



Academia de Ciencias Sociales y del Medio Ambiente de Andalucía

*DISCURSO DE INGRESO
DEL*

*ILMO. SR. D.
MIGUEL CASTILLEJO GORRAIZ*

SEVILLA, 7 DE MAYO DE 1999

LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA

Miguel Castillejo Gorraiz

**Discurso de Ingreso en la
Academia de las Ciencias Sociales y del
Medio Ambiente de Andalucía**

En la ciudad de Sevilla el día 15 de junio de 1998, en la sede de la Confederación de Empresarios de Andalucía, sita en la Isla de la Cartuja en Sevilla, siendo las doce horas, se reúne, bajo la presidencia del Excmo. Sr. D. Antonio Pascual Acosta, la Junta de Gobierno de la Academia de Ciencias Sociales y del Medio Ambiente de Andalucía, que entre otros asuntos acuerda por unanimidad, dados sus relevantes méritos académicos, docentes de investigación y profesionales, el nombramiento del Excmo. Sr. D. MIGUEL CASTILLEJO GORRAIZ, como Académico de Número de esta Corporación.

De todo lo cual como Secretario Canciller, doy fe.

UNA CATEGORÍA PROPIA

INTRODUCCIÓN

En 1891, con la encíclica *Rerum novarum*, León XIII inició en la Iglesia una etapa de análisis y de reflexión sobre las nuevas y sorprendentes situaciones sociales que se estaban gestando y consolidando al socaire de la recién estrenada "Revolución industrial". Des este modo estaba poniendo la "primera piedra" de un magisterio pontificio que en el correr de los años irá alumbrando lo que se ha venido en llamar la Doctrina Social de la Iglesia, como respuesta a los planteamientos, a los restos y a los problemas –signos de los tiempos– que la historia humana, en cuanto historia de los pueblos, gesta y engendra.

La Doctrina Social de la Iglesia no es, pues, la doctrina de un solo Papa o de unos cuantos documentos. Es la doctrina de todo un Magisterio expresado en la citada encíclica *Rerum novarum* y profusamente ratificado en la *Quadragesimo anno*, de Pío XI; en los radiomensajes y discursos de Pío XII, padre de dicha Doctrina¹⁵; en la *Master et magistra* y la *Pacem in terri*, de Juan XXIII; en la *Populorum progressio* y en la exhortación apostólica *Octogésima adveniens*, de Pablo VI; en la Constitución *Gaudium et spes* del Concilio Vaticano II; en la *Laborem exercens*, la *Solicitudo rei socialis* y la *Centesimus annus*, de Juan Pablo II.

¹⁵ Si la Iglesia posee hoy lo que llamamos una verdadera Doctrina Social es, sin duda, a Pío XII a quién se la debe. Tal juicio no disminuye en nada los méritos de sus ilustres predecesores en este campo. En el ámbito de Pío XII dicha doctrina designa; El aspecto bajo el cual la doctrina de la Iglesia por su misma cohesión interna es, al mismo tiempo, lo que el Magisterio de la Iglesia dijo ayer y lo que todavía puede informar el presente. Lo que constituye la originalidad de la enseñanza de Pío XII es que resulta, no de grandes síntesis doctrinales comparables a la *Rerum Novarum* o a la *Quadragesimo Anno*, o sea una exposición ordenada, sino de documentos muy concisos que tratan de problemas particulares surgidos según las circunstancias. (Cfr. CASTELLA, G., *Historia de los papas*. T. III. Madrid, Espasa-Calpe, 1970, p.213).

¿Por qué la Iglesia tiene que hablar necesariamente de la "cuestión social"?

Ésta ha sido una de las grandes interrogaciones formulada insistentemente a la Iglesia en todo tiempo y época por grupos de ideologías y credos distintos y distantes. Los ataques procedían tanto de los poderosos, que veían peligrar su cómoda y ambigua situación de servicio simultáneo a "Dios y al dinero", algo evangélicamente imposible; como de ciertos sectores críticos cristianos, que tachaban a la Iglesia de ponerse del lado de los ricos y de no ofrecer una denuncia profética frente a las injusticias sociales existentes en la sociedad y en el mundo. Y no faltaban quienes, por el contrario, acusaban a la Iglesia de ser compañera de viaje del comunismo histórico, sólo por denunciar las injusticias sociales y defender a los más pobres.

Hoy, cuando la secularización más recalcitrante se ha instalado en el corazón de los hombres y de la sociedad, tanto los creyentes como los no creyentes acusan al unísono a la Iglesia de "meterse en política" cuando de defender los derechos y la voz de los "sin voz" se trata, al mismo tiempo que la instan a que recluya su fe en "la sacristía", que es lo mismo que forzarla a que se ocupe exclusivamente de "sus asuntos".

El hecho es que la Iglesia tiene que seguir defendiendo la legitimidad de su Doctrina Social. Y ahora con más razón, si cabe, por la crisis a que ha estado sometida en sus contenidos¹⁶:

La Doctrina Social de la Iglesia, ¿puede concebirse como una "tercera vía" entre comunismo histórico y capitalismo, según ensayaron en su día algunas escuelas teológicas y sociales de Francia?, ¿debe

¹⁶ Para un estudio completo de esta crisis: Cfr. AA.W., Valoración actual de la Doctrina Social de la Iglesia. Madrid, Centro de Estudios Sociales del Valle de los Caídos, 1972. También, cfr. ECHAREN YSTURIZ, R., "Naturaleza y legitimidad de la Doctrina Social de la Iglesia", en AA.W., La Doctrina Social de la Iglesia, hoy. Madrid, Cáritas Española, 1994, pp. 1929

interpretarse como un capítulo más de la teología moral? O ¿se reduce someramente a una "pastoral especial", a una "pastoral aplicada?"

Hasta la aparición de la encíclica *Sollicitudo rei socialis* del Papa Juan Pablo II no había quedado totalmente justificada y legitimada, así como aclarada, la condición y naturaleza de la Doctrina Social de la Iglesia¹⁷, que no es ni una "tercera vía", ni una ideología nueva¹⁸, porque es superior a una y a otra, ya que la visión del mundo y de la vida que nos da el Evangelio y que os explica la doctrina social católica, impulsa a la acción constructiva mucho más que cualquier ideología, por muy atrayente que parezca¹⁹.

De ahí que la Doctrina Social de la Iglesia tenga una "categoría propia", en expresión de Juan Pablo II, cuya fundamentación se basa en:

"La cuidadosa formulación del resultado de una atenta reflexión sobre las complejas realidades de la vida del hombre en la sociedad y en el contexto internacional, a la luz de la fe y de la tradición eclesial (...). Su objetivo principal es interpretar esas realidades examinando su conformidad o diferencia con lo que el Evangelio enseña acerca del hombre y su vocación terrena y, a la vez, trascendente, para orientar en consecuencia la conducta cristiana"²⁰.

Estas afirmaciones son suficientes para comprender la legitimidad y el verdadero alcance de la Doctrina Social de la Iglesia. Es una oferta hecha desde la libertad cristiana a la libertad de cualquier ser humano.

¹⁷ A este respecto comenta Mons. Echarren: "Tal vez el 'eclipse' que ha sufrido la Doctrina Social de la Iglesia en los años del post-Concilio no sea más que el resultado lógico de haberla reducido a ser, o una "tercera vía", una ideología, o una alternativa a soluciones que intentaban apartarse del liberalismo o del marxismo. Con ello, dejó de tener "categoría propia" y se olvidó su lugar preciso como teología o como teología moral. Se olvidó también su peculiar naturaleza teórico-práctica que arranca de la visión del hombre que nos ofrece el Evangelio de Jesús y las consecuencias existenciales que llevan al creyente a una praxis definida, directa o indirectamente, por el Señor" (Ibidem, p.28).

¹⁸ Cfr. *Sollicitudo rei socialis*, n. 41.

¹⁹ Juan Pablo II, "El código del evangelio de las bienaventuranzas". Discurso a jóvenes. Lima, Perú, 2-11-85, en CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO -CELAM-, Mensajes sociales de S.S. Juan Pablo II en América Latina. Bogotá 1986, p. 23, n. 21.

²⁰ *Sollicitudo rei socialis*, n. 41

Es una oferta evangélica, redentora y salvífica, un camino de “liberación integral”²¹. En palabras del Papa Pablo VI, citadas por Juan Pablo II:

“La enseñanza social de la Iglesia acompaña con todo su dinamismo a los hombres en su búsqueda (...). Se desarrolla con la sensibilidad propia de la Iglesia, marcada por una voluntad desinteresada de servicio, y una atención a los más pobres (...). Se alimenta en una experiencia rica de muchos siglos, lo que permite asumir en la continuidad de sus preocupaciones permanentes la innovación atrevida y creadora que requiere la situación presente del mundo”²².

1. LA CUESTIÓN DE LA “DOCTRINA SOCIAL” DE LA IGLESIA: ORÍGENES, FUNDAMENTOS, SENTIDO

Hemos afirmado en nuestra introducción que la encíclica *Rerum novarum*²³ marca la génesis de la Doctrina Social de la Iglesia. Una formación no exenta de verdad pero que necesita ser matizada, pues la expresión “Doctrina Social” admite un doble sentido: lato y escrito.

Si por Doctrina Social entendemos las reflexiones, análisis y enseñanzas del Magisterio sobre los problemas del mundo y los conflictos sociales suscitados a raíz del nacimiento y posterior desarrollo de la “Revolución industrial”, que se prolonga hasta nuestros días con las llamadas “revoluciones tecnológicas”, entonces la *Rerum novarum* de León XIII marca el inicio de la Doctrina Social de la Iglesia. Estamos hablando de su sentido estricto que consiste en:

²¹ fr. *Ibidem*, nn. 46-47

²² “La dignidad de la persona humana”. Discurso a trabajadores. Monterrey, México, 31-1-79, en *ONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO – CELAM-*, Mensajes sociales... op. Cit. Pp. 18-19, n5.

²³ Un comentario sugerente sobre la *Rerum novarum* lo encontramos en: BIFFI, F., *El clamor de los obreros resuena en los oídos del Señor*. Valencia, Edicep, 1991.

“El conjunto de verdades, principios, valores y directivas de acción fundados en la Revelación y en la Ley natural, expuestos y desarrollados por el Magisterio de la Iglesia, con la colaboración de los miembros del Pueblo de Dios, atendiendo a la evolución de la vida social, con la finalidad de que la sociedad humana se estructure de acuerdo con el Plan divino”²⁴.

Ahora bien, la Doctrina Social de la Iglesia puede estar cargada de falsedad y de crítica negativa al Evangelio si se entiende sólo y únicamente en el sentido que hemos expuesto; porque supone decir que, hasta la *Rerum novarum*, la Iglesia y el cristianismo no se habían preocupado conscientemente ni de lo social, ni de los pobres, ni de los oprimidos.

Semejante visión está viciada en su raíz, ya que ignora que, en su sentido estricto, la Doctrina Social de la Iglesia hunde sus principios firmes y sólidos sobre las bases de las Sagradas Escrituras, del Evangelio y de la Tradición. Estamos hablando del sentido lato que dicha doctrina encierra:

“La historia del ‘encuentro del hombre con Dios’, o historia de la salvación, se encuentra contenida en forma privilegiada en la Sagrada Escritura. La Doctrina Social, si quiere mostrar las “funciones, luces y energías” que la fe aporta para construir la ciudad de los hombres, debe volverse hacia la Palabra de Dios para iluminar desde allí la vida”²⁵.

²⁴ GUERRERO MARTÍNEZ, F., “Planteamiento actual de la crisis de la Doctrina Social de la Iglesia”, en AA.W., Valoración actual de la Doctrina Social de la Iglesia. Op. Cit. P. 9.

²⁵ ANTONCICH, R. y MUNÁRRIZ, J.M., La Doctrina Social de la Iglesia. Madrid, Paulinas, 1987, p.21.

1.1 La Sagrada Escritura y el Evangelio

En una apretada visión de la Sagrada Escritura, descubrimos cómo la historia humana es una historia en la que se han ido sucediendo opresiones, esclavitudes y males sin cuento, que incitaban al clamor que por su liberación alzaban a Dios los pobres, lo débiles y los marginados de todos los tiempos.

El pueblo de Israel gime bajo la injusta opresión del faraón²⁶, y Dios escucha su clamor²⁷, manifestándose como un Dios liberador, comprometido con la causa de los hombres. De esta suerte:

“La experiencia política de salir de la servidumbre se encamina a la experiencia religiosa de entrar en el servicio de Dios por la alianza. Ambos aspectos son inseparables tanto en el Éxodo como en la utopía de la sociedad que hay que construir”.²⁸

Los profetas tienen particular relieve para la Doctrina Social de la Iglesia porque muestran la unidad indisoluble entre la justicia y el culto a Dios. Para los profetas, el verdadero culto a Dios para ineludiblemente por la justicia²⁹. De ahí sus constantes denuncias contra todo tipo de injusticias, encubiertas bajo el culto³⁰.

“En el Antiguo Testamento, los profetas (...) no dejan de recordar, con particular vigor, las exigencias de la justicia y de la solidaridad, y de hacer un juicio extremadamente severo sobre los ricos que oprimen al pobre (...). Lanzan amenazas contra los poderosos: la acumulación de iniquidades no puede conducir más que a terribles castigos. Por esto la fidelidad a la alianza no se concibe sin la práctica de la justicia. La

²⁶ Cfr. Ex. 1, 11-14

²⁷ Cfr. Ibidem, 2, 24; 3,7.

²⁸ ANTONCICH, R. y MUNÁRRIZ, J.M., La doctrina Social... op. cit. p. 22.

²⁹ Cfr. Jer. 22, 13-16

³⁰ Cfr. Is. 1, 58; Os, 6; Am. 5, etc

justicia con respecto a Dios y la justicia con respecto a los hombres son inseparables”³¹.

Exigencias que igualmente se encuentran en el Nuevo Testamento, si cabe, aún más radicalizadas, como bien lo muestra el discurso de las Bienaventuranzas³². Por ello, el Papa Juan Pablo II comenta sin ambages:

“Bienaventurados los que tienen hambre y sed de justicia (Mt 5,6). Con estas palabras Jesús nos convoca a la santidad, a la justicia o perfección que surge de la escucha de la Palabra de Dios hecha estilo de vida, conducta social, existencia cotidiana. (...) El cristianismo auténtico ha de asumir responsablemente las exigencias sociales que nacen de su fe”³³.

Jesús, en perfecta sintonía con el espíritu de los profetas, proclama sin tapujos ni rodeos que los pobres son los destinatarios de la Buena Nueva, porque son los predilectos de Dios³⁴. De ahí que aceptar al Dios de Jesús lleva consigo la decisión de construir el derecho y la justicia, es decir, optar preferentemente por los pobres y oprimidos desde la dimensión del amor:

“El evangelio da al pobre una categoría nueva e insospechada: la de estar identificado con Jesucristo, la de ser, en cierto sentido, su ‘sacramento’, hasta el punto que el juicio definitivo de la existencia cristiana se mide por la conversión a los pobres”³⁵.

³¹ SAGRADA CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Instrucción sobre algunos aspectos de la “Teología de la Liberación”. Madrid, PPC, 2ª Ed. 1984, p. 30.

³² Cfr. Ibidem.

³³ “El código del evangelio de las bienaventuranzas”. Discurso a jóvenes. Lima, Perú, 2-11-85, en CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO -CELAM-, Mensajes sociales... op. Cit. p. 23, n9.

³⁴ Los evangelios revelan la predilección de Jesús por los pobres. Proclama la pobreza como una bienaventuranza; en realidad, la bienaventuranza por excelencia, de la cual las otras no son sino comentarios” (ANTONCICH, R y MUNÁRRIZ, J.M., La Doctrina Social... op. Cit. p. 27).

³⁵ Ibidem.

