

La encíclica *Centesimus Annus*, ¿un magisterio social de la Iglesia para nuestros días?

F. Javier Vitoria Cormenzana,
Instituto Diocesano de Teología y Pastoral,
Bilbao, España.

Juan Pablo II ha publicado su tercera encíclica social. *Centesimus Annus* es su nombre y conmemora y actualiza cien años de doctrina, enseñanza o magisterio social de la Iglesia (*cf.* n. 2)¹.

Resulta casi obligado que un documento papal trate de poner en evidencia la fecundidad de los principios expresados por su predecesor (*cf.* n. 3): “la rica savia que sube desde aquella raíz no se ha agotado con el paso de los años, sino que, por el contrario, se ha hecho más fecunda” (n. 1). De esta manera espera confirmar no sólo el valor permanente de las enseñanzas sociales de la Iglesia, sino también el verdadero sentido de la tradición (*cf.* n. 3). Pero, como está orientado al futuro y se propone preparar la llegada del nuevo siglo (*cf.* n. 62), la ocasión le sirve al objetivo de prolongar su magisterio social² “sobre el trabajo humano y sobre los problemas actuales del desarrollo de los hombres y de los pueblos (*cf.* n. 2).

Mi comentario seguirá el hilo de la triple lectura con la que el papa estructura y organiza el documento (*cf.* n. 3): “echar una mirada retrospectiva” sobre el texto de la *Rerum Novarum* (*cf.* nn. 4-11); “mirar alrededor, a las cosas nuevas que nos rodean”, especialmente a los acontecimientos ocurridos en los países de Europa central y oriental en 1989 (*cf.* nn. 12-29); y “mirar al futuro, cuando se vislumbra el tercer milenio de la era cristiana” (*cf.* nn. 30-52). No pretende, sin embargo, constituirse en un tratamiento técnico, ni mucho menos exhaustivo de todas las cuestiones tratadas por la *Centesimus Annus*. No me considero competente para ello. Tres categorías teológicas, memoria, compañía y profecía, me servirán respectivamente para dar forma a una glosa que,

aprovechando una invitación que se me hace, quiere ser únicamente expresión de una recepción responsable del documento³ y ayuda para su lectura militante. A esto añadiré una valoración global del mismo y un apunte sobre la perspectiva —la nueva evangelización— que envuelve la “mirada” papal.

1. La *Centesimus Annus*, una mirada a la realidad interesada por la liberación de los pobres desde una perspectiva antropológica integral

La *Centesimus Annus* está atravesada por la luz de una innegociable perspectiva antropológica integral⁴ (cfr. nn. 2.11.12.22.26.53-62), que se remonta al comienzo de la andadura apostólica del papa actual⁵ y que ya orientó su primera encíclica social, la *Laborem Exercens*⁶. Con el marcado acento cristológico y trinitario de todo su mensaje social⁷, tiene la ambición de revelar al hombre a sí mismo (cfr. n. 54). El papa sigue empeñado en “despertar al hombre que duerme en el hombre” y “provocar en él una *anamnesis* de sí mismo”⁸.

Sin embargo, este antropocentrismo no se pierde por las vías siderales de las especulaciones abstractas, sino que desciende decididamente hasta los senderos trajinados por “el hombre real, concreto e histórico”. “Cada hombre” —de los cinco mil millones de hombres vivientes sobre nuestro planeta— se convierte así en el primer camino que la Iglesia debe recorrer en cumplimiento de su misión (cfr. n. 53). Pero los caminos que masivamente recorren estos hombres a las puertas del tercer milenio son los de la pobreza, que “amenaza con alcanzar formas gigantescas” (n. 57). La honradez con lo real⁹ le permite al papa reconocer que la humanidad es, en primer lugar, la inmensa mayoría de hombres que viven en la miseria, privados y amenazados en su propia vida. Este descenso produce una especie de *kénosis* epistemológica, que le conduce a adoptar la óptica del infrahombre, en su mirada a la realidad humana¹⁰.

Esta perspectiva antropológica concretada históricamente en la “opción preferencial por los pobres” (cfr. n. 57) dará pie a la propuesta de una teología de la liberación humana integral (cfr. n. 26) y guiará mi comentario a la triple mirada a la realidad que hace la encíclica.

1.1. La memoria de las víctimas de la “cuestión obrera”

La *Centesimus Annus* convierte el recuerdo de la *Rerum novarum* en solidaridad conmemorativa con las víctimas del conflicto social generado por los cambios de todo tipo, vividos por la sociedad tradicional del siglo XIX.

Estas novedades habían desembocado en la “división de la sociedad en dos clases separadas por un abismo profundo” y, consecuentemente, en un conflicto entre el capital y el trabajo, que condenaba a la pobreza a las mayorías sociales: los trabajadores y sus familias.

León XIII, con el fin de esclarecer el conflicto, restablecer una paz edificada

sobre el fundamento de la justicia y poner un remedio justo a la condición de los pobres, se puso de parte de las víctimas del "capitalismo salvaje". Desde esta opción defendió los derechos de los trabajadores, utilizando la dignidad del trabajador y la dignidad del trabajo como claves de lectura de todo aquel proceso histórico. Y, para la salvaguarda de la dignidad de los más pobres, estableció una serie de principios socio-políticos (el carácter personal y la dimensión social del trabajo, y la solidaridad con los más débiles y necesitados como principio guía de los deberes del Estado y de la organización social y política) y de derechos (a la propiedad privada como garante del desarrollo personal y familiar, a crear asociaciones profesionales y sindicatos, a limitar las horas de trabajo, al salario justo, a cumplir los propios deberes religiosos y al descanso festivo) (*cfr.* nn. 4-10).

Juan Pablo II ve la encíclica leoniana emparentada con "lo que ahora se llama opción preferencial por los pobres" y que constituye "una forma especial de primacía en el ejercicio de la caridad cristiana". En realidad, la encíclica sobre la cuestión obrera versa sobre "los pobres y sobre la terrible condición a la que el nuevo y con frecuencia violento proceso de industrialización había reducido a grandes multitudes" (n. 11).

Esta memoria de las víctimas de ayer le lleva a señalar a las que también hoy originan procesos semejantes de transformación (*cfr.* n. 11). Más concretamente, "hoy todavía se dan casos de contratos entre patronos y obreros en los que se ignora la más elemental justicia en materia de trabajo, estado higiénico de los locales y legítima retribución" (n. 8).

1.2. La compañía de los pueblos del "socialismo real"

Los acontecimientos acaecidos en los países del este europeo, el año 1989, dan pie a una reflexión del papa, que tiene como objetivo acompañar solidariamente a aquellos pueblos en un momento histórico en el que comienzan, "en cierto sentido, la verdadera posguerra" (n. 28).

(a) En primer lugar, la compañía toma forma de advertencia. Se trata de que los logros de la sociedad de consumo no se conviertan en espejismo encubridor de un modelo social que "coincide con el marxismo en el reducir totalmente al hombre a la esfera de lo económico y a la satisfacción de las necesidades materiales" (n. 19; *cfr.* n. 29b). El fracaso del marxismo no significa, por tanto, que no siga siendo actual el problema al que quiso dar respuesta: "La crisis del marxismo no elimina en el mundo las situaciones de injusticia y de opresión existentes, de las que se alimentaba el marxismo" (n. 26; *cfr.* n. 42).

(b) En segundo lugar, adopta el modo de un discernimiento sobre el derrumbamiento de la solución histórica al conflicto generado por el capitalismo salvaje: el "socialismo real". Su diagnóstico global es confluente: la solución socia-

lista ha fracasado por adolecer de un error fundamental de carácter antropológico, que agota la socialización del hombre en el Estado anulando no sólo la subjetividad del individuo, sino esa "subjetividad de la sociedad" capaz de dinamizar la sociedad civil (*cf.* n. 13). Los acontecimientos de 1989 han mostrado el carácter profético y previsor de la *Rerum Novarum* (*cf.* n. 12-16)¹¹, que por no haber sido "acogido plenamente por los hombres de aquel tiempo... ha dado lugar a no pocas y graves desgracias" (n. 16).

La causa principal de esa concepción errónea del hombre es el ateísmo: "la negación de Dios priva de su fundamento a la persona y, consiguientemente, la induce a organizar el orden social prescindiendo de la dignidad y responsabilidad de la persona" (n. 13; *cf.* n. 44). Consecuentemente, el papa, cuando enumera los factores de la caída de los regímenes opresores del este —la violación de los derechos del trabajador, la ineficiencia del sistema económico como consecuencia sobre todo de la violación del derecho a la iniciativa, a la propiedad y a la libertad en el sector de la economía, la dimensión cultural y nacional—, señala como la verdadera causa el vacío espiritual provocado por el ateísmo (*cf.* nn. 23-25).

(c) Y finalmente, se reviste de llamada a la solidaridad de los países desarrollados para convertirse en compañeros y cooperadores de los países que han abandonado el comunismo en la búsqueda de caminos para la reconstrucción moral y económica y para un desarrollo, "que no debe ser entendido de manera exclusivamente económica, sino bajo una dimensión humana integral". Esta ayuda corresponde a una deuda de justicia y redundará en beneficio e interés del bien general de Europa (*cf.* nn. 26-28).

1.3. La profecía para los ciudadanos de las democracias capitalistas

A partir de aquí el documento adquiere el lenguaje de la profecía. Por una parte, pretende colaborar a crear una conciencia mundial que se haga cargo de los desafíos suscitados por la denominada por Juan Pablo II "cuestión mundial": las situaciones de injusticia y opresión existentes en el mundo que la crisis del marxismo no ha solucionado (*cf.* n. 26). Por otra, invita a encargarse de ellos a través de una cultura de la solidaridad¹², que abra perspectivas y caminos esperanzados de futuro a los pobres —personas y pueblos—, que se amontonan en los países del este europeo, en el tercer mundo y en el cuarto mundo de los países desarrollados (*cf.* n. 28.33). Una cultura que aumenta su confianza en las posibilidades humanas de los pobres y en su capacidad de mejorar la propia condición mediante el trabajo y contribuir positivamente al bienestar económico (*cf.* n. 52).

Las reflexiones que la encíclica plantea no dibujan un modelo de solución. "La Iglesia no tiene modelos para proponer" (n. 43). Pero sí constituyen un ejercicio responsable de resistencia cultural frente a quienes proponen

soluciones basadas en valores puramente utilitarios (*cf.* n. 29b) o a quienes con una ideología radical de tipo capitalista rechazan incluso tomar en consideración dichos desafíos, dejando su solución al libre desarrollo de las fuerzas del mercado (*cf.* n. 42).

Considera el servicio a los pobres como el norte orientador de esa resistencia: "será necesario abandonar una mentalidad que considera a los pobres —personas y pueblos— como un fardo o como molestos e importunos, ávidos de consumir lo que otros han producido... La promoción de los pobres es una gran ocasión para el crecimiento moral, cultural e incluso económico de la humanidad entera" (n. 28).

Con esta orientación, incursiona en el interior de los mundos vitales de los hombres de los países desarrollados, muy contaminados por los hábitos consumistas (*cf.* n. 36). Dirige una llamada a la familia y a las sociedades intermedias (*cf.* n. 49) en favor del deber de la caridad, entendido como el deber de ayudar con lo propio superfluo y con lo propio necesario, como el elemento que determine las opciones del consumo, del ahorro y de las inversiones para dar a los pobres lo indispensable para vivir (*cf.* n. 36).

Pero sobre todo recorre los escenarios del mercado y del Estado con el fin de satisfacer "el derecho de participar y gozar de los bienes materiales y de hacer fructificar su capacidad de trabajo" (n. 28), exigido por los pobres.

Consecuentemente, la *Centesimus Annus* señala que el mayor problema del momento presente consiste "en conseguir un acceso equitativo al mercado internacional, fundado no sobre el principio unilateral de la explotación de los recursos naturales, sino sobre la valoración de los recursos humanos" (n. 33).

Resolverlo positivamente hace necesario un esfuerzo extraordinario de movilización de los recursos materiales y humanos y de la capacidad de organización, fijando desde la clave de la solidaridad de nuevo las prioridades y las escalas de valores sobre cuya base se deciden las opciones económicas y políticas (*cf.* nn. 28 y 32).

Este impulso solidario permitirá que el libre mercado supere "el riesgo de una idolatría, que ignora la existencia de bienes que, por su naturaleza, no son ni pueden ser simples mercancías" (n. 40). Ese talante le hará sensible a:

— tener en cuenta la hipoteca social de la propiedad privada al destino universal de los bienes (*cf.* n. 30-31); aquélla sólo se justifica moralmente cuando crea oportunidades de trabajo y crecimiento humano para todos; pero resulta ilegítima, injustificada, injusta y abusiva cuando "sirve para impedir el trabajo de los demás u obtener unas ganancias que no son fruto de la expansión global del trabajo y de la riqueza social, sino más bien de su comprensión, de la explotación ilícita, de la especulación y de la ruptura de

la solidaridad en el mundo laboral" (n. 43);

- percibir que los cambios sociales han hecho de la capacidad de conocimiento científico y de la capacidad solidaria el recurso fundamental del hombre, y que esto agrava la situación de humillante dependencia de los pobres: "a la falta de bienes materiales se ha añadido la del saber y del conocimiento" (*cf.* nn. 32-33);
- aceptar que únicamente cuando se valora que existe "algo que es debido al hombre porque es hombre", y sólo entonces, el libre mercado será ese instrumento eficaz para colocar recursos y responder eficazmente a necesidades, aunque éstas no sean solventes, ni aquéllos vendibles, que ofrezcan la posibilidad de sobrevivir y de participar activamente en el bien común de la humanidad a los pobres (*cf.* n. 34);
- ser controlado por las fuerzas sociales y el Estado, a considerar la empresa como una comunidad de hombres, como una sociedad de personas, y no simplemente como una sociedad de beneficios y de capitales (*cf.* nn. 35-43).

Ello hará más fácil, sin duda alguna, buscar con valentía y paciencia fórmulas para emprender algunas tareas tan urgentes como éstas: "encontrar modalidades de reducción, dilación o extinción de la deuda compatibles con el derecho fundamental de los pueblos —más pobres— a la subsistencia y al progreso" (n. 35); "salvaguardar las condiciones morales de una auténtica 'ecología' humana", demoler las estructuras de pecado que oprimen a los pobres "y sustituirlas con formas más auténticas de convivencia" (*cf.* n. 38).

Pero hay bienes sociales que no pueden abandonarse a la lógica del mercado. Trascienden los mecanismos del mercado y su resultado no está al alcance del mero esfuerzo individual. Se hace preciso el espacio de un Estado, comprendido como defensor de los bienes colectivos (*cf.* n. 40) para la realización de la justicia. El principio de subsidiariedad y sobre todo el principio de solidaridad (*cf.* n. 15) le hará intervenir a nivel interno en la construcción de una economía social en favor de los más débiles. Y en este sentido su primera incumbencia en el sector de la economía será la de garantizar para todos la libertad individual y la propiedad, "de manera que quien trabaja y produce pueda gozar de los frutos de su trabajo" (*cf.* n. 48).

Pero además, ha de contribuir a crear una auténtica cultura democrática de la paz (*cf.* nn. 46-47), que, atravesando todo el tejido social, mantenga despiertos a los ciudadanos de los países ricos ante los brotes de nuevos totalitarismos (*cf.* n. 29a) y racismos, provocados por ese sistema global de *apartheid* en el que viven, aunque ello suponga costos en unos estilos de vida, consolidados desde el despilfarro insolidario. "Completamente separados espacialmente de los países pobres, podremos seguir viviendo explotando las tres cuartas partes de la humanidad, acallando nuestra conciencia con el mito de la ayuda y con la respues-

ta emocional a ciertas catástrofes sin que se nos permita el acceso a las 'zonas negras' y sin permitir el acceso de los 'negros' a nuestras zonas de prosperidad más que en la medida en que lo exige nuestra misma prosperidad"¹³. Por ello mismo, a nivel internacional, los estados tienen ante sí el deber de llegar a "una concertación mundial para el desarrollo que implica además el sacrificio de las posibilidades ventajosas en ganancias y poder, de las que se benefician las economías más desarrolladas" (cfr. n. 52).

"El horizonte de la *Centesimus Annus* —como ha escrito Díaz Salazar— es el de una democracia económica todavía inédita en nuestro entorno y una reorientación de los fines de la economía teniendo en cuenta las necesidades del tercer mundo y de una cultura más ecológica y menos alienada por la búsqueda del bienestar en el consumo"¹⁴.

2. La *Centesimus Annus*, un documento capaz de provocar tradición de solidaridad entre los pueblos

La *Centesimus Annus* no ha pasado desapercibida para la opinión pública. Aplaudida por unos, criticada parcial o totalmente por otros, ningún medio de comunicación ha podido responsablemente ignorarla¹⁵. Además del peso social y político que una institución como el papado conserva todavía en el mundo, la encíclica llega en un momento en el que la plausibilidad de la palabra social del papa ha crecido. Y ello a pesar de que "las encíclicas sociales pertenecen a un género literario singular"¹⁶ y de que sus denuncias sin propuestas concretas las puedan hacer caer en la trampa del idealismo¹⁷.

Todos los analistas reconocen que, a nivel intraccesial, se están produciendo acuerdos y convergencias cada vez más evidentes y fundamentales entre la doctrina social de la Iglesia y las llamadas teologías de la praxis. Y esto se nota singularmente en lo tocante a la teología latinoamericana de la liberación¹⁸, a pesar de que haya grupos interesados en afirmar todo lo contrario.

Además, como han admitido algunos intelectuales de la izquierda europea¹⁹, el desvaimiento de las utopías sociales y la caída de los regímenes socialistas del este han convertido al papa actual en la única autoridad moral reconocida universalmente, cuyo pensamiento social no se haya domesticado por el conformismo y la resignación a la hora de suscitar la búsqueda de soluciones políticas y económicas para los problemas sociales que devastan nuestro mundo, ni debilitado a la hora de proponer la cultura de la solidaridad como talante para la construcción de una democracia socioeconómica. Estamos ante "un disidente llamado Karol Wojtyła"²⁰. ¡Quién de la izquierda europea lo hubiera dicho de un papa hace cuarenta o cincuenta años!

Concretamente, la *Centesimus Annus* ha podido defraudar a algunos. Seguramente su juicio crítico del capitalismo, del socialismo real y del marxismo

no trae especial novedad sobre pronunciamientos anteriores del papa²¹. Y he de reconocer que, en mi opinión, su posicionamiento no está exento de cierta ambigüedad ni constituye la única crítica cristiana que se puede hacer a dichos sistemas.

¿Una crítica edulcorada del capitalismo?

En lo referente al sistema capitalista el n. 42 contribuye de una manera decisiva a esta ambigüedad. Su lectura, aislada del contexto general de la encíclica, puede llevar a la impresión de que su única novedad consiste "en suavizar sustancialmente su crítica anterior al capitalismo, que ahora trata con guante blanco"²².

El papa se pregunta si el capitalismo es el modelo que es necesario proponer a los países del tercer mundo, que buscan la vía del verdadero progreso económico y social. No hay duda que la cuestión plantea desafíos importantes a la práctica cristiana²³. Y afronta la respuesta, que considera compleja, de la manera siguiente:

Si por capitalismo se entiende un sistema económico que reconoce el papel fundamental y positivo de la empresa, del mercado, de la propiedad privada y de la consiguiente responsabilidad para con los medios de producción, de la libre creatividad humana en el sector de la economía, la respuesta es positiva... Pero si por capitalismo se entiende un sistema en el cual la libertad, en el ámbito económico, no está encuadrada en un sólido contexto jurídico que la ponga al servicio de la libertad humana integral y la considere como una particular dimensión de la misma, cuyo centro es ético y religioso, entonces la respuesta es absolutamente negativa.

Obviamente, la pregunta planteada es compleja. Efectivamente, construir un nuevo orden internacional, desde una cultura de la solidaridad, sólo será posible si revisamos esquemas simples, incorporamos los mensajes que emanan de los procesos históricos y suprimimos algunos bloqueos idealistas que terminan por desplazar las realizaciones solidarias a algún lugar inexistente²⁴. Pero esta respuesta me parece más evasiva que compleja. Resulta positiva cuando hace referencia a la descripción de los elementos que se necesitan para componer la "economía de mercado", sin mencionar el modo como se articulan y se ordenan entre sí. Y es absolutamente negativa cuando se refiere a la carencia de un encuadramiento jurídico que lo ponga al servicio de la libertad humana integral. Pero deja la cuestión sin resolver. El capitalismo real sólo existe encuadrado en un marco jurídico tal que, en lugar de ponerlo al servicio de la libertad integral de los hombres, produce a nivel internacional ricos cada vez más ricos a costa de pobres cada vez más pobres²⁵, porque sus mecanismos funcionan de modo casi automático haciendo cada vez más rígidas cada una de esas situaciones²⁶. El modelo capitalista real necesitaría transformaciones radicales en su or-

denamiento interno y finalidades, y no meros reajustes finos internos, si quiere responder a las necesidades de progreso de los países del tercer mundo. Cara al futuro se enfrenta a dos cuestiones de vital importancia para la humanidad por resolver. La primera, si el capitalismo que ha dado sobradas muestras de su capacidad de adaptación a las cambiantes circunstancias de la historia, alberga en su seno tan necesario potencial de *perestroika*²⁷. La otra, si se podrá seguir llamando capitalismo en el caso de que tenga esa virtualidad y la actualice alguna vez.

El olvido de la contribución socialista a la solución del problema social

Su crítica del socialismo se centra fundamentalmente en un análisis del derumbamiento del llamado socialismo real, que, como el mismo papa indica, no pretende dar juicios definitivos (*cf.* n. 3). Consecuentemente, necesita ser completado y contrastado con otros²⁸. Sin embargo, sí quisiera dejar aquí constancia de tres preguntas que me asaltan desde 1989, y que hoy quizás suenen a ingenuas para oídos occidentales. El criticado sistema del este, ¿no intentó resolver problemas que el sistema de occidente jamás tuvo voluntad política eficaz de abordar? ¿De entre los restos de su naufragio global podemos rescatar alguna realización que contenga el valor de ser anticipación de un futuro más solidario y justo para la humanidad? Si el sistema del este se homologa con el de occidente y si los partidos comunistas europeos se ponen al día, muchas veces entre el desconcierto y la nostalgia de la antigua ortodoxia, ¿quién defenderá en los foros internacionales y en los parlamentos nacionales los intereses de los parias de la tierra?

Por otra parte, la *Centesimus Annus* no es capaz de percibir que el socialismo es históricamente una realidad más amplia que el socialismo real; que han existido y existen socialismos menos hiperideológicos que el comunismo del este y con una matriz más humanista; y que no es posible firmar su parte de defunción haciendo caso omiso de los intentos de refundación innovadora que se están haciendo hoy en Europa y en el tercer mundo²⁹. Y aún resulta más llamativo —y descorazonador para muchos militantes obreros cristianos— el que la encíclica no le reconozca prácticamente ninguna aportación histórica en el campo de las realizaciones históricas de la justicia social; ni señale la ayuda que sin ninguna duda la utopía socialista ha prestado al plan divino y a la misma Iglesia en cuanto que ha sido promotor de la comunidad humana en el orden de la vida económico-social y de la vida política, tanto a nivel nacional como internacional (*cf.* GS 44)³⁰.

Como escribí en otra ocasión, "el cristianismo debe reconocer sin regateos la contribución del socialismo a esa promoción. Pero además puede identificar en ese aporte la profecía exterior que le ha movido y enseñado a articular su palabra y su praxis en dirección a la preocupación práctica de los problemas sociales; y le ha desvelado tanto el carácter inevitablemente político de la fe

como la dimensión estructural de la caridad y la justicia. Más aún, los cristianos podemos admitir sin complejos que nos ha sido de mucho provecho la oposición histórica que hemos tenido que sufrir por parte del socialismo democrático (*cf. Gaudium et Spes* 44). Ese antagonismo ha contribuido positivamente a desmontar un universalismo de vía estrecha, que vinculaba nuestra tradición creyente a una concepción sociopolítica de derechas. Esa resistencia ha funcionado en ocasiones como la criba que facilitaba el discernimiento humilde de nuestros errores y pecados históricos que son obstáculos que ponemos a la acción de Dios en nuestros conciudadanos increyentes³¹.

El capitalismo democrático no es el triunfador

Sin embargo, creo que no debe minusvalorarse la *Centesimus Annus*. Sería un grave error quedarse atrapado en el maleficio de esas ambigüedades. Hay algo en ella que no conviene olvidar y que la reviste de una singular importancia. Su aparición se produce en la hora triunfal del capitalismo democrático y cuando la ofensiva neoconservadora³² parece no augurar más expectativa de futuro que "el síndrome Fukuyama"³³. Y esta conjunción realza el valor de una encíclica a la que le parece inaceptable "la afirmación de que la derrota del socialismo deje al capitalismo como único modelo de organización económica" (n. 35). Resulta una interpretación superficial el considerar la quiebra del socialismo real como el triunfo del sistema capitalista liberal. El final de la historia no se ha producido con el triunfo del liberalismo económico. Su reduccionismo economicista (*cf. nn. 19 y 39*) lo incapacita para encontrar el camino de la justicia, que es el camino del hombre y de una democracia solidaria. "Está alienada una sociedad que en sus formas de organización social, de producción y consumo hace más difícil... la formación de esa solidaridad interhumana" (n. 41). La encíclica habla del capitalismo realmente existente, y considera que el naufragio global del socialismo real no le sirve como su legitimación: "únicamente pone de manifiesto que el remedio resultó peor que la enfermedad"³⁴. Y ésta —las situaciones de injusticia y de opresión— sigue hiriendo mortalmente a nuestro mundo.

En los últimos años las expectativas sobre las posibilidades históricas de resolver los graves problemas de injusticia y de las desigualdades de nuestra sociedad y de cambiar el sistema capitalista han sido sometidas —por la fuerza de los hechos— a una cura de realismo. Es el resultado del duro aprendizaje de la lentitud y complejidad de las mediaciones. Multitud de fervientes socialistas de antaño se han sumado precipitadamente al coro de los entusiasmados "oficiantes" del culto al sistema de hogafío. Pero todavía somos muchos los que seguimos pensando que "dentro del capitalismo no hay salvación"³⁵, y que las cosmovisiones y los valores jugarán un gran papel en la configuración futura del tan necesario nuevo orden internacional.

El mensaje social del papa hace una gran aportación en este sentido porque

constituye una gran parábola sobre el hombre desde la perspectiva de los más pobres. Desde esta óptica la historia vuelve a recobrar infinidad de posibilidades inéditas porque le entrega un modo de estar en la realidad que las actualiza³⁴:

El amor por el hombre, y en primer lugar por el pobre, en el que la Iglesia ve a Cristo, se concreta en la promoción de la justicia. Esta nunca podrá realizarse plenamente si los hombres no reconocen en el necesitado, que pide ayuda para su vida, no a alguien inoportuno o como si fuera una carga, sino la ocasión de un bien en sí, la posibilidad de una riqueza mayor. Sólo esta conciencia dará la fuerza para afrontar el riesgo y el cambio implícitos en toda iniciativa auténtica para ayudar a otro hombre. En efecto, no se trata solamente de dar lo superfluo, sino de ayudar a pueblos enteros —que están excluidos o marginados— a que entren en el círculo del desarrollo económico y humano. Esto será posible no sólo utilizando lo superfluo que nuestro mundo produce en abundancia, sino cambiando sobre todo los estilos de vida, los modelos de producción de consumo, las estructuras consolidadas de poder que rigen hoy la sociedad. No se trata tampoco de destruir los instrumentos de organización social que han dado buena prueba de sí mismos, sino de orientarlos según una concepción adecuada del bien común con referencia a toda la familia humana. Hoy se está experimentando ya la llamada "economía planetaria", fenómeno que no hay que despreciar, porque puede crear oportunidades extraordinarias de mayor bienestar. Pero se siente cada día más la necesidad de que a esta creciente internacionalización de la economía correspondan además órganos internacionales de control y de guía válidos que orienten la economía misma hacia el bien común, cosa que un Estado solo, aunque fuese el más poderoso de la tierra, no es capaz de lograr. Para poder conseguir este resultado es necesario que aumente la concertación entre los grandes países y que en los organismos internacionales estén igualmente representados los intereses de toda la gran familia humana. Es preciso también que, a la hora de valorar las consecuencias de sus decisiones, tomen siempre en consideración a los pueblos y países que tienen escaso peso en el mercado internacional y que, por otra parte, cargan con toda una serie de necesidades reales y acuciantes que requieren un mayor apoyo para un adecuado desarrollo. Indudablemente, en este campo queda mucho por hacer (n. 58).

Palabras como éstas contribuyen a sostener esa "conciencia excedente" generadora de sueños emancipatorios que fuerzan el ir siempre más allá³⁷, en un tiempo en el que sobreabunda "el entreguismo" a un presente cada día más imposibilitador de un futuro como el que ese modo de estar en la realidad augura. Pero sobre todo reclaman su apropiación por parte de un cuerpo social que las haga suyas. "La Iglesia es consciente de que su mensaje social se hará creíble por el testimonio de las obras, antes que por su coherencia y lógica interna" (n. 57).

El tiempo del movimiento obrero, como sujeto socio-político y ético-cultural capaz de impulsar el cambio de la sociedad capitalista, no ha pasado³⁸. Se puede seguir hablando justamente de lucha³⁹ contra un sistema económico, que asegura el predominio absoluto del capital, que considera al hombre más como un productor o un consumidor de bienes que como sujeto, que idolatriza el mercado y en el que la libertad económica no esté encuadrada en un sólido contexto jurídico que la ponga al servicio de la libertad humana integral (cfr. nn. 35.39.40.42). Se hace por tanto necesario todavía un gran movimiento asociativo de trabajadores, cuyo objetivo sea la liberación y promoción integral de la persona (cfr. n. 43). Los sindicatos y demás organizaciones de los trabajadores tienen ante sí "un vasto y fecundo campo de acción y de lucha, en nombre de la justicia" (n. 35). La historia debe ser conducida por ellos aún hacia su futuro de plenitud (cfr. 1Cor 6, 15.24.28; 2Cor 5, 17; Gal 6,15). El camino de la liberación del hombre sigue abierto (cfr. n. 62).

La doctrina social de la Iglesia ha necesitado durante cien años, y necesita hoy quizás más que nunca, de iniciativas en el terreno de la praxis social para convertirse en tradición. Su historia certifica que es verdad que "al aplicar una encíclica social los seculares preparan ya la próxima" (Roger Etchegaray). La doctrina social de la Iglesia sería impensable sin la historia del movimiento obrero en general y de las organizaciones obreras y populares cristianas en particular. La historia ejemplar de multitud de militantes cristianos ha sido un "magisterio" vivido, que ha suscitado y enriquecido paulatinamente el supremo magisterio eclesial. Sus praxis de hoy transmitirán y entregarán a la humanidad unas determinadas maneras de estar en la realidad, que verificarán mañana las posibilidades de liberación entrevistadas por la *Centesimus Annus*.

3. La nueva evangelización y la *Centesimus Annus*

La nueva evangelización⁴⁰, interés preferente del ministerio pastoral de K. Wojtyła, constituye el contexto en el que se sitúa la *Centesimus Annus*. Enseñar y difundir la doctrina social no sólo pertenece de un modo genérico a la misión evangelizadora de la Iglesia, sino que muy precisamente debe incluirse entre los elementos esenciales de su prioritaria política pastoral (cfr. n. 5). La doctrina social de la Iglesia "tiene de por sí el valor de un instrumento de evangelización" (n. 54).

Juan Pablo II propone su magisterio social formando parte esencial de su proyecto reevangelizador⁴¹ de una cultura moderna, que es percibida como radicalmente deshumanizadora por estar lastrada y dominada por la increencia y el secularismo. En las puertas del tercer milenio esta propuesta parece abrigar la pretensión de dotar de una nueva cultura cristiana, especialmente a los países y naciones del primer mundo y ahora también a América Latina⁴².

El proyecto de nueva evangelización, a pesar de que sus defensores man-

tengan que no encubre "pretensiones anacrónicas de restaurar viejas fórmulas sociales y políticas"⁴³, está atravesado por una fuerte sensibilidad neoconservadora⁴⁴. Su eficiencia se deja preferentemente en manos de grupos católicos, que promueven instituciones de presencia e influjo en la sociedad a través de la cultura, los medios de comunicación, la economía, la enseñanza, etc.⁴⁵.

Este talante unas veces impide descubrir el valor que encierra la doctrina social de la Iglesia a cierto laicismo confesante, y otras es utilizado como disculpa interesada para desautorizar el mensaje social del papa⁴⁶. También suele minar la confianza de muchos militantes en él.

Personalmente considero que la doctrina social de la Iglesia puede zafarse de ese peligro porque no depende de ese proyecto evangelizador. Posee en sí misma una gran capacidad para recordar al cristianismo que ha de bajar su praxis al terreno de las realizaciones históricas y sociales de la justicia y de la solidaridad. Y en este sentido me resulta evidente lo que dice la encíclica: "para la Iglesia enseñar y difundir la doctrina social pertenece a su misión evangelizadora y forma parte esencial del mensaje cristiano" (n. 5).

La doctrina social de la Iglesia, como conjunto de principios y orientaciones morales y de estímulos para la acción en favor de la justicia en el mundo (*cf.* n. 57), es relativamente independiente del modo de relación que la Iglesia establezca con el mundo y la cultura. Y así ha coexistido con diferentes modelos. Nadie pondrá en duda que éstos han cambiado en los cien años que van de la *Rerum Novarum* a la *Centesimus Annus*.

Estamos, sin embargo, ante una cuestión crucial en la vida de la Iglesia en los próximos años y a la que no es posible dedicar aquí todo el espacio que se merece. Pero tampoco sería honrado por mi parte pasar de largo. Por ello intentaré, al menos, detenerme brevemente sobre una cuestión que se asoma repetidas veces en las páginas de la *Centesimus Annus* y que está en clara referencia a la propuesta de "la nueva evangelización".

Ateísmo, fe y construcción de la realidad social

No hay duda de que existen implicaciones mutuas entre construcción de la realidad social y la fe en Dios. Así lo ha puesto de manifiesto repetidamente la teología actual. Así lo han evidenciado los teóricos sociales. Creer en el Dios de Jesucristo comporta acoger prácticamente una determinada teoría de la sociedad. El Dios revelado en Jesucristo resulta insuficientemente representado por la imagen del Dios garante del orden cósmico. "Lejos de ser rival tacaño, envidioso y dominador del hombre... el Dios verdadero sólo puede ser concebido como autor, fundador e instigador de la libertad y la responsabilidad humana sobre el mundo, a la vez que como interpelación absoluta y juicio supremo del uso de esta libertad para dar sentido al mundo y a la vida humana —de todos los hombres— y no para la muerte y la destrucción. En este sentido, Dios ya sólo

puede concebirse como fundante y garante de una teoría de la sociedad integrada, en la cual el hombre —todo hombre— sea valor supremo para el hombre (Marx), porque el hombre tiene un valor absoluto que no puede derivar de su efímero ser, sino del hecho de ser amado —y por esto creado— por el mismo Dios absoluto⁴⁷.

Así pues, la fidelidad al Dios cristiano configura la praxis humana desde el principio de la concordia y la solidaridad, y desbanca definitivamente el principio del poder o de la autoafirmación particular como dinámica de construcción social.

Desde aquí resulta correcto mantener y ofrecer la convicción cristiana de que practicar la fe en ese Dios de Vida puede ayudar a configurar una sociedad más humana y solidaria. Más aún, el cristianismo legítimamente puede considerar que la fe en ese Dios garantiza mejor la construcción de una sociedad justa y fraterna que el ateísmo o incluso que sin esa fe el hombre no puede, en fin de cuentas, más que organizar la tierra contra el hombre⁴⁸. Y las realizaciones históricas parecen darle la razón: la experiencia de los hombres-dioses se ha convertido, en las puertas del siglo XXI, en la experiencia angustiosa de la muerte del hombre. Nuestro Dios es gratuito, pero no superfluo. Todo ello parece avalar la verdad que encierra esa insistencia de la *Centesimus Annus* en encontrar en el ateísmo la raíz de los males de nuestro tiempo (*cfr.* nn. 13.24.37.41).

La intuición de que la fe albergaba en su seno una teoría social permitió el que también en el siglo XIX algunos teólogos llegasen a considerar a la santa Trinidad como el programa social de los cristianos. Hoy no es posible mantener esa afirmación en su sentido más pleno. De la Trinidad no se desprenden directamente programas concretos de acción social. Estos necesitan el concurso de los análisis y de las ciencias humanas para funcionar con eficacia. Por ello mismo me parece poco matizada la afirmación de "que no existe verdadera solución para la cuestión social fuera del evangelio" (n. 5). El evangelio está necesitado de mediaciones socio-analíticas e instrumentales para poder ser operativo en la solución de graves problemas de la justicia del mundo. En él se pueden encontrar inspiración y valores. De él se desprende una teoría social que afirma que no es mundo realmente humano aquél en el que los inútiles no tienen sitio o en el que se condena a las mayorías a la marginación y a la muerte inútil. Pero del evangelio no se desprenden soluciones técnicas para la cuestión social. Estas hay que buscarlas en otra parte, ya que ni siquiera la Iglesia tiene modelos verdaderamente eficaces para proponer (*cfr.* n. 43). Cuando esto no se tiene suficientemente en cuenta se termina o bien en la ineficacia por ir a la militancia social vestidos de lino y de ingenuidad o bien en el neoconfesionalismo por proponer como componente de la verdad cristiana lo que únicamente es una solución histórica, provisional y sometida a la crítica histórica.

Pero además, el "practicar a Dios" —como ha escrito provocativamente G. Gutiérrez— resulta condición indispensable para su conocimiento. Consecuentemente, sólo unas determinadas formas de praxis social llevan al conocimiento verdadero del Dios de Vida, independientemente de que se le confiese o no con los labios. Es la sabiduría que encierra la parábola del buen samaritano (*cf.* Lc 10, 25-37) o la del juicio final (*cf.* Mt 25, 31-46), y la razón que entraña la teoría de "los cristianos anónimos" (K. Rahner) o, la más antigua, de "las semillas del Verbo" (S. Justino). En la falta de atención a esta verdad o en su comprensión insuficiente radica, en mi opinión, la mayor debilidad del pensamiento de la *Centesimus Annus* como oferta de nueva evangelización para los hombres de hoy.

Ciertamente, la historia reciente ha sido testigo de los atropellos humanos cometidos en el este por el socialismo real ateo. Pero también de cómo los occidentales en nombre de algún interés pretendidamente humano hacíamos crecer increíblemente la pirámide de los sacrificios humanos, mientras se instrumentalizaba a Dios como garante del (des-)orden establecido con el frecuente silencio cómplice de la Iglesia. Hasta tal punto que —como explicaba Cosmao⁴⁹—, el ateísmo se convertía en condición necesaria para el cambio social. Por ello mismo, como reconoce el concilio Vaticano II, también la práctica defectuosa de los creyentes en la vida social ha contribuido a la génesis del fenómeno del ateísmo del mundo en cuanto que ha velado más que revelado el genuino rostro de Dios y de la religión (*cf.* *Gaudium et Spes*19)⁵⁰. Y todo esto no debería ignorarlo ninguna memoria de los cien últimos años de historia cristiana. La *Centesimus Annus* no lo reseña. Y su silencio puede dar pie a que sus censuras al socialismo y al marxismo sean interpretadas como una especie de revancha de la Iglesia frente a sus críticos de ayer.

Comparto la opinión de que la gran tarea de la Iglesia en el mundo occidental no es afirmar la existencia de Dios contra el ateísmo, sino garantizar la identidad del Dios vivo contra la idolatría⁵¹. Estoy persuadido que el paso del ateísmo al teísmo no resuelve sin más el problema de la construcción de un mundo digno del hombre. Siempre que en la historia de la humanidad, "lo absoluto" —llámese Dios o el hombre— ha aparecido o ha sido captado en el poder, los hombres concretos han sido condenados al exterminio y al holocausto en nombre de ese "absoluto", con independencia del nombre con que se le nombrase. Únicamente la fe en el Dios vivo que se ha hecho presente en la debilidad, la indignidad y la vulnerabilidad del siervo sufriente puede garantizar y hacer consistente la dignidad de todos los crucificados de la historia.

Pero además, la historia moderna ha contemplado a multitud de hombres y mujeres, que entregaban sus vidas, muchas veces literalmente hasta la muerte, por buscar y hacer posible iniciativas sociales que dieran vida a los parias de este mundo. Entre ellos —como reconoce la *Centesimus Annus* (*cf.* n. 3)— ha

habido infinidad de cristianos, aunque el cardenal Suqufa tema que nadie, ni siquiera la Iglesia, haya traducido la impronta social del Evangelio en iniciativas concretas en el campo de la praxis⁵². Pero también han existido increyentes y agnósticos que han puesto de manifiesto con sus vidas entregadas a la causa de la justicia, que la humanidad nueva, posibilitada y encarnada por Cristo, desborda los contornos visibles de la Iglesia y alcanza a los hombres, allí donde éstos viven y trabajan empeñados en que el sentido de lo humano se abra paso frente a tantas realizaciones inhumanas sin sentido como hoy pueblan nuestra sociedad. La mirada contempla esta realidad como la consecuencia de la impronta cristo-pneumatológica, que afecta a toda la realidad humana (*cf. Gaudium et Spes* 22).

La *Centesimus Annus* opera en esta cuestión con una pneumatología reprimida y adolece del cristomonismo típico de la teología católica. Existe en esto una clara falta de sintonía con otros textos del papa⁵³. Por ello mismo no ha sido capaz de captar ninguna interpelación en los diferentes experimentos humanistas, que se han ensayado en este último siglo en el mundo; y menos aún, de explorar en ellos esas "semillas" de su propia verdad, que, germinadas al borde de los surcos institucionales, sin embargo, la Iglesia necesita para componer la palabra que ha de pronunciar en fidelidad al Señor Jesús.

Este desconocimiento práctico puede resultar nefasto para el intento de evangelizar a unos hombres, que hace tiempo emprendieron el camino de su emancipación, y no aceptan otro tutelaje que el de su propia razón para encontrar el camino de su verdadera humanidad. El lenguaje de la *Centesimus Annus*, cuando se refiere al hombre y a la cultura, no les remite a ellos mismos, a sus realizaciones históricas, con la seguridad de encontrar ahí fragmentos de su propia verdad salvadora. Carece de esa sabiduría que enseña "que el hombre lleva en sí mismo la verdad que salva" (E. Balducci). El mundo es el lugar del Evangelio y el hombre el hogar del Espíritu. Parece más bien que esa verdad se encuentra alojada en exclusiva en otro lugar: la Iglesia. Y consecuentemente, algunos de sus lectores terminan por entender que, cuando la encíclica sostiene que el hombre es el camino de la Iglesia y que no hay solución a la cuestión del hombre fuera del Evangelio, en realidad está insinuando que la Iglesia es el camino del hombre porque fuera de ella no encontrará solución a su misterio. En el fondo, no habríamos superado el *extra ecclesiam nulla salus*.

Pero la misión de la Iglesia forma parte de una misión más grande: la de la Trinidad. Ello conduce a la conciencia eclesial hasta la idea de la *ecclesia ab Abel* (*Lumen Gentium* 2). De ella forman parte todos los inocentes y todos los justos de todos los tiempos. "La Iglesia de Cristo, con su historia narrable y sus confines visibles, se tiene que colocar en el mundo como parte de una Iglesia del Padre, la Iglesia de Abel, que es más grande y que está por debajo de ella en las profundidades de las relaciones humanas"⁵⁴. Siempre que la Iglesia se en-

cuentra con una persona humana, con su historia y sus problemas, tiene abierto ante sí un camino, aún cuando tenga cerrado el camino de la predicación de la fe.

Sin esta actitud de reconocimiento y de compañía, el anuncio del Dios de Jesucristo será percibido por el hombre de hoy como una imposición exterior. Evangelizar sólo desde la autoridad extrínseca se convertiría en una pedagogía apresurada, que deforma la verdad sobre ese Dios y es incapaz de alcanzar el corazón del hombre⁵⁵.

La *Centesimus Annus* y la doctrina social de la Iglesia poseen un potencial evangélico, casi por estrenar, en la Iglesia⁵⁶. La teología política que propugnan las últimas encíclicas sociales, es capaz de orientar un proyecto de misión evangelizadora, que aporte las luces de la fe, la fuerza de la caridad y la resistencia de la esperanza en la búsqueda de los caminos solidarios de un nuevo orden internacional, y en diálogo y colaboración con todos aquellos que se afanan en la misma tarea de posiciones ideológicas y religiosas diferentes.

Notas

1. En los últimos sesenta años el recuerdo de la promulgación de la *Rerum Novarum* ha originado cinco solemnes documentos pontificios: Pío XI, *Quadragesimo anno* (15 de junio de 1931); Pío XII, *Radiomensaje 1 de junio de 1941*; Juan XXIII, *Mater et Magistra* (15 de mayo de 1961); Pablo VI, *Octagesima Adveniens* (14 de mayo de 1971).
2. La *Centesimus Annus* juntamente con la *Laborem Exercens* y la *Sollicitudo rei socialis* constituyen el exponente más notable de este magisterio que Juan Pablo II va salpicando en gran parte de sus 746 discursos anuales.
3. Estas categorías las tomo prestadas del teólogo italiano Bruno Forte: *La teología como compañía, memoria y profecía. introducción al sentido y al método de la teología como historia*, Salamanca, 1990.
4. Cf. C. Díaz, "La antropología en la encíclica *Redemptor Hominis*", en AA. VV., *Cristo redentor del hombre*, Salamanca 1986, pp. 13-34; M. Cangioti, "El hombre como persona. Líneas de antropología cristiana", en Instituto Internacional de la Doctrina Social, *La Doctrina Social Cristiana*, Madrid 1990, pp. 114-140; F. J. Victoria, "Teología trinitaria y compromiso por la justicia. Aproximación al magisterio de Juan Pablo II", en *Sal Terrae* 9 (1988), pp. 613-623.
5. Poco después de ocupar la sede de Pedro, en el discurso inaugural de la III Conferencia del CELAM, Juan Pablo II decía: "La Iglesia conoce, gracias al Evangelio, la verdad sobre el hombre. Esta consiste en una antropología que la Iglesia no cesa de profundizar y de comunicar. La afirmación primordial de esta antropología es que el hombre es imagen de Dios, que es irreductible a una simple parcela de la naturaleza, o a un elemento anónimo de la ciudad humana... Esta verdad completa sobre el ser humano constituye el fundamento de la doctrina social de la Iglesia, así como la base de la verdadera liberación. A la luz de esta verdad, no es el hombre un

- ser que pueda subordinarse a los procesos económicos o políticos, sino que esos procesos están ordenados al hombre y sometidos a él" (28 de enero de 1979).
6. Cfr. F. Sebastián Aguilar, "Filosofía y teología del trabajo en la *Laborem exercens*", *Iglesia Viva* 97-98 (1982), pp. 33-44; F. Urbina, "La dignidad del hombre en el centro", *Sal Terrae*, 1, 1928, 17-29; J. C. Scannone, *Teología de la Liberación y doctrina social de la Iglesia*, Ed. Cristiandad-Ed. Guadalupe, Madrid-Buenos Aires, 1987, pp. 262-275.
 7. Cfr. F. J. Vitoria, "Teología trinitaria y compromiso por la justicia. Aproximación al magisterio de Juan Pablo II", *Sal Terrae* 9 (1988), pp. 614-618.
 8. Cfr. S. Grygiel, *La voz en el desierto. Post scriptum al magisterio de Juan Pablo II*, Madrid 1982, p. 166.
 9. Cfr. J. Sobrino, *Espiritualidad de la liberación*, Madrid, 1985, pp. 4-6.
 10. Cfr. J. R. Ibeas, *Evolución del concepto de pobre en la doctrina social de la Iglesia desde la Populorum Progressio a la Sollicitudo Rei Socialis*, Llodio-Alava, 1990 (trabajo inédito para la obtención del título de Licenciado en Teología), pp. 170-269; G. Gutiérrez, *La verdad los hará libres. Confrontaciones*, Lima 1986, pp. 154-164; 217-228; R. Antoncich, "Teología de la liberación y doctrina social de la Iglesia", en I. Ellacuría - J. Sobrino, *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación I*, Madrid 1990, p. 156; R. Antoncich-J. M. Munárriz, *La doctrina social de la Iglesia*, Madrid 1986, pp. 61-64; F. J. Vitoria, art. cit., pp. 618-622.
 11. Cfr. F. Biffi, *El clamor de los obreros resuena en los oídos del Señor. Introducción, texto y comentario de la encíclica Rerum Novarum (1891-1991)*, Valencia 1991, pp. 67-104.
 12. Cfr. J. García Roca, "Cultura de la solidaridad", *Noticias Obreras*, nn. 1044-1045 (1991). Separata n.18.
 13. R. Esteban, "La C.E.E. y el desorden internacional", *Iglesia Viva*, 142 (1989), p. 365.
 14. Cfr. R. Díaz-Salazar, "*Centesimus Annus*. Una crítica de la sociedad capitalista", *Noticias Obreras*, n. 1050 (1991), Separata n. 20, p. 9.
 15. La Delegación de medios de comunicación social del obispado de Bilbao ha publicado un número especial de su revista de prensa dedicado a recoger los ecos que en forma de información, editoriales y artículos de opinión ha producido la publicación de la encíclica en la prensa de Madrid, Barcelona, Bilbao y San Sebastián, *Astero* n. 58 (Tercera época), 8 de mayo de 1991; cfr. también, ...*Astero* nn. 62, 64, 65, 68 (Tercera época), 22, 31 de mayo y 21 de junio de 1991, pp. 28-37, 23-37, 45 y 20-22 respectivamente.
 16. Cfr. R. Mate, "El capitalismo según Wojtyła", *El País*, 10 de junio de 1991, p. 16.
 17. Cfr. Ch. Ducquoc, "Memoria eclesial y ambigüedad", *Concilium* 227 (1990), p. 63; R. Mate, art. cit., p. 16.
 18. Cfr. J. I. Calleja, "La doctrina social de la Iglesia y las teologías de la praxis", *Sal Terrae*, n. 4 (1991), pp. 315-318; J. C. Scannone, *op. cit.*, pp. 225-228; C. Boff, "Doctrina social de la Iglesia y teología de la liberación, ¿prácticas sociales opuestas?", *Concilium* n. 170 (1981), pp. 468-476.
 19. Cfr. R. Díaz-Salazar, "*Centesimus Annus*. Una crítica de la sociedad capitalista", *Noticias Obreras*, n. 1050, 16 al 30 de junio de 1991, Separata n. 20, p. 16;

- Refundación de la izquierda y cristianismo. Las propuestas del PCI.*, Santander-Madrid 1990, p. 30.
20. Cfr. J. Catalán, "Un disidente llamado Karol Wojtyła", en *El Independiente*, domingo 5 de mayo de 1991.
 21. Cfr. R. Belda, "¿Cuál es la principal aportación doctrinal de la encíclica *Laborem Exercens*?", J. Ma. Osés, "Reflexión crítica sobre el capitalismo"; D. Velasco, "Reflexión crítica sobre el socialismo real" en *Iglesia Viva*, 97-98 (1982) pp. 15-32, 45-61 y 63-77 respectivamente.
 22. Cfr. E. Mirret Magdalena, "Una encíclica papal que defrauda", *El País*, 7 de mayo de 1991, p. 16.
 23. Cfr. M. Vega Centeno, *Pobreza y desarrollo en América Latina. Desafíos a la práctica cristiana*. Lima 1991; J. Iguñiz, "La desigualdad Norte-Sur y la deuda externa del tercer mundo" en *Evangelio y Liberación*, (X Congreso de Teología. Dios o el dinero), 12-16 septiembre 1990, Madrid, pp. 61-78; Ll. Magriñá, "Desigualdad socio-económica entre los países del Norte y los del Sur", en AA. VV., *Grandes injusticias de hoy*, Madrid 1987, pp. 35-47.
 24. Cfr. J. García Roca, *art. cit.*, pp. 1-2.
 25. Cfr. Juan Pablo II, "Discurso de apertura de la Conferencia Episcopal de Puebla", III, 4; en III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, *La evangelización en el presente y en el futuro de América Latina*, Bogotá, 1979, p. 15.
 26. Cfr. *Sollicitudo rei socialis*, n. 16c.
 27. Cfr. L. González-Carvajal Santabárbara, "La necesaria perestroika de occidente", en *Iglesia Viva*, n. 148 (1990) pp. 423-432.
 28. Cfr. B. Bastida Vilá, *La revolución del Este. Análisis de un fracaso*, Barcelona 1991; *Iglesia Viva*, n. 148 (1990): "Democratización del Este y futuro de Europa"; R. Díaz-Salazar, *¿Todavía la clase obrera?*, Madrid, 1990, pp. 217-241; L. Boff, "La "implosión" del socialismo autoritario y la teología de la liberación", *Sal Terrae* 4 (1991), pp. 321-341; J. Forbelski, "Transformaciones políticas, económicas y religiosas en el Este", en *Evangelio y Liberación, op. cit.*, pp. 26-41.
 29. Cfr. F. Fernández Buey, "Descendiendo de las cumbres abismales", en *Iglesia Viva*, n. 148 (1990), pp. 433-444; R. Díaz-Salazar, *ibid.*, pp. 119-286; L. Boff, *ibid.* 329-335.
 30. Cfr. J. Ma. Mardones, "Cristianismo y socialismo", en AA. VV., *Fe cristiana y sociedad moderna*, 19, Madrid 1988, pp. 173-210; en las páginas 207-210 puede encontrarse una bibliografía documentada sobre el tema del socialismo; I. Ellacuría, "Teorías económicas y relación entre cristianismo y socialismo", en *Concilium*, n. 125 (1977), pp. 282-290.
 31. F. J. Vitoria Cornenzana, "Cristianismo y socialismo en el horizonte 2000. Compañeros en la construcción de una sociedad más justa", en *Iglesia Viva*, nn. 140-141 (1989) pp. 278-279.
 32. Cfr. J. Ma. Mardones, *Capitalismo y religión. La religión política neoconservadora*, Santander 1991; *Neoconservadurismo. La religión del sistema*, Madrid-Santander 1991; *Iglesia Viva*, nn. 134-135 (1988): "Neoconservadurismo y compromiso cristiano".
 33. Cfr. F. Fukuyama, "¿El fin de la historia?", *Claves de la razón práctica* (1990), pp. 85-96.
 34. L. González-Carvajal Santabárbara, *ibid.*, p. 432.

35. Cfr. L. Boff, "Dentro del capitalismo no hay salvación", *El Independiente*, 13 y 14 de mayo de 1991, pp. 12 y 10 respectivamente.
36. Cfr. I. Ellacuría, *Filosofía de la realidad histórica*, Madrid 1991, pp. 388-417.
37. Cfr. R. Díaz-Salazar, *El capital simbólico. Estructura social, política y religión en España*, Madrid 1988, pp. 245-247.
38. Cfr. R. Díaz-Salazar, *¿Todavía la clase obrera?*, Madrid, 1990, pp. 199-308.
39. Desde su concepción antropológica, la encíclica condena la concepción marxista de la lucha de clases, que brota de la raíz atea y que está emparentada con la lógica de la "guerra total" y del militarismo como forma de solucionar los conflictos sociales. "Lo que se condena en la lucha de clases es la idea de un conflicto que no está limitado por consideraciones de carácter ético o jurídico, que se niega a respetar la dignidad de la persona en el otro; y por tanto en sí mismo; que excluye, en definitiva, un acuerdo razonable y persigue no ya el bien general de la sociedad, sino más bien un interés de parte que suplanta el bien común y aspira a destruir lo que se opone" (n 14). Esta lógica produjo el trágico ciclo de guerras que sacudieron Europa y el mundo entre 1914 y 1945, y el que la situación posterior pueda calificarse "de no guerra, más que de paz auténtica", sin que las Naciones Unidas hayan logrado hasta ahora poner en pie instrumentos eficaces para la solución de los conflictos internacionales como alternativa a la guerra (cfr. nn. 17-21). La historia es testigo de cómo formas de lucha más respetuosas con la dignidad humana, basadas en la negociación, el diálogo, la solidaridad, el testimonio de la verdad, han desencadenado los cambios de 1989. Es la lucha efectuada con las armas de la verdad y de la justicia, que ha exigido lucidez, moderación, sufrimientos y sacrificios, y que en el caso de los militantes cristianos ha nacido de la oración y de una ilimitada confianza en Dios, Señor de la historia (cfr. nn. 22.23.24).
40. Cfr. *Christi fideles laici*, 34.
41. Cfr. R. Buttiglione, "La doctrina social de la Iglesia en el contexto de la nueva evangelización", en Instituto Internacional para la Doctrina Social, *op. cit.*, pp. 25-47.
42. Cfr. CELAM, *Elementos para una reflexión pastoral en preparación de la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*. Santo Domingo, República Dominicana, 1992. Tema central: Una nueva evangelización en una nueva cultura, Bogotá, 6 de febrero de 1990; L. Boff, *La nueva evangelización. Perspectiva de los oprimidos*, Santander 1991.
43. Cfr. F. Sebastián, "Vivir en el hoy de nuestra Iglesia", *Communio* 1 (1991), p. 15.
44. Cfr. P. Valadier, *La Iglesia en proceso. Catolicismo y sociedad moderna*, Santander 1990 pp. 151-237; J. F. Fontecha, "El neoconservadurismo eclesial. Antecedentes históricos y configuración", *Iglesia Viva*, nn. 134-135 (1988), pp. 163-221; D. Tracy, "Dar nombre al presente", *Concilium*, n. 227 (1990), pp. 94-97; J. M. Velasco, "La misión en España, hoy: veinticinco años de pastoral misionera", *Pastoral Misionera*, n. 174 (1991), pp. 93-103; J. Ma. Mardones, *op. cit.*, pp. 241-271.
45. Esto explicaría la aparición de movimientos eclesiales neoconservadores, como "Comunión y Liberación", apoyando la doctrina social de la Iglesia, o del conservador "Opus Dei" que la ignoró prácticamente durante decenios, convertido ahora en su defensor más acérrimo.
46. Cfr. P. Flores d'Arcais, "Pacifismo, papismo, fundamentalismo", *Claves de la razón práctica*, n. 12 (1991), pp. 67-80; A. Elorza, "La ignorancia de Dios", *El*

- País*, 22 de mayo de 1991, p. 15; A. Arteta, "Enésimo engaño", *El país*, 28 de mayo de 1991, p. 15.
47. J. Vives, "Conocimiento de Dios y situación humana", en *Iglesia Viva*, n. 118 (1985), p. 341.
48. Cfr. H. De Lubac, *El drama del humanismo ateo*, Madrid, 1949, p. 13.
49. Cfr. V. Cosmao, *Transformar el mundo*, Santander 1981.
50. Igualmente puede leerse en el documento final de Puebla: "La vida trinitaria que nos participará Cristo llegará a su plenitud sólo en la gloria. La Iglesia peregrinante en cuanto institución humana y terrena reconoce con humildad sus errores y pecados que oscurecen el rostro de Dios a sus hijos..." (n. 209).
51. Cfr. J. I. González Faus, "Aprendamos de la historia", en *Misión abierta*, 4 (1984), p. 84 (486).
52. Cfr. A. Suquía, "Discurso inaugural de la 48ª Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal Española", 18 de abril de 1988, en *Ecclesia*, n. 2369, p. 628. Esta afirmación sólo puede explicarse como un exceso retórico del cardenal de Madrid. La historia de los mártires latinoamericanos muestra a las claras que la Iglesia es más grande que la Iglesia europea. La historia de entrega y de lucha de miles de militantes y cristianos de base españoles, durante los últimos cincuenta años, debería ayudar a disipar sus temores, y animarle a apoyar más decididamente sus causas.
53. Cfr. p.e., *Redemptor hominis*, 6 y 14.
54. S. Dianich, *La Iglesia en misión. Hacia una eclesiología dinámica*. Salamanca, 1988, p. 225.
55. Esta es una de las tesis fundamentales del magnífico libro de Juan Luis Segundo, *El dogma que libera. Fe, revelación y magisterio dogmático*, 1989. Para una visión resumida de sus argumentos, relacionados con la evangelización puede leerse el último capítulo: pp. 359-397.
56. Cfr. L. González-Carvajal, "Las razones de un resurgir", *Sai Terrae*, n. 4 (1991), p. 283-288.