

Wolfgang F. Ockenfels

**MANUAL DE DOCTRINA
SOCIAL CRISTIANA**

**Una Introducción -
no sólo para empresarios**

Ordo socialis

Original (printed in German):

Wolfgang Ockenfels, OP

KLEINE KATHOLISCHE SOZIALLEHRE. EINE EINFÜHRUNG –

Nicht nur für Manager

Editor: Bund Katholischer Unternehmer in cooperation with ORDO SOCIALIS

Series: Beiträge zur Gesellschaftspolitik, No. 31

Publishing Company: Paulinus-Verlag, Trier, 4th revised and supplemented edition 1992

ISBN 3-7902-5002-3

Translation and digitalization sponsored and organized by:

ORDO SOCIALIS

Academic Association for the Promotion of Christian Social Teaching

Wissenschaftliche Vereinigung zur Förderung der Christlichen Gesellschaftslehre e.V.

Head Office: Georgstr. 18 • 50676 Köln (Cologne) • Germany

Telephone: 0049 (0)221-27237-0

Telefax: 0049 (0)221-27237-27

E-mail: gf@ordosocialis.de • Internet: www.ordosocialis.de

Spanish Edition:

Translation: Dr. Uta Köhler, Instituto FIEL

© ORDO SOCIALIS, Cologne, Germany, Series No.19, First Edition 1994

Editorial Supervision: Dr. Johannes Stemmler

Edited by ORDO SOCIALIS in cooperation with

Prof. Dr. Guillermo León Escobar Herrán, Instituto FIEL

Carrera 15 N° 101A-17, A.A. 94949, Santafé de Bogotá D.C., Colombia – Suramérica

Tel: 218 84 34 – 218 83 57 • Fax: 218 84 55

Layout and Typesetting: Unión Gráfica Ltda.

ISBN 958-9326-0201

Digitalized by Jochen Michels 2006, Layout by Dr. Clara E. Laeis

**The rights of publication and translation are reserved and can be granted upon request.
Please contact ORDO SOCIALIS.**

CONTENIDO

PRÓLOGO A LA EDICIÓN EN ESPAÑOL	5
PRESENTACIÓN	6
PREFACIO.....	7
1. MALENTENDIDOS	8
A propósito de las tensiones entre Iglesia y economía	8
En la búsqueda de chivos expiatorios	8
Confiabilidad moral.....	8
Iglesia y moral.....	9
¿Distanciamiento de la Iglesia?.....	10
2. VIEJAS Y NUEVAS CUESTIONES SOCIALES	12
A propósito de la historia de la doctrina social cristiana.....	12
¿Comunismo original cristiano?.....	12
Ayuda para los pobres	13
Ética colonial.....	13
La cuestión obrera	14
La validez de la experiencia	15
Iglesia y socialismo	16
Nuevos problemas sociales	17
3. NECESIDADES	18
En torno a la legitimación de la doctrina social cristiana.....	18
Mejores condiciones.....	18
No hay autosalvación	19
Dos reinos.....	20
Pruebas decisivas.....	20
4. COMPETENCIAS	22
A propósito de los límites de la competencia eclesial.....	22
¿Competencias prestadas ?.....	22
Valores e hipótesis	23
Distribución de competencias	24
5. HABLAR Y ACTUAR CON COMPROMISO	25
A propósito de los autores, portadores y destinatarios de la doctrina social cristiana.....	25
División de trabajo	25
Doctrina social católica - made in USA	26
¿Clericalismo político?.....	27
Todos están llamados	28
6. ORIENTACIONES FUNDAMENTALES	29

Acerca de los contenidos normativos de la doctrina social cristiana.....	29
Misterios de fe.....	29
Promisiones del reino de Dios.....	29
¿El sermón de la montaña como norma?	30
Por fe y por razón.....	30
Concepción del hombre.....	31
Derechos humanos	32
Valores fundamentales como valores de la paz	32
Principios sociales	34
Solidaridad	34
Subsidiariedad	34
Bien común y justicia.....	35
7. ACCIONES ECONÓMICAS.....	37
A propósito de la conformación del orden económico	37
Deslindes	37
Orientaciones para un tercer camino	37
Iniciativa privada y propiedad.....	38
Necesidad y limitaciones del mercado	39
Salarios y ganancias	42
Empleo y desempleo	43
8. LA PRUEBA PRÁCTICA.....	45
Entre la doctrina y la vida	45
Fe, razón y praxis	45
Verdad y efecto	45
Ver, juzgar, actuar	46
Problemas de conciliación.....	46
9. CATOLICISMO SOCIAL	49
Valores y estructuras en proceso de cambio.....	49
Catolicismo social y político	49
Construcción de la Alemania de la post-guerra	50
Influencia decreciente	50
Nuevos movimientos sociales	51
Discusión de los valores fundamentales y cambio de valores	51
Nuevas tareas.....	52
10. PREGUNTAS FUTURAS	53
En torno a la responsabilidad en el progreso técnico	53
El miedo como fenómeno social	53
La técnica al servicio del hombre.....	53
Orientaciones fundamentales	54
Ponderación de bienes y perjuicios	55
El futuro del mundo del trabajo.....	56
Los sindicatos y la autonomía tarifaria	57
Aceptación ética	58

PRÓLOGO A LA EDICIÓN EN ESPAÑOL

El Instituto de Estudios Sociales Juan Pablo II -FIEL-, de Colombia, ha aceptado con gusto responsabilizarse de la edición en español del libro „Manual de Doctrina Social de la Iglesia“, escrito por el doctor Wolfgang Ockenfels en su original alemán.