1.2 La tradición de la Iglesia: Los Santos Padres

En los Santos Padres, sobre todo de los siglos II al V³⁶, considerados "testigos muy autorizados de la fe"³⁷, las preocupaciones por la justicia y por los pobres son más que evidentes. Tienen claro que ante los males sociales la respuesta cristiana debe estar guiada por estos principios:

- a) No somos dueños, sino administradores de bienes.
- b) Todos los bienes de la creación se destinan a todos los hombres.
- c) El hombre tiene una naturaleza social y, en consecuencia, está llamado a vivir en comunidad.
- d) Todos los hombres tenemos una igualdad básica.
- e) La propiedad privada, sin solidaridad ni respeto por el destino universal de todos los bienes para todos los hombres, es causa de egoísmos, divisiones, explotación.
- f) La comunicación de bienes es una exigencia de justicia para cumplir el destino de los bienes creados.

Toda esta línea de principios y pensamiento de los Santos Padres está marcada por un verdadero "derecho del pobre", que se basa en la justicia de sus derechos olvidados o subyugados. Es la injusticia la que con frecuencia creó la peculiar "situación" de los pobres.

La radicalidad de algunos Padres de la Iglesia lleva a poner en cuestión el derecho mismo de la propiedad si el uso que se hace de ella no es legítimo. En incisiva frase, muy de su estilo, san Agustín dice que se pierde el derecho de poseer cuando se usa ese derecho injustamente: *quod iuste non tractar, iure non tenet*³⁸.

³⁶ Para esta visión nos apoyamos en SIERRA BRAVO, R., El mensaje social de los Padres de la Iglesia. Selección de textos. Madrid, Ciudad Nueva, 1989.

³⁷ Cfr. DEPARTAMENTO DE ACCIÓN SOCIAL-CELAM-, Fe cristiana y compromiso social. Lima, 1981, p. 165.

³⁸ Citado por CENTRO DE INVESTIGACIÓN Y ORIENTACIÓN SOCIAL, Comunión y participación. Introducción a la enseñanza social de la Iglesia. Buenos Aires, 1982, p. 249.

A lo largo de los siglos, aunque se produjeron olvidos y lejanías patentes por parte de la Iglesia respecto de la dimensión social del Evangelio, no obstante, la misma Iglesia, siendo al mismo tiempo santa y pecadora³⁹, siempre volvió a sus raíces de amor y de compromiso con los más pobres y necesitados de este mundo.

Sin embargo, el final del siglo XIX representa para la Iglesia una verdadera encrucijada histórica. La "Revolución industrial" gestó y alumbró dos sistemas económicos, sociales y políticos, opuestos entre sí: el liberalismo y el comunismo histórico. Dos sistemas con dos visiones del hombre y de la sociedad radicalmente distintos y distantes. Dos modelos, por otra parte, cuyos principios y valores últimos estaban en abierta oposición con los principios y valores del Evangelio.

Por eso, la Iglesia se ve impulsada, por la fuera del Espíritu, a afrontar dichos planteamientos, analizarlos y darles una respuesta satisfactoria, una palabra evangélica, llena de luz, de modo que el cristiano y todos los hombres de buena voluntad supieran a qué atenerse. Y es que la Iglesia no puede renunciar a su vocación social, connatural a su propia esencia. Por eso, uno de los más eminentes y eximios teólogos del siglo XX, Henri de Lubac, ha podido afirmar que:

"El catolicismo es esencialmente social, en el más profundo sentido del término: no solamente por sus aplicaciones en el dominio de las instituciones naturales, sino en sí mismo, en la esencia de su dogmática. Social hasta el punto de que la expresión de "catolicismo social" debería haber parecido siempre un pleonasma"⁴⁰.

La Doctrina Social es presentada por el magisterio de la Iglesia como un servicio a la fe, y, en consecuencia, sólo puede ser comprendida a partir de la fe. Por la fe nos encontramos con el Redentor, con su enseñanza y con su obra salvífica.

³⁹ Lumen Gentium, 8.

⁴⁰ DE LUBAC, H., Catolicismo. Barcelona, Estola, 1963, p. 13.

2. EL LIBERALISMO Y EL COMUNISMO HISTÓRICO: UN CONTEXTO INELUDIBLE DE LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA

Uno de los ejes que vertebra toda la Doctrina social de la Iglesia es su concepción antropológica, de la que emana su concepción sociológica, política y económica. La afirmación primordial de esta antropología es que el hombre es "imagen y semejanza de Dios"⁴¹, irreductible a una simple parcela de la naturaleza, o a un elemento anónimo de la ciudad humana⁴². Por eso, la Doctrina Social de la Iglesia aboga por un "humanismo integral", abierto al horizonte de la trascendencia. En realidad este es el gran mensaje que la Iglesia anuncia al mundo, como muy bien apuntó Pío XII:

"La Iglesia tiene la misión de anunciar al mundo, ansioso de mejores y más perfectas formas de democracia, el mensaje más alto y más necesario que pueda existir, la dignidad del hombre, la vocación a la filiación divina. Es el anuncio potente que desde la cuna de Belén resuena en los oídos de los hombres hasta los últimos confines de la tierra en un tiempo en el que esta dignidad está más dolorosamente rebajada"⁴³.

De ahí que el actual pontífice, Juan Pablo II, confirme sin rodeos esta misma misión:

"Esta verdad completa sobre el ser humano, constituye el fundamento de la enseñanza social de la Iglesia, así como es la base de la verdadera liberación. A la luz de esta verdad, no es el hombre un ser

⁴¹ Cfr. Gen. 1, 26

⁴² JUAN PABLO II, "Discurso. Inauguración III Conferencia Episcopal Latinoamericana". Puebla de los Ángeles, México, 28-1-79, en CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO – CELAM-, Mensajes sociales... op. cit. p. 74, n. 148.

⁴³ PÍO XII, "Benignitas et Humanitas", 46. En: GUTIÉRREZ GARCÍA, J.L., Conceptos fundamentales de la Doctrina social de la Iglesia I, "Dignidad Humana". Madrid, Centro de Estudios Sociales del Valle de los Caídos

sometido a los procesos económicos o políticos, sino que esos procesos están ordenados al hombre y sometidos a él”⁴⁴.

Tanto la ideología liberal capitalista como la ideología del comunismo histórico, desde tesis distintas y hasta opuestas, convergen en una visión inmanente y materialista del hombre, y, por ende, de la sociedad. Una visión en la que Dios, o es abiertamente negado, o es sencillamente ignorado. Una visión, por otra parte, que determina soberanamente los respectivos modelos sociales y económicos que proponen una y otra ideología.

El capitalismo incipiente fue percibido como negativo ya desde el comienzo del magisterio, porque en el sentir de la *Rerum novarum*:

“No sólo la contratación del trabajo, sino también las relaciones comerciales de toda índole, se hallan sometidas al poder de unos pocos, hasta el punto de que un número sumamente reducido de opulentos y adinerados ha impuesto poco menos que el yugo de la esclavitud a una muchedumbre infinita de proletarios”⁴⁵.

Más explícito fue Pío XI, quien tacha a la ideología liberal capitalista de “dominio tiránico”, dominio de “los más violentos y desprovistos de conciencia”. Un dominio que origina tres tipos de luchas: lucha por la hegemonía económica, lucha por el poder público y lucha entre los diferentes Estados por la hegemonía internacional⁴⁶.

Así pues, el problema del capitalismo liberal no está primeramente en sus métodos; es decir, no está ni en la economía de mercado, ni en la libertad empresarial, ni en la iniciativa privada, ni en la acumulación de capital privado. El problema fundamental para el cristiano es la

⁴⁴ JUAN PABLO II, “Discurso. Inauguración III Conferencia Episcopal Latinoamericana”. En, CONSEJO EPISCOPAL... op. Cit. n. 150.

⁴⁵ *Rerum novarum*, 1.

⁴⁶ Cfr. *Quadragesimo anno*, 105-108; Cfr. También: *Mater et magistra*, 58.

filosofía de fondo y los principios ideológicos que sustentan al capitalismo liberal, porque es:

“Un sistema que considera el lucro como motor esencial del progreso económico; la concurrencia como ley suprema de la economía; la propiedad privada de los medios de producción, como un derecho absoluto sin límites ni obligaciones sociales correspondientes”⁴⁷.

Por eso, Pío XII no dejó nunca de insistir vigorosamente en la subordinación de las cosas de la naturaleza al hombre, fin trascendente. Las cosas están para ser usadas, no para ser servidas. De ahí que: El conjunto de la economía, lejos de ser un fin en sí mismo, está subordinado a un fin más alto, el del alma humana y el de los valores trascendentales del espíritu⁴⁸. De ahí que, el progreso económico de los pueblos, como el mismo Pío XII declara, sólo será posible teniendo presente que el hombre es el sujeto de la economía, y en consecuencia:

“La doctrina católica nos recuerda que el progreso económico de una nación sólo se realiza plenamente por la acción conjugada de todas sus fuerzas vivas con una cooperación de las voluntades, porque respecto al fin de la economía social, todo miembro productor es sujeto y no objeto de la vida económica”⁴⁹.

A esta ideología, que Pablo VI llama críticamente “nefasto sistema”⁵⁰, es también a la que atribuye la “afirmación errónea de la autonomía del individuo”, por lo que requiere, por parte de los cristianos, un “atento discernimiento”⁵¹.

⁴⁷ *Populorum progressio*, 26.

⁴⁸ Alocución de Pío XII al Congreso Internacional de Crédito Popular, 9 de junio de 1956. En, CASTELLA, G., *Historia de los papas...* op. cit, p. 214

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ *Populorum progressio*, 26

⁵¹ Cfr. Carta apostólica: *Octogésima adveniens*, 35.

A pesar de la claridad de los criterios de discernimiento que ya aparecen en la Octogésima adveniens, es, no obstante, la encíclica *Laborem exercens*, de Juan Pablo II, la que ofrece un aporte mucho más radical para entender la ideología liberal capitalista.

Juan Pablo II ve la raíz del materialismo que atenaza al hombre de las sociedades desarrolladas en la controversia actual del trabajo-capital, en la que se contempla ante todo la posibilidad de acrecentar las riquezas materiales, es decir, los medios, pero se pierde de vista el fin, o sea el hombre, al cual estos medios deben servir⁵². Al separarse y contraponerse trabajo- capital se cae en el error del economismo, que considera el trabajo humano sólo como “una finalidad económica”, y por ende en el error del materialismo, en cuanto que:

“El economismo incluye, directa o indirectamente, la convicción de la primacía y de la superioridad de lo que es material, mientras por otra parte el economismo sitúa lo que es espiritual y personal (la acción del hombre, los valores morales y similares) directa o indirectamente, en una posición subordinada a la realidad material. Esto no es todavía el materialismo teórico (...); pero es ya ciertamente materialismo práctico, el cual (...) por una cierta jerarquía de los bienes, basada sobre la inmediata y mayor atracción de lo que es material, es considerado capaz de apagar las necesidades de los hombres”⁵³.

Ahora bien, la misma raíz materialista es la razón por la cual la ideología del comunismo histórico es evangélicamente inaceptable. Tal ideología quiso explícitamente recuperar la dimensión social del ser humano dando un sentido solidario a la libertad, pero llevando el péndulo de sus tesis al otro extremo del propuesto por la ideología liberal. Por eso, ante la colectivización, Pío XII reclama una norma que brota de la relación persona-sociedad: La sociedad está hecha para la

⁵² Cfr. *Laborem exercens*, 13.

⁵³ *Ibidem*.

persona, no la persona para la sociedad. De ahí que la sociedad es y debe ser para el hombre:

“La sociedad económica será lo que debe ser en la medida en que permita a todos los hombres comprometidos con ella ser artífices libres de su destino, si es una sociedad cuyo objeto no sea el hombre sino verdaderamente el sujeto a ella”⁵⁴.

Ahora bien, desde el momento en que la gestión económica y política, en manos de unos pocos que excluyen la participación popular, vuelve a separar y contraponer trabajo y capital, la acumulación, esta vez estatal del capital –es lo que se conoce como estatismo o capitalismo de estado–, se hace nuevamente a partir de la explotación del trabajo.

Los postulados filosóficos –y no tanto los estrictamente políticos o económicos– llevan al consumismo histórico a pretender que la sociedad humana ha sido instituida exclusivamente para el bien terreno⁵⁵, por eso es una visión estrictamente materialista del ser humano y de la sociedad. El fin supremo es el bienestar material, al que todo hay que sacrificar, pues es tan grande la importancia que para ellos tiene que poseer la abundancia mayor posible de bienes para servir a las satisfacciones de esta vida, que ante las exigencias de la más eficaz producción de bienes, han preterirse y aun inmolarse los mas elevados bienes del hombre⁵⁶.

Esta visión “cerrada” y exclusivamente immanente de la persona y de la sociedad es la que rechaza de plano la Doctrina Social de la Iglesia, porque:

“El hombre no puede abdicar de sí mismo ni del lugar que le corresponde en el mundo visible; el hombre no puede volverse esclavo

⁵⁴ Ibidem.

⁵⁵ Quadragesimo anno, 118.

⁵⁶ Ibidem, 119.

de las cosas, de las riquezas materiales; del consumismo, de los sistemas económicos o de lo que él mismo produce; el hombre no puede hacerse esclavo de nadie ni de nada; el hombre no puede prescindir de la trascendencia (...) sin sufrir merma en su ser total”⁵⁷.

Por eso, la Iglesia, tanto en los comienzos históricos de ambos sistemas, como en su desarrollo y evolución posterior, nunca se identificó con ninguno de los dos. En el sentir de Pío XII, la misión propia que Cristo confió a su Iglesia no es de orden político, económico o social, sino estrictamente religioso⁵⁸. Lo cual no implica caer en la tentación del angelismo, en la que de tanto mirar al cielo, el cristiano se olvida de la tierra. Por eso, el mismo Pío XII señala que: De una parte, hay que defender contra una colectivización indebida las libertades y derechos individuales: de la otra, hay que sacar a las personas de sus repliegues egoístas negadores del bien común y de los derechos ajenos”⁵⁹.

Reconociendo lo que de positivo tiene uno y otro⁶⁰, la Iglesia tiene claro que ella no es “una tercera vía”, en el sentido de sistema político, económico o ideológico.

⁵⁷ JUAN PABLO II, “Salvaguarda y promoción de los verdaderos valores humanos”. Discurso a presidente y autoridades. Brasilia, Brasil 30-VI-80, en CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO –CELAM-, Mensajes sociales... op. cit. p. 77, n. 157.

⁵⁸ “Son Divin Fondateur, Jésus-Christ, en lui a donné aucun mandat ni fixé aucune fin d’ordre culturel. Le but que le Christ lui assigne est strictement religieux (... L’Église doit conduire les hommes a Dieu, afin qu’ils se livrent a lui sans réserve (...)) L’Église ne peut jamais perdre de vue ce but strictement religieux, surnaturel” (PÍO XII, Alocución a los historiadores, 9 de marzo de 1956: AAS 48 (1956)212).

⁵⁹ PÍO XII, “Alocución al Congreso Internacional de Crédito Popular, 9 de junio de 1956”. En, CASTELLA. G., Historia de los papas. Op. cit., p. 215.

⁶⁰ Pablo VI en su Carta apostólica: Octogésima adveniens, en sus números 31 y 35, hace una perfecta radiografía, con sus pros y sus contras, de ambos sistemas. En el número 31 nos habla del socialismo; en el 35, del capitalismo. El resultado de una síntesis sinóptica de ambos números sería el siguiente:

Comunismo histórico

Aspiración generosa y búsqueda de sociedad más justa.
Voluntad de justicia, de solidaridad, de igualdad.
Tiene una organización y un fin político para obtener los ideales.
Pretende dar una visión total y autónoma de la persona.

Capitalismo

Eficiencia económica, defender al individuo contra el dominio invasor de las organizaciones.
Proclamación a favor de la libertad.
Un modelo nuevo, más adaptado a las condiciones actuales
El liberalismo filosófico es una afirmación errónea de la autonomía del individuo en su actividad, sus motivaciones, el ejercicio de su libertad.

La Iglesia tiene más bien, una "categoría propia", anclada en los principios evangélicos. Es una idea en la que ahonda e insiste con frecuencia el Papa Juan Pablo II:

"La acción de la Iglesia en terrenos como los de la promoción humana, del desarrollo, de la justicia, de los derechos de la persona, quiere estar siempre al servicio del hombre; y al hombre tal como ella lo ve en la visión cristiana de la antropología que adopta. Ella no necesita pues recurrir a sistemas e ideologías para amar, defender y colaborar en la liberación del hombre: en el centro del mensaje, del cual es depositaria y pregonera, ella encuentra inspiración para actuar en favor de la fraternidad de la justicia, de la paz, contra todas las dominaciones, esclavitudes, discriminaciones, violencias, atentados a la libertad religiosa, agresiones contra el hombre y cuanto atenta a la vida"⁶¹.

⁶¹ "Discurso. Inauguración III Conferencia Episcopal Latinoamericana..." Op. cit. pp. 75-76, n. 154.

3. EJES VERTEBRADORES DE LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA: LA DIGNIDAD Y PROMOCIÓN DE LA PERSONA HUMANA, EL TRABAJO Y EL DESARROLLO DE LOS PUEBLOS

La dignidad, promoción y derechos de la persona humana, el trabajo y el desarrollo de los pueblos son los tres goznes sobre los que gira toda la Doctrina Social de la Iglesia. Tres ejes que configuran y dan cuerpo a los principios de justicia, de solidaridad, de igualdad y de libertad proclamados en el Evangelio y defendidos tenazmente por la Iglesia. Procedamos, pues, por partes.

3.1. La dignidad de la persona humana: objeto primario de la Doctrina Social de la Iglesia

El objetivo primario de la Doctrina Social de la Iglesia es la dignidad personal del hombre y la tutela de sus derechos inalienables, por eso como bien lo apunta Juan Pablo II: La dignidad de la persona humana es la única base sólida de un sistema social, capaz de dar la justa dirección a las relaciones humanas y animar a la comprensión, la cooperación y el dialogo recíprocos⁶².

Pío XII afirmaba que la dignidad humana se basa en el orden absoluto de los seres y de los fines, que muestra al hombre como persona autónoma, es decir, como sujeto de deberes y de derechos inviolables, raíz y término de su propia vida social⁶³. Y Juan XXIII lo expresó de esta manera:

“Todo hombre es persona, esto es, naturaleza dotada de inteligencia y de libre albedrío, y que, por tanto, el hombre tiene por sí mismo

⁶² Citado por FUMAGALLI CARULLI, O., “La política como servicio a la cosa pública”, en *Tertium Millennium*, 4 (1998) 24.

⁶³ PÍO XII, *Benignitas et Humanitas*, 20: AAs 37 (1945) 15.

derechos y deberes, que dimanán inmediatamente y al mismo tiempo de su propia naturaleza”⁶⁴.

La revelación nos enseña que el hombre es imagen y semejanza de Dios⁶⁵, y que

Dios mismo, en la persona del Verbo, se hizo hombre⁶⁶. Ambas verdades definen a la persona humana como “persona solidaria”, remitida constantemente a las personas humanas y en comunión con ellas, porque el proyecto que Dios quiere ver realizado entre los hombres es precisamente el de la comunión de los hombres entre sí por la fraternidad, y con Dios por la filiación⁶⁷. De ahí que la dimensión trascendente de la persona no sea sólo un horizonte abierto a Dios, como el Otro de su vida, sino también un horizonte abierto a sus hermanos. En esto consiste el verdadero humanismo. En palabras de Pablo VI:

“No hay, pues, más que un humanismo verdadero que se abre al Absoluto, en el reconocimiento de una vocación, que da la idea verdadera de la vida humana. Lejos de ser la norma última de los valores, el hombre no se realiza a sí mismo si no es superándose”⁶⁸.

Y esta superación sólo es posible desde una actitud profundamente solidaria de la persona con sus hermanos, desde la comunión de corazones. El concilio Vaticano II formula esta verdad diciendo que la vida social no es para el hombre sobrecarga accidental. Por el contrario, la persona humana, por su misma naturaleza, tiene absoluta necesidad de la vida social. Esta necesidad es descrita en función del desarrollo de la persona humana y el crecimiento de la propia sociedad⁶⁹.

⁶⁴ Pacem in terris, 9.

⁶⁵ Cfr. Gen. 1, 26-27

⁶⁶ Cf. Jn. 1, 14.

⁶⁷ ANTONICH, R. y MUNÁRRIZ, J. M., La Doctrina Social... op. cit. p. 74.

⁶⁸ Populorum progressio, 42.

⁶⁹ Gaudium et spes, 25.

Este planteamiento implica la superación de toda ética individualista, que entraña, según el concilio, una “despreocupación frente a la realidad”, por una ética de la persona solidaria, mediante la cual el deber de justicia y caridad se cumple cada vez más contribuyendo cada uno al bien común según la propia capacidad y la necesidad ajena, promoviendo y ayudando a las instituciones, públicas y privadas que sirve para mejorar la vida del hombre⁷⁰. Es decir, la dignidad de la persona humana es inseparable de sus condiciones de vida. Por eso la defensa de la dignidad de la persona implica necesariamente la defensa de la vida digna en todas sus formas y manifestaciones.

Esto conlleva, según el Concilio, el reconocimiento de la igualdad fundamental entre todos los hombres pro parte de las instituciones, leyes y estructuras sociales⁷¹. Se trata de la igualdad de derechos que nace de la condición personal del ser humano y que es negada por toda clase de discriminación:

“Resulta escandaloso el hecho de las excesivas desigualdades económicas y sociales que se dan entre los miembros o pueblos de una misma familia humana. Son contrarias a la justicia social, a la equidad, a la dignidad de la persona humana y a la paz social e internacional”⁷².

Por su parte, el reconocimiento de la igualdad conlleva el respeto y la creación de condiciones para la responsabilidad y la participación, que han de ejercitarse en la búsqueda del bien común, es decir, en el conjunto de las condiciones de la vida social que hacen posible a las asociaciones y a cada uno de sus miembros el logro más pleno y más fácil de la propia perfección⁷³. Una igualdad, en fin, que ya proclamaba Pío XII como eje axial de la Doctrina Social de la Iglesia, por cuanto el punto capital (de dicha doctrina) consiste en afirmar la imprescriptible

⁷⁰ Ibidem, 30.

⁷¹ Cfr. Sollicitudo rei socialis, 33.

⁷² Gaudium et spes, 29.

⁷³ Ibidem, 26.

exigencia de que los bienes creados por Dios para todos los hombres estén igualmente a disposición de todos según el principio de la justicia y la caridad⁷⁴.

La dignidad de la persona humana es, pues, la plataforma sobre la que descansa toda la Doctrina Social de la Iglesia. Pío XII, Juan XXIII, el Concilio Vaticano II, Pablo VI y Juan Pablo II, han tenido un empeño especial en presentar al hombre como el centro y culmen de todas las instituciones sociales. Concretamente, las encíclicas sociales de Juan Pablo II nos evidencian que el núcleo fundamental de su doctrina es su preocupación por el hombre, inquietud que viene marcada por la defensa de la dignidad de la persona⁷⁵.

Por eso, tanto el comunismo histórico, como el capitalismo, son inaceptables para la Doctrina Social de la Iglesia, porque en lugar de considerar a la persona como principio, fundamento y fin de la sociedad y de sus instituciones, la consideran, en cambio, como:

“Un instrumento al servicio de unos valores económicos, políticos, racionales, etc. Unas veces, el hombre no es más que una rueda en el gran engranaje de la producción nacional; otras, un medio al servicio de la grandeza del Estado”⁷⁶.

La dignidad de la persona exige una sociedad de personas humanas que, por otra parte, ni anula ni sustituye el ejercicio de la libertad; por el contrario, lo supone y requiere⁷⁷. En una perspectiva individualista uno se contentaría con afirmar los derechos del hombre algo más que lo que ellos podrían pretender como personas aisladas.

⁷⁴ PÍO XII, Alocución al Congreso internacional de Crédito Popular... op. cit., p. 214

⁷⁵ CASTILLEJO Gorraiz, M., Comentarios a las encíclicas sociales de Juan Pablo II. Córdoba, CajaSur, 1995, p. 59

⁷⁶ AA.VV., Doctrina social católica. Madrid, Instituto León XIII, 2ª. Ed. 1966, p. 18.

⁷⁷ Sollicitudo rei socialis, 33.

El ideal del hombre es ideal de comunión, en el que cada individuo es a la vez beneficiario y tributario de las relaciones sociales que deben llevarnos no sólo a respetar los derechos de los demás, sino a promover el bien los unos por los otros. Cada uno es llamado a concurrir generosamente en el advenimiento de un orden colectivo que satisfaga cada vez más ampliamente los derechos, obligaciones y necesidades de todos⁷⁸, ya que, en el pensar de Pío XII: El progreso económico de una nación sólo se realiza plenamente por la acción conjugada de todas sus fuerzas vivas con una cooperación de las voluntades⁷⁹.

3.2. El trabajo humano: Expresión y realización de la persona

Consideramos la encíclica *Laborem exercens* como el eje particular de la presentación actualizada de la Doctrina Social de la Iglesia. Por un lado, la encíclica quiere expresamente afirmar la continuidad de la enseñanza social; pero, por el otro, ofrece perspectivas nuevas que permiten el reordenamiento de los temas clásicos con nuevos enfoques y acentos.

El análisis del pensamiento de Juan Pablo II en esta encíclica nos permitirá articular en forma sistemática las diversas dimensiones del trabajo. Sin embargo, no podemos aislar su doctrina del conjunto de las enseñanzas del magisterio que le precede.

La valoración cristiana del trabajo tiene una larga tradición. Ya León XIII señaló en el trabajo dos características fundamentales: su carácter personal y su carácter necesario. 'Personal', por cuanto la energía que opera es inherente a la persona; y 'necesario', por cuanto el fruto de su trabajo es necesario al hombre para defensa de su vida⁸⁰. De aquí deduce León XIII la existencia de una norma de justicia natural superior

⁷⁸ Cfr. *Pacem in terris*, 31-33.

⁷⁹ Citado por CASTELLA, G., *Historia de los papas*. Op. cit., p. 214.

⁸⁰ *Rerum novarum*, 32.

y anterior a la libre voluntad de las partes contratantes⁸¹, en virtud de la cual la remuneración del trabajo no puede ser determinada por criterios positivistas o de mercado, sino por principios superiores de derecho natural.

León XIII intuye en el problema del trabajo, de su valor y de su justa remuneración, la clave para entender el problema de la violencia social. Sorprendentemente coloca esta violencia en la violación del salario justo, aún antes de cualquier acción reivindicativa por parte de los trabajadores:

“Por tanto, si el obrero, obligado por la necesidad o acosado por el miedo de un mal mayor, acepta, aun no queriéndola, una condición más dura, porque la imponen el patrono o el empresario, esto es ciertamente soportar la violencia, contra la cual reclama la justicia”⁸².

La constitución *Gaudium et spes* también profundiza en el valor del trabajo humano, que:

“Procede inmediatamente de la persona, la cual marca con su impronta la materia sobre la que trabaja y la somete a su voluntad. Es para el trabajador y para su familia el medio ordinario de subsistencia: por él el hombre se une a sus hermanos y les hace un servicio, puede practicar la verdadera caridad y cooperar al perfeccionamiento de la creación divina (...) De aquí se deriva para todo hombre el deber de trabajar fielmente, así como el derecho al trabajo (...) Por último, la remuneración del trabajo debe ser tal que permita al hombre y a su familia una vida digna en el plano material, cultural y espiritual”⁸³.

Pablo VI ahonda en estas mismas ideas:

⁸¹ Ibidem.

⁸² Ibidem.

⁸³ *Gaudium et spes*, 67.

“El trabajo ha sido querido y bendecido por Dios; el hombre debe cooperar con el Creador en la perfección de la creación (...) El trabajo une las voluntades, aproxima los espíritus y funde los corazones; al realizarlo, los hombres descubren que son hermanos”⁸⁴.

Juan Pablo II retoma estas reflexiones del Magisterio de la Iglesia sobre trabajo en unos momentos históricos en los que el paro –esa ‘bestia negra’ de las sociedades del bienestar, como lo calificó Fernando Sabater– se estructura como grave lacra social y personal, impidiendo y negando a las personas y a la sociedad realizarse como tales.

El trabajo –tema central de la *Laborem exercens*⁸⁵– en cuanto “problema” del hombre, ocupa el centro mismo de la cuestión social⁸⁶. Es un elemento fijo tanto de la vida social como de la enseñanza de la Iglesia⁸⁷. El trabajo define al hombre, muestra su ser, su naturaleza como persona abierta al mundo por su inteligencia y libertad, pero en medio de una comunidad de personas; de este modo se revela el ser del hombre como imagen de Dios. De este principio brotan los puntos esenciales que conforman la visión cristiana sobre el trabajo, que a continuación exponemos.

3.2.1. El hombre y la dignidad en el trabajo

Juan Pablo II cuando habla del trabajo no se refiere a su dimensión física, es decir, al trabajo como objeto de un estudio disciplinar. Se refiere, ante todo, al trabajo en el que el hombre interviene como sujeto en el proceso de producción de los bienes, tanto materiales como

⁸⁴ *Populorum progressio*, 27.

⁸⁵ Para el tema del trabajo me remito esencialmente a mi obra: *Comentarios a las encíclicas sociales de Juan Pablo II*, citada en la nota 52.

⁸⁶ *Laborem exercens*, 2.

⁸⁷ *Ibidem*, 3.

intelectuales⁸⁸, precisamente como un indicador de la preocupación de la Doctrina Social de la Iglesia por el hombre, que es necesariamente fundamento, causa y fin de todas las instituciones sociales⁸⁹, y al que considera su camino primero y fundamental⁹⁰, colocando en el centro la dignidad como un elemento diferenciador que distingue su actividad de la del resto de los seres de la creación⁹¹, por eso:

“Trabajo significa todo tipo de acción realizada por el hombre (...). Significa toda actividad humana que se puede o debe reconocer como trabajo entre las múltiples actividades de las que el hombre es capaz y a las que está predispuesto por la naturaleza misma en virtud de su humanidad”⁹².

Así pues, nos encontramos con dos conceptos fundamentales: hombre y dignidad, que hay que relacionar entre sí para encontrar una conjunción que dé entidad a la doctrina en este terreno. El hombre que le preocupa a la Iglesia es el hombre integral, “imagen y semejanza” de Dios, por oposición a la visión de hombre “unidimensional”, que tanto el capitalismo como el comunismo histórico nos ofrecen⁹³, y en los que priman el concepto “trabajo-mercancía” por encima de la dimensión subjetiva del propio trabajo, considerando únicamente al hombre como un mero “instrumento de producción”⁹⁴. En este sentido apuntó finalmente González de Cardedal que la afirmación o negación del hombre en su complejidad o integridad es la simultánea afirmación o negación de Dios⁹⁵.

⁸⁸ Para profundizar en este concepto remitimos a ILLANES, J.L., “Trabajo, productividad y primacía de la persona” en Doctrina Social de la Iglesia y realidad socio-económica en el centenario de la Rerum novarum. Pamplona, 1991, pp. 911-916.

⁸⁹ Mater et magistra, 219.

⁹⁰ Redemptor hominis, 14; Cfr. También, Centesimus annus, 53

⁹¹ Laborem exercens, Presentación

⁹² Ibidem.

⁹³ Un estudio sobre el tema: Cfr. COLOM COSTA, E., “Trabajo humano y dimensiones de la persona”, en Estudios sobre la encíclica Centesimus annus. Madrid, 1992.

⁹⁴ Cfr. Laborem excerns, 7.

⁹⁵ GONZALEZ DE CARDEDAL, O., “Contexto histórico y contenido teológico de la encíclica “Centesimus annus” de Juan Pablo II”, en Acerca de Centesimus annus. Madrid, 1991, p. 170.

Este hombre, "hecho a imagen y semejanza de Dios", está vocacionado para el trabajo por el mismo Creador, ya que el dominio del hombre sobre la tierra se realiza en el trabajo y mediante el trabajo⁹⁶. En consecuencia, el trabajo está impregnado hasta la médula de esta misma dignidad. Es más, es una prolongación de la misma. Por eso, la dignidad del trabajo no procede de su dimensión objetiva, sino del sujeto que la realiza⁹⁷.

Si el hombre dignifica el trabajo, podemos concluir que cuando éste se establece en condiciones de precariedad se está atentando contra la dignidad del mismo hombre y, en consecuencia, contra el mismo Dios, que lo hizo a su "imagen y semejanza".

3.2.2. El conflicto entre trabajo y capital en el proceso de producción de bienes.

Cuando León XIII promulga su encíclica *Rerum novarum*, lo hace teniendo como contexto un marco social lamentable. La lucha de clases aparece en la sociedad como respuesta a un capitalismo salvaje, en el que dominaban la opresión y la injusticia. La descripción que de esta situación hace en la introducción constituyen el punto de arranque de lo que será el documento clave que producirá una toma de conciencia, por parte de la sociedad y de la propia Iglesia, de la problemática que se plantea el hombre en el ámbito de la cobertura de sus necesidades materiales: lo que en síntesis se dio en llamar la cuestión social, en cuya base está el conflicto existente entre el trabajo y el capital.

Juan Pablo II vuelve a tratar este problema oponiendo trabajo a capital. Aquél es una causa eficiente primaria; éste, sólo un instrumento o la causa instrumental para la producción de bienes. Así, el trabajo está

⁹⁶ *Laborem exercens*, 5.

⁹⁷ 40 *Ibidem*, 6. Un aspecto que resalta CAMACHO, I., *Doctrina social de la Iglesia. Una aproximación histórica*. Madrid, 1991, pp. 470-471.

por encima del capital⁹⁸. De ahí que en nuestro tiempo sea cada vez más importante el papel del trabajo en cuanto factor productivo de las riquezas y en cuanto que trabajar es trabajar con otros y trabajar para otros⁹⁹. La esencia del trabajo es el hombre que lo realiza; la del capital, las cosas que se obtienen o producen¹⁰⁰.

Esta antinomia trabajo-capital desboca en un nuevo conflicto: el de la propiedad de los medios de producción, analizando con clarividencia por León XIII en la *Rerum novarum* y, más concretamente por Pío XII, quien prefería que se hablase de cooperación, entendiendo por la misma la creación de estructuras diversas que permitiesen la participación del mayor número posible en las responsabilidades reales, pues, en definitiva es necesario que los colaboradores de la producción ejerzan una responsabilidad efectiva frente al proceso productivo en el que se han comprometido¹⁰¹. En este sentido es como Pío XII pudo declarar que los bienes creados por Dios para todos los hombres han de estar igualmente a disposición de todos según el principio de la justicia y la caridad¹⁰².

En los tiempos actuales, Juan Pablo II, tanto en la *Laborem exercens* como en la *Centesimus annus*, entiende el derecho a la propiedad privada de los medios de producción de modo distinto al proclamado tanto por el marxismo como por el capitalismo, ya que ambas doctrinas producen la alineación del hombre.

Juan Pablo II ratifica la postura de la Iglesia sobre el derecho a la propiedad privada de los medios de producción, que se aparta radicalmente del programa del comunismo histórico, y se distancia también del capitalismo, sosteniendo que este derecho sólo puede considerarse válido si se entiende en el contexto del destino universal de

⁹⁸ Cfr. *Laborem exercens*, 12.

⁹⁹ *Centesimus annus*, 31.

¹⁰⁰ *Laborem exercens*, 12.

¹⁰¹ Citado por CASTELLA, G., *Historia de los papas*. Op. Cit., p. 215.

¹⁰² *Ibidem*.

los bienes¹⁰³. De aquí se desprende que la vía que propone la Iglesia para solucionar el problema sobre la propiedad de los medios de producción no sea otra que la copropiedad de los mismo¹⁰⁴, como medio de solución en el enfrentamiento "trabajo-capital", pues la antinomia se convierte en colaboración¹⁰⁵. Porque el problema, a pesar del fracaso del materialismo dialéctico, está, si cabe, más estructurado que antes, pues ha degenerado en una nueva forma de explotación del hombre por el hombre. Como bien dice A. Polaino Lorente:

"En la sociedad occidental se ha superado la explotación, al menos en las formas analizadas y descritas por Marx. No se ha superado, en cambio, la alineación en las diversas formas de explotación, cuando los hombres se instrumentalizan mutuamente"¹⁰⁶.

3.2.3. El derecho al trabajo

No es la primera vez que el magisterio aborda este tema. León XIII al describir el trabajo como necesario justifica implícitamente el derecho al mismo¹⁰⁷. Juan XXIII, lo califica como un derecho natural¹⁰⁸. Pablo VI denuncia el paro como violación de este sagrado derecho¹⁰⁹.

Juan Pablo II plantea el problema del derecho al trabajo como acentos nuevos. En efecto, hasta la *Laborem exercens*, los derechos de los hombres al trabajo sólo habían sido estudiados en su relación con la empresa. Sin embargo, este documento introduce en el análisis una novedad en la Doctrina Social de la Iglesia al incorporar un elemento con funciones conciliadoras y organizativas: el empresario indirecto. Y

¹⁰³ Ibidem, 14.

¹⁰⁴ Ibidem.

¹⁰⁵ Ibidem, 15.

¹⁰⁶ POLAINO LORENTE, A., "El concepto de alineación en la *Centesimus annus*", en Estudios sobre la encíclica "*Centesimus annus*". Madrid, 1992, p. 227.

¹⁰⁷ *Rerum novarum*, 32.

¹⁰⁸ *Pacem in terris*, 18.

¹⁰⁹ Cfr. *Octogésima adveniens*, 18

aunque no hay en la encíclica una definición concreta de ese concepto, no obstante su explicación se encuentra en la clave de responsabilidad del empresario indirecto, distinta de la del empresario directo:

“El empresario indirecto determina sustancialmente uno u otro aspecto de la relación de trabajo y condiciona de este modo el comportamiento del empresario directo cuando este último determina concretamente el contrato y las relaciones laborales”¹¹⁰.

Si bien este papel se aplica al principio y por extensión al conjunto de la sociedad, sobre todo a las sociedades mercantiles, la responsabilidad más importante se materializa de forma concreta en el Estado que, por su propia capacidad, está habilitado para promover una política laboral justa¹¹¹, en el orden a la creación de empleo¹¹².

Unido al problema del trabajo se encuentra el problema del salario, de modo que, en palabras de Juan Pablo II: el problema clave de la ética social es el de la justa remuneración por el trabajo realizado¹¹³, porque el valor del trabajo se mide con el metro de la dignidad del sujeto mismo del trabajo, o sea, de la persona, del hombre que lo realiza¹¹⁴. Así, el salario se vuelve el símbolo monetario y jurídico de la justicia social:

“Hay que subrayar también que la justicia de un sistema socio-económico y, en todo caso, su justo funcionamiento merecen, en definitiva, ser valorados según el modo como se remunera justamente el trabajo humano dentro del tal sistema (...) De aquí que precisamente el salario justo se convierta en todo caso en la verificación concreta de la justicia, de todo el sistema socio-económico y, de todos modos, de su justo funcionamiento”¹¹⁵.

¹¹⁰ Laborem exercens, 17

¹¹¹ Ibidem

¹¹² Ibidem, 18

¹¹³ Ibidem, 19.

¹¹⁴ Ibidem, 6.

¹¹⁵ Ibidem, 19.

Pero, ¿cuándo es justo un salario? Para el Papa esta circunstancia se produce en principio cuando su producto permite al hombre mantenerse con dignidad y asegurar su futuro. Sin embargo, existe un condicionante que no quiere dejar de analizar. Se trata del hecho familiar. El hombre adulto es responsable de su familia y, en consecuencia, su salario, para que sea justo, debe posibilitar la cobertura no solamente para él, sino también para toda su familia, amén de las prestaciones sociales que, unidas al salario, completan el precepto de la justicia¹¹⁶.

3.2.4. Espiritualidad y trabajo

Constituye una novedad en el magisterio social introducir este tema en el contexto de un discurso de "doctrina" sobre la sociedad, aun cuando esta doctrina sea moral o religiosa. La perspectiva que se abre por este hecho es interesante. La doctrina sola, sin una espiritualidad y una vida concreta, no será solución suficiente. Lo importante del mensaje sobre el trabajo –sin negar el aporte del magisterio– está en el testimonio vivo de los cristianos que viven su trabajo con y desde una concreta espiritualidad, como es la espiritualidad cristiana.

La espiritualidad del trabajo consiste en la comunión de "espíritus": el del hombre y Dios, en la "comunión" de sus proyectos y en la comunión de sus vidas. Porque el trabajo expresa la vida, busca la vida, desarrolla la vida, por eso es dominio de la tierra y dominio solidario de los hombres. La imagen de Dios, Señor de todas las cosas, se hace presente en el dominio sobre las cosas creadas; la imagen de Dios, que es comunión de las personas divinas, se hace presente en ese dominio de la comunidad humana solidaria.

¹¹⁶ Cfr. Ibidem.

El dominio "sobre" puede expresarse por lo técnico; el dominio "de" la persona solidaria constituye su dimensión ética¹¹⁷.

Queda claro, por consiguiente, que el objeto de la preocupación de la Iglesia por el mundo del trabajo no se acaba en las circunstancias terrenas a las que, desde luego, atiende con su magisterio, sino que se prolonga más allá hasta alcanzar el fin último de su inquietud: la salvación de la humanidad: En el trabajo humano el cristiano descubre una pequeña parte de la cruz de Cristo y la acepta con el mismo espíritu de redención, con la cual Cristo ha aceptado su cruz para nosotros¹¹⁸.

3.3 El desarrollo de los pueblos

La Doctrina Social de la Iglesia se constituye como una orientación al hombre¹¹⁹, y sus pautas nacen de una reflexión sobre los problemas del mundo¹²⁰. Consecuentemente, en tanto estos problemas persistan, la variación del pensamiento sobre los mismos se encontrará en función de

¹¹⁷ La humanización del trabajo forma parte esencial del reconocimiento de la dignidad de la persona humana, sobre todo entre nuestras sociedades, que tienen la conciencia de haber logrado altas cotas de aceptación de los derechos humanos. Ahora bien, el factor corre el riesgo de ser considerado sólo en función de su valor económico y mercantil, sobre todo mediante la aplicación de las nuevas tecnologías. Los sociólogos y teóricos sociales, como Dahrendorf, advierten también de esta misma tendencia y recomienda la reconducción del factor trabajo mediante la incorporación de nuevos objetivos, como son: 1) Tener una mayor posibilidad de hacer el trabajo que se desee. De este modo se hará realidad el principio de la primacía de las personas sobre las cosas. Estamos convencidos de que en los momentos en que se estrecha el duro cerco del realismo económico es aún más importante recordar esta convicción fundamental: el hombre es el sujeto del trabajo. 2) Es preciso mejorar también la participación del obrero en la organización de la empresa. Frecuentemente, el trabajo se vive de modo impersonal y sin tomar conciencia de estar laborando "en algo propio". Esta situación se produce también como consecuencia de la importancia desmedida de los objetivos exclusivamente económicos. (Cfr. FLECHA ANDRÉS, J.R., "La concepción cristiana del hombre en la Doctrina Social de la Iglesia", en *Corintios XIII*, 62-64 (1992) 217-254).

¹¹⁸ *Laborem exercens*, 27.

¹¹⁹ 1Cfr. SUQUÍA, A., "Balance y perspectiva de la Doctrina Social de la Iglesia", en *Doctrina Social de la Iglesia y realidad socio-económica en el centenario de la Rerum novarum*. Pamplona, 1991, p. 54.

¹²⁰ Proceso que define L. Polo como "teología a la búsqueda de una vivificación de las ciencias humanas través de sus cultivadores" (POLO, L., "Doctrina Social de la Iglesia. Una presentación sinóptica", en *Estudios sobre encíclica "Centesimus annus"*. Madrid, 1992, p. 98)

las propias alteraciones de las causas que los producen, pero permaneciendo, sin embargo, su hilo conductor¹²¹.

Desde la aparición de la *Populorum progressio*, de Pablo VI, hasta la *Sollicitudo rei socialis*, de Juan Pablo II, transcurrieron veinte años en los que se sucedieron vertiginosos cambios en la sociedad. Por eso, Juan Pablo II hace un nuevo análisis sobre el desarrollo de los pueblos, aunque teniendo como base las conclusiones de su predecesor¹²².

Los puntos esenciales de la *Populorum progressio* de Juan Pablo II resalta en su encíclica *Sollicitudo rei socialis* son éstos:

a) La Iglesia, ante la desgracia de los pueblos subdesarrollados, tiene la obligación de intervenir, orientando a los hombres hacia una conducta moral dirigida a cambiar el egoísmo por la solidaridad¹²³.

b) El desarrollo de los pueblos es una cuestión que nos afecta a todos, incluidos los países ricos. Las acciones de cada hombre tienen su relación no sólo con aquellos que le son inmediatos, sino que, a través de una obligación moral, las consecuencias de sus actos se ligan a la totalidad de la humanidad¹²⁴.

c) "El desarrollo es el nuevo nombre de la paz"¹²⁵. Esta expresión es una invitación a revisar el concepto de desarrollo, que no se resume en

¹²¹ Cfr. IZQUIERDO, C., "Sobre adhesión a la Doctrina de la Iglesia", en *Doctrina social de la Iglesia y realidad socio-económica en el centenario de la "Rerum novarum"*. Pamplona, 1991, p. 362.

¹²² "Convencidos de que las enseñanzas de la encíclica *Populorum progressio* (...) conservan toda su fuerza de llamada de conciencia, ahora (...), en un esfuerzo por trazar las líneas maestras del mundo actual –siempre bajo la óptica del motivo inspirador, ' el desarrollo de los pueblos', bien lejos todavía de haberse alcanzado-, me propongo prolongar su eco", uniéndolo con las posibles aplicaciones al actual momento histórico² (*Sollicitudo rei socialis*, 4).

¹²³ Cfr. *Sollicitudo rei socialis*, 8.

¹²⁴ *Ibidem*, 9.

¹²⁵ *Populorum progressio*, 87.

una mera acumulación de bienes, sino que implica necesariamente el respeto a la justicia como camino para la paz¹²⁶.

Pero la Doctrina Social de la Iglesia es la expresión de una reflexión sobre los problemas del mundo, los de siempre y los de ahora. Por eso, ante los nuevos problemas que se plantean, procede también una reflexión nueva.

El estudio que a este fin realiza Juan Pablo II presenta una estructura metodológica basada en la detección de los problemas y la búsqueda de su etiología, así como los principios por los que tendrían que caminar las soluciones.

La relación de los problemas comienza con una denuncia del peligro de una ruptura de la unidad de género humanos, latente en la propia terminología utilizada para designar la situación de desarrollo de los distintos países de la tierra: primer mundo, segundo mundo, tercer y cuarto mundo. Un desarrollo que se mide por el nivel de adelanto tecnológico. Pero lo más grave de todo es la evolución de las distancias abismales entre los países desarrollados y los subdesarrollados, que no sólo se acortan, sino que cada día se produce un mayor alejamiento en la comparación de sus particulares desarrollados.¹²⁷

El segundo de los problemas nos habla de un subdesarrollo integral, que no se centra sólo en el plano económico, sino que abarca también otras dimensiones como la cultural, la política o la humana, lo que conduce a la destrucción de la subjetividad creativa del individuo, alcanzando el problema su máxima cuota cuando se extiende de forma generalizada al conjunto de un pueblo o nación¹²⁸.

¹²⁶ Cfr. *Sollicitudo rei socialis*, 10. Para una visión más completa sobre el tema, cfr. GONZÁLEZ-CARVAJAL -SANTABÁRBARA, L., "La justicia internacional", en AA.VV., *La Doctrina Social de la Iglesia*, hoy. op. cit., pp. 149-160.

¹²⁷ *Ibidem*, 14.

¹²⁸ *Ibidem*, 15.

Continúa la denuncia señalando de los mecanismos económicos, financieros y sociales para resolver las desigualdades, que, más bien propician un incremento de las mismas¹²⁹.

Por último analiza el fenómeno de la deuda internacional, "nueva forma de esclavitud", para cuyo pago los países desarrollados se ven obligados a utilizar capitales que son necesarios para su progreso¹³⁰.

Pero la simple denuncia de los problemas constituiría muy pobre aportación para recabar soluciones aceptables; y, por ello, es preciso profundizar en el estudio de su etiología que, en el campo de la política, se refleja de manera especial por el enfrentamiento de dos sistemas opuestos: el capitalismo liberal y el colectivismo marxista¹³¹, ante los que:

"La Doctrina Social de la Iglesia asume una actitud crítica (...). En efecto, desde el punto de vista del desarrollo surge espontánea la pregunta: ¿De qué manera o en qué medida estos dos sistemas son susceptibles de transformaciones y capaces de ponerse al día, de modo que favorezcan o promuevan un desarrollo verdadero e integral del hombre y de los pueblos en la sociedad actual?"¹³²

¹²⁹ Ibidem, 16.

¹³⁰ "El género humano se halla ante formas de esclavitud nuevas y más sutiles que las conocidas en el pasado (...) Muchas naciones, especialmente las más pobres, se encuentran oprimidas por una deuda que ha adquirido tales proporciones que hace prácticamente imposible su pago" (JUAN PABLO II, "Incarnationis mysterium. Bula de convocación del gran jubileo del año 2000", en *Tertium Millennium*, 4(1998)10. A este problema dedicó la Pontificia Comisión "Justicia y Paz" un importante documento en 1986, titulado: *Al servicio de la comunidad humana: una consideración ética de la deuda internacional*. Tras analizar la actitud que los bancos acreedores venían adoptando ante los países del Tercer Mundo que se consideraban al borde de la quiebra, el documento en cuestión afirma: "Aunque legales, tales exigencias pueden ser abusivas. A partir del Evangelio otros comportamientos deberían ser examinados, como la aceptación de moratorias, la remisión parcial o incluso total de las deudas, ayudar a los deudores a recobrar su solvencia". (Citado por GONZÁLEZ- CARVAJAL SANTABÁRBARA, L., "La justicia internacional", en AA.VV., *La Doctrina Social de la Iglesia*, hoy. op. cit., p. 153

¹³¹ Un estudio sobre las formas de organización de la actividad económica en ambos sistemas, puesto en relación con el contenido de la *Sollicitudo rei socialis*, puede verse en RUBIO DE URQUIA, R., "La encíclica *Sollicitudo rei socialis* y los sistemas de organización de la actividad económica", en *Estudios sobre la encíclica "Sollicitudo rei socialis"*. Madrid, 1990, pp. 241-283.

¹³² *Sollicitudo rei socialis*, 21.

Así, queda de manifiesto que la política de bloques era perniciosa para el mundo, pero también que la simple desaparición de ellos no constituía una panacea para la solución de sus problemas. Efectivamente, la situación ha cambiado en la actualidad. Ya no existe enfrentamiento Este-Oeste, pero los males persisten. Lo que realmente ocurre es que se ha eliminado solamente uno de los males que incidían sobre el desarrollo de los pueblos. Es necesario que el capitalismo liberal sea objeto de las oportunas modificaciones, que han de partir de un cambio en su visión antropológica economista y materialista¹³³.

El nuevo nombre de la paz es el desarrollo¹³⁴; y, en consecuencia, para conseguirla, los países ricos deben orientar la economía hacia el bien común, no sólo a nivel interno, sino también en el campo de las relaciones internacionales. En definitiva, se trata de llevar a la práctica el contenido de la palabra solidaridad, lo que se traduce en saber sacrificar parte de su bienestar en servicio de los desvalidos.

La idea de desarrollo en Juan Pablo II pasa por la insistencia en una connotación moral del progreso. Por eso descarta el concepto de desarrollo que se encuentra ligado de forma exclusiva al éxito económico que propicia, mediante los avances técnicos, grandes y graves desigualdades entre los pueblos, pues el progreso sólo podrá ser estimado como tal si lleva implícito como objetivo su aplicación al bien del género humano¹³⁵. Es decir, la autentica felicidad humana no será tal si se cimenta solamente en el "tener" y no tiene en cuenta lo fundamental del hombre que es el "ser"¹³⁶.

Sobre este particular hay que decir que el desarrollo que atiende exclusivamente a criterios económicos produce el efecto contrario, ya

¹³³ Cfr. SUQUÍA, A., "Balance y perspectiva de la Doctrina Social de la Iglesia", en la Doctrina Social... op. cit., pp 55-56.

¹³⁴ Sobre el tema de la paz, puede consultarse MOZAZ DÍAZ, J.M., "La paz cristiana", en la Doctrina Social de la Iglesia, hoy. op. cit., pp. 207-221.

¹³⁵ Sollicitudo rei socialis, 28

¹³⁶ Cfr. Populorum progressio, 19

que los pocos que poseen mucho tienen dificultades para alcanzar su propia realización impedidos por el culto del tener¹³⁷, y los muchos que poseen poco no consiguen realizar su vocación humana fundamental al carecer de los bienes indispensables¹³⁸. La dimensión económica debe estar presente, pero el objetivo moral es indispensable para que se cumplan las condiciones que debe reunir el concepto de desarrollo.

Un objetivo que, por otra parte, debe ejecutarse desde el respeto a la dignidad de la persona humana, que se concentra en la salvaguarda de una serie de derechos, que el Papa clasifica en dos tipos; los que se refieren al orden interno de cada nación y los que se incluyen en el orden internacional. Hablamos del derecho a la vida, los derechos de la familia, la justicia en las relaciones laborales, el respeto de la identidad de cada pueblo o de la igualdad fundamental de los pueblos y de las personas, entre otros¹³⁹.

Pero el sentido de la moralidad de que debe encontrarse imbuido el desarrollo no se detiene en el hombre, sino que llega hasta la naturaleza como objeto de su dominio¹⁴⁰. Sobre es particular, Juan Pablo II recomienda que se tengan en cuenta en los procesos de explotación la naturaleza de cada ser y su mutua conexión en los cosmos¹⁴¹.

Hasta aquí la Doctrina Social de la Iglesia sobre el desarrollo de las personas y de los pueblos. Es verdad que la Iglesia no puede dar soluciones técnicas, pero también lo es que su experiencia reúne conocimientos suficientes que le permiten ofrecer orientaciones que, si

¹³⁷ Sollicitudo rei socialis, 28.

¹³⁸ Ibidem.

¹³⁹ Cfr. Ibidem, 33

¹⁴⁰ Sobre la preocupación de Juan Pablo II por el medio ambiente, es de interés PÉREZ ADAN, J., "El pensamiento ecológico de Juan Pablo II", en Estudios sobre la encíclica "Centesimus annus". Madrid, 1992, pp.333-350.

¹⁴¹ Sollicitudo rei socialis, 34.

bien no son de carácter técnico, tampoco son absolutamente doctrinales en el sentido estricto de la palabra¹⁴².

Por otra parte –y ya lo hemos señalado suficientemente a lo largo de nuestra presente reflexión–, estas orientaciones no constituyen una alternativa a ninguna ideología o sistema de pensamiento tendentes a la consecución del desarrollo, sino que son unas formulaciones que la Iglesia hace desde la fe y desde su propia experiencia. El siguiente texto de la *Sollicitudo rei socialis* es contundente:

“La Doctrina social de la Iglesia no es, pues, una “tercera vía” entre el capitalismo liberal y el colectivismo marxista, y ni siquiera una posible alternativa a otras soluciones menos contrapuestas radicalmente, sino que tiene una categoría propia. No es tampoco una ideología, sino la cuidadosa formulación del resultado de una reflexión sobre las complejas realidades de la vida del hombre en la sociedad y en el contexto internacional, a la luz de la fe y de la tradición eclesial. Su objetivo principal es interpretar esas realidades, examinando su conformidad o diferencia con lo que el evangelio enseña acerca del hombre y su vocación eterna (...), para orientar en consecuencia la conducta cristiana. Por tanto, no pertenece al ámbito de la ideología, sino de la teología y especialmente de la teología moral”¹⁴³.

Esta orientación se traduce, en esencia, en la opción preferencial por los pobres que, vista la dimensión universal del problema, alcanza tanto a las personas concretas como a los pueblos enteros. La significación de los órdenes hacia un necesario y urgente giro social marca pautas definidas de actuación que exige a los países industrializados reorientar los caminos del desarrollo hacia la consecución del progreso de los que

¹⁴² Cfr. AYUSO, M., “La intervención política de la Iglesia”, en *Doctrina social de la Iglesia y realidad socio-económica en el centenario de la “Rerum novarum”*. Pamplona, 1991. El autor, según él mismo confiesa, sigue el pensamiento de MADIRAN, J., *Doctrine, prudence et options libres*. París, 1960.

¹⁴³ *Sollicitudo rei socialis*, 41.

más lo necesitan y que éstos actúen en la misma dirección para consigo mismos, adaptando para sus estructuras políticas y económicas al objeto de poder recibir la ayuda que requieren y justamente les pertenece:

“Así mismo, se ha de crear una nueva cultura de solidaridad y cooperación internacionales, en la que todos, “especialmente los países ricos y el sector privado”, asuman su responsabilidad en un modelo de economía al servicio de cada persona. No se ha de retardar el tiempo en el que el pobre Lázaro pueda sentarse junto al rico para compartir el mismo banquete, sin verse obligado a alimentarse de lo que cae de la mesa (...). La extrema pobreza es fuente de violencias, rencores y escándalos. Poner remedio a la misma es una obra de justicia y, por tanto, de paz”¹⁴⁴.

4. A MODO DE CONCLUSIÓN

En los últimos años hemos asistido al fracaso estrepitoso del colectivismo¹⁴⁵ que, en la práctica, ha conducido a una apoteosis del capitalismo liberal, rayano al llamado “capitalismo salvaje”. Sin embargo, el fracaso del colectivismo –o “el camino más largo para pasar del capitalismo al capitalismo”, en palabras de Ludolfo Páramo¹⁴⁶ –debe llevar a la Iglesia por el terreno del análisis y de la reflexión, porque el capitalismo no es sinónimo de justicia, libertad, igualdad, derechos humanos o bien común, sin más. Es verdad que en Occidente, sede matriz del capitalismo liberal, se respetan mejor las libertades, pero, en cambio, no se ha logrado aún ofrecer a todos escuelas, trabajo y hospitales. Occidente se muestra como paladín de las libertades, de la paz, del equilibrio internacional, a la vez que sigue explotando al Tercer Mundo.

¹⁴⁴ JUAN PABLO II, *Incarnationis mysterium...* op. cit., pp. 10-11.

¹⁴⁵ En el capítulo III de la *Centesimus annus* se expone todo un elenco de las causas que motivaron dicha caída.

¹⁴⁶ “El País”, 4 de Abril de 1989, p. 11.

En 1931 denunciaba Pío XI que de las fábricas sale ennoblecida la materia inerte, pero los hombres se corrompen y se hacen más viles¹⁴⁷, y, a pesar de todos los avances en las mejoras laborales, el sistema capitalista no respeta totalmente el principio ético de la prioridad del trabajo humano sobre el capital de las personas sobre las cosas¹⁴⁸:

“Dicen que el capital ‘emplea’ trabajo, de manera muy parecida a como nuestros antepasados paganos imaginaban que los trozos de madera o hierro, que habían deificado en su día, les enviaban las cosechas y les ganaban las batallas. Cuando los hombres han llegado tan lejos en su imbecilidad como para hablar igual que si sus ídolos hubieran cobrado vida, ya es hora de que alguien los rompa. El trabajo consta de personas; el capital de cosas. La única utilidad de éstas es que se apliquen al servicio de aquellas”¹⁴⁹.

Por otra parte, desde que comenzó la crisis económica, son muchos los trabajadores que padecen la alineación máxima que consiste en ser privados de su derecho al trabajo:

“Al verse en riesgo de zozobra, la nave de la economía viene lanzando por la borda lo que ha considerado como su más pesado lastre: Trabajadores sobrantes. Las regulaciones de empleo, los despidos y las jubilaciones anticipadas, más las jubilaciones regulares no deseadas, están llenando los hogares y las calles de adultos capaces, cargados de problemas económicos y psicosociales en muchos casos”¹⁵⁰.

Es de justicia reconocer que el capitalismo ha generado y sigue generando una gran riqueza, pero también hay que señalar que ha fracasado en la justa distribución de esa misma riqueza, originando la

¹⁴⁷ Quadragesimo anno, 135.

¹⁴⁸ Cfr. Laborem exercens, 12.

¹⁴⁹ TAWNEY, R.H., La sociedad adquisitiva. Madrid, Alianza, 1972, p. 101.

¹⁵⁰ CASADO D., “Viejos y nuevos problemas sociales e intervención social”, en Documentación social, 69 (1987) 21.

paradoja que Keynes definió como la pobreza en medio de la abundancia¹⁵¹. Por eso, como bien señaló Juan XXIII, la prosperidad económica de un pueblo consiste, más que en el número total de los bienes disponibles, en la justa distribución de los mismos¹⁵². Principio que también avala Juan Pablo II al reiterar la igualdad fundamental a que tienen derecho las personas y los pueblos de la tierra¹⁵³.

Con todo, donde la injusticia ha echado sus raíces más profundas ha sido a nivel internacional, donde la economía de mercado se muestra incapaz de solucionar los problemas, por eso hablamos de países del primer mundo, del segundo mundo o del tercer mundo.

Por eso mismo, no puede extrañarnos que Juan Pablo II estructuras de pecado¹⁵⁴ a esos mecanismos económicos, financieros y sociales, reguladores de la ley del mercado internacional y que maniobrados por los países más desarrollados de modo directo o indirecto, favorecen (...) los intereses de los que los maniobran, aunque terminan por sofocar o condicionar las economías de los países menos desarrollados¹⁵⁵.

Desgraciadamente, la insolidaridad de los Estados se prolonga en la insolidaridad de cada uno de los ciudadanos. Por eso, Juan Pablo II nos recuerda una vez más que sobre nuestra propiedad privada grava una gran hipoteca social¹⁵⁶. No basta con que Lázaro coma de las migajas que caen de nuestra mesa de rico epulón. Tenemos la obligación moral y evangélica de aliviar la miseria de los que sufren, cercanos o lejanos, no sólo con lo superfluo, sino también, y sobre todo, con lo necesario¹⁵⁷.

¹⁵¹ KEYNES, J.M., *Teoría general de la ocupación, el interés y el dinero*. México, Fondo de Cultura Económica, 1970, p. 38.

¹⁵² *Mater et magistra*, 74.

¹⁵³ Cfr. *Sollicitudo rei socialis*, 33.

¹⁵⁴ Cfr. *Sollicitudo rei socialis*, nn. 36-40. 46.

¹⁵⁵ *Sollicitudo rei socialis*, 16.

¹⁵⁶ *Ibidem*, 42.

¹⁵⁷ Cfr. *Ibidem*, 31.

Por último, el sistema capitalista liberal ha llevado a lo que Werner Sombart calificó de "mammonificación de la vida"¹⁵⁸; es decir, a la adoración aberrante del becerro de oro¹⁵⁹, símbolo de las riquezas, como meta última de la existencia humana.

El hombre de las llamadas "sociedades de la opulencia" se ha vuelto miope para "ver" lo importante, porque su atención se ha centrado en lo tangencial. No le importa el ser; sólo, el tener. No le importa el sentido de la vida o de la muerte, de la felicidad o del sufrimiento, del hombre o de Dios. Su ocupación favorita son sus cosas.

La Doctrina Social de la Iglesia nos recuerda que el progreso no puede limitarse a la simple acumulación de riquezas¹⁶⁰, porque el ser humano tiene otras muchas y más importantes necesidades. Por eso dirá Juan Pablo II que el indicador de los avances no es simplemente el Producto Nacional Bruto per cápita, sino también un parámetro interior que mida no tanto lo que el hombre tiene como lo que el hombre es¹⁶¹. De ahí que el desarrollo no sea sólo una tarea pendiente del Tercer mundo. La Doctrina Social de la Iglesia nos dice que también nosotros necesitamos desarrollarnos y crecer por dentro, porque sólo en la fertilidad del espíritu nos es permitido obtener los dones de la providencia del Padre que, en libertad, propaga la liberalidad y la justicia.

¹⁵⁸ Cfr. SOMBART, W., *El burgués. Contribución a la historia espiritual del hombre económico moderno*. Madrid, Alianza, 3ª Ed., 1979, p. 40.

¹⁵⁹ Cfr. Ex. 32, 1-14

¹⁶⁰ Cfr. *Sollicitudo rei socialis*, nn. 15.33.46.

¹⁶¹ *Ibidem*, 29.



Discurso de contestación
a cargo
del Excmo. Sr. D. Antonio Pascual Acosta

No puedo comenzar esta intervención sin dedicar siquiera unas palabras de alabanza a la lección magistral con que acaba de regalarnos Don Miguel Castillejo Gorraiz. Exposición directa, medida por el rigor y atravesada toda ella por un sentido pedagógico envidiable y digno de admiración para todos cuantos nos dedicamos a la enseñanza. Miguel Castillejo posee ese don tanpreciado que consiste en articular una lógica de discurso capaz de satisfacer las exigencias de los especialistas y permitir, a la vez, el acceso inteligible y ameno al más lego en la materia.

Pero, no debo adelantar acontecimientos, pues corresponde ahora trazar la semblanza del personaje y exponer su trayectoria profesional, intelectual y vital, para pasar en un segundo momento a ocuparnos más directamente del contenido de su intervención.

Es poco menos que imposible y hasta un tanto exasperante intentar no consumir todo el tiempo de que dispongo en esta tarea de resumir o sintetizar la obra y la actividad de nuestro autor, hasta tal punto resulta desbordante el currículum de Miguel Castillejo. Tanto es así que si, como sería lógico, esta sesión ve la luz algún día en forma de publicación, yo recomendaría añadir, aunque sea a modo de simple lista, la relación de obras, trabajos, intervenciones, menciones, cargos, distinciones... que jalonan la existencia del Doctor Castillejo, pues dudo mucho que con mis palabras pueda dar una idea cabal de tan ingente y variada producción y actividad.

La pregunta que se impone de suyo es: ¿cómo lo consigue?. Dejemos de momento la incógnita en el aire. Lo cierto es que Miguel Castillejo no contento con desempeñar la alta responsabilidad de ser el Presidente del Consejo de Administración de CajaSur –entidad financiera de envergadura que cuenta con más de 2.000 empleados y 350 oficinas que cubren toda la Comunidad Andaluza más Extremadura y Madrid- y

que, en alguna ocasión, ha sido caracterizado como el 1º, empresario de Córdoba, además es autor de filosofía y Teología, imparte conferencias, publica artículos en la prensa y colabora con diversas revistas. Cuenta en su haber con una buena cantidad de publicaciones de índole religiosa. Escribe ensayos sobre literatura, sobre patrimonio artístico y cultural, participa asiduamente en programas radiofónicos, dicta cursos en varias universidades. Es autor, igualmente, de obras y tratados sobre economía, empresa y mundo financiero. Pertenece a un sinnúmero de asociaciones y organizaciones de tipo cultural, benéfico o profesional. El número de prólogos, presentaciones y participación en obras colectivas es impresionante. Experto y amante del mundo cofradiero, colabora con multitud de Hermandades, además de dedicar numerosas publicaciones a este tema.

El tiempo que le queda libre lo dedica a ejercer el noble arte del mecenazgo: organizaciones culturales, la Universidad, ONGs, empresas humanitarias, proyectos educativos, Fundaciones, Jornadas y actos culturales, científicos...

Son otros tantos campos de acción para este cordobés que no parece encontrar límites a su inquietud, a su capacidad de iniciativa y a su afán de colaborar con cuanta empresa o proyecto signifique un bien y un beneficio para sus conciudadanos o, simplemente, un avance para el progreso del ser humano en cualquier orden: social, cultural, de ocio, artístico, educativo, científico, etc...

No hace mucho, escribía Antonio Gala en la prensa de Córdoba: "que cualquier cordobés mire a su alrededor: no dejará de ver un rastro, un gesto, un aura, una generosidad de Miguel Castillejo".¹⁶²

¹⁶² Diario Córdoba, 18 de abril de 1998.

Nace Miguel Castillejo en Fuente Obejuna, Córdoba, donde realiza estudios primarios.

Ingresó en el Seminario de san Pelagio de Córdoba donde cursó los estudios eclesiásticos, siendo ordenado Presbítero el 28 de junio de 1953.

Ejerce su ministerio en la Parroquia de Hornachuelos y, posteriormente, en Fuente Obejuna. Después de seis años de actividad pastoral en su pueblo natal accede al arciprestazgo de Peñarroya - Pueblonuevo.

A partir de su traslado a la capital en 1965, los cargos eclesiásticos se suceden y en octubre de 1973 es investido con la dignidad de Penitenciario del Excmo. Cabildo Catedral de Córdoba. Tal investidura lleva aparejada la condición de miembro nato del Patronato de la Fundación del Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba. Ejerce la responsabilidad de Presidente de la Obra Social. En 1977 es nombrado Presidente del Consejo de Administración de la entidad financiera.

Miguel Castillejo en 1994 recibió el nombramiento de Prelado de honor de Su Santidad.

Eclesiástico, empresario, alma y motor de una entidad bancaria de la envergadura de CajaSur, Miguel Castillejo ha sido presidente de la Federación de Cajas de Ahorro de Andalucía, vocal de la Fundación "Fondo para Investigación Económica y social" de CECA. Vocal, asimismo, de la Comisión de Control de la Confederación Española de Cajas de Ahorro.

Con ser, ciertamente, determinantes de su biografía estos aportes más arriba reseñados, la personalidad de Miguel Castillejo quedaría incompleta, hasta el punto de tornarse opaca e ininteligible, si no

acudimos al importante capítulo lo que compone su amplia y sólida formación intelectual.

En Madrid se gradúa en Ciencias Sociales, materia a la que va a consagrar, a lo largo de su vida, una dedicación y un interés más que notable.

Realiza estudios de especialización en Teología Moral en el Alfonsianum de Roma y se doctora en Ciencias Sociales en la Universidad Pontificia de Salamanca en 1973. En 1977 obtiene el grado de Licenciado en Ciencias Políticas y Económicas por la Universidad Complutense y el grado de Doctor en Filosofía y Letras por la misma universidad.

A su formación humanística corresponde una temprana vacación docente que se inicia en su época de estancia en Peñarroya-Pueblonuevo, impartiendo clases de religión y moral en la Escuela de Maestría Industria.

En Córdoba, es profesor de Humanidades en el Seminario de San Pelagio. Profesor de Doctrina Social de la Iglesia y Sociología en diversos centros de Enseñanza Secundaria y en la Escuela de Asistentes Sociales. En la Facultad de Veterinaria imparte Teología Moral.

Se incorpora, como profesor de Psicología, a la Universidad de Córdoba en 1974 y también es profesor de Historia de la Filosofía de la Facultad de Letras, hasta que en 1980 se ve obligado a renunciar a su dedicación universitaria debido a lo absorbente de sus obligaciones al frente del Monte de Piedad.

No obstante, mantiene el contacto con la enseñanza universitaria en modalidades más compatibles con sus responsabilidades profesionales, siendo Profesor Extraordinario de la Universidad de Santo Tomás en

Roma; de igual modo, participa activamente en el Instituto Tomista "S.I.T.A." y también es Profesor Extraordinario del Instituto Alfonsianum de Roma. Como experto en Doctrina Social de la Iglesia es profesor invitado e imparte clases magistrales en universidades como la de Navarra.

Miguel Castillejo fue nombrado Doctor Honoris Causa por la Universidad de Córdoba en 1998.

No me voy a detener a mencionar cargos, distinciones y menciones honoríficas, porque la lista se haría interminable.

Sin embargo, sí quisiera dar cabida, aunque sea brevemente, a las publicaciones del doctor Castillejo, que nos reveladoras de su amplitud de miras, preocupación e intereses. Confirman su sólida formación y dan fe de la configuración de su personalidad como la de un intelectual que se ve impelido –por su fe, sin duda; por su condición de humanista; por su sensibilidad, desarrollada desde temprano, hacia los problemas sociales- a comprometerse con su entorno y que no teme pasar a la acción.

Dentro de su producción cabría destacar, en primer lugar, obras de investigación, centradas en el pensamiento filosófico y en cuestiones de Teología.

Son temas, los filosóficos, variados, pero nunca periféricos o de segunda importancia desde el punto de vista de la historia del pensamiento; entre estos trabajos podemos destacar los dedicados a Santo Tomás, Averroes o Séneca, pero también las obras en torno a los derechos humanos y la Escuela de Teólogos Salmaticenses o el humanismo en la obra del Padre de Las Casas. Artículos y colaboraciones sobre el humanismo o la educación y, sin duda, la valiosa investigación

sobre Sanz del Río y los orígenes del Krausismo en España, merece ser señalada.

El prestigio de Miguel Castillejo en el campo del pensamiento y de la filosofía hace que se vea solicitado como prologista, y autor de presentaciones e introducciones de obras ajenas. Su ya mencionada amplia formación le permite moverse con soltura y rigor ante la filosofía jurídica de Francisco de Vitoria, la metodología bergsoniana o le lleva a enfrentarse, en un estudio preliminar, con una de las aportaciones esenciales y más originales a la filosofía de este siglo, como es la reflexión de Wittgenstein en torno al problema del lenguaje.

Hay otro núcleo temático muy frecuentado por nuestro autor y en el que está considerado una auténtica autoridad. Me refiero a la Doctrina Social de la Iglesia. En este campo, sus ensayos, artículos, colaboraciones e intervenciones son innumerables. Incluyen informes al Vaticano acerca de la situación social-religiosa en Andalucía. Análisis y comentarios a las Encíclicas papales sobre la cuestión social y el tratamiento en múltiples ocasiones de temas monográficos propios de la Doctrina Social: el trabajo, la propiedad, el bien común y el desarrollo económico, el fundamento de la organización social, Estado de Derecho y doctrina social, las exigencias cristianas en el mundo de la empresa, etc.

Bastaría con repasar las publicaciones de Miguel Castillejo sobre Doctrina Social de la Iglesia para tener una visión completa, yo diría que exhaustiva, sobre la materia.

No muy lejano a este ámbito de reflexión se encuentran los trabajos realizados sobre cuestiones económicas y socio-económicos, en las que el autor es ciertamente, un experto y además tiene una visión privilegiada, pues a sus conocimientos teóricos une su condición de empresario y financiero con muchos años ya de experiencia.

Algunos de estos escritos son exposiciones de aspectos propios de la política económica-financiera o laboral de la entidad que dirige: Cajasur. Otras abordan cuestiones de actualidad en el ámbito económico y empresarial: nuevas tecnologías y programas de atención al cliente, Europa y al mercado financiero, desarrollo socioeconómico de la provincia de Córdoba, el paradigma de la rentabilidad en el funcionamiento de las Cajas de Ahorro y tantos otros escritos que configuran la perspectiva del mundo económico cuya nota más característica -y en mi opinión objeto de loa- es que nunca deja de lado la dimensión social, la proyección que el ámbito del mercado, de las altas finanzas y de la razón económica, tiene siempre sobre la vida, el presente y el futuro de los hombres y mujeres que conforman la sociedad.

Un tercer bloque de literatura de Miguel Castillejo, esta dedicado a cuestiones y asuntos relacionados con la práctica religiosa, especialmente con la religiosidad popular y muchos de ellos versan sobre lo que, si duda, debe de ser una gran pasión de autor: el mundo cofradiero, de las Hermandades y de la Semana Santa, tan representativa de la piedad y de la cultura popular andaluza.

Compone este tercer apartado un sinfín de publicaciones donde también caben escritos de exhortación a la vida religiosa que reflejan la preocupación por el apostolado coherente con su condición de clérigo.

Finalmente, Miguel Castillejo cuenta con una serie de publicaciones que escapan a las clasificaciones que hemos establecido. Destacan entre éstas sus trabajos sobre Góngora, pero también ahí estudios acerca de cuestiones culturales, históricas y sobre algunos aspectos del patrimonio artístico.

En definitiva, una obra indigente que revela un espíritu abierto, inquieto, que vuelca su curiosidad y afán por saber en una capacidad de trabajo inmensa.

A través de su obra se descubre al intelectual que se cree enfrentándose a arduas materias filosóficas; al teólogo volcado en la dimensión y proyección social de la Fe; al experto en economía y ducho empresario; al sacerdote que se preocupa por orientar y ayudar a sus hermanos cristianos; en fin; al hombre culto, apasionado, para quien no hay aspecto de la vida humana, tanto en la sencillez de la cotidianidad, como en la complejidad de las creaciones artísticas y culturales, que no le merezca su atención y despierte interés.

Creo que esta imagen de Miguel Castillejo Gorraiz y hasta aquí mi intento de reflejar el peso específico, la densidad y el alcance de su vasta obra y la grandeza de sus méritos.

Hora de pasar a considerar su intervención acerca de la Doctrina Social de Iglesia.

Una de las virtudes –y son muchas- que merece la pena destacar con respecto del discurso del Doctor Castillejo que acabamos de escuchar reside –a mi modo de ver- en la fuerza y la plasticidad con la que nuestro autor consigue hacernos percibir la cercanía intelectual, ética, vital... del conjunto de planteamientos, preguntas, propuestas... que configuran el panorama de lo que se ha dado en llamar Doctrina Social de la Iglesia.

Esta sorpresa, que bien mirado y, sobre todo, bien reflexionado, no debería ser tal, sin embargo es casi inevitable que se produzca porque choca o rompe con un hábito muy arraigado en nuestra conciencia de hombres más o menos ilustrados o, al menos, con un nivel de ilustración básica, de este final del Siglo XX.

Casi automáticamente, al oír el enunciado de "Doctrina de la Iglesia" mentalmente registramos de inmediato religión; de la misma manera que ante el término "Big-Bang" o "relatividad" nos situamos rápidamente en el campo o dominio correspondiente, en este caso: Física.

Este tipo de adscripciones, por una parte, responde a un intento de organizar el complejo mundo del conocimiento y son coherentes con la necesidad de especialización y de acotar campos de estudio y de trabajo conforme a una división disciplinar de los saberes. Suponen un reconocimiento de lo que, en términos hegelianos, podríamos denominar la imposibilidad para el espíritu objetivo en su totalidad, dada la proliferación de conocimientos que, desde hace ya unos cuantos siglos, condujo a una progresiva separación del tronco común del saber de una serie de ramas que adquirieron así una autonomía metodológica, un campo acotado de objetos y un estatuto de ciencia constituida.

Pero, también, mantenemos en nuestra cultura occidental diversos y distinciones procedentes no tanto del campo científico como de la experiencia histórica, de los diferentes intentos de construir la convivencia humana y de la evolución del orden social, cultural y político. En este sentido, se trata –en general- de deslindar esferas de acción, establecer espacios de competencias, con la intención, sobre todo, de evitar confusiones y solapamientos entre diversos ámbitos, colisiones, conflictos, etc.

En algunos casos –y la religión es uno de ellos- su articulación como campo acotado viene dada por doble partida: desde la partición de los saberes y, también, desde el terreno de la práctica social. En la actualidad, no es difícil que mezclen los dos planes y se den trasvases y contaminaciones de la situación del fenómeno religioso en su manifestación práctica, tanto individual como institucional y su condición de saber estructurado al modo de una disciplina. Aunque la mezcolanza

de planos funcione en las dos direcciones, no es extraño que prevalezca la imagen socio-cultural por encima de la estrictamente científica.

Así, una vez detectado el ámbito regional al cual ha sido confinada la cuestión de religión, surgen en nuestra mente ideas más o menos reguladoras de estatuto actual, tales como su pertenencia a la dimensión de privacidad de las personas; conjunto de verdades o de certezas que al exigir una adhesión previa de la índole de las convicciones se convierte en un asunto cercano de la intimidad algo que atañe a la economía interna del individuo, y por lo tanto, reservado, protegido, no accesible sin más, aún cuando tenga sus correspondientes manifestaciones públicas y su propia organización institucional. Por otra parte, su universo de discurso versa sobre verdades o asertos encuadrables en lo escatológico y difícilmente "decidibles" desde el punto de vista del análisis racional...etc.

A todo esto se añaden, en muchos casos, prejuicios, estereotipos y lugares comunes... que acaban de cerrar el círculo en torno a lo religioso como algo no muy cercano ni homologable con el núcleo de preocupaciones de las que se ocupan las Ciencias Sociales, salvo como objeto particular de estudio, como fenómeno socio-cultural.

De aquí quizá, la mencionada extrañeza al comprobar, al hilo de la exposición del Doctor Castillejo, como el conjunto de problemas que aborda la Doctrina Social de la Iglesia, no solo no se aparta de los planteamientos y objetos de un amplio conjunto de saberes encuadrados en las Ciencias Sociales, sino que, además, reflejan la más absoluta actualidad y coinciden punto por punto con lo que podríamos denominar las grandes preocupaciones de la humanidad a lo largo de este siglo y se acentúan especialmente esta percepción en lo que atañe a las cuestiones surgidas en su segunda mitad.

Insisto: la maestría de Miguel Castillejo consiste en saber comunicarse con tanta claridad y precisión, como apasionamiento, el

avance del pensamiento cristiano contenido en la tradición de la Doctrina Social.

La Doctrina Social de la Iglesia, como nuestro autor ha dejado meridianamente claro desde el comienzo de su disertación, hunde sus raíces en el mismo modo de ser del propio cristiano, forma parte, pues, del genuino mensaje cristiano. A mi parecer, ha quedado establecida sobradamente la línea de continuidad que une la idea central de justicia veterotestamentaria, el clamor y la energía de las denuncias proféticas, con la decidida manifestación de predilección evangélica por los pobres y los oprimidos, por una parte y con el testimonio abundante de las obras de los padres de la Iglesia ya desde comienzos de la vida de ésta.

De este modo, como señalaba Miguel Castillejo, sólo entendido en un sentido estricto, quizás atendiendo mas a la intencionalidad de constituirse en corpus doctrinal específico y, posiblemente, debido a la contundencia con que saltó a la arena pública en su momento, se puede afirmar que la Doctrina Social de la Iglesia tiene un comienzo en la famosa encíclica de León XIII, la "Rerum Novarum".

Documento ciertamente impresionante que quizás hoy, con la distancia que aporta el tiempo transcurrido, estemos en condiciones de juzgar con mayor certeza y apreciar el impulso que supuso en la orientación del pensamiento y la acción de los cristianos en el seno de la realidad en la que, en definitiva, estaban inmersos.

Sin duda, las complejas circunstancias históricas y sociales del momento, las novedades surgidas en el terreno económico y laboral a partir de la consolidación de la revolución industrial y, lógicamente, la emergencia beligerante, virulenta en ocasiones, de las dos clásicas ideologías: el liberalismo de corte capitalista y el comunismo histórico, cuestiones todas que afronta con audacia la obra papal, auparon a la

mencionada encíclica a su condición de emblema y paradigma –y por extensión, origen indiscutible- de la Doctrina Social de la Iglesia.

Sentada, no obstante, la vinculación de la Doctrina Social con larga tradición eclesial de reflexión e intervención en las realidades de la sociedad humana, en los problemas que en ella se suscitan y a favor de las nobles y legítimas aspiraciones y expectativas de los hombres y mujeres de todo tiempo y lugar, y confirmada, sobre todo, la concepción de la Doctrina Social como parte y manifestación de la misión global de la Iglesia en la tierra, se impone una consideración de índole general que resulta, a mi entender, de trascendental importancia no sólo con vistas a una mejor intelección de la cuestión de la religión, sino también para esclarecer la propia historia y el desarrollo de la cultura de occidente. Me estoy refiriendo al papel esencial que representa el cristianismo en el génesis mismo de nuestra configuración como civilización. Dicho más taxativamente: la cultura occidental no es ni siquiera pensable sin reparar con el giro radical en la historia de la humanidad que supuso la aparición del cristianismo y su implantación paulatina.

Así enunciado, este aserto puede que no suscite muchas controversias, pero más difícil es ver en concreto y fehacientemente de qué manera conceptos, hallazgos científicos, obra artística, construcciones del Derecho y de la política, instituciones y un sinfín de diversas realizaciones, convenientemente rastreadas sus pistas y antecedentes nos conducen inexorablemente a un origen cristiano: teológico, doctrinal, producto de una práctica religiosa, etc...

La dificultad aludida tiene que ver, en gran medida, con este orden de especialización, de división y separación de esferas de poder, de legitimación, de ejercicio de competencias¹⁶³ ; todo ese entramado de

¹⁶³ Para no ser injusto hay que admitir que ese proceso de escisión de los saberes tiene también su dimensión positiva, hay que reconocer que, al menos, "la modernidad cultural debe también a su escisión en discursos especializados en cuestiones de moral, en cuestiones de justicia y en cuestiones de gusto, un incremento de saber, que difícilmente

comportamientos relativamente rígidos a que nos ha conducido a la experiencia a lo largo de los siglos y que configuran la complejidad de la estructura de nuestras sociedades contemporáneas. Volvemos a retomar el argumento ya esbozado cuando “descubríamos” asombrados la vigencia y proximidad intelectual y existencial de los contenidos y formulaciones de la Doctrina Social de la Iglesia.

Sin duda, ha sido Michel Foucault el pensador que con más ahínco ha investigado acerca de las relaciones entre saber, y poder en su intento de explorar la auténtica genealogía del saber¹⁶⁴.

Es Foucault el que señala como una de las características del proceso de formación de disciplinas autónomas desgajadas del tronco común del saber, la casi desaparición, de cada campo del saber, de cada área disciplinar, de todo rastro anterior al momento de la constitución como ciencia separada. De tal manera que, al cabo del tiempo, cualquier investigador que se asome a ese dominio concreto de la ciencia tendrá la impresión de que esta ha existido desde siempre tal y como se le conoce hoy en día en sus fundamentos: perfectamente delimitados, definidos y ordenados, siendo posible el progreso dentro sólo dentro de estos límites. Lo que se escamotea es el momento fundacional y, por lo tanto, el esfuerzo y las contradicciones inevitables surgidas en el nacimiento como ciencia autónoma. Lo que el saber no quiere confesar de buen grado son sus débitos y dependencias con respecto a una estructura sapiencial y cognoscitiva en la que hunde sus raíces y que, de algún modo, la avergüenza, como ocurre en el plano social con ciertos orígenes familiares o de clase que desdican de la posición alcanzada posteriormente.

puede ponerse en tela de juicio” HABERMAS, Jürgen. El discurso filosófico de la modernidad. Ed. Taurus. Madrid 1989, Pág. 401.

¹⁶⁴ Cfr. FOUCAULT, Michel. Las palabras y las cosas. Ed. Siglo XXI. México 1968. La arqueología del saber. Ed. Siglo XXI. México 1970. El orden del discurso. Ed. Tusquet. Barcelona 1975.

De este modo, las ciencias, los saberes, aparecen nimbrados de un halo atemporal que pretende hacernos creer que es la necesidad, el propio peso específico, metafísico, del objeto y del ámbito de acción de la disciplina el que ha determinado su status presente.

Lo que se oculta es, pues, la voluntad de poder que está detrás del arrancamiento y del desgajamiento de una parcela de conocimiento del primitivo corpus unitario del saber.

Quizás existe un temor a desvelar el origen "humano, demasiado humano" de todo saber, luego configurado bajo la impronta sacral de la ciencia moderna.

En este sentido habría que entender la provocativa afirmación de Foucault: "el hombre no ha muerto, porque nunca ha existido", con la que rebajaba la dimensión de la supuesta crisis de los saberes antropológicos y de la noción de sujeto que, en ciertos medios, allá por los años cincuenta y sesenta se anunciaba en tonos apocalípticos. No hay tal quiebra humanística en la medida en que el hombre que estudian esos saberes no es sino un objeto construido ad hoc para desarrollar, justamente, un orden de discurso fundamentado en la pretendida centralidad de la noción de hombre.

Si esto es así, si existe una voluntad histórica de esquivar el alumbramiento del saber en términos generales, cuanto más si sus ancestros nos remiten directamente a la teología; y, sin embargo, difícilmente encontraremos en occidente un área de conocimiento, un concepto, una teoría o doctrina de la que no quepa señalar un previo caldo de cultivo teológico.

En este sentido, afirma Derrida: "Sería preciso disociar los rasgos esenciales de lo religioso como tal de aquellos otros que, por ejemplo, fundan los conceptos de lo ético, de lo jurídico, de lo político o de lo

económico. Ahora bien, nada es más problemático que una disociación semejante. Los conceptos fundamentales que con frecuencia nos permiten aislar o pretender aislar lo político, para limitarnos a esta circunscripción, siguen siendo religiosos o en todo caso teológico-político. Un solo ejemplo. En una de las tentativas más rigurosas para aislar en su pureza la esfera de lo político (especialmente para separarla de lo económico y de lo religioso), con el fin de identificar lo político y el enemigo político en las guerras de religión, como las cruzadas, Carl Schmitt debía admitir que las categorías aparentemente más puramente políticas a las que había recurrido eran el producto de una secularización o de una herencia teológica-política”¹⁶⁵.

Así, pues, la aportación del cristianismo es esencial para comprender el posterior desarrollo de nuestra propia historia. La noción de Dios que introduce el mensaje cristiano supone una ruptura, de incalculables consecuencias, con la imagen del universo sostenida en el mundo antiguo. El Dios cristiano certifica la muerte del Dios-todo, el “Pantheos”, de modo que Dios al no ser parte o elemento del universo arruina la visión arcaica de cosmos. Se produce así una auténtica desacralización del universo que, para la religiosidad arcaica, se vive como una profanación: aquello que era divino es mirado y tratado como profano. La consecuencia más espectacular para el hombre –especial criatura de ese Dios- es junto con la liberación del carácter circular del tiempo cósmico y del consiguiente fatalismo, la apertura a la historia como campo de expansión de la libertad humana. La historia en la inspiración cristiana es direccional, no cíclica, y eso permite el constante surgimiento, en su ámbito, de la novedad.

No es posible abundar más en esta idea; pero, quizás, desde aquí se pueda atisbar ya el horizonte de posibilidades que abre para el ser humano el hecho de tener el universo disponible –por así decir- para su acción. El avance ininterrumpido del conocimiento, de las aplicaciones

¹⁶⁵ DERRIBA, Jacques y VATTIMO, Gianni (Eds.) La Religión. Ed. PCC. Madrid 1946. Pág. 42.

técnicas, la creatividad plural de la cultura, el progresivo incremento de la complejidad en todos los órdenes de la existencia humana... hasta alcanzar el estado histórico en que nos encontramos, revela la conexión de nuestro mundo con la impronta religiosa cristiana y su especial incidencia en el campo de la cultura y el saber.

Por lo tanto, podemos ya superar con soltura la sorpresa inicial y comprender la sintonía entre lo que vuestro autor denomina los "ejes vertebrados de la Doctrina Social de la Iglesia: la dignidad de la persona, el trabajo y el desarrollo de los pueblos" y el núcleo temático esencial de una serie de saberes encuadrados dentro de las ciencias sociales. Pero este paralelismo no se limita a la coincidencia de objetos de estudio teórico, sino que, también, en el plano institucional, en el orden socio-político de las democracias occidentales estos tres ejes constituyen importantes puntos del entramado constitucional y son fuentes inspiradoras de la actuación y de la actividad de los diversos circuitos que componen los poderes públicos.

Habría que hacer, no obstante, una salvedad que Miguel Castillejo, siguiendo sobre todos las precisiones doctrinales de Juan Pablo II, refleja fielmente en su discurso.

La Iglesia es plenamente consciente de que actúa en nombre de la religión, no pretende ofrecer respuestas ideológicas o ser alternativa a ningún sistema político o económico. Lógicamente, acude para construir su discurso a nociones, argumentos y metodología propias del orden científico y filosófico en general, pero sin intención de "competir" con la labor de la comunidad científica e investigadora. Si condena alguna manifestación ideológica es siempre en la medida en la que contradice, ataca o se opone, a alguna de las verdades de la Fe.

Hay que situar, por tanto, la Doctrina Social de la Iglesia dentro de la Teología moral, y siendo su objetivo orientar la conducta de los

cristianos y, naturalmente, de toda persona que reconozca la justeza o la adecuación de los enunciados procedentes de la Doctrina.

La Iglesia, más bien, considera que dispone de una "categoría propia", anclada en los principios evangélicos que inspira y alienta sus manifestaciones doctrinales.

Como dijo Juan Pablo II en un texto citado por el autor: "(La Iglesia)...no necesita pues recurrir a sistemas e ideologías para amar, defender y colaborar en la liberación del hombre: en el centro del mensaje, del cual es depositaria y pregonera, ella encuentra inspiración para actuar a favor de la fraternidad, de la justicia, de la paz, contra todas las dominaciones, esclavitudes, discriminaciones, violencias, atentados a la libertad religiosa, agresiones contra el hombre y cuanto atenta a la vida"¹⁶⁶.

El objetivo primario de la Doctrina Social de la Iglesia es la dignidad de la persona y la tutela de sus derechos inalienables. Esa dignidad personal del ser humano constituye, en palabras de Juan Pablo II, "La única base sólida de un sistema social, capaz de dar la justa dirección a las relaciones humanas y animar a la comprensión, la cooperación y el diálogo recíprocos"¹⁶⁷.

Miguel Castillejo no deja de señalar el fundamento de esta concepción de la persona y nos remite a la antropología cristiana básica: El hombre es imagen y semejanza de Dios y, además, el mismo Dios, en la persona del Verbo, asume la condición humana: certificando, sellando de un modo definitivo, lo esencial, especial y misteriosa identidad entre Dios y el hombre. Misteriosa porque no se rompe la distancia entre el ser

¹⁶⁶ Discurso de Inauguración de la II Conferencia Episcopal Latinoamericana.

¹⁶⁷ Citado por FUMAGALLI CARULLI, O. "La política como servicio a la cosa pública" en *Tertium Millennium*, 4 (1998).

infinito y finito que, a decir de los autores cristianos clásicos, es mayor que la existente entre la nada y el ser creado ex-nihi-lum.

De modo que el ser humano, para el cristianismo, viene definido por una doble "comuni3n": con Dios por medio de la filiaci3n y con los dem1s hombres por la fraternidad. De esta 3ltima vinculaci3n se desprende la importancia de la dimensi3n social del hombre.

Sin duda, la antropolog1a cristiana, al menos en cuanto a dependiente de una verdad revelada, no tiene cabida en el discurso ordinario de la investigaci3n social, pues supone la Fe y la aceptaci3n por ella de las verdades m1s arriba consignadas. Sin embargo, en mi opini3n, se puede hacer abstracci3n de esa fundamentaci3n 3ltima del creyente y reconocerse en la noci3n de la persona propuesta por la Doctrina Social de la Iglesia.

Sin ir m1s lejos, un texto esencial, "3nico h1beas que tiene legitimidad bastante para presidir los procesos y pr1cticas propios de la vida en com3n de los individuos y los pueblos"¹⁶⁸, la Declaraci3n de los Derechos Humanos, toma como punto de partida una consideraci3n de la persona no muy lejana de la que sostiene la visi3n social cristiana.

Los Derechos humanos representan –en palabras de Fernando Savater– "un m1nimo com3n denominador normativo a partir del cual pueda irse armonizando esa parte que nos hace dispares, antag3nicos y, a menudo, enemigos"¹⁶⁸.

Si bien el centro de la Declaraci3n, la proclamaci3n de la dignidad personal del ser humano, no aparece discutible, los contenidos sustantivos suscitan cr1ticas sobre todo desde la perspectiva del multiculturalismo y del derecho a la diferencia, acusando a la Declaraci3n de eurocentrismo. Este debate pone en el candelero la

¹⁶⁸ SAVATER, Fernando. "Los Derechos Humanos". El Pa1s 17-1-92

cuestión del fundamento de los Derechos Humanos y aquí los autores discrepan. Los hay que sostienen que los Derechos humanos son una concreción del Derecho natural que, en cuanto tal, es permanente e invariable aunque se desarrolle en el tiempo y según circunstancias y momentos históricos. Otros autores, como Habermas afirman que los Derechos Humanos no se basan en la hipótesis iusnaturalista de un derecho innato, sino que son la respuesta europea a la crisis de la modernidad, centrada en una concepción laica y en el concepto de autonomía. Esta posición permite, al menos en principio, introducir el diálogo con otras formas de entender la formulación de los Derechos Humanos.

Sin duda, la cuestión de la fundamentación de los derechos de la persona puede ser algo sometido a debate; sin embargo, aún los convencidos de su condición histórica, defienden que hemos de asignar a esos derechos, por los valores que representan, una vigencia que no conoce límites: ni en el espacio ni en el tiempo. "Consagrados como universales y definitivos, los derechos humanos han asumido la función de referente último, de horizonte sin más allá, inicio de una nueva fase de la humanidad, ideológicamente reconciliada, cuyo término será el pleno ejercicio de esos derechos"¹⁶⁹.

En todo caso, quizás sea pertinente atenerse al planteamiento pragmático, saludablemente pragmático en este caso, del citado Savater, cuando comenta la obra de Norberto Bobbio "La edad de los derechos", advierte: "el empeño de justificar (los derechos humanos) metafísicamente es mucho menos urgente que el de protegerlos y cumplirlos con eficacia. En último extremo, no provienen tanto de las promesas de la luz como del espanto de las sombras, no pretende conseguir inauditos bienes imaginarios sino evitar males conocidos: "iura inventa metu iniusti"¹⁷⁰.

¹⁶⁹ VIDAL BENEYTO, José. "Un mal paso" El país, 24 de julio de 1998.

¹⁷⁰ SAVATER, F. Art. citado.

Lo que sí queda claro es la coincidencia entre diferentes enfoques – incluido el de la Doctrina social de la Iglesia- es considerar que el ser humano es ante todo sujeto y, por tanto, una realidad no dosificable, sino manipulable ni instrumentable en nombre de ninguna otra supuesta verdad.

No quisiera dejar de recordar que nuestra Constitución, en su art. 10, establece, como orden de fundamento político y de la paz social, la dignidad de la persona y los derechos inviolables que le son inherentes y que “las normas relativas a los derechos fundamentales y a las libertades que la Constitución reconoce” tienen, precisamente, como fuente de interpretación la Declaración Universal de los Derechos Humanos.

La noción-eje de la dignidad personal del ser humano bien merece un esfuerzo especial de dilucidación, de proseguir ahondando en ella, de desarrollar las dimensiones y todas las potencialidades que encierra, pues no son pocos los problemas a los que nos vemos enfrentados los hombres y mujeres de este final de siglo. Problemas en los que está en juego, de un modo palmario, esa dignidad que, a la postre, es la condición de supervivencia de la especie entera.

La caída de los regímenes comunistas, lejos de suponer una simplificación del panorama mundial y la desaparición de una fuente de obstáculos para ese deseo de reconocimiento entre todas las gentes de buena voluntad, parece haber desatado toda una serie de fantasmas que parecían dormidos: nacionalismos exacerbados, integrismos de diverso cuño, intransigencia y violencia interétnica, la guerra...de la que tenemos un triste ejemplo en nuestros días. Pero, también, resulta preocupante la dificultad extrema que están demostrando algunos de los países del antiguo telón en avanzar y consolidar estructuras democráticas, junto con una alarmante pérdida de presencia, eficacia y

control de la situación por parte de las instituciones del Estado con lo que se favorece la aparición de mafias que son siempre –y a despecho de los partidarios de adelgazar el estado reduciéndolo a la mínima expresión- la alternativa al ausencia de estado y de organización social, con la consiguiente aplicación de los “métodos” mafiosos habituales: violencia y extorsión.

Si de la cuota de sombras que corresponde a este siglo pasamos al terreno de las luces, que sin duda han alumbrado y de un modo notable esta centuria, no obstante nos vemos enfrentados con un panorama no muy tranquilizador: los avances científicos y tecnológicos que constituyen poco menos que la estrella de las realizaciones positivas del siglo, de las que no sentimos orgullosos y son prueba de la creatividad del espíritu humano, suscitan un panorama de cuestiones étnicas de notable complejidad y no menos trascendencia en cuanto a las decisiones y opciones que reclaman. Baste citar las posibilidades que abre la ingeniería genética, las reservas que provoca la tecnología aplicada industrialmente y su impacto medioambiental o el peligro contenido en los avances en investigación de armas, instrumentos mortíferos y sustancias letales...

Pero, además, tras la caída del muro, hemos de afrontar la autoproclamada hegemonía del pensamiento liberal de corte capitalista y sus inquietantes derivaciones hacia el llamado “pensamiento único”.

Esta llamada de atención hay que conectarla con la crisis del Estado Social en los sistemas político-constitucionales de tradición occidental. Crisis que se gesta históricamente con anterioridad a la caída de los regímenes del Este y que, en gran medida, ha quedado solapada y ocultada por el mencionado desmantelamiento del socialismo real y el recurso insistente a las retóricas sobre el fin de la historia.

La caracterización de esta situación actual del Estado social responde al concepto de "crisis de racionalidad", tal y como lo ha desarrollado una serie de autores, entre otros Habermas pero sobre todo Niklas Luhmann¹⁷¹.

Nos encontramos ante una sobrecarga del Estado que imposibilita o dificulta a las instancias centrales del sistema –es decir, a la esfera político-representativa- generar un conjunto suficiente de respuestas racionales al creciente y progresivo complejo de demandas producido desde el sistema social.

No se trata sólo de un fenómeno estrictamente estructural de sobrecarga, sino también de un fenómeno funcional de desplazamiento en los mecanismos de producción de respuestas de los poderes públicos.

Esta crisis marca el paso del primitivo Estado de bienestar –surgido al finalizar la segunda guerra mundial caracterizado por su carácter finalista y por una escasa presencia directa de la sociedad de los ámbitos de lo público- al estado actual que ha de responder ante una sociedad en permanente situación de cambio y que exige no sólo un adecuado nivel de prestaciones y una eficacia en el ejercicio de la misión encomendada a los órganos de administración estatal, sino igualmente una participación ciudadana e incluso el establecimiento de cauces de codecisión en aquellos asuntos que afectan a los interesados.

La falta de respuesta adecuada a estas demandas sociales, que van más allá del campo de la representación política establecida, revierte en un descrédito de la esfera de lo político en general, alimentan el discurso del "malestar civil" que traduce la conciencia de colonización de la vida social por parte de la política y desemboca en fenómenos de "judicialización": desplazamiento del conflicto político al área judicial, lo

¹⁷¹ HABERMAS, J. Problemas de legitimación en el capitalismo tardío. Buenos Aires. De. Amorrortu, 1972.

cual, adicionalmente, posibilita un excesivo protagonismo de los medios de comunicación como depositarios de la oposición política.

Ahora bien, las medidas de racionalización que ha de adoptar el sistema, si quiere superar la prueba de la transformación y adaptación a las exigencias de la nueva realidad social, han de incluir un grado de garantías y de seguridad suficientes a los valores propios del Estado social frente a las presiones del llamado pensamiento único que propugna medidas de duro ajuste de corte neoliberal, que, en último extremo, conducirían a un desmantelamiento del Estado de bienestar. Es decir, se trata de impedir que se produzcan regresiones en los niveles ya conquistados de tales valores sociales de bienestar, sin por eso dejar que se anquilosen las estructuras de un Estado que ha de abrirse a fórmulas de consenso con los diversos sectores sociales, abandonando la tradicional posición constitucional y legal de "imperium".

Todos estos movimientos entrecruzados de transformación que acusan las sociedades contemporáneas no tienen por objeto, ni pueden acabar convirtiéndose en una nueva renovación del culto al Leviatán de nuestros días; por el contrario: el referente último de la transformación adaptativa ha de estar cifrado en el bienestar social, en la mejora de la calidad de vida de los ciudadanos y ciudadanas.

A fin de cuentas, la ciudadanía no es sino el trasunto político de la persona, con lo que retomamos – si es la que lo hemos abandonado en algún momento- la centralidad de la noción y realidad de persona a propósito de los fenómenos sociales surgidos de la crisis de la modernidad.

Que la época, y la sociedad con ella, se definan por sometimiento a un proceso ininterrumpido y acelerado de cambio, alcanza su expresión más cumplida en la denominada revolución tecnológica. Pero lo que prometía ser el camino hacia un mundo interdependiente,

absolutamente intercomunicado, un mundo sin fronteras donde las economías, las culturas, los poderes políticos, intercambiarían solidariamente sus experiencias, valores, códigos y estrategias, se está convirtiendo, al persistir la mentalidad agonística de los países industrializados y su ciega escalada en pos de la supremacía frente al imperio rival, en nuevas fórmulas de dominación, de explotación y de marginación. Las nuevas tecnologías en manos de los diferentes estados, transformadas en campo de concurrencia competitiva, están agrandando peligrosamente el abismo que nos separa países del Tercer Mundo y de aquellos países que no puedan incorporarse al ritmo de implantación tecnológico ven deteriorarse vertiginosamente su ya precaria situación internacional; y su destino, con suerte, estará regalado a ser pasto de la colonización económica o de la satelización política, cuando no al puro y simple abandono a la miseria, a la ignorancia y a la desesperación.

De nuevo, nos vemos obligados a acudir al único punto de anclaje para la conciencia y el actuar humano: la dignidad de las personas, pues son personas a las que estamos condenando de un modo brutal a la exclusión.

Urge, pues, replantear la cuestión de desarrollo de los pueblos, otro de los ejes-clave de la Doctrina Social de la Iglesia, desde la óptica de la justicia, la solidaridad y, también, de la racionalidad y de la estrategia de un obrar a la altura de un pensamiento a escala planetaria.

Llegado a este punto, creo que podemos intentar establecer una serie de consideraciones a modo de recapitulación, pues la riqueza de contenidos, que tan sabiamente nos ha expuesto Miguel Castillejo, es tal que persiguiendo sus múltiples conexiones, sus posibles implicaciones y las sugerencias de desarrollo, llegaríamos demasiado lejos y ni disponemos de tiempo ni de conocimientos suficientes para emprender tal descomunal tarea.

La maestría del doctor Castillejo, y tal vez su astucia, ha sido plantear una lección que por sus connotaciones –como ya señalé al principio- suscita en el mundo académico una inevitable actitud de distanciamiento que nos lleva a tratar de conjurar nuestra implicación con respecto al tema o al menos a desplegar una serie de mecanismos de defensa intelectual –por así decir- que, de algún modo, tratar de afirmar nuestro convencimiento de no sentirnos concernidos por la cuestión: asunto de la Iglesia, problemas de religión, materia de fe... nos decimos, pero Miguel Castillejo nos ha conducido, como de la mano, al corazón mismo de nuestras propias preocupaciones intelectuales y vitales como seres humanos a punto de cruzar el umbral de este milenio.

Se impone, a mi modo de ver, retomar la reflexión acerca del papel de la religión en la cultura occidental y de la significación del cristianismo, no tanto desde el punto de vista del mensaje sobrenatural, como de su determinación en la historia de las ideas.

Quizás, de este modo se disipen ciertos resabios y malentendidos que más bien parecen una herencia de la Ilustración. No me resisto a citar a Jacques Derrida a propósito de esa, durante mucho tiempo, pretendida oposición enconada entre religión y razón. Dice el filósofo: “¿Por qué es tan difícil pensar ese fenómeno, apresuradamente llamado el “retorno de las religiones?” ¿Por qué sorprende? ¿Por qué me sorprende en particular a los que creían ingenuamente que una alternativa oponía de un lado la Religión, del otro la Razón, las Luces, la Ciencia, la Crítica (la crítica marxista, la genealogía nietzscheana, el psicoanálisis freudiano y su herencia) como si lo uno no pudiera sino acabar con lo otro? Sería preciso, al contrario, partir de otro esquema para intentar pensar dicho “retorno”¹⁷².

¹⁷² DERRIDA, J. Y VATTIMO op. Citada Pág. 13.

Además de resituar cognoscitiva y culturalmente el discurso religioso, hay otra tarea urgente y de suma trascendencia: hemos de ocuparnos de tratar de la manera más abarcativa posible la situación, demandas, necesidades de los seres humanos en las sociedades contemporáneas. Este trabajo admite muchos grados y formas de abordar la materia. Tanto si se trata de cuestiones de fundamento, sea de los Derechos Humanos, sea de la noción de persona. O si abordamos directamente los aspectos más perentorios que reclaman las diferentes situaciones más concretas de grupos, sociedades, personas; o bien, si nos ocupamos de la inevitable cuestión del trabajo y del capital, del desarrollo, los planes económicos, la función del mercado, etc., el punto clave radica –a mi entender- en aunar los esfuerzos de todos y convocar foros de diálogos en los que no se excluya a nadie que tenga algo que aportar.

En este sentido, la Doctrina social de la iglesia, como conglomerado interdisciplinar inscrito en la lógica de las ciencias sociales, puede constituir una aportación valiosa a la construcción en común del futuro del ser humano. En definitiva, la Doctrina Social hay que concebirla como una sociología en sentido nato: como un saber sobre la sociedad¹⁷³, por más que la antropología que la sostiene se remonte en su fundamento último a una verdad revelada.

Así, pues, esta Academia de las Ciencias Sociales y del Medio Ambiente se siente muy honrada en recibir como miembro a Don Miguel Castillejo Gorraiz, intelectual, financiero, y hombre de empresa, teólogo y mecenas de la cultura, Una personalidad polifacética. Un hombre del siglo XX comprometido con la causa de sus contemporáneos que, por su saber enciclopédico y su actitud de curiosidad abierta a todos los campos del saber y de la praxis humana, es para nosotros la imagen y la

¹⁷³ ANDRÉS GALLEGO; José "Recapitulación Centenaria" en Estudios sobre la encíclica "Centesimus Annus". Madrid 1992

representación viviente de un auténtico sabido renacentista. Sea, pues, bienvenido a esta Institución.