, capaz una vez más, como tantas en la historia polaca, de nutrir la voluntad nacional de sacrificio. Por otra, la llegada del cardenal polaco Wojtyła a la Sede de Pedro en 1978, contribuyó a hacer de Polonia y de su realidad política objeto de permanente atención internacional.

Con Juan Pablo II al frente de una institución religiosa tan influyente en Polonia y con tanto peso moral en el ámbito internacional, los pasos propiciados para el cambio político polaco fueron una verdadera culminación de la *ostpolitik*, sabiamente conducida por el Cardenal Casaroli, tanto bajo el pontificado de Pablo VI como de Juan Pablo II. El logro de una transición con tan bajos costos en violencia política fue, indudablemente, un éxito de la sociedad civil polaca; pero sería injusto olvidar el decisivo papel moderador desempeñado por la Iglesia, y en especial por su máximo responsable, el Papa Juan Pablo II.

El caso polaco tiene singularidades que no permiten su extrapolación, pero desde esa experiencia se reafirma que la Iglesia puede y debe jugar un importante papel en la vida pública, especialmente orientado a recuperar las libertades democráticas y los derechos humanos allí donde son impedidos o conculcados por regímenes políticos autoritarios o totalitarios. Frente a los abusos de toda índole y frente a las ideologías en que se pretenden sustentar, la rica enseñanza social de la Iglesia aporta referencias de valores y ayuda a discernir las opciones fundamentales que se deben tomar en períodos de conflicto y cambio político.

Ahora bien, el caso polaco ilustra bien que es por medio del contacto y el diálogo con los sectores más dinámicos de la sociedad —especialmente los intelectuales, el movimiento obrero y la pluralidad de los movimientos sociales— como se hace posible que la enseñanza social de la Iglesia despliegue su potencial de transformación para lograr situaciones sociales respetuosas con las exigencias de la dignidad de las personas y de los pueblos. Y ello sin perder su carácter propio de enseñanza moral y sin querer convertirse en un programa partidista. De este modo, la Iglesia cumple también en el ámbito público una misión universal de reconciliación y de pacificación, especialmente cuando ayuda a toda una sociedad a realizar los cambios estructurales e institucionales que permitan recuperar el respeto a los derechos fundamentales de las personas.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARATO, A. (1981): «Civil Society against the State: Poland 1980/1981», en *Telos*, n.º 47.
- BABIUCH, J. (1993): «Il dopo comunismo in Europa dell'Est» (Ponencia presentada en el VIII Simposio del Consejo de las conferencias episcopales de Europa, celebrado en Praga del 7 al 12 de setiembre de 1993, bajo el lema «Después de 1989: libertad y solidaridad»), en *Il Regno Documenti*, n.º 19/93, págs. 623-638.
- BERNSTEIN, C. y M. POLITI (1996): *Su Santidad. Juan Pablo II y la historia oculta de nuestro tiempo*, Planeta, Barcelona.
- BIAGINI, A. y F. GUIDA (1996): *Medio siglo de socialismo real*, Ariel, Barcelona.
- BRZEZINSKI, Z. (1962): *Ideology and Power in Soviet Politics*, Praeger, New York.
- (1994): «La gran transformación», en *Política Exterior*, n.º 38, págs. 5-20.
- CASANOVA, J., (2000): *Religiones públicas en el mundo moderno*, PPC, Madrid.
- CASAROLI, A. (1998): «Ricordare Paolo VI», en *Il Regno Documenti*, n.º 1/98, págs. 59-64.

- CASTELLS, M. (1994): «Sociología de la crisis política rusa» en *Política Exterior*, n.º 38, págs. 55-80.
- CHESNAIS, J.-C. (1992): «La emigración de Europa central y oriental: tendencias e intereses en juego», en *Política Exterior*, n.º 27, págs. 40-56.
- FISICHELLA, D. (1988): *Lineamenti di Scienza Politica. Concetti, problemi, teorie*, La Nuova Italia Scientifica, Roma.
- IRIBARREN, J. y J. L. GUTIÉRREZ (eds.) (1992): *Once grandes mensajes*, BAC, Madrid.
- JEDIN, H. y K. REPGEN (dirs.) (1984): *Manual de Historia de la Iglesia. Tomo IX. La Iglesia mundial del siglo XX*, Herder, Barcelona.
- KOBIEROWSKI, H.: «Polonia en los caminos del cambio» (Conferencia pronunciada en Oviedo el 8 de marzo de 1990), en GIRON, J.: *La transición democrática en el centro y este de Europa*, Tomo 2, Universidad de Oviedo - Servicio de Publicaciones, Oviedo 1997, págs. 141-149.
- KULAKOWSKI, J. (1990): «Polonia: democracia, economía de mercado, Europa», en *El Proyecto. Revista de Teoría y Práctica Sindical de la Unión Sindical Obrera - USO Universidad Sindical*, n.º 14, págs. 9-16.
- ONYSZKIEWICZ, J. (1997): «Polonia ante la democracia», en GIRÓN, J.: *La transición democrática en el centro y este de Europa*, Tomo 2, Universidad de Oviedo - Servicio de Publicaciones, Oviedo.
- MAZOWIECKI, T. (1992): «Totalitarismo e democrazia», en BELLAVITE, E. y FONTANA, S. (eds.): *La destinazione universale dei beni. Atti del Colloquio internazionale nel centenario della Rerum novarum (Città del Vaticano, 14-15 maggio 1991)*, Pontificio Consiglio Iustitia et Pax - Certate, Verona, págs. 139-144.
- MICHNIK, A. (1993): *La segunda revolución. Siglo XXI*, México.
- MORLINO, L. (1985): *Cómo cambian los regímenes políticos. Instrumentos de análisis*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid.
- PÉREZ DÍAZ, V. (1993): *La primacía de la sociedad civil*, Alianza, Madrid.
- (1997): *La esfera pública y la sociedad civil*, Taurus, Madrid.
- RICCARDI, A. (1997): *El poder del Papa*, PPC, Madrid.
- SANTINI, A. (1994): *Agostino Casaroli, hombre del diálogo*, PPC, Madrid.
- SARTORI, G. (1993): *La democracia después del comunismo*, Alianza, Madrid.
- SCHAFF, A. (1993): *Mi siglo XX. cartas escritas a mí mismo*, Sistema, Madrid.
- SZULC, T. (1995): *Juan Pablo II. La biografía*, Martínez Roca, Barcelona.
- TINCQ, H. (1998): «Cuando el "método Wojtyła" se exporta a Cuba», en *El País*, 22 de enero, págs. 13-14.
- YAKOVLEV, A. (1991): *Lo que queremos hacer con la Unión Soviética*, Alianza, Madrid.

Una cultura y una política de los «deberes» humanos

Algunos puntos de vista del magisterio social de Juan Pablo II

STEFANO FONTANA*

En la encíclica *Centesimus Annus* (1991) Juan Pablo II, refiriéndose a los «acontecimientos de 1989», afirmaba que «una ayuda importante e incluso decisiva» para la liberación de los regímenes de la dictadura ideológica, «la ha dado la Iglesia, con su compromiso en favor de la defensa y promoción de los derechos del hombre»¹. Y continuaba después así: «En ambientes intensamente ideologizados [...] la Iglesia ha afirmado con sencillez y energía que todo hombre —sean cuales sean sus convicciones personales— lleva dentro de sí la imagen de Dios y, por tanto, merece respeto». Manifestando que en los regímenes del Este europeo esto ha producido una transición pacífica hacia la libertad, él deseaba que esta experiencia pudiera repetirse también en otras situaciones en el futuro. La indicaba, por tanto, en cierto sentido, como un modelo. El modelo del encuentro entre una Iglesia comprometida en la defensa de los derechos del hombre y un pueblo que resiste a la dictadura. Por lo demás, él en primera persona ya se había situado sobre este terreno desde 1978 y allí estaría hasta su muerte, el 2 de abril de 1905. No es un terreno nuevo para la Iglesia, indudablemente, pero al que Juan Pablo II ha dado una importancia especial. Toda la opinión pública mundial ha oído del papa la voz más alta y éticamente más cualificada entre cuantas intervenían en el consenso internacional en defensa de los derechos del hombre y en la Iglesia católica ha visto al agente mundial más importante en la defensa de los derechos.

Defendiendo y promoviendo los derechos del hombre, Juan Pablo II ciertamente captaba una sensibilidad especial del hombre de hoy, tan interesado en la persona vista como sujeto y en los derechos individuales de la misma. Además, defendiendo los derechos humanos, él los entendía siempre como fundados no tanto sobre la dimensión subjetiva —

* Director del Osservatorio Internazionale Card. Van Thuán sulla Dottrina Sociale della Chiesa Verona (Italia).

1 Juan Pablo II, *Centesimus annus*, n. 22. [NdT.: siempre que es posible se utiliza *11 Grandes mensajes*. Col. «BAC Minors». Madrid, 1992. 331 pp. 14ª ed., que contiene: RN. QA. MM. PT. ES. PP. GS. OA. LE. SRS. CA. Para otros documentos se acude a la *web vatican.va* en español].

o simplemente individuales— de la persona humana, sino sobre un fundamento objetivo peculiar y no sujeto a manipulación por ella misma. En esto su magisterio se distanciaba no poco de la visión moderna de los derechos humanos. Por ejemplo, en el texto de *Centesimus annus* visto antes, los derechos se fundan en el carácter propio de la persona como «imagen de Dios», carácter este que le pertenece «cualesquiera que sean sus convicciones personales». Hay en la persona —y, como veremos, no sólo en la persona— algo que la persona «descubre» en sí misma, que no «se da» ella a sí misma, sino que lo recibe de otro o de otros. Algo que, con lenguaje filosófico, podremos decir que está «en ella» pero que no está «por ella». El fundamento de los derechos no es tanto el sujeto, como principalmente en el aspecto objetivo del sujeto, en aquella dignidad que la persona «es», incluso independientemente de ella misma. En el hecho de que existe en nosotros un residuo sobre el que nosotros mismos no podemos disponer, consiste la existencia de derechos no relativos a las propias convicciones personales, sino que están enraizados en una dimensión «dada» y, por tanto, «no disponible». Pero esto significa precisamente que los derechos se fundan sobre un cuadro previo de deberes. Todo lo que «nos damos» presupone todo lo que «nos es dado», cuanto hacemos presupone cuanto debemos hacer, nuestro «yo» presupone un «sí mismo» como espacio propio de objetividad capaz de dar consistencia a ese yo.

Por tanto es obligatorio destacar el incansable magisterio social de Juan Pablo II sobre los derechos del hombre, pero quizá todavía más ahora afirmar la prioridad del deber sobre el derecho que, en el fondo no es más que un aspecto de la prioridad de la verdad sobre la libertad².

En el Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz, de 1 de enero de 2003, Juan Pablo II retomaba la enseñanza de la Iglesia sobre los derechos humanos, recordando el tratamiento amplio que hay en *Pacem in terris*, de la que se conmemoraba el cuarenta aniversario y de la que el Mensaje mismo toma impulso. Hacía caer en la cuenta de que mientras en nuestro tiempo ha sido importante la reflexión sobre los *derechos* humanos, no lo ha sido tanto sobre los *deberes* del hombre: «Debe hacerse todavía una observación: la comunidad internacional, que desde 1948 posee una carta de los derechos de la persona humana, ha dejado además de insistir adecuadamente sobre los deberes que se derivan de la misma. En realidad, es *el deber* el que establece el ámbito dentro del cual *los derechos* tienen que regularse para no transformarse en el ejercicio de una arbitrariedad. Una mayor conciencia de los *deberes humanos universales* reportaría un gran beneficio para la causa de la paz, porque le daría la base moral del reconocimiento compartido de *un orden de las cosas* que no depende de la voluntad de un individuo o de un grupo»³.

2 «La libertad reniega de sí misma [...] cuando no reconoce ni respeta su vínculo constitutivo con la verdad» (Juan Pablo II, *Evangelium vitae*, sobre el valor y la inviolabilidad de la vida humana, n. 19. Idéntico concepto expresa, en un tono más positivo que negativo, *Centesimus annus*: «La libertad, no obstante, es valorizada en pleno solamente por la aceptación de la verdad» (n. 46); «una libertad que rechazara vincularse con la verdad, caería en el arbitrio y acabaría por someterse a las pasiones más viles y destruirse a sí misma» (n. 4); «es el error que, como ya se ha dicho, consiste en una concepción de la libertad humana que la aparta de la obediencia de la verdad y, por tanto, también del deber de respetar los derechos de los demás hombres» (n. 17).

3 *Pacem in terris* una tarea permanente. Mensaje de Su Santidad Juan Pablo II para la celebración de la Jornada Mundial de la Paz. 1 de enero de 2003. n. 5.

La prioridad de los deberes sobre los derechos —en cuanto que el deber «establece el ámbito dentro del cual los derechos deben estar contenidos» para ser lo que son y no reivindicaciones arbitrarias— aporta a los derechos «la base moral» de su reconocimiento y los hace depender «no de un individuo o de un grupo» sino de un «orden compartido de las cosas». Así pues, la prioridad de los deberes no sólo funda los derechos en cuanto que los delimita, dándoles un sentido, sino que también los robustece haciéndolos más sólidos.

De esta manera se convierte en auténtico paladín de los derechos, más aún que el pensamiento moderno, que al no fundamentar los derechos sobre los deberes, termina por debilitarlos. ¿Cómo se hace para obligar al respeto de los derechos sin quitar la libertad? ¿No es acaso un derecho también el no respetar los derechos? Se trata de la fuerza-debilidad de la libertad moderna, es decir de los derechos sin los deberes. Esta no sabe defenderse de los ataques antilibertarios, porque para hacerlo debería negar a alguno la libertad.

LA OBJETIVIDAD DE LA CONCIENCIA SUBJETIVA

La prioridad de los deberes sobre los derechos se funda, en última instancia, sobre la «correcta concepción de la persona humana»⁴ y puesto que la persona es sobre todo conciencia, aquí entendida como autoconciencia, capacidad de sobrepasarse a sí misma y de mirarse, capacidad de asumirse y de proyectarse, el discernimiento auténtico resulta precisamente que es la conciencia⁵. Muchos filones de pensamiento moderno han elaborado una visión de la conciencia como «pura», es decir, capaz de producirse a sí misma, sin referencia a un ser dado. Más aún, como capaz de producir al mundo entero a partir de sí. Como garantía de esta visión de la conciencia se puede aportar la frase hegeliana lapidaria: «La grandeza de nuestra edad está en el reconocimiento de que la libertad es la propiedad del Espíritu, en virtud de la cual él está en sí y ante sí y tiene en sí esta conciencia»⁶. La conciencia pura sostiene que se constituye libremente a sí misma, más acá de cualquier vínculo o unión real. Por eso está vacía de ser y, por tanto, es potencialmente inmanentista y nihilista.

Estos temas estuvieron estado en el centro de las reflexiones de Karol Wojtyła cuando era profesor y arzobispo de Cracovia, cuando se preocupaba por la antropología y se ponía ante el pensamiento de Santo Tomás de Aquino y de Edith Stein. San Agustín había sugerido el camino de la metafísica de la interioridad, Santo Tomás el camino del re-

4 *Centesimus annus*, n. 11.

5 Cf A. MODUGNO: «Verità, coscienza e libertà nel pensiero di Giovanni Paolo II», in *Bolletino di dottrina sociale della Chiesa*, I (2005) 3, pp. 4-9.

6 G. W. F. HEGEL: *Lezioni sulla filosofia della storia*, tr. it. E. CODIGNOLA e G. SANNA: *La Nuova Italia*, Firenze, III, 2, p. 283. [NdT: en español puede acudirse a: HEGEL: Georg Wilhelm Friedrich. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Prólogo de José Ortega y Gasset; versión de José Gaos. Alianza Editorial. Madrid, 2004]. Para una presentación sintética del problema de la conciencia también en relación con el tema de los derechos humanos cf G. CREPALDI: *Chiesa e diritti umani: percorsi* in «Alpha Omega», VI. (2003) 2, pp. 163-166.

alismo y Karol Wojtyła el de la fenomenología realista. Distinta manera de argumentar pero las mismas conclusiones. En el capítulo I de la primera parte de su obra principal *Persona y Acto*⁷ Karol Wojtyła describe fenomenológicamente la conciencia mostrando la «objetividad y la simultánea subjetividad del hombre»⁸. La conciencia no se sitúa como «puro yo» —la conciencia pura de Descartes y de los modernos— en cuanto que vive en la relación entre *conciencia* propiamente dicha y *autoconciencia*. La primera no conoce intencionalmente, pero desarrolla una función de «representación» e «irradiación» de todo lo que conozcamos, permitiendo a cuanto se da objetivamente a la conciencia que llegue a ser subjetivo. La segunda —la autoconciencia— conoce intencionalmente los objetos, incluido el yo. Conciencia y autoconocimiento permiten formar *autoconciencia* o conciencia de sí. De esta manera, como él escribe, «se hace más comprensible, por una parte la objetividad del sujeto y, por otra, la subjetividad de aquel objeto complejo que es el «yo».

Para decirlo en otras palabras, el filósofo Wojtyła sostiene que la conciencia intencional del sujeto se funda sobre un «estar presente» del sujeto a sí mismo, que tiene carácter de objetividad. Todo nuestro conocimiento, incluido el de nosotros mismos, se irradia sobre un transfondo que lo precede y que no está constituido por este. Precisamente por eso nuestro yo no se posee (no se conoce) nunca por completo. Es evidente la repercusión inmediata de esta concepción antropológica sobre nuestro tema. Si la conciencia es «pura» sólo tiene derechos en cuanto que esta se constituye libremente y puede crearse como deseo; en cambio, si la conciencia es ante todo conciencia «de sí», de un «sí mismo» no reducible a la vertiente subjetiva, aunque sea constitutiva del sujeto, entonces esta tiene en primer lugar deberes. Deberes con el propio «sí mismo», todavía antes que con los otros «yo». Su libertad resulta así originariamente limitada y sus derechos vinculados por un deber: el de asumir el propio «sí mismo» como tarea.

Las conclusiones a las que llega Karol Wojtyła en cuanto filósofo, no difieren de las de otros pensadores cristianos⁹. En sus consideraciones se siente, en efecto, el eco de San Agustín y de Santo Tomás. El primero sostiene que el espíritu, cuando «no se piensa a sí mismo, ciertamente no se ve a sí mismo y no informa de sí su mirada, pero a pesar de esto se conoce como si fuera para sí mismo la memoria de sí mismo»¹⁰. Esta autocon-

7 K. WOJTYŁA, *Persona e atto*, a cura di G. Reale e T. Styczeń, Rusconi, Milano 1989, pp. 83-166. [En español puede verse en: WOJTYŁA, Karol: *Persona y acción*. Texto definitivo establecido en colaboración con el autor por TYMIENIECKA, Anna-Teresa y FERNÁNDEZ ZULAICA, Jesús: Col. "Biblioteca de Autores Cristianos", 436. La Editorial Católica, Madrid, 1982. XVIII-350 pp.]

8 *Ibid.*, p. 123.

9 *Ibid.*, p. 115. Sería interesante verificar la dimensión objetiva del sujeto también en otro gran pensador cristiano como Soren Kierkegaard, para quien la elección de sí mismo, propia de la vida ética, no significa autolecebración del propio «yo puro», al contrario, significa el reconocimiento en sí mismo de un «yo absoluto» fuente de deberes de origen trascendente. También para Kierkegaard, el deber precede al derecho y lo funda. También para él la conciencia subjetiva se funda sobre la trascendencia porque «el individuo que no está ante Dios carece de un yo y vive fuera de sí mismo» (M. FAZIO: *Un sentiero nel bosco. Guida al pensiero di Kierkegaard*, Armando, Roma 2000, p. 58).

10 *De Trinitate*, 14, 4, 8. [SAN AGUSTÍN, Obispo de Hipona. *Tratado sobre la Santísima Trinidad*. (Texto latino y traducción en español). introd. y notas del P. LUIS ARIAS. Col.: «Obras de San Agustín» 5-«BAC», 39. La Editorial Católica, Madrid, 1968. XVIII-752 pp. 3ª ed.]

ciencia implícita —o sea, la presencia continua del espíritu ante sí mismo también cuando no piensa en sí mismo— es la condición objetiva previa de cualquier otro conocimiento subjetivo, incluido el conocimiento de nosotros mismos. Por eso nosotros no nos constituimos originariamente, sino que sobre todo nos encontramos o, todavía mejor, nos reencontramos. Con este fin releamos un famoso pasaje de San Agustín: «Por tanto el espíritu se conoce a sí mismo. Pues cuando busca conocerse, este se conoce ya en el acto de buscar. Por este se conoce ya. También cuando se conoce como no concededor de sí mismo, por este mismo hecho se conoce. El hecho mismo que esto se intenta es la prueba de que para sí mismo es más conocido que desconocido»¹¹. Nuestro espíritu nos precede, nuestro «sí mismo» es el transfondo receptivo de nuestro «yo», es su espacio ontológico. Es posible para nosotros buscarnos, en cuanto que de alguna manera ya nos hemos encontrado. Es posible moverse hacia nosotros mismos en cuanto que ya estamos presentes a nosotros mismos. Si no fuéramos ya presentes a nosotros, tampoco nos buscaríamos ni nos encontraríamos. El yo se construye en cuanto se descubre como algo que no es «por sí». El constituirse va paralelo con el sentirse constituido por otro. Por esto la única manera para encontrarnos a nosotros mismos es salir del propio «yo» y venir a parar en el propio «sí mismo». Es la objetividad en la subjetividad. Nuestra subjetividad se funda sobre el aspecto objetivo —la conciencia implícita— del yo subjetivo.

A su vez, esta conciencia tácita que nos permite constituirnos como sujetos en cuanto que nos permite estar presentes a nosotros mismos y, por tanto, de poder «experimentar», se constituye debido a una iluminación transcendente, o sea, a una «vocación» como diremos con más propiedad a continuación. En efecto, en el famosísimo libro X de las *Confesiones* San Agustín afirma: «cuanto sé de mí, lo se porque tu me iluminas; cuanto no sé, no lo sabré hasta cuando mis tinieblas no se conviertan en un sol de medio día ante tu rostro»¹². Si todo pudiera reconducirse a nuestro «yo», producido por nosotros mismos, la transcendencia nos sería cerrada. Esta camina majestuosa desde el principio mismo de nosotros en cuanto que el «sí mismo» trasciende al «yo». El sí mismo es una presencia para el yo consigo mismo, que no puede ser el yo que hay que producir. Hemos sido «constituídos».

Santo Tomás también es de este parecer, aunque él se mueva más en el terreno de la aprehensión del ser. En la intuición originaria del ser, el entendimiento capta implícitamente también al propio yo como «conciencia del ser»¹³. Sobre ella se funda, pues, la actividad de la razón cognoscente, que profundizará el conocimiento de sí mismo y del mundo, pero a partir no de una conciencia pura o vacía, sino de una conciencia de ser o del ser como conciencia.

También en la concepción de la conciencia, propuesta por Sto. Tomás, se descubre después su relación estructural con la transcendencia. En efecto, en el mismo acto intuitivo

11 *Ibid.*, 10, 3-4.

12 *Confesioni*, 10.5 en San'Agostino, Soliloqui e Confessioni, a cura di A. Moda. Utet, Torino 1997, p. 554. [En español: SAN AGUSTÍN, Obispo de Hipona. *Confesiones*. Trad. de José Cosgaya. Col. «BAC minor», 70. Ed. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid, 1994. 506 pp. 3ª ed.]

13 Sobre esto se han ocupado insignes estudiosos de Santo Tomás, desde Maritain a C. Fabro. Puede verse un tratamiento exhaustivo en A. Livi: *Filosofía del senso comune*, Ares, Milano, pp. 44-49.

vo con el que el intelecto capta originariamente el ser, nosotros no sólo advertimos la conciencia de nuestra subjetividad, sino también la existencia de Dios. Efectivamente, percibimos el ser, y nuestro yo dentro del ser, como insuficientes para sí mismos y por tanto necesitados de una Causa y de un Fundamento.

De estas consideraciones dirigidas sobre el pensamiento antropológico de Karol Wojtyła, a su vez situado sobre el fondo de la tradición de la filosofía cristiana, podemos extraer conclusiones importantes para establecer la relación entre deberes y derechos: a) la conciencia no es «conciencia pura»; el yo no es «yo puro»; b) la conciencia se constituye subjetivamente sobre un transfondo de objetividad. El sujeto es objetivo. La conciencia es originariamente «relación» del yo consigo mismo, o mejor, relación entre el polo subjetivo del yo y su polo objetivo, del que surge una disponibilidad del yo no completa consigo mismo y, por tanto, de los deberes originarios también ante sí mismo; d) la conciencia se constituye en presencia de la dimensión transcendente que funda la misma transcendencia del sujeto respecto a sus actos, y, por tanto, también respecto a la conciencia de sí mismo.

UN «SÍ MISMO» QUE ASUMIR COMO TAREA Y COMO DEBER

Es totalmente evidente que este pensamiento, propio de la filosofía cristiana y del filósofo Karol Wojtyła, también alimenta al magisterio social del papa Juan Pablo II. A modo de ejemplo, queremos retomar aquí tres temas sociales muy queridos por Juan Pablo II: el de la llamada de Dios que nos constituye como personas y como pueblos; el de la «gramática natural», o sea, la de una vocación que depende de la condición natural de creatura y el tema del significado antropológico del trabajo. En estos tres ámbitos encontraremos el tema de la «vocación», o sea, de la llamada a asumir un «sí mismo» como deber para nuestro «yo».

El ámbito del «sí mismo» y la llamada de Dios

Un primer ámbito de gran importancia en todas las encíclicas sociales de Juan Pablo II y en la totalidad de su magisterio social es que la persona se constituye como tal no en un «vacío de conciencia», sino en la respuesta a una llamada transcendente. Por eso la persona no «se constituye» sino que «viene constituida». Leamos el bellissimo texto de *Centesimus annus* donde se dice exactamente esto: «Precisamente en la respuesta a la llamada de Dios, implícita en el ser de las cosas, es donde el hombre se hace consciente de su trascendente dignidad. Todo hombre ha de dar esta respuesta, en la que consiste el cúlmen de su Humanidad y que ningún mecanismo social o sujeto colectivo puede sustituir. La negación de Dios priva de su fundamento a la persona y, consiguientemente, la induce a organizar el orden social prescindiendo de la dignidad y responsabilidad de la persona»¹⁴. ¿Qué es lo que quiere decir esta última frase —«prescindir de la dignidad y res-

14 *Centesimus annus*, n. 14.

ponsabilidad de la persona»— sino la proclamación de los derechos sin los deberes precedentes? El ateísmo propone al hombre que sea constructor de sí mismo, a la conciencia que sea medida de sí mismo y al yo que no tenga en cuenta un «sí mismo» como ámbito propio de significado objetivo. Si el hombre, de esta manera, sólo tiene derechos, poco importa si para satisfacerlos, sea un aparato político burocrático centralizado o un mercado quien satisfaga las ganas y transforme los deseos en derechos.

El ámbito del «sí mismo» y la condición natural de creatura

El segundo ámbito considera la naturaleza y la condición natural de creatura humana. También la naturaleza como creación, dice Juan Pablo II, es una «vocación»¹⁵.

El magisterio de la Iglesia no considera nunca la naturaleza como un conjunto de hechos biológicos o de orden naturalista. Siempre ve la naturaleza en relación con Dios y con el hombre, no la ve sólo como un conjunto de «cosas», sino también de «significados»: como las cosas y a la vez su sentido y su horizonte, que encuentran expresión sólo en la relación de las cosas con Dios y con el hombre, en un diálogo histórico que comprende también la relación con la naturaleza. «El mundo —afirma Guardini— no tiene el carácter de la naturaleza, sino el de una historia que Dios va realizando»¹⁶.

Las cosas, como decíamos, no sólo son cosas sino también son significados que las unen entre sí. Para el hombre este orden se convierte en normativo en sentido moral. Esto es evidente precisamente porque mira a la naturaleza del hombre mismo. También la naturaleza del hombre es un acto, pero no es un acto estático sino dinámico: es un acto que se asume como proyecto, un acto que se va realizando. Mientras que para las plantas y los animales, el proyecto de su naturaleza se realiza en virtud del despliegue de la naturaleza misma y como tal está garantizado, para el hombre el proyecto de la propia naturaleza debe ser asumido, querido, alcanzado. En otras palabras, es un dinamismo moral y salvífico, no simplemente naturalista. Para realizar este proyecto, la persona debe asumir libremente el proyecto que ella misma es, asumirlo como deber a cumplir y hacerlo objeto de compromiso moral. En este compromiso moral ella puede, y a veces debe, contradecir las inclinaciones biologicistas o naturalistas, porque la propia naturaleza no se reduce a naturalismo. Esta contiene, precisamente, una norma que satisfacer y un punto de llegada que alcanzar. La naturaleza humana es tal que el hombre está llamado —por naturaleza— a sobresalir por encima de la propia naturaleza, entendida de manera naturalista. Mas esto, entiéndase bien, no es posible con un acto arbitrario, sino como sumisión a la propia naturaleza o, como decíamos, asumiendo la propia naturaleza como un deber.

Por un lado la naturaleza es un «don» y por otro es un «proyecto» que ha sido confiado al hombre para que colabore a su realización. La naturaleza, así entendida, es una

15 Así se expresa Juan Pablo II en el *Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz* de 1990, n. 3.

16 R. GUARDINI: *Mundo e persona*, Brescia 2000, p. 43. [En español: GUARDINI, Romano: *Mundo y persona*. «Ensayos para una teoría cristiana del hombre». Trad. de FELIPE GONZÁLEZ VICÉN: Col. *Ensayos*, 165, Ed. Encuentro. Madrid, 2000, 166 pp.].

«vocación» para el hombre: él está llamado a leer en la propia naturaleza personal, pero también en la naturaleza de los seres infrahumanos, el proyecto de Dios, a no oponerse y a colaborar a su realización. Esta llamada en la que consiste la creación, según Guardini, tiene el efecto de producir la participación real del propio «yo»: «El hombre tiene absolutamente la necesidad de entenderse a sí mismo como un yo autónomo, sólo porque brota de la llamada de Dios y persiste en la fuerza de tal llamada»¹⁷. Recibiéndose a sí mismo como tarea junto con toda la naturaleza física, el hombre se constituye en la propia identidad. El pecado ha debilitado esta percepción humana de la propia tarea, pero no la ha anulado. La venida de Cristo en la que Dios ha asumido la naturaleza humana, se sitúa como inicio de un proceso de recapitulación y de reconciliación de todas las cosas con Él mismo¹⁸, superior a la de las personas, curando definitivamente las carencias e imperfecciones humanas.

El importante Discurso de Juan Pablo II a la Asamblea General de la ONU (5 octubre 1995) puede considerarse como una pequeña «summa» magistral de lo que estamos diciendo.

El ámbito del «sí mismo» y el trabajo

El tercer ámbito grande es el del trabajo. *Laborem exercens* afirma, por un lado, que el trabajo es *actus personae* y, por tanto, su significado es propiamente subjetivo, por otro lado afirma que precisamente por este trabajo —como la llamada de Dios y la propia condición de creatura vista antes— es «vocación». Este es una llamada a convertirnos en lo que seremos. En el trabajo el hombre no se autocrea, como sostenía la visión marxista de la praxis, sino que es acogido como tarea. En el trabajo el hombre no elige tanto este tipo de acción transitiva u otra distinta, éste se escoge a sí mismo. «Como persona, —dice Juan Pablo II— el hombre es pues sujeto del trabajo. Como persona él trabaja, realiza varias acciones pertenecientes al proceso del trabajo; éstas, independientemente de su contenido objetivo, han de servir todas ellas a la realización de su humanidad, al perfeccionamiento de esa vocación de persona, que tiene en virtud de su misma humanidad»¹⁹.

Para Juan Pablo II el trabajo es importante, no por las cosas que se hacen sino por la persona que se es. En el trabajo no asume sólo una tarea, se asume a sí mismo como tarea. En el trabajo uno se asume a sí mismo, se reconoce, decide aceptarse como deber a realizar. El trabajo emana de la asunción de algunos deberes, con la empresa, con la familia, con la sociedad, pero ante todo deberes consigo mismo, con aquel hombre que nosotros queramos ser. Así se descubre también la solidaridad del mundo del trabajo, que no se basa en las reivindicaciones o en el hecho de trabajar codo a codo, sino sobre la asunción de una tarea, sobre la elección por la propia humanidad, en la lucha por su valoración. Incluso los elementos más oscuros del trabajo, sus elementos de fatiga, de do-

¹⁷ *Ibid.*, p. 47.

¹⁸ Col 1, 19-20; Ef 1, 9-10.

¹⁹ *Laborem exercens*, 6.

lor y también de injusticia, según Juan Pablo II, encuentran una luz en el hombre que trabaja y en la gran dignidad con la que asume conscientemente sobre sí esta tarea de humanizarse y de humanizar.

En el trabajo, según Juan Pablo II, el hombre responde a una vocación. Siente una llamada, se siente atraído hacia fuera de sí mismo, porque está llamado no a hacer más sino a ser más. Esta vocación lo invita a poner en acto que el sentido de su trabajo no es su trabajo, sino él mismo y que el sentido de sí mismo no es él mismo, sino Alguien más grande. La experiencia de trabajar es, pues, reveladora de un proyecto sobre mí y mío como proyecto para mí mismo. Por eso entra Cristo con el mundo del trabajo. Juan Pablo II siempre ha combatido la idea de que el trabajo se hiciera digno por lo que se hace. Él siempre ha dicho, en cambio, que en el trabajo el hombre se encuentra a sí mismo y a los otros como proyecto y se abre al proyecto que Dios tiene sobre él mismo y sobre los demás.

Esta visión del trabajo, expresada en *Laborem exercens*, con facilidad se puede reconducir a la antropología de Karol Wojtyła, elaborada antes del pontificado²⁰. Si la conciencia entendida como «yo» encontrará un deber primario en un «sí mismo» anterior a ella y sin reducirse nunca a un conocer *ex novo*, sino siempre a un reconocer, entonces la praxis subjetiva no se reduce jamás a un simple hacer, en cuanto que tiene una recaída en un sí mismo anterior a la praxis, precisamente el «sí mismo» del hombre que trabaja. El polo subjetivo del trabajo es pues intransitivo: en cuanto que actúa es «yo», en cuanto que recibe la acción hecha ante todo sobre sí mismo, es precisamente un «sí mismo».

En conclusión, el hombre descubre que tiene derechos en cuanto que previamente descubre que tiene deberes. Aquellos derechos los siente como ordenados a los deberes. El deber surge como respuesta a una llamada, a la vocación de Dios, a la vocación de la propia naturaleza, a la vocación del trabajo.

LA DINÁMICA DE LOS DEBERES Y LA DE LOS DERECHOS

Ciertamente la tesis de la reciprocidad o complementariedad entre derechos y deberes está muy presente en el magisterio de Juan Pablo II. Esta tesis es verdadera sobre todo en su nivel más radical: está el deber de respetar los derechos y está el derecho de asumir los deberes. Los derechos, sin ninguno que sintiera el deber de respetarlos, tampoco se percibirían como derechos. El deber, sin que ninguno sienta el derecho de asumirlos sobre sus propias espaldas, tampoco se sentiría como deber. En este sentido radical se afirma precisamente que los derechos y los deberes son recíprocos y complementarios. Y, en efecto, la Doctrina social de la Iglesia siempre ha afirmado esta enseñanza y, de manera particularmente intensa, Juan Pablo II. Pero creo que hoy deberíamos preguntarnos además si Juan Pablo II no nos habría invitado también a superar esta misma dimensión de la complementariedad entre deberes y derechos para pronunciarnos de manera más convincente por una cultura y una política de la prioridad de los deberes para

20 H. FITTE: *Lavoro umano e redenzione. Riflessione teologica dalla Gaudium et spes alla Laborem exercens*, Armando Editore, Roma 1996, principalmente las pp. 251-256.

evitar el deslizamiento relativista de la misma doctrina de la reciprocidad y complementariedad entre derechos y deberes.

Los derechos son por su propia naturaleza infinitos; la reivindicación de los derechos, si se deja a su propia dinámica interna, no encuentra nunca fin: existirá siempre otro derecho por reivindicar. Tener derechos, en efecto, significa «poder hacer» y las cosas por hacer son infinitas. Los derechos, por sí mismos, no conocen el concepto de «límite». El deber, en cambio, es la asunción de una tarea, o sea, la renuncia a poder hacerlo todo, y, por tanto, es por su naturaleza precisamente definido. Cuando me digo «debo» hacer una cosa, quiero decir que me digo «no puedo hacer otras». El derecho es una reivindicación de un «poder hacer», el deber es, en cambio, la consciente asunción de «no poder hacer cualquier cosa» porque debo hacer otra. Esta asimetría entre derechos y deberes, en virtud de la cual, si se dejan a sí mismos, tienden a agotar el límite, mientras que los deberes parten ya desde su inicio de la asunción de un límite, explica por qué se debería superar la simple posición de la reciprocidad o complementariedad.

La asimetría continúa si pensamos que el derecho está dirigido estructuralmente al deber. El derecho «a ser yo mismo» implica que se da un «yo mismo» como realidad y como proyecto. Asumirlo significa asumir el deber de mi vida. Con frecuencia se dice: tengo el derecho a ser yo mismo. Mejor sería decir: tengo el derecho a asumir para mí la tarea de ser yo mismo.

Continúa también la asimetría si reflexionamos sobre el hecho de que *los derechos se vuelven pasivos*, mientras que son los deberes los que movilizan a las personas. Alguien podría hacer notar que, en cambio, precisamente los derechos provocan la participación, y efectivamente, muchas personas se movilizan por la defensa de los derechos. Pero viéndolo bien, cuando sucede esto es porque muchas personas sienten como «deber» la lucha para salvaguardar un derecho. Si este deber no fuera sentido, nadie haría nada por defender el más obvio de los derechos. Y esto sucede porque aquel derecho es entendido no como subjetivo sino como objetivo, es decir, como algo que se nos impone, como un deber. Existe el derecho a recibir algo, y en este caso el derecho implica una pasividad. Existe, pues, el derecho a hacer algo y esto implica una responsabilidad, o sea, un deber. El derecho por sí sólo produce pasividad, la asunción de un deber me hace activo y comprometido, también para defender los derechos.

En muchos países europeos la reivindicación de los derechos individuales frente a un Estado social dedicado sólo a satisfacerlos sin pedir a cambio ninguna asunción de responsabilidad²¹, produce ciudadanos pasivos, reduciendo la participación y el protagonismo social. Las mismas socialdemocracias del norte de Europa, con su estado social «desde la cuna hasta la tumba», están produciendo pasividad y nihilismo.

Una última reflexión para sostener la asimetría entre deberes y derechos mira al hecho de que *los derechos dividen, mientras que los deberes unan*. Hoy existe una proliferación de la exigencia de satisfacción de derechos, también de los derechos no conformes con los deberes y exigidos sólo por fines egoístas y hedonistas. En estos y en otros

21 «Al intervenir directamente y quitar responsabilidad a la sociedad, el Estado asistencial provoca la pérdida de energías humanas y el aumento exagerado de los aparatos públicos, dominados por lógicas burocráticas». *Centesimus annus*, n. 48.

casos, la ampliación de los derechos subjetivos, tan heterogéneos y dispares, divide a los ciudadanos y rompe la unidad social en muchísimos itinerarios individuales e incluso egoístas. El deber, en cambio, aúna. Si comparamos los derechos a la libertad y el deber a la verdad —comparación pertinente en cuanto que el derecho es precisamente reivindicación de poder hacer algo y el deber es reconocimiento de una tarea objetiva que me es dada— si hacemos esta comparación, veremos inmediatamente que una libertad individual exasperada enfrenta a los ciudadanos y crea anarquía, mientras que la adhesión a una verdad nos pone juntos al uno con el otro, haciéndonos salir de nuestro aislamiento²².

PARA CONCLUIR

La prioridad del derecho sobre el deber no le quita importancia a los derechos. Más aún, los precisa y los refuerza. Si consideramos los grandes principios de la Doctrina social de la Iglesia —el bien común, el destino universal de los bienes, la solidaridad y la subsidiariedad— nos ponemos de acuerdo inmediatamente es que se leen como articulaciones de un deber que podría compendiarse así: «existe algo que es debido al hombre porque es hombre»²³. Exactamente: «es debido», o sea, un deber. Hay algo que es debido, porque en el hombre hay un Sí mismo que precede al yo, porque cada uno de nosotros trasciende el propio yo en cuanto que es constituido por Otro y no por sí mismo.

A partir de este cuadro que hemos propuesto, creemos que es posible prefigurar para el futuro una nueva cultura y una nueva política de los deberes.

Traduce del texto original italiano y adapta para España Juan Manuel Díaz Sánchez.

22 CARDENAL RENATO RAFFAELE MARTINO: *Pace e Guerra*, Cantagalli, Siena 2005, pp. 51-58.

23 *Centesimus annus*, n. 34.

La propuesta de Juan Pablo II sobre una nueva civilización

FERNANDO FUENTES ALCÁNTARA*

Palabras Clave

Civilización del amor, solidaridad, globalización, antropología, economía, modernidad, sistema ético-cultural, eficiencia, orden económico, competitividad, intergeneracional.

I. EL PENSAMIENTO SOCIAL DE JUAN PABLO II, UN PENSAMIENTO «ALTERNATIVO»

La Revista Sociedad y Utopía va a dedicar un volumen monográfico a la persona y al pensamiento social de Juan Pablo II. Creo que estamos ante un pontificado que desde el punto de vista social, político y cultural merece muchos estudios y, desde luego, reconocimiento y admiración por parte de aquellos que hemos realizado un modesto seguimiento de su pensamiento social. Con dificultad se sigue tan importante obra (discursos, intervenciones, encíclicas...). Esto indica también la dificultad de tomar una línea de pensamiento que sea realmente nuclear y diferenciadora, y que pueda representar un campo doctrinal programático. Yo creo que con este motivo se podría plantear la siguiente temática y propuesta de fondo de la doctrina social de Juan Pablo II: *lograr una propuesta de nueva civilización*. En el este artículo se incidirá sobre todo en la vertiente económica, de tanta importancia para Juan Pablo II, para su momento histórico, pero no tanto como reflexión dirigida al mundo de la economía sino a la razón antropológica que la sustenta.

Para algunos esta nueva civilización que propugna Juan Pablo II es una vuelta atrás, una civilización premoderna¹. Sin embargo, en una figura tan relevante y de tanta influencia en la historia reciente y en sus acontecimientos más significativos, como la caída del muro de Berlín, no es de extrañar un debate (todavía por hacer en profundidad) so-

* Director del Secretariado de la Comisión Episcopal de Pastoral Social y Subdirector de la Fundación Pablo VI.

1 WEIGEL, G.: *Política sin Dios*. «La explicación convencional es que Juan Pablo II y el catolicismo que él proclama refleja una mentalidad premoderna que no encaja en el mundo presente. Pero eso no se ajusta a la evidencia. No cabe duda que Juan Pablo II es el primer Papa moderno, dotado de una estructura intelectual moderna y en absoluto clásica». p. 165. Madrid, 2005, Ediciones Cristiandad.

bre su importancia y su propuesta. Para unos Juan Pablo II, especialmente en el lado de la moral de la familia, ha sido visto como premoderno. Para otros, entre los que me incluyo, su moral social, su doctrina social representa una verdadera alternativa a la modernidad. Su visión de la vida económica, del progreso y del auténtico desarrollo, un verdadero desafío para el pensamiento (no voy a decir «único») actual más influyente en la sociedad.

No es una propuesta fácil ni tampoco habitual en estos tiempos. No hay que perder de vista el contexto secularizador en el que se sitúa el pontificado de Juan Pablo II, contexto que ha sido valorado por sociólogos y teólogos² de modo contradictorio entre quienes quieren demostrar que el éxito de Occidente ha dependido de haber superado la religión y que lo religioso es un verdadero obstáculo para progresar. Esta posición ha sido especialmente defendida en los círculos donde el laicismo ha simplificado la realidad humana, política y social de nuestra cultura occidental y no es raro verla presente en intelectuales de nuestro país. Sin embargo, es bien reconocida esta certeza a partir del Concilio Vaticano II: «la Iglesia camina junto a toda la humanidad por los senderos de la historia»³. Reconocer que la Iglesia pretende recorrer este camino (quizás incomprendido para el hombre moderno): como camino de fidelidad para la propia Iglesia (no podría decir otra cosa desde el Evangelio) es un hecho que hay que saber transmitir y comunicar al mundo de hoy.

En la actualidad, la Iglesia tiene el riesgo de estancarse en la irrelevancia (especialmente en el mundo del bienestar europeo), sin fuerza para ser luz y sal de la tierra, no sólo por la reducción de su espacio público y de influencia en la sociedad sino también y, sobre todo, por ser un mensaje alternativo. También tiene el riesgo de añorar la nostalgia de los tiempos de una cultura más religiosa.

Yo creo que el problema no está en recuperar espacios que seguramente difícilmente volverán, sino que el horizonte de la propuesta de la Iglesia y su misión en la tierra, es ser sacramento de salvación para todos los hombres y propuesta de esperanza y de auténtica libertad para muchas personas. Al fin y al cabo, lo que pretende la doctrina social de la Iglesia hoy es suscitar creyentes convencidos y comprometidos que colaboren en lograr una civilización del amor como ya se viene planteando en varios pontífices del siglo XX. En esta dirección evangelizadora es imprescindible el papel de la Doctrina Social de la Iglesia.

2 MARDONES, J. M.: En la Conferencia impartida en la Fundación Pablo VI, en el XIV Curso de Formación en Doctrina Social de la Iglesia (15-9-2005), fijaba la relación entre religión-progreso-modernidad, en el contexto de la secularización cuyas notas más relevantes eran según el autor: 1.ª la religión cristiana deja el centro de la sociedad y pasa a la periferia; 2.ª la pérdida del monopolio cosmovisional o del sentido/visión del mundo y de la vida; 3.ª autonomización creciente de las distintas esferas sociales; 4.ª la aparición de una moral autónoma; y 5.ª la secularización incide sobre la religión y su valoración negativa, como conjunto de pérdidas. En Revista Corintios XIII (116) octubre-diciembre de 2005.

A diferencia de J. M. Mardones algunos sociólogos muy relacionados con la sociología de la religión desarrollada en EE.UU., inciden especialmente en la continuidad de la herencia cristiana en la cultura actual y como el cristianismo llevó a la Libertad, al capitalismo y al éxito de Occidente (por ejemplo en la reciente publicación de Rodney Star «The Victory of Reason: How Christianity Led to Freedom, Capitalism, and Western Success», 2006, Random House.)

3 Constitución *Gaudium et spes*, 44.

La propuesta de civilización nueva, y no tan nueva, tiene un verdadero reto cultural que para muchos es el punto de partida de una nueva era de la Iglesia y seguramente una etapa postconciliar marcada por una relación Iglesia —mundo, cuyas bases ya se van delineando en línea de la mentalidad de Juan Pablo II y renovada por Benedicto XVI.

2. LA PROPUESTA DE UNA NUEVA CIVILIZACIÓN EN LA VIDA ECONÓMICA

Uno de los aspectos más importantes de esta nueva civilización está en la vida económica, no por sí misma sino por el sistema ético-cultural que la sostiene:

«la economía es sólo un aspecto y una dimensión de la compleja actividad humana. Si es absolutizada, si la producción y el consumo de las mercancías ocupan el centro de la vida social y se convierten en el único centro de la vida social, no subordinado a ningún otro, la causa hay que buscarla no sólo y no tanto en el sistema económico mismo, cuanto en el hecho de que todo el sistema socio-cultural, al ignorar la dimensión ética y religiosa, se ha debilitado, limitándose únicamente a la producción de bienes y servicios.»⁴

La Doctrina Social que propone Juan Pablo II sobre la vida económica está en continuidad con los últimos pontífices: el trabajo, la relación capital-trabajo, el desarrollo, el mercado, el capitalismo. Pero su cuestión más central es de orden antropológico, en cuanto que la vida económica está enmarcada en una dimensión moral: Decía el Papa «Todo esto se puede resumir afirmando una vez más que la libertad económica es solamente un elemento de libertad humana.»⁵

Esta situación antropológica está condicionada por el actual proceso de secularización que tiene como una de sus características «la aparición de una moral autónoma, como consecuencia de la nueva centralidad social de la política» y la nueva configuración que llega a los diversos órdenes de la vida social: al económico, al político y al cultural (Mardones, 2005). La dimensión ética y religiosa permanece en segundo plano cuando no queda ignorada. No olvidemos la progresiva «desaparición» del mapa político de las asociaciones cristianas de trabajadores, de empresarios... la dificultad para sobrevivir las pocas que existen y que prácticamente figuran como marginales o por lo menos «atípicas» y sin relevancia.

También la dimensión antropológica incide en el mundo laboral, que fue de tanto interés para Juan Pablo II, en cuanto que la persona humana es la medida de la dignidad del trabajo. Y también en el concepto de tiempo de trabajo, ya que la antropología cristiana lo considera como tiempo necesitado de la vivencia del descanso, reflexión que ha sido recogida ya desde León XIII y recordada recientemente por Benedicto XVI:

4 JUAN PABLO II: Encíclica *Centesimus annus*, 39.

5 *Ibidem*.

«el Magisterio ha recordado siempre la dimensión humana de la actividad laboral, orientándola a su verdadera finalidad, sin olvidar que el coronamiento de la enseñanza bíblica sobre el trabajo es el mandamiento del descanso. Por consiguiente, exigir que el domingo no se homologue a todos los demás días de la semana es una opción de civilización.»⁶

Sin embargo para recuperar el espacio moral, sería necesaria una antropología personalista que se extendiera a todos los rincones de la vida económica: el desarrollo, la empresa, el trabajo, la nueva situación económica y sus mayores oportunidades de beneficio... y pudiera hacer frente a importantes retos de la moderna economía como son la eficiencia y la solidaridad.

Respecto a la **eficiencia** se puede hacer un razonamiento puramente funcional que es subrayado por *Centesimus annus*:

«Da la impresión de que, tanto a nivel de naciones como de relaciones internacionales, el libre mercado sea el instrumento más eficaz para colocar los recursos y responder eficazmente a las necesidades. Sin embargo, esto vale sólo para aquellos recursos que son "vendibles", esto es, capaces de alcanzar un precio conveniente. Pero existen numerosas necesidades que no tienen salida en el mercado»(34).

Recojo la crítica que ha realizado Gianni Manzone⁷, al analizar la teoría clásica paretiana de la eficacia del mercado y su individualismo asociado con dicha eficiencia. Merece un gran interés relacionar la teoría del mercado y su funcionalidad con la competitividad y con la racionalidad económica como criterio de intercambio humano puramente instrumental, todo ello para llegar a reconocer, con un cierto realismo desde los hechos, que es difícil salirse del círculo que hace funcionar la vida económica y una cierta aceptación de la eficacia del mercado como algo inocuo y verdaderamente eficaz. De hecho, esta aceptación ha llevado a algunos expertos a afirmar que «los fenómenos económicos más corrientes no parecen excesivamente sensibles al *factor moral* (lo cual no quiere decir que la gente actúe de manera inmoral)».⁸

6 BENEDICTO XVI: *Discurso a las Asociaciones Cristianas de Trabajadores Italianos*, 20-2-2006. El subrayado es del autor del artículo.

7 En su libro *El mercado. Teorías y Doctrina Social de la Iglesia*, traducido por IMDOSOC, México (2002), cap. II, ha realizado una excelente reflexión sobre la antropología del trabajo en el contexto del mercado. De su aportación recojo algunas líneas conceptuales que nos hacen pensar que en la visión de la DSI, como veremos, la sociedad es una comunidad de personas abiertas al otro, caracterizada por la tensión a un bien común, más allá de los intereses individuales. Las personas, si bien libres, forman comunidades y naciones. El óptimo paretiano permanece en un concepto que necesita ser reformulado para poder ser integrado en una teoría social de la economía del mercado, coherente con la DSI. Refleja individualismo extremista, evita toda especie de valor objetivo y no tiene en cuenta la dimensión comunitaria. Sobre los mismos presupuestos está fundada la teoría económica del bienestar, intrínsecamente vinculada al teorema de Pareto.

8 SÁNCHEZ MOLINERO, J. M.: *Del Homo oeconomicus al hombre moral* en «Estudios de teoría económica y antropología» AAVV. AEDOS, Madrid, 2005, pp.

3. UN NUEVO MARCO GLOBAL DE LA VIDA ECONÓMICA (RES NOVAE)

El nuevo contexto económico y social (que el Compendio de Doctrina Social de la Iglesia ha denominado «res novae») ha llevado a Juan Pablo II, dado su largo pontificado, a fijarse y señalar un fenómeno que a juicio de muchos es el más relevante de la modernidad en lo que supone de hito en el ámbito de la comunicación y de la economía (campos muy relacionados en la práctica): «*La globalización de la economía, con la liberación de los mercados, la acentuación de la competencia, el crecimiento de empresas especializadas en ofrecer productos y servicios, requiere mayor flexibilidad en el mercado del trabajo y en la organización y en la administración de los procesos productivos*». ⁹

Este fenómeno, dado el modelo neoliberal que lo sostiene, es un fenómeno cuanto menos discutido, independientemente de sus beneficios que son evidentes para toda la humanidad. Decía Juan Pablo II que «*alimenta nuevas esperanzas, pero da pie a muchos interrogantes inquietantes*». ¹⁰ Es de tal calado esta preocupación que le llevó al Papa a pedir en correspondencia a sus efectos económicos, una globalización de la solidaridad: «*El reto actual es humanizar la globalización y globalizar la solidaridad*». ¹¹

Con la preocupación antropológica ya citada, lo que se vuelve a plantear es el sentido moral del progreso. La nueva civilización que propone Juan Pablo II interpela sobre uno de los grandes mitos modernos centrados únicamente en un progreso lineal, siempre nuevo e imparable, muy asociado con la vida económica. La nueva mentalidad en el mundo desarrollado, del superhombre técnico, (como decía un anuncio sobre los jóvenes bien preparados, jóvenes JASP, «jóvenes aunque sobradamente preparados») que viene a representar el modelo de civilización de una sociedad seducida por el progreso técnico y material.

Esta tensión entre progreso moral y su perfección «ilimitada» han sido categorías constantes de la Doctrina Social ante el hecho evidente de un sentido rectilíneo del progreso ¹² y han dado pie a un análisis más cualitativo de la situación de la humanidad, a un análisis moral que ya se venía anunciando en *Populorum Progressio* pero que en *Sollicitudo rei socialis* alcanza su plenitud en el marco de un mundo globalizado:

«*El verdadero desarrollo no puede consistir en una mera acumulación de riquezas o en la mayor disponibilidad de los bienes y de los servicios, si esto se obtiene a costa del subdesarrollo de muchos, y sin la debida consideración por la dimensión social, cultural y espiritual del ser humano*» (SRS,26).

Es todo un juicio a la civilización del bienestar y del consumo, motor de la vida económica. Esta reflexión pudo ser, para Juan Pablo II, la expresión de una cierta decepción sobre la cultura de la abundancia, decepción que llevó a utilizar un lenguaje grave, a veces dramático (en palabras suyas) pero de un importante reconocimiento: «*El primer as-*

9 Compendio de Doctrina Social, 312.

10 Cfr. JUAN PABLO II, Exhortación apostólica *Ecclesia in America*, 20.

11 Discurso a la Academia Pontificia de las Ciencias Sociales, 27-4-2001

12 JUAN PABLO II: *Sollicitudo rei socialis*, 27.

pecto a destacar es que la *esperanza de desarrollo*, entonces tan viva, aparece en la actualidad muy lejana de la realidad»¹³. Con este juicio la Iglesia planteó en el Pontificado de Juan Pablo II una nueva valoración del éxito de la modernidad¹⁴.

Una propuesta global: Globalizar la solidaridad

Formaba parte de la mentalidad del Papa Juan Pablo II, la convicción sobre el desequilibrio entre el Norte y el Sur, desequilibrio que obedecía a un Orden Internacional injusto que debe ser cambiado. En un principio se creyó que la diferencia entre los pueblos se podría evitar transfiriendo tecnología y capitales a los países en vías de desarrollo. Esta visión fue bien aceptada en los años sesentas, pero ahora, tal como lo ha analizado y valorado la encíclica *Sollicitudo rei socialis*, vemos que el subdesarrollo de unos es causado y mantenido por el desarrollo de otros. Por ello, globalizar la solidaridad supone dar una orientación adecuada a la cooperación internacional, de modo que responda a una civilización del amor y superar formas de ayuda reducidas a mera asistencia —o incluso motivadas por la búsqueda de ventajas del país donante—, para dar paso a formas de cooperación que sean expresión de un compromiso concreto y tangible de solidaridad, capaz de permitir a los pobres ser protagonistas de su propio desarrollo¹⁵.

En la actualidad, cada vez es más evidente que uno de componentes necesarios de la sociedad internacional, que debe formar parte de la civilización del amor es la contribución de organismos, asociaciones, ONGs y Movimientos a favor de los derechos humanos y de los derechos de los pueblos empobrecidos. Igualmente, los cristianos debemos contribuir a la creación pacífica y fraterna de la comunidad de los pueblos¹⁶. Juan Pablo II, situó como «*El desafío [que hoy tiene la doctrina social de la Iglesia] es el de asegurar una globalización en solidaridad, una globalización sin marginación*»¹⁷. Y el 2 de mayo de 2000, en un discurso dirigido a líderes sindicales, dijo: «Una cultura global de la solidaridad ha de equilibrar el proceso de la globalización económica».

4. LA CONSTITUCIÓN DE UN NUEVO ORDEN ECONÓMICO INTERNACIONAL

Uno de los requisitos esenciales para la nueva *civilización del amor* es la exigencia del bien común internacional. Y una tarea necesaria, en el campo de la justicia, es denunciar el desarrollo excluyente que impide que los pueblos subdesarrollados puedan ser los protagonistas de su propio desarrollo.

13 *Ibid.*, 12.

14 WEIGEL, G.: *Política sin Dios*. «El pensamiento de Juan Pablo II y su enseñanza constituyen un desafío a contemplar el mundo moderno con sus triunfos y sus conflictos», p. 165. Madrid, 2005, Ediciones Cristiandad.

15 Cf. JUAN PABLO II: *Ecclesia in Europa*, 111.

16 Concilio Vaticano II, Constitución *Gaudium et spes*, 90.

17 En su mensaje del Día Mundial de la Paz de 1988.

En la actual economía globalizada se trata de llegar a una integración de las naciones no por la vía de la homogeneización que produce la integración económica sino colaborando en la reducción de los efectos negativos de la globalización, como son el dominio de los más fuertes sobre los más débiles¹⁸ y el hecho negativo de la actual globalización como es la pérdida de las culturas locales a favor de esta homogeneización.

De trabajar a favor de una sociedad en la que la actividad económica no sea la que determine la situación de los seres humanos sino que sea la economía la que se abra a las necesidades humanas¹⁹. Si este fenómeno fuera contemplado con una importante atención internacional y desde el desarrollo de los países pobres, seguramente se lograrían otros resultados.

Para que lleguemos a nuevo Orden Económico internacional habría que actuar decisivamente sobre uno de los hechos económicos y sociales que están condicionando la vida de los pueblos más pobres: la deuda externa cuya campaña de nuevo renovamos en este año²⁰. Las causas de la deuda van más allá de un puro razonamiento económico, forman parte de un problema más amplio, que es la persistencia de la pobreza, a veces extrema, y el surgir de nuevas desigualdades que acompañan el proceso de globalización²¹. Todo lo cual plantea de modo urgente un cambio cultural en las sociedades desarrolladas. Por una parte, se trataría de hacer memoria de los pueblos empobrecidos en medio de un mundo donde la cultura de la satisfacción es el paradigma del bienestar; y, por otra, realizar una tarea cultural dirigida a la práctica de la austeridad en vez de un consumismo desaforado.

5. UN SISTEMA DEMOCRÁTICO INTERNACIONAL

La *civilización del amor* necesita como paso previo a la consecución de la justicia: el *respeto a la legalidad*. A veces los mejores deseos y proyectos que se ponen en marcha en los organismos internacionales y en beneficio de poblaciones pobres y sin recursos de ningún tipo, estos proyectos chocan con corrupciones, prácticas que ignoran la justicia y la verdad. Situaciones que afectan muy negativamente a la defensa de derechos básicos. Son los gestores del bien común internacional los que tienen una grave responsabilidad para lograr que se consiga una adecuada administración de la justicia, en la gestión de los bienes de la comunidad internacional.

Renovar las bases de un Nuevo Orden Internacional basado no en la fuerza sino en el derecho y la solidaridad es el cometido primero de una comunidad internacional democrática. Para ello sería necesario restablecer el derecho internacional²² y el papel de la ONU. Ahora bien, la organización de la comunidad internacional no tendrá un nexo y

18 Exhort. Sinodal *Ecclesia in América*, 55.

19 Un ejemplo notable de esta situación es la emigración por razones económicas y las consecuencias sangrantes que tiene para las poblaciones humanas (las recientes «pateras» de Mauritania y su presión sobre la población de las Islas Canarias).

20 Ver www.instituto-social-leonxiii.org

21 Mensaje de la paz, 1998, 4.

22 Cf. JUAN PABLO II: Mensaje de la Jornada Mundial por la paz, 2004.

una relación profunda moral si no está basada en un amor que nos hace corresponsables y en el cual los cristianos estamos llamados a ser testigos de ese amor yendo aún más allá de la justicia, como bien ha subrayado la encíclica reciente de Benedicto XVI «*Deus caritas est*», pero que fue remarcada tantas veces por Pablo VI:

«El amor debe animar, pues, todos los ámbitos de la vida humana, extendiéndose igualmente al orden internacional. Sólo una humanidad en la que reine la «civilización del amor» podrá gozar de una paz auténtica y duradera» (Mensaje de la Paz, 2004, 10).

6. LA SOLIDARIDAD COMO COLUMNA DE LA VIDA ECONÓMICA

No puede decirse que el pensamiento social de Juan Pablo II participa del “tono” pesimista de los profetas de calamidades ni de los que ven todo negativo en la modernidad; todo lo contrario: sitúa como elemento angular de la sociedad la solidaridad y ésta como principio cristiano de organización social y política. Para él la solidaridad es «uno de los principios básicos de la concepción cristiana de la organización social y política»²³.

Solidaridad versus competitividad

En esta «confrontación» Juan Pablo II expresa un ámbito cualificado para mostrar la verdad sobre el hombre y su compromiso con la transformación socio-política de la sociedad como una tarea moral que debe llegar a sus estructuras más básicas. Por eso denuncia en *Sollicitudo rei socialis* actitudes como el *afán de ganancia exclusiva* y la *sed de poder* (n.º 37) como mecanismos que se están imponiendo en nuestra sociedad y que aparecen tantas veces representados como fenómenos de poder y de dominio mundial, muchas veces basados en la fuerza de las armas; como fenómenos de corrupción, de pobreza generalizada y sistemática; un mundo donde ya están prefijados de antemano los perdedores y los ganadores; las enormes diferencias económicas entre unos grupos y otros, entre unos países y otros.

Sin embargo, la reacción ante tal situación, situación que ha aniquilado incluso la esperanza en muchos de los afectados, o visto más en profundidad, la cuestión de fondo que quiere desarrollar Juan Pablo II es la posibilidad de una orientación contrapuesta en la *civilización del amor*; orientación fundamental del ser humano en su ser comunitario y social²⁴. Una antropología fundamental alejada de ser un simple elemento del organismo social²⁵, propio de un contexto de falta de respeto a la libre iniciativa de la persona humana, pero también sin caer en el individualismo del sistema económico propio del capitalismo vigente.

23 JUAN PABLO II: Carta enc. *Centesimus annus*, 10: AAS 83 (1991) 805-806.

24 JUAN PABLO II: Carta Enc. *Redemptor hominis*, 14.

25 JUAN PABLO II: *Centesimus annus*, 13.

Frente a una sociedad organizada a menudo según el modelo de competitividad, propio de la sociedad materialista, Juan Pablo II insistió en la responsabilidad colectiva del desarrollo, de orientar el mercado hacia el bien común en una *solidaridad vinculante...*²⁶ Para el cristiano la motivación teológica de esta solidaridad es su creencia en que «*todos los pueblos forman una comunidad, tienen un mismo origen... y tienen también el mismo fin último que es Dios, cuya providencia, manifestación de bondad y designio de salvación se extienden a todos*»²⁷.

¿Quizás este discurso está ya superado en los albores del siglo XXI? Juan Pablo II es heredero de una sociedad que ha tenido la justicia como uno de sus valores de cambio social en continuidad con las ideologías de una época salida del marxismo y donde la teología de la liberación echó sus redes para transformar la miseria del tercer mundo. Ahora que se ha hecho pública recientemente la encíclica de Benedicto XVI *Deus caritas est* da la impresión que el pensamiento de Juan Pablo II se quedó en el final del siglo XX, marcado por una época muy vinculada al año 1989 y su contexto. Que ahora comienza una nueva época, muy mediatizada por la sociedad secularizada y de la abundancia en el mundo desarrollado. Que dará paso a un mensaje más universalista y dirigido al corazón del hombre: el amor.

No parece que haya habido un giro en la orientación de la doctrina social de la Iglesia como si hubiéramos ido desde la acción a la mística en lo que afecta al modo de afrontar el compromiso del cristiano. De hecho, Juan Pablo II en ese precioso documento no suficientemente conocido *Dives in misericordia*, ya planteaba que «para plasmar una sociedad más humana, más digna de la persona, es necesario revalorizar el amor en la vida social —a nivel político, económico, cultural—, haciéndolo la norma constante y suprema de la acción»²⁸. ¿Verdad que esto se dice de nuevo en *Deus caritas est*?

Una de las dificultades que plantea el actual sistema económico es la falta de recursos para que puedan ser satisfechas las necesidades de todos los seres humanos. La propia ley de oferta y demanda, base de la economía de mercado, puede convertir a este en un instrumento eficaz (que ya se ha valorado) pero tremendamente selectivo y desequilibrante.

La visión de Juan Pablo II es que la vida económica no sea selectiva sino que sea referenciada a la dimensión de servicio:

«Cuando se vive con sentido moral, la economía se realiza como prestación de un servicio recíproco, mediante la producción de bienes y servicios útiles para el crecimiento de cada uno, y se convierte para cada hombre en una oportunidad de vivir la solidaridad y la vocación a la «comunidad con los demás hombres»²⁹.