Lo primero que llama la atención es el subtítulo: „No solo para empresarios“, con lo que claramente el autor invita a los empresarios, de manera principal, a empaparse de las ideas centrales de la doctrina social de la Iglesia, en la seguridad de que en ellas no solamente encontrarán al marco ético para desenvolver su actividad económica, sino valiosas sugerencias para hacer que sus empresas adopten cada día mejores instrumentos de servicio a la comunidad y de armonía laboral.

El autor no se limita en este opúsculo a mencionar y analizar los postulados de la doctrina social de la Iglesia, sino que recuerda la manera como ésta se fue integrando hasta formar un cuerpo coherente y orientador, y como ha influido decisivamente en el funcionamiento de la economía social de mercado puesto en práctica con tanto éxito en Alemania.

Lo cierto es que en una economía de propiedad privada y de predominio del mercado, los empresarios son por naturaleza los primeros destinatarios de esta obra de interesante y fácil lectura, pero no son los únicos, puesto que también ha de servir a funcionarios públicos, a académicos y, en general, a quienes quieren guiar su comportamiento económico dentro de cánones de justicia y solidaridad.

En momentos en que prácticamente toda Latinoamérica está transitando por el camino del libre mercado, olvidando la finalidad social del quehacer económico, la obra que presentamos adquiere un significado especial: recordar a todos que no es el hombre que está al servicio de la economía, sino ésta al servicio de aquél.

Por lo demás, los lectores encontrarán que el doctor Ockenfels aborda también unos cuestionamientos de común ocurrencia en la práctica, tales como: Si el trabajo prima sobre el capital, ¿cómo establecer una cogestión por lo menos paritaria? ¿cómo aplicar las orientaciones del Sermón de la Montaña bajo sanciones de coacción j urídica?, y ofrece su particular punto de vista soportado en respetables argumentos de moralidad y racionalidad.

Es tan importante la doctrina social de la Iglesia, y pueden llegar a ser tan benéficos para una sociedad sus planteamientos, que en varios países se están dando cursos especializados sobre la materia y, por ejemplo, en España existe ya una maestría en esa dirección. Los empresarios, los profesores universitarios y hombres y mujeres con responsabilidades públicas están pagando por conocer a fondo el pensamiento social de la Iglesia.

Y no solo entre los católicos, porque, como el autor también lo explica, la doctrina social de la Iglesia, aunque inspirada en los valores evangélicos, es de un contenido humanista que apela a todos los hombres de buena voluntad, cualesquiera sean sus condiciones religiosas o políticas. Así lo entendió el doctor Guillermo León Escobar Herrán, miembro y colaborador del Instituto, al atender con entusiasmo la solicitud de la Asociación Científica para la Promoción de la Doctrina Social de la Iglesia en el sentido de evaluar la receptividad del público hispanoamericano frente al texto y, posteriormente, coordinar las labores de traducción y edición del libro.

El Instituto FIEL se siente satisfecho de ofrecer al público de habla española la traducción hecha por la doctora Uta Kohler, que respetando la fidelidad al texto alemán, le agrega ese estilo o sabor latinoamericano que lo hace más accesible a los lectores de este subcontinente.

Francisco de Paula Jaramillo

Secretario General, Instituto FIEL

PRESENTACIÓN

El „Manual de Doctrina Social Cristiana“ promovido por la Junta Directiva de la Asociación de Empresarios Católicos, con motivo de su cuadragésimo aniversario, ha tenido en muy poco tiempo tres ediciones agotadas actualmente.

Este manual -apropiado „no sólo para empresarios“- tiene la ventaja de facilitar el acceso a una temática muy compleja, limitándose a los puntos esenciales. Ofrece un panorama bien logrado sobre los interrogantes de la ética social de mucha actualidad y mucha discusión, poniendo el énfasis en la temática de la ética económica.

El Socialismo ha resultado ser en todo el mundo totalmente incapaz de solucionar los problemas sociales y económicos; su fracaso ha dejado tras de sí un enorme montón de escombros y un gran desconcierto espiritual y moral. En el este de Alemania y de Europa surgen para la doctrina social de la Iglesia nuevos campos de prueba y es ahí donde ella es acogida con un interés especial. Las complementaciones del texto para esta edición toman en cuenta estas circunstancias.

La edición anterior de este manual ya ha sido traducida a la lengua eslovaca; otras traducciones de la edición renovada están en preparación. La doctrina social de la Iglesia que cumplió el año pasado junto con la encíclica „Rerum Novarum“ 100 años, ha experimentado a lo largo de la historia una reafirmación impresionante. Ella no es algo estático, sino abierta a nuevas consideraciones. Se caracteriza por dirigirse no solo a los católicos sino también a los cristianos evangélicos y más allá a todos los hombres de buena voluntad. Muchos no cristianos la respetan porque ella presenta argumentos no dogmáticos y promueve la razón moral. De ello es testimonio también la más reciente encíclica „Centésimus Annus“ que ha sido tomada en cuenta en esta edición.

Cornelius G. Fetsch

Presidente Asociación de Empresarios Católicos

PREFACIO

En los ámbitos de la economía y la política las discusiones en torno a los interrogantes de la moral experimentan actualmente un gran auge. Ello indica que el consenso en torno a los valores fundamentales decrece y que hay un déficit de credibilidad. Los responsables a menudo se muestran desconcertados cuando desean una orientación ética y cuando deben legitimarse a la luz pública.

En la „era del cambio de valores“ ¿cuáles son los valores por los que se puede regir el hombre? Tal como la demanda crece también la oferta de las más diversas interpretaciones morales hasta lo incomprensible. ¿Estamos llegando a una moral de lo arbitrario? Ello sería una contradicción en sí.

Para los cristianos, y no sólo para ellos, la doctrina social de la Iglesia ofrece una orientación segura. Muchos se refieren a ella sin conocer sus fuentes y sin percibir realmente su desarrollo. El fluido estilo curialesco de algunas encíclicas papales dificulta la comprensión. Los documentos de la doctrina social de la Iglesia y sus doctos tratados son múltiples y llenan bibliotecas enteras. Hace falta la reducción de la complejidad aunque ella no puede evitar del todo el riesgo de la simplificación.

Por otra parte la doctrina social cristiana no puede ser reducida a los principios sociales bien conocidos de la solidaridad, la subsidiaridad y el bien común.

El presidente de la Asociación de Empresarios Católicos, señor Cornelius G. Fetsch me sugirió escribir este manual. Su objetivo no puede ser otro que el de permitir una introducción relacionada con la práctica y un panorama general, el de esclarecer algunos elementos de fondo y el de facilitar la comprensión. No presenta un conjunto de citas sino la interpretación de las interrelaciones; no ofrece recetas infalibles sino solamente algunos indicios de cómo se pueden evaluar las cuestiones sociales y cómo puede uno enfrentarse a ellas con plena responsabilidad. Lo dedico de manera especial a aquellos empresarios que todavía tienen tiempo para reflexionar y a aquellas personas que dependen de ellos.

Wolfgang Ockenfels

1. Malentendidos

A propósito de las tensiones entre Iglesia y economía

De acuerdo con un prejuicio profundamente arraigado, no sólo los políticos sino también los empresarios están metidos en negocios sucios. Se dice que un empresario de principios éticos es algo así como un imposible. Se espera más bien que los dirigentes de la economía estén dotados de una naturaleza de tigre, robusta, sin escrúpulos morales, para, poder imponerse en la lucha implacable de la competencia. En las caricaturas el empresario aparece abriéndose camino a codazos, o descansando en el, sofá fumando un puro y viviendo a costillas de los demás.

En la búsqueda de chivos expiatorios

Los creadores de la opinión pública informan críticamente pero sobre, todo con gran placer, de escándalos de criminalidad económica. El índice moralizador indica los vicios típicamente empresariales. Se habla de codicia, de afán de lucro y de explotación; también el afán de poder es tomado como un vicio especial de los empresarios que buscan el dominio del mercado y cuya desconsideración destruye la solidaridad. No son tanto los trabajadores y sus sindicatos sino sobre todo los empresarios a quienes se les dice que deben poner mayor énfasis en el ser que en el tener. Mientras se supone que los propietarios de capital y los empresarios no ven sino sus propios intereses particulares, entre los representantes de los trabajadores se presume más bien un mayor grado de preocupación por la justicia social y el bien común.

El objeto de la crítica moralizante es sobre todo el comportamiento de algunos dirigentes de la economía, pero se pasan por alto en gran medida las circunstancias objetivas y las condiciones del orden bajo las cuales los empresarios deben decidir y actuar. Sobre todo aquellos que invocan de manera rigurosa una moral individual y grupal fundamentada en la religión, se sienten llamados a moralizar lejos de los hechos objetivos.

Precisamente a ciertos círculos eclesiales les sirve esta crítica de pretexto para entregarse a su desconocimiento del mundo y al tedio con respecto a la economía o como una disculpa cómoda para no arriesgarse moralmente al asumir responsabilidades empresariales.

Además, los empresarios sirven perfectamente de chivos expiatorios para todos los posibles males estructurales. No es raro que se les tome como responsables del desempleo, de la contaminación y de la miseria en el tercer mundo. Detrás de estos reproches aparece con frecuencia una crítica estructural que no ve en los empresarios sujetos que actúan bajo su responsabilidad sino simplemente representantes de un sistema, símbolos de la tecnocracia o del capitalismo.

La diferenciación moral entre el bien y el mal no parte aquí de las personas y de sus actos, sino que se proyecta directamente a ciertas estructuras en las cuales está el mal -el capitalismo- o el bien -el socialismo-. Ciertos grupos marginales de la Iglesia que invocan variantes marxistas de la teología de la liberación, parecen ser especialmente propensos a esa simplificación ideológica cuando proyectan el dualismo religioso del cielo y el infierno a la vida terrenal.

Confiabilidad moral

Si bien la crítica moralizante se nos antoja farisaica y la crítica del sistema, de espaldas a la realidad, también se puede tomar por parte de los aludidos como un desafío positivo, como la oportunidad de reflexionar, por el bien de su propia orientación de valores y su propia confiabilidad, en qué consiste el sentido y el objetivo de sus actos. Desafortunadamente los pragmáticos de la economía y la política que tienen el cuero duro y se orientan exclusivamente por el éxito, no reaccionan sino cuando los reproches se formulan de manera dramática y a la luz

pública. Solo mediante provocaciones pueden ser movidos a dar cuenta públicamente sobre el valor moral de su trabajo y del ordenamiento en el cual actúan.

Otros, en cambio, se muestran atónitos cuando se les confronta con duros interrogantes y suposiciones insultantes. Se sienten incomprendidos, se aíslan y esperan mejores tiempos, o reaccionan con un obstinado “ ¡ hay que seguir!” y esperan que el éxito les dé la razón. Pero de esta manera se pierde la lucha por la confiabilidad pública y el reconocimiento moral; la sola alusión al éxito no contiene aún la justificación moral.

Los empresarios seguros del éxito no están acostumbrados a afrontar preguntas acerca del sentido del actuar económico, sencillamente porque no encuentran tiempo para ello. Durante sus estudios no han sido orientados para ello y en la dura escuela de la vida práctica solamente han aprendido a confiar en su propio sentido del valor. Sin embargo, hoy en día ya se ha tomado conciencia también en las escuelas empresariales y en las universidades de la importancia del estudio sistemático de la ética del negocio y en algunas partes y a se están estableciendo carreras de ética de la economía. El tema de la moral hace tiempo ha dejado de ser un tabú para las ciencias económicas porque se reconoció que también las ciencias supuestamente libres de condiciones previas y de valores dependen de premisas valorativas que por lo general se toman sin ser examinadas y que estas ciencias no se pueden justificar con sus propios métodos.

La economía no es un espacio ajeno a la moral, sino que está sometido como cualquier otro ámbito de la vida humana a las valoraciones éticas. También el actuar económico es un actuar responsable del hombre y no el resultado del mecanismo de un autómata dirigido por sus instintos. Aunque se pueden demostrar empíricamente ciertas regularidades del comportamiento real, no basta con referirse a los sondeos demoscópicos y las estadísticas cuando se plantea la pregunta ética por el sentido. No se trata de la calculabilidad de hechos triviales sino de la exigencia normativa y de la indicación del „deber ser“.

Por consiguiente se plantea aquí la pregunta por las orientaciones obligatorias y las medidas comprometedoras que sirven de base para evaluar y ordenar la realidad. Estas valoraciones éticas que han de estar a salvo de las arbitrariedades, también influyen en el ordenamiento social y económico que a su vez influye en el comportamiento de cada persona, y es así como nuestra ley fundamental y el programa de la economía social de mercado se cimentan en un fundamento de valores que pretende ser norma para las realidades concretas cambiantes.

Iglesia y moral

La fundamentación y la difusión de los modelos morales sigue siendo sobre todo competencia de las iglesias, aunque a veces da la impresión que en el curso de la secularización moderna los medios de comunicación hayan ocupado cada vez más el lugar de las iglesias como „productores de sentido“ (Schelsky) y como entidades morales. Independientemente del cómo y porqué del influjo normativo del comportamiento real, no se puede desconocer una competencia especial que en las cuestiones morales poseen las iglesias.

Siguiendo las discusiones públicas, se llega a veces a la impresión que la moral sexual fuera el centro del interés de la Iglesia. En este asunto específico de la moral, muchas veces exagerado, los feligreses prefieren sin embargo referirse a su conciencia muy personal. La norma eclesiástica se percibe actualmente como algo controvertido entre el magisterio de la Iglesia y algunos profesores de moral que enseñan en su nombre, lo cual no contribuye precisamente a la confiabilidad de los planteamientos eclesiásticos.

Muy distinta es la posición de la doctrina social de la Iglesia que goza a nivel internacional de una gran aceptación y que sobre todo en Alemania ha tenido grandes influencias en el ámbito político. Los principios de la ética social de la doctrina social cristiana han sido tomados en cuenta en la formulación de la ley fundamental, en la concepción de la economía social de mercado y en muchas otras leyes de política social. Y los políticos de diversos partidos siguen

refiriéndose gustosamente a las orientaciones de la doctrina social católica, a veces también esperando la aprobación de la Iglesia.

Hay que reconocer que para los empresarios de la Alemania Federal ha sido difícil encontrar el camino a la doctrina social de la Iglesia. Las razones para ello son múltiples y tienen sus raíces históricas. Por una parte los dirigentes de la economía siguen perteneciendo en su gran mayoría a las iglesias evangélicas cuya tradición de ética social es relativamente joven y tiende en mayor o menor grado a ser radical. De otra parte muchos empresarios se sienten arrollados por las demandas de la Iglesia, sienten que su Iglesia los pone en el banquillo y los abandona.

¿Distanciamiento de la Iglesia?

También a los empresarios católicos se les ha dificultado a menudo el acceso a su doctrina social. Al igual que en las iglesias evangélicas el rechazo no es causado tanto por los representantes de la jerarquía eclesiástica y sus posiciones oficiales, sino por los intérpretes teológicos y por grupos eclesiales que toman para sí la autoridad eclesiástica para sus intereses particulares y la deforman ideológicamente.

Naturalmente los poseedores del capital, los empleadores y los empresarios no pertenecen precisamente al grupo de los pobres de la sociedad por los cuales la Iglesia debería interceder de manera especial. A diferencia de los proletarios explotados del siglo XIX tampoco se puede dirigir a ellos como a una clase de los que han sido privados de sus derechos sociales. Igual que los empleados que han ascendido socialmente bajo la protección de sus sindicatos, ellos pueden defender sus intereses solos y no necesitan de la ayuda de la Iglesia. Los empresarios tampoco esperan que la Iglesia se preocupe especialmente de ellos, y les parecería particularmente penoso ser degradados como „pobres pecadores“ al ser convertidos en objeto de la atención eclesiástica. Ellos viven más bien según el refrán „ayúdate que Dios te ayudará“.

En los círculos eclesiásticos de la izquierda sigue rondando la presunta sentencia del director espiritual de los trabajadores Joseph Cardijn, según la cual la Iglesia ha perdido a los trabajadores. Y esto, se afirma candorosamente, es un escándalo permanente. A toda prisa se trató de compensar el daño acercándose en actitud de sumisión a los obreros. Las confesiones de culpa con respecto al fracaso social de la Iglesia se volvieron moda. Al mismo tiempo se distanciaba de „los de arriba“, de los empresarios que temían pagar por todos los posibles desarrollos equivocados. Los sindicatos, en cambio, obtuvieron el sello de calidad de la justicia social aunque solamente exigieran „más“. Pero este cambio de posición cuyos efectos se sintieron sobre todo en la iglesia evangélica ¿ha merecido la pena? ¿O se han alejado, después de los trabajadores que no fue posible ganar de nuevo, también los empresarios?

Es una pregunta demasiado simple que sugiere una respuesta precipitada si no se han aclarado las condiciones previas. ¿Quién es realmente todavía hoy en día „trabajador“? El proletariado miserable de mejillas hundidas es aquí solamente un objeto de museo. ¿En qué consiste la diferencia entre el empresario y el empleado? Por lo general ambos son empleados, ambos también trabajan, aunque cumpliendo diferentes funciones y en distintos ámbitos de responsabilidad. Pero los unos tienen que trabajar cada vez más y los otros quieren trabajar cada vez menos y ninguno de los dos puede poner a „trabajar“ el capital que tiene a su disposición. Pero ¿en qué se diferencian en su cercanía y su distancia de la Iglesia? En el fondo ¿es factible unirlos „estratégicamente“ a la Iglesia - y qué caracteriza esa unión? ¿No es acaso temerario pretender medir cuantitativamente las actitudes religiosas y provocarlas mediante estrategias sociales?

Sea cual sea la evaluación del cambio de valores censado a través de las estadísticas demoscópicas, el hecho es que según encuestas recientes la vinculación de los empresarios con la Iglesia ha disminuido notablemente, la competencia moral de la Iglesia ya no les significa mucho. Si bien la mayoría de los empresarios dice orientar su conciencia y su actuar según la ética cristiana, la doctrina social de la Iglesia les es extraña.

No se puede afirmar que el alejamiento entre la Iglesia y la economía solo tiene sus raíces en el poco interés o el poco conocimiento de los empresarios, lo cual se podría compensar mediante esfuerzos en el campo de la educación y la formación. A menudo las instancias eclesiásticas han sobregirado su cuenta moral en aspectos socioeconómicos y han tratado de compensar la falta de competencia con actitudes de consternación. Con frecuencia grupos eclesiales han agudizado sin necesidad la disputa político-económica en torno al desempleo, a la protección del medio ambiente y del tercer mundo, la han cargado de sentido religioso, la han convertido en una cuestión de fe y la han llevado a los servicios litúrgicos. Con ello más bien han bloqueado la búsqueda conjunta, objetiva y responsable de soluciones sólidas.

A veces la opinión pública tiene la impresión de que la Iglesia no es más que una instancia de mejoramiento social del mundo que ha perdido el sentido del más allá. Sin embargo, esta impresión engaña y no corresponde a la realidad global de la Iglesia y de sus pretensiones de ética social. Al distanciarse de su Iglesia, los empresarios no se hacen más piadosos, ni más inteligentes sino simplemente más indiferentes. Pierden la oportunidad de tomar parte en el legado de la fe y de la experiencia. Además desaprovechan la oportunidad de participar activamente en la actual vida....

2. Viejas y nuevas cuestiones sociales

A propósito de la historia de la doctrina social cristiana

Existe el prejuicio persistente según el cual el Cristianismo y la Iglesia han fracasado en las cuestiones sociales de la historia. Se dice, por ejemplo, que la Iglesia siempre ha estado al lado de los ricos y poderosos y ha traicionado a los pobres. Sobre todo los marxistas tenían un interés comprensible en la reproducción estereotipada de esta imagen, porque ellos pretenden tener el monopolio para la solución de los problemas sociales. Pero también en el interior de la Iglesia surgen grupos inspirados en la teología de la liberación que asimilan el pasado social de la Iglesia „oficial“, atribuyéndole una suerte de culpa colectiva. El reproche menos duro frente a la Iglesia consiste en afirmar que su doctrina social no ha tenido ningún efecto político. Por ello la Iglesia debe reconstruir su doctrina social „desde abajo“, „desde la base“ y hacer una alianza histórica con los movimientos socialistas.

El gran maestro de la doctrina social católica, Oswald von Nell-Breuning, que no puede ser tildado precisamente de tener una tendencia al triunfalismo eclesiástico, decía en alguna oportunidad: „La generación que está actualmente en la flor de su vida no sabe prácticamente nada de los grandes logros del catolicismo social“. Esta grave carencia se ha convertido en un factor de resignación, paralizando las actividades del movimiento social de la Iglesia: De quien ha fracasado en el pasado -se argumenta- tampoco se puede esperar nada en el futuro. Por su propio interés la Iglesia debería trabajar por una revisión justa de su historia social ya que la historia y la tradición tienen una gran importancia para la comprensión del presente y la conquista del futuro.

La doctrina social católica no ha caído del cielo súbitamente como un sistema acabado sino que se ha desarrollado a lo largo de la historia. Para su verdadera comprensión es necesario conocer la historia de sus orígenes y de sus realizaciones. La Iglesia siempre se refiere a situaciones concretas de la historia cuando da respuestas orientadoras a ciertas cuestiones sociales. El término „cuestión social“, no se refiere a aquellos problemas estructurales de la sociedad que se originaron el siglo pasado a lo largo del proceso de industrialización; cuestiones sociales siempre aparecen cuando se origina miseria espiritual y material en el ámbito de las relaciones humanas. Mientras haya hombres habrá también miseria en este ámbito y mientras exista la Iglesia, ella se dedicará a las cuestiones sociales.

Por consiguiente la historia de la doctrina social cristiana no comienza con la cuestión obrera del siglo XIX a la cual dio una respuesta la encíclica „Rerum Novarum“ (1891). Desde sus comienzos la Iglesia se ha ocupado en su magisterio y su praxis de la conformación moral de la vida social: de la cuestión „social“ de pobreza, riqueza y esclavitud; de la cuestión „económica“ de propiedad, intereses y usura; de la cuestión „política“ de la guerra y la paz y de la relación entre Iglesia y Estado. Cuestiones como éstas y ciertas respuestas se pueden encontrar en las Sagradas Escrituras del Antiguo y Nuevo Testamento. Son sobre todo estas fuentes las que invoca el Magisterio Eclesiástico.

¿Comunismo original cristiano?

En la historia de los apóstoles, por ejemplo, se relata que algunas así llamadas „comunidades primitivas“ querían realizar una especie de ideal comunista. Compartían los bienes, desconocían por tanto la propiedad privada y eran „uña y carne“. Este ideal de una imitación especialmente radical de Jesús sólo se puede comprender tomando en cuenta que en aquel entonces existía la expectativa de un regreso inminente de Cristo. A quien está esperando el fin del mundo, no le cuesta trabajo desprenderse de sus propiedades y de regalar todo a los pobres.

Más tarde este ideal fue retomado por órdenes religiosas que lo practican hasta el día de hoy. En comunidades pequeñas y religiosamente activas cuyos integrantes han optado voluntariamente por esta forma de convivencia, el modelo de un orden económico comunista puede dar buenos resultados; sin embargo la Iglesia nunca lo ha transferido a la sociedad global.

Por el contrario la Iglesia ha reconocido cada vez con mayor claridad que la propiedad bajo la disposición privada constituye un factor de ordenamiento indispensable en la vida económica de una sociedad. La propiedad privada no solo fue legitimada porque había que tomar en consideración la codicia del hombre causada por el pecado original; tampoco porque el séptimo y el décimo de los Diez Mandamientos prohíben moralmente el roba e inclusive el deseo de propiedad ajena, sino sobre todo por el reconocimiento del sentido positivo de ordenamiento de la propiedad en una dirección económica responsable y libre. En contraposición al marxismo que culpa a la propiedad privada de toda miseria de este mundo, de toda enajenación humana, la Iglesia ha insistido en la función social de la propiedad. Con la abolición de la propiedad privada no han desaparecido de ninguna manera la pobreza y la miseria, solamente han sido distribuidas de manera uniforme a través del comunismo.

Ayuda para los pobres

Hasta avanzado el siglo XVIII la Iglesia estaba frente a una sociedad de orden estático, caracterizada por la agricultura y la artesanía. Dentro de este orden de clases estable y socialmente asegurado que coma tal no era cuestionado, la Iglesia se ocupó sobre todo por asegurar condiciones de vida justificables desde el punto de vista ético. Para ello servía también la así llamada "prohibición de intereses" que debía evitar la usura con créditos para la provisión de alimentos. Bajo las condiciones modernas de una economía monetaria dinámica, esta prohibición perdió su sentido.

Pero la miseria que existía al margen de este orden estable y natural fue objeto de la caridad y la asistencia cristianas; aquí la Iglesia era la institución que cuidaba de los pobres y los miserables. La fundación de órdenes caritativas, hospitales, asilos, etc. se produjo en una época en que todavía no existía el Estado social con las demandas de previsión social que lo caracterizan. En aquel tiempo el amor al prójimo cristiano obtuvo una forma institucional de especial credibilidad. La Iglesia cuidaba entonces sobre todo del tipo tradicional del pobre, de los hambrientos y los enfermos, de las personas sin hogar, de los fugitivos, de las víctimas de guerras, hambrunas y pestes, de viudas y de huérfanos. Estos grupos marginales constituían hasta el siglo XIX la cuestión social predominante.

Con la disolución del orden medieval se produjeron las primeras grandes crisis estructurales en el ámbito religioso: la Reforma en el ámbito religioso y, en el área económica y social, las guerras campesinas. En la perspectiva histórica, estas revueltas han demostrado que no basta con prestar ayuda caritativa individual, sino que es preciso reconocer a tiempo las causas estructurales de la miseria masiva y eliminarlas. Esta visión estructural de los problemas sociales, hoy muy común, en aquel entonces fue desconocida en gran medida, no sólo por la Iglesia.

Etica colonial

El siglo XV, la época de los descubrimientos y de la colonización, planteó muchas cuestiones sociales candentes como por ejemplo la de la esclavitud y la de la dignidad humana de los paganos. En la bula „Dudum Nostras“ del año de 1430 el Papa Eugenio IV condena la esclavitud y la sanciona con la excomunicación. Prohíbe la evacuación de los indígenas y proclama con ello por primera vez el derecho a tener una patria. El Papa Pablo III declara en su bula „Ventas Ipsa“ de 1537 „que los indígenas y todos los demás pueblos que puedan ser conocidos mas adelante por los cristianos no deben ser privados de su libertad y del poder de disponer de sus bienes, aun cuando viven por tuerca de la fe, que por el contrario ellos pueden usar, obtener y gozar la

libertad y la propiedad en pleno derecho indiscutido y que no pueden ser convertidos en esclavos y que todo lo que contradice lo aquí dicho sera nulo y sin efecto“.

Pero lo que pese a las exhortaciones e instrucciones de la Iglesia sucedió en la realidad, difícilmente puede ser superado en crueldad e injusticia. El exterminio de los indígenas en América, la esclavización de los negros y la historia de las colonias en general forman parte ciertamente de los capítulos más oscuros de la historia universal; solo que este capítulo no se puede consignar en la cuenta de culpas de la Iglesia, ni se puede responsabilizar a la así llamada jerarquía eclesial ni a la comunidad de los realmente creyentes de lo sucedido. La Iglesia tampoco habría tenido el poder necesario para evitar lo que pasó y cuyas consecuencias tardías son visibles aún hoy en día. Sobre este transfondo también se pueden explicar algunas demandas radicales y revolucionarias de la „teología de la liberación“ latinoamericana.

La cuestión obrera

Desde luego, la solución de la cuestión social del siglo XIX no se impuso mediante una revolución sino que se fue gestando en el camino de las reformas en las cuales la Iglesia tuvo parte decisiva. La situación social de la Europa de aquella época bien permite reconocer similitudes con la problemática actual de desarrollo de América Latina: La rápida industrialización y la acción económica netamente capitalista correspondiente conllevaron una creciente división del trabajo, una separación estricta del capital y del trabajo, como también el tratamiento del factor del trabajo como mera mercancía que se negociaba según la ley de la oferta y la demanda. Unido a ello se produjo una migración masiva del campo a la ciudad y un crecimiento demográfico acelerado. La consecuencia fue el desarraigo espiritual, social y económico de grandes partes de la población, la disolución de las familias extensas como red social y también el pauperismo y la proletarización de las masas en las ciudades. Los primeros en vislumbrar este proceso a comienzos del siglo XIX en Alemania y en criticarlo mucho antes que Carlos Marx, fueron tres intelectuales católicos: Joseph Görres, Adam Müller y Franz von Baader. Estos hombres y sus círculos se opusieron decididamente al capitalismo liberal y defendieron el ideal romántico de un orden gremial según el modelo medieval. Pero no fue esta solución restauradora la que se impuso sino la reforma socio-política. Esta línea de reformas está representada en nombres como el de Franz Josef Ritter, Adolf Kolping, el Obispo Wilhelm Emmanuel von Ketteler. Estas personalidades social cristianas no constituyeron un fenómeno excepcional, algo así como la „hoja de higuera“ de la Iglesia; son considerados pioneros de un movimiento social cristiano de masas que a través del partido de centro también tuvo efectos políticos y que resultó ser la verdadera vanguardia.

Este movimiento no pretendió abolir el capitalismo sumamente productivo sino extraerle los dientes venenosos y domarlo sociopolíticamente. Los planteamientos sociopolíticos tal como fueron formulados en especial por el Obispo Ketteler, fueron retomados de hecho por el magisterio de la Santa Sede. En la primera encíclica social „Rerum Novarum“ de 1891, León XIII confirmó solemnemente lo que el catolicismo social alemán ya había exigido hacía varios decenios y ya había logrado en parte: en primer lugar la necesidad de una política social estatal, en segundo lugar la garantía del derecho a la asociación (sindicatos) y en tercer lugar la función social de la propiedad privada.

Este programa - para nosotros hoy en día lógico y natural- fue realizado paso a paso y en contra de grandes resistencias; sin embargo se impuso más rápidamente y, sobre todo, dio mejores resultados que cualquiera de los intentos revolucionarios. No fue la revolución marxista sino la reforma sociopolítica la que aportó las grandes soluciones a la cuestión social del siglo XIX.

Este proceso de aprendizaje lo han tenido que realizar sobre todo los social demócratas. La revolución marxista no se produjo en el siglo XIX sino en el siglo XX; y no sucedió en un Estado industrial sino en un país agrario subdesarrollado como Rusia. Esa revolución de 1917

tampoco fue la revolución de las masas proletarias sino la revuelta de soldados amotinados, dirigidos por intelectuales.

La validez de la experiencia

¿No sería conveniente que la Iglesia latinoamericana pudiera aprender de las experiencias históricas que Europa tuvo en el tratamiento de problemas similares? Tal vez así se podrían evitar rodeos innecesarios, omisiones históricas y cambios radicales. A la larga al tercer mundo no se le puede ayudar mediante limosnas y créditos que crean dependencias. De mayor ayuda también que el conocimiento técnico es el „Know-how“ político y de la ética social, en torno al tema de cómo la sociedad puede llegar a la independencia jurídica y económica.

Desafortunadamente la doctrina social cristiana es desconocida en gran medida en América Latina, de tal forma que un movimiento teológico con énfasis revolucionario ha podido llenar este vacío. Esa „teología de la liberación“ - ella misma no puede negar su origen marxista de corte europeo- reprocha a la doctrina social cristiana una orientación eurocéntrica que no sirve para la solución de los problemas latinoamericanos.

Sin embargo, la doctrina social católica no es mucho más que el continuo de las afirmaciones del magisterio con respecto a las cuestiones sociales que pueden surgir en todo el mundo. En su esencia no es más que el resumen de las experiencias de valores sociales por parte de la Iglesia más allá de las fronteras nacionales, una orientación de valores sociales que invoca la Sagrada Escritura y que es asequible por la razón humana en general. Esclarecer este núcleo perdurable de la doctrina social cristiana que compromete a todas las culturas y todas las épocas históricas, no es una tarea teológica fácil.

Es innegable que los interrogantes sociales al igual que las respuestas por parte de la Iglesia han venido modificándose a lo largo de la historia. La doctrina social católica no constituye un conjunto cerrado de validez inmodificable sino un desarrollo del magisterio que conoce también cambios, modificaciones de énfasis y complementaciones. Así por ejemplo se han producido ajustes en los planteamientos respecto de la libertad religiosa y la libertad de expresión, en torno a la pregunta con respecto a los intereses y la propiedad, y con referencia al Estado democrático. Los documentos papales sobre las cuestiones sociales no deben entenderse como definiciones dogmáticas. Sus formulaciones concretas deben comprenderse dentro de su contexto histórico; sin embargo esto no significa una mera relativización ya que es posible separar la esencia de estas enseñanzas de sus elementos coyunturales pertenecientes a las distintas épocas históricas y culturales.

Lo decisivo en la interpretación y la aplicación de los planteamientos del magisterio es reconocer la sustancia, el principio, y distinguirlo de cada contexto histórico, del colorido cultural de un momento dado. En el ámbito de las cuestiones sociales el magisterio eclesiástico se manifiesta casi siempre con respecto a problemas específicos y se refiere a los desarrollos concretos de cada época. El duro juicio de la Iglesia contra el liberalismo del siglo pasado se refirió al carácter predominante casi dogmático de cosmovisión del cual las tendencias liberales actuales se han distanciado casi totalmente. Otro ejemplo es el asunto de la propiedad. A lo largo de los siglos los diferentes Papas han dado preferencia a distintas formas de propiedad. Como principio, el derecho a la propiedad privada con función social ha permanecido.

Por cierto, si no existiese algo así como un criterio duradero de la verdad más allá de las coyunturas históricas y culturales, sería un contrasentido reprocharle a la Iglesia cualquier clase de fracaso moral en la historia. Además es bastante simple constatar en la retrospectiva todo lo que no se ha hecho y lo que debería haberse realizado. En esta perspectiva siempre somos más inteligentes y nos queda fácil proