

PROFECIA Y DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA EN LA ENC. «POPULORUM PROGRESSIO»

por J. M.^a SETIEN ALBERRO

LA ENCICLICA *POPULORUM PROGRESSIO* COMO ACTO ECLESIAL

Ha pasado ya casi un año desde la publicación de la Encíclica *Populorum Progressio*. A las reacciones, casi de sorpresa, que inmediatamente se produjeron, se han seguido posteriormente comentarios más amplios, serenos y reposados. Algunos puntos particulares de la encíclica han sido también objeto de estudios más directos e interesados. Y no han faltado tampoco revistas que se han preocupado de recoger la bibliografía disponible sobre este documento pontificio, en el momento de la publicación de las mismas ¹.

El hacer en estos momentos una presentación general de la Encíclica *Populorum Progressio* carecería de sentido; por otra parte, un estudio detenido sobre la totalidad de los puntos abordados en ella, escaparía a las posibilidades ofrecidas en los límites de un artículo. Sin embargo, aun sin entrar en el estudio particularizado de alguno de los puntos candentes de la encíclica, como podrían ser la propiedad privada, la planificación, la revolución, el fondo económico de ayuda internacional, etc., que nos impediría una visión de conjunto, es posible un acercamiento genérico a este documento, acercamiento que puede ser interesante a pesar de su generalidad. Importa mucho, en efecto, detenerse a reflexionar sobre el sentido teológico de esta encíclica. En otras palabras, interesa saber qué es lo que ha pretendido la Iglesia Católica al lanzar al mundo un

1. Véase, por ejemplo, SANTIAGO GARCIA, *Bibliografía sobre la "Populorum Progressio"*, en *Iglesia Viva* 10-11 (1967) 433-439.

documento vibrante, encendido, en cierto sentido, *profético*. Hay que descubrir la relación que pueda existir entre este signo, chocante por su humanismo, y la misión de salvación de una comunidad religiosa, situada en la perspectiva de la salvación desde el nivel de lo trascendente.

Hemos de reconocer que este planteamiento no es original por nuestra parte. Nos hemos encontrado con él, ya hecho; no hemos tenido que hacer más que recogerlo, aceptarlo tal como venía dado. Somos, sin embargo, conscientes de la gravedad que implica y de sus repercusiones en orden a fijar la tarea que la Iglesia ha de realizar ante problemas de la naturaleza y de la magnitud que en este documento se abordan. No se trata de ensalzar o de rebajar los méritos del gesto de PABLO VI ². Las simpatías, las posiciones previamente adoptadas o los prejuicios ideológicos, influyeron notablemente en las reacciones que se manifestaron a la luz pública. Tras haber pasado el tiempo necesario para que las opiniones se serenaran, podemos ahora interrogarnos, con mayor lucidez, sobre el sentido de esta acción eclesial.

MILTON FRIEDMANN, calificado como «la gran estrella del pensamiento económico ortodoxo, cuya sede es la Universidad de Chicago» ³, planteaba así el problema en su comentario del 24-IV-1967, en *Newsweek*: «La encíclica que acaba de publicar el Papa PABLO VI, sobre el progreso de la humanidad, obra en dos planos diferentes. Uno de ellos es una elocuente y conmovedora afirmación de necesidades y objetivos, una súplica en pro de la caridad, de la justicia y de la paz, a la cual todos los hombres de buena voluntad deben decir: Amén. El segundo plano es una amonestación acerca de cómo mejorar la situación de gran cantidad de «gentes que luchan por escapar del hambre, de la miseria, de las enfermedades endémicas y de la ignorancia». En este plano, los hombres de buena voluntad contestarán negativamente, ya que la aceptación de los consejos del Papa propende a perjudicar y no a socorrer a las propias personas que son objeto de su preocupación».

Si no nos equivocamos al interpretar el sentido de estas palabras, el Papa habría dado un peligroso salto de lo que a él corresponde, como portador de valores morales de caridad, justicia y paz, a un plano de soluciones económicas y políticas en el que su competencia se quiebra y, «con buena voluntad», habría que decir no. Pero habría que añadir también que una voz que exclusivamente se limitara a decir a los hombres que fueran

2. Pueden verse, por ejemplo, en CARLOS ABAITUA, *Reacciones ante la "Populorum Progressio"*, en *Iglesia Viva* 10-11 (1967) 401-411; también en *Información Comercial Española* 406 (1967) 69-76 y en PABLO VI, *Progreso de los pueblos*, Ed. Nova Terra, 1967, 165-169, resúmenes de diversas posiciones y reacciones, matizadas, todas ellas, por el prisma desde el que cada uno ha visto el documento pontificio.

3. *Información Comercial Española* 406 (1967) 73.

menos violentos, sin aportar alguna vía de solución a su malicia, terminaría por cansar, haciéndose molesta por estéril.

El deslizamiento denunciado por FRIEDMANN alcanzaría, según el editorial de *Wall Street Journal* ⁴ dimensiones más graves, al llegar a «convertir en dogmas religiosos unos principios de un marxismo recalentado». Y es la misma distinción entre la llamada profética a la paz y la justicia, y la incompetencia en materias temporales, la que provoca la repulsa de la encíclica de parte del editorial del *National Review* ⁵: «El Papa PABLO VI ha publicado una encíclica (*Populorum Progressio*) cuya publicación puede lamentarse, porque su ingenuidad en materia económica y otras materias seculares distrae la atención de pasajes de elocuencia que si no hubieran estado sobrecargados de oscuros y desconcertantes aspectos ideológicos superados, podrían haber servido para recordar a la comunidad responsable el inspirador y emocionante ardor de la pasión del Papa por la reconciliación humana y el ejercicio de la caridad a escala universal».

Pero no es solamente la reacción de los que ven la encíclica del Papa desde fuera, sino la misma reacción de quienes la ven desde dentro, como acto de la Iglesia a la que pertenecen, lo que justifica el interrogante que antes nos presentábamos sobre el sentido eclesial de este acto del Papa. El P. HERVE CHAIGNE, en el número de *Frères du Monde*, dedicado a la encíclica ⁶, la recibe con frialdad, porque estima que no hace otra cosa que replantear a escala mundial, y en razón de las nuevas realidades, la actitud «reformista» tradicional de los católicos; la única novedad respecto de otros documentos anteriores estaría principalmente en el lenguaje, pero no en el fondo de la actitud de la Iglesia frente a los problemas sociales.

Según esto, la Encíclica *Populorum Progressio* es objeto de la misma frialdad y desconfianza de que es objeto la totalidad de la doctrina social de la Iglesia, quedando así aquella asumida en un planteamiento más general y, por ello, más grave. Desde el mismo ángulo plantea la cuestión PEDRO ALTARES en el artículo que cierra la serie de comentarios preparados por *Cuadernos para el diálogo* ⁷, y de la misma manera, aunque en forma más cortante, plantea y enjuicia el problema ALFONSO C. COMIN ⁸. La doctrina de la Encíclica *Populorum Progressio* participa, en parte al menos,

4. *Ibid.*, p. 75, col. 1.ª.

5. *Ibid.*, p. 75, col. 1.ª.

6. Citado por PEDRO ALTARES, *¿Hacia un nuevo sentido del pensamiento social de la Iglesia?*, en *Comentarios de Cuadernos para el Diálogo a la Populorum Progressio*. Madrid, 1967, pp. 198-199.

7. Cf. la nota 6.

8. ALFONSO CARLOS COMIN, *¿Osadía o timidez en la Encíclica "Populorum Progressio"?*, en *Iglesia Viva* 10-11 (1967) 433-450.

«en una concepción todavía dirigista del magisterio, al menos en la medida en que éste invade el terreno de las ciencias sociales sin el suficiente rigor ni comprensión histórica de los problemas que aborda; al partir de posiciones moralistas o moralizantes, se corre siempre el riesgo de *patinar* en el momento en que se aterriza en el campo espinoso de la lucha social. De aquí que creamos que este «estilo» de textos perderá interés en la medida en que el Pueblo de Dios esté presente en el mundo y asuma sus propias responsabilidades»⁹.

Sin embargo, CHENU¹⁰ no duda en atribuir a la encíclica, en estrecha coherencia con el modo de abordar el problema de las relaciones entre la Iglesia y el Mundo, propia del Concilio Vaticano II, «una nueva definición de las relaciones entre la luz de la fe y la investigación económica», fundamentada en la idea básica de que «el mundo es el "lugar" en el que se manifiesta, en su dimensión cósmica, el acontecimiento de la salvación».

CRITICAS A LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA

Si no nos equivocamos en la valoración de estos testimonios, ellos nos descubren la existencia de un innegable malestar, en algunos sectores católicos, frente a la doctrina social de la Iglesia. No es fácil delimitar las dimensiones cuantitativas del fenómeno; y creemos que ello es menos importante. Más trascendental es llegar a descubrir las dimensiones del hecho en su profundidad; pues es tal la porosidad que actualmente se manifiesta dentro de la Iglesia, en la comunicación de las ideas y de las concepciones, que lo que ayer era un germen oculto, hoy se hace patente a la luz del día, con un arraigo que no era posible prever ni sospechar. En todo caso, la Encíclica *Populorum Progressio* ha de situarse dentro de la serie de documentos sociales de la Iglesia que comienzan a tener mala prensa, pero no precisamente por su sabor socialista o temporalista, sino por su falta de vigor y eficacia, incluso por su falta de realismo.

No es extraño que, para alguno, «la primera impresión, después de la lectura de la *Populorum Progressio*, puede ser, ¿por qué no decirlo?, decepcionante. No tanto por las insuficiencias del texto cuanto porque se pretenda con ella reforzar la llamada «doctrina social de la Iglesia» en un momento en que ésta sufría, en la mente de muchos católicos, un proceso de revisión»¹¹. Este planteamiento es serio. No solamente se pone en tela

9. *Op. cit.*, p. 415.

10. M.-D. CHENU, *L'encyclique sur le developpement des peuples*, en *Economie et Humanisme* 174 (1967) 3, col. 1.^a.

11. PEDRO ALTARES, *art. cit.*, p. 194.

de juicio el fundamento de verdad de un prestigio adquirido por la Iglesia por medio de la *Rerum Novarum*, la *Quadragesimo Anno*, los Discursos y Radiomensajes de Pio XII, la *Mater et Magistra* y la *Pacem in terris*; al fin y al cabo, si sólo fuera cuestión de prestigio, la cosa no tendría tanta importancia, una vez que el Concilio nos ha habituado a una actitud mental de purificación respecto de las cargas históricas de triunfalismo y de inauténticos prestigios de los aspectos humanos de la Iglesia.

La cuestión es de fondo, ya que JUAN XXIII nos dijo en su Encíclica *Mater et Magistra*, que la doctrina social profesada por la Iglesia Católica «es inseparable de la concepción cristiana de la vida»¹². Se trata, por tanto, de valorar rectamente algo que, en la mente de aquel Papa, era necesario admitir para entender lo que significa vivir en cristiano. La actitud crítica frente a la doctrina social de la Iglesia nos introduce así en la crítica de lo que la misma Iglesia nos ha venido diciendo que constituía la forma de vivir cristianamente nuestra inserción en el mundo de lo económico, lo político y lo social.

La publicación de la *Populorum Progressio* ha sido una oportunidad para que salgan a la superficie de la opinión pública eclesial las críticas que se estaban incubando frente a la doctrina social de la Iglesia. Entramos así en un clima, de carácter postconciliar, en el que la aceptación fácil y sumisa a las manifestaciones de la doctrina oficial, ha cedido el terreno a una posición más crítica y revisionista de las mismas. La exégesis de los textos se hace menos importante que la valoración de sus aciertos y sus limitaciones; se mira tanto o más a lo que se debía haber dicho o hecho, que a lo que realmente se dijo o hizo. Es admitida, sin dificultad, una «mirada crítica»¹³ que pone, junto a la voz del magisterio, la voz de una Iglesia o mejor, de una opinión eclesial, no uniforme pero sí compartida por fuertes núcleos de ella, que disiente, exige y, en todo caso, critica.

No entramos en la valoración de estos hechos; solamente tomamos conciencia de ellos y de su existencia puesto que a su luz hemos de reflexionar sobre algo tan importante como es el saber lo que el magisterio nos ha de decir, en orden a vivir en cristiano dentro del complicado mundo de las relaciones sociales. Tratemos, por esto, de presentar con la mayor objetividad posible, las reservas hechas a la doctrina social de la Iglesia, ya que desde ellas habremos de valorar en un momento posterior, las riquezas o las limitaciones de la *Populorum Progressio*¹⁴.

12. JUAN XXIII, Enc. *Mater et Magistra*, § 222.

13. PEDRO ALTARES, *art. cit.*, p. 194.

14. Recogeremos estas críticas de los trabajos citados de ALTARES y COMIN. Para no cansar indebidamente al lector con continuas referencias a estos autores, consideramos suficiente esta advertencia general, válida para este párrafo de nuestro trabajo.

La acusación fundamental hecha a la doctrina social de la Iglesia y de la que derivan, como de raíz, las deficiencias ulteriores, es la de no haberse sabido liberar de los condicionamientos socio-políticos originados por su aceptación del capitalismo. Aun cuando en un plano teórico, la Iglesia haya sostenido el pluralismo de las opciones socio-políticas de sus miembros, sin embargo, en la práctica, el magisterio ha adoptado la mayoría de las veces posiciones conservadoras.

Consecuencia de ello ha sido la presentación de una doctrina social «reformista» del sistema capitalista, pero incapaz de provocar «soluciones audaces», ordenadas a eliminar la estructura misma capitalista. Se trataba más de atacar los excesos del capitalismo que el sistema capitalista, ignorando que el capitalismo no podrá nunca modificarse más allá de sí mismo, es decir, solamente en la medida en que queden a salvo sus propios intereses. Históricamente esta posición doctrinal, unida a la pusilanimidad y a la falta de mayoría de edad de los cristianos, ha provocado la parálisis de éstos en el campo de las reivindicaciones sociales, haciendo que el socialismo naciera y se desarrollara al margen de la Iglesia.

En lugar de provocar un impulso revolucionario, ordenado a superar las injusticias estructurales del régimen capitalista, la doctrina de la Iglesia se ha contentado con «moralizar», en orden a paliar los sufrimientos de los afectados por esas injusticias; no ha tenido el realismo suficiente para aceptar que las reformas sociales no provienen de la conversión de los poderosos, sino del heroísmo de los oprimidos. Al dirigirse a las conciencias de los poderosos injustos, para provocar su conversión, no ha descendido a la realidad de la dinámica del progreso social, pecando así de un ingenuo idealismo, que ha dejado las cosas como estaban. La doctrina social de la Iglesia ha estado enfrentada con una crisis fundamental, la de fijar «el lugar que la Iglesia ha de ocupar en un mundo que sigue dividido en explotadores y explotados»¹⁵.

La falta de decisión de la Iglesia para romper con el capitalismo como sistema social, ha originado también en ella una servidumbre política respecto de las democracias occidentales, tomando partido por ellas en la alternativa histórica ofrecida por la tensión entre esas democracias y las democracias populares. La doctrina de la Iglesia ha estado impregnada del temor al marxismo, base ideológica de los países comunistas; lo que ha congelado no pocas soluciones que, desde un punto de vista cristiano, hubieran debido ser aceptables. Su repulsa no fue exigencia de los imperativos evangélicos, sino actitud prudencial y, por ello, opcional, limitativa de la libertad de acción que los cristianos debían haber tenido, frente al magisterio, en la ordenación de las realidades temporales.

15. PEDRO ALTARES, *art. cit.*, p. 198.

Pasando ahora de los condicionamientos político-sociales a la misma doctrina, las deficiencias se dejan sentir de diversas formas. La Iglesia no ha sido capaz de elaborar un pensamiento social concreto y fecundo; ha sido más bien partidaria de la «teoría de la agregación», en virtud de la cual ha ido incorporando, con visión oportunista, en ocasiones, las conquistas que la doctrina y la historia han ido realizando sin ella. Más aún, una voluntad decidida de «continuismo»¹⁶ le ha llevado a soluciones doctrinales complejas y poco claras, susceptibles de dar cabida a ambigüedades de las que los autores del desorden político-social constituido, han sabido servirse con ingenio y con una innegable dosis de fariseísmo.

Estas utilizaciones oportunistas de la doctrina social de la Iglesia han sido facilitadas por su carácter abstracto y lejano de la realidad y de las aplicaciones históricas. Ella se ha preocupado de construir la doctrina social según unos módulos lógicos y occidentalistas, dentro de los límites especulativos y mediocres de una teología moral puramente académica, en lugar de adoptar «formas de magisterio conexas con el estilo profético y menos «razonablemente lógico» que recorre la Biblia y especialmente el Nuevo Testamento como un huracán incontenible»¹⁷. El mismo CHENU contrapone el estilo de la Enciclica *Populorum Progressio* con el mantenido anteriormente, en el que se procedía «de manera deductiva, a partir de una doctrina preestablecida, impuesta a priori y desde fuera, como verdad eterna, a las realidades cogidas por el movimiento de la historia»¹⁸. Esta situación de la doctrina en el orden de lo abstracto, la ha convertido con frecuencia en un elemento de «ideologización», más bien que en instrumento de acción transformadora de las realidades objetivas.

Es fácil comprender que la doctrina social de la Iglesia, no obstante su retraso respecto de la historia en su elaboración, retraso exigido por su función de «recoger y potenciar con la autoridad moral del firmante lo que ya era acerbo común de la sociedad y del mundo contemporáneo»¹⁹, se haya podido presentar al mundo con un carácter triunfalista, propio de quien cree poseer siempre las mejores soluciones para todos.

No podemos dejar de añadir, con la misma objetividad con que hemos tratado de presentar las críticas que anteceden, que esta mirada crítica se ve «lanzada quizás no tanto hacia el pasado, cuanto hacia el futuro. En esta hora de sinceridad y autenticidad, de crisis en el sentido más propio y elevado del término, que sacude a la Iglesia Católica, es inevitable la revisión de algunas de las coordenadas de esa doctrina»²⁰.

16. COMIN, *art. cit.*, p. 414.

17. *Ibid.*, p. 419.

18. M.-D. CHENU, *art. cit.*, p. 3, col. 1.º.

19. COMIN, *art. cit.*, p. 419.

20. ALTARES, *art. cit.*, p. 194.

LA ENCICLICA *POPULORUM PROGRESSIO* EN LA PERSPECTIVA DE LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA

Si tan graves eran las deficiencias de la doctrina social de la Iglesia, hubiera sido imposible que la Encíclica *Populorum Progressio*, un eslabón más, al fin y al cabo, en la serie de documentos sociales de la Iglesia, se viera totalmente libre de las deficiencias denunciadas. La crítica a la doctrina social, en general, debía alcanzar también lógicamente a la *Populorum Progressio*. La revisión conciliar no podía suponer un cambio de enfoque tan total que eliminara todas sus sombras; pero sería injusto también el ignorar las nuevas vertientes de luminosidad descubiertas en un clima de postconcilio. Antes, pues, de enfrentarnos con la clarificación de la problemática que precede, veamos cómo se harían presentes los defectos anteriores en el texto de esta encíclica.

En primer lugar, se manifestaría, una vez más, la falta de valentía para aceptar con mayor franqueza y realismo el hecho socialista y su dinámica revolucionaria en la superación del desorden capitalista. La afirmación de la encíclica de que «la cuestión social ha tomado una dimensión mundial» queda histórica y lógicamente incompleta si no se añade la afirmación expresa de que la doctrina concreta del marxismo tiene sus raíces profundas precisamente en haber puesto de manifiesto las dimensiones universales de la cuestión social. Esta resistencia a la aceptación de la dinámica de la historia, impide la realización de una crítica a fondo del neocapitalismo; se continúa así la misma dependencia de los condicionamientos capitalistas, antes descubierta en la doctrina social de la Iglesia.

Es consecuentemente lógico que, desde esta perspectiva socio-política, no se dé el paso dialéctico necesario para eliminar históricamente un capitalismo que doctrinalmente está condenado. La encíclica, en este orden de cosas, sigue siendo puramente «doctrinal» y poco práctica, pues solamente ofrece la reprobación de un momento histórico cuya supresión no es querida eficazmente. Pues, «¿cómo se suprime tal sistema si no se abre el camino a una alternativa que lo elimine efectivamente de la historia?»²¹. Esta falta de inmersión en el proceso histórico, con su dinámica interna, sería la razón de no llegar a la raíz última de la problemática suscitada por un humanismo cristiano de verdad. La doctrina social de la Iglesia seguiría «ideologizando», en lugar de ahondar en la dinámica histórica de la humanidad que se está realizando, con su propio proceso interno,

21. COMIN, *art. cit.*, p. 424.

y en la correlativa visión de un humanismo coherente con la aceptación de esa misma dinámica.

Quizás sea necesario explicitar algo que queda ya implícitamente afirmado en las líneas que preceden. Aun cuando se rechace el capitalismo, por lo menos en su forma pura, la Iglesia no se lanza al planteamiento de tema de la lucha de clases, lo cual es «en el fondo, mantenerse en una visión idealista escasamente histórica, especulativa y basada en esquemas casi platónicos» ²².

Y no es solamente el condicionamiento social el que impide una franca aceptación del proceso revolucionario socialista; es también el condicionamiento político el que entra aquí en juego. Hubiera sido, en efecto, más conforme a la verdad el reconocer los esfuerzos realizados, por ejemplo, en la línea de la socialización de la cultura por países que figuran en el campo socialista.

La misma encíclica pecaría, en algunos puntos trascendentales, del carácter moralizador que anteriormente se denunciaba como tónica genérica de la doctrina social. Particularmente por ser ella una llamada a la buena voluntad de la conciencia de los poderosos, de los países ricos, en lugar de haber sintonizado con la voz y el heroísmo de los pobres en su lucha por la justicia. Responsabilizar la conciencia de los poderosos injustos, sin analizar el proceso histórico de la superación de la injusticia, es pecar de un idealismo que se contenta con la doctrina sin dar el salto a la praxis transformadora. La alusión a los despilfarros y al consumo supérfluo de los pueblos ricos, no pasa de ser una urgencia moralizadora; la historia requiere otros procedimientos de eficacia. Y lo mismo habría de decirse de la condenación del mercado de concurrencia, si no se admitieran los procedimientos que la dinámica histórica habría de preparar para su eliminación.

La Encíclica *Populorum Progressio* supone un esfuerzo de acercamiento a la realidad histórica; en este sentido es ella una cierta superación de los planteamientos abstractos a los que estaba habituada la doctrina social de la Iglesia. A pesar de ello, se sigue viendo en la misma «un marco excesivamente clerical y poco histórico» ²³. Quizás se deba esto a que las fuentes de inspiración sean excesivamente limitadas, tanto en economía como en humanismo; es una perspectiva occidentalista y de clase dirigente no se citan las voces de Bandung y la Iglesia no consigue vaciarse de su contenido occidentalista y colonial. El punto de referencia de la encíclica debía haber sido la historia real y colectiva del mundo, la totalidad del

22. *Ibid.*, p. 425.

23. *Ibid.*, p. 419.

pensamiento contemporáneo, en lugar del estilo racionalista occidental, frenado por tantos peros y salvedades, que introducen siempre en el terreno de la ambigüedad.

De aquí el riesgo denunciado por H. CHAIGNE, de «una neoortodoxia social y económica hecha de reformismo, de gradualismo y de temporización»²⁴. En él, hablar de neoortodoxia equivale a denunciar la permanencia de triunfalismo, cuando la verdadera posición de la Iglesia debería haber sido la de una sencilla humildad que reconoce y rechaza las vinculaciones colectivas al sistema capitalista y colonial que doctrinalmente reprueba, y que acepta la tardanza en haber descubierto realidades históricas que otros, fuera de ella, han descubierto con anterioridad.

Frente a cualquier forma de opción de la doctrina social de la Iglesia por posiciones conservadoras, impuestas a manera de principios absolutamente verdaderos y revestidos del carácter de «ortodoxia social», la Encíclica *Populorum Progressio* debía haber dado un paso firme y franco a favor de una mayor libertad de acción y de concepción político-social, que llegara incluso a un diálogo franco con el «humanismo marxista» y con todas las implicaciones de acción que esa visión histórica del hombre trae consigo. La vinculación histórica que la Iglesia ha tenido con las estructuras capitalistas y con los países colonialistas, no debe sostener una dependencia ideológica que habría de traer consigo la posición de esa misma Iglesia fuera del curso histórico, hecho en la reacción violenta contra las estructuras que la Iglesia no acaba de repudiar.

Todas estas deficiencias de la *Populorum Progressio* confirmarían una visión crítica de esta encíclica en la perspectiva de la doctrina social de la Iglesia; la dependencia de un estilo anterior, todavía no plenamente superado, sería la raíz honda de sus reales deficiencias, coherentes y coincidentes con las deficiencias en aquella denunciadas. Pero, al mismo tiempo, en la medida en que esa encíclica tratara de iniciar un estilo nuevo, basado en el acercamiento realista a la historia, en el abandono de posiciones contrarrevolucionarias capitalistas y en la denuncia profética de las injusticias sociales, reales y no puramente «idealizadas», la *Populorum Progressio* señalaría un camino de renovación de la doctrina social o, mejor aún, de la función profética de la Iglesia ante el mundo.

No será supérfluo, finalmente, el recoger en este tratamiento crítico de la posición de la Encíclica *Populorum Progressio*, el punto de vista marxista que ve «miedo, mucho miedo»²⁵, a aceptar la revolución, el socialismo

24. Citado por ALTARES, *art. cit.*, p. 199.

25. JOSE RODRIGUEZ, *Posibles interrogaciones de un no-creyente sobre la "Populorum Progressio"*, en *Iglesia Viva* 10-11 (1967) 378.

revolucionario, la lucha de clases a nivel nacional e internacional, y, al mismo tiempo, la valora en la medida en que se va acercando a sus propias posiciones. «La reacción marxista es más conformista que positiva. Acepta la encíclica por lo que tiene de común con el marxismo. Es la actitud de quien pretende haber llegado primero y se alegra de que los demás se enrolen en su propio camino» ²⁶. No nos hacemos eco aquí de este punto de vista marxista, solamente por curiosidad; creemos, por el contrario, descubrir que si las críticas que anteceden fueran verdaderamente reales y objetivas, habría que confesar que el progreso de esta encíclica respecto de las posiciones anteriores radica precisamente en su coincidencia con las posiciones marxistas sobre la dinámica de la historia y de la revolución, y es tan amplia cuanto las posiciones marxistas admitidas.

EL NUEVO ESTILO DE LA *POPULORUM PROGRESSIO*

A pesar de la servidumbre que se observa en la Encíclica *Populorum Progressio* respecto del estilo propio de la doctrina social anterior a ella, tal como acaba de reflejarse en las críticas que hemos recogido, no cabe duda que puede hablarse de una novedad de estilo en la encíclica. Se hace así necesario descubrir cuál es el verdadero alcance de esta novedad.

Comenzando por lo más extrínseco o, si se quiere, entendiéndolo por estilo solamente la forma literaria de expresar el contenido de un mensaje, se advierte inmediatamente un «estilo directo, incisivo y claro; el tono es indudablemente nuevo, casi de manifiesto» ²⁷. Lo que se hace más chocante si se le compara con el intelectualismo abstracto de los discursos de Pro XII e incluso, no obstante las esporádicas referencias de la Encíclica *Pacem in terris* a los signos de los tiempos, con la estructura lógica y doctrinal de esta misma encíclica. PABLO VI parece no querer partir de las ideas sino de los hechos. Pretende una aproximación a la realidad histórica que elimine el reproche de la «ideologización», que a la doctrina anterior se hacía. Si lo logra o no, es ésta una cuestión discutible. Pero el hecho está ahí, y puede ser definido como un intento de aproximación histórica. Quizás sean las imágenes vivas de sus viajes a Iberoamérica y Africa, antes de su pontificado, y a Tierra Santa y a la India, durante el mismo, los que han dado al Papa actual un sentido más realista de las necesidades humanas y de los problemas, imposible de valorar en una mera formulación conceptual, propia de quien sabe las ideas pero no ha entrado en contacto con la realidad ²⁸.

26. CARLOS ABAITUA, *art. cit.*, p. 402.

27. *Información Comercial Española* 406 (1967) 44, col. 2.º.

28. Cf. el editorial de *Le Monde*, citado por *Inf. Com. Esp.*, p. 71, col. 2.º.

La explicación de este cambio de tono aparece claramente si se analiza la finalidad que la encíclica parece perseguir. No se trata de aclarar las cosas o de filosofar sobre ellas, sino de transformarlas; no se pretende ofrecer una teoría sobre el desarrollo y sobre el humanismo cristiano, sino estimular la acción de los sujetos que la encíclica otea como portadores de una responsabilidad humana e histórica a la que han de ser fieles. La encíclica es un llamamiento a la acción de los católicos, de los cristianos, de los hombres de buena voluntad, de los hombres de Estado, de los pensadores y de los sabios, de todos los que han oído la llamada de los pueblos que sufren, con una invitación a todos para que respondan a un «grito de angustia»²⁹ del Papa, convertido en voz y eco de la humanidad que sufre.

A pesar de las acusaciones de «moralismo» que hemos visto hechas a la doctrina social de la Iglesia, en general, y a las que no había escapado tampoco esta encíclica, el P. CHENU³⁰ ve que ésta se separa de un estilo habitual desde hace un siglo, que partía de los principios ordenados a promover la justicia social y los aplicaba desde fuera a situaciones analizadas demasiado superficialmente y sin la posibilidad de descubrir las verdaderas causas de la injusticia. En tal actitud mental, el paso de los principios a la realidad era prácticamente imposible y la doctrina servía de evasión a los cristianos, libres de un verdadero compromiso de transformación del «orden» existente, por temor a la confusión y a la revolución. En este moralismo, lo «social» no era sino el correctivo de estructuras económicas opresoras. Lo que ahora se busca es descubrir desde dentro, partiendo de los hechos, las causas de la injusticia, de la miseria inmerecida, sin eludir siquiera el tema de la violencia; porque aun «el combate contra la miseria, urgente y necesario, es insuficiente. Se trata de construir un mundo donde todo hombre, sin excepción de raza, religión o nacionalidad, pueda vivir una vida plenamente humana, emancipado de las servidumbres que le vienen de parte de los hombres y de una naturaleza insuficientemente dominada; un mundo donde la libertad no sea una palabra vana»³¹.

Una frase de la encíclica, en su misma introducción³², sería lo que mejor explicaría esta tonalidad que la distingue de las grandes encíclicas anteriores, prueba de que los predecesores de PABLO VI «no faltaron al deber que tenían de proyectar sobre las cuestiones sociales de su tiempo

29. Cf. §§ 81. 82. 83. 84. 85. 86 y 87 de la Encíclica *Populorum Progressio*.

30. CHENU, *art. cit.*, p. 3, col. 2.^a.

31. Enc. *Populorum Progressio*, § 47.

32. Enc. *Populorum Progressio*, § 5.

la luz del Evangelio»³³. La *Populorum Progressio* es «un solemne llamamiento para una acción concreta en favor del desarrollo integral del hombre y del desarrollo solidario de la humanidad». Se trata, pues, más que de una luz que ilumina, de una voz que quiere impulsar una acción.

Pero el alcance del nuevo estilo es todavía mayor; su método «no es solamente un procedimiento más práctico, sino deriva de una nueva definición de las relaciones entre la Iglesia y el mundo»³⁴. Es una nueva actitud teologal de la Iglesia ante el mundo, la que se hace manifiesta en el tono nuevo de la encíclica; ello justifica nuestro planteamiento inicial que consideraba a este documento pontificio como «un acto eclesial». En la sustitución del método deductivo por un método analítico no solamente juegan razones de eficacia humana; se dan nuevas perspectivas teologales que, en definitiva, se apoyan en la afirmación de que el mundo no es solamente la ocasión para que se manifieste la riqueza de la palabra de Dios, comunicada por una revelación sobrenatural. Las relaciones entre el mundo y el Reino de Dios han de ser más estrechas. El mundo mismo es «la materia del advenimiento del Reino de Dios»³⁵; el Reino de Dios se va construyendo sobre un mundo que se está también haciendo, con una dinamicidad interior, aunque abierto a la presencia de una Palabra y de un Espíritu que le desbordan. Más todavía, en el mundo se va revelando también la Palabra, ya que en él se da una cierta forma de encarnación de la Palabra de Dios, que el hombre es capaz de descubrir, reconocer y aceptar.

Esta visión teologal de las relaciones entre la Iglesia y el mundo, que se centra en la teología de los signos de los tiempos, permite la superación del triunfalismo eclesial, consistente en la conciencia de ser ella la portadora de la única verdad salvadora, que el mundo ha de recibir. Por ello, la Iglesia, como decía el Concilio³⁶, recibe ella misma ayuda del mundo y, por medio de «las múltiples voces de nuestro tiempo», ella logra que «la verdad revelada pueda ser mejor percibida, mejor entendida y expresada en forma más adecuada». Y ni siquiera se hace necesario que lo que la Iglesia enseñe por medio de sus encíclicas, haya de ser una doctrina original; lo que ha de tenerse en cuenta al tratar de valorar las implicaciones de la llamada «teoría de la agregación», con que se ha tratado de interpretar y limitar el valor histórico de la doctrina social de la Iglesia. La Iglesia ejerce una función profética en la que ella anuncia la verdad que escucha de Dios, en la historia integral del Reino de Dios,

33. Enc. *Populorum Progressio*, § 2.

34. CHENU, *art. cit.*, p. 3.

35. *Art. cit.*, p. 4.

36. Const. *Gaudium et Spes*, § 44.

hecho también de dimensiones temporales, aun cuando no sea ella misma quien la haya descubierto.

Y es aquí donde el pensamiento y el punto de vista del P. CHENU viene a coincidir con el pensamiento de COMIN³⁷, quien lo expresa con un vigor y una fuerza tales que justifican la transcripción literal de su pensamiento. «Posiblemente hay que adoptar otros estilos a la hora de elaborar la doctrina social de la Iglesia y acabar abandonando esos aterrizajes con los que se entra en el nudo de complejos problemas económicos y sociales sin poder analizarlos en su contexto y totalidad por la propia frontera que tal doctrina se traza... Posiblemente el temor a ciertas alusiones y a ciertas condenaciones concretas que el nivel de denuncia profética de nuestra Iglesia no ha recuperado todavía va conduciendo los textos por un sendero muchas veces decepcionante. Posiblemente, si apuramos este escudriñar el futuro, la doctrina social de la Iglesia, tal como se ha concebido hasta ahora, sufra cambios sustanciales. No que la Iglesia no debe hablar sobre los problemas que plantea la historia; todo lo contrario. Precisamente porque hablará claro ante los príncipes, ante los césares y los fariseos, precisamente porque no doblará su rodilla ante los poderes del dinero y se hará símbolo de la renuncia y de la pobreza, su doctrina histórica aparecerá con tal visibilidad y fuerza, con tal concreción y significación, su presencia al exponer incesantemente los signos de los tiempos será tan clara, que ciertas elucubraciones especulativas escritas para doctos y dirigentes, para moralistas y para ciertos políticos, serán innecesarias y triviales».

La presentación de los elementos que definen el nuevo estilo de la encíclica es paralela, al menos en parte, con la síntesis que previamente habíamos hecho de las líneas de sus deficiencias, tradicionales en la doctrina social de la Iglesia. Pero lo más sorprendente es que precisamente las novedades que unos señalan como positivas, coinciden con lo que otros se negaban a reconocer como mérito de la encíclica o, por lo menos, lo infravaloraban notablemente. Ello es, a primera vista, desconcertante. Pero quizás no lo sea tanto cuando se advierte que todo esto no es otra cosa que un conjunto de indicios claros que denotan situaciones de crisis y de evolución; en ellas, unos miran hacia el futuro, con innegable sentido profético, y hacen patente su insatisfacción ante lo que todavía queda por recorrer, mientras que otros se complacen más en una confrontación con el pasado, gozosos de constatar unos pasos que realmente se han dado y que cualquiera que vea las cosas con la objetividad de la buena voluntad, no puede menos de reconocer.

37. *Art. cit.*, p. 431.

Es esto lo que, a nuestro juicio, exige una reflexión más reposada sobre la naturaleza del acto eclesial que se contiene en los diversos documentos de la doctrina social de la Iglesia y que, con patentes notas de originalidad, nuevamente se ha hecho presente en la Encíclica *Populorum Progressio*.

REFLEXION TEOLOGICA

a) *Iglesia y realización temporal del hombre.*

La primera constatación que se impone a cualquiera que, creyente o no, cristiano o no cristiano, haya seguido el pensamiento católico sobre las cuestiones sociales y, más en particular, haya leído la Encíclica *Populorum Progressio*, es que la Iglesia católica no se resigna a vivir al margen de las aspiraciones humanas por la justicia, la libertad y la paz. La Iglesia cree que tiene algo que aportar a la causa de la humanidad que se realiza y camina hacia un destino, no siempre claramente descubierto o perfilado, pero en todo caso intuido en el anhelo de la paz y de la confraternidad universal. El mismo PABLO VI formulaba esa voluntad en el *Motu Proprio* con el que creó una nueva Comisión Pontificia, denominada *Iustitia et Pax*, encargada de «suscitar en todo el Pueblo de Dios el pleno conocimiento de la función que los tiempos actuales piden a cada uno, en orden a promover el progreso de los pueblos más pobres, de favorecer la justicia social entre las naciones, de ofrecer a los que se hallan menos desarrollados una tal ayuda que les permita proveer, ellos mismos, y para sí mismos, a su progreso»³⁸.

Nadie podrá discutir el derecho que la Iglesia posee, como cualquier otra comunidad religiosa o no religiosa, de hacer valer el peso de su autoridad y prestigio morales en favor de la causa de la paz. Independientemente del hecho de que se comulgue o no con la visión trascendente y religiosa que está en la base de su aportación a la causa de la justicia y de la hermandad entre los hombres, el dato objetivo es que la Iglesia quiere hacerse presente como una obra de bien y de promoción humana. Pero no es éste el problema que ahora nos planteamos. No se trata de la vindicación de un derecho de la Iglesia hacia fuera, sino de la fidelidad a sí misma y a su propia misión. ¿Qué hace una Iglesia, hecha para perdonar los pecados y preparar el tránsito a lo sobrenatural, cuando se implica en las realidades temporales, en las transformaciones de las estruc-

38. "Motu Proprio", *Catholicam Christi Ecclesiam*, 6 de enero de 1967; citado en el § 5 de la *Enc. Populorum Progressio*.

turas? La misma encíclica apunta una solución a este interrogante. La Iglesia, «viviendo en la Historia, ella debe escrutar a fondo los signos de los tiempos e interpretarlos a la luz del Evangelio. Tomando parte en las mejores aspiraciones de los hombres y sufriendo al no verlas satisfechas, desea ayudarles a conseguir su pleno desarrollo, y esto precisamente porque ella les propone lo que ella posee como propio: una visión global del hombre y de la humanidad»³⁹.

La expresión no deja de ser un tanto oscura y confusa: una visión global del hombre y de la humanidad. Visión global no puede equivaler a visión total del hombre; confundir lo global con lo total supondría ignorar los «dos campos» distintos, que separan la acción de los poderes temporales y la acción de la Iglesia. Tampoco es suficiente afirmar que a la Iglesia toca poner de manifiesto a los hombres el plan de Dios, relativo a las aspiraciones ya conquistadas o todavía insatisfechas de los hombres; en el plan de Dios entran actividades que no pertenecen a la Iglesia y en ellas ha de ir descubriendo el ingenio humano, con su propia luz, una forma de acción que entra en el plan divino de la promoción y del progreso de la humanidad. ¿Será, quizás, que el interés de la Iglesia por las aspiraciones humanas no es otra cosa que una mera oportunidad para plantear a éstos lo que a ella verdaderamente le interesa, lo definitivo, la dimensión religiosa de la promoción integral? Si así fuera, la Iglesia tendría como misión propia encaminar a los hombres hacia un «humanismo trascendental»⁴⁰, en el que habría que ver «la finalidad suprema del desarrollo personal»⁴¹. Habría que reconocer, con todo, que por grande que fuera la importancia de esta dimensión del desarrollo integral del hombre, no ofrecería por sí misma la visión *global* que la Iglesia considera poseer como algo propio.

A nuestro juicio la visión global no es otra cosa que la totalidad del sentido de la existencia humana. La orientación religiosa del hombre hacia Dios supone una valoración de la existencia humana y de su crecimiento; es global porque lo asume todo en un sentido, aun respetando la peculiaridad del campo que constituye lo profano. Un sentido que no sólo ordenará la vida en orden al futuro, sino que la ordena ya ahora, haciendo de la vida para Dios la equivalencia de una vida para el Amor, la justicia y la libertad; la vida del hombre en comunión de amor y de justicia, en la solidaridad de la familia humana, es un dato religioso. No sólo por la obediencia al Dios que manda amar y ser justos, sino por la presencia del mismo Dios en las relaciones de amor entre los hombres.

39. Enc. *Populorum Progressio*, § 13.

40. Enc. *Populorum Progressio*, § 16.

41. *Ibid.*

La Iglesia no puede renunciar a hacerse presente en la promoción de los hombres, porque no puede renunciar a Dios; y renunciaría a El en el momento en que pudiera comunicar a los hombres un cristianismo que pudiera entenderse sin amor. La Iglesia ama a los hombres sirviendo, pero del modo que a ella le corresponde servir. No es fácil determinar en qué ha de consistir ese servicio. Pero ha de ser una realidad adquirida, conquistada ya definitivamente para la teología de las realidades terrestres y las relaciones entre la Iglesia y el mundo, que la Iglesia no puede realizarse más que viviendo del amor entre los hombres. Amor que exige presencia, interés y aportación a las aspiraciones humanas que verdaderamente colaboran a que el hombre se realice; pues ese es el único amor verdadero de que puede ser objeto el hombre.

Desde este punto de vista, la Encíclica *Populorum Progressio* no es otra cosa que una consecuencia lógica o una aplicación particular de la doctrina de la Constitución *Gaudium et Spes*, particularmente en el cap. 3.º de su primera parte.

b) *Carácter profético del mensaje social de la Iglesia.*

Hemos visto contraponer el carácter doctrinal y el carácter profético que puede revestir el mensaje social de la Iglesia. Las repercusiones prácticas de una u otra concepción son notables. Pero el planteamiento real es todavía más profundo. La Iglesia anuncia la Palabra de Dios, ella es, a su modo, Profeta del Altísimo. Según se entienda de una u otra manera la profecía de la Iglesia, se entenderá también diversamente su misma misión. Entramos de lleno en un tema de índole teologal.

Sin entrar en elucubraciones teológicas que, en estos momentos, no vienen al caso, podemos partir de un dato teologalmente adquirido. La palabra que es objeto de la profecía de la Iglesia es primariamente una palabra salvífica y sólo en un momento lógico posterior, una doctrina coherente. Por la palabra se hace presente a los hombres la voluntad de salvación de Dios, en una presencia histórica de un Dios que aspira menos a enseñar a los hombres que a incorporarlos a una vida que de El dimana. Desde esta perspectiva, la palabra dirigida en nombre de Dios, proféticamente, ha de tener el mismo carácter salvífico y, por ello, concreto y existencial. Son las situaciones históricas, individuales y colectivas, con su historicidad, hecha de concreción y de actualidad, las que han de ser el objeto de una acción profética, ordenada a realizar su salvación. Si ello es formulable en términos de contraposición entre la verdad bíblica, eficaz, concreta y existencial, y la verdad helénica, abstracta y esencial, nos importa menos. De lo que no cabe duda es que la Palabra del Profeta

de Dios y, en su medida, la palabra de la Iglesia, se ha de ordenar a salvar lo que existe, es decir, la vida.

La profecía tiene, desde este ángulo de vista, mucho de denuncia de situaciones de pecado, violentas al plan de salvación. Precisamente la formulación teológica de la salvación consiste en la victoria de misterio de la gracia sobre el misterio de la iniquidad, en las situaciones dominadas por la iniquidad hasta el momento en que en ellas irrumpe la acción salvífica de una palabra que denuncia la injusticia. Pero la profecía no es sólo denuncia, es además fuerza de salvación, estímulo a la conversión, dinámica de eficacia, en la que entran en juego la fuerza natural del estímulo, el prestigio moral del profeta, la atracción del ejemplo, etc., y también la dinámica sobrenatural de la gracia que se hace presente en la palabra del profeta.

En la medida en que el campo de las relaciones sociales ha sido y sigue siendo un campo fácil a la presencia de la iniquidad y de la injusticia, en el que el misterio del pecado ha dominado con una relativa impunidad, no es posible dudar que se ofrece ahí un campo ineludible a la intervención de la acción profética eclesial. A la Iglesia, para ser fiel a su misión profética, corresponde denunciar con valentía las situaciones de pecado, no en el orden abstracto de unos pecados catalogados sistemáticamente sino en la concreción de las situaciones pecaminosas. No se trata de asignar a la Iglesia y a los representantes de la misma, la función odiosa de censores públicos de todas las faltas que en todos los órdenes se puedan cometer; pero sí ha de hacerse lo suficientemente presente, en las irrupciones intermitentes del Espíritu, para mantener despierta la conciencia subjetiva del pecado que objetivamente existe en las situaciones de violencia.

Particularmente cuando el pecado no es solamente individual sino que adquiere dimensiones estructurales e institucionales, el Espíritu debe hablar para provocar la conversión. No es posible que exista paz entre el Espíritu y la Injusticia, y no puede haber paz entre la Iglesia y las situaciones colectivas y estructurales de pecado, en la medida en que ese Espíritu esté presente en la Iglesia. Si, así entendida, es conveniente o no el hablar de una profecía «moralizadora», depende del sentido que a esta palabra se le quiera dar; habida cuenta del sentido peyorativo que históricamente lleva consigo, mejor prescindir de ella. Pero hay que quedar con el contenido objetivo verdadero, consistente en la urgencia de conversión existencial y concreta que a la profecía ha de acompañar y también a la profecía eclesial en el campo de lo social.

Se debe admitir que la formulación de la doctrina social de la Iglesia no ha tenido el carácter profético que aquí venimos analizando; pres-

cindiendo, por ahora, de otros aspectos de la crítica antes hecha, hemos de decir que esta afirmación es objetiva. Pero otra cosa distinta es la cuestión de si la *doctrina* social de la Iglesia debía tener carácter *profético*. Pues difícilmente puede conjugarse el estilo doctrinal con el estilo profético y, de hecho, en sus encíclicas la Iglesia optó fundamentalmente por el primero. Entiéndase bien. No se trata de poner en duda si la Iglesia debía o no denunciar proféticamente la injusticia social, económica y política; en esto no tenemos ninguna duda. La cuestión ahora debatida es otra, a saber, si la misma doctrina social debía tener ese carácter profético que se echa de menos en ella. Pues cabría admitir que, sin reprochar nada a la doctrina social de la Iglesia, hubiera que acusar a ésta de no haber tenido otra presencia en lo social que la puramente *doctrinal*; en tal caso el defecto estaría, no en lo que se hizo, la doctrina, sino en lo que no se hizo, la profecía.

De hecho la Iglesia ha ejercido, más o menos, su acción de denuncia de situaciones injustas; hay que reconocerlo, con todo, que más en los niveles jerárquicos inferiores (sacerdotes) y en el laicado (movimientos apostólicos seculares), que en los niveles superiores de la Jerarquía. Más aún, puede admitirse que el peso excesivo atribuido a la doctrina social en los niveles superiores, episcopado y Santa Sede, ha podido descargar su conciencia de la obligación de actuar como profetas más que como maestros. Si ello ha sido por falta de valentía, de Espíritu y de conciencia de la propia misión, o por falta de presencia en la realidad histórica, fruto de una equivocada concepción de lo que es la vida religiosa, es cuestión en la que ahora no entramos. En todo caso, podemos llegar a una conclusión cierta; independientemente de lo que haya de ser o no la doctrina social de la Iglesia, es lo cierto que a ésta se exige, en todos sus niveles, un testimonio profético de denuncia de la injusticia y de la opresión; ello es inevitable en la medida en que en la Iglesia siga viviendo el Espíritu. Si el Espíritu se apagara, no habría profetas; pero, a la inversa, si la Iglesia no es profética, tampoco será posible constatar en ella la palabra pronunciada por el Espíritu.

La Encíclica *Populorum Progressio* ha supuesto un avance innegable en la presentación del mensaje social de la Iglesia. Pero sería equivocado el valorar ese avance solamente en términos de comparación de doctrina, por la confrontación de lo que antes se enseñaba y de lo que ahora se dice, por ejemplo, en lo que dice el § 24 sobre la expropiación, sin alusión a la indemnización, y lo que decía el § 71 de la Constitución *Gaudium et Spes*, en que se exige tal indemnización. La encíclica supone un notable avance porque constituye un testimonio profético que la Iglesia ha dado, a nivel de autoridad y oficialidad suprema; y ello aun en la hipótesis de

que no hubiera ningún progreso doctrinal. No hay por qué decir que la presentación de la doctrina social se ha hecho profética en la Encíclica *Populorum Progressio*. Pienso que sería más exacto el afirmar que esa encíclica supone una presentación profética del mensaje de salvación en sus dimensiones sociales.

Pero no hay que olvidar que el profeta que denuncia públicamente el pecado y la injusticia, corre un grave riesgo; el riesgo de que vuelva sobre sí mismo la denuncia que sobre otros descarga. Ni siquiera quien habla en nombre de Jesucristo tiene la garantía de poder decir como El, ¿quién de vosotros me argüirá de pecado? Este riesgo afecta a la Iglesia, en la doble dimensión de las personas que la constituyen y de las instituciones que la forman; mucho más cuando el pecado denunciado es un pecado que, de alguna manera, ha tomado dimensiones colectivas, en estructuras económico-sociales dentro de las cuales la Iglesia ha de tener que vivir, por no existir otras. No es posible que la Iglesia no se manche con los pecados que ella misma denuncia. Si ella denuncia los abusos del capitalismo y sus injusticias estructurales, y al mismo tiempo vive colectivamente adherida a ese sistema, las denuncias contra éste se convierten en denuncias contra sí misma. Piénsese, por ejemplo, en las acusaciones lanzadas a la misma Santa Sede en relación con el párrafo de la Encíclica *Populorum Progressio* relativo a la transferencia de rentas al extranjero ⁴².

No cabe duda que la profecía auténtica pide signos de autenticidad a quien la pronuncia. Y si lo que se denuncia es el abuso del poder, económico, político o social, la adhesión a esos poderes no podrá menos de poner en crisis la acogida que el profeta merezca. El profeta habrá de revestirse de formas reales de vida de pobreza y de debilidad humanas, a fin de que su voz sea escuchada como portadora de la fuerza de Dios. Y quizás sea verdad que todavía no tenemos la experiencia de lo que es una Iglesia organizada en la pobreza, sobre la que se apoye el vigor de un mensaje profético de justicia en favor de los pobres. Por esto, el ejercicio profético de la transmisión del mensaje de salvación en el campo social, producirá de rechazo un trabajo purificador para la misma Iglesia. Pues, aunque pecadora, ha de profetizar, padeciendo la vergüenza de no ser limpia, cuando está denunciando las impurezas de los demás.

c) *Profecía y doctrina social.*

La valentía, la fortaleza y, también, el riesgo de la profecía y, por ello, la sugestión que puede producir la actuación de una Iglesia pobre, des-

42. Enc. *Populorum Progressio*, § 24.

prendida del poder económico y político, arriesgada hasta el fin, no puede ocultar otra realidad, menos sugestiva, aparentemente más conservadora. Es el hecho de que no puede existir profecía sin doctrina. Prescindimos, por ahora, de fijar los límites de su extensión; pero los planteamientos, acertados o equivocados en los principios, preparan la solución o la desorientación definitiva. La Iglesia ha de ser voz que clama; pero la voz ha de tener un contenido, ha de decir algo. De no ser así, es puro ruido. La Iglesia ha de dar testimonio; pero el testimonio ha de significar un valor. De lo contrario, es un puro gesto llamativo, sin sentido. La profecía ha de denunciar el pecado y ha de urgir la conversión; pero ha de decir lo que es pecado y ha de apuntar al término de la conversión.

El objeto de la profecía puede ser solamente un llamamiento a ser fieles a la verdad que todos admiten, porque está en la conciencia colectiva. Se traduciría en un genérico «sed justos», «amaos los unos a los otros», «no defraudeis al trabajador», etc. En ocasiones ello puede ser suficiente y, además, muy doloroso. Cuando se ha de decir a las situaciones concretas y a las personas, públicas y privadas, en ellas implicadas, que son injustas y que los recursos a la verdad y a la justicia son encubrimientos hipócritas de realidades completamente distintas.

Pero se ha de advertir que, aun en estos casos más sencillos, la profecía implica una verdad y una doctrina, aunque elemental, que la formule. Elemental, si se quiere, pero doctrina al fin. Lo que sucede es que la conciencia colectiva, al menos la de buena voluntad, la acepta y por ello la Iglesia no hace otra cosa que despertar los imperativos prácticos de lo que teóricamente se acepta, pero vitalmente no se lleva a la práctica.

Pero se plantea ahora una cuestión fundamental. ¿Es que la Iglesia ha de quedar en esa elementalidad «profética» al cumplir su misión iluminativa de las conciencias? ¿Es ello exigencia de la autonomía de lo temporal y de lo social? No se trata de hacer de ella la Maestra en todas las ramas del saber, volviendo a una cristiandad clerical, en la que toda la verdad perteneciera a la Iglesia y, en ésta, a los clérigos. Pero quizás sea caer en el extremo contrario el ignorar que la Iglesia ha de iluminar las conciencias en la medida en que éstas lo necesitan para acercarse a Dios por la fe y por una acción conforme a esa fe.

Y en este orden de cosas, el ámbito de las relaciones sociales es también algo que interesa grandemente a las conciencias, en su búsqueda de Dios. De no ser así, ni siquiera se ve cómo podría ser objeto de un estricto testimonio profético de parte de la Iglesia. También existe un plan de Dios sobre las relaciones sociales y sobre la creación de la ciudad temporal; en el descubrimiento de ese plan de Dios colaboran todos los hombres que, en sus distintos niveles humanos y profesionales, van alumbran-

do nueva verdad y nuevas realizaciones de amor y de justicia. El descubrimiento de la energía nuclear entra en el plan de Dios, en orden a la realización de la ciudad temporal; pero existe también una dimensión de religiosidad que a la Iglesia toca descubrir y defender en esa misma realidad, en la medida en que ha de influir en una u otra manera a que se ordenen las relaciones de amor entre los hombres.

Pero sucede que la verdad religiosa, inherente a las realidades temporales, no es siempre perceptible desde el primer momento; hay que buscarla. Y la busca la Iglesia, pero dentro de una búsqueda universal de lo que es vivir humanamente. Y, en ocasiones, la Iglesia llega más tarde, lo que es muy doloroso y ha de obligar a revisar las formas de actuación eclesial, sin que sea justificación suficiente de la tardanza eclesial el afirmar que el Espíritu actúa por medio de instrumentos humanos y, consiguientemente, con las imperfecciones y las limitaciones propias de éstos. Existen muchas «voces de nuestro tiempo»⁴³ que provienen también del Espíritu, el cual las estimula aun fuera de la Iglesia y que a ésta corresponde «valorar a la luz de la palabra divina» (ib.). El que las voces suenen fuera de la Iglesia, aun entre los aparentemente enemigos de ella, y la Iglesia las acepte con apertura de espíritu, sin vinculaciones innecesarias a formas socio-políticas determinadas, sean capitalistas o democráticas occidentales, o exclusiones opcionales de socialismos y democracias populares, es una exigencia de la catolicidad de su misión y de su doctrina.

El que la doctrina social de la Iglesia haya estado excesivamente vinculada a soluciones «políticas» más que ético-religiosas, o el que esas opciones hayan elevado a la categoría de lo doctrinal posiciones puramente prudenciales, no hay por qué rechazarlo o afirmarlo a priori. Basta admitir su posibilidad. Pero, siendo justos, hay que reconocer que esta situación doctrinal no es exclusiva del orden social; se ha dado en todos los órdenes de la iluminación ético-religiosa de la Iglesia. Piénsese, por ejemplo, en las relaciones matrimoniales. La consecuencia lógica que de ello parece derivarse es que la Iglesia habrá de ser cada vez más libre respecto de las decisiones opcionales, a medida que los hombres vayan adquiriendo una madurez laical mayor, incluso los cristianos. Pero sería abusivo el concluir que la Iglesia haya de renunciar a tener una doctrina en los diversos órdenes de la vida humana. Recuérdese la advertencia conciliar de que «a la conciencia bien formada del seglar toca lograr que la ley divina quede grabada en la ciudad terrena. De los sacerdotes, los laicos pueden esperar orientación e impulso espiritual. Pero no piensen que sus pastores están siempre en condiciones de poderles dar inmediatamente

43. Const. *Gaudium et Spes*, § 44.

solución concreta en todas las cuestiones, aun graves que surjan. No es ésta su misión. Cumplan más bien los laicos su propia función, con la luz de la sabiduría cristiana y con la observación atenta de la doctrina del Magisterio»⁴⁴.

Lo mismo que la profecía, también la doctrina tiene sus riesgos propios. Son de naturaleza distinta pero, en todo caso, son necesarios. El riesgo de la doctrina es múltiple. La fijación en posiciones estáticas, en la ignorancia de la dinamicidad de la vida y de las correlativas exigencias doctrinales; la aceptación de posiciones político-sociales, elevadas a la categoría de «tesis», cuando en realidad se actúa por motivaciones pragmáticas; la valoración de la doctrina en sí misma, desconectada de la vida y de su transformación; la confusión entre lo que es valor religioso necesario y lo que es la autonomía temporal sana, es decir, el vincular soluciones particulares con el mensaje evangélico⁴⁵. Pero existe, sobre todo, el riesgo de que se limite la libertad de acción de los cristianos, por supuestos imperativos ético-religiosos, que luego dejan de ser tales.

Pero todo ello no se ha de confundir con los necesarios frenos que la aceptación fiel de la doctrina verdadera ha de suponer para los cristianos dóciles a la Iglesia. Pensemos, para ser más concretos, en la reiterada crítica hecha a la *Populorum Progressio*, de no aceptar la dialéctica de la lucha de clases, en orden a la superación del momento capitalista y su sustitución por el momento socialista de la evolución. Prescindiendo de lo acertado o equivocado de esta valoración doctrinal, es lo cierto que el poder emitir un juicio sobre este planteamiento no puede sustenerse de la competencia de quien vincula a esa interpretación del hombre y de la historia, unos determinados valores humanos y religiosos. Entiendo que se puede poner en duda el acierto de la solución dada; pero se me hace más difícil el admitir que cualquier toma de posición en esta materia haya de excluirse de la competencia doctrinal de la Iglesia, por «doctrinal» y no «profética». No hay que ignorar que otras posiciones ideológicas, fundamentalmente la marxista, en la medida en que pretenden realizar una transformación de las situaciones históricas, se apoyan también en una interpretación doctrinal de las mismas. El que esa doctrina se reserve para sí el calificativo de «científica» y por ello pretenda ser la única interpretación «objetiva», es ya, en sí mismo, un planteamiento «doctrinal», que no puede camuflarse bajo la careta de la «objetividad científica». Es mucho más noble el afirmar que se trata de dos posiciones «doctrinales» más o menos incompatibles, que el eliminar a una de ellas por «doctrinal»

44. Const. *Gaudium et Spes*, § 43.

45. Const. *Gaudium et Spes*, § 43.

y aceptar a la otra por «científica», prejuzgando ya la solución del problema por un puro planteamiento conceptual o metodológico apriorístico.

De lo dicho no se sigue que haya de aceptarse, tal como está, la elaboración doctrinal del mensaje social de la Iglesia. No existe ninguna dificultad de base para admitir sus dependencias histórico-políticas y la necesidad de una purificación; ni siquiera se trata de decir que la doctrina social de la Iglesia, con el tono abstracto y apto a interpretaciones ambiguas e interesadas con que se ha venido presentando, haya de ser la manera en que los *pastores* de la Iglesia han de hacerse presentes en el campo social. Más bien parece descubrirse una doble posibilidad de progreso. La primera, por una limitación más rigurosa a lo que sea realmente doctrina de la Iglesia, al margen de cualquier enfeudamiento doctrinal en sistemas o situaciones transitorias. La segunda, por la atribución de la tarea de elaborar la doctrina social a otros niveles de la vida eclesial, reservándose a los pastores la función de dar, apoyados en la doctrina ya elaborada, un testimonio profético, de palabra y de vida, frente a las situaciones de injusticia social. Pero en uno y otro caso, la Iglesia, en su totalidad de cuerpo, habrá de poseer sus criterios de enjuiciamiento de las situaciones reales, es decir, su estructura doctrinal.

La Encíclica *Populorum Progressio*, no obstante la novedad del tono y del estilo, que hemos presentado, está en esta línea de iluminación doctrinal del testimonio profético, que ella pretende ser, por medio de una elaboración doctrinal. No es posible plantearse el problema del desarrollo humano, individual y colectivo, si no se parte de una determinada concepción de lo que es el hombre; solamente desde esta perspectiva será posible aceptar o rechazar, por su parcialidad o contrasentido, lo que, en un primer momento, se pudiera considerar como conquista de progreso. El § 21 de la *Populorum Progressio*, síntesis de lo que puede aceptarse como verdadero progreso, tiene una base doctrinal sin la cual este testimonio profético, denunciador de injusticias, quedaría sin base de sustentación. Aun cuando nos pusiéramos todos de acuerdo en que el verdadero desarrollo es «el paso para cada uno y para todos, de condiciones de vida menos humanas a condiciones más humanas»⁴⁶, sólo en una referencia al hombre conocido e interpretado como una realidad, con un sentido determinado, podrá decirse qué es más humano y qué es menos humano.

No entramos en la cuestión de si «la aportación de Maritain que en su día fue muy apreciable»⁴⁷, está ya superada y si la encíclica queda retrasada al no dar el paso dialéctico hacia un nuevo humanismo, enraiza-

46. Enc. *Populorum Progressio*, § 20.

47. COMIN, *art. cit.*, p. 423.

do en la revolución socialista, momento posterior al capitalismo condenado, que la encíclica debía haber dado y no lo ha dado. Tampoco discutimos el punto de vista de FREIJO ⁴⁸, de que el humanismo cristiano, «en el fondo encerraría una contradicción interna», y que, en consecuencia, «el humanismo de la encíclica sólo puede significar un esfuerzo de la conciencia de la Iglesia por reflejar y expresar la conciencia humanística alcanzada por los hombres y por los pueblos». El iluminar las deficiencias doctrinales de la encíclica es algo que, en sí, no es rechazable, sobre todo cuando existe la sospecha de que esas posiciones doctrinales sean fruto de condicionamientos económico-políticos; pero lo que no puede caber es la pretensión de enjuiciar e iluminar las situaciones, lo que es propio de una presentación profética del mensaje social de la Iglesia, sin que exista un criterio doctrinal que fundamente el juicio o justifique la iluminación. Incluso cabe añadir que la no aceptación, por parte de la Iglesia, de posiciones doctrinales tenidas por uno como ya adquiridas científicamente y al margen de toda duda, no significa que ella esté atrasada y que su posición doctrinal sea equivocada. Creer que la Iglesia no acepta la dialéctica marxista por miedo o por temor a perder posiciones adquiridas es una interpretación posible. Pero cabe también aceptar que la Iglesia no adopte esta posición «doctrinal» sencillamente porque no la cree verdadera o suficientemente fundamentada.

Y si se trata de enjuiciar, como lo hace la encíclica, «las carencias morales de los que están mutilados por el egoísmo», o «las estructuras opresoras que provienen del abuso del tener o del abuso del poder, de la explotación de los trabajadores o de la injusticia de las transacciones», alguna noción habrá que tener de lo que es el egoísmo, o la estructura opresora, o la explotación, o la injusticia de las transacciones, a fin de que no se convierta la sociedad en el campo de combate en que se enfrenten la pasión y el poder y se imponga el más fuerte. El orden social es un orden moral, no puramente físico y, como tal, ordenado por las superiores exigencias de la verdad; renunciar a ella equivale a renunciar a una convivencia humana y abdicar en favor de un conflicto necesario, superior a la voluntad personal y su responsabilidad, o en favor de un proceso ciego que, sin saber por qué, ha de realizar la promoción colectiva de la humanidad.

Podrá alguno creer que cuando la Iglesia rechaza estas posiciones está equivocada; lo que no podrá negarse es que esa postura es coherente con una concepción de la persona y de la sociedad que la Iglesia trata de afir-

48. ENRIQUE FREIJO, *El humanismo en la "Populorum Progressio"*, en *Iglesia Viva* 10-11 (1967) 315.

mar en virtud de una visión que ella tiene de Dios, del Hombre y del Mundo.

No es necesario insistir sobre estas ideas, pero quizás convenga confirmarlas con algún ejemplo concreto, descendiendo de una visión global del hombre a instituciones más particulares. Piénsese, por ejemplo, en los párrafos dedicados por la encíclica a la propiedad privada. Es clara la insistencia del documento sobre el destino universal de los bienes a la satisfacción de las necesidades humanas y, correlativamente, la posterioridad de un derecho de propiedad privada, que habrá de ceder ante aquellas exigencias anteriores ⁴⁹. ¿Será equivocado afirmar que, así como de la afirmación doctrinal de la intangibilidad de la propiedad se sacaron consecuencias antihumanas, igualmente de la afirmación del destino universal de los bienes, pueden sacarse consecuencias muy fecundas para la elaboración de un orden interno más justo? Aparte de los condicionamientos impuestos por los datos objetivos de la evolución y el desarrollo de la humanidad, existen también imperativos doctrinales a los que podrá uno ser o no ser fiel, pero que, en toda hipótesis, tienen virtualidad de transformación de la vida, en la medida en que son aceptados como criterios de acción.

Nótese, sin embargo, que la afirmación del contenido doctrinal de toda presencia profética y de testimonio, no lleva consigo la determinación de lo que ha de ser contenido o extensión de esa misma doctrina. El que la Iglesia haya de hacerse presente para la defensa de los valores ético-religiosos y para dar una visión global del sentido de la existencia humana, no resuelve por sí mismo la cuestión. Es en la afirmación de la autonomía de lo temporal donde puede hallarse un principio limitativo de la iluminación doctrinal de la Iglesia.

d) *La autonomía de lo temporal.*

Hemos visto al principio de este trabajo cómo una de las reservas hechas a la encíclica *Populorum Progressio* consistía en la supuesta confusión entre los principios morales y la defensa de los valores espirituales, de una parte, y los procedimientos económicos propugnados por el Papa, avocados al desastre de aquellos mismos pueblos a quienes se pretendía ayudar. Sin que se haya excluido tampoco la acusación de revestir de religiosidad y dogmatismo religioso, a ideas marxistas inaceptables. Y sin embargo, no faltan quienes consideran que «la parte más positiva de la Encíclica» consiste en «el cheque en blanco que dentro, naturalmente, de

49. Cf. Enc. *Populorum Progressio*, §§ 22. 23. 24.

las coordinadas que la esencia del cristianismo impone, se concede a los seglares»⁵⁰.

No debe sorprendernos que un mismo documento pontificio sirva de fundamento a posiciones tan radicalmente contrapuestas. Si, para unos, la Encíclica comienza a equivocarse en el momento en que desciende al terreno de las soluciones económicas, que es lo que corresponde a la técnica y a los laicos, para los otros su acierto mayor consiste precisamente en haber dejado un campo muy amplio a la iniciativa y a la responsabilidad laical. Ello demuestra que, sea cual fuere la posición que el Magisterio adopte en relación con las materias sociales, siempre será posible la interpretación ambigua, sin que la culpa de ello haya de ponerse precisamente en la falta de rigor y de valentía de las expresiones utilizadas en el texto.

El párrafo clave que fija el pensamiento pontificio, en esta materia, es el siguiente: «En los países en vía de desarrollo no menos que en los otros, los seglares deben asumir como tarea propia la renovación del orden temporal. Si el papel de la Jerarquía es el de enseñar e interpretar auténticamente los principios morales que hay que seguir en este terreno, a los seglares les corresponde con su libre iniciativa y sin esperar pasivamente consignas y directrices, penetrar de espíritu cristiano la mentalidad y las costumbres, las leyes y las estructuras de la comunidad en que viven. Los cambios son necesarios, las reformas profundas, indispensables: deben emplearse resueltamente en infundirles el espíritu evangélico»⁵¹.

Aparentemente la competencia de la jerarquía y la autonomía de los seglares queda perfectamente definida. A aquellos corresponde «enseñar e interpretar auténticamente los principios morales que hay que seguir en este terreno»; a los seglares corresponde «con su libre iniciativa y sin esperar pasivamente consignas y directrices, penetrar de espíritu cristiano la mentalidad y las costumbres, las leyes y las estructuras» (ib.).

Sin embargo, las cosas pierden esa aparente claridad cuando las mismas realidades son morales y económicas a la vez. Pues el fijar las obligaciones del Estado respecto del bien común en materia económica, no podrá negarse que sea una cuestión explícitamente moral; pero, por otra parte, la formulación de esas mismas obligaciones en términos de planificación económico-social, es una tarea eminentemente económica y política. ¿Cómo eludir el tema de la planificación sin que la doctrina social se aleje de la realidad histórica? Y, ¿cómo ocuparse de él sin entrar en el campo propio de la técnica, para la cual no parece estar cualificada la en-

50. P. ALTARES, *art. cit.*, p. 205.

51. Enc. *Populorum Progressio*, § 81.

señanza de la Iglesia? A pesar de ello, la Encíclica *Populorum Progressio* dirá que «toca a los poderes públicos escoger y ver el modo de imponer los objetivos que hay que proponerse, las metas que hay que fijar, los medios para llegar a ellas, estimulando al mismo tiempo todas las fuerzas, agrupadas en esta acción común»⁵². Objetivos, metas, medios y estímulos, son precisamente los elementos integrantes de un plan económico-social.

Pero no deja de ser también interesante el señalar, por el extremo contrario, que lo que el texto considera como límite a la libertad de decisión de los seglares, es decir, los principios morales enseñados y auténticamente interpretados, queden para algunos reducidos a «las coordenadas que la esencia del cristianismo impone». Lo que aplicado a la práctica lleva a conclusiones tan curiosas como la afirmación de que los Apóstoles, que «no eran sociólogos, economistas, políticos, técnicos comerciales del Estado, peritos mercantiles, funcionarios, hombres de empresa, ingenieros», es decir, que «no eran seglares», fallaran en la realización de lo que ellos consideraron ser la «perfección, o sea la comunidad absoluta de bienes», cosa que actualmente realizan «los países del Este». Por lo cual será «a los seglares a quienes compete —dentro de lo cristiano— el definir las metas técnicas y políticamente proponibles»⁵³. Por lo que se podrá concluir que los seglares sociólogos, economistas, políticos, etc. que sepan hacerlo, podrán realizar la comunidad absoluta de bienes, sin que la Iglesia tenga nada que oponer a ellos, ni siquiera desde el punto de vista de la afirmación del derecho de propiedad privada.

No puede uno escapar a la tentación de pensar que cada uno tiene la tendencia a considerar que la Iglesia hace bien en afirmar lo que coincide con las propias ideas o apetencias, sin que surja el fantasma de la intromisión en campos técnicos (v. g. la planificación del § 33), y que hace mal en afirmar y exigir lo que no es conforme con esas ideas propias (v. g. la misma planificación del § 33). O si se quiere tómesese el ejemplo de la propiedad privada afirmada en el § 22, que a unos gustará y a otros no, pero advirtiendo que no serán los mismos a quienes gustó o desagradó el § 33.

Entiendo que la doctrina social de la Iglesia es merecedora de un trato más serio. Es más leal decir que no se está conforme con ella, que pretender utilizarla según las propias opciones político-sociales, dando la versión que a cada uno sea más agradable. Los que ven en la *Populorum Progressio* un ataque a los principios del capitalismo liberal y al abstencionismo estatal en materia económica han de pensar si en sus posiciones

52. Enc. *Populorum Progressio*, § 83.

53. Cf. EDUARDO CIERES, *Concepto de la propiedad y de la expropiación forzosa*, en *Comentarios de Cuadernos para el Diálogo a la "Populorum Progressio"*, pp. 38-39.

no se comprometen unos valores morales que la Iglesia no puede menos de defender; los que se complacen en la libertad que esa misma Iglesia concede a las opciones laicales, vean también si esa libertad no está limitada por la doctrina que quiere ser interpretación auténtica de los principios morales. Unos y otros adolecen de una falta de franca aceptación de lo que ella considera ser exigencia de un orden ético, basado en la concepción de la persona que la Iglesia sostiene.

Ciertamente a la Iglesia toca estimular las motivaciones humanas y religiosas, necesarias para realizar los cambios necesarios y las reformas profundas, indispensables; ella ha de producir el hombre que «animado de una verdadera caridad es ingenioso para descubrir las causas de la miseria, para encontrar los medios de combatirla, para vencerla con intrepidez»⁵⁴. Pero toca también a ella dar criterios que sirven para medir el grado de humanidad de los objetivos propuestos y de las técnicas utilizadas. O si se quiere, para ayudar a comprender que el desarrollo es «auténtico» porque es «integral»⁵⁵.

Al ser toda acción político-social, simultáneamente, portadora de una eficacia que le deriva de la recta utilización de las leyes científicas autónomas y susceptibles de una valoración en razón de su aptitud para aportar algo positivo o negativo a la realización del hombre, es imposible que el técnico o el laico no tropiece, en el mismo campo, con el religioso, es decir, con la Iglesia. La gran alternativa con que se encuentra actualmente el magisterio social de la Iglesia es la de contentarse con urgir a los hombres a que sean buenos y justos, o la de tener la osadía de decirles cómo han de servirse de las técnicas que ellos conocen para que efectivamente sean tales. Es claro que esta segunda posición tendrá sabor de intromisión clerical; pero es también verdad que la primera excluye la posibilidad de dar un contenido real a la afirmación de que el espíritu evangélico impone y debe inspirar transformaciones profundas e indispensables que la sociedad ha de admitir para hacerse justa.

La solución no puede estar más que en el reconocimiento de la autonomía propia de las leyes científicas, objetivas y moral-religiosamente neutras, y en el respeto de la utilización de esas mismas leyes en la opción libre y autónoma, siempre que queden a salvo las exigencias de un verdadero humanismo.

No se puede ignorar que este planteamiento que acabamos de hacer y que distingue entre la objetividad científica y la valoración de su utilización en función del hombre, no será aceptada por quienes, como los mar-

54. *Enc. Populorum Progressio*, § 75.

55. *Cf. Enc. Populorum Progressio*, § 14.

xistas, pretenden llevar la objetividad científica hasta la exclusión de cualquier valoración que no se apoye en la misma metodología científica. Todo lo que no fuera susceptible de una comprobación científica habría de ser excluido por quien pretendiera actuar de un modo humano; la ciencia sería la clave única y total para la interpretación del fenómeno humano. Hablar de valoraciones humanas al margen de la objetividad científica sería expresión de comportamientos irracionales u obscurantistas, propios de una sociedad no promocionada. De esta manera no sólo se rechazaría el acierto de un enjuiciamiento ético-religioso del progreso y del desarrollo, sino que quedaría excluido el mismo planteamiento de la cuestión.

Sin embargo, este «totalitarismo» científico lo consideramos tan arbitrario como pueda haber sido un «totalitarismo» religioso, que pretendiera derivar del Evangelio o de la fe religiosa, las soluciones válidas e inmediatas para la ordenación de la vida económica, social y política. Pues queda por probar que la ciencia sea capaz de dar por sí sola, respuesta al interrogante del sentido de la existencia humana, tanto en su dimensión individual como comunitaria. La negación de una perspectiva humana, distinta de la científica, es una posición ideológica tan poco científica como pueda ser la afirmación de lo contrario. La ciencia no afirma ni niega la apertura del hombre a los valores trascendentales del espíritu, y la negación, por motivos científicos, de esa apertura, implica un dogmatismo tan vulnerable como el que se pretende impugnar en la hipótesis de la afirmación de la transcendencia.

Por otra parte, no se puede ignorar que lo mismo que la extensión de lo que es exigencia moral, es susceptible de un ensanchamiento o de una reducción mayor o menor, de índole histórica, lo mismo ha de decirse del ámbito de lo científico. No se puede determinar cual es el alcance positivo de la objetividad científica. Más aún, la aproximación a la forma de ver las cosas, propia del materialismo dialéctico, por parte de pensadores incluso cristianos, producirá por necesidad una expansión de lo considerado como científico, con la correlativa exigencia hecha a la Iglesia, de que reconozca esa objetividad como un dato a constatar y no como una posición doctrinal a criticar. Pensemos, por ejemplo, en la exigencia científica y objetiva, de admitir la lucha de clases y la revolución como momento dialéctico ineludible, necesario, científico. El no darlo o el impedirlo por exigencias ético-religiosas no podrá menos de aparecer, bien como ignorancia de la objetividad científica, bien como una resistencia «ideológica» contraria a la historia e infructuosa.

Sin adoptar unas posiciones apriorísticas, que pretendan ignorar cualquier forma de necesidad en la evolución de la historia, la Iglesia se ope-

ne a toda concepción que excluya cualquier posibilidad de dominar el desarrollo evolutivo de la historia y de ponerlo al servicio de la persona humana. Y no sólo de la persona humana colectivamente considerada, sino de a persona humana únicamente existente, que es la persona individualizada. Pretender que la Iglesia no se pone en sintonía con las exigencias de la ciencia mientras no admita la revolución y la lucha de clases, equivale a elevar al rango de la objetividad científica, unas situaciones que son susceptibles de un control y ordenación racionales, abiertas, por ello, a la creatividad espontánea del espíritu. Excluir esta apertura al influjo espontáneo del espíritu puede ser verdadero o falso, pero el criterio de esa verdad o falsedad ha de estar al margen de la misma ciencia.

Se denuncia así como abusiva esa pretensión de cientifismo, que necesita recurrir a otros criterios distintos de sí mismo, para poder afirmarse. La *necesidad* del proceso dialéctico es una dimensión que escapa a la objetividad de la ciencia, lo mismo que escapa a ella la *espontaneidad* del espíritu, si se afirmara. Son órbitas humanas distintas de las puramente científicas; su afirmación o negación no puede hacerse por razones puramente científicas.

Todo esto no ha de interpretarse como una necesaria exclusión de cualquier forma de violencia de parte de la doctrina de la Iglesia. «La insurrección revolucionaria —salvo en el caso de la tiranía evidente y prolongada, que atentase gravemente a los derechos fundamentales de la persona y damnificase peligrosamente el bien común del país— engendra nuevas injusticias, introduce nuevos desequilibrios y provoca nuevas ruinas. No se puede combatir un mal real al precio de un mal mayor»⁵⁶. Lo que es lo mismo que admitir que entra también en lo que es susceptible del control humano el desencadenar o no la revolución y, en consecuencia, es susceptible de una valoración ética y no solamente objeto de una constatación científica.

Es además admisible la opinión de que ciertas situaciones injustas no sean superables más que por la revolución. La revolución puede ser el medio *necesario* para la superación de una situación injusta o para el quebrantamiento de estructuras opresoras; pero es cosa distinta el afirmar que *no podrá menos de darse* la revolución, quieran o no lo quieran los hombres. Este segundo concepto de necesidad es distinto del anterior. Aquel entra dentro del pensamiento de la Iglesia; el otro no. El uno permite la consideración ético-religiosa que justifica las reservas de la Iglesia; el otro no puede menos de exigir un rendimiento a la objetividad pero que lleva consigo también el resquebrajamiento de la auténtica personalidad hu-

56. Enc. *Populorum Progressio*, § 31.

mana. Es claro que, situados en esta perspectiva, la doctrina relativa a la posibilidad de que la revolución y la violencia sean asumidas en una concepción cristiana del progreso en la justicia y en la libertad, es susceptible de un gran desarrollo. Parece que se puede prever que ese desarrollo habrá de llegar. Pero no es el medio más adecuado para favorecerlo, el verlo desde una perspectiva del hombre y de la historia que aparecen incompatibles con la concepción que de ellos tiene la Iglesia.