26 Ver Juan Souto (coord.) *Doctrina Social de la Iglesia, Manual Abreviado*, pág. 447: La solidaridad, en cuanto «determinación firme y perseverante de empeñarse en el bien común» (SRS 38f), se origina y estructura como *una actitud y en una categoría moral* que se organiza y estructura como forma determinante de la actuación política en el ámbito tanto nacional como internacional al establecer el intercambio de bienes, capitales y personas y al favorecer la comunicación entre personas de la misma o distinta raza.

27 Concilio Vaticano II, *Nostra Aetate*, I.

28 N° 14.

29 Cfr. JUAN PABLO II: Encíclica *Centesimus Annus*, 41.

Esta interpretación moral incide en dos dimensiones que son muy recordadas por Juan Pablo II: la vida económica *como oportunidad de solidaridad entre los seres humanos y entre los pueblos*; y la vida económica como ocasión de *solidaridad entre las generaciones*.

Oportunidad de solidaridad que se muestra como *cultura de la acogida*, que trata de superar todo egoísmo etnocéntrico para conjugar la atención a la propia identidad con el respeto de la diversidad. Que supera las barreras de raza, lengua y cultura, con la posibilidad de una ética común civil que pueda globalizar también la justicia, que no departamentalice la riqueza disponible de la sociedad (según dónde se haya nacido por ejemplo). En este marco es necesaria la acogida de los países que reciben la emigración, y la acogida de los que acceden a una nueva cultura y sociedad sabiéndose integrar en la familia humana que formamos todos:

«esta es la *hora de la caridad*, también de la *caridad social y política*, capaz de ani-mar, con la gracia del Evangelio, las realidades humanas del trabajo, de la economía y de la política, trazando los caminos de la paz, de la justicia y de la amistad entre los pueblos. Esta es la *hora de una renovada primavera de santidad social*, de santos que manifiestan al mundo y en el mundo la perenne e inagotable fecundidad del Evangelio»³⁰.

Solidaridad entre generaciones

Es frecuente que una propuesta de nueva civilización del amor se sitúe en el plano de la solidaridad horizontal y esté insertada en la historia actual y al servicio de la generación actual. Pero las nuevas exigencias que plantea la aportación del cristianismo es también intergeneracional³¹ (solidaridad intergeneracional). Creo que este es uno de los grandes acentos de la *nueva civilización del amor*.

Juan Pablo II se hizo eco de esta responsabilidad histórica indicando su proyección social y política: «*En el pasado la solidaridad entre generaciones era en muchos países una actitud natural por parte de la familia; hoy se ha vuelto un deber de la comunidad*»³².

Ya, de hecho, en muchos aspectos de la vida económica y social, la doctrina social de la Iglesia valora esta solidaridad intergeneracional respecto a los bienes creados, y me atrevería a decir como uno de los contenidos privilegiados del destino universal de los bienes y de compromiso ético en una perspectiva de futuro:

En conclusión: comenzaba mi reflexión sobre el pensamiento social de Juan Pablo II hablando de un pensamiento «alternativo», utilizando esta denominación tan cargada de

30 Un *verdadero humanismo solidario*. Discurso del Papa al Consejo Pontificio Justicia y Paz con ocasión de su asamblea anual (29-X- 2004)

31 Vuelvo otra vez a recordar a BENEDICTO XVI y su encíclica *Deus caritas* (n° 28) en la que aborda esta responsabilidad intergeneracional «Esto significa que la construcción de un orden social y estatal justo, mediante el cual se da a cada uno lo que le corresponde, es una tarea fundamental que debe afrontar de nuevo cada generación. Tratándose de un quehacer político, esto no puede ser un cometido inmediato de la Iglesia».

32 JUAN PABLO II: *Discurso a la Pontificia Academia de las Ciencias Sociales* (11 abril del 2002), 3.

significado simbólico y social. Me he detenido en uno de sus acentos referenciales: la *civilización del amor*. Aún cuando es un término bien subrayado por Pablo VI, sin embargo es Juan Pablo quien expone con más precisión su contenido especialmente centrado en la solidaridad. Este es uno más de los temas claves que, junto al resto de aportaciones de los autores que participan en esta edición de la *Revista Sociedad y Utopía*, pueden darnos una perspectiva integral del pensamiento de Juan Pablo II. Esperemos que sea una doctrina que aporte una renovación de la sociedad de nuestro tiempo.

BIBLIOGRAFÍA SOBRE ECONOMÍA Y DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA:

- BESTARD COMAS, Joan: *La Globalización*. BAC, 2003.
- CAMACHO LARAÑA, Ildefonso: *Ética, economía y política* (SM, Madrid 1994), 86 pp.
- *Doctrina Social de la Iglesia. Quince claves para su comprensión*. Editorial Desclée. Colección Palimpsesto, 7, Bilbao, 2000, pp. 73-95.
- CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA: *La pastoral obrera de toda la Iglesia*. Documento de la LXII Asamblea Plenaria (Ed. EDICE, Madrid 1994), 46 pp.
- *Declaración sobre la Campaña SIN DUDA SIN DEUDA* Documento de la Asamblea Plenaria (Ed. EDICE, Madrid 2005).
- CONFERENCIA EPISCOPAL DE INGLATERRA Y GALES: *The Common Good*, 1996 (cfr. «El bien común y la DSI». ECCLESIA 2,853-2,854. (9 y 16 agosto 1997) 1.204-1.218).
- CONSEJO PONTIFICIO IUSTITIA ET PAX: *Aspectos éticos y sociales de la economía* (PPC, Madrid, 1995), 206 pp.
- *Aspectos éticos y sociales de la economía*, Documentos PPC, n.º 13, (Madrid, 1995), pp. 205.
- *El desarrollo mundial y las instituciones económicas*, PPC, Madrid, 1995.
- *El hambre en el mundo. Un reto para todos: el desarrollo solidario*. Editado por Librería Editrice Vaticana, 1996. p. 79.
- *Para una mejor distribución de la tierra: el reto de la reforma agraria*. Revista Ecclesia, 2.877 (24-1-98), pp. 114-130.
- COMMISSION JUSTICE ET PAIX - FRANCE: *Mâtrisser la mondialisation*. Documentation Catholique 81 (1999) p. 330.
- CUADRÓN, Alfonso A. (coord.): *Manual de Doctrina Social de la Iglesia*. Biblioteca de Autores Cristianos y Fundación Pablo VI. Madrid, 1993.
- DE LA DEHESA, G.: *Comprender la globalización*. Alianza, Madrid, 2000.
- FUENTES ALCÁNTARA, Fernando (coord.): *Cultura de la Tolerancia*. BAC Popular, n.º 121. Madrid, 1996.
- *La civilización del Amor*. Colección BAC 2000, n.º 16. Madrid, 1998.
- ESPEJA, Jesús; CHAVÉS, Jorge Arturo; ROBLES, José: *Transformación cultural, economía y evangelio*. Ed. San Esteban. Salamanca, 1999, 236 pp.
- GRUPE DE LISBONNE: *Limites à la compétitivité. Pour un nouveau contrat mondial*. Sous la direction de Ricardo Petrella. Labor, Bruxelles, 1995.
- PETRELLA, Ricardo: *El bien común*. «Elogio de la solidaridad». Ed. Temas de Debate. Madrid, 1997.
- Revista Corintios XIII: *La economía mundial. Retos y desafíos éticos*, n.º 95 septiembre-diciembre de 2000 (todo el número).

El pensamiento artístico en Juan Pablo II

JOSÉ RAMOS DOMINGO*

No podríamos abordar de manera ajustada el pensamiento de Juan Pablo II si no nos remitimos como punto de partida a sus raíces natalicias que, no cabe duda, desde su espacio físico y geográfico, preñado de avatares y convulsiones histórico-políticas, terminaron por configurar tanto su personalidad como su constructo humano y vital. Diríamos, pues, que la personalidad de Juan Pablo II no podría comprenderse en su máxima amplitud si no extendemos la mirada hacia la historia pasada y presente del pueblo del que fue hijo; historia que le conformó y, también, en cierta medida, le condicionó y le hizo.

En efecto, durante el siglo XIX, como en casi ningún otro país europeo, el arte polaco fue fiel reflejo de la situación política, erigiéndose y constituyéndose como manifestación y enclave de la libertad perdida. En cierto sentido, se ha llegado a decir, y no sin razón, que en Polonia la pintura del XIX, con su lenguaje específico de símbolos relacionado con la tradición natal y la historia, supo dar con su contenido e invención argumental la permanente remembranza de la raíz moral de la nación, registrándose en ella los principales valores que, a pesar de la lacerante situación de la patria, debían mantener la identidad y la consolidación de la nación. Álgido momento de esta tarea y, en este instante, fue la llamada pintura histórica de Jan Matejko (1838-1893).

El espíritu nacionalista se deja constatar de igual manera en la estética creativa que Polonia supo dar de manera particular a la música. En este sentido, conviene recordar cómo ya a finales del siglo XVIII, siguiendo el canon estructural de las óperas alemanas, comienzan a componerse las primeras óperas polacas de la mano de Farol Kurpinski, siguiéndole posteriormente en su didáctica compositiva de ensoñación nacionalista Józef Elsner y, ya más tarde Stanislaw Moniuszko; inspiración dramática de remembranza patria que en su espíritu será recogido y llevado hasta sus cimas más altas por el subyugador mundo sonoro de los *conciertos para piano y orquesta* de Chopin. Después del creador de los nocturnos, semejante preocupación por el nacionalismo volverá a dejarse notar en los llamados compositores neorrománticos, sobre todo, en el llamado grupo *Joven Polonia*, reunido alrededor del carismático Karol Szymanowski.

El mismo papel jugado por la pintura y la música puede igualmente atribuirse al romanticismo poético. Y aquí, en semejante expresión literaria y, primeramente, se considera a Adam Mickiewicz como al mayor exponente y símbolo nacional, siendo *Pan Tadeusz* (1834) su obra más influyente y significativa. Cyprian Norwid, defensor no violento de las libertades, aparejará con Mickiewicz la máxima representación de una lírica literatura que supo traducir la desgracia de su patria en textos como *Rapsodia fúnebre a*

* Universidad Pontificia de Salamanca.

la memoria de Bem (1850) y *Las Siberias* (1865). Dentro del campo literario también han de ser recordados Juliusz Slowacki y Zygmunt Krasicki. Ya, mas cercana al tiempo de Juan Pablo II será la llamada generación del periodo de entreguerras, espacio en el que tuvieron su protagonismo los poetas J. Tuwin, K. Wierzynski y A. Stonimski, agrupados todos alrededor de la revista *Skamander*.

No sin razón se ha llegado a afirmar que fruto de todo este pasado y de aquí, le vendrá dado a Juan Pablo II toda esa concepción dramática de la existencia que, sobre todo, caracterizó su pensamiento y que según George Weigel alude claramente a la huella dejada por el romanticismo polaco en su formación¹. En efecto, todo este rico mundo de remembranza patria hecho expresiva en lo artístico y literario, unido a la pasión por la filología, el teatro y la historia, no cabe duda que ayudaron a fraguar la enriquecedora personalidad y la visión artístico y estética del papa Juan Pablo II.

No podríamos poner punto y a parte a la formación de Juan Pablo II sin aludir y reseñar los fundamentos que configuraron su preparación teológica. Y en ello, hemos de decir, que su acervo intelectual se circunscribe y ahorma en la imbricación de tres culturas que de manera natural se conjugan y asientan en todo su sistema mental, a saber: la española, la germana y la francófona. Tres culturas y tres escuelas que desde sus correspondientes maestros de lucidez echan y aposentán sosegadamente las raíces de sus fundamentos teológicos. De dichas escuelas, como nos ha ejemplificado Olegario González de Cardedal, arrancarían la sustancia y configuración de su pluritonal sistema mental que, quedaría fijado esencialmente en sus elementos místico, metafísico y estético. Nombres para recordar y aludidos maestros de lucidez que moldearon el pensamiento teológico de Juan Pablo II serían, entonces, y sobre todo, Juan de la Cruz, Max Scheler, Henri de Lubac y Hans Urs von Balthasar:

*Si yo tuviese que elegir tres nombres decisivos de su forma mental, enumeraría a san Juan de la Cruz, del que se nutrió como texto de vida y de oración en su casa, sobre el que hace la tesis doctoral luego en Roma, y que le acompañará siempre como testigo vivo del Dios viviente (elemento místico). El segundo nombre es Max Scheler, con la fenomenología y el personalismo, que supone el paso de la preocupación lógica por el funcionamiento de los conceptos a la ejercitación metafísica y encuentro con lo real, dejando a la realidad ser, decirse, revelarse y a las formas de existencia ejercitarse (elemento metafísico y ético). El tercer nombre será doble, dos teólogos: Henri de Lubac y Hans Urs von Balthasar. De ellos recibe el sentido de la catolicidad, de la misión, de la verdad humilde pero sobrehumana, de una vida de Iglesia arraigada en sus fundamentos cristológicos y pneumatológicos. Y sobre todo el sentido de la Belleza, la que está en el meollo de la realidad, la que hace del teatro de la existencia el esplendor de la libertad, la que refleja la gratitud absoluta de Dios, que se da entero y personal, que nada exige y todo lo hace posible (elemento estético)*².

Pues bien, señalados todos estos referentes nutricios, es nuestra intención perfilar una de las facetas que, a nuestro entender, más se han significado a lo largo de todo el rico

1 WEIGEL, George: *Biografía de Juan Pablo II. Testigo de la Esperanza*, Plaza Janés, Barcelona 1999, 246.

2 GONZÁLEZ DE CARDEDAL, Olegario: *Ratzinger y Juan Pablo II*, Sígueme, Salamanca 2005, 125-126.

pontificado de Juan Pablo II. Y aquí, nos referiremos a su constante intento por comprender y entablar un solícito y fecundo diálogo con el discurso y el ambiente cultural y artístico de su tiempo. Y en este diálogo mutuo y respetuoso hablaremos, sobre todo, del magisterio de Juan Pablo II que se cionó y ocupó en torno a aquellas manifestaciones que llevaron y llevan al hombre a expresar en originalidad inventiva la traducción de su potencia creadora que se patentiza en objetivación plástica y auditiva. Así, pues, y en esencia, este trabajo se inclinará en intentar abordar el pensamiento artístico de Juan Pablo II en relación al mundo de las artes y, de entre ellas, significaremos especialmente la música y la pintura. Expresiones ambas que a lo largo de la historia tuteló y utilizó la Iglesia como mediaciones idóneas tanto para su pedagogía de instrucción catequética como de alabanza y expresión litúrgica. Fijado nuestro propósito y, sin más dilación, empecemos ya.

Para Juan Pablo II la inspiración musical, mucho más que las palabras, es capaz de expresar, en toda su hondura, los sentimientos mas profundos que laten en el fondo de la entraña del ser humano; como si solo ella, por medio de su poder expresivo y su textura sonora, fueran capaces de alzarse y llegar, *allí*, donde por sí sola no es capaz de subir y arribar la palabra. La música, pues, nos habla y nos hace sentir mejor que cualquier otra expresión artística los estados anímicos del hombre que se manifiestan y hacen patentes tanto en la alegría como en la tristeza, el amor y el dolor, la angustia o la duda³, siendo por lo tanto, ésta, capaz de trastocar y conmover las zonas más íntimas de nuestro siquismo.

Semejante capacidad de poder de conmoción que encierra en sí misma el lenguaje musical ha sido expresado bellamente por uno de nuestros mejores directores de orquesta contemporáneo, Bruno Walter, que, a refrendo de lo que asertamos ha llegado a decir:

La música proviene de unas fuentes ocultas que no se hallan en este mundo. Siempre he percibido a través de la vivencia musical la resonancia de un misterioso más allá que me conmueve profundamente el corazón y con fuerza convincente, me sugiere un contenido de trascendencia⁴.

A tenor de estas palabras de Bruno Walter, cómo no poder entender, entonces, aquella experiencia del santo de Hipona, San Agustín, cuando participando en las celebraciones litúrgicas de Milán presididas por San Ambrosio, nos describe con emotiva remembranza y admiración profunda los efectos que el canto y la música produjeron en lo más hondo de su espíritu y corazón:

¡Cómo lloré con tus himnos y cánticos, profundamente conmovido por las voces de tu iglesia, cantando suavemente! Las voces penetraban en mi oído y con su corriente iba gozando la verdad en mi corazón. Se despertó el sentimiento de Dios. Se me caían las lágrimas y me sentía plenamente feliz⁵.

3 JUAN PABLO II: A la Asociación Santa Cecilia, 1985, 2.

4 WALTER, BRUNO: *Von der Musik und vom Musizieren*, Ulm 1986, 17; citado en MALDONADO, LUIS: *Liturgia, Arte, Belleza*, San Pablo, Madrid 2002, 129.

5 *Confesiones IX*, 6, 14.

Siglos más tarde, en el renacimiento italiano, parecida transformación emotiva sentirá en la capilla musical de su *Oratorio* San Felipe Neri, cuando resonaban en sus oídos las acordes voces de las misas de Palestrina⁶, música polifónica que siempre gustaba el santo, en su audición y contemplación, de acompañar con el refrendo y apoyo visual de una pintura de la Virgen o su Hijo.

Ya, en el siglo xx, dicha experiencia conmovedora del poder embargador de la música que se instala en el alma y el corazón, y no se olvida, volverá a ser recordado, aún en lugares y circunstancias dramáticas, en el *epistolario* del gran teólogo luterano Dietrich Bonhoeffer, cuando desde la prisión y en su celda nos relata y describe la conmovedora experiencia que supuso para él el escuchar por primera vez los estremecedores y arrebatadores Kyries de la *Misa en si menor* de Juan Sebastián Bach:

...en aquél instante se inició el Kyrie eleison y al mismo tiempo todo lo demás desapareció para mí. Fue una impresión indescriptible. Hoy la misa revive trozo a trozo en mi recuerdo⁷.

Todo este poder de conmoción que encierra y lleva consigo el lenguaje musical termina por ser considerado por Juan Pablo II como ideal medio expresivo de alabanza del hombre respecto a su Creador y Señor⁸; aún más, el arte musical, además de constituirse como elemento de glorificación⁹, también, y a la par, es capaz de acercar mejor que ningún otro lenguaje estético el ser humano a Dios¹⁰; por tanto, y como consecuencia, para Juan Pablo II, la música siempre ha sido y siempre será parte esencial de la liturgia¹¹.

Elemento congregante y configurador de la primitiva Iglesia antigua fue el canto litúrgico¹², mostrándose éste como claro exponente visible de la unidad y comunión entre

6 Cfr. BLUNT, Anthony: *La teoría de las Artes en Italia (1450-1600)*, Cátedra, Madrid 1985, 140.

7 BONHOEFFER, Dietrich: *Resistencia y sumisión*, Ariel, Barcelona 1971, 71. De la sublimidad y conmoción que aún sigue produciendo la escucha de la música del cantor de Leipzig, valga aquí traer como ejemplo y en este instante la impresión producida en el actual papa Ratzinger ante la audición de una cantata bachiana: *Para mí es inolvidable el concierto de Bach que Leonard Bernstein dirigió en Munich, tras la repentina muerte de Karl Richter. Yo estaba sentado al lado del obispo luterano Hanselmann. Cuando la última nota de una de las grandes cantatas del gran cantor de la Iglesia de Santo Tomás en Leipzig se extinguió triunfalmente, nos miramos de modo espontáneo y nos dijimos con gran sencillez unos a otros: el que ha escuchado esto sabe que la fe es verdad. En esta obra musical se percibió la fuerza inaudita de una realidad tan actual, que sabíamos —no ya por deducción lógica sino por la profunda emoción que nos embargaba— que esta obra no había podido venir de la nada, sino que había nacido gracias al poder de la verdad que se hace presente en la inspiración del compositor: RATZINGER, Joseph: *Caminos hacia Jesucristo*, Cristiandad, Madrid 2004, 38*

8 JUAN PABLO II: *Año Europeo de la Música*, 1985, 1. Cfr. *Summa Theologica* II-II, q.91. a.1 ad 2. *Utrum cantus sint assumendi ad laudem divinam*.

9 *Id.*, ¿Cómo no recordar que Johann Sebastian Bach marcaba todas sus obras con la sigla: S.D.G.: «Sol Deo Gloria»?

10 JUAN PABLO II: Mensaje a los participantes del forum romano UNIV. 21 de marzo de 2005.

11 JUAN PABLO II: Al coro «*Harmonici Cantores*», 23 de diciembre de 1988. Conviene señalar aquí la especial relevancia que alcanzó y tuvo la música en los dorados tiempos de la liturgia antigua, y no solo como elemento estético, sino, también, como contrapunto y lenguaje expresivo que ayudó a configurar el desarrollo inicial de la cristología, en su hermosa fusión entre teología, poesía y música. Cfr. RATZINGER, Joseph: *Un canto nuevo para el Señor, Sígueme*, Salamanca 1999, 131.

12 *A través del orbe del universo, en todas las iglesias de Dios, tanto en medio de las ciudades como en los pueblos y en la campiña, los pueblos de Cristo, reunidos de todas las gentes, cantan himnos y salmos...*

todos los creyentes. En efecto, tanto el epistolario como la primera gran catequesis patristica siempre se mostró recurrente y precisa a la hora de describirnos los signos que identificaban dicha unidad y concordia en aquella aún todavía joven Iglesia post-apostólica. Y en ello, nada mejor que recurrir a la convocatoria de imágenes musicales de San Ignacio de Antioquia para ejemplificarnos la ecclesia que armoniosamente, cual si de cuerdas de cítara se tratase, había de estar conjuntamente unida a su presbiterio y a su obispo:

*Vuestro presbiterio venerable, verdaderamente digno de Dios, está armoniosamente concertado con su obispo, como las cuerdas con la cítara; así en el acorde de vuestros sentimientos y la armonía de vuestro acorde, tomando el tono de Dios en la unidad, cantéis a una sola voz por Jesucristo al Padre*¹³.

Más tarde, San Basilio, refrendará al canto en común como una de las manifestaciones que, además de la comunión, también posibilitaba y potenciaba de igual manera la amistad, la reconciliación y la concordia, procurando en su ejercicio, como consecuencia, el mayor de los bienes: la unidad y la caridad:

*El canto del salmo rehace las amistades, reúne a los que estaban separados entre sí, convierte en amigos a los que estaban mutuamente enemistados. Pues, ¿quién es capaz de considerar todavía como enemigo a aquél con quien ha elevado una misma voz hacia Dios? Por tanto, el canto de los salmos nos procura el mayor de los bienes, la caridad, ya que él encuentra algún pensamiento o algún vínculo para realizar la concordia, y reúne al pueblo en la sinfonía de un mismo coro*¹⁴.

San Juan Crisóstomo, al igual que San Basilio, también loa y alaba al canto en común como convocante manifestación que crea comunidad; pero para el consumado predicador y santo capadocio el canto, además de conjugar la unidad melódica de todas las distintas voces de la asamblea, también es capaz de representar y realizar la igualdad de todos los miembros que cantan; es decir, por la unidad de voces que se juntan y entrelazan en un mismo coro quedan igualados estatus y diferencias:

*Habla el profeta y todos nosotros respondemos, todos mezclamos nuestra voz a la suya. Aquí no hay esclavo, ni libre, ni rico, ni pobre, ni príncipe, ni súbdito; lejos de nosotros estas desigualdades sociales, formamos todos un solo coro, todos tomamos parte igualmente en los santos cánticos, y la tierra imita al cielo*¹⁵.

De manera fidedigna y casi calcado en su dictado, el Concilio Vaticano II trasladará posteriormente a la Instrucción *Musicae Sacram* todo este ideario patristico de la concordia ecclesiae que se patentiza como feliz imagen en la unión de las voces y que en un

único Dios anunciado por los profetas, a alta voz, de tal forma que el sonido del canto puede ser escuchado hasta por aquellos que están fuera del templo. EUSEBIO DE CESAREA: *Commentarium in Ps.* 65, 7-9.

13 *Ad. Ephes.* 4, 1-2.

14 *Homilía in Ps.* 1, 2.

15 *Homilía* 5, 2. *De studio praesentium.*

mismo canto es capaz de unificar la asamblea litúrgica, quitando y relegando de ella toda distinción excluyente o desigualdad, procedente tanto de la edad, condición, estatus o posición social y, haciéndose como consecuencia efectiva y tangible la unidad y unión de todos los corazones¹⁶.

Dentro aún del espíritu conciliarista, semejante percepción, vuelve a reflejarse en los escritos y ensayos de muchos teólogos pastoralistas. En efecto, la misma concepción del poder de unidad que en sí conlleva la unificación de existencias y voces que se aúnan en una misma melodía, deviniendo con su canto en un todo unificado y concordante es expresado por J. Gelineau por medio de este bello ejemplo de distintas voces que se juntan para formar una sola música, una sola historia y una sola voz:

Aquél que se entrega y se pierde cantando, espera encontrarse a sí mismo en la voz de aquellos que se han puesto al unísono con él. Por medio del ritmo, todas esas existencias individuales entran en un devenir unificado para vivir una historia común; todas esas palabras múltiples se ordenan en un solo grito de deseo o de admiración. Por la melodía, todas esas voces discordantes se armonizan y consonan hasta que no hay más que una sola música¹⁷.

En cuanto a todo este poder unitario y congregante que de la música se refiere, hemos de decir, que el pensamiento de Juan Pablo II sigue fidedignamente y se hace amplio eco de todo este rico discurso dictado y recibido a lo largo de los siglos haciéndolo propio y natural para la lección de su magisterio:

El arte musical se ha mostrado como un eficaz medio de unidad... La música tiene un lenguaje universal, en cuyos sonidos los espíritus concuerdan y se fundan en fraternidad de mentes y corazones¹⁸.

Pero aún más, para Juan Pablo II, el valor unificador de la música es extensible no solo a sus manifestaciones puramente religiosas o litúrgicas sino que su capacidad transformadora de valores y sentimientos también se hace extensible cuando trata de exaltar la palabra del hombre, posibilitando con ello la comprensión de los auténticos valores humanos y, siendo igualmente, instrumento de verdadera fraternidad y armonía que ayuda en comunión universal a superar discriminaciones y fronteras:

Tanto si exalta la palabra del hombre como si da forma melódica a la Palabra que Dios ha revelado a los hombres, como si se difunde sin palabras, la música, como voz de corazón, suscita ideales de belleza, la aspiración a una perfecta armonía que no turba pasiones humanas y el sueño de una comunión universal¹⁹.

16 Instrucción *Musicam Sacram*, 1967, 5.

17 *Canto y Música en el Culto Cristiano*, J. Flors, Barcelona 1967, 11.

18 JUAN PABLO II: *Año Europeo de la Música*, op. cit., 3 y 4.

19 *Id.*, 2. Cfr. *Canto y Música en la celebración*, Directorio Litúrgico-pastoral. Secretariado Nacional de Liturgia, Madrid 1992, 26.

Así, pues, por su poder de conmoción, emotividad y expresión sublime para congregar y unir a los hombres, la música queda constituida como medio ideal para concertar y aunar corazones en la alabanza del acontecer litúrgico. Con ello, la música, se convierte en parte integrante de la misma liturgia, siendo ésta ya no un mero revestimiento de la palabra, sino su plenitud.

Pero para que la música cumpla adecuadamente su doble función para la que principalmente es convocada y llamada, sobre todo en su aspecto sacramental y ministerial, ha de relacionarse estrechamente con la liturgia (*arctissime cum liturgia conectitur*), no siendo extraña ni ajena a su acción, incorporándose de manera natural en su proceso e insertándose en el corazón del acontecimiento litúrgico y potenciando por encima de todo la suave expresión de la plegaria.

Diríamos, entonces, que la música litúrgica, para poder definirse como tal ha de responder a las demandas que le vienen definidas y marcadas por el rito celebrativo; demandas y requisitos que en la preceptiva de Juan Pablo II se engloban y resumen, esencialmente, a tres principios a tener en cuenta: *adhesión plena a los textos que presenta, consonancia con el tiempo y el momento litúrgico a los que está destinada y adecuada correspondencia a los gestos que el rito propone*²⁰.

Semejante preceptiva está ampliamente elaborada y dictada en su Quirógrafo que, en su esencia, a imitación del *Motu proprio Trae le sollicitudini* de San Pio X, también quiere ser lección magisterial para que ayude a *mantener y fomentar el decoro de la Casa de Dios*²¹. Y en dicho deseo, Juan Pablo II, afirma que el decoro en la celebración debe atenerse y discernirse por la calidad que en sí han de encerrar tanto la elección de textos como músicas. Es decir, en la liturgia no caben ni deben tener entrada ni aposento los textos faltos de inspiración literaria y estética, como, igualmente, las músicas que en sus formas no se avienen tanto a la debida perfección como a su requerido nivel artístico; al igual que la mala conjunción entre ambas. O sea, en esta preceptiva papal de su Quirógrafo se deja leer en su fondo la crítica a la contrariedad rítmica entre lo que dice el texto y expresa la música; elecciones e incorporaciones, pues, desafortunadas, privadas de elevación y faltas de creatividad, penosas acomodaciones impropias de textos sin nervio literario a melodías y músicas sin calidad estética que, ni proclaman ni acentúan la suprema gravedad de la celebración litúrgica. Todo este apunte papal queda expresado en su Quirógrafo, a modo de aviso, con estas palabras:

*he recordado y he subrayado la necesidad de purificar el culto, de impropiedades de estilo, de formas de expresión descuidadas, de músicas y textos desaliñados y poco acordados con la grandeza del acto que se celebra para asegurar dignidad y bondad de formas a la música litúrgica*²².

20 JUAN PABLO II: *Quirógrafo*, 2003. 5. Cfr. Nota de la Comisión Episcopal de Liturgia sobre los cantos del ordinario de la Misa, 4 de septiembre de 1987.

21 *Ibid.*, 1: *...mi antecesor San Pio X promulgaba hace cien años el Motu proprio «Tra le sollicitudini», dedicado a la renovación de la música sacra en las funciones del culto. Con él pretendía ofrecer a la Iglesia indicaciones concretas en tan vital sector litúrgico, presentándolas «como una suerte de código jurídico de la música sacra...» La efeméride centenaria de aquel documento me brinda la ocasión de recordar la importante función de la música sacra, que San Pio X presenta como medio de elevación del espíritu a Dios y como valiosa ayuda a los fieles en la «participación activa en los sacrosantos misterios y en la oración pública y solemne de la Iglesia».*

22 *Ibid.*, 3. Cfr. Audiencia general del 26 de febrero de 2003.

¿Pero cuales son entonces las formas musicales y los repertorios que pueden entrar en la celebración sin violar el espíritu y las normas litúrgicas?²³ Para Juan Pablo II no todas las formas musicales pueden considerarse adecuadas y en sintonía con el espíritu de la celebración litúrgica²⁴. En efecto, amén de aquellas que habría que excluir por su falta de santidad y belleza, también serían inaceptables y ajenas a la liturgia, aquellas que se muestran en su expresión como meras innovaciones de taller²⁵, ahormadas en lenguajes incomprensibles, que montan su expresión musical en formas que hacen imposible responder por su elitismo a la necesaria implicación de toda la asamblea en el proceso celebrativo²⁶. Es decir, experimentaciones y prácticas compositivas²⁷ ajenas a la cultura musical de la asamblea que, desde su lenguaje atonal, dodecafónico o disonante, nunca podrán adaptarse a la sensibilidad melódica del pueblo.

Pero que no se acepten todos estos repertorios musicales de lenguajes formales elitistas no quiere decir que la Iglesia esté cerrada a otros tipos de expresiones musicales²⁸; se admiten, pues, en las celebraciones las expresiones modernas y, sobre todo, el canto popular²⁹, pero eso sí, *siempre y cuando éstas respeten tanto el espíritu litúrgico como los valores auténticos del arte*³⁰, arte que, igualmente, también debe expresar la fe y la esperanza de la Iglesia³¹.

Dentro de estas exigencias esto no significa tanto la imposición de un determinado estilo ni tampoco la de una poética o forma musical particular³². Aún así, y con todo, para Juan Pablo II la música litúrgica por excelencia sigue siendo el canto gregoriano, canto, según él, propio de la liturgia romana³³, y al que la música sacra nueva, como canon inspirado, debe ir a buscar en él tanto la propiedad de lo que es sagrado como el hondo sentimiento de la melodía religiosa³⁴. Es decir, en el pensamiento de Juan Pablo las nuevas formas musicales han de estar en concordancia con la tradición musical que a lo largo de los siglos la Iglesia en su liturgia siempre utilizó y se sirvió como excelente medio de enunciación sacra³⁵.

23 *Ibid.*, 4.

24 *Ibid.*, 5.

25 Cfr. Instrucción *Musica Sacra*, 1967, 60: *Se debe evitar que bajo el pretexto de ensayar, se realicen en las iglesias cosas que desdigan la santidad del lugar, la dignidad de la acción litúrgica y la piedad de los fieles.*

26 JUAN PABLO II: *Quirógrafo*, op. cit., 6.

27 *Ibid.*, *El sagrado ámbito de la celebración litúrgica jamás debe convertirse en taller de experimentaciones o de prácticas compositivas y ejecutivas introducidas sin una atenta comprobación.*

28 JUAN PABLO II: *A la Asociación Santa Cecilia*, op. cit., 4.

29 JUAN PABLO II: Discurso al Congreso Internacional de *Música Sacra* (27 de enero de 2001), 4: *Insegnamenti XXIV/1* (2001), 239-240: *El canto popular constituye un vínculo de unidad y una expresión de alegría de la comunidad en oración, fomenta la proclamación de la única fe y da a las grandes asambleas litúrgicas una solemnidad incomparable y sobria.*

30 JUAN PABLO II: *Quirógrafo*, op. cit., 10.

31 Cfr. JUAN PABLO II: *Duodecimum saeculum*, n.º 11.

32 Cfr. CONCILIO VATICANO II: *Constitución sobre la Sagrada Liturgia*, Cap. VII, n.º 123: *La Iglesia nunca consideró como propio ningún estilo artístico, sino que, acomodándose al carácter y a las condiciones de los pueblos y a las necesidades de los distintos ritos, aceptó las formas de cada tiempo.*

33 JUAN PABLO II: *Quirógrafo*, op. cit., 7. Cfr. Const. sobre La Sagrada Liturgia *Sacrosanctum Concilium*, n.º 116.

34 JUAN PABLO II: Discurso al Congreso Internacional de *Música Sacra*, op. cit.

35 JUAN PABLO II: *Quirógrafo*, op. cit., 12. De esta vuelta y mirada hacia el canto gregoriano, como prototipo ideal de música sacra en la liturgia, manifestada por Juan Pablo II en su *Quirógrafo*, y aún hecha la ma-

Advertidos y señalados todos estos aspectos a tener en cuenta, nota preponderante del *Quirógrafo* de Juan Pablo II será la llamada a la responsabilidad de toda la comunidad que canta y que celebra; lo que, como consecuencia, supone el no abandonar el aspecto musical de la liturgia a la improvisación o al libre albedrío individual. Por lo tanto, la celebración bien *concertada supone previamente orden y preparación, ya que de la buena coordinación de todos —celebrante y diácono, acólitos, comentadores, lectores, salmista, schola cantorum, músicos, cantor, asamblea— surge el justo clima espiritual que hace que el momento litúrgico sea realmente intenso, participativo y fructífero*³⁶.

Finalmente, el *Quirógrafo*, al igual que ya había sido considerado por la Constitución Sacrosanctum Concilium y por la Instrucción *Musicam Sacram*, se ocupa de los instrumentos musicales, subrayando por encima de todos la dignidad y nobleza del órgano de tubos y, señalando, que la incorporación de otros instrumentos con distintos timbres y registros musicales diversos deberán ser *adecuados al uso sagrado, convenientes a la dignidad del templo, capaces de sostener el canto de los fieles y, sobre todo, favorecer la edificación de éstos*³⁷.

Pieza maestra del pensamiento artístico de Juan Pablo II es la *Carta a los Artistas*. Pequeño libro montado en tono epistolar en el que el papa pareciera describir, casi pintar, un grandioso fresco cuyo escenario presidiría como escena principal la creación del mundo que alcanza su máxima plenitud y belleza en la Pascua de Resurrección. Pero, en su fondo, la argumentación de la Carta, además de escucharse la invitación a los artistas para volver a retomar el diálogo entre la Iglesia y el mundo del arte, viene esencialmente demandada por una realidad: la fractura entre el reino de la materia, y el espíritu, o lo que es lo mismo, la materia, y el espíritu alejados entre sí; divorcio y separación que ha tenido su efecto en la crisis del lenguaje artístico y que, esencialmente, ha tenido su causa en una forma de humanismo caracterizado por la ausencia de Dios y con frecuencia por la oposición de Él. Así pues, para Juan Pablo II toda esta desvinculación y desinterés de los artistas por los temas religiosos no ha hecho más que agravar y extender progresivamente el muro de la separación entre el mundo del arte y el de la fe³⁹.

tización papal de que *no se trata de copiar el canto gregoriano sino de dejarse penetrar por el mismo espíritu que suscitó y fue forjado en aquel canto*, ha suscitado en algunos pastoralistas y expertos musicales ciertos ajustes y comentarios en relación a la posible vuelta de dicho canto monacal a la liturgia actual: *¿Puede retornar el gregoriano? Mi respuesta es, sin ningún género de dudas, negativa. Pienso que no va a volver, que no debería volver y si me apura un poco, creo que nunca estuvo en la Iglesia, fuera de las comunidades religiosas. El gregoriano no fue nunca una música del pueblo. Se intentó que algunas piezas sencillas pasaran al pueblo y se podrían contar con los dedos de la mano las que fueron medianamente asimiladas. Por supuesto, las piezas de pueblo. Recordemos aquellas lamentables interpretaciones de la Misa «De Angelis», que parecían vocalizaciones entrecortadas y que espero que nadie echará hoy de menos. Por otra parte, si no va a volver el latín a las celebraciones, tampoco puede volver el gregoriano, del que es totalmente inseparable.* Cfr. PALAZÓN MARTÍNEZ, Francisco: *La música sagrada en la actualidad*, en *Congreso Internacional Arte y Fe*, Publicaciones UPSA, Salamanca 1995, 513.

36 *Ibid.*, 8.

37 *Ibid.*, 14. Cfr. Constitución *Sacrosanctum Concilium*, Cap. VI, n.º 120 e Instrucción *Musicam Sacram* n.º 62 y 63.

38 JUAN PABLO II: *Carta a los Artistas*, 4 de abril de 1999, 10.

39 Para constatar toda esta crisis del lenguaje artístico y religioso ver: LICHT, Fred, *Momentos de desorientación. Aspiraciones y fracasos del arte religioso contemporáneo*, en *Experiencia y transmisión de lo sagrado*, II Curso de Arte Sacro Fundación Félix Granda, encuentro, Madrid 2001.

Partiendo del asombro de Dios ante la Creación y, señalando posteriormente la dimensión contemplativa y de admiración del Gran Artista ante su Obra, Juan Pablo II, relaciona todo este destello creacional con el dominio creativo que el hombre ejerce sobre el universo que le rodea, haciendo de esta manera que su propia creación e inventiva artística sea también una participación de la capacidad creadora de Dios⁴⁰. Es decir, la obra de arte humana como vestigio siempre renovado del primer fiat emanado de la primera fuente divina. Diríamos, entonces, que el artista, en cierta manera, imita a Dios, sigue las huellas de la poiesis como acto creador, realizando así, y de un modo cualificado, su ser imagen de Dios:

En la creación artística el hombre se revela más que nunca imagen de Dios y lleva a cabo esta tarea ante todo plasmando la estupenda «materia» de la propia humanidad y, después, ejerciendo un dominio creativo sobre el universo que le rodea. El Artista divino, con admirable condescendencia, transmite al artista humano un destello de su sabiduría trascendente, llamándolo a compartir su potencia creadora⁴¹.

Pero aun, y con todo, para Juan Pablo II la especial vocación del artista, y a la que auténticamente es llamado y requerido, es principalmente a realizar la mejor obra de arte, que no es ni más ni menos que la propia vida. O sea, la vida como tarea, como obra y cuadro inacabado que debe realizar y realizarse en el drama de su existencia. Es decir, a cada hombre se le confía la tarea de ser artífice de la propia vida, porque la historia de cada uno debe ser un constante y continuo hacerse y realizarse para llegar a ser un día, también, obra acabada y definida⁴².

Dos capítulos dedica la Carta al tema de la belleza, el tercero y el décimo sexto. En ambos, Juan Pablo II, sirviéndose de dos referencias literarias en las que se afirma que *La belleza sirve para entusiasmar en el trabajo* (Norwid) y, también, *para salvar al mundo* (Dostoievski), monta uno de los pasajes discursivos más bellos y líricos de toda la carta. En el fondo de todo su desarrollo suena la contestación a la deshumanización del arte (Ortega) contemporáneo; exponente, a la vez, de la deshumanización del hombre de hoy y, por ende, del mundo que él mismo ha creado⁴³. Urge, pues, redescubrir *el asombro religioso ante la fascinación de la belleza*⁴⁴ que nos entusiasma, que nos saca de nosotros mismos y nos hace asomar a ese abismo insondable de luz en el que se intuye y alumbra la unidad misteriosa de las cosas. Sólo la belleza, entonces, nos puede redimir de la desesperanza⁴⁵, de la atonía, de la vulgar prosa de la vida⁴⁶, y, solo ella, también,

40 JUAN PABLO II: *Carta a los Artistas*, op. cit., 1. Cfr. «Catecismo de la Iglesia Católica», n.º 2051: *por encima de la satisfacción de las necesidades vitales, común a todas las criaturas vivas (...) es una sobrea-bundancia gratuita de la riqueza interior del ser humano. Este brota de un talento concedido por el Creador y del esfuerzo del hombre*. Ver, también, PIEPER, J.: *Contemplación terrenal*, en *La fe ante el reto de la cultura contemporánea*. Madrid, Rialp 1980, 146-147.

41 *Ibid.*.

42 *Ibid.*, 2.

43 Cfr. VON BALTHASAR, H. U.: *Preocupación por el hombre*. Cristiandad, Madrid 1965, 296-298.

44 JUAN PABLO II: *Mensaje a los participantes a la II Asamblea Plenaria de la Pontificia Comisión para los Bienes Culturales de la Iglesia*, 25 de septiembre de 1997, n.º 4.

45 Cfr. Los Padres Conciliares: *Mensaje a los artistas*, 8 de diciembre de 1965, 13.

46 JUAN PABLO II: *Mensaje a los participantes del forum romano UNIV*, 21 de marzo de 2004: *Es misión muy nuestra transformar la prosa de esta vida en endecasílabos, en poesía heroica*.

pareciera prefigurar la misteriosa salvación de la materia del mundo⁴⁷. Pero aun siendo la belleza, en cierto sentido, *expresión visible del bien*⁴⁸, ésta, no podrá saciar del todo sino termina finalmente por suscitar el encuentro definitivo con la auténtica y suma belleza que es Dios. En efecto, toda la belleza que buscamos, palpamos y descubrimos en el mundo y en nosotros mismos no deja de ser un reflejo o esplendor (*Splendor veritatis*) de la auténtica metáfora divina. Como subraya Juan Pablo II, pocos como San Agustín, han sabido describir y reflejar el encuentro definitivo con la auténtica y única hermosura; belleza siempre buscada y, al final, arcana nostalgia que habitaba en él:

*Tarde te he conocido, ¡Oh hermosura siempre
antigua y siempre nueva!
Tarde te he amado. Y he aquí que tú estabas
en mi interior mientras yo te buscaba fuera, en el exterior.
De una manera desafortunada me fui sumergiendo
en las cosas bellas que Tú creaste.
Tú estabas conmigo y yo no estaba contigo.
Las cosas hermosas me tuvieron apartado de Ti
a pesar de que si no existían en Ti carecían de toda existencia.
Tú llamaste y gritaste en voz alta y acabaste con mi sordera.
Te mostraste radiante y resplandeciente
y ahuyentaste mi ceguera.
Percibí tu perfume y tomé aliento.
Ahora suspiro por Ti.
Te probé y siento hambre y sed de Ti.
Me tocaste y estoy ardiendo por alcanzar
esa paz que es Tuya⁴⁹.*

En los sucesivos capítulos de la Carta confluyen y se interseccionan un sinnúmero de enriquecedores matices e ideas. Señalemos, primeramente el dedicado a *El artista y el bien común* que, con su creación artística, además de enriquecer el patrimonio cultural, presta con sus obras un *servicio social cualificado en beneficio del bien común*⁵⁰. Y aquí, en este sentido, meritoria labor tienen todos aquellos artistas que son capaces de asumir, en concreta *mediación catequética*⁵¹, la fascinante tarea de hacer imagen tangible la palabra bíblica, posibilitando que su vocabulario y expresión artística, además de constituirse en intrínseca fuerza evangelizadora⁵², termine siendo igualmente *punte tendido hacia la experiencia religiosa*⁵³. Es decir, el arte, aquí, como desvelamiento, como gramática y

47 JUAN PABLO II: *Carta a los Artistas, op. cit.*, 16: Que vuestro arte contribuya a la consolidación de una auténtica belleza que, casi como un destello del Espíritu de Dios, transfigure la materia, abriendo las almas al sentido de lo eterno.

48 *Ibid.*, 3.

49 *Confesiones* XX, 27, BAC, Madrid 1994, 424.

50 JUAN PABLO II: *Carta a los Artistas, op. cit.*, 4.

51 *Ibid.*, Respeto a la mediación catequética y a la utilización de las imágenes como medio y vehículo para adoctrinar en los misterios de la fe, ver: SAN GREGORIO MAGNO: *Epistulae* IX, 209: CCL 140 A, 1714.

52 JUAN PABLO II: *Motu Proprio Inde a Pontificatus Nostri initio*, 25 de marzo de 1993. Proemio (*L'Osservatore Romano*, 5 de mayo de 1993, p. 1 y 5).

53 JUAN PABLO II: *Carta a los Artistas, op. cit.*, 10.

lenguaje sin igual para expresar y decir lo indecible o, como diría una vez más San Agustín, para *narrar la historia de Dios con los hombres*⁵⁴. Por eso, y así lo afirma Juan Pablo II, la Iglesia sigue teniendo necesidad del arte para, desde su acento policrómico y expresión creadora, *hacer perceptible el mundo del espíritu, de lo invisible, de Dios*⁵⁵; porque casi mejor que ninguna otra manifestación o mediación, la obra de arte, gracias a la significatividad y emoción de la fuerza de su lenguaje, nos descubre la realidad última de las cosas en sus aspectos más íntimos y positivos⁵⁶, representando con gran fuerza los *misterios de la fe y la verdad trascendente*⁵⁷. Nada, pues, como la visión artística para dar forma al Misterio, haciéndolo logos, pentagrama audible y perceptible, familiar, cercano, amable y conscientemente compartido⁵⁸. O sea, la pedagogía de la fe que es capaz de seguir hablando ininterrumpidamente, de manera singular y diversificada, a lo largo de los tiempos, encarnándose, creando su expresión propia a la altura de la conciencia artística contemporánea, no siendo su vocabulario y gramática expresiva mera ilustración estética sino verdadero lugar teológico⁵⁹ donde el evangelio queda configurado en *modo de humanidad, forjando a la vez una cultura, una estética, una ética y una utopía*⁶⁰.

Nada dice y habla la Carta a los Artistas de su predilección a la hora de inclinarse por una forma o corriente artística definida ya que, suponemos, que el pensamiento de Juan Pablo II asume y acepta que el mensaje evangélico en su traducción icónica jamás puede agotarse en unas formas concretas porque las trasciende a todas y, por ende, si las formas son auténticas, en todas se puede y debe inculturar; además, la Iglesia, como ya afirmó el Concilio Vaticano II, no está esencialmente vinculada a ninguna cultura y, por lo tanto, no consideró ni considera como propio ningún estilo artístico⁶¹. Diríamos, pues, que la Iglesia, desde *Pentecostés* habla y recibe todas las múltiples y variadas lenguas en las que se manifiestan las distintas realizaciones culturales con sus correspondientes valores y concepciones humanas; pero eso sí, centrándolas todas en el anuncio del acontecimiento pascual de Jesucristo muerto y resucitado para ofrecerlas a todas como alaban-

54 SAN AGUSTÍN: *De catechizandis rudibus*, 4, 8, en *Obras completas XXXIX*, BAC, Madrid 1988, 459.

55 JUAN PABLO II: *Carta a los Artistas*, op. cit., 12; ver también *Discurso a la comisión para los bienes culturales de la Iglesia*, 2 de octubre de 1995. En este sentido, *La Carta a los Artistas* de Juan Pablo II pareciera reflejar y transcribir la misma idea y definición que ya anteriormente había expresado Pablo VI, *A los artistas, el 7 de marzo de 1964: Nosotros (Iglesia) tenemos necesidad de vosotros (artistas); nuestro ministerio tiene necesidad de vuestra colaboración. Porque nuestro ministerio es el de predicar y hacer accesible y comprensible, más aun, conmovedor, el mundo del espíritu, de lo invisible, de Dios. Y en esa acción de presentar el mundo invisible en formas accesibles, inteligibles, vosotros sois maestros*.

56 Cfr. MALDONADO, Luis: *Liturgia, Arte, Belleza, Teología y estética*, San Pablo, Madrid 2002, 13.

57 JUAN PABLO II: *Al Consejo Pontificio para las Comunicaciones sociales*, 4 de marzo de 1994, n.º 3. Cfr. COLOMER FERRANDIZ, Fernando: *La Mujer vestida de sol. Reflexiones sobre el cristianismo y el arte*, Encuentro, Madrid 1992, 53.

58 Cfr. CRIPA, María Antonieta: *Arte y mensaje cristianos, hoy: La emersión de lo Sacro, en Experiencia y transmisión de lo sagrado*. II Curso de Arte Sacro Fundación Félix Granda, op. cit., 70.

59 JUAN PABLO II: *Carta a los Artistas*, op. cit., 11. Cfr. DOMINIQUE CHENU, Marie: *La teología nel XII secolo*, Jaca Book, Milán 1992, 9.

60 GONZÁLEZ DE CARDEDAL, Olegario: *Ratzinger y Juan Pablo II*, Sígueme, Salamanca 2005, 143. Ver también del mismo autor: *Destino histórico, experiencia religiosa y creación artística, en Congreso Internacional Arte y fe*, op. cit., 425.

61 Cfr. Constitución *Sacrosanctum concilium*, cap. VII, n.º 123.

za de gloria al Padre del cielo⁶². Pero aun mas, quedar por lo tanto clavada la mirada en un arte del pasado que ya fue y no admitir el lenguaje artístico y la gramática plástica del nuevo arte de las vanguardias sería no aceptar la exhortación del Concilio⁶³. ¿Quién puede negar ya, por ejemplo, que autores entonces tan criticados por estrechos restauracionistas, que el lenguaje de la tradición icónica en su hondura místico-religiosa ya apareció y se dejó notar en autores como Paul Gauguin, Van Gogh, Matisse, Emile Nolde, Jawlensky, Chagall, Rouault, Kokoscka, Picasso y Dalí? Ahora, eso sí, el arte, para Juan Pablo II, para poder constituirse como idóneo medio expresivo dentro de la didáctica de la fe *ha de distinguirse por su capacidad de expresar adecuadamente el Misterio*⁶⁴ o, lo que es lo mismo, el arte sacro para ser considerado como tal ha de saber dar respuestas *adecuadas a las exigencias propias de la comunidad cristiana*⁶⁵. La respuesta que G. Rouault dio cuando le preguntaron sobre las condiciones que debía poseer el arte para entrar en la iglesia podría muy bien definir y servirnos para lo que hasta ahora venimos diciendo: *de rodillas y en silencio*⁶⁶.

Entraríamos ya, aquí y en este instante, en lo que se dio en llamar siglos atrás la teoría del rigor, propiedad y decoro, celosa preceptiva que tuvo el punto álgido de su tratadística y normativa a raíz de la sesión XXV del Concilio Tridentino, extendiéndose su voz hasta bien entrado el siglo XX⁶⁷. En síntesis, semejante preceptiva, a la hora de aceptar e incorporar tanto pintura como imagen de bulto para el culto, éstas, debían en primer lugar mover a devoción por parte de aquellos que las miraran o contemplaran; en segundo lugar, en su representación, no debían de causar escándalo; en tercer lugar, tenían que ser en su lectura plástico-iconográfica legibles y claras y, finalmente, en su narración interna no podían mover a error doctrinal. Si leemos atentamente la Sacrosanctum Concilium comprobamos que el espíritu de dicha normativa aun se sigue leyendo en esta Constitución del concilio Vaticano II:

*... que sean exclusivas de los templos y demás lugares sagrados aquellas obras artísticas que repugnen a la fe, las costumbres y a la piedad cristiana y ofendan el sentido auténticamente religioso, ya sea por la depravación de las formas, ya sea por la insuficiencia, la mediocridad o la falsedad del arte..., a fin de que no causen extrañeza al pueblo cristiano ni favorezcan una devoción menos ortodoxa*⁶⁸.

62 Cfr. JUAN PABLO II: *Slavorum apostoli*, n.º 11, 13, 17 y 19.

63 Así queda registrado en la Constitución *Gaudium et Spes*, n.º 62: *Hay que esforzarse para que los artistas se sientan comprendidos por la Iglesia en sus actividades y, gozando de una ordenada libertad, establezcan contactos más fáciles con la comunidad cristiana. También las nuevas formas artísticas, que convienen a nuestros contemporáneos, según la índole de cada nación o región, han de ser reconocidas por la Iglesia.*

64 JUAN PABLO II: *Ecclesia de Eucharistia*, Cap. V, 50.

65 JUAN PABLO II: *Carta a los Artistas*, op. cit., 10.

66 Citado en ROIG IZQUIERDO, A.: *Art viu del nostre temps*, Diputació Provincial de Valencia. Valencia 1982, 201.

67 Cfr. RAMOS DOMINGO, JOSÉ: *Arte y preceptiva: «Del rigor, la propiedad y el decoro en la iconografía de la Trinidad»*. Estudios Trinitarios, Vol. XXXVIII, n.º 3, Salamanca 2004, 371-399.

68 Constitución *Sacrosanctum Concilium*, Cap. VII, nos. 124-125.

Pero la *Sacrosanctum Concilium* no detiene su reflexión ni extiende sus comentarios en lo que se refiere a uno de los aspectos que tiempo atrás más se señalaron de dicha preceptiva. Nos referimos al asunto de la decencia, mas recordado y señalado como teoría del decoro. Para todos los historiadores del arte es conocido el acalorado debate que mantuvo la tratadística postconciliar tridentina por la cuestión del desnudo. Y en este asunto, famosas fueron las aportaciones de los cardenales Borromeo y Paleotti, desarrollando una preceptiva que incidía en la idea de que el desnudo, por indecente, debía evitarse no solamente en las iglesias, sino también en las decoraciones de las casas particulares. Años más tarde Gilio da Fabriano volverá a ocuparse detalladamente por la cuestión de la decencia indicando que las figuras humanas que el artista ha de pintar desnudas, éste, en sus partes íntimas debía proveerlas de paños. Otro cardenal, Molanus, se sorprenderá ante todos aquellos osados pintores que incluso se atrevían a representar al Niño Jesús desnudo y, el famoso tratadista Possevino se quedará estupefacto y horrorizado ante la osada idea de que pudiera aparecer un inconveniente e inapropiado desnudo en cualquier lugar de una pintura. Pero dentro de todas estas controversias sobre la decencia será el *Juicio Final* de Miguel Ángel el que sufriera los ataques más furibundos y violentos. De todos es conocido las críticas que recibieron los famosos frescos por parte de Biagio da Cesena, maestro de ceremonias de Paulo III, salvándose milagrosamente por las eruditas súplicas de la Academia de San Lucas, aunque no impidiendo la posterior intervención de Daniel de Volterra pintando ropajes y paños de pureza en las partes íntimas de muchos de los personajes del *Juicio*⁶⁹.

Toda esta teórica y extensa discusión que se mantuvo a lo largo de los siglos en torno al desnudo vuelve a hacerse eco en el pensamiento artístico de Juan Pablo II que, partiendo precisamente de la referencia del *Juicio Final* de Miguel Ángel, nos estructura y monta una auténtica catequesis sobre la teología del cuerpo, y éste, desnudo; consideración teológica hasta la fecha nunca escrita ni oída en preceptiva pictórica sacra, y que ya, previamente, había sido apuntada mucho antes de la redacción de la Carta a los Artistas. En efecto, partiendo del texto Gn 2, 25: *Estaban ambos desnudos, pero no se avergonzaban uno del otro*, Juan Pablo II, digamos, regula y redefine la antañona visión desenfocada de la belleza del hombre en la tangible realidad de la desnudez de su propio cuerpo⁷⁰. Pero aún más, Juan Pablo II nos adentra en la auténtica valoración del cuerpo humano, en la castitas de su desnudez que, al igual que cualquier desnudo del arte clásico, éste, ante la mirada del que lo escruta y lo contempla, y en la manifestación ostensoria de todas sus turgencias fisionómicas, nunca deja de estar auxiliado por la compostura y el decoro:

En las diversas épocas, empezando por la antigüedad y la cultura clásica, hay obras de arte cuyo tema es el cuerpo humano en su desnudez, y su contemplación nos permite concentrarnos sobre la verdad total de hombre, la dignidad y la belleza «suprasensual» de su masculinidad y feminidad. Estas obras tienen, como escondido, un elemento de «subli-

69 Cfr. BLUNT, Antony: *La teoría de las Artes en Italia*, Cátedra, Madrid 1985, 115-141.

70 JUAN PABLO II: *Homilía de la Eucaristía al inaugurarse la restauración de los frescos de Miguel Ángel en la Capilla Sixtina*, 8 de abril de 1994.

mación» que lleva al espectador a descubrir a través del cuerpo, todo el misterio personal del hombre. En contacto con esas obras de arte, el espectador no se siente llevado a «mirar para desear», sino que aprende ese significado esponsalicio del cuerpo, que corresponde a la pureza del corazón⁷¹.

Fuera ya del marco de los dictados de la preceptiva, y si tuviéramos que inclinarnos a continuación por una de las grandes facetas de Juan Pablo II en cuanto a su magisterio artístico se refiere, no cabe duda que ésta sería la de perito comentarista en el acertado arte de la lectura de programas iconográficos, y, de entre ellos, una vez más, la Capilla Sixtina de Miguel Ángel volverá a ser ejemplo para demostrarnos su consumado bien hacer en el difícil ejercicio de escudriñar en el hondo significado de la invención de la obra, con ajustada precisión y no menos hábil descripción:

Desde aquí habla Miguel Ángel, que en la Capilla Sixtina, desde la Creación al Juicio Final, ha recogido en cierto modo el drama y el misterio del mundo, dando rostro a Dios Padre, a Cristo juez y al hombre en su fatigoso camino desde los orígenes hasta el final de la historia⁷².

Después, posando su mirada sobre el instante en el que Miguel Ángel ha resuelto en línea precisa y segura el rostro del Padre eterno, que en su representación quedará definido y fijado como imagen canónica a seguir e imitar para la posteridad, Juan Pablo II, nos precisa y regala simultáneamente a nuestros ojos y oídos una bella descripción iconográfica que en su dictado y lectura termina por constituirse en una auténtica lección teológica. En su traducción pareciera escucharse de fondo el eco del segundo Concilio de Nicea, en el que se rechaza la doctrina de las tesis iconoclastas, confirmando a la postre la pedagógica legitimidad de la costumbre de expresar la fe mediante figuraciones artísticas. Quedan refrendadas igualmente aquí las voces más cualificadas de la gran patristica, especialmente los discursos de san Juan Damasceno y San Gregorio Magno:

¿No sacó también Miguel Ángel conclusiones precisas de las palabras de Cristo: «El que me ha visto a mí, ha visto al Padre»? Miguel Ángel tuvo el valor de admirar con sus propios ojos a este Padre en el momento en que pronuncia el «fiat» creador y llama a la existencia al primer hombre. Adán fue creado a imagen y semejanza de Dios (Cf. Gn 1,26). Mientras el Verbo eterno es la imagen invisible del Padre, el hombre-Adán es su imagen visible, Miguel Ángel trata de devolver esa visibilidad a Adán, a su corporeidad, los rasgos de la antigua belleza. Más aún, con gran audacia, transmite esa belleza visible y corpórea al mismo creador invisible. Probablemente nos hallamos ante una insólita osadía del arte, pues al Dios invisible no se le puede imponer la visibilidad propia del hombre. ¿No será una blasfemia? Ahora bien, es difícil no reconocer en el Creador visible y humanizado al Dios revestido de majestad infinita. Es más, en la medida en que lo permite la imagen con sus límites intrínsecos, aquí se ha expresado todo lo que se podía expresar⁷³.

71 JUAN PABLO II: *El arte, expresión del misterio personal humano*, catequesis del 6 de mayo de 1981.

72 JUAN PABLO II: *Carta a los Artistas*, op. cit., 9.

73 JUAN PABLO II: *Homilía de la Eucaristía al inaugurarse la restauración de los frescos de Miguel Ángel en la Capilla Sixtina*, op. cit.

Sí, ciertamente estamos aquí y en este instante ante uno de los mejores textos de lección iconográfica de Juan Pablo II y, nosotros, al volverle a escuchar y dejarnos guiar por su mano que didácticamente nos apunta y dirige hacia el centro del retablo fresco de la Sixtina, también:

quedamos deslumbrados por el esplendor y el miedo, admirando por un lado, los cuerpos glorificados y, por otro, los sometidos a eterna condena; comprendemos entonces que toda la escena está profundamente penetrada por una única luz y una única lógica artística: la luz y la lógica de la fe que la iglesia proclama, confesando: «Creo en un solo Dios (...) creador del cielo y de la tierra, de todo lo visible y lo invisible»⁷⁴.

Decíamos al principio que el pensamiento de Juan Pablo II es claro deudor del entorno y lugar que le vio nacer. Y volviendo la mirada hacia atrás, sin abandonar los ecos estéticos de las configuraciones eslavo-bizantinas, Polonia, sobre todo a partir del período gótico nos transmitirá un particular sello de expresión artística con la producción original de la escuela de Cracovia en la que se dejará notar una bella asociación de realismo y espiritualidad bajo una peculiar forma de estilización y sentimiento. Hablamos del icono, expresión querida y venerada por el papa Juan Pablo, representación que encuentra su auténtico significado en el espacio sagrado de la representación litúrgica; creación que procede de la oración y conduce a la oración⁷⁵; también, frontal mirada que nos mira y se posa sobre nosotros iluminando nuestra vida, haciendo emerger la dimensión del Misterio⁷⁶ en la sin igual representación estática del rostro del Verbo encarnado, dejando de ser meramente una obra de arte pictórico. Diríamos, pues, que el valor principal del icono se fundamenta en la Teología de la Presencia. Es decir, el icono es signo de presencia, no es mero instrumento de ornamentación, de ilustración. Podemos decir, entonces, con Juan Pablo II, que el icono, en cierto sentido, es también:

como un sacramento de la vida cristiana, pues en él se hace presente el misterio de la Encarnación. En él se refleja de modo siempre nuevo el misterio del Verbo encarnado y el hombre —autor y, al mismo tiempo partícipe— se alegra de la visibilidad del Invisible⁷⁷.

Terminemos ya. Como hemos venido subrayando, y en cuanto al pensamiento artístico se refiere, al pontificado de Juan Pablo II le debemos la gratitud de habernos legado dos documentos excepcionales que bien podríamos englobarlos y relacionarlos en orden a enriquecer el actual discurso de la llamada teología práctica; nos referimos, una vez más, al *Quirógrafo* y a la *Carta a los Artistas*, obras de las que fundamentalmente, parafraseándolas en muchos instantes, y como fuente recurrente, nos hemos servido para

74 *Ibid.*

75 Cfr. RATZINGER, Joseph: *El Espíritu de la Liturgia. Una introducción*, Cristiandad, Madrid 2002, 143.

76 Cfr. STEINER, Georg: *Presencias reales*, Destino, Barcelona 1991.

77 JUAN PABLO II: *Homilía de la Eucaristía al inaugurarse la restauración de los frescos de Miguel Ángel en la Capilla Sixtina*, op. cit.: Cfr. *Carta a los Artistas*, op. cit., 8 y *Duodecimum saeculum*, n.º 11. Para el tema de los iconos, ver el estudio de GIRAUD, Marie-Francoise: *Aproximaciones a los iconos*, Paulinas, Madrid 1990.

ahondar en este estudio que presentamos. Del breve repaso que hemos hecho somos conscientes que habrán quedado por definir detalles, contextos, acicalamientos y mixturas; apuntamientos todos que por parte del lector avezado aceptamos para, posteriormente y en otro rato, mejor enriquecer y comprender el don del magisterio de este papa que un día *llegó del Este*.

Mientras, para seguir trabajando y caminando en la ejemplificación y traducción de la noticia del *Reino*, aquí nos queda todo este patrimonio abierto⁷⁸, para contemplarlo y gozarlo, en esa mediación que se ha hecho belleza, feliz instrumento de pastoral y memoria sensible de la evangelización. De ahora en adelante, de nosotros depende el celo y compromiso de restaurarlo y conservarlo⁷⁹; porque como muy bien dijo Juan Pablo II, a tenor de los bienes culturales de la Iglesia, éstos, *no son depósitos de obras inanimadas, sino viveros perennes, en los que se transmiten en el tiempo el genio y la espiritualidad de la comunidad de los creyentes*⁸⁰.

78 JUAN PABLO II: Constitución Apostólica *Pastor Bonus*, 28 de junio de 1988, art. 102.

79 JUAN PABLO II: *Discurso a los participantes a la I Asamblea Plenaria de la Pontificia Comisión para los Bienes Culturales de la Iglesia*, 12 de Octubre de 1995, n.º 4 («*L'Osservatore Romano*», Edición en Español, 20 de octubre de 1995, 12).

80 JUAN PABLO II: *Mensaje a los participantes a la II Asamblea Plenaria de la Pontificia Comisión para los Bienes Culturales de la Iglesia*, 25 de septiembre de 1997, n.º 2.

NOTAS

¿Se enfrentó la Iglesia a Franco?

JOSÉ SÁNCHEZ JIMÉNEZ

(Comentario a la obra publicada por P. Martín de Santa Olalla, *La Iglesia que se enfrentó a Franco. Pablo V, la Conferencia Episcopal y el Concordato de 1953*, Editorial Diles, Madrid, 2005, 495 págs.).

A lo largo de cinco sendos capítulos, divididos en cincuenta y ocho epígrafes y seguidos de las oportunas conclusiones, más seis páginas con las fuentes y la bibliografía que el autor considera más idónea, se van desgranando los resultados de una jugosa investigación que se apoya sobre los datos procedentes de los archivos de la Presidencia del Gobierno, del Ministerio de Asuntos Exteriores, de la Embajada de España cerca de la Santa Sede y del de Arias Navarro, el presidente de Gobierno que articula el paso del final del franquismo a la gestación de una democracia que necesitó, para comenzar a ser explícita, la actuación del Rey y el nombramiento de Adolfo Suárez como nuevo Presidente.

El autor profesa como investigador en el Departamento de Historia Contemporánea de la Universidad Autónoma de Madrid. Realizó y defendió su tesis doctoral en este mismo Departamento; y continuó con buen pie avanzando y profundizando, desde 1998 hasta hoy, en tema tan sugestivo como el de las relaciones y presencias de la Jerarquía Eclesiástica Española en esta jugosa trayectoria política y social, en la que se aventuran hasta el presente hipótesis de trabajo, estudios variopintos, tomas de postura en las que acaba difuminándose un conjunto de intereses, prejuicios y justificaciones no siempre bien trabados, ni de utilización plenamente eficiente, a la hora de comprender y explicar un pasado, que pervive y lucha por manifestarse en el presente, y al que se auguran desde medios eclesiales y afines un porvenir raro, oscuro y en ocasiones hasta apocalíptico.

Un libro anterior del mismo autor, de 2003, *De la Victoria al Concordato. Las relaciones Iglesia-Estado durante el primer franquismo (1939-1953)* (Alertes, Barcelona), vino a ofertar un método de trabajo y una búsqueda de objetivos que aquí, en el obra que tratamos de comentar, continúa vigente a pesar de que mejora notablemente tanto la utilización de fuentes como la redacción de un proceso en que se atisba la dificultad con que todo historiador se enfrenta si trata de separar la percepción social del proceso y las inclinaciones personales con que se acaba mirando y juzgando a cada uno de los protagonistas del proceso.

Lo primero que, naturalmente, el lector encuentra es un prólogo; un prólogo animoso, claro, bien trabado, y dispuesto a animar a la lectura de las cerca de quinientas páginas que siguen. Y es verdad que lo logra; precisamente porque no es sólo una presentación de compromiso. El prologo se pronuncia; decanta una correcta división del período a instancias de un Concilio que, por

supuesto, vale como hito para significar un «antes» y un «después»; habla de Iglesia en sentido general, incluso cuando se está refiriendo casi explícitamente a la Jerarquía eclesiástica: enfrenta ya, en la práctica, a unas instituciones de poder —Iglesia y Estado— sin llegar a diferenciar la fuerza con que cada una ejercía el poder, el momento y proceso en que actuaban de consuno, los miedos y recelos a un «regalismo» atemporal, muchísimo más grave una vez que desde el poder político se pretende enmendar o influir en lo que no pertenecía a la propia jurisdicción.

¿Qué difícil sigue resultando distinguir, separar, diferenciar, intuir contraefectos; sobre todo cuando la postura mantenida de «enfrentamiento» no se corresponde con otras formas y sistemas de percepción. Precisamente ahora, cuando se vuelve a despertar cierto halo conservador, y una resistencia a planteamientos críticos que alentaron períodos y fases anteriores vuelven a ser puestos en duda; cuando se pretende volver a apuestas por la responsabilidad y la «culpa» en torno a supuestos y procesos nunca suficientemente elaborados por falta de esfuerzo y exceso de prejuicio, resulta más necesaria la matización, la prudencia en los juicios, la reducción de contrastes; y no el simple recurso a la confusión entre habilidad política y «buena voluntad». Ésta se presupone; excepto cuando se muestra y demuestra que no es tal. ¿Hizo, acaso, la Iglesia Española su «transición» antes de la que vivieron los españoles? ¿No tuvo, acaso, su fuerza una reacción, también jerárquica, frente a, o ante, los planteamientos requeridos por las Declaraciones *Nostra Aetate* y *Dignitatis Humanae*, referidas respectivamente a las relaciones con las iglesias no cristianas, y a la libertad religiosa? Y aun cuando fuese admitidas, al igual que ocurre con otros decretos vaticanos, ¿se corresponde la declaración y aceptación oficiales con una praxis más adelante olvidada?

¿Hubo, de hecho, un «divorcio», necesario o no, con vistas a una «capacidad de adaptación», en función de una supervivencia? Coincide este lector con el prologuista en que el trabajo es excelente; aun cuando no ve de la misma forma el liderazgo del cardenal Enrique Tarancón, sin tener en cuenta las diferencias entre lo que ocurría, lo que se nos contaba y lo que, al final, se comienza a ver, sobre todo cuando se comprenden y explican sus consecuencias.

* * *

El autor introduce su trabajo (págs. 17-22), a partir de un contraste que él percibe como anquilosamiento del Régimen *versus* transformación de la Iglesia. Indica que ésta, la Iglesia, cambia gracias al Concilio, en tanto que en 1975 «Francisco Franco seguía siendo Jefe del Estado», con los similares poderes y con el carácter autoritario que no abandonaría hasta «la muerte del dictador». Luego matizará su argumento para indicar que «no fue Tarancón quien impulsó el cambio», sino que «fue el encargado de poner en marcha lo que la mayoría de sus compañeros de episcopado le pedían» (págs. 17-18).

Este adelanto, con ser verosímil, no se compadece en plenitud con el largo, premioso y complicado proceso que más adelante se lee, gracias a la reconstrucción artesana que el autor da a los documentos con que cuenta; y que ha sabido empalmar con admirable éxito y con no menor esfuerzo y logro.

¿Claro que es imposible explicar el «cambio de actitud de la Iglesia» a lo largo de los años sesenta y setenta sin la influencia conciliar! Pero no es menos cierta, y no debe ignorarse, esa marcha de la sociedad que ve crecer su riqueza, que se siente obligada a la mayor revolución demográfica y a la más repentina modernización política, y que experimenta en su seno, al hilo de cambios generacionales importantes, el rumbo del crecimiento económico, la evolución social e inclu-

so la ruptura de unas formas de comportarse y hasta de una moral que se desliza por el incumplimiento, sin que ello suponga más censura que la oficial o la eclesíástica.

Basta leer la primera ponencia de la Asamblea conjunta para comprender muchos cambios, transformaciones, olvidos, silencios, etc., que llevan a muchos creyentes a relativizar muchas de las cuestiones admitidas, y generan en los que no lo son, y en los que dejaron de serlo, evidentes signos de búsqueda en otras opciones más idóneas para la realización de su compromiso social.

Muy pronto se sucederán, entre otros muchos textos, con una celeridad hasta entonces inimaginable, y con una prisa imposible de ser tolerada, el Anteproyecto de un Concordato imposible, pese al buen entendimiento Casaroli-Garrigues, o un Documento de la Conferencia Episcopal, *La Iglesia y la Comunidad Política* que evidenciaban, cada uno por su parte, el cambio eclesial que el Gobierno no podía de forma alguna aceptar: la necesidad de la renuncia a una relación Estado-Santa Sede, obviando o ignorando a la Conferencia Episcopal Española.

Pero de este proceso no está claro que pueda deducirse un «enfrentamiento», ni siquiera puntual, si se sigue observando —y el autor lo reitera una y otra vez a lo largo de sus páginas— el dominio de la suavidad de las formas frente a la temida fuerza real que pudiera haber roto cuanto se venía fraguando por los más variopintos caminos.

Al final, la muerte del Jefe del Estado, Francisco Franco, se percibe coronada por dos posturas, magníficamente recogidas en las homilias del funeral, en la explanada del Palacio Real, y la de la misa de acción de gracias en la Iglesia de los Jerónimos, en que se pide y reclama la unión y el servicio desde la Jefatura del Estado a «todos los españoles».

LA RECEPCIÓN HISPANA DE LOS TEXTOS CONCILIARES Y EL INCUMPLIMIENTO DEL CONCORDATO

Los dos primeros capítulos, referidos respectivamente a la recepción, en España, de los textos básicos del Concilio Vaticano II —los decretos sobre el ecumenismo, deber pastoral de los obispos y apostolado de los seglares; las declaraciones *Nostra Aetate* y *Dignitatis Humanae*, y la *Constitución Gaudium et Spes*—, y al repetido incumplimiento por parte de la Jerarquía eclesíástica del Concordato de 1953, marcan magníficamente unas «formas de percibir» lo que tantas veces se ha venido explicitando: el «correcto modo» de funcionamiento de las relaciones de la Iglesia y el Estado, que, según constatan obispos que vivieron activamente el proceso, comienza a aparecer deteriorado una vez que se toma conciencia y se explicita con frecuencia acelerada la necesidad de un distanciamiento, una vez en escena afirmaciones clave en torno al proselitismo religioso que venía estorbando a la apuesta ecumenista, a la declaración de derechos humanos que habría de demandar relaciones cordiales con las religiones no cristianas, la desvinculación del episcopado de taras políticas ajenas a la expresión y desarrollo de las libertades, o la autonomía del seglar en disponer y fomentar la «inspiración cristiana del orden social».

Todos estos asuntos llenan las páginas de magníficas revistas que, como *Iglesia Viva* o *Pastoral Misionera*, todavía hoy activas, arriban con fuerza y vienen a potenciar los no menos importantes órganos de difusión que se publican en Universidades Pontificias y Movimientos de Acción Católica.

¡Qué curiosa, y qué bien trabada por el autor, la presentación del informe del ministerio de Justicia, redactado no en los momentos oportunos, sino a la altura de 1972, para sumar y exhibir todo un conjunto de infracciones del Concordato de 1953, y como forma de asegurar y concluir un «pulso» como el que se plantea a partir de enero de 1966.

El ministerio de Justicia habla ah ora de «infracciones»; e incluso distingue entre las de carácter secundario y las «francamente graves», como las referidas al nombramiento de obispos, el uso ilegal del Fuero o el recurso también excesivo a la inviolabilidad de los lugares sagrados. Merece la pena que el lector se detenga en los cuadros elaborados a partir de los Informes de la Dirección General de Asuntos Eclesiásticos; que se sorprenda ante datos como los referidos a la erección de parroquias, exención del servicio militar a los clérigos, el recurso al Fuero como formar de eludir su procesamiento, la financiación económica de la Iglesia, la atención estatal a los Seminarios y la dotación de sus cátedras, el cuidado del inmenso patrimonio histórico-artístico, etc. La lectura detenida de este proceso deja al lector con «ganas»; y hubiera sido de agradecer que, junto a esta impagable relación, también hubiera quedado atendida la «contraoferta», esto es, la crítica o la réplica a cuanto en este informe se contiene, no siempre objetivo, ni justo; e incluso ni siquiera plenamente veraz.

La política social del Régimen, por poner solo un ejemplo, tuvo mucho que ver con este acostumbrado acuerdo; con este silencio y con la colaboración leal acostumbrada; que ahora, ante la necesidad de reivindicar los servicios mutuos y la naciente "ingratitude" con que el Estado se siente correspondido, había de manifestarse frente a una Jerarquía Eclesiástica mucho menos homogénea de lo que en aquellos momentos y ante los medios de comunicación se venía insistiendo. Porque fue complicado cambiar una relación que no contaba con las transformaciones sociojurídicas que había de imponer el paso de una Conferencia de Metropolitanos a una Conferencia Episcopal verdaderamente ejerciente. Y se tardó mucho en conseguirlo.

LAS RELACIONES «ESTADO/SANTA SEDE» Y SUS IMPLICACIONES SOCIORRELIGIOSAS

Disiento del autor cuando indica que la Iglesia Católica, tras el Vaticano II, debió acelerar su «necesaria adaptación a la modernidad». Tampoco se trata de dilucidar si entre 1966 y 1970 la Iglesia española «pareció no darse cuenta de la magnitud del Vaticano II» (pág. 69).

El problema es mucho más complejo. Y no cabe la «trampa» ni el recurso a una apuesta personal, bien sea en la persona del cardenal Vicente Enrique Tarancón, o en poner todo el énfasis en «nombres clave» como Pablo V, Giovanni Benelli, Luigi Dadaglio o el más arriba señalado cardenal arzobispo de Madrid. ¿Cabe decir, con propiedad y plenitud, que éste último «sería el hombre elegido por Roma para separar de manera definitiva la Iglesia del Estado»?

El autor, a partir de este capítulo, juega en exceso al «negro sobre blanco»; le cuesta matizar y justificar, vía «pie de página» si es viable, muchas de las consecuencias que deduce y de los juicios que emite; parece olvidar que no cuenta con dos archivos necesarios, a los que no pudo acceder, Conferencia Episcopal y Nunciatura; confía, posiblemente con demasiada generosidad, en las fuentes que ha tenido a bien ofertarnos, con un esfuerzo y una laboriosidad dignas de gratitud y elogio. Pero, parece, si no olvidar, si preterir, el entorno sociorreligioso, sociopolítico e incluso ideológico que envuelven y hasta encapsulan estos fundamentales años: la movilización en auge, los incontrolables aumentos urbanos, los procesos de secularización en movimiento, y la creciente apertura al exterior por razones de trabajo, de placer o de obligado exilio, la crisis de autoridad y el conflicto de la Acción Católica, la rebelión estudiantil y universitaria, un profundo cambio de valores interpretado como ataque a los principios, las grandes transformaciones de las que comenzaban a dar cuenta instituciones y publicaciones, como las de Cáritas Española, Revista Española

de la Opinión Pública, FOESSA, DATA, etc. No es asunto baladí, precisamente porque el paso eclesial del inmovilismo al aperturismo, de que habla el autor de forma más que sencilla, debió atenderse a las no menores resistencias al cambio por parte de gobiernos igualmente insatisfechos, y confusos a la hora de pactar con una Jerarquía eclesiástica igualmente condicionada por los cambios, y en ocasiones perpleja, en su paso de una situación más o menos tranquila a las incertidumbres y sorpresas que deparaba el ejercicio de denuncia y la práctica de la "profecía". ¿Qué podría ocurrir cuando no era ya el Primado el único que decidía, y la Conferencia Episcopal tardaba en afirmar su autoridad y poder? (pág. 76).

Aquí, por desgracia, se debilita la cronología a lo largo de la exposición, y están ausentes las fechas; y aunque éstas en la historia valen por lo que encierran, en estos jugosos años hay que hilar muy finamente con ellas. El tiempo social se vuelve muy distinto conforme la sociedad se aventura, a través de los nuevos *media* y de su jamás suficientemente probada solvencia, a situaciones y oportunidades nunca antes imaginadas. El término más adecuado es «desconcierto»; que se venía arrastrando, como Tarancón reconoce, desde que los obispos pisaron el aula conciliar; y que se continuó fraguando y ampliando una vez que se acusaron los efectos políticos y sociales de tan ingentes cambios (págs. 78-87).

Fue, en este sentido, especialmente importante la adecuación de la *Declaración sobre libertad religiosa*, emanada del Concilio a la situación española, cuyo proyecto de *Ley de libertad religiosa* se iba a convertir «en la primera demostración de la discrepancia con el Concilio Vaticano II (pág. 87). De hecho chocaba con el Concordato; y venía a poner en entredicho, como el autor confirma El espíritu del nacionalcatolicismo y la confesionalidad católica del Estado español». La lectura de estas páginas alumbra magníficamente un proceso en que, pese a la duda sobre si cabría co-honestar el pensamiento y la *praxis* de la Iglesia con la necesidad de que un Estado católico cumpliera con el «trámite» que el Concilio de exigía, ambos, Iglesia y Estado, se congratulaban, en enero de 1968, ante un contencioso briosamente resuelto. Se pasaba así de una «confesionalidad católica exclusiva» a la «confesionalidad católica abierta». La tolerancia devenía, pues, en libertad.

Poco antes, el contencioso con la Acción Católica habría de resolverse a favor de un gobierno, con el que la cúspide de la Conferencia Episcopal parecía estar de acuerdo (págs. 91 y sgtes.). ¿Acaso, pues, no vuelve a estar en escena la clásica tesis de los «apoyos», tan magistralmente expuesta por Ruiz Rico?

LA IGLESIA EN LAS POSTRIMERÍAS DEL FRANQUISMO: LA CONSOLIDACIÓN DE LA CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA

La firma de un Concordato nuevo parecía ser una exigencia para el mantenimiento y mejora de unas relaciones entre Estados soberanos; y ello obligaba a los gobiernos a «puentear» a una Conferencia Episcopal todavía pendiente de la resolución de una problemática interna: la de hacer confluir la jurisdicción de los obispos en sus diócesis, y la aceptación de compromisos y decisiones globales, para los que la Conferencia Episcopal habría de ser vía y propósito obligados.

Y así se hilvanan en esta obra el estudio del Anteproyecto de *Concordato Casaroli-Garrigues*, las conversaciones Casaroli-López-Rodó, y el *Proyecto de Concordato actualizado del Pedro Cortina*. El análisis a que el autor se vió obligado, y el esfuerzo que por necesidad impone al lector es grande a la par que sugestivo. De tal manera el proceso es difícil y premioso que en más de una ocasión, su lectura sirve de guía, y me atrevería a decir de contexto, para comprender y explicar

cuanto en aquellos años apenas se trasluce. Las resistencias de López-Rodó, la dureza de Cortina, la influencia permanente, atosigante, de que hay que aligerar porque Franco se muere y esto, pese a todo, no está siquiera «atado», bien han merecido la pena un esfuerzo como éste.

Sin que ello sea considerado crítica o duda ante lo que el autor indica, aquí viene a trasluzirse algo mucho más importante de cuanto se viene exponiendo: la difícil circunstancia para la Santa Sede, a la que la autoridad de Pablo VI, la solvencia del cardenal Villot, y el conocimiento de la Iglesia española de que hacen gala Benelli y Dadaglio dan el suficiente cobijo y hasta el adelanto técnico y diplomático, capaz de resolver incluso las dudas con que Casaroli, en ocasiones, parece atender a las exigencias políticas del momento.

Se trasluce igualmente una Conferencia Episcopal menos unitaria de lo que los medios afines venían indicando. Sorprende que en aquellos años, tal como *Ecclesia* o *Vida Nueva*, entre otras publicaciones, recogen, los portavoces de la Conferencia repitieran hasta la saciedad una unión no sólo inexistente sino prácticamente imposible. Más adelante, el autor reproduce con finura casi artesana las trayectorias y formas que diferencian a los dos cardenales que presiden respectivamente la liturgia en la Plaza de Oriente y en la iglesia de los Jerónimos en noviembre de 1975.

Las relaciones Iglesia-Estado se van fraguando en el escenario en que actúan los responsables políticos y las autoridades vaticanas. Pero la imposibilidad de llegar al Acuerdo, como paso previo a la firma de un nuevo Concordato, va mucho más allá. No cabe hablar de «enfrentamiento», aun cuando resulte cómodo repetirlo; y a fuer de repetido, tratar de convertirlo en verdad. Se estaría en este sentido construyendo una realidad subjetiva, tal como indicara Berger; con la seguridad de que la comodidad es fácilmente confundible con el sentido común. Incluso cuando se llega a la amenaza, o, más en concreto, a la advertencia de recurso a la excomunión, de ahí no se pasa. Mejor dicho, no se puede pasar porque el salto podría llevar a muchos efectos no queridos. Pueden, incluso, recrudescerse y endurecerse formas no deseadas en la práctica de las relaciones; pero el criterio y el sentido común se imponen cuando ambas instituciones conocen, comprenden y miden los resultados de sus actos.

El lector echa ahora de menos, en medio de este bosque de datos, noticias, idas y venidas, etc. la tala necesaria que permite caminar por el bosque; y, cómo no, unos cauces, unas pistas, que en esta ocasión deberían venir adobadas con unos buenos marcos que una sociología del hecho religioso ayuda a organizar. Y, puesto que el autor, sigue adelante con este proceso, y su carga de motivaciones continúa in crescendo, no queda más remedio que pedirle que no abandone, que profundice, que explique; y sobre todo, que evite dejarse guiar por testimonios que, por mucha autoridad que tengan, siempre escriben desde su “realidad subjetiva”. Internalizaron la realidad; la digirieron en un proceso de socialización primaria y secundaria; y, al final, la plantearon y explicaron conforme su entorno social permitía o exigía.

Cuando hoy se utilizan estas visiones del pasado con un interés y propósito no siempre evidentes, se tiende a adulterar la realidad, incluso con buena voluntad y mejor conciencia.

Resulta muy complicado sacar conclusiones de lo que todavía no ha logrado la evidencia mínima. ¿Cuándo dejó España de ser «franquista»? ¿Cuál es el momento y el proceso en una secularización patente desde los mediados sesenta? ¿Por qué el primer apoyo a la transición no se ha correspondido con apoyos posteriores, o con formas de soporte diferentes?

Queda mucho por ver, reproducir, comprender y explicar. El autor nos puso en buena pista. Él mismo, y cuantos prestan interés a este período y a la carga sociorreligiosa que encierra, tienen que seguir haciendo camino. Ciertamente que la historia se hace desde el presente; pero hay que cuidar que las lentes con que se mira no enturbien la realidad que se trata de plasmar.

Recensiones

JUAN A. LACOMBA AVELLAN: *Historia Contemporánea de Andalucía. De 1800 a la actualidad*. Almuzara, Córdoba, 2006, 315 páginas.

Un libro nuevo de Juan Antonio Lacomba; un libro que se acaba de imprimir el 28 de febrero de 2006, Día de Andalucía; una obra que, como el autor indica en ligero prólogo que titula «unas palabras previas», trata de aproximarse desde dentro, desde la perspectiva de la propia Andalucía, en un esfuerzo, viejo y nuevo, mejor, continuamente renovado, de ahorrar continuidades y cambios, de «adentrarse en averiguar lo acontecido en Andalucía». El «enfoque», pues, no es otro que «la misma Andalucía», insertada en el contexto español en el que se integra y del que forma parte históricamente.

¡Qué curiosa insistencia; y que sugerente forma de presentar y ofrecer cuanto desde los años sesenta viene preocupando y ocupando a Juan Antonio Lacomba, a quien tengo la suerte, una vez más, de leer, y la oportunidad de ofrecer ahora, por tercera vez, la síntesis, el resumen, el juicio que a este lector y amigo merece su obra y, con ella, su trayectoria.

Porque, la primera ocasión fue en 1996, en la revista del Departamento de Historia Contemporánea, *Cuadernos de Historia Contemporánea*, de la Universidad Complutense, con motivo de la primera edición de su *Historia de Andalucía*. Luego, en 2001, pude hacer lo mismo cuando comenté la segunda edición de la misma obra, ya en las páginas de SOCIEDAD Y UTOPIA (19, 2001). Allí, tras la lectura de una

obra amplia, dirigida por Lacomba, que asimismo redactó la época contemporánea, que ganó extraordinariamente en esta edición nueva, pude referirme, parafraseando al autor, a una forma de «hacer historia» con la que se busca «conocer realmente lo que ha sido Andalucía», «entender cómo se ha conformado» y «explicar el proceso histórico andaluz».

Añadía además, como característica y prerrogativa de este «hacer», que «la vida es algo más que producción y poder o fuerza»; y que las «sociedades se componen de hombres, de grupos, de interacciones, de barrios más que de clases, de muchos sectores obligados a marginaciones y exclusiones de los más sangrantes matices». Este matiz, frecuentemente olvidado cuando se trata de recuperar, comprender y explicar cualquier pasado, está por desgracia generando unas visiones y unos procesos desde los que difícilmente se puede acceder al servicio social que la reconstrucción del pasado debería siempre aportar.

En esta ocasión, la *Historia Contemporánea de Andalucía* se renueva, se aligera y se amplía; y se sigue en ella reiterando cómo el atraso persiste y continúa conviviendo con la riqueza. Se prorroga igualmente, como secuela en esa coexistencia, la estampa de corrupción e injusticia como antesalas y factores de conflicto social; se vuelve a advertir que el origen de las agitaciones no nace de la espontaneidad ni de casualidades ajenas a factores responsables; y permanece incólume cuanto exige la visión integral de un proceso en el que no parece romperse la tendencia secular al subdesarrollo.

Los tres capítulos siguientes describen este «itinerario» y la específica conflictividad social que aboca a la Segunda República y la represión bélica y posbélica. Magníficas las páginas que resumen la guerra civil y la represión en Andalucía; y no menos ricas las que alumbran en pasos sucesivos la época de Franco, que el autor titula con acierto «Andalucía periférica y dependiente».

En su desarrollo da el debido peso a la emigración como salida; al coste humano de este éxodo, casi nunca valorado, y apenas suficientemente medido, sobre todo desde una visión cualitativa; posiblemente porque comenzó muy pronto a imponerse y pesar una realidad social habitualmente ignorada y preterida. Prueba de ello fue la difícil andadura hacia la autonomía, a que se refiere el capítulo VII. Las breves y jugosas páginas referidas a la «identidad y conciencia andaluza» rezuman un empeño, en el que el profesor Lacomba fue protagonista más que directo: la lucha contra la «mutilación de la realidad». La mutilación y la deformación acostumbradas dejan de considerarse efecto del *sino*; precisamente cuando Andalucía insiste en ser «sentimiento» y «conciencia», como vía como camino necesario a la «plena conciencia de pueblo».

Dos capítulos, los últimos, refieren el caminar autonómico más reciente: el hoy como realidad y el mañana como proyecto. Persiste el «déficit» autonómico, la economía atrasada y dependiente, una modernización sin desarrollo, los persistentes déficits políticos; y se anima a seguir recuperando, estudiando y propiciando «la toma de conciencia de pueblo» y la recuperación de la cultura como «activo social».

Al final, cómo no, el recuerdo de Blas Infante; un Blas Infante renovado, *en red*, como única manera de eludir situaciones de precariedad, o de verse abocada a lugares de marginalidad y exclusión. «Son demasiados años los que lleva dormida» —indica Lacomba citando a A. Gala.

El reto es claro; y la capacidad y disposición al optimismo son, ahora tanto o más que nunca, uno de los mejores servicios que una

síntesis como ésta van a prestar a todo lector que, harto de vaguedades y distorsiones, opte por abrirse a una sensibilidad y responsabilidad social de las que este libro está dando continuamente testimonio.

JOSÉ SÁNCHEZ JIMÉNEZ

RIVAS REBAQUE, F. y SAN DE DIEGO, RAFAEL M^º. S. J. (eds.): *Iglesia de la Historia, Iglesia de la Fe. Homenaje a Juan María Laboa Gallego*. Publicaciones de la Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, 2005, 699 págs.

Juan María Laboa, durante más de treinta años de profesor de Historia de la Iglesia en la Facultad de Teología de Comillas, se ha jubilado; y la Facultad de Teología ha tenido el acierto de pedir a colegas y amigos una colaboración a esta magnífica obra, con la que los profesores de la misma Universidad, Rivas y Sanz de Diego, como editores del homenaje, han logrado, ya desde el título, la mejor síntesis de un largo y jugoso proceso: «Historia de la Iglesia, Iglesia de la Fe». Porque la Historia que aquí se recoge, tal como recoge la presentación, «es, también, Teología» (pág. 17). Luego lo ratifican y concretan, cuando afirman que «sin atención a la historia, la Dogmática se hacer atemporal, meramente especulativa». Ni inmovilismo, pues, ni relativismo; ni individualismo ni sólo pasado: «tenemos futuro: la Historia de la Iglesia culminará en la Parusía».

Tratan, pues, los editores de unir, en el homenaje, el recuerdo, el afecto y la gratitud hacia el profesor Laboa, en el intento de «relacionar la historia y la fe» como una de las características fundamentales de la teología católica del siglo XX, y en su propósito de aunar la visión de la Iglesia desde el punto de vista científico y creyente; que ha sido precisamente el «discurrir» y el «hacer» de Juan María Laboa en su jugosa trayectoria intelectual y publicística, que se enraíza y se marca más gracias a su «suerte» de vivir de primera mano el Concilio Vaticano II.

El libro se inicia con una bio-biografía, a la que sigue el «agradecimiento de la Universidad Pontificia de Comillas» que, a través de su Rector, y en no más de cuatro páginas, resalta la labor docente e investigadora de Laboa, al que augura «un servicio notable a la Iglesia y a la sociedad con su labor de investigador, de publicista y de conferenciante». «Que sea por muchos años», acaba el Rector; y los amigos y seguidores del profesor, así como los lectores que tengan la suerte de conectar con este texto, nos unimos de corazón y con simpatía.

* * *

La obra es amplia, y en ella se ordenan sucesivamente, en torno a los focos de interés que dominan el «hacer» y el «discurrir» del homenajeador, siete sendos puntos: *Pueblo de Dios*, *Sponsa Verbi*, *Cuerpo Místico*, *Mysterium lunae*, *Madre y Maestra*, *Sociedad Perfecta* y *Sacramento de Salvación*.

En *Pueblo de Dios* se suceden cinco colaboraciones; las dos primeras, referidas a la historiografía de la Iglesia; y las tres restantes, respectivamente, a los jesuitas que mantuvieron la Compañía cuando fue disuelta a fines del siglo XVIII, a las gentes y costumbres que muestran las misiones populares de los jesuitas, mediado el siglo XIX, en el norte de España, y al papel de la Iglesia en Cataluña durante la II República.

En el segundo bloque, *Sponsa Verbi*, tres textos alumbran los orígenes y la espiritualidad de las monjas jerónimas, el papel de la mujer en la predicación de S. Juan de Ávila y la hagiografía barroca en torno a San José. En el apartado III, *Cuerpo Místico*, cuatro trabajos discurren en torno al «desgarro» que en este Cuerpo Místico de Cristo suponen las herejías y crisis o las conflictivas relaciones entre poder pontificio poder monárquico. En *Mysterium Lunae*, se recuerda la analogía entre Cristo-Sol e Iglesia, que es la Luna que refleja la luz del Sol, e ilumina la noche y pasa por diferentes fases en su recorrido, se da curso al misterio, al símbolo, a cuanto va «más allá de la razón» en la existencia de los hombres.

El capítulo V, el titulado *Madre y Maestra*, hace hincapié en la dimensión docente, en la dimensión cultural y en la dimensión diplomática que caracteriza a la Iglesia, sobre todo «la diplomacia humanitaria» de los papas del siglo XX. Queda para el capítulo siguiente, *Sociedad Perfecta*, la atención a la Iglesia en sociedad, bien en su organización interna, bien al servicio de unos hombres que se hallan de una u otra forma inmersos en esa faceta del poder temporal que conocemos como sociedad política: Acción Católica, Comisión de Pastoral Social, la relación con los poderes civiles, la relación de Pablo VI con España, y el derecho a la rebelión y la injerencia humanitaria.

En el último capítulo, *Sacramento de Salvación*, los autores reflexionan sobre el Concilio Vaticano II, sobre su proyecto en la historia y en torno a la conexión entre la misión de la Iglesia como «tarea humanitaria» y la política contemporánea.

El epílogo queda reservado, de forma novedosa, al profesor Laboa, que nos ilustra con un suculento texto-testimonio, *Los años que vivimos peligrosamente*, precisamente el texto que presentó como lección inaugural del curso académico 2004-2005 de la Universidad Pontificia de Comillas.

Este lector tuvo la suerte de conocer muy pronto esta lección inaugural; y ahora, cuando trata de dar noticia de este magnífico homenaje, ha vuelto a releer este ensayo-testimonio en que él ha sabido ahormar con maestría la Historia con la Teología, la Iglesia con la fe.

Animo a los lectores de esta obra a que comiencen leyendo el epílogo, como la mejor introducción para este conjunto de intervenciones escritas, montadas de forma pedagógica y respetuosa con el discurrir y el hacer de Juan María Laboa. Deténgase, por favor, en el último pensamiento, *¿Una generación perdida?* Y concluirán que no; que no fue perdida, pese al «extraño y triste sino» de que habla. Porque él se decide por el optimismo y la esperanza. Y si no, vean lo que piensa y escribe, tal como recoge la última página de este libro-homenaje:

«Nos habremos equivocado, obviamente, pero habrá un Papa en el futuro que, en un renovado intento de purificar la memoria, reivindicará la actuación de tantos obispos, sacerdotes y creyentes en general, liderados por Pablo VI, buscando una humanidad mejor y más fraterna y una Iglesia con cristianos más libres, más responsables, más conscientes, más capaces de dar razón de su fe y de vivir de esta no exotéricamente» (pág. 699)

JOSÉ SÁNCHEZ JIMÉNEZ

- B. MUÑOZ: *Modelos culturales. Teoría sociopolítica de la cultura*, Anthrops editorial, Barcelona, 2005, 333 páginas. B. MUÑOZ: *La cultura global. Medios de comunicación, cultura e ideología en la sociedad globalizada*, Pearson, Prentice may, Madrid, 2005, 334 págs.

Lo que a la profesora Blanca Muñoz, titular en la Universidad Carlos III, de Madrid, le preocupa y ocupa, en esta ocasión, es la observación de una sociedad, la «sociedad-red», en la que el individuo, de no estar previamente avisado, perderá su norte, subyugado por una experiencia tecnológica y una dominación cibernética que acabarán ofreciendo «una salvaje dominación de la conciencia. Valores, actitudes y formas de pensamiento soportan en la existencia diaria una serie de «desapariciones» y «resurrecciones», presencias y silencios, no siempre abiertos ni atentos a la defensa y desarrollo de la reflexión como principio esencial para «la mejora de la vida». Al contrario, una tradición cultural, en la que se venían sintetizando tradiciones de la cultura popular y de la cultura de masas, se está viendo abocada en nuestros días a una simplificación y unificación, tan irracionales como vanas, que podrían acabar con un patrimonio de siglos por quiebra, por olvido, por imposición del «vacío».

No se trata, sin embargo, de una visión pesimista ni de un razonamiento nostálgico o je-

remiaco. No; aquí se está buscando el reforzamiento de la creación, intelectual, estética, educativa, cultural. Se está luchando por la libertad del pensamiento, por su pluralismo enriquecedor, por su existencia duradera y progresiva. Aquí se pretende acabar con la «guerra fría» contra la reflexión y la educación que nuestras sociedades deben mantener, frente a todo intento de banalización y reducción peligrosas.

Este es el contenido y el objetivo de la segunda de las obras que se comentan: *La cultura global*; por la que debe comenzar la lectura, precisamente porque la inmediatez de sus planteamientos y la capacidad de convertir su texto en espejo de nuestro ser y de nuestro estar vendrá a facilitar la lectura más dura, más reposada y más inquietante del la primera.

En la presentación a *La cultura global*, Blanca Muñoz lo indica desde el principio: se está hoy justificando, consciente o inconscientemente «una salvaje dominación de la conciencia»; «el lugar del individuo ha quedado suplantado por una *existencia diaria dispersada* en desapariciones y resurrecciones de valores, actitudes o formas de pensamiento que o bien se *reactualizan* o bien se *silencian*»; «la reciente anomía no nace de un conflicto entre valores, sino de la *negación de los valores heredados provenientes de las mejores aportaciones humanísticas y creativas*».

Luego acabará situando interrogantes-clave: «¿cómo se realiza este ciclo contemporáneo de la *ignorancia dirigida*?»; ¿estamos asistiendo a la «tecnologización de las conciencias» y a la «banalización del caos» o a la puesta en marcha de «las capacidades destructivas de los individuos? Lo que la autora, en fin, busca, y por lo que lucha, es «defender, para las presentes y futuras generaciones, la obstinada rebeldía de pensar y de crear».

Para ello, ordena en once jugosos capítulos el análisis de la «comunicación, cultura e ideología en una sociedad globalizada»; describe las interferencias entre desigualdad social, sociedad posindustrial y cultura de masas; critica los procesos de deseducación comunicativa y sus capacidades de «neutralización so-

cial»; piensa en torno al «circuitos cultural» y valora la «sobrealienación» en un mundo posmoderno y sujeto a estrategias consumistas ignorantes del mañana; y articula, en los capítulos 6 y 7 el impacto comunicativo del 11-S y la capacidad movilizadota del 11-M.

Hilvana, a continuación, los nuevos procesos de dependencia, los nuevos modelos de desarrollo y ampliación de la violencia, la modificación de los roles de género y las razones de la quiebra de la democracia participativa.

El último capítulo, el 11, el que titula «límites al desarrollo de los derechos humanos», diferencia perfectamente entre «comunicación de masas» y «comunicación para las masas»; para preguntarse, con lógica, *qué significado tienen hoy los derechos humanos* una vez que las sociedades experimentan la mayor distancia entre democracia forma y decisiones políticas. «En la cultura global —concluye la autora— la independencia se sustituye por la subordinación a los criterios de los accionistas culturales y mediáticos». Pero, hecha la denuncia, no queda ajena al futuro, a la esperanza: «Una cultura cosmopolita y universal será la única defensa que pueda hacer frente a las astucias y artificios de la cultura falsificada. En este camino emancipador se tendrán que concentrar los mejores esfuerzos e impulsos que han tratado, al fin y al cabo y por encima de todo, de hacer *humana a la especie humana*».

* * *

La primera de las obras que se reseña, *Modelos culturales...* resulta más académica y abierta al debate actual sobre la *racionalidad ilustrada* frente a la *racionalidad instrumental*, precisamente ahora, en los inicios del nuevo milenio, cuando se tiene conciencia plena, como se ha indicado más arriba, de los *silencios*, de los *vacíos* y de los *olvidos* en el necesario y permanente encuentro de la sociedad con su cultura y con los cambios que se experimentan en el análisis y desarrollo de los *modelos culturales*.

Analizar estas diferentes posiciones teóricas e ideológicas no es sólo cuestión académica o intelectual. El *modelo*, en esta ocasión, es

algo más que un instrumento o método; y su elección llevará a modos diferentes de construcción y organización de las sociedades, en sus estructuras económicas, sociales, políticas, psicológicas y humanas.

En esta ocasión, la lógica es, si se permite, más cartesiana, más fría, aunque no menos exacta y útil. Se parte de la revisión de la revisión del concepto de «modernidad», y se analizan y explican las contradicciones de la Sociedad del Bienestar y las consolidación presente de sus transformaciones; se siguen comparando los «ideales de la Modernidad» y su presencia cultural estética y educativa; y se acaba preguntando «qué modelo cultural debería constituir en predominante, o qué valores habrían de definirse como fundamentales en los inicios del actual milenio.

Los *modelos culturales* a los que se pasa revista son: el modelo cultural del neoconservadurismo; el modelo cultural del neoliberalismo; la cultura como vacío, la cultura como análisis de la cotidianidad; y la cultura como análisis crítico, que repasa la crítica cultural de la Escuela de Frankfurt, y los «centros normativo-simbólicos de cada sociedad», una vez que la mercantilización global y lo lógico del beneficio inundan y dominan cuanto existe; esto es, la utilización de la conciencia como «una mercancía más».

Insistirá en esta ocasión, una vez realizada la distinción entre la primera y la segunda generación de la E. de Frankfurt, en la indagación de los procesos ideológicos que reducen el *mundo-de-la-vida* en favor del «avance de la racionalización instrumental» (el cálculo de utilidad sin ética): la pseudocultura que sustituye a las cultura, la pseudoformación a la educación, la opinión «mass-mediática» a la Opinión Pública.

El Balance y conclusiones, que subtítulo «hacia otra interpretación de la cultura», conecta a la perfección con la obra antes comentada, *La cultura global*. Aquí concreta lo que viene siendo larga trayectoria en el pensamiento y en la actividad docente de la profesora Blanca Muñoz: dejar constancia de que en el área cultural es donde se está produciendo *la batalla*

del cambio, o no cambio, de las estructuras sociopolíticas y económicas en su conjunto:

1. La cultura, entendida como mercado o intercambio mercantil, imprime un giro hacia la *negación* de la idea misma de cultura.
2. Los modelos culturales se han convertido en campo de batalla de las diferentes concepciones económicas, sociales y políticas. Hablar de cultura es entender la posibilidad de imaginar y establecer otras formas económicas y de relación social colectivas.
3. «La cultura, en cuanto *factor civilizador*, deberá situar como objetivo y propósito central de la Historia: el llegar a una serena y universal pacificación de nuestra especie mediante la libre emancipación de los individuos, que asumen, por, fin, conscientemente la misión de conducir de forma autóctona su propia existencia individual u el destino cooperativo, solidario e histórico hacia el desarrollo de una colectividad plenamente humanizada y reconciliada» (págs. 308).

Esto vuelve a recordarme lo que en más de una ocasión comenté con la autora, en referencia siempre a la fuerza y a la constancia con que los *media* y los intereses en su entorno dominan y moldean a las sociedades. Vuelve, así, a ser especialmente útil la relectura de *El miedo a la libertad*. Posiblemente hoy su relectura hará más hiriente la toma de conciencia del entorno que nos envuelve y digiere.

JOSÉ SÁNCHEZ JIMÉNEZ

RAFAEL VILLENA ESPINOSA: *El Sexenio Democrático en la España Rural. Ciudad Real (1868-1874)*, Instituto de Estudios Manchegos (CSIC), Ciudad Real, 2005, 553 págs.

«¡Por fin!» —pude indicar al autor de esta obra cuando hace unos meses tuvo la delicade-

za de remitírmelo, tras muchas, y al principio continuadas, esperas. A ello hace referencia el autor en la página 98, donde indica que el original fue entregado al Instituto de Estudios Manchegos en 1998; y que, ante la duda entre renovarlo para su publicación, o dejarlo como estaba, prefirió lo segundo, para evitar demoras nuevas, y porque la obra continúa manteniendo, pese al avance de la literatura histórica en estos años, vigor, y, por encima todo, capacidad de ilustrar al todo aquel que lo lea, sobre todo si se trata de un estudiante que piense en su futura tesis. Aquí cuenta, con modelo y método: sin necesidad de buscar por otros lares cómo se hace una tesis doctoral.

Se trata, por lo tanto, de la tesis con que el autor defendió su acceso al Doctorado tras una defensa magistral en la Facultad de Letras de Ciudad Real en 1995, ante un tribunal, que le concedió la calificación de «Apto *cum laude* por unanimidad», del que tuve la suerte de formar parte.

Ya entonces conocía suficientemente al doctorando gracias a que su director, el desgraciadamente fallecido Dr. Luís Lorente Toledo, fue alumno mío, y tuve además la oportunidad de dirigir su tesis doctoral defendida en la Universidad Complutense, en el Departamento de Historia Contemporánea. Han pasado casi veinte años de esto.

Rafael Villena, tal como el profesor I. Sánchez recoge en jugoso prólogo, es uno de los primeros alumnos que vio coronada su carrera universitaria en la Facultad en que comenzó, en 1984, cuando aún era sólo Colegio Universitario de Ciudad Real. Concluyó su licenciatura en 1990, ya en la Facultad de Letras de la Universidad de Castilla-La Mancha, en cuya sede de Ciudad Real defendió la aludida tesis, tras un período como becario, que le brindó la oportunidad de conectar con el Dr. Lorente Toledo. Dirigió éste la tesis; su única tesis como director, ante de que una muerte repentina truncara su proyecto de investigación y de vida. Pero en R. Villena continúa presente su figura, su amistad en el recuerdo e incluso, me atrevería a decir, cierta complementariedad entre las inquietudes socioeconómicas de

aquel y la preferente inclinación sociopolítica de éste. Al fin y al cabo, ambos realizaron, y Rafael sigue realizando, una historia que me atrevería a señalar como local-total, en el mejor sentido de esta expresión, dada la peculiaridad de las tierras y entornos urbanos y rurales que sirven de base a su investigación.

* * *

La obra, ahorrada en un espacio y en un tiempo concretos, controlables y socialmente ricos en contenido, en experiencias de cambio y en expresiones de conflicto, resume un período básico en el tránsito, más adelante abortado, de una realidad liberal y censitaria a una situación democrática que no volverá a experimentarse hasta los años treinta del siguiente siglo; y analiza con lentitud y casi premiosidad, de forma casi artesanal, a lo largo de sus siete capítulos, cómo se reparte la población y se estructuran las ocupaciones y profesiones de sus habitantes. Toca muy acertadamente la evolución de los recursos económicos y de las transformaciones tanto económicas como jurídicas a que vieron sometidos: cultivos y tipos y formas de explotación y de propiedad; aprovechamiento de montes y del subsuelo, primordialmente el Almadén; desarrollo de la una industria más explicable como artesanal; descripción del comercio, de los servicios y del régimen ocupacional y profesional.

Es de especial interés como ha sabido traducir el sistema estatal fiscal, al marco de la provincia; y cómo la Hacienda provincial, a través de los mecanismos al uso, ordena las Haciendas municipales, sus formas de ingreso y gasto, y la fuerza y eficacia del «reflujo revolucionario en el proceso.

Pasa luego, en el capítulo 4, al análisis de las coyunturas, dominadas de forma prácticamente general y concurrente por unas crisis de subsistencias, que se agravan cuando la plaga de la langosta devasta fácilmente la agricultura.

Los efectos, mejor dicho, las consecuencias políticas parece devenir por su propio peso: reconstruye modélicamente la incidencia provincial y local del proceso revolucionario;

repara los cambios desde la Regencia a la Monarquía Democrática; rehace los avatares de la República hasta el ocaso del Sexenio; y contrasta los avatares del republicanismo manchego con la amenaza del carlismo. Sus resultados quedan recogidos en el capítulo 6, donde logra, a partir de la práctica electoral vigente, caracterizar, mejor que definir, las connotaciones e identidades de la elite política manchega.

Deja para el último capítulo en relato de las manifestaciones de una conflictividad social que se viene observando o deduciendo a lo largo de todo el texto. Lo deja para el final porque ha querido distinguir, a lo largo de todo este período, los avances y las permanencias en la explicitación de los conflictos urbano y rural, así como la marcha del «conflicto latente», la utilización de la beneficencia como «estrategia de control social», o la repercusión en la Mancha de la Primera Internacional.

Unos jugosos apéndices y una amplia relación de fuentes más la oportuna bibliografía completan este trabajo que, reitero, podrá ser igualmente útil, dentro y fuera de su Universidad a muchos licenciados que en trance de ordenar materiales para la redacción de su tesis, podrán observar modelo, método y objetivos de manera correcta, concreta y clara.

El autor lo dice en la introducción. En torno a esta época y a estas cuestiones cuenta con otros trabajos que dejan en el pasado lo que él aventura al hablar de su tesis: «Una tesis es un trabajo de investigación esencialmente solitario, incluso «amargamente» solitario, a veces». Muchos, lo reconoce, pese a todo, le apoyaron. Hoy le toca ser apoyo e impulso para otros. Gracias a esta publicación, cuenta con el instrumento idóneo para conseguirlo.

JOSÉ SÁNCHEZ JIMÉNEZ

HERNANDO CUADRADO, L. A. (2005). *La poesía de Octavio Uña*. Dykinson, Madrid, 153 págs.

El presente libro introduce al lector en la obra literaria de Octavio Uña, conocido profe-

sor universitario que se ha hecho acreedor a un prestigioso reconocimiento en el mundo de las letras y la cultura dentro y fuera de nuestro país. Desde esta perspectiva, el contenido se ofrece a modo de análisis breve de dicha producción artística, teñido por la mirada y los comentarios de L. A. Hernando.

En una aproximación inicial, la *Introducción* está dedicada a delinear la trayectoria vital, profesional y creativa del poeta. Semblanza rica en matices que el autor sabe captar y expresar. A continuación, L. A. Hernando dedica los diez primeros capítulos a interpretar las que considera temáticas centrales de la poesía de Octavio Uña. Con esa intención, recorre la poesía del vate zamorano, aquilatada y publicada a lo largo de los últimos treinta años bajo títulos tan significativos como *Escritura en el agua*; *Edades de la tierra*; *Antemural*; *Castilla, plaza mayor de soledades*; *Usura es la memoria*; *Mediodía de Angélica*; *Ciudad del ave*; *Labrantíos del mar y otros poemas*; *Cantos de El Escorial*; *Crónicas del Océano*. En ese personal recorrido, L. A. Hernando salpica su escritura con referencias poéticas extraídas de esas obras, de modo que el texto se articula, en su conjunto, con agilidad y expresividad. El autor se centra, en el undécimo capítulo, en algunas intervenciones oratorias de Octavio Uña; en concreto, diversos pregones que L. A. Hernando glosa y dimensiona en la variada inspiración del poeta. En el último capítulo, el autor incluye un escueto análisis lingüístico y de estilo de las composiciones expuestas. El volumen se cierra con una recopilación de las publicaciones principales de Octavio Uña, así como de la amplia bibliografía generada en torno a su producción literaria y ensayística.

Pese a la concisión con que el autor aborda la exégesis de la obra literaria de Octavio Uña, lo dilatado de la misma dificulta ahondar en sus entresijos y plasmarlo sucintamente en un libro. Por ello está justificada la mirada panorámica del autor, dirigida por una sensibilidad personal que puede calificarse de intensa y vital, pulsada por una poesía genuina y directa. Intento noble el de L. A. Hernando, por su pa-

labra empeñada en transmitir el misterio de la poesía, en revelar la transformación de estados internos a la luz de escenarios externos, en traducir la vivencia propia a sentimiento compartido. En ese empeño, el autor consigue comunicar su interpretación y modelar el acercamiento al poeta.

IRENE MORÁN MORÁN

MONZÓN, C. (2005): *Encuestas y elecciones*. Tecnos, Madrid, 241 págs.

Desde mediados del siglo XX pocas cuestiones relacionadas con la vida política suscitan tanto interés en la sociedad durante las fechas previas a las consultas electorales como las encuestas dirigidas a detectar el estado de opinión de los ciudadanos, fenómeno que afecta las formas de democracia implantadas y, de modo peculiar, las corrientes y formaciones políticas que pugnan por alcanzar o retener el poder; sobre todo, si la expresión de tales opiniones conforma buena parte de la opinión pública gestada y canalizada por los medios de comunicación, la prensa en particular, y dirigida a los mismos ciudadanos, convertidos así en públicos y audiencias de sí mismos. A indagar este complejo fenómeno dedica el catedrático universitario C. Monzón, destacado experto en comunicación social y política, un sistemático estudio interrelacionándolo con democracia, participación y opinión, en suma, cultura política y comunicación mediática. A la vez, el desarrollo de este proceso en nuestro país es analizado empíricamente desde 1977 hasta nuestros días, lo que permite profundizar en las características de la opinión pública española y, por extensión, en algunas de las variables relevantes que han conformado la democracia más reciente. La presente monografía, titulada *Encuestas y elecciones*, recoge tema tan controvertido en la línea que se ha mencionado con un planteamiento riguroso y científico, sin concesiones a tendencia ideológica alguna y con un estilo preciso y esclarecedor, todo lo cual facilita la comprensión y estimula la lectura del contenido.

Ya en la *Introducción*, el autor centra su atención en el ámbito de la comunicación política, con las implicaciones que tiene para el desarrollo de la cultura de la democracia, a la vez que expone los principios teóricos y metodológicos de la demoscopia. A lo largo de los capítulos dos y tres se explican las dimensiones fundamentales de los sistemas electorales en las democracias, los condicionantes históricos y presentes que configuran el sufragio, con particular detenimiento en el caso español, la legislación que lo regula y las limitaciones que representa la aplicación de la fórmula D'Hondt. Los dos capítulos siguientes, cuatro y cinco, muestran los entresijos de la técnica de las encuestas de opinión, sus antecedentes, fases, limitaciones y ecos que encuentran en los medios de comunicación. El caso español es analizado con exhaustividad en los capítulos seis y siete, a partir de las encuestas preelectorales y los resultados de las elecciones generales desde 1977 hasta 2004, acompañado todo ello de dos completos anexos, para detenerse en la presencia de las encuestas en la prensa durante las tres últimas campañas (1996, 2000, 2004). Cierra el libro un *Epílogo* que recapitula las relaciones entre comportamiento ciudadano y cultura política en las democracias, reconociendo el papel mediador y mediatizador que juega la prensa, junto a otros medios de comunicación de masas, al ofrecer a los lectores ciertas interpretaciones, con frecuencia interesadas y limitadas, de los resultados obtenidos en las encuestas de opinión. Al respecto, es excelente el tratamiento expositivo de las ideas, los datos y las técnicas a través de numerosos cuadros y algunos gráficos, lo que unido a la selecta bibliografía recogida en apéndice final, convierte este volumen en una referencia valiosa de los estudios existentes en este campo.

Se trata, en definitiva, de un libro necesario para quienes se dedican a la comunicación política en cualquiera de sus modalidades, incluyendo los políticos en activo o en ciernes, por cuanto reconoce las ventajas y los límites de una técnica de investigación social ampliamente utilizada para aproximar a un estado de

opinión; también para los ciudadanos atentos a dilucidar los mecanismos del poder mediático que ejercer el control político u orientar el comportamiento electoral a través de cauces públicos y privados de comunicación. Desmitificador, por tanto, del potencial tergiversador atribuido a la demoscopia para ubicar el problema, y sus respuestas, en un contexto más amplio y profundo que afecta a toda la sociedad.

IRENE MORÁN MORÁN

SANMARTÍN, R. (2005): *Meninas, espejos e hilanderas. Ensayos en Antropología del Arte*. Trotta, Madrid, 348 págs.

Con la presente publicación el profesor R. Sanmartín, catedrático de Antropología Social de la Universidad Complutense de Madrid, da a conocer una investigación en la que ha invertido años de paciente observación de la creación artística, estableciendo una comunicación abierta y profunda con un representativo elenco de sus actuales protagonistas. El tema se centra, pues, en el estudio etnográfico de la creación del arte contemporáneo, ya se manifieste este proceso en el ámbito de la pintura, la escultura, la literatura o la cinematografía. Guiado por una actitud a la vez objetiva y llena de sensibilidad, acomete el entendimiento de una compleja actividad cultural, el arte, dirigido a generar nuevos y fructíferos sentidos a la vida humana. No otras son las claves transformadoras de los valores intrínsecos del arte, que apelan a suscitar la belleza y el compromiso ético, desvelando así el papel intermediario y generoso de los creadores del arte, capaces de descifrar y revelar las limitaciones y las esperanzas que anidan en la sociedad y la cultura de cada época.

A nadie escapa la dificultad de abordar, desde una rigurosa perspectiva científica, una empresa de esta índole, por la magnitud y las peculiaridades que presenta su objeto de indagación. De ahí que el logro de este ensayo por parte de su autor merece el reconocimiento po-

sitivo tanto de quienes se ocupan activamente en la creación del arte como de aquellos interesados en desentrañar la intensa y densa vivencia de los creadores y sus realizaciones artísticas. Una vez más, en su ya meritoria labor investigadora, hay que agradecer al profesor Sanmantín la dedicación y el esfuerzo que ha volcado en esta obra, la perspicacia y la ecuanimidad de las que hace gala en el tratamiento de tan inefable tema, sostenido todo ello en una fe y una honestidad no ajenas al mismo proceso de creación que atribuye a otros. Nos encontramos, por tanto, ante un cuidadoso trabajo de campo, un acercamiento fenomenológico a la creación y el uso del arte, elaborado a partir de la observación de la dinámica que construye la obra artística, en paralelo a entrevistas realizadas a las figuras más señeras del arte contemporáneo, informantes de primera línea, a cuyas respuestas y experiencias se añaden las aportaciones de grandes maestros del pasado interpretados, bajo el prisma antropológico, en sus respectivos contextos históricos.

En una aproximación inicial, *Arte y Antropología Social*, y tras los agradecimientos de rigor, el profesor R. Sanmantín ubica el arte entre los intereses prioritarios de dicha disciplina por cuanto aquel traduce buena parte de las inquietudes humanas y las muestra a la consideración del espectador desde la totalidad del ser, sin la parcialidad y la fría lógica que caracteriza a la ciencia, de modo que «cabe recuperar por esa vía la tradición humanística de la Antropología» (p. 18), asumiendo la doble dirección del flujo existente entre arte y cultura, similar al detectado entre ser humano creador y vida en general, o vida social en particular, entre los planos convergentes de la estética y la ética. A continuación, el primer capítulo se dedica a esclarecer las múltiples facetas de la obra de arte, en su complejo entramado de unicidad y objeto simbólico, manifiesto de belleza al servicio de la autenticidad del ser del mundo y de la común condición humana, liberadora de referencias personales y socioculturales en una búsqueda nunca concluida de lo desconocido, movida por el afán de abrir horizontes y ahondar en lo inescrutable, articulada

desde distintos niveles contextuales para trascender su tiempo y ser recreada por *el otro*.

A partir de tan compleja e interesante interpretación antropológica del proceso creativo, en los ocho capítulos restantes del volumen se analizan las vías expresivas de la obra artística con un impecable dominio de los recursos y procedimientos que juegan a hilvanar estilos, ficción, memoria, crítica y mito. Bajo tan enriquecedor despliegue de lenguajes e imágenes, de símbolos y ritos, se acogen rigurosos análisis etnográficos que abarcan desde la producción cultural más selecta de la actualidad precedente de la novela, la poesía y la filmografía hasta los hitos pictóricos marcados por Velázquez, Goya, Picasso y A. López, sin faltar la cultura popular representada por las Fallas valencianas. En suma, la Antropología nos descubre el arte como obra inacabada «porque se trata de una respuesta viva» (p. 336, *Epílogo*). Basta encontrar testimonio de ello en la amplia bibliografía citada y recopilada al final del libro.

IRENE MORÁN MORÁN

ÁNGEL ESPINA BARRIO (Ed.): *Familia, Educación y Diversidad cultural*. Salamanca, 2004. Edt. Universidad de Salamanca.

Se trata de un libro colectivo de varios autores que ofrecen enfoques y criterios sobre familia, educación y diversidad cultural en América Latina y en España. En la mayoría están presentes aspectos de multiculturalismo, lenguas en contacto, culturas en proceso de cambio, etcétera. Los ensayos aquí publicados son el resultado de una selección de las muchas ponencias presentadas en el VI Congreso Internacional de Antropología en Castilla y León e Iberoamérica. En el primer apartado titulado *Familia, educación en el contexto urbano*, está compuesto por cinco ensayos, todos interesantes, centrados en los problemas de la educación multicultural y escuelas plurales ofrecidos por José Antonio Fernández de Rota y Monter y María del Pilar Irimia Fernández, con análisis

sis comparativo desde la Ray School de Chicago a lo que acontece en Bélgica. Sugerente lectura.

De este mismo bloque merece la pena citar el de Ángel Espina Barrio y Alexander Suárez Hurtado, titulado *La desestructuración familiar en la subcultura del vicariato colombiano*. Se analiza aquí la situación de los niños en edad escolar, que por influencia del narcotráfico y las mafias entran el mundo del vicariato recibiendo una cuota económica, lo que no deja de ser una pena, porque la época de la niñez es para disfrutarla e iniciarse en la educación, y no en estos menesteres tan desagradables. Los autores ofrecen la historia de vida de Jasón y desde ella elaboran todo el estudio. Interesante y a tener en cuenta.

El segundo bloque está dedicado a *Familia y Educación en el contexto rural*. Está compuesto de cuatro ensayos y de ellos que destacan el de Mercedes Cano titulado *Familia y espacio doméstico en la cultura tradicional* donde se pone de manifiesto una articulación de elementos multifuncionales en los que se centran los elementos integrantes del espacio doméstico y cuya misión principal es el desarrollo de la vida social y familiar. En este mismo apartado, merece mención también el ensayo de Carlos Montes Pérez, titulado *Educación, modelos familiares y antropología*. Retos para una sociedad multicultural en la comarca del Bierzo. En el mismo se aborda la presencia de emigrantes de Cabo Verde, Angola, Viet-Nam y Pakistán, como consecuencia de la minería, y los hijos de éstos como alumnos de la escuela y en busca de la pertinente socialización.

El tercer bloque de ensayos lleva por título *Familia y Educación en España*, con cuatro aportes que tratan de la educación islámica desde tiempos históricos, especialmente en el tiempo de los conversos; se pasa después a evaluar el papel de la televisión como agente de socialización y más adelante se trata de las contradicciones en el sistema educativo español.

El cuarto bloque lleva por título *Familia, educación e indigenismo en Iberoamérica* y también formado por cuatro bloques, siendo el

más rico e interesante de todos por la temática que trata el modo de abordar los diferentes temas; hasta el punto de ser el de más contenido antropológico.

Hay uno de contenido histórico *La alfabetización familiar y la diversidad cultural en las Indias Occidentales*, debido a Iciar Alonso Araguás y Nuria Rodríguez Manso; *La educación en la familia tzotzil: experiencia y formación*, debido a Elías Pérez Pérez y especialmente hay uno que resalta sobre todos y que el titulado *El papel de la lengua autóctona en la cultura y etnicidad de los yaguas del nororiente peruano* debido a Juan Carlos Ochoa Abaurre, de la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED, sede Pamplona) y Carlos Junquera Rubio, de la Complutense de Madrid, donde abordan como una lengua minoritaria permite la integración nacional en el Estado-Nación en que se habla de aquellos que se expresan con ella. Especialmente interesante es el apartado Etnicidad, lengua y cultura en donde los autores manifiestan los datos de la investigación de campo realizada.

AZUCENA DE LA CRUZ SÁNCHEZ

CARLOS JUNQUERA RUBIO, TOMAS CALVO BUEZAS y RICARDO ÁVILA (Coordinadores): *Ensayos sobre el racismo*. Guadalajara. 2004. Edt. Universidad de Guadalajara.

El racismo y la xenofobia se han conceptualizado como dos lacras históricas. Vivimos unos momentos en los que acciones sociales de rechazo se suceden todos los días, como si, a pesar de los siglos pasados, unos humanos no lo fueran para otros que dicen ser, por otra parte, los civilizados y los abanderados de la sociedades prósperas en que acontecen estos actos. El mundo actual vive momento de grandes contradicciones políticas, económicas y sociales porque gracias a ellas renacen el racismo, la xenofobia, la intolerancia y numerosas actitudes que pueden ser acicate para el rechazo.

El número 18 de la revista *Estudios del Hombre* está dedicada íntegramente a ensayos

que se centran en el estudio de estos fenómenos y acontecimientos en Iberoamérica y España, añadiendo luego un serial de documentos oficiales que pueden servir para neutralizar estas acciones negativas.

Luego de una presentación general e introducción debida a Ricardo Ávila Palafox, aparece el primer ensayo titulado *El Racismo en Brasil*, debido a Lorenzo Fernández Franco, quien después de valorar el mosaico cultural que da pie a la realidad social de este país. El ensayo analiza el tema desde la abolición de la esclavitud a la actualidad ofreciendo criterios que den valorarse en positivo para neutralizar toda acción de desigualdad y rechazo, aspectos de los que lamentablemente se está lejos aún. Se pormenoriza en las regiones, en el mercado laboral, en la pirámide social, etcétera.

El segundo ensayo lleva por título *Los grupos inmigrantes de los Estados Unidos de América. Emicidad, clase, identidad*, debido al profesor Secundino Valladares Fernández, quien ofrece un estudio pormenorizado de la realidad actual en el país más poderoso de la tierra actualmente. El análisis se centra en los emigrantes, que son los que han configurado la nación; al tiempo, cada conjunto migratorio llevaba unas ideas muy concretas de lo que era la familia, la ética, la moral, tal como se vivían en los lugares de origen, que van a chocar con las del lugar de acogida.

Se inicia así una reflexión sobre la etnicidad vieja (la del lugar de procedencia) frente a la nueva que debe gestarse en la asimilación e integración. El ensayo ofrece una «visión panorámica de las características generales de los principales grupos étnicos que han inmigrado a los Estados Unidos de América desde el siglo XIX. Discute las hipótesis culturalista y estructural-constructivista, que explican, cada una a su manera, la movilidad social de los inmigrantes, con sus referencias específicas a la etnicidad, identidad y clase social. Irlandeses, alemanes, británicos, judíos, dominicanos, chicanos y un largo etcétera se analizan en profundidad y se valoran las actitudes de racismo. El hecho de ser residente en este país y conocerlo facilita la tarea de análisis, muy rica por otra parte.

Cristina García Vázquez ofrece un ensayo titulado *Trabajadores limítrofes, política migratoria y discriminación. El caso argentino en años recientes*. En él se analizan las cuestiones de rechazo en Argentina frente a los trabajadores en los últimos años, cuando la economía ha sufrido una bancarota constante. El hilo conductor se centra en la emigración y lo que acontece en Argentina con propios y extraños, especialmente los trabajadores procedentes de países cercanos (Uruguay, Brasil, Chile, Bolivia, etcétera).

El cuarto ensayo se debe a uno de los coordinadores del número, Carlos Junquera Rubio, quien con el título, *El color de la piel como pretexto de segregación social*, ofrece unas reflexiones sugestivas desde el quehacer histórico tanto en España como en Iberoamérica, valorando los criterios biológicos, fenotípicos y genotípicos, como datos que se han tenido en cuenta para rechazar socialmente a quienes eran de color distinto u ofrecían algún rasgo social que desentonaba en el criterio de quienes así lo valoran negativamente. El autor señala que «*el color de la piel ha entrañado la exclusión social*» (página 109), de tal modo que desde hace milenios es un problema no resuelto, precisamente porque culturalmente se entiende que ser negro es como ser inferior, tener la nariz torcida otro tanto y así se analizan numerosos ejemplos de gentes que conoce el autor y que han sufrido en carne propia el rechazo. Es un ensayo que debería ser leído para tenerlo en cuenta, especialmente las reflexiones que hace sobre el control de los signos desde el poder político para ser usados luego socialmente contra aquellos que deben marginarse por quienes controlan la sociedad, así como sus reflexiones distinguiendo bien lo que es el racismo y el clasismo, habida cuenta de que muchas veces se rechaza no por el color de la piel sino por si se es pobre o rico.

Tomás Calvo Buezas ofrece unas aportaciones notables en su ensayo titulado *La inmigración de latinoamericanos en España ¿Hospitalidad o Racismo?* En el mismo se valora la presencia de latinoamericanos en España como fenómeno reciente, pero que supera todo cál-

culo preanunciador. Entiende que las migraciones humanas es un capítulo de la historia de la Humanidad que acontece desde siempre. Los hombres y las sociedades han estado vagando por la faz de la tierra desde hace milenios, se asientan acá, después allá, etcétera.

La reflexión es actual y en ella se valoran las influencias de la globalización actual como signo que impulsa a los pobres hacia los lugares ricos. Analiza a continuación cómo una mínima parte de la población del mundo (menos de un 15%) consume como el 80% de los recursos, gestando una desigualdad social abismal. Esto condiciona muchos criterios sociales, políticos y culturales. El autor ofrece números y cifras de la situación de los latinoamericanos en España cotejándolas con los que se encuentran en otros países europeos y en los Estados Unidos. Un ensayo de fácil lectura y sugerente. A tener en cuenta para estudios de este criterio.

JUAN CARLOS OCHOA ABAURRE

CARLOS JUNQUERA RUBIO: Fray José Pío Aza O.P. Misionero dominico, geógrafo, filólogo, historiador, etnólogo y antropólogo en el Amazonas. Pamplona. 2005. Edt. Eunarte, 318 páginas con fotos, ilustraciones y mapas.

Fray Domingo de Santo Tomás, en su *Grammatica o Arte de la Lengua General de los Indios de los Reynos del Perú* (1560), decía en carta a su Majestad el Rey de España «Mi intención, pues, principal, S.M., al ofreceros este arzezillo ha sido, para que por él veáis muy clara y manifiestamente cuán falso es lo que muchos os han querido persuadir de ser los naturales de los reynos del Perú bárbaros & indignos de ser tractados con la suavidad y libertad que los demás vassallos vuestros lo son». Este texto del siglo XVI podría aplicarse al libro que me toca comentar aquí.

Ha querido el azar que el nombre de José Pío Aza aparezca asociado a algunas experiencias personales muy gratificantes a lo largo de

estos últimos años. Tuve la primera noticia sobre este extraordinario misionero, geógrafo, antropólogo y lingüista en visperas de mi primer viaje al Perú en 1996, dando así una motivación añadida a la ya de por sí apasionante tarea que me llevaba a aquel país. Me llegó, además, de la mano de Celso García de Tuñón Aza, uno de sus parientes vivos, quien además de brindarme su amistad y propiciar las ocasiones para que asimismo me la consagrara su hermano Bernardo, me contagió el entusiasta empeño de la familia por rescatar y reivindicar la memoria del ilustre antepasado. Dedicué desde entonces muchas horas a la lectura de toda la producción intelectual del misionero dominico, trabajosamente reunida por los hermanos García de Tuñón Aza, y a la preparación de una edición crítica de su obra tal vez más memorable, el *Estudio sobre la Lengua Machiguenga* (1924), que espero vea la luz en fechas próximas. Recientemente, la figura de José Pío Aza me ha servido además para entablar contacto intelectual y amistad con Carlos Junquera Rubio, quien también conoce de primera mano muchos datos sobre fray José Pío Aza.

Creo que lo más llamativo para cualquiera que se acerque a la personalidad de José Pío Aza es la perfecta conjunción que en ella encontramos, de un lado, entre el hombre de acción y el hombre contemplativo y, de otro lado, entre el hombre de Iglesia y el hombre de ciencia. Si ya es de por sí llamativa la edad en que decide orientar su vocación religiosa hacia las misiones (había superado los cuarenta años), más llamativas resultan la radicalidad y energía con que se entrega a ella. El relato de sus exploraciones fluviales por la región amazónica, o de su defensa de la causa indígena frente a los intereses comerciales de las compañías caucheras en la zona parece más propio de un aventurero o de un activista político que de un religioso y contrasta fuertemente con el grado de concentración mental que debió alcanzar para, por ejemplo, deducir el sistema gramatical de la lengua machiguenga y plasmarlo en un texto extraordinariamente claro y estructurado conforme a las exigencias de los

mejores tratados filológicos. José Pío Aza fue, además, un dominico perfectamente consciente y respetuoso de las tradiciones de la Orden de Predicadores a la que pertenecía y, al mismo tiempo, un avanzado conocedor de las más sofisticadas herramientas del análisis gramatical de su época, cuyos trabajos no desdicen, por ejemplo, de los de lingüistas profesionales que, siguiendo el aliento de Franz Boas o de Edward Sapir, comenzaban por aquellos años en los Estados Unidos a estudiar con seriedad y rigor las lenguas autóctonas del continente americano.

José Pío Aza es continuador, en efecto, de una vetusta tradición de filólogos misioneros que, en el caso de la Orden de Predicadores y del territorio del Perú, cuenta como primera y destacadísima figura la de Fray Domingo de Santo Tomás, autor de la primera gramática y del primer vocabulario de la lengua quechua (1560). No me cabe duda, además, del influjo que éste debió de ejercer sobre aquel. Basta con leer las páginas introductorias del *Estudio sobre la Lengua Machiguenga de Aza* (tituladas «Al que leyere») para descubrir que tanto la declaración de intenciones (propiciar una herramienta que facilite la evangelización en la propia lengua de los adoctrinados) como la estrategia retórica del dominico asturiano (elogio de la lengua estudiada, dificultad de la tarea, insatisfacción o reserva sobre el resultado alcanzado, etcétera) remiten al modelo del ilustre predecesor. Sin embargo, José Pío Aza se nos aparece al mismo tiempo como un moderno cultivador de la lingüística, preocupado e interesado por resolver problemas de carácter estrictamente teórico, como la existencia de género gramatical o de pronombres relativos entre las lenguas amerindias y de auténtica polisíntesis en el caso concreto de la machiguenga. Es una clara muestra de la dualidad nada forzada de su carácter, tal cual se refleja en los trabajos que nos ha legado.

Debemos mucho a los lingüistas y antropólogos misioneros que, desde los inicios del período colonial y hasta nuestros días, se esforzaron por reivindicar la dignidad y riqueza de las lenguas y culturas autóctonas del conti-

nente americano y se mostraron contrarios a que los indígenas las abandonasen en beneficio de la lengua y costumbres de la metrópoli. Puede discutirse si la motivación última de estos misioneros (el adoctrinamiento de los indígenas en la fe católica) no representaba en sí misma una forma de violencia ejercida sobre sus formas de vida tradicionales. Con todo, debe reconocérseles el haber desempeñado un importante papel no sólo en la descripción de algunas de esas lenguas y culturas, hoy desaparecidas, sino también en la preservación de algunas de ellas hasta nuestros días. La política oficial acerca de la cuestión de las lenguas indígenas de América parece haber sido un tanto inconstante a lo largo del tiempo: Carlos I (en 1550), Carlos II (en 1686) y Carlos III (en 1770) dispusieron normas orientadas a la imposición del castellano en todos los ámbitos, mientras que Felipe II (en 1570) y Felipe IV (en 1627) dictaron otras favorables al empleo de las lenguas autóctonas en la administración local y religiosa. Bastante más constantes parecen haber sido, en cambio, las normas dispuestas por la propia iglesia y, muy en especial, la actitud de sacerdotes y misioneros desplazados o ya originarios de América, entre los cuales prevaleció mayoritariamente la llamada «tesis paulista», que atribuye a San Pablo el principio de que el oído debe ser la puerta de entrada de la fe y que, en consecuencia, al indígena ha de propiciársela en la lengua que realmente pueda comprender. No por otra razón habría derramado Dios el don de lenguas sobre los apóstoles a través del Espíritu Santo en Pentecostés.

José Pío Aza encarna en las primeras décadas del siglo XX la más clara pervivencia de esta actitud. En la misma introducción al *Estudio de la Lengua Machiguenga* a la que hacía alusión más arriba, podemos verla reflejada por escrito con una prosa vibrante:

El mayor o menor éxito de la labor del misionero, se puede asegurar, que va vinculado al mayor o menor dominio que adquiera del idioma. Habladle en su propia y nativa lengua, y

hasta el salvaje nómada se detendrá a escuchar con interés al extranjero que le dirige la palabra; habladle en su misma lengua y veréis como pierde su fiera, y cómo se suavizan las duras facciones de su bronceado y pintarrado rostro; observaréis que la misma palabra divina, envuelta en la graciosa forma de su nativo lenguaje, caerá como rocío del cielo sobre el agostado espíritu del hijo de las selvas; hablándole en su mismo idioma es cómo hasta el salvaje machiguenga llegaría a exclamar: «arísaro, iniaserekotákina» (verdaderamente, él me habla al alma).

No cabe duda de que gracias a esta actitud de José Pío Aza la lengua y cultura de los machiguengas están hoy entre las mejor testimoniadas de América del Sur. Por eso es importante que su obra cuente con el reconocimiento que merece.

En parte el prejuicio de la motivación religiosa de los trabajos y en parte el que éstos se realizasen y distribuyesen fuera de los circuitos académicos normales, han motivado el desconocimiento durante años de la ingente tarea filológica y antropológica llevada a cabo por los misioneros desde la llegada de los españoles a América. Hoy empiezan a darse los primeros pasos para su recuperación y reintegración entre las fuentes normales de estudio para los interesados en la tipología de las lenguas y de las culturas. Un interesante volumen titulado *Lingüística Misionera Española* (Oviedo: Pentalfa, 1992), de José Luis Suárez Roca, registra y comenta las gramáticas y vocabularios de las lenguas indígenas de América realizados por los misioneros españoles hasta el siglo XVIII. Es una empresa que merecería continuación. La Universidad de Oslo promueve anualmente un «Congreso de Lingüística Misionera», las actas de cuya primera edición han sido publicadas por la prestigiosa editorial John Benjamins y que celebrará en 2005 su tercera edición en Hong Kong. Son sólo dos muestras que nos hablan de la aparición de un marco de reconocimiento que sin

duda hará más gratificante el trabajo de quienes, como Carlos Junquera Rubio, han decidido ponerse manos a la obra y entregarse a la recuperación de este apasionante capítulo de la historia de la lingüística y la antropología españolas.

Deseo que esta reseña sirva, sobre todo, como una forma de agradecimiento a Carlos por su trabajo. Se lo agradece, naturalmente, la familia de José Pío Aza, que tanto ha hecho por evitar la dispersión y la pérdida de los trabajos de y sobre el dominico asturiano a lo largo de los años, y se lo agradecemos cuantos sabemos del valor de esos trabajos y, muy especialmente, de la altura intelectual y moral de quien los llevó a cabo. Personas como Carlos Junquera Rubio, fuertemente comprometidas y empeñadas en la defensa de los pueblos indígenas de América y en la difusión de su cultura y sus lenguas, representan sin lugar a dudas la más fiel encarnación en nuestros días del espíritu de hombres como José Pío Aza. La obra de Carlos Junquera no sólo hace justicia a la vida y obra del dominico lenense, sino que al tiempo realiza un repaso histórico de la colonización de la selva amazónica y traza una destacable visión sobre el mundo de la explotación del caucho, con cuya decadencia coincide la presencia de José Pío Aza en la zona. No cabe duda de que en todos estos aspectos el libro al que estas palabras sirven de prólogo debe considerarse como una obra de referencia verdaderamente única.

Tan sólo me resta explicar el título de este prólogo: «José Pío Aza, kenkitstatsirira machiguenga». Literalmente, *kenkitstatsirira* significa «el que hace relatos» o «el narrador», pero entre los machiguengas alude específicamente a ciertos narradores rituales que servían, a un tiempo, como correo entre los diferentes grupos dispersos por la selva y como depositarios de la memoria colectiva de los machiguengas. Creo que dedicarle este nombre es la mejor distinción que podemos concederle a José Pío Aza, auténtica voz de la historia del pueblo machiguenga.

CARLOS JUNQUERA RUBIO: *Vigías en los ríos*. Pamplona. 2005. Edt. Eunate, con fotos e ilustraciones.

He aquí el molino. He aquí un libro hermoso, profundo y documentado de Carlos Junquera Rubio sobre los viejos molinos crecidos a la orilla del agua. La obra, aparte de bien escrita y amena, sin que la erudición llegue a empalagar, lleva el sello del rigor universitario, del trabajo exhaustivo de campo y del tratamiento perfectamente sistematizado de los datos recogidos. Por otra parte la base empírica se ha orquestado con una presencia generosa en los archivos fundamentales de León y Castilla y con una caudalosa consulta bibliográfica.

Carlos Junquera Rubio es autor de más de media docena de libros de su exclusiva responsabilidad y su nombre aparece igualmente en equipos de pensamiento que firman otros catorce títulos. Con un sólido bagaje de formación académica previa en Salamanca, Madrid y Lima, además de trabajos complementarios de perfeccionamiento especializado en la Amazonía, los Andes Centrales peruanos, los Andes Septentrionales chilenos y territorios del Noroeste de Canadá, su trayectoria intelectual se proyecta como profesor de Etnología en la Universidad Complutense de Madrid (UCM) y en diversos ámbitos de la investigación histórica. Nos encontramos, pues, ante un humanista de capacidades, tallas y eficacias más que probadas.

Y en una época atormentada por directivas apocalípticas de la Unión Europea sobre la contaminación y la reducción de las disponibilidades hídricas o sacudida por los planes hidráulicos del Gobierno español, de despoblación del campo y desaparición de unos sistemas agroganaderos de subsistencia, Carlos Junquera Rubio ha acometido de pronto un objetivo fascinante, el molino, la serenidad gozosa del molino en nuestras vidas y la utilidad del molino en nuestra alimentación sustantiva, la del pan. Por el enorme valor antropológico y etnográfico de los molinos, constituye un acierto singular e indudable del profesor Jun-

quera Rubio el haber abordado un estudio serio y científico de estos ingenios del agua y de la molturación, antes de que desaparezcan del todo o se conviertan, por ejemplo, en restaurantes y residencias de vacaciones para la burguesía. Si los molinos de viento llenaron páginas del *Quijote*, los molinos del río han configurado capítulos esenciales de la sabiduría colectiva de las aldeas y las comarcas.

En los pueblos leoneses, el molino, junto a la fragua y la barbería, se consideró desde siempre un ágora libre de expresiones e ideas, un lugar habitual de reunión amistosa de los vecinos, una cita previa para tamizar las cuestiones que llegarían después al gran parlamento local del concejo abierto. Las mujeres frecuentaban otros escenarios para pegar la hebra, sobre todo la solana, la fresca o el filandón (según horas y estaciones), el lavadero público y el caño de la fuente. Estos mentideros populares, tanto los de los hombres como los de las mujeres, proporcionaban al concejo elementos sustanciosos de juicio para tomar resoluciones y dirimir los asuntos del regimiento o gobernación de cada localidad.

Y habría que aludir a la aureola del molino en el folklore. Entre los tópicos más socorridos del folklore leonés, con mayor incidencia aún que la cinta del pelo, el pañuelo, el amante, el aire, la hija del alcalde y las campanas, adquiere protagonismo el molino en multitud de coplas y estribillos, de tono poético y festivo una vez, bordeando otras veces la granujada del molinero que rompe las sayas de las mozas y la picardía de la molinera que se parece por el herrero o que gasta lujosos pendientes a costa de maquilas al alza. Al respecto, el lector puede recorrer con verdadero deleite el monumental legado de Miguel Manzano y Angel Barja en los seis volúmenes de su *Cancionero leonés*, amén de compilaciones anteriores de, pongamos por caso, Eduardo González Pastrana, Antonio Álvarez Arias y Mariano D. Berueta. Igual ocurre con los versos del corregidor y la molinera en otro empeño cultural de máxima envergadura como es el *Romancero general de León*, encomendado por la Diputación Provincial, dentro de las tradiciones ora-

les, a expertos del *Seminario Menéndez Pidal*, de la UCM. A la altura de esas aportaciones singulares podemos situar el libro de Carlos Junquera Rubio, máxime, si como cabe esperar, el estudio se extiende, en un futuro no lejano, paso a paso y en espíritu de amplio aliento, a la totalidad de los ríos de la provincia, con vistas al inventario general de los molinos leoneses. Es preciso ir a por todas. Es preciso el inventario general.

De momento, sin la menor concesión a la nostalgia ni a la retórica y durante cuatro años, Carlos Junquera Rubio ha recorrido palmo a palmo los ríos Orbigo, Tuerto, Duerna y Eria, más la legendaria Presa Cerrajera, hablando con testigos de la antigua molienda, pateando edificios saneados o en ruinas y tomando notas para una descripción minuciosa y cabal de la técnica de las diversas clases de molinos, de la función social que desempeñaban y de su incardinación en la comunidad industrial. Fagocitado y drenado, cribado y sometido a un decisivo poder de síntesis, el cúmulo de referencias y apuntes ha cuajado en una obra magníficamente estructurada, expuesta con la precisión y la claridad del profesional de la docencia, adornada con la apoyatura de ilustraciones de fotografía y dibujo. Así hasta los más torpes hemos entendido cómo eran los molinos de tolva, de sonaja, de borriquete, de engranadera, de canaleta, de tocador, de gorro de la lavija, de cresta o belloza del palahierro, de regolfo, de cubo..., los molinos de particulares, del común de los lugares, de monasterios y conventos, de parroquias, cofradías y capellanías, de clérigos y viudas, en propiedad y en arriendo... Desde hoy lo sabemos todo sobre molinos. Gracias a este libro, también las generaciones venideras sabrán cómo eran de verdad, y no por referencias vagas, ocasionales y fuera de contexto, los *Vigías en los ríos*, vigías del pasado a cuya sombra se nos ha devuelto, por añadidura, un vocabulario olvidado, recuperando términos entrañables en el reencuentro feliz de la tolva, cibera, molturación, quilma, costal, celemín, cuartales, batanes, escorrentías, antruesgas, caz, rodezno, amál, rangua, citoya, muela,

orenza, tarabilla, entremoya, embojadura, so-puente, aceña... Qué recreo, qué delicia la de las ricas hablas leonesas.

Bienvenido el aire onírico y gratificante del molino, de los ruidosos y polvorientos —no contaminantes— molinos de las riberas leonesas, los de mampostería, los de tapial, los de adobe... «Son historia y una parte importante de nosotros mismos», afirma el autor de los *Vigías en los ríos* tras esta su primera incursión por la molinería andante. Quedamos, por tanto, a la espera de ulteriores correrías por cauces y vericuetos con el propósito de un inventario general de los molinos de León. Y Carlos Junquera Rubio, que circula con tanta autoridad y holgura por áreas de la antropología y la etnología, queda emplazado, con el mecenazgo de quien corresponda, a esa nueva aventura de los molinos. Quizás la tarea sea de tal magnitud que necesite de un equipo. El capitán ya lo hay.

FÉLIX PACHO REYERO

ÁNGEL ESPINA BARRIO (Ed.) *Poder, Política y cultura*. Recife. 2005. Edt. Massangana, 382 páginas con fotos, ilustraciones y mapas.

Este libro responde a la publicación de algunas ponencias presentadas en el VII Congreso de Antropología en Castilla y León, con el título *Poder, política y cultura*. Se editó en Brasil gracias al convenio establecido previamente. El libro está estructurado en siete apartados, con un número muy desigual de ponencias.

La cultura es una edificación que los grupos étnicos tejen o destejen cotidianamente, en ocasiones de manera consciente y en otras inconscientemente. En ocasiones y teniendo en cuenta los contextos en que acontecen, la cultura muestra una gran resistencia al cambio pero en otras se comporta de manera volátil y efímera manifestando que no es siempre sinónimo de permanencia. Este sería el criterio del coordinador Ángel Espina Barrio.

Para bien o para mal, como suele decirse habitualmente, los Estados Latinoamericanos surgieron como consecuencia de la caída colonial de España y Portugal principalmente. De una unidad surgieron varias identidades y de lo que debe valorarse es que esa pluralidad se convierta en un antagonismo armado porque los dirigentes así lo deciden; y en ocasiones ha ocurrido. No obstante, la democracia se concibe hoy como una propuesta política para canalizar las diferencias, los desencuentros y los conflictos por medio del diálogo y con abandono de la violencia. En este sentido, los diferentes discursos no tienen por qué ser iguales para que sus defensores puedan sentarse a conversar y planificar un mundo en común. Indígenas y blancos no tienen que manifestar los mismos conceptos del tiempo y del espacio para descubrir proyectos compartidos que les autoricen a proceder mancomunadamente. En esta línea se entienden los aportes de Russel Parry Scout (Universidad Federal de Pernambuco) y otros.

Las discrepancias y las contradicciones no tienen por qué acabar en la guerra y en el desencuentro, ni tampoco deben caminar hacia la armonía y el consenso. Admitir al otro con su diferencia no excluye obviar las distancias, silenciar las posiciones encontradas o ignorar las tensiones y los intereses en conflicto. La democracia acepta la posibilidad de insistir con convicción por lo que creemos y denunciar lo que descubrimos como injusto. No se trata de rehuir el conflicto, se tramita pacíficamente en el diálogo constante. Esta es la posición de todos los estudiosos del bloque II que valoran el poder, la política, la religión, la posición de ciertas minorías, etcétera.

El apartado VI me parece singular desde muchos puntos de vista. Está dedicado a *Poder, Política e Indigenismo* y sólo cuenta con tres aportes (uno de dos autores), pero es donde mejor se capta la realidad de los indígenas en la construcción social y política de Latinoamérica. Esos tres ejemplos, uno de Guatemala debido a Tomás Calvo Buezas, otro de Perú debido a Juan Carlos Ochoa Abaurre y a Carlos Junquera Rubio y un tercero de Renato Athias. El primero, titulado *Aculturación y Conflicto en las Co-*

munidades indias: el caso de los Indios Mayas tz'utujiles de Guatemala, plantea el largo proceso de incomunicación, en que se han encontrado estas comunidades, desde el principio de la nación en su antidiálogo con los detentadores del poder. La solución vino de la mano del mestizaje y este ha operado con criterios sincréticos para alcanzar la posición en la que se encuentra. Tomás Calvo Buezas hace un repaso de los estudios previos sobre las teorías aculturadoras indias y los conflictos de los tz'utujiles como consecuencia de estas imposiciones.

Juan Carlos Ochoa y Carlos Junquera Rubio ofrecen un ensayo con un título sugerente, *Cultura y Poder Chamánico entre los Yaguas del Nororiente Peruano*, en el que ofrecen las claves históricas, con abundante apoyo bibliográfico, del paso de esta etnia por las Reducciones Jesuíticas de Maynas primero y de su contacto con la sociedad nacional peruana después. En este sentido hacen un listado de qué, quiénes y dónde se encuentran las exposiciones sobre el poder indígena tradicional centrado en quienes practican el chamanismo en beneficio de sus conciudadanos.

Renato Athias plantea una reflexión sobre la resistencia indígena en Brasil y los problemas que han tenido las diferentes etnias para ser reconocidas en sus mínimos derechos civiles, que esa es la realidad.

LORENA RUÍZ

ÁNGEL ESPINA BARRIO (Ed): *Conflicto y Cooperación*. Salamanca. 2005. Edt. Universidad de Salamanca.

Este libro ofrece las ponencias seleccionadas del VIII Congreso de Antropología en Castilla y León e Iberoamérica, celebrado en Salamanca. Es además un regalo de la Diputación de Salamanca a todos los Jefes de Estado reunidos en esta ciudad en el otoño de 2005, razón por la que se presenta con una introducción de Manuel Martín Martín.

Como otras obras que afloran después de este tipo de Congresos, la presente está estructurada en V Apartados, desiguales en número

de autores y de temas a tratar. Por esta razón voy a centrar la reflexión en aquellos aspectos que me parecen más notables, especialmente de los conflictos que están vigentes en Iberoamérica. En el apartado de *Aspectos Generales* destaca el aporte de Ángel Espina Barrio, genio de estos encuentros desde hace años, quien enfrenta su estudio titulado *Conflictos y Cooperaciones en Iberoamérica*, como una posibilidad y una gran dificultad, pues hay regiones que por su conflictividad resultan imposibles para recibir ayuda y cooperación; no obstante, y este sería el caso de Colombia, siempre hay gentes dispuestas a echar una mano allí donde más se necesita. Trata pues de la Cooperación Oficial de España y de sus instituciones en Iberoamérica. Lectura agradable y a tener en cuenta.

José Antonio Fernández de Rota y Monter expuso sus criterios sobre *Postcolonialismo y crítica antropológica*. Aborda las colonizaciones europeas desde la Historia, la Antropología y las Ciencias Sociales en General, poniendo en antecedentes «el hecho de que el poder europeo como discurso y práctica fue siempre parte de la realidad que los antropólogos trataban de entender y del camino por el que trataban de entenderlo» (pp. 23-24).

Se ofrece un apartado para evaluar conflictos entre religión y política destacando el de Pilar Rodríguez Piernavieja que tiene en cuenta los criterios de Cieza de León y Diego de Landa, dos cronistas de Indias, uno de Perú y el otro de Mesoamérica. Más adelante, el libro brinda lo más sugestivo. En primer lugar nos encontramos con el ensayo de Juan Carlos Ochoa Abaurre, titulado *La expedición de Pedro de Ursúa y Lope de Aguirre: el mayor conflicto del Amazonas*, en el que documenta no sólo la utopía que representó este viaje sino de lo que sirvió para más tarde, ya que en la mente de las gentes quedó grabado que un mundo natural y como residiendo en un Edén idílico había sido atacado por los conquistadores hasta destruirlo.

Esta expedición sirve a Ochoa Abaurre para recrear los mitos, tan importantes por ser generadores de cultura, así como para documentar la presencia de navarros en la Amazo-

nía, precisamente llegó la nobleza navarra de la mano de Pedro de Ursúa, un caballero en toda la extensión de la palabra. Lo curioso es que esta figura permaneció en las mentes, no se ha borrado su memoria y Lope de Aguirre, vizcaíno, se ha considerado siempre como el gestor de la traición y el asesino irredento.

Otro ensayo de este mismo bloque es el de Carlos Junquera Rubio, dedicado en esta ocasión a las *Fronteras étnicas y convencionales en el Amazonas: conflictos, rupturas fraternas interétnicas y posibles soluciones*. En él se plantean los conflictos entre los diversos Estados que emergieron de la Emancipación en torno a 1824, la segregación posterior de la Gran Colombia ideada por Bolívar, y los conflictos que aún están presentes y las razones y causas de cada uno de ellos. Se centra especialmente en lo que significó el caucho, los traumas que generó, las mortandades que causó y los litigios que dejó posteriormente. Indudablemente, demuestra el autor estar muy al tanto de lo que allí ha acontecido, no en vano se le considera un experto en temas amazónicos en los ambientes académicos.

Un tercer ensayo de este mismo bloque, de criterio muy interesante, es el del profesor Secundino Valladares Fernández, titulado *Desplazados, refugiados, retornados: tres intentos de construcción social en el municipio Ixcán de Guatemala*. Es un ensayo centrado en conflictos guatemaltecos, que son analizados con minuciosidad, a la vez que se estudian con el conocimiento de quien ha estado en el lugar. Las masacres, las causas por las que se hicieron, los actores más notables, la vida bajo los palos de la selva, a resguardo de los verdugos, las instituciones como la de los Misioneros norteamericanos de Maryknoll, que movilizaron a los indígenas desde las tierras altas hasta las selvas bajas, como un gran proyecto de colonización y éxodo salvador. Aporta unas excelentes ideas para valorar las relaciones entre misioneros y nativos, y entre éstos y los grupos de presión contrarios. Lectura sugerente y obligada la de este estudio magistral.

ALARCOS MARTÍNEZ, Francisco José: *Para vivir la ética en la vida pública*. Ediciones Verbo Divino. Estella, 1999, 154 págs.

Este libro, introducido por Marciano Vidal, es de plena actualidad y sintetiza, de forma didáctica y rigurosa, teología, ética y pastoral en un intento de aunar teoría y práctica pastoral.

El texto está pensado a modo de guía y orientación para comprender la realidad y al mismo tiempo llama a la acción responsable del cristiano en la vida pública. El autor aprovecha su sólida formación, es Licenciado en Teología Moral y Praxis de la Vida Cristiana y Master en Bioética, para proponernos un itinerario para vivir la fe en la vida pública, partiendo de la teología y la ética.

El punto de partida del libro es la constatación de la privatización de la fe. Parte del análisis de las que considera las tres crisis fundamentales: la económica, la cultural y la secularización religiosa, que llevan al predominio de la visión positiva de la privatización de la democracia, de los derechos humanos, de la secularización, entre otros. Pero el autor defiende que la vida del cristiano no se puede quedar en la intimidad, y nos propone retomar la denominada teología política de Metz para elaborar un itinerario que empieza por una ética de la dimensión pública de la fe, para concluir en la pastoral pública de la fe.

El análisis de las condiciones reales de la modernidad le llevan a afirmar la irreversible consecuencia de la privatización de la fe. Esto vacía de contenido social a las estructuras simbólicas de identificación de proyectos sociales comunes y, por tanto, conduce indefectiblemente al crepúsculo del deber, mientras que una experiencia de vida cristiana exige unas condiciones vitales y existenciales de radicalidad pastoral, donde lo público y lo privado no se neutralizan u oponen, sino que interaccionan.

Al tratar determinados aspectos de una ética mínima que garantiza y refuerza la interacción público-privada, incorpora los principios de la libertad, la igualdad y la solidaridad in-

corporándolos a través de los derechos humanos. Se afirma, con toda razón, que al creyente se le exige una aspiración a la máxima perfección en una vida caracterizada como don de Dios y de su amor, como bienes verdaderamente fundantes de la persona humana en plenitud, en contraposición a la deficiente antropología contemporánea producto de la crisis religiosa, económica y cultural expuestas.

Acertadamente, se recuerda que no se aboga por el apartamiento de los cristianos en espacios públicos propios y excluyentes —partidos políticos, organizaciones sindicales, etc.— como forma de participación cristiana en la vida pública.

La misión pastoral a la que invita el libro debe contener una necesaria formación en diferentes formas de presencia, oración, celebración, espiritualidad secular del amor al mundo, desde una necesaria animación del mundo en la pastoral pública de la fe.

El libro es una buena contribución a lo que podía denominarse una pedagogía teológica de puesta al día y de vocación de unidad entre los cristianos, como objetivos básicos del Concilio Vaticano II, en la necesaria y leal colaboración de los cristianos en el mundo, y más concretamente en la dimensión pública de la fe.

Este estudio marca un interesante itinerario en la línea de la Doctrina Social de la Iglesia, donde partiendo del análisis social a partir de las ciencias sociales —ver—, desde la teología postconciliar, y con la orientación y guía de los principios y valores permanentes, se invita a tomar posición —juzgar—, para —actuar— en consecuencia en una pastoral social para vivir la ética, desde la fe en la vida pública.

Para terminar, se podría parafrasear un coloforo de M. Buber expuesto en el inicio del libro: (...) aquel que en el mundo contempla a Dios, se halla en la presencia divina.

JOSÉ MANUEL GUTIÉRREZ DÍAZ

ACCION SOCIAL EMPRESARIAL. *Responsabilidad Social de la Empresa*. Madrid 2005, 175 Pág.

El texto que recoge las doce ponencias presentadas a las Jornadas sobre *La Responsabilidad Social de la Empresa*¹ que tuvieron lugar durante cuatro jornadas en el otoño de 2004 constituye un valioso esfuerzo de reflexión llevada a cabo por profesores universitarios, empresarios, directivos y ejecutivos a fin de aclarar, profundizar y abrir cauces de diálogo sobre los diferentes aspectos relevantes que conlleva esta dimensión moral en la puesta en marcha, el desarrollo y la consolidación de la Empresa actual en relación con los beneficios económicos, sociales y ambientales del ejercicio empresarial en relación con el bien común.

El propio título de las jornadas plantea una serie de interrogantes, problemas y retos a los que se enfrentan los ponentes con afán de dar respuesta a la necesidad social de incorporar al *acervo empresarial* un adecuado marco teórico-práctico a partir de la Doctrina Social de la Iglesia² desde la obligación moral de los actores empresariales de incorporar a sus beneficios económicos, no sólo el beneficio propio de quienes trabajan o contribuyen directamente al buen funcionamiento de la Empresa, sino también en el bien común. Ello implicaría a todos los Agentes sociales (propietarios, accionistas, consejo de administración, directivos, empleados, obreros, sindicatos y patronal, clientes, proveedores, competidores, administraciones públicas, medios de comunicación social, sociedad civil y a la sociedad en general.

Todo el esfuerzo de la reflexión llevada a cabo gira en torno al *comportamiento social de la empresa* sobre la base de la reflexión, orientación y guía que supone la DSI —ver-juzgar y actuar—, por lo que, especialmente las dos primeras ponencias, se sitúa a ésta como la base que define el campo de reflexión y encauza el debate en los términos adecuados para abrir campos actuales de diálogo en el entorno de la Empresa y la sociedad donde ésta tiene su medio de acción.

Es necesario recordar aquí que la Empresa, desde el punto de vista cristiano, actúa —y por lo tanto es susceptible de comportamiento moral exigible por quienes se ven implicados, que en este caso somos todos, aunque en diferente medida— a modo de corporación institucionalizada de personas que desarrollan su labor en aras al desarrollo integral de la persona humana social y del bien común. Es, por lo tanto, el ámbito moral el que define y proyecta la acción social de la Empresa en la sociedad, creando, además, una cultura empresarial que se consolida institucionalmente creando ámbitos culturales, políticos, financieros, económicos y sociales para el futuro, por lo que su responsabilidad social es, si cabe, mayor que la de otros sectores con menor repercusión en el desarrollo social.

Además de las dos *ponencias marco* que sitúan el debate en las Enseñanzas Sociales de la Iglesia se expone otras diez intervenciones que recogen los aspectos más relevantes de *La RSE* respecto a sus componentes personales y estructurales; sus retos, riesgos y oportunidades; sus problemas en la Economía española presente y su contexto europeo; además de destacar los factores para su gobierno, las estrategias de éxito, su dirección y su desarrollo en una economía globalizada.

El volumen reseñado comienza por definir los *Conceptos económicos claves en la Doctrina Social de la Iglesia*, así como definiendo La dirección de la Empresa en las enseñanzas sociales de la Iglesia, para adentrarse, posteriormente, en la presentación de los principales aspectos que incumben a la Empresa, considerada ésta última desde una comunidad de personas —*La empresa comunidad de personas*—; Desde el punto de vista macroeconómico —*La Empresa en un entorno macroeconómico*—; en su contexto español dentro de la Unión Europea —*La Empresa española ante la nueva Unión Europea*—; y en una prospección de futuro —*La Empresa ante el futuro. Riesgos y oportunidades*—.

La problemática de la Empresa en relación con su Responsabilidad Social enlaza a partir de los problemas actuales de la Economía espa-

1 En adelante RSE.

2 En adelante DSI.

ñola —*Problemas de Economía española ante el siglo XXI*—, con su gobierno —*El gobierno de la Empresa. La responsabilidad de sus gestores*—, las estrategias de éxito —*Estrategias para el éxito de la Empresa*—, la formación directiva —*Directivos para el siglo XXI*—, su referencia en un Economía global —*Responsabilidad Social Corporativa: una forma global de entender la empresa*— y su necesario servicio para la persona —*Empresa y persona*—.

Los conceptos económicos claves para la DSI presentados en cinco epígrafes hacen referencia específica al orden moral en la actividad económica como consecuencia de la antropología cristiana y de los principios y valores permanentes de la DSI inmersos en la actividad empresarial.

La actividad económica ha de estar al servicio del ser humano, del bien común y del trabajo en unas dignas condiciones laborales. Esta actividad se realiza en una comunidad de personas y de trabajo, donde la calidad moral de desarrollo y la responsabilidad social como solidaridad se presenta como los conceptos morales claves del trabajo en la Empresa.

La primera argumentación respecto a la Empresa en relación con la sociedad sitúa su reflexión alrededor de la necesidad de *moralizar* la actividad empresarial —fundamento ético de la cuestión social—, incorporando nuevos conceptos como la inversión ética o el comportamiento ético empresarial, toda ello, como ya ha quedado apuntado, derivado de la concepción antropológica de la dignidad de la persona humana integral en el cristianismo —valor absoluto de la persona humana y la protección de su vida y condiciones de su realización, igualdad, socialidad por naturaleza, principio y fin del orden económico, político y cultural, etc.— que hace primar a la persona y su trabajo comunitario —de ahí la relevancia de la familia como *primera célula societaria*— respecto al capital y el beneficio económico, al individuo o el Estado y que otorga especial valor a su institucionalización y arraigo personal, familiar y social del trabajador.

Esta *ética empresarial* impone unos mecanismos sociales, fiscales y ecológicos para que

el mercado sea verdaderamente libre, eficaz y equilibrado y para su desarrollo integral, solidario y sostenible —aspecto de la creación cristiana— en la civilización del amor que impone una cultura de una ética empresarial al servicio de la persona y de las personas al servicio del bien común, configurando un verdadero compromiso ético empresarial en una *Responsabilidad Socio-moral de la Empresa*.

La DSI no establece normas y paradigmas de dirección empresarial, pero sí pautas de reflexión, orientaciones de juicio y guías de acción al servicio de la persona humana y su desarrollo pleno, desde una adecuada antropología del trabajo, desde una sabiduría empresarial que consiga el bien común y las ganancias de la Empresa que crea riqueza, fomentando la unidad y solidaridad entre las personas en la Empresa, en la necesaria construcción de una *cultura empresarial humanizante en el amor*.

Establecidas las pautas de reflexión y el camino a recorrer desde la DSI se propone definir a la Empresa por quienes estudian y enseñan a los futuros administradores, gestores, creadores y consultores de Empresas, teniendo siempre muy presentes las Enseñanzas Sociales de la Iglesia que han de contribuir a la reflexión, orientación y guía del empresario.

La Empresa empieza definiéndose como comunidad de personas que persigue, desde la dignificación de la persona humana, un beneficio económico que repercuta en arraigo laboral de sus trabajadores y la innovación y el desarrollo social sostenible.

Esta comunidad de espíritu comparte un afán de superación en el desarrollo social bajo la dirección empresarial que vaya más allá de la mera aplicación automática de unas técnicas derivadas de una ciencia económica, partiendo de la constatación de que la Empresa está al servicio del bien común, desde el trabajo humano y para el perfeccionamiento de las personas implicadas en el desarrollo empresarial, ya sean éstos empleados, accionistas, directivos, clientes, proveedores, ya implique un compromiso ecológico con toda la sociedad, desde la competencia legal y en adecuada rela-

ción con los organismos públicos y la sociedad civil.

En la dirección humana de una Empresa es necesario infundir un propio espíritu para planificar, dirigir y controlar una Empresa desde la información, una vocación empresarial, el trabajo en equipo y la necesaria delegación en el aprendizaje y la innovación.

Desde el punto de vista macroeconómico la Empresa ha de *habérselas* con las reformas normativas de su entorno, especialmente en el mercado de trabajo, desde la perspectiva sociopolítica y de política presupuestaria para, de esta forma, crecer innovando. De ahí que la Empresa pueda competir —siempre y cuando la excesiva burocracia estatal lo permita— desde una economía de mercado sostenible y responsable que aumente la productividad disminuyendo los costes.

El entorno empresarial ha de ser interactivo, abierto e institucional, y donde el proceso de cambio, donde la desregularización constituye un elemento relevante a tener en cuenta, influya en su relación con la competitividad y el crecimiento, en aras al cambio de cultura empresarial en la recuperación del bien común.

El marco de la Empresa española en la UE está directamente inmerso en un Mercado global caracterizado por la aplicación masiva de los medios de comunicación e información al ámbito empresarial de interconexión espacio-temporal en tiempo real, especialmente eficiente en sociedades estables y seguras, junto a la aparición de nuevas formas de trabajo como el tele trabajo —con sus consecuentes derivaciones de la organización del tiempo de ocio y de trabajo, etc.—, y donde es fundamental la transparencia en los accionistas.

En este panorama la *RSE* exige favorecer, además, un sistema de competencia interempresarial para perfeccionar el mercado, sin buscar una situación privilegiada y de monopolio empresarial, desde el respeto medio ambiental.

Esta nueva situación internacional abre el mercado, sobre todo el laboral, a Europa del Este, e incluso China, con costes laborales menores y *menor exigencia social*.

Ante esta economía globalizada se abren nuevas expectativas, riesgos y oportunidades en torno a conceptos como la globalización, la liberalización, la comunicación, el sentido empresarial, o los nuevos productos y servicios, que han de estar muy presentes en todo el proceso empresarial.

Alguno de los retos que se vislumbran están relacionados con la tecnología, el reto estructural, la competencia, el reto humano, la organización de la Empresa, la relación con los agentes sociales implicados, su relación con el entorno empresarial, las estrategias ante las demandas sociales, o las actitudes de los directivos, entre otros.

Ante estos retos y peligros la *RSE* se presenta como exigencia moral protegida, al menos en parte por la legislación vigente, como contraprestación social, y como razonabilidad económico-social y de una exigencia moral.

Por otro lado, la Economía española, donde las Empresas españolas desarrollan su labor, presenta una serie de problemas que definen su ámbito de actuación dentro y fuera de su área de acción empresarial. Algunos de los problemas estudiados se refieren a la descompensación y el déficit de nuestra balanza de pagos, el aumento no compensado del gasto público, la disminución de los fondos estructurales comunitarios a España, la situación económico-financiera tras el EURO —aumento de precios, tipo de cambio fijo, imposibilidad de emitir deuda pública del Estado, falta de competitividad de nuestra economía, etc.—, además de la constatación de una mano de obra cara, una manifiesta falta de innovación tecnológica y su consiguiente falta de competitividad empresarial, el estancamiento de las fuentes del riqueza más allá del tradicional aportación del turismo y de la incorporación a las sociedades modernas en los setenta y ochenta, los efectos económicos del cumplimiento del Protocolos de Kyoto, el peligro del aumento presupuestario, el aumento del gasto territorial, la situación de la denominada *segunda guerra fría* tras el 11-M o la insostenibilidad de la Sociedad del Bienestar europea en los términos actuales, entre otros.

La *RSE* se correspondería, en la actualidad, a la *responsabilidad formal* de la misma, que a su vez se refiere tanto a la de sus gestores —jurídica—, como a la social —moral— se dirige a su transformación del concepto de beneficio empresarial y de la función social de la empresa en un interés social, plural y complejo que se abre al mundo de los valores y que afectan a todos los implicados en el proceso empresarial en el desarrollo humano integral. Este ámbito de la *RSE* sería portador de los Derechos Humanos y los valores humanos básicos.

La pervivencia de la empresa está íntimamente relacionada, también, con el desarrollo sostenible, en la incorporación de la triple cuenta de resultados —económicos, sociales y medio ambientales—.

Entre los fenómenos destacados que afectan al éxito empresarial han de destacarse la globalización, Internet, o la deslocalización, entre otros.

Desde la perspectiva de la *RSE* es necesario hacer mucho hincapié en la situación de la persona humana en el centro de la Empresa y no al mero beneficio económico. Además, ello permite aumentar la competitividad empresarial, por lo que beneficio social y beneficio económico coinciden.

Otra interesante aportación recogida en una de las ponencias proviene de la especial responsabilidad Social de los Directivos de la Empresas por ser sujetos especialmente privilegiados en razón de los ingresos recibidos como remuneración laboral correspondiente, por lo que, desde una Empresa ciudadana, con un nivel de tolerancia cero a la corrupción, la empresa ha de servir en beneficio del más necesitado —de acuerdo al principio evangélico y de la DSI de la lucha por la justicia y la solidaridad social, con especial atención al más necesitado—.

Se exige, también, la emergencia de un nuevo paradigma de Empresa, sobre una base amplia de *stakeholders* que vaya más allá de las mera exigencias legales, en diálogo abierto y transparente con los interlocutores relevantes, desde el impacto social y ambiental, la

rentabilidad sostenible a largo plazo y desde el Buen Gobierno Corporativo. Todo ello dirigido al bien común y cimentada en una sólida *ética empresarial* y situando su eje central en la persona humana.

Finalmente, en la última ponencia, se presenta un modelo empresarial que propone al mismo tiempo un programa de *RSE*, un programa para empleados y uno para el medio ambiente.

Este magnífico esfuerzo de reflexión desde todos los ámbitos empresariales relevantes, en relación con el pensamiento, juicio y guía para la acción empresarial desde la DSI debería, en mi opinión, seguir su desarrollo lógico y terminológico a partir de una necesaria *reconceptualización personificante* que supusiera verdaderos *avances moralizadores* de la Economía, y más concretamente de la *RSE* en todo el entorno empresarial. Para ello podría partir de desterrar términos como mano de obra barata, recursos y gastos humanos, disminución de los *costes sociales*, factor o elemento humano en el entorno empresarial, entre otros, situando realmente a la persona humana y su dignidad en el centro de la reflexión de la *RSE*, al bien común y el desarrollo económico, social y ambiental en el centro de la preocupación del beneficio empresarial y, en definitiva, revertiendo esta necesaria moralización y socialización del beneficio empresarial en toda la sociedad, especialmente a favor del más necesitado.

JOSÉ MANUEL GUTIÉRREZ DÍAZ

RAMOS DOMINGO, José: *La mirada liberal*. Col. «Monografías y Ensayos», 12. Ed. Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 2005. 143 pp. [Bibliografía: pp. 131-143].

Considero un acierto la oferta editorial de esta obra de sencilla apariencia porque tiene, a parte iguales, dimensiones de interés y de actualidad, de manera especial para ambientes del mundo de la filosofía, de la política, de la

moral de la economía, del derecho y del arte. En algunos aspectos también puede llegar a ser útil si lectura quienes se dediquen a los medios de comunicación e incluso al ministerio pastoral.

Disponer de ella puede constituirse en un instrumento valioso para divulgar los aciertos del liberalismo como una constante intelectual, que avanza con el transcurso de la historia sin detenerse y sin negar los diques de contención que, como necesarios y correctores se le trate de imponer. Manejar una obra como esta permite, a cualquier segmento de sus presuntos destinatarios, seguir bien el desarrollo que ha tenido el pensamiento político del liberalismo en sus momentos fundamentales. El autor nos los ofrece muy bien configurados, considerando los hitos determinantes tanto de los autores como del proceso que narra, básicamente en relación con la libertad de los individuos y de los grupos, con sus autores y obras correspondientes, en su contexto histórico y en sus momentos estelares.

Acertadamente logra ofrecer una síntesis evolutiva mediante la forma positiva que el autor tiene para despertar el interés del lector, llamando la atención sobre las dimensiones artísticas, de manera especial las del mundo de la pintura. La narración que hace, en simultaneidad con el proceso de conquista de la autonomía y de la emancipación, puede servir para que el lector capte mejor la atención y para favorecer la reflexión del mismo sobre la actualidad de la cuestión a escala planetaria. Otro tanto puede decirse sobre las consideraciones en las que se detiene el lo que establece de relación con el mundo de la economía. Todos ellos son aspectos que con demasiada frecuencia suele estar ausentes en este tipo de trabajos, y también en muchos ambientes en los que a priori suelen ser rechazados aduciendo razones de obsolescencia o reaccionarismo, en las que hay una tiranía ideológica consciente o inconsciente, pero no un diálogo empírico, filosófico, económico, político, ético...

Eso no quiere decir que este trabajo en sí mismo no pueda ser objeto de mejora, aún corriendo el riesgo de darle un excesivo volumen

por la información adicional que eso requiere, pero, superando el ese riesgo, podría servir más para incidir sobre determinados segmentos de lectores. Se evitaría así que la abundancia de citas indirectas que contiene, aunque tal como se presentan tampoco son un demérito para este trabajo que referencio.

Si bien admito que algunos elementos concretos y accesorios podrían perfeccionar todavía más este libro, conviene advertir, a la misma vez, que se trata de detalles nimios, más propios de gustos y preferencias formales que de contenidos sustanciales y que se señalan aquí más como posibilidad de aliento y futura mejora que como crítica negativa.

La publicación y la lectura de esta obra presta, sin duda, un buen servicio a numeroso público, entre el que se puede enumerar a los estudiantes de cualquier materia, a los profesionales de tareas y de materias educativas y divulgativas, a los que se mueven lejos del ámbito teórico y práctico del mundo liberal en sus múltiples dimensiones (filosófica, histórica, económica, religiosa...), a quienes busquen fuentes, razones, causas o explicaciones históricas y evolutivas a fenómenos sociales e ideología recientes de la política, de la economía, de la literatura y el arte, de los medios de comunicación, etc.

JUAN MANUEL DÍAZ SÁNCHEZ

TOSO, Mario: *Democrazia e libertà. «Laicità oltre il neo illuminismo postmoderno»*. Col. «Biblioteca di Scienze Religiose», 196. Ed. LAS. Roma, 2006. 248 pp.

Este autor, el Dr. Mario Toso, enseña como catedrático de Filosofía Social en la Universidad Pontificia Salesiana de Roma, donde además actualmente es Rector Magnífico, también se ocupa de enseñar Magisterio Social en la Pontificia Universidad Lateranense, igualmente en Roma, es, además Consultor del Pontificio Consejo «Justifica y Paz», en el Vaticano. De algunas de sus obras se han hecho ya recensiones en números anteriores de esta

revista. De sus artículos, abundantes, y muy significativos en el mundo intelectual católico, podemos tener constancia porque aparecen con mucha normalidad en destacadas revistas italianas, como *Orientamenti Pedagogici*, *Salesianum*, *Aggiornamenti Sociali*, *Catechesi*, *La Società*, ...

Su producción bibliográfica es muy fecunda. Entre sus obras más recientes sobre DSI se encuentran los siguientes títulos: *Umanesimo sociale*. «Viaggio nella dottrina sociale della Chiesa e dintorni» (2002. 502 pp., 2ª ed. riveduta e ampliata); *Verso quale società?* «La dottrina sociale della Chiesa per una nuova progettualità». (2000. 491 pp.); *Welfare society*. «L'apporto dei pontefici da Leone XIII a Giovanni Paolo II». (1995. 534 pp.). CARLOTTI, Paolo – TOSO, Mario (A cura). *Per un umanesimo degno dell'amore*. (2005. 506 pp.). Todas ellas en la consolidada colección de la «Biblioteca di Scienze Religiose» de la editora LAS, de Roma.

Algunos de sus textos, disponibles en español, son: *Doctrina Social hoy*. «Evangelización, catequesis y pastoral en el más reciente Magisterio social de la Iglesia». (Ed. IMDOSOC. México D.F., 1998. 382 pp.) que es una traducción de *Dottrina sociale oggi*. «Evangelizzazione, catechesi e pastorale nel più recente Magisterio sociale della Chiesa» (Torino, 1996. 259 pp) y el libro titulado *Rehabilitar la política* (también en IMDOSOC, México) —posiblemente por influjo de un documento de la Conferencia Episcopal Francesa—, que interpreta el título italiano *Per una laicità aperta*. «Laicità dello Stato e legge naturale». (Lussografica. Caltanissetta, 2002). También podemos encontrar trabajos suyos, originales y traducidos, (conferencias, comunicaciones y artículos) en las revistas *Corintios XIII* de España y en *La Cuestión Social*, de México

En lo que al libro *Democracia e libertà* se refiere, el autor se sitúa ante una crisis que afecta a la democracia actual, básicamente porque la dimensión antropológica y ética han dejado de ser considerados como componentes esenciales de este sistema político. Y eso hace que la crisis sea profunda y compleja a la mis-

ma vez. Sus reglas de juego, que funcionan con habitual normalidad en un marco cada vez de mayor amplitud geográfica, están sometidas en el mundo a los bandazos de la vida y de la experiencia diaria de los ciudadanos. En esa democracia se observan significativas ausencias y reduccionismos elocuentes. Se detiene el autor, entre otras consideraciones, en las carencias de tensión moral y de miradas públicas dirigidas hacia un Dios que ha sido cada vez más alejado de la realidad social organizada. Y, como derivación, se fragua una democracia que no tiene suficientemente en cuenta el ser de las personas ni de la ley moral por la que éstas deben guiarse. De esta manera la democracia cada día presenta un inconveniente mayor en la convivencia, porque afecta a la esperanza ciudadana, especialmente de los más jóvenes, a la hora de situarse existencialmente ante el futuro.

Si cuando se habla de salvar y globalizar la democracia lo que se quiere decir es que la democracia debe ser entendida principalmente como conjunto de regla procedimentales, lo que en realidad se está pidiendo es que la democracia se someta a un tipo de libertad concreto, la de carácter reductivo, que sea una democracia en la que el sujeto y los contenidos de la misma no estén radicados en una determinación objetiva última a la hora de establecer un consenso, en el que —una vez alcanzado— debe darse por finalizada su tarea. En esos casos no es ajena la mixtura de democracia con mercantilismo, real y figurado (de partidos) en proporciones favorables a éste, y tampoco lo es la contaminación de juicios apriorísticos sobre la separación entre la vida privada y la vida pública de los ciudadanos y de sus instituciones.

Pero el profesor Mario Toso no se rinde ante las apariencias que quieren presentarse como si fueran evidencias. Hace al lector una propuesta que consiste en pedirle que se plante ante del viejo árbol democrático y que fije su atención en las posibilidades que ofrece una democracia de otro tipo, la de carácter participativo y solidario; que el ciudadano intente dotarla de una sana laicidad y que, sin ruptura di-

secuencia, trate de hundir sus raíces en el humus que le brinda un pasado histórico y cultural variado, donde se encuentran los nutrientes de la dimensión humana y cristiana que han terminado favoreciendo la germinación de esta concepción política.

De ahí que no se pueda buscar en este volumen una reflexión que vaya desarrollando armónicamente y de forma sistemática todos los aspectos de la filosofía y de la vida de la democracia porque ya lo ha hecho en otros. Más bien lo que pide es que se haga una parada ante algunos problemas determinantes y que se señalen elementos aparentemente contradictorios de la misma, que en realidad son incrustaciones indebidas de un pensamiento que se cree moderno.

También podemos encontrar en la lectura de este libro el diseño de unas líneas maestras que permitan a lector superar, de manera satisfactoria, algunas contradicciones. Para ello lo invita a acudir con confianza a la luz que proporciona la razón humana, tanto especulativa como práctica, para aplicarla a la vida democrática. Pero sin olvidar que hay una ayuda imprescindible para esa razón falible, es la luz que llega desde la fe para potenciar y esclarecer a la razón, para purificarla en las adherencias que la lastran y para enderezarla en sus torceduras. Dios continúa siendo el que tiene la última razón, también en el horizonte democrático que se den las comunidades políticas, sin mermar por ello un ápice ni a la razón ni a la democracia.

Este trabajo llama también la atención sobre el peligro de pretender encerrar a la democracia en el exclusivismo de la praxis política y en su estricta aplicación legal. Porque no tiene la política el monopolio de la democracia activa. También la familia, la sociedad civil, la economía, la cultura, las organizaciones religiosas, la ética civil... son espacios que debe cultivar la dimensión democrática. Eso implica una necesaria presencia de tales realidades recibiendo las reflexiones ético-políticas, hechas para y dentro de los ámbitos de referencia mencionados anteriormente, y no olvidar que para llevarlas a cabo le cabe una dirección que

lleva una inscrita su trayectoria, la que va desde abajo hacia arriba, desde las base hacia la cúspide.

Esta obra tiene muy presente, y con frecuencia, referencias explícitas a la Doctrina Social de la Iglesia. Es una atención que entre nosotros con mucha frecuencia, y a veces de manera malévola, se descuida, si es que no abandona en la política y en el mundo académico, entre nosotros. Bien nos convendría que sucediera así en el diálogo intelectual, como acontece en otros países de tradición democrática más antigua que la nuestra y con un origen más conectado con pensadores y políticos que son árbol y/o fruto de la cultura católica. Es una doctrina con la que han de contar los políticos creyentes para hacer un buen discernimiento, pero también pueden manejarla todos los hombres que quieran trabajar sin prejuicios esterilizantes, con apertura de miras y con buena voluntad para aprovechar caminos que otros han transitado. Finalmente, como la Iglesia acude a las diversas ciencias para elaborarla, ofrece también, a su vez, posibilidades para que pueda alcanzarse una síntesis cultural en la que se vea favorecida la superación de unos compartimentos estancos de los saberes, de donde a veces no se sabe salir.

JUAN MANUEL DÍAZ SÁNCHEZ

MARDONES, José M.^a: *Recuperar la justicia. «Religión y política en una sociedad laica»*. Col. «Presencia Teológica», 139. Ed. Sal Terrae. Santander, 2005. 269 pp.

Todos los días en el mundo de la comunicación —y algunos con especial intensidad— nos encontramos con noticias, textos, columnas, crónicas, proposiciones, etc., que transmiten las posturas encontradas y con visos de encono, especialmente en fechas y temas que relacionan la fe y la política. La sensación nos transporta a tiempos, situaciones y personas de antaño, que ya parecían superadas en cada uno de sus respectivos mundos y de sus textos. Las personas normales, las que están alejadas de

posiciones ideológicas radicales, de militancias políticas y religiosas profesionalizadas, quedan frecuentemente descolocadas en su cultura, en sus convicciones democráticas, en su valoración de la libertad, en su aceptación regulada de tales relaciones por el derecho, etc. Otras veces parece que, quienes están en la situación conflictiva, alimentándola, atacándola o defendiéndola, ignoran los fundamentos teóricos que contienen los mundos de la política, de la teología, de la filosofía, de la sociología, de la cultura, etc. Y desde ese vacío de contenidos y de imparcialidad pretenden apoyar las razones esgrimidas en detrimento de una parte a costa de la otra, sin conocer la posibilidad de una integración, que sería mutua y provechosa para todos.

Quizá pueda parecer superficial o excesiva esta apreciación. Pero lo que no se puede desconocer que estas relaciones no gozan de la necesaria corrección teórica o que están en sus mejores tiempos. Una parte de los contendientes no valoran adecuadamente la política pensando que hacen favor a la fe. Por el contrario, otros ignoran la dimensión religiosa, convencidos de que no es necesaria —si es que no perjudica— en la sociedad civil. Los hay que reducen al mundo de la privacidad personal y de la intimidad sentimental la vida de la fe y la separan de las implicaciones sociales y políticas. A unos y otros convendría recordarles que esa fe desmundanizada hace poco favor a la religión traída por Jesús, proclamada en el Evangelio y aplicada en su desarrollo histórico, porque una buena proclamación del Reino de Dios incluye necesariamente la dimensión terrenal de la causa del hombre e implica a las estructuras profanas en la vida religiosa y en el culto si esto se hace desde el hondón del espíritu y en compañía de la verdad, de la necesidad humana y de la actualidad.

Se debe intentar la superación de estas situaciones incompletas buscando dar a cada agente social el lugar que le corresponde y alejar el desencuentro entre la fe y la política, dejando paso a la centralidad del ser humano. La exclusión de fe en la vida social puede derivar hacia una rémora en la lucha por la justicia,

porque termina mutilando la convivencia humana, deja deslavazada la condición humana, abre el camino a la hegemonía de situaciones injustas e ignora las desigualdades entre muchos grupos de personas y de naciones en la era de la globalización. Pero la fe, alejada de las complejidades de la vida, por su parte, deja de ser liberación humana del mal y de sus ineludibles consecuencias estructurales, porque adopta unas formas de vida desconectadas de los problemas, preocupaciones, realidades y proyectos que empobrecen la plenitud del ser humano. Tal comprensión y vivencia de la fe apenas tienen que ver con los contenidos que esta encierra en su misma esencia.

José M.^a Mardones, el autor de este libro, lleva una larga y sistematizada tarea por encontrar el lugar adecuado de la fe en el mundo de la política y a la política en el mundo de la religión. Algunos de los títulos de sus trabajos anteriores son ilustrativos: *Análisis de la sociedad y fe cristiana* (Madrid, 1995. 299 pp.), *Capitalismo y religión*. «La religión política neoconservadora» (Santander, 1991), *Fe y política*. «El compromiso político de los cristianos en tiempos de desencanto» (Santander, 1993), *Postmodernidad y cristianismo*. «El desafío del fragmento». (Santander, 1988), *Postmodernidad y neoconservadurismo*. «Reflexiones sobre la fe y la cultura». (Estella-Navarra, 1991). En su conjunto estos títulos nos atestiguan la intensidad y dedicación del autor a este asunto. Tal como expresa la contraportada del libro objeto de esta recensión, también nosotros podemos preguntarnos cómo afrontar positivamente la política desde una fe que busque la justicia, en este momento de globalización neoliberal, de exclusión social y de «guerras de laicidad».

El libro nos ofrece respuestas con un contenido que queda desglosado en el índice en tres partes: 1) la de una visión global (pp. 19-62); 2) la del compromiso político de los cristianos (pp. 65-143) y 3) la de ética, religión y política (pp. 147-265). La primera, más breve, incluye lo que podemos denominar coordenadas de ambas dimensiones. La segunda quiere iluminar las situaciones vitales en las que se

encuentra el creyente y para ofrecerle contenidos en las diversas circunstancias socio-políticas en las que pudiera encontrarse y donde puede desarrollar la eficacia de su fe. Siempre desde unos horizontes en los que está presente el clima social y político de nuestros días. En la tercera parte busca que la vida de fe esté plantada en medio de las dimensiones y cuestiones públicas en las que se debate el ciudadano creyente. También intenta que se descubra la política como campo eficaz para realizar la obra de la justicia que demanda la fe cristiana.

Si a través de esta lectura logramos descubrir a los destinatarios y circunstancias de los distintos textos que ocasionalmente dieron lugar a su composición y ahora se nos ofrecen en capítulos estructurados, y nos atrevemos a hacer un seguimiento de las fuentes en las que el autor bebe, a través de los autores expresamente citados, y si conocemos las aportaciones del autor al aplicarlos, tarea que viene haciendo desde tiempo atrás, nos alegraremos de conocer obras como esta, que, entre lo liviano y lo pesado, nos permite respirar el aire fresco que se hace necesario para vivir entre el fragor de los enfrentamientos y la desgana de los agotamientos.

JUAN MANUEL DÍAZ SÁNCHEZ

AA-VV. *Los Nuevos Escenarios de la Iglesia en la Sociedad Española*. «En el 40 aniversario de Gaudium et Spes». «IV Seminario de Doctrina Social de la Iglesia. Majadahonda (Madrid) 2006». Col. «Cuadernos Instituto Social León XIII», 4. Ed. Instituto Social León XIII-Fundación Pablo VI. Madrid, 2006. 188 pp.

En la aparente complejidad orgánica de la Fundación Pablo VI caben muchas realidades —y este Seminario y su publicación es una de ellas— pero un solo denominador: el cultivo y la difusión de la Doctrina Social de la Iglesia. Y para ello me permito citar algunos trabajos, en relación con los actuales, que avalan esta

afirmación. Entre otros, puede consultarse: INSTITUTO SOCIAL LEÓN XIII. *Comentarios a la «Pacem in Terris»*. Col. «BAC», 230. La Editorial Católica. Madrid, 1963. 710 pp.; *Comentarios a la «Mater et Magistra»*. Col. «BAC», 213. La Editorial Católica. Madrid, 1968. 815 pp. 3ª ed.; *Comentarios a la constitución «Gaudium et Spes» sobre la Iglesia en el mundo moderno*. Col. «BAC», 276. La Editorial Católica. Madrid, 1968. 628 pp. Desde cualquiera de las múltiples tareas que la Fundación promueve y patrocina se trabaja, sin reduccionismos y sin confusiones, con este mismo objetivo.

Se trata ahora de detenernos para hacer una breve consideración sobre esta pequeña obra, que nos ofrece los principales aportaciones de un grupo de trabajo —el Seminario de Doctrina Social de la Iglesia— cuyos miembros se reúnen sistemáticamente durante todo el curso académico, para llevar adelante un estudio serio y actualizado de algunas de las cuestiones y búsquedas de soluciones que afectan a la sociedad y a la Iglesia, a la luz de la Doctrina Social. Para ello se elige un tema puntero sobre el que se elabora un plan de trabajo, y son invitados expertos de reconocido prestigio para que aporten su colaboración al desarrollo del mismo. Simultáneamente los miembros permanentes de este Seminario se someten a un itinerario en el que van acumulando información y actualizando las diversas visiones que existen sobre las cuestiones seleccionadas y aporta la bibliografía necesaria para el trayecto que se hace a través de sesiones periódicas espaciadas, se oyen las comunicaciones de los miembros invitados, se dialoga sobre las mismas y, al final, se confrontan las conclusiones adquiridas.

Aunque la dinámica del proceso pueda coincidir con la que comúnmente es aplicada en esta modalidad universitaria, la peculiaridad real de este Seminario radica en la utilización de la red informática, que permite estar presente en ella mediante la introducción constante de los trabajos del Seminario y de los que paralelamente se van confeccionando. Este otro instrumento para difundir la Doctrina Social de

la Iglesia, que marca en la finalidad del Centro una nueva modalidad para la difusión amplia, permite llevar estos trabajos hasta los rincones e instituciones más insospechados.

Cada vez son más los que están interesados en seguir el proceso a través de la Web (=instituto-social-leonxiii.org) donde van apareciendo los materiales confeccionados en toda su variedad y su riqueza, propios o de apoyo, a medida que van produciéndose a lo largo del curso. Fruto de esta metodología mixta, experimentada ya durante cinco años y se confirma su eficacia. Ahora la materialización de esta obra en papel, que ya va por su número cuatro de la colección, viene a validar un modelo clásico, lo acertado del tema elegido, la consistencia científica de las aportaciones de los autores principales.

En torno a esta reflexión sobre *Gaudium et Spes*, tomando como excusa su cuarenta aniversario, hay un trabajo que de forma armónica y unificada muestra los cuatro momentos asignados al curso-seminario y visualiza los tiempos y los contenidos del proceso. Tras una introducción ambiental de carácter general sobre el tema, hay un primer momento que trata sobre «la herencia del Concilio Vaticano II». Lo inicia un autor que participó personalmente en el Concilio, D. Antonio Montero, arzobispo emérito de Badajoz. Si a su experiencia directa le añadimos su buen hacer en la narrativa y en la estilística, esta parte ya merece la pena por sí misma.

El segundo momento tiene como centro «el hombre de hoy, destinatario de la evangelización», para contemplarlo en dos dimensiones, una teológica, hecha por el profesor Eloy Bueno de la Fuente, de la Facultad de Teología de Burgos y otra dimensión histórico-eclesial española, de la que se hizo cargo el historiador Juan María Laboa. Una vez conseguidas estas coordenadas se está en condiciones para dar un

paso adelante y considerar, en un tercer momento «la misión de la Iglesia en el mundo contemporáneo», dirigiendo la reflexión hacia lo cultural, lo teológico y lo pastoral. Aquí se cuenta con las intervenciones del profesor Santiago Madrigal, de Comillas, y del pastoralista Pedro Jaramillo. El primero se interesa por dar a conocer los fundamentos teológicos que sustentan a la Constitución Conciliar y el segundo quiere llamar la atención sobre la necesidad de hacer nuevos análisis y de alcanzar nuevas síntesis para mantener su eficacia operativa. Con lo cual se entiende que llega el momento último, de cierre, con otra sesión monográfica sobre «la presencia de la Iglesia en la sociedad». Dos cristianos experimentados en la brega pública, uno veterano del diálogo político-social y otro del diálogo político-cultural. Son Carlos García de Andoni y Antoni Matabosch, de Bilbao y de Barcelona respectivamente. Pretenden llegar a concretar caminos de presencia en esas dos parcelas reales y no fáciles del mundo actual: la política y la sociedad española, como espacios y destinos de la actuación eclesial.

Cada una de estas partes está precedida por unos apuntes concentrados, pero que se aportan con la pretensión de introducción a los participantes de manera propia y de ponerlos a punto en cada uno de los momentos. De ellos se encargan los mismos miembros permanentes del Seminario. Y una bibliografía amplia y ordenada cierra el presente cuaderno.

Merece la pena disponer de este material, por lo accesible y práctico que es, por la variedad de iniciativas que propone, por la actualidad de los juicios que emite y por las pistas que aporta a la dimensión práctica. Y si se acude a la red para capturar los materiales y utilizarlos, la finalidad última —pasar de la teoría a la práctica— está al alcance de la mano.

JUAN MANUEL DÍAZ SÁNCHEZ