

JOSE-ROMAN FLECHA ANDRES

LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA Y LA LIBERTAD RELIGIOSA

El 20 de noviembre de 1990 la Conferencia Episcopal Española hacía pública su esperada instrucción *La verdad os hará libres*. Tras una década de exposición de cuestiones morales sectoriales, como las relativas a la paz, la solidaridad, el aborto o la eutanasia, temas que han merecido importantes documentos del Episcopado español, faltaba uno que estudiara precisamente los temas básicos de la Teología Moral Fundamental. A ese estudio de las categorías éticas fundamentales, el documento anteponía una parte que habría de resultar especialmente polémica, en la que se intentaba trazar un diagnóstico de la moralidad social y pública del pueblo español.

No es la primera vez que el Episcopado trata de servir las pautas para un examen de conciencia de la sociedad¹. Pero esta vez, la resistencia al examen no solamente tuvo preparada la crítica al documento por su pretendida inoportunidad política, sino que cuestionó el acatamiento de la Constitución por parte del episcopado y, por otra parte, volvió a cuestionar la legitimidad de una voz de la Iglesia ante los acontecimientos históricos coyunturales².

¹ Véase J. R. FLECHA, *La problemática ética en España y la enseñanza de la moral cristiana en el postconcilio*, en A. GONZÁLEZ MONTES (ed.), *Iglesia, Teología y sociedad veinte años después del Segundo Concilio del Vaticano*, Salamanca 1988, 255-95; J. M. VÁZQUEZ y A. GARCÍA GÓMEZ, *La moralidad pública a debate*, Madrid 1991, 21-32.

² J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Para ser libres nos libertó Cristo*, Valencia 1990, 7-22;

La resistencia no es nueva. Desde siempre ha subsistido en el mundo católico la pretensión de censurar los pronunciamientos del magisterio de la Iglesia³. Los motivos son tan dispares como se pueda imaginar.

Unas veces, las voces se hacen oír en la sociedad laica. Por una parte desearía que la Iglesia se pronunciase sobre determinados temas coyunturales que se perciben como más preocupantes. O, si es el caso, la Iglesia será criticada por su silencio cuando no se ha pronunciado para apuntalar determinadas pretensiones sociales o políticas. Pero, por otra parte, se pretende que el magisterio autorizado de la Iglesia se pronuncie solamente sobre cuestiones previamente delimitadas como «religiosas», sin pretender inmiscuirse en los problemas socioeconómicos o sociopolíticos que suscitan el interés del momento o que constituyen el cañamazo de los movimientos sociales.

Curiosamente, tal juego de vaivén se encuentra tanto en las sociedades o en los gobiernos progresistas como en los conservadores. Se diría que por ambas partes se pretende una legitimación de posturas previamente adoptadas y la ulterior retirada de la autoridad legitimadora. Se apela al magisterio, como a un retén de bomberos, solamente en momentos de emergencia. Evidentemente, nadie espera que los bomberos se queden a comer en casa durante varios días, una vez que el incendio ha sido sofocado.

Pero otras veces, las voces que muestran su reticencia ante los pronunciamientos del magisterio de la Iglesia se dejan oír en su propio seno. Y también en este caso, los cuchicheos provienen de ángulos contrapuestos. No en vano la Iglesia tiene una larga experiencia de canto antifonal. Para unos, la Iglesia debería hablar más a menudo y con más fuerza. Para otros, debería limitar sus intervenciones y, llegado el momento, habría de usar un tono dulce y conciliador.

Y lo que es peor, cada uno de los dos coros pretende cantar la letra de las Sagradas Escrituras.

Si bien se mira, se percibirá que los comentarios nunca son total-

J. M. GARCÍA ESCUDERO, *A propósito de la verdad os hará libres: XX Siglos 2* (1991/1): 117-131.

³ Cf. P. C. EMPIE, T. A. MURPHY y J. A. BURGESS, *Teaching Authority and Infallibility in the Church*, Minneapolis 1980, especialmente la contribución de A. DULLES, *Moderate Infallibilism*, pp. 81-100. De entre los muchos que han reflexionado sobre el tema en los últimos tiempos baste recordar aquí a J. ALFARO, *La teología frente al magisterio*, en R. LATOURELLE y G. O'COLLINS (eds.), *Problemas y perspectivas de Teología Fundamental*, Salamanca 1982, 481-503; P. GRELOT, *Problèmes de morale fondamentale*, París 1982, 163-167; H. FRIES, *Teología Fundamental*, Barcelona 1987, 614-625.

mente imparciales. Cuando las voces llegan de fuera, están levemente tamizadas por la concepción sociopolítica subyacente. Cuando las voces suenan en el interior del santuario, su diverso tono e intensidad suelen depender de afinidades y sintonías axiológicas. Se pide a la Iglesia mayor decisión en la defensa de los valores morales que cada grupo está dispuesto a privilegiar en la escala que determina su silueta moral.

Pero, más allá de estas observaciones elementales, y un tanto cínicas, subsisten las hondas preguntas radicales. ¿Tiene la Iglesia derecho a manifestar su opinión sobre problemas sociopolíticos coyunturales? Y si así fuera, ¿en qué se fundamenta tal derecho y qué límites ha de aceptar? ¿No corre la Iglesia el riesgo de cubrir con su voz la tímida voz de los cristianos? He ahí algunas de las preguntas que habrían de articular una reflexión más reposada que la presente. Pero a estas preguntas habrá que atenerse también aquí⁴.

1. LEGITIMIDAD DE LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA

En su reciente encíclica *Centesimus Annus*, Juan Pablo II ha calificado la Doctrina Social de la Iglesia (DSI) como «paradigma permanente para la Iglesia», con especial referencia a la encíclica *Rerum novarum*, cuyo centenario evoca y celebra. La Iglesia, en efecto, dice el Papa, «hace oír su voz ante determinadas situaciones humanas, individuales y comunitarias, nacionales e internacionales, para las cuales formula una verdadera doctrina, un "corpus", que le permite analizar las realidades sociales, pronunciarse sobre ellas y dar orientaciones para la justa solución de los problemas derivados de las mismas»⁵.

Con razón añade la encíclica que en tiempos de León XIII no se admitía comúnmente tal concepción del derecho y deber de la Iglesia. Y no se trataba solamente de una admisión acrítica y literal de la conocida frase de Jesús: «Dad a Dios lo que es de Dios y a César lo que es de César» (Mt 22,11; Mc 12,17; Lc 20,25). Había detrás una antropología excesivamente dualista que pretendía parcelar al hombre en partes e instancias separadas, corporales unas y espirituales las otras. Había una eclesiología hija de un tiempo que había tratado de reaccionar, incluso violentamente, revolucionariamente, a la antigua sociedad de cristianidad que se pretendía enterrar con la caída del Antiguo Régimen. Y ha-

⁴ Sobre este tema, véase U. FERRER, *¿De dónde la pertinencia de la Doctrina Social de la Iglesia?*, en F. FERNÁNDEZ (ed.), *Estudios sobre la encíclica «Laborem exercens»*, Madrid 1987, 79-103.

⁵ JUAN PABLO II, *Centesimus annus*, 5: *L'Osservatore Romano*, 2-3, mayo 1991.

bía una concepción de la salvación y de lo escatológico en términos ultrahistóricos y ultraterrenos que situaban la salvación y el Reino de Dios en un más allá que para nada había de influir sobre el más acá del mundo y de la peripecia humana.

1.1. *El argumento moral*

Es cierto que no siempre había sido así. Los pronunciamientos vigorosos de los antiguos Padres de la Iglesia han hecho afirmar al P. Bigo que «la doctrina social de la Iglesia no comienza con las encíclicas, sino que pertenece a la esencia misma del cristianismo»⁶. Y los dictámenes de los teólogos de Salamanca sobre la ética de las guerras en Europa y en las Indias se convertían en doctrina poco menos que oficial⁷. La fe se había comprendido a sí misma como íntimamente enraizada en la tierra del mundo, como no podía ser menos en una religión de la encarnación y de la historia⁸. Pero a finales del siglo XIX corrían otros vientos: los de la afirmación de los estados democráticos, los de la configuración de un socialismo que se presentaba como ateo, los que arrastraban a la creación de poderes totalitarios e ideologías imperialistas.

Así que ya en la *Rerum Novarum*, León XIII se ve obligado a afirmar que con pleno derecho aborda la cuestión social. Considera, en efecto, que si permaneciera en silencio faltaría a su deber. El fundamento de tal derecho y deber se sitúa, por entonces, en la doble fidelidad al evangelio y a la religión, por un lado, y al hombre y la sociedad, por otro. Pareciera que la fundamentación es de tipo pragmático y moralista, en cuanto que la intervención de la Iglesia, tanto teórica como práctica, puede resolver el conflicto social, limando asperezas, encauzando las costumbres, haciendo más tolerable la situación y orientando incluso las leyes hacia el bien de la causa obrera⁹.

⁶ P. BIGO, Introducción a la obra *Riches et pauvres dans l'Eglise ancienne*, París 1962, 7.

⁷ Véase el espléndido volumen de L. PEREÑA (ed.), *La ética de la conquista de América*, Madrid 1984, esp. R. HERNÁNDEZ, *Las hipótesis de Francisco de Vitoria*, p. 345-381.

⁸ Esa es la base de la llamada «Teología de la Encarnación», cf. L. MALEVEZ, *Deux Théologies catholiques de l'histoire*: Bijdragen 10 (1949) 225-240; J. R. FLECHA, *Esperanza y Teología de la Historia*: Studium Legionense 19 (1978) 41-130, esp. 63-78.

⁹ LEÓN XIII, *Rerum novarum*, 12 (ed. *Ocho grandes mensajes*, Madrid, BAC 1976). Véanse algunas de las acusaciones que a principio de este siglo se hacían a la doctrina social de la Iglesia en la encíclica de LEÓN XIII, *Annum ingressi* (19.3.1902), 22: ed. *Doctrina Pontificia*, II. *Documentos políticos*, Madrid, BAC 1958, 362-363. Esas «hostiles sospechas» contra la Doctrina Social de la Iglesia perviven muchos años más tarde: Pío XII, *Summi pontificatus* (20.10.1939): *Documentos políticos*, 795.

De cara a las graves dificultades, sociales, económicas y políticas, que vive el mundo de la posguerra, Pío XI, en su primera encíclica *Ubi arcano* (23.12.1922) justifica la intervención de la Iglesia con un argumento de factura moral semejante: «La Iglesia, dice, es la única que enseña, por un mandato y ordenación divina, la obligación que tienen los hombres de ajustar a la ley eterna de Dios toda su conducta, la privada lo mismo que la pública, como individuos y como miembros de la sociedad»¹⁰.

Unos años más tarde, el 5 de junio de 1929, una carta de la S. Congregación del Concilio al cardenal Liénart, obispo de Lille, sobre los conflictos regionales entre empresarios y obreros, comienza precisamente justificando la competencia de la Iglesia en tales materias y recordando afirmaciones semejantes de León XIII y Pío X¹¹.

El argumento moral es invocado de nuevo por Pío XI en la encíclica *Quadragesimo anno*, donde recoge explícitamente las afirmaciones de las anteriores *Rerum novarum* y *Ubi arcano* y donde acepta el límite evidente de las competencias técnicas:

«Hay que establecer lo que hace ya tiempo confirmó claramente León XIII: que Nos tenemos el derecho y el deber de juzgar con autoridad suprema sobre estas materias sociales y económicas. Cier-to que no se le impuso a la Iglesia la obligación de dirigir a los hombres a la felicidad exclusivamente caduca y temporal, sino a la eterna; más aún, la Iglesia considera impropio inmiscuirse sin razón en estos asuntos terrenos. Pero no puede, en modo alguno, renun-ciar al cometido, a ella confiado por Dios, de interponer su autori-dad, no ciertamente en materias técnicas, para las cuales no cuenta con los medios adecuados ni es su cometido, sino en todas aquellas que se refieren a la moral. En lo que atañe a estas cosas, el depósito de la verdad, a Nos confiado por Dios, y el gravísimo deber de divul-gar, de interpretar y aun de urgir oportuna e inoportunamente toda la ley moral, somete y sujeta a nuestro supremo juicio tanto el orden de las cosas sociales cuanto el de las mismas cosas económi-cas»¹².

Habría que recordar un discurso de Pío XII en el que se dice expresamente que las orientaciones sociales de la *Quadragesimo anno* sobre

¹⁰ Pío XI, *Ubi arcano*, 34: *Doctrina Pontificia*, III. *Documentos sociales*, Madrid, BAC 1964, 500-501.

¹¹ Puede encontrarse en *Documentos sociales*, 519. Véase también, Pío XI, *Quadragesimo anno*, 11: *Ocho grandes mensajes*, 66: AAS 23 (1931) 177-228.

¹² Pío XI, *Quadragesimo anno*, 41; son muy interesantes a este respecto los nn. 42 y 43, donde se afirma la relación entre el orden económico y el moral, a pesar de que la economía y la moral tengan sus principios y ámbito propios. En el n. 131, Pío XI alude a su «deber pastoral» de pronunciarse sobre estos temas.

organización profesional fueron desdeñadas, aunque por motivos diferentes: mientras unos veían en ello una concesión a las corrientes políticas modernas, otros un retorno a la Edad Media¹³.

Se diría, en efecto, que Pío XII, sin olvidar la justificación moral de la DSI, piensa también en argumentos de pragmatismo y de humana sabiduría: la orientación de la Iglesia debería ser escuchada, aunque no fuera más que por su experiencia. Pero el mismo Papa comienza a utilizar otros argumentos, como el que reivindica para la Iglesia el derecho a tener una voz en la sociedad democrática. En el radiomensaje navideño de 1944 constata que la brutalidad de la guerra ha hecho callar a los que desdeñosamente despreciaban como irreal el mensaje de la Iglesia y su llamamiento a los principios morales y evangélicos para la vida de los Estados y de los pueblos. Y a continuación retoma el hilo de las normas por las que se habrá de regular la democracia y del talante ético de los hombres que la rigen y la viven. Y añade:

«Si el porvenir ha de pertenecer a la democracia, una parte esencial en su realización deberá corresponder a la religión de Cristo y a la Iglesia, mensajera de la palabra del Redentor y continuadora de su misión salvadora. La Iglesia de hecho enseña y defiende la verdad, comunica las fuerzas sobrenaturales de la gracia para realizar el orden establecido por Dios de los seres y de los fines, último fundamento y norma directiva de toda la democracia»¹⁴.

Esa es la convicción de la Iglesia, para cual la naturaleza es creación y la historia es providencia. En esa cosmovisión centrada en la fe la democracia se fundamenta en la verdad objetiva de la dignidad del hombre y ésta corresponde al diseño eterno de Dios que ha llamado al hombre y lo ha amado por sí mismo. Pero a la DSI le quedaba todavía por recorrer el desierto de la secularidad y aun del secularismo.

Todavía en un ambiente impregnado de optimismo en cuanto a las posibilidades del diálogo con el mundo contemporáneo, el Concilio Vaticano II reivindicaba como «de justicia» el derecho de predicar la fe con auténtica libertad y de enseñar su doctrina social y dar su juicio moral sobre materias referentes al orden político (GS 76)¹⁵.

Diversas manifestaciones durante el pontificado de los dos papas que hicieron el Concilio retornan a la afirmación de la legistimidad de la DSI.

¹³ Pío XII, *Avec une egale sollicitude* (7.5.1949), 5: *Documentos sociales* 986.

¹⁴ Pío XII, *Benignitas et humanitas* (RM 24.12.1944), 5: *Documentos políticos* 883: AAS 37 (1945) 10-23.

¹⁵ Ver también *Gaudium et Spes* 23b; 63e; *Christus Dominus* 12c.

1.2. *Justicia y liberación*

Ya en la encíclica *Mater et Magistra*, Juan XXIII, remitiendo al mensaje *La Solennità* de Pío XII (1.6.41), había reivindicado para la Iglesia la indiscutible competencia de juzgar si las bases de un orden social existente están de acuerdo con el orden promulgado por Dios por medio del derecho natural y de la revelación y, por otra parte, confirmaba la tesis de que la doctrina social profesada por la Iglesia católica es algo inseparable de la doctrina que ella enseña sobre la dignidad del hombre y de la vida humana¹⁶.

Pablo VI habría de referirse a este tema en múltiples circunstancias. En la encíclica *Populorum progressio* (26.3.1967) recuerda que sus predecesores no faltaron al deber que tenían de proyectar sobre las cuestiones sociales de su tiempo la luz del Evangelio¹⁷. Una conexión entre DSI y anuncio del Evangelio que se ha ido explicitando cada vez más y a la que todavía habrá que volver.

En su carta apostólica *Octogesima adveniens*, dirigida al cardenal Roy al cumplirse el 80 Aniversario de la *Rerum novarum* (14.5.1971), el mismo Pablo VI subrayaba que «en medio de las perturbaciones e incertidumbres de la hora presente, la Iglesia tiene un mensaje específico que proclamar, tiene que prestar apoyo a los hombres en sus esfuerzos por tomar en sus manos y orientar su futuro»¹⁸. Unas líneas más arriba, el Papa anotaba algunos de los riesgos que siempre correrá la DSI:

- Frente a la enorme diversidad de las situaciones sociales y políticas, nunca podrá pronunciar una palabra unívoca ni proponer una solución con valor universal.
- Las comunidades cristianas particulares habrán de esforzarse por encontrar soluciones a sus problemas locales, pero siempre en un diálogo interdisciplinar con los expertos de la región.

¹⁶ JUAN XXIII, *Mater et Magistra*, 42 y 222: *Ocho grandes mensajes* 140 y 189: «Ante todo, confirmamos la tesis de que la doctrina social profesada por la Iglesia católica es algo inseparable de la doctrina que la misma enseña sobre la vida humana»: AAS 55 (1961) 401-464.

¹⁷ PABLO VI, *Populorum progressio*, 2: «... nuestros predecesores no faltaron al deber que tenían de proyectar sobre las cuestiones sociales de su tiempo la luz del Evangelio»: *Ocho grandes mensajes*, 330. Cf. M. GARCÍA, *Un nuevo tono en el Magisterio social de la Iglesia. Teología de un nuevo género literario*, en *Teología y sociología del desarrollo. Comentario a la «Populorum progressio»*, Madrid 1968, 5-35, especialmente 23-24.

¹⁸ PABLO VI, *Octogesima adveniens*, 5: *Ocho grandes mensajes* 497: AAS 63 (1971) 401-441.

- La fidelidad a un Evangelio, proclamado en una cultura lejana en el tiempo y tal vez en el lugar, no puede sugerir ni el inmovilismo ni la sospecha de que tal mensaje está superado.
- El mensaje del Evangelio no debe ser utilizado en provecho de opciones temporales particulares, olvidando que es un mensaje universal y eterno.

Durante el pontificado de Pablo VI tiene lugar el Sínodo de Obispos de 1971, dedicado a los temas del sacerdocio y la justicia en el mundo. En pocas ocasiones se ha intentado un razonamiento más completo sobre la justificación de la intervención de la Iglesia en cuestiones sociales. «La acción en favor de la justicia y la participación en la transformación del mundo —se dice allí—, se nos presenta claramente como una dimensión constitutiva de la predicación del Evangelio, es decir, la misión de la Iglesia para la redención del género humano y la liberación de toda situación opresiva»¹⁹.

Precisamente en el anuncio de la liberación integral del hombre y sus exigencias de justicia se juega el mensaje cristiano su credibilidad en el mundo de hoy, se dice más adelante. He aquí el más explícito de los párrafos del documento sinodal:

«La Iglesia recibió de Cristo la misión de predicar el mensaje evangélico, que contiene la llamada del hombre a convertirse del pecado al amor del Padre, la fraternidad universal y, por tanto, la exigencia de justicia en el mundo. Esta es la razón por la que la Iglesia tiene el derecho, más aún el deber de proclamar la justicia en el campo social, nacional e internacional, así como de denunciar las situaciones de injusticia, cuando lo pidan los derechos fundamentales del hombre y su misma salvación. La Iglesia no es la única responsable de la justicia en el mundo; tiene, sin embargo, su responsabilidad propia y específica, que se identifica con su misión de dar ante el mundo testimonio de la exigencia de amor y de justicia tal como se contiene en el mensaje evangélico»²⁰.

Ya durante el pontificado de Juan Pablo II, la instrucción sobre *Liberdad cristiana y liberación* (22.3.1986) parece apelar a un nuevo princi-

¹⁹ *Sínodo de Obispos 1971*, Introducción f: AAS 63 (1971) 923-941.

²⁰ *Sínodo de Obispos 1971*, II, 2a; ver también III, 2 y II, 2b. En este último lugar se dice que «no pertenece de por sí a la Iglesia, en cuanto comunidad religiosa y jerárquica, ofrecer soluciones concretas en el campo social, económico y político para la justicia en el mundo». Una excelente articulación de estos textos puede encontrarse en M. ANTOLÍ, *Doctrina Social de la Iglesia*. Desde Juan XXIII hasta Juan Pablo II, Valencia 1988.

pio de justificación de la DSI, que ya viene remontándose a los tiempos de Pablo VI: la Iglesia habla sobre cuestiones sociales en cuanto «experta en humanidad»: «La Iglesia, experta en humanidad, ofrece en su doctrina social un conjunto de principios de reflexión, de criterios de juicio y de directrices de acción para que los cambios en profundidad que exigen las situaciones de miseria y de injusticia se lleven a cabo de una manera tal que sirvan al verdadero bien de los hombres»²¹.

Un propósito cargado de humildad, en medio de una sociedad plural, parece intuirse ya al comienzo de la encíclica *Sollicitudo rei socialis*. Se dice allí que, por medio de la DSI, la Iglesia «intenta guiar a los hombres para que ellos mismos den una respuesta, con la ayuda también de la razón y de las ciencias humanas, a su vocación de constructores responsables de la sociedad terrena»²².

De forma explícita se dice una y otra vez que la Iglesia no ofrece una respuesta técnica para los problemas sociales del mundo contemporáneo, pero reivindica un espacio de libertad religiosa en el que pueda llavar a cabo su tarea evangelizadora, que incluye también la oferta de los grandes ideales morales, tanto individuales como comunitarios y públicos, y la denuncia de los antivalores que destruyen la dignidad del hombre y su verdad ontológica. Esas son algunas de las ideas más recurrentes en la última encíclica *Centesimus annus*. De ella basta ahora destacar unas pocas líneas, que dicen expresa relación con el tema que nos ocupa:

«La Iglesia respeta la legítima autonomía del orden democrático, pero no posee título alguno para expresar preferencias por una u otra solución institucional o constitucional. La aportación que ella ofrece en este sentido es precisamente el concepto de la dignidad de la persona, que se manifiesta en toda su plenitud en el misterio del Verbo encarnado»²³.

²¹ CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Instrucción *Libertatis conscientia* 72c. Trad. de *L'Osservatore Romano*: ed. BAC-documentos, Madrid 1986, 109. Ver también el n. 20b: «La Iglesia ha intervenido en nombre de la verdad sobre el hombre, creado a imagen de Dios»: AAS 79 (1987) 586.

²² JUAN PABLO II, *Sollicitudo rei socialis* (30.12.1987), 1. Como marcándose a sí misma un límite, en la línea de documentos anteriores, la misma encíclica afirma que «la Iglesia no tiene soluciones técnicas que ofrecer al problema del subdesarrollo en cuanto tal»: SRS 41, donde se remite a PP 13. Sobre este mismo tema, véase 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* (30.12.1988), 2: «La Iglesia, al entrar en este campo, conoce sus propios límites. No pretende dar una solución a todos los problemas presentes en la situación dramática del mundo contemporáneo, tanto más que existen grandes diferencias de desarrollo entre las naciones en las que se encuentran comprometidos los cristianos.»

²³ JUAN PABLO II, *Centesimus annus*, 47.

1.3. *Verdad y libertad*

Este párrafo se encuentra precisamente en el contexto de una de las secciones más originales de la última encíclica. Si hay un concepto que recorre todas sus páginas es el de la *verdad*. No se trata de la verdad en sentido moral, sino en sentido ontológico, objetivo, que dice relación a su fundamento último. La verdad es, pues, epifánica. Tiene un sentido trascendente. Revela la verdad última de Dios. Refiriéndose a la encíclica *Libertas Praestantissimum*, de León XIII, se recuerda aquí cómo se ponía de relieve la relación intrínseca de la libertad humana con la verdad, de manera que una libertad que rechazara vincularse con la verdad caería en el arbitrio y acabaría por destruirse a sí misma al tiempo que se sometería a las pasiones más viles²⁴.

Tras esas reflexiones se percibe el eco de la afirmación evangélica «La verdad os hará libres» (Jn 8,32) que, algunos políticos han pretendido cambiar recientemente por la de «la libertad os hará verdaderos», como si bastara una democracia formal para asegurar la presencia y el reconocimiento de la verdad fundamental del hombre y sus relaciones constitutivas.

Pues bien, a la luz de esas convicciones básicas, la encíclica *Centesimus annus* dedica el capítulo V al Estado y la cultura. Hoy parece más que evidente que el totalitarismo nace de la negación de la verdad en sentido objetivo (CA 44). Hay que insistir en que no se trata de decir que no es sólo que el totalitarismo trate de hecho de enmascarar la verdad, de utilizar la propaganda hasta hacer ver como verdadero lo que es falso o ilusorio. El razonamiento es más metafísico y más teológico. El totalitarismo nace de la negación de la verdad, por caer en el reduccionismo de separar al hombre de su religación trascendente. La negación de la verdad del hombre lleva a la negación de su dignidad trascendente.

Por eso, el totalitarismo no puede tolerar a la Iglesia. En realidad, no puede tolerar a los críticos. No puede tolerar que se sostenga un criterio objetivo del bien y del mal, por encima de la voluntad de los gobernantes y que, en determinadas circunstancias, pueda servir para juzgar su comportamiento (CA 45).

²⁴ JUAN PABLO II, *Centesimus annus*, 4. El texto remite a la encíclica de LEÓN XIII, *Libertas praestantissimum* (20.6.1888) que, «enlazada directa e inmediatamente con la *Inmortale Dei*, constituye un esfuerzo del Pontificado Romano para defender la libertad humana del marasmo inminente de la anarquía que había de provocar el liberalismo, y para evitar a tiempo la irrupción de las grandes dictaduras que los papas preveían ya en el horizonte»: *Documentos políticos*, 221.

Tal vez se podría decir que los totalitarismos prefieren el yuspositivismo al yusnaturalismo, el nominalismo al tomismo. Las acciones humanas son buenas o malas por estar permitidas o prohibidas y no viceversa. El totalitarismo, de hecho, no siente empacho ante la idea de deformar la historia y aun los datos de la ciencia. ¿Por qué se había de detener ante la deformación de los valores éticos?

La democracia, por el contrario, habría de estar en principio abierta a la admisión de la verdad. Una auténtica democracia sólo es posible en un estado de derecho, sobre la base de una recta concepción de la persona humana y en el juego de los controles sociales sobre los intereses ideológicos. La encíclica habla varias veces de la «subjetividad» de la sociedad. El término no tiene connotaciones intimistas o narcisistas, sino que pretende subrayar la grandeza de una sociedad en la que se reconoce la dignidad de cada uno de los sujetos que la hacen posible.

Tras la crítica al totalitarismo se incluye ahí una crítica a una cierta forma de entender la democracia:

«Hoy se tiende a afirmar que el agnosticismo y el relativismo escéptico son la filosofía y la actitud fundamental correspondientes a las formas políticas democráticas, y que cuantos están convencidos de conocer la verdad y se adhieren a ella con firmeza no son fiables desde el punto de vista democrático, al no aceptar que la verdad sea determinada por la mayoría o que sea variable según los diversos equilibrios políticos»²⁵.

La encíclica aborda aquí un tema interesantísimo que trasciende los límites de este trabajo. Baste reseñar su respuesta a tal pretensión. Los que pretenden hablar desde la verdad sólo son peligrosos cuando lo hacen desde el fanatismo o el fundamentalismo. Pero hay un modo de hablar desde la verdad que es respetuoso y dialogante. La Iglesia no parte de una ideología sino desde la fe que admite a la vez la verdad y la libertad. La verdad se refiere a lo permanente de la globalidad del fenómeno humano. La libertad se refiere a su desarrollo en las condiciones diversas de la historia.

Pero la libertad sólo es valorada plenamente por la aceptación de la verdad. En un mundo sin verdad, la libertad pierde su consistencia y sucumbe ante la violencia de las pasiones y de los condicionamientos patentes o encubiertos. Sin la referencia a la verdad del hombre, la libertad de la democracia corre el peligro de retornar a la rigidez y falsía del totalitarismo.

²⁵ JUAN PABLO II, *Centesimus annus*, 46.

☪ Pues bien, en el ámbito de la democracia, que la Iglesia aprecia y promueve, ella pide el derecho de proclamar la verdad sobre el hombre y su dignidad.

☪ No es sólo que la Iglesia reclame, en virtud del juego democrático, el derecho para impartir su enseñanza social, por muy coyuntural y «profana» que parezca. Es que la misma democracia, por serlo y para serlo, exige la libertad de poder anunciar y compartir las hondas convicciones de la Iglesia sobre la verdad del hombre y de lo humano.

☪ No en vano dice un poco más adelante la misma encíclica, al referirse al reconocimiento de los derechos familiares, el derecho a la verdad o al trabajo, que «la fuente y síntesis de estos derechos es, en cierto modo, la libertad religiosa, entendida como derecho a vivir en la verdad en la propia fe y en conformidad con la dignidad trascendente de la propia persona» (CA 47).

☪ Esa es, sin duda, la piedra de toque de un sistema democrático que vaya, más allá de las instituciones formales, como señala la encíclica en el mismo contexto, a la búsqueda de criterios auténticos de justicia y moralidad.

2. JUSTIFICACIÓN DE LA DOCTRINA DE LA IGLESIA

La Iglesia considera, por tanto, que en el seno de una sociedad democrática, también ella, como cualquier otra asociación, tiene al menos el derecho de manifestar su opinión. Es cierto que no reivindica para sí ese exclusivo privilegio. Sus referencias bíblicas, primero, y su convicción de que la revelación salvadora pasa por los acontecimientos de la historia, después, la han llevado a la comprensión de que el Espíritu de Dios habla por los profetas y que éstos se encuentran a veces fuera de las fronteras visibles de la comunidad eclesial. La verdad es sinfónica y adquiere su plenitud de armonía en la conjunción de muchos instrumentos y muchas voces.

Incluso la progresiva e imparable secularización de la sociedad, a lo largo de los últimos años, ha ayudado a la Iglesia a comprender y aceptar su papel en el concierto del mundo y de la historia. Una y otra vez el Concilio Vaticano II retornó complacidamente al tema de la valoración de la cultura contemporánea y al reconocimiento de los mutuos intercambios que pueden darse entre la Iglesia y el mundo. La Iglesia, se decía entonces, consigue con su trabajo la purificación y elevación de todo lo bueno que se encuentra sembrado en el corazón del hombre y en las culturas que le han sido más extrañas (cf. LG 17). Ella misma

reconoce algunos valores positivos de la cultura actual (GS 54,57) y confiesa que su diálogo con las diferentes formas de cultura enriquecen al mismo tiempo, tanto a la Iglesia como a esas culturas (GS 58).

Los mismos textos conciliares dan a entender que la expresión «diferentes culturas» no ha de ser tomada en referencia a usos y costumbres de pueblos geográficamente alejados de los países donde tradicionalmente se ha desarrollado el cristianismo, sino en referencia a la aparición de nuevos valores éticos, nuevas apreciaciones, nuevos usos y costumbres en esos mismos países de secular tradición cristiana.

En consecuencia, también en esos países, ha de admitirse la legitimidad y el peso de otras voces y otros discursos que, a fin de cuentas, forman parte del concierto de la verdad. Lo cual no significa garantizar *a priori* ni la verdad ni la bondad de todas las voces que se escuchan. Pero, en contrapartida, también la Iglesia ha ganado en humildad. No deja de llamar la atención el párrafo con que concluye la introducción a la encíclica *Centesimus annus*:

«Es superfluo subrayar que la consideración atenta del curso de los acontecimientos, para discernir las nuevas exigencias de la evangelización, forma parte del deber de los Pastores. Tal examen, sin embargo, no pretende dar juicios definitivos, ya que de por sí no atañe al ámbito específico del magisterio»²⁶.

Una afirmación importante sobre la que habrá que volver más detenidamente, pero que, por ahora, basta para subrayar y a la vez delimitar el derecho de la Iglesia a hacer pública su «enseñanza social» (CA 2) en el seno de las sociedades democráticas de hoy.

Todo lo dicho se refiere a la afirmación *ad extra* de tal derecho y deber de la Iglesia. Sin embargo, cuando se trata de articular un discurso *ad intra*, el magisterio de la Iglesia suele aducir diferentes razones de tipo teológico para fundamentar y al mismo tiempo justificar su intervención en asuntos coyunturales de alcance socioeconómico o político.

2.1. *El hombre es el camino de la Iglesia*

Nos encontramos ante una razón antropológica. Evocando la famosa expresión de Terencio, la Iglesia proclama que todo lo que es huma-

²⁶ JUAN PABLO II, *Centesimus annus*, 3. Sobre la metodología racional en los pronunciamientos que comprometen afirmaciones científicas, véase J. R. FLECHA, *Estado eclesial del teólogo moralista*: *Moralía* 10 (1988) 445-466, esp: 461.

no le pertenece en razón de su propia misión²⁷. La sexta parte de la encíclica *Centesimus annus* repite que «el hombre es el camino primero y fundamental de la Iglesia», expresión que gusta de usar Juan Pablo II, por ejemplo, en la encíclica *Redemptor hominis* y en el famoso discurso de inauguración de la Conferencia de Puebla²⁸. En la encíclica *Laborem exercens* se afirma explícitamente que la Iglesia «cree en el hombre: ella piensa en el hombre y se dirige a él no sólo a la luz de la experiencia histórica, no sólo con la ayuda de los múltiples métodos del conocimiento científico, sino ante todo a la luz de la palabra revelada del Dios vivo»²⁹.

La Iglesia, como ya recordaba el Concilio, se siente partícipe de la condición y de la suerte de toda la humanidad³⁰. Su reflexión y su actuación social se orientan «al desarrollo auténtico del hombre y de la sociedad, que respete y promueva en toda su dimensión a la persona humana»³¹. La Iglesia pronuncia su palabra sobre la multiforme problemática social por entender que en medio de las tensiones y urgencias de este mundo lo radical es la cuestión del hombre³².

En consecuencia, la Iglesia comprende que su misión en el mundo al anunciar la buena nueva incluye su humilde ayuda a los individuos, la sociedad y toda la actividad humana³³. Su compromiso de intervenir con su enseñanza social y con su ayuda humanitaria en favor del hombre concreto forma parte de su misión evangelizadora³⁴.

²⁷ La Iglesia siente que «todo lo que es humano nos pertenece»: PABLO VI, *Ecclesiam suam* (6.8.1964), 91: AAS 56 (1964) 609-659, esp. 650.

²⁸ JUAN PABLO II, *Centesimus annus*, 53-62. ID., *Redemptor hominis* (4.3.1979) 14. ID., *Discurso a la Tercera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano* (28.1.1979): AAS 71 (1979) 187ss.

²⁹ JUAN PABLO II, *Laborem exercens* (14.9.1981), 4: AAS 73 (1981) 584.

³⁰ *Gaudium et Spes*, 1. Sobre el destino universal del diálogo de la salvación, se pronunciaba Pablo VI, en la *Ecclesiam suam*, 88: AAS 56 (1964) 649.

³¹ JUAN PABLO II, *Sollicitudo rei socialis*, 1. Ver también el n. 41, donde se recuerda que «la Iglesia es experta en humanidad», con directa referencia a la encíclica *Populorum progressio*, n. 13: AAS 59 (1967) 263.

³² JUAN PABLO II, *Laborem exercens* (14.9.1981), 1: AAS 73 (1981) 577-578. Cf. CONGR. PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Instrucción sobre la libertad cristiana y liberación *Libertatis conscientia* (22.3.1986) 20: AAS 79 (1987) 554-599.

³³ Cf. *Gaudium et Spes*, 40-43; C. QUADRI, *La missione della Chiesa nel mondo contemporaneo*, en A. FAVALE (ed.), *La Chiesa nel mondo contemporaneo*, Torino 1966, 633-673.

³⁴ PABLO VI, *Evangelii nuntiandi* (8.12.1975) 29: AAS 68 (1976) 6-76, esp. 25: «La evangelización lleva consigo un mensaje explícito, adaptado a las diversas situaciones y constantemente actualizado, sobre los deberes y derechos de toda persona humana, sobre la vida familiar (...), sobre la vida comunitaria de la sociedad, sobre la vida internacional, la paz, la justicia.»

Por referirnos solamente a los documentos más recientes, habría que ver hasta qué punto la polémica surgida con motivo de la Teología de la Liberación y las dos instrucciones romanas al respecto han preparado la riqueza de contenido de la encíclica *Redemptoris missio*, en la que se subraya que la fe en Cristo es una propuesta a la libertad del hombre, puesto que con el mensaje evangélico la Iglesia ofrece una fuerza liberadora y promotora de desarrollo³⁵.

Y por si hubiera peligro de considerar al hombre como una entelequia, una y otra vez la DSI se refiere a personas concretas, situadas en el mundo concreto del trabajo o del dolor. En la última parte de la encíclica *Centesimus annus*, Juan Pablo II va evocando rostros concretos de hombres y de pobres que merecen la atención de los que han escuchado la profecía de Jesús: «Cuantas veces hagáis estas cosas a uno de mis hermanos más pequeños, me lo habéis hecho a mí»³⁶.

Como expresión de su servicio a la humanización de la sociedad y razón antropológica formal de su intervención magisterial en el ámbito de la cuestión social,

«es el recto conocimiento del hombre real y de su destino lo que la Iglesia puede ofrecer como aportación suya a la solución de los problemas humanos. Se puede decir que en cada época y en cualquier situación la Iglesia recorre este camino cumpliendo en la sociedad un triple deber: *anuncio* de la verdad acerca de la dignidad del hombre y de sus derechos, *denuncia* de las situaciones injustas, y *cooperación* a los cambios positivos de la sociedad y al verdadero progreso del hombre»³⁷.

Con afirmar el empeño de la Iglesia por defender la dignidad del hombre no está dicho todo. En la moderna encrucijada de las culturas, son muchas las antropologías que salen al mercado. El hombre es con frecuencia troceado en sucesivos reduccionismos. Unas veces es concebido como un número en el interior de un sistema en que la planificación estatal parece llenar todos los espacios. Otras veces es considerado como un productor-consumidor: una pieza en el sistema del mercado libre. La Iglesia ha criticado repetidas veces esos sistemas hasta hace poco antagónicos que, en el fondo, se basaban en antropologías enfren-

³⁵ JUAN PABLO II, *Redemptoris missio* (7.12.1990), 7, 58, 59: *L'Osservatore Romano*, ed. semanal en lengua española, 25 enero 1991.

³⁶ JUAN PABLO II, *Centesimus annus*, 57, con referencia a Mt 25,40.

³⁷ CONGR. PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, *Orientaciones para el estudio y la enseñanza de la DSI*, 5, con referencia a la encíclica *Laborem exercens*, 1: AAS 73 (1981) 580.

tadas, aunque al fin convergentes en la minusvaloración del ser humano y su dignidad «subjetiva».

Ante estas y otras comprensiones reductivas, la Iglesia ofrece su visión del hombre como «imagen de Dios». Esa iconalidad del hombre que fundamenta para la fe cristiana la dignidad del hombre en su referencia a Dios ha sido varias veces explicitada en los documentos del Concilio Vaticano II, en los del ya citado tercer Sínodo de Obispos, así como en recientes encíclicas como *Redemptor hominis* y *Sollicitudo rei socialis*³⁸.

Si el hombre es imagen y visir de Dios, si lo es todo hombre, como tal ha de comportarse. Pero si el hombre es imagen de Dios, como tal ha de ser tratado. La antropología de la iconalidad orienta la ética de la iconalidad. Y dicta una voz y una palabra ante los problemas concretos abordados por la Doctrina Social de la Iglesia.

2.2. *El mismo Señor nos interpela*

El misterio del hombre se desvela solamente para el cristiano a la luz del misterio del Verbo encarnado, quien en su encarnación se ha unido en cierto modo con cualquier hombre y, por su resurrección se ha convertido en contemporáneo y coterráneo de todo ser humano (cf. GS 22).

De ahí que la DSI justifique una y otra vez sus intervenciones desde la fe que confiesa que Cristo se ha identificado con los más pequeños y los más pobres de sus hermanos (cf. Mt 25,31ss.). Son innumerables los textos en los que se refleja esta convicción fundamental.

En la *Quadragesimo anno*, dice Pío XI que la Iglesia siente conmoverse sus maternas entrañas a causa de los males que maltratan a los hombres y por los males espirituales que de ahí se siguen para ruina de tantas almas redimidas por la sangre de Cristo³⁹.

Un lenguaje que depende de una cierta teología, pero que tiene la ventaja de ver al hombre en su integridad. Un lenguaje que, diferente en la forma, coincide con el de Juan XXIII en la *Mater et Magistra*: «Al realizar esta misión, la Iglesia cumple el mandato de su Fundador, Cristo, quien, si bien atendió principalmente a la salvación eterna del hom-

³⁸ *Gaudium et Spes*, 12, 24, 29. *Sínodo de Obispos III* (1971): Documento sobre la Justicia II A: AAS 63 (1971) 931; JUAN PABLO II, *Redemptor hominis*, 9 y 13; *Centesimus annus*, 55; J. R. FLECHA, *La opción por el hombre, imagen de Dios, en la ética cristiana*, en N. SILANES (ed.), *El hombre, imagen de Dios*, Salamanca 1989, 115-141.

³⁹ Pío XI, *Quadragesimo anno*, 144: AAS 23 (1931) 227.

bre..., al contemplar la multitud hambrienta, exclamó conmovido: *Siento compasión de esta muchedumbre*, demostrando que se preocupaba también de las necesidades materiales de los pueblos»⁴⁰.

El misterio de la redención de los hombres y la compasión de Cristo hacia las multitudes, se transforman en la encíclica *Populorum progressio* en un signo que verifica la fidelidad de la Iglesia a su Señor⁴¹.

Juan Pablo II continúa la misma línea cristológica en la encíclica *Redemptor hominis*, aunque ampliándola en sentido eclesiológico: «La Iglesia, en consideración de Cristo y en razón del 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»⁴². En términos semejantes se expresa en la *Laborem exercens*, donde se considera el compromiso de la Iglesia en favor de los afectados por la miseria y el hambre como la misión propia de la Iglesia y la verificación de su fidelidad a Cristo⁴³. En realidad, la Iglesia está convencida, como dice en la *Sollicitudo rei socialis*, de que «ante estos dramas de total indigencia y necesidad en que viven muchos de nuestros hermanos y hermanas, es el mismo Señor quien viene a interpelarnos (cf. Mt 25,31-46)⁴⁴. Aunque no pertenezca «oficialmente» al cuerpo de la DSI, habrá que volverse con frecuencia a la encíclica *Redemptoris missio*. Ya antes de dedicar todo un capítulo al tema del «Reino de Dios» y las deficientes interpretaciones a que hoy da lugar la expresión, se dice allí que «la misión es un problema de fe, es el índice exacto de nuestra fe en Cristo y en su amor por nosotros», y más adelante, al hablar de los caminos de la misión, se nos recuerda que «el desarrollo del hombre viene de Dios, del modelo de Jesús, Dios y hombre, y debe llevar a Dios. He aquí por qué entre el anuncio evangélico y la promoción del hombre hay una estrecha conexión»⁴⁵.

Por referirnos a la última encíclica, baste recordar solamente que para la *Centesimus annua*, «el amor por el hombre y, en primer lugar, por el pobre, en el que la Iglesia ve a Cristo, se concreta en la promoción de la justicia»⁴⁶.

⁴⁰ JUAN XXIII, *Mater et Magistra*, 4: AAS 53 (1961) 402.

⁴¹ PABLO VI, *Populorum progressio*, 74. Ver también el n. 12: AAS 59 (1967) 293 y 262-263.

⁴² JUAN PABLO II, *Redemptor hominis*, 13: AAS 71 (1979) 282-284.

⁴³ JUAN PABLO II, *Laborem exercens*, 8: AAS 73 (1981) 598.

⁴⁴ JUAN PABLO II, *Sollicitudo rei socialis*, 13. Véase la referencia a su misión evangelizadora en los números 31 y 41: AAS 80 (1988) 526, 555, 570-572.

⁴⁵ JUAN PABLO II, *Redemptoris missio*, 11 y 59.

⁴⁶ JUAN PABLO II, *Centesimus annua*, 58. Ver también la referencia al seguimiento de Cristo en el n. 59.

Así pues, la razón cristológica se mezcla continuamente, como no podía ser menos, con la razón eclesiológica. Si la Iglesia ofrece, con oportunidad y sin ella, su magisterio sobre problemas sociales coyunturales es precisamente en función de la misión que ha recibido de su Fundador, al que con ello demuestra su fidelidad en la historia y al que descubre presente en la presencia cuasi-sacramental de los hombres más necesitados. Este tema de la fundamentación cristológico-eclesiológica del magisterio social de la Iglesia se revela así de una riqueza y profundidad insospechables.

2.3. *La paz es fruto de la solidaridad*

Tras la fundamentación antropológica y la cristológico-eclesiológica, solamente unas palabras sobre la fundamentación moral de la DSI.

Durante algún tiempo, en el ciclo de los estudios eclesiásticos, la DSI se articuló como una disciplina independiente que parecía encontrar su único fundamento en las grandes encíclicas de los papas. Tal organización de la asignatura tenía probablemente la ventaja de su mejor articulación y focalización. Pero tenía el grave inconveniente de perder su vinculación con la Sagrada Escritura y el resto de las disciplinas teológicas. Por otra parte, habría de caer en el riesgo de un cierto nominalismo, siquiera fuese inconsciente, al fundamentar sus contenidos y conclusiones en un cuerpo positivo de determinaciones autoritativas.

Es cierto que a lo largo de estos cien años, muchos documentos, como ya se ha insinuado más arriba, fundamentaban «hacia fuera» los derechos de la Iglesia a pronunciarse sobre la cuestión social, apelando a los frutos morales que de tal intervención se había de seguir.

Pero, mirando hacia dentro, se puede afirmar que es la constitución pastoral *Gaudium et Spes* la que comienza a ver la doctrina social de la Iglesia en el amplio marco de la reflexión moral cristiana.

Y es sobre todo la encíclica *Sollicitudo rei socialis* la que decidida y explícitamente vuelve a situar esta parte notable del magisterio eclesial en el contexto de la Teología Moral. También éste es un tema que aquí y ahora desborda los límites de este trabajo. Habría que releer toda la parte V de la encíclica para ver que toda la doctrina social y la preocupación social de la Iglesia se sitúa en el marco de la moral de la justicia. Ahí se orienta la promoción de la virtud de la solidaridad que constituye, como la paz, la obra de la justicia⁴⁷. Y ahí se sitúa esa amplia y novedosa reflexión sobre el pecado estructural que exige de la

⁴⁷ JUAN PABLO II, *Sollicitudo rei, socialis*, 39: AAS 80 (1988) 568. Ver también *Centesimus annus*, 60.

Iglesia una predicación social decidida e informada y de todos los creyentes una voluntad de conversión que trasciende los propósitos meramente individuales. En realidad, al exponer su doctrina social, la Iglesia está promoviendo la paz y la solidaridad que es sin duda una virtud cristiana muy cercana a la caridad, que es signo distintivo de los discípulos de Cristo (cf. Jn 13,35)⁴⁸. Al exponer su doctrina social, la Iglesia no hace sino ofrecer una catequesis moral y explicitar las mediaciones prácticas de la fe cristiana.

2.4. *Camino terreno hacia el destino eterno*

Y ahora llega el momento de hacer una breve alusión a la fundamentación escatológica de la DSI. A muchos les ha llamado la atención que la instrucción *La verdad os hará libres*, de la Conferencia Episcopal Española, dedique un número (n. 47), al carácter escatológico de la moral cristiana.

Todavía permanecen en el recuerdo las viejas acusaciones marxistas que sugerían que la atención a las promesas escatológicas y al cielo prometido alejaban a los cristianos del compromiso con las demandas de este suelo.

Los documentos sociales de la Iglesia se han encargado de desmentir esa acusación.

En la encíclica *Sollicitudo rei socialis*, la solidaridad es presentada en su especificidad cristiana como colaboración a la realización del proyecto de Dios, tanto a nivel individual como estructural (n. 40). La opción preferencial por los pobres, asumida plenamente, es una forma especial de primacía en el ejercicio de la caridad cristiana (n. 42). Solidaridad que, a pesar de las divisiones entre los pueblos y los bloques internacionales, mantiene la esperanza de superar las trabas que se oponen al desarrollo y la confianza en una verdadera liberación (n. 47). La solidaridad es concebida, pues, como signo creíble de la esperanza cristiana en el Reino, de las dimensiones integrales de la esperanza cristiana, vinculada ahora ya sin ambigüedades al compromiso por la justicia y la liberación de los marginados. Así se expresa la encíclica:

«La Iglesia sabe bien que *ninguna realización temporal se identifica con el Reino de Dios, pero que todas ellas no hacen más que reflejar y, en cierto modo, anticipar la gloria de ese Reino, que esperamos al final de la historia, cuando el Señor vuelva. Pero la espera no podrá ser nunca una excusa para desentenderse de los hombres en su situación personal concreta y en su vida social, nacional*

⁴⁸ JUAN PABLO II, *Sollicitudo rei socialis*, 40; AAS 80 (1988) 568.

e internacional, en la medida en que ésta —sobre todo ahora— condiciona a aquélla»⁴⁹.

Esa convicción a que el Espíritu ha ido conduciendo a la Iglesia a través de la humilde y fatigosa lectura de los signos de los tiempos encuentra su apoyatura en la célebre confesión conciliar en que se profesa la fe en la continuidad de los bienes de la dignidad humana, la libertad y la fraternidad, que esperamos encontrar en el Reino eterno y universal que nos ha sido prometido y al que se orienta la esperanza (GS 39). La espera de la parusía es entendida decididamente como anuncio de la última justicia y denuncia de tantas injusticias que, como pecado personal y estructural a la vez, revelan la cara de la irredención, es decir, del «todavía no» de la redención plena y definitiva⁵⁰.

Esta relación entre la esperanza escatológica y el compromiso cristiano por la justicia y la paz, la educación, el cuidado de los enfermos, la asistencia a los pobres y a los pequeños, se encuentra explícitamente subrayada en la encíclica *Redemptoris missio*⁵¹.

Pero tampoco en la reciente encíclica *Centesimus annus* se encuentra ausente esa referencia a los bienes escatológicos, como se ve en este párrafo que hace un juego de palabras con el título de la encíclica leoniana cuyo centenario se conmemora:

«En todo tiempo, la verdadera y perenne “novedad de las cosas” viene de la infinita potencia divina: “He aquí que hago nuevas todas las cosas”. Estas palabras se refieren al cumplimiento de la historia, cuando Cristo entregará “el reino a Dios Padre... para que Dios sea todo en todas las cosas”. Pero el cristiano sabe que la novedad, que esperamos en su plenitud a la vuelta del Señor está presente ya desde la creación del mundo, y precisamente desde que Dios se ha hecho hombre en Cristo Jesús y con él y por él ha hecho “una nueva creación”»⁵².

He aquí algunos anclajes mediante los cuales la DSI se afirma en el fondo de la Teología. He ahí algunas de las razones fundamentales por

⁴⁹ JUAN PABLO II, *Sollicitudo rei socialis*, 48: AAS 80 (1988) 583. Cf. L. GONZÁLEZ-CARVAJAL, *Para entender mejor la encíclica Sollicitudo rei socialis*: Corintios XIII 47 (1988) 13-35.

⁵⁰ Cf. J. R. FLECHA, *La justicia, mediación ética de la esperanza*: Estudios Eclesiásticos 64 (1989) 433-464.

⁵¹ JUAN PABLO II, *Redemptoris missio*, 20.

⁵² JUAN PABLO II, *Centesimus annus*, 62.

las que la Iglesia se siente interiormente legitimada para decir una palabra de anuncio y de denuncia, de orientación y advertencia ante los innumerables problemas sociales en que se encuentra enzarzada la vida y peripecia de los hombres y, también, evidentemente, la vida y aventura de los discípulos de Cristo. La Iglesia se cree convocada para una misión, para la misión de la evangelización; para el anuncio y el anticipo de la salvación plena y definitiva del hombre y de las estructuras humanas. Pero si de verdad ha de superar la tentación del dualismo antropológico, la Iglesia no puede dedicar sus esfuerzos a la salvación de almas desencarnadas de su cuerpo y sus necesidades materiales, ni a hombres y mujeres desentendidos de sus innumerables connotaciones grupales. La Iglesia piensa que es imposible anunciar y «realizar» la salvación sin pasar por las mediaciones históricas, culturales y éticas que, tal vez indirectamente, terminan siendo políticas, en el sentido más amplio de la palabra.

3. ¿RIESGO O TUTELA PARA LA LIBERTAD CRISTIANA?

Llegados a este punto, parecería que habíamos respondido a las suspicacias que la DSI suscita a veces en el mundo «civil» en el que viven y del que forman parte también los cristianos. Un mundo, con frecuencia instalado en instituciones democráticas y, por tanto, inicialmente abierto a la escucha de todas las voces y de todas las opiniones, excepto cuando alguna de ellas se presente con una pretensión de posesión de la verdad, como ya se ha visto más arriba.

Pero aún queda una dificultad para la DSI: la que proviene de los mismos fieles cristianos.

3.1. *Dificultades prácticas*

No es un secreto para nadie que en los últimos tiempos los fieles cristianos han mostrado un disentimiento práctico respecto a las directrices emanadas del magisterio ordinario de la Iglesia y aun, en ocasiones, del mismo magisterio extraordinario no definitorio. Se suele citar a este respecto el movimiento surgido en algunos países a propósito de la publicación de la encíclica *Humanae Vitae*.

Quizá se ha hecho notar menos el disentimiento respecto a las orientaciones del magisterio en el ámbito social, pero existen sin duda.

Tanto en los casos en que la doctrina se refiere a problemas de índole sexual o más o menos vinculados a la procreación, el magisterio

necesita apoyarse en los datos aportados por las ciencias empíricas y experimentales. Tal información no suele ser escasa ni errada. Ocurre sin embargo que los datos científicos no son por sí mismo normativos en el campo ético, a menos que sean interpretados por la mediación filosófica. Y precisamente ahí suelen nacer los problemas. Si los datos son neutros, no lo es su interpretación filosófica. Así ocurre cuando se aplican principios aparentemente tomados de la «ley natural».

En ese momento suele surgir la divergencia. Y en ese momento puede ocurrir que un cristiano o un grupo a veces cualificado discrepe sinceramente de las orientaciones dictadas por el magisterio.

El magisterio eclesiástico, he escrito en otra ocasión —y también la teología como es obvio— tendrá que preguntarse continuamente por su capacidad para escuchar la revelación de Dios sobre el hombre, que nos ha sido entregada desde la tradición y la escritura ciertamente, pero también desde el mismo hombre creado, siempre asombroso y siempre por descubrir, aspecto que resulta especialmente significativo cuando se trata de cuestiones morales.

Por otro lado, y con igual honradez, tenemos que preguntarnos si por el sano deseo de querer establecer un diálogo con la cultura imperante, con frecuencia de cuño agnóstico o ateo, los teólogos y aun los cristianos de a pie no habrán caído en una secularización interior del propio razonamiento teológico, reduciendo la teología casi a un discurso más o menos convincente para no creyentes, sin tener en cuenta las últimas exigencias de la fe y de la participación en la Iglesia. Evidentemente habrá que dialogar con la cultura contemporánea, pero sin olvidar la reflexión intraeclesial sobre el misterio salvador y sus exigencias concretas.

Unos y otros —magisterio y teólogos— habremos de tener en cuenta que la Iglesia no construye su vida solamente sobre su magisterio auténtico ordinario. Pero esa constatación interpela y responsabiliza por igual a los teólogos y a los que han de guiar autorizadamente las convicciones de fe y los compromisos éticos de los creyentes.

A unos y a otros se confía nada menos que la vida misma de su Iglesia, su armonía, su crecimiento y su presencia evangelizadora. Unos y otros deberían recordar que existe en la Iglesia un derecho al disenso, pero siempre dentro de los límites del derecho de la comunión, como afirmaba hace diez años el P. Y. Congar jugando con las palabras de esas dos reivindicaciones: *ius disensionis et ius communionis*⁵³.

⁵³ Y. M. CONGAR, *Le droit au désaccord*: Année Canonique (1981) 277-186; cf. J. R. FLECHA, *Estatuto eclesial del teólogo moralista*: *Moralia* 10 (1988) 445-466, especialmente 463-464.

Evidentemente nadie se sitúa fuera de la comunión eclesial por someter a crítica alguna conclusión del magisterio relativa a problemas de tipo socioeconómico o político. La comunión en la fe y, antes aún, el sentido de la realidad y del respeto al orden de las cosas exigirá la aceptación de sus fundamentos, como la dignidad de la persona humana, de toda persona humana. Pero tal comunión en la fe no requiere la admisión de todas las conclusiones coyunturales que, en cuanto aplicación mediada por la técnica o la posibilidad real, tal vez no sean aplicables a todos los lugares o a todos los tiempos.

Muchas de esas dificultades quedarán obviadas por la nota, antes citada, de la encíclica *Centesimus annus* que advierte que el examen de los acontecimientos de la historia reciente no pretende constituirse en juicio definitivo, «ya que de por sí no atañe al ámbito específico del magisterio» (CA 3).

3.2. *La autonomía, una dificultad permanente*

Pero existe otra dificultad que es a la vez teórica y práctica y que se remite a la misma doctrina de la Iglesia. Muchos cristianos, en efecto, se preguntan con frecuencia si las orientaciones socioeconómicas o políticas de la Iglesia no están restando un espacio preciso a la autonomía que el Concilio Vaticano II reconocía a esos espacios de la vida pública. Se preguntan, más en concreto, si las líneas señaladas por la DSI no impedirá la decisión y la libertad de los cristianos comprometidos en las actividades sociales, en la economía o en la política.

Y, efectivamente, el Concilio ha sido el gran defensor de la autonomía de tales realidades. Pero no es menos cierto que ya el mismo Concilio se hizo un deber de precisar el alcance y los límites de tal autonomía.

«Si por autonomía de la realidad terrena se quiere decir que las cosas creadas y la sociedad misma gozan de propias leyes y valores, que el hombre ha de descubrir, emplear y ordenar poco a poco, es absolutamente legítima esta exigencia de autonomía»⁵⁴.

Hay, por consiguiente, una reivindicación justa de la autonomía que supone el estudio concienzudo y profesional de las materias técnicas, sus condicionamientos y sus leyes. En ese terreno, como muchas veces han dicho las encíclicas sociales, la Iglesia no tiene una solución con-

⁵⁴ *Gaudium et Spes* 36b; cf. GS 41b; 59c; 76 bc.

creta que pueda ofrecer como alternativa. Es más. Los principios humanos y evangélicos que sustentan la DSI son compatibles con diferentes opciones en el terreno concreto de la economía o de las decisiones políticas.

Ahora bien, el mismo Concilio llamaba la atención sobre el peligro de una concepción falsa de la «autonomía»:

«Si “autonomía de lo temporal” quiere decir que la realidad creada es independiente de Dios y que los hombres pueden usarla sin referencia al Creador, no hay creyente alguno a quien se le escape la falsedad envuelta en tales palabras»⁵⁵.

Para el cristiano la naturaleza es ciertamente normativa, pero el creyente la ve como creación, como fruto de un plan que es ya desde el principio proyecto de salvación por parte de Dios.

De ahí que la autonomía de las actividades humanas no signifique olvido ni evasión de las responsabilidades morales inherentes a la responsabilidad humana y, en consecuencia, olvido del proyecto de Dios revelado en Jesucristo el Señor.

El magisterio de la Iglesia, en consecuencia, no puede sustituirse a las decisiones profesionales y responsables de los cristianos, sino que puede y debe ayudarles a que tales decisiones sean conformes con el plan de Dios sobre el mundo y sobre la historia.

El magisterio de la Iglesia no puede crear un movimiento partidista ni contribuir a crear una especie de Estado dentro del Estado, sino que, aceptando las leyes de la democracia, contribuye incluso a su recta organización y desarrollo.

CONCLUSIÓN

Seguramente no hemos logrado responder a todas las preguntas que se formulaban al comienzo de estas reflexiones. Pero el tema ha constituido una preciosa ocasión para volver a examinar la DSI en este año en que se conmemora el Centenario de la encíclica *Rerum novarum*. Una nueva encíclica, de raíz hondamente antropológica nos ha ayudado a reflexionar sobre algunas inesquivables implicaciones entre democracia, por un lado, y verdad y libertad, por otro. La misma DSI ha ido lentamente comprendiéndose como una reflexión sistemática y articulada so-

⁵⁵ *Gaudium et Spes* 36c; cf. GS 20a; 41c; AA 1b.

bre la dignidad del hombre y sobre sus demandas y ofertas en la sociedad.

La DSI ha ido lentamente descubriendo su derecho a constituirse como la reflexión sobre la vocación humana.

Y ha ido afirmando de forma refleja y decidida que su misma posibilidad de existencia es un efecto y hasta una prueba de verificación de las condiciones reales de la libertad religiosa. Ella misma es a la vez, monumento —es decir, recordatorio y aviso— y consecuencia de la libertad religiosa ⁵⁶.

⁵⁶ Agradezco muy sinceramente las orientaciones y comentarios del profesor Luis Díaz Higarza, del Centro Superior de Estudios Teológicos de Oviedo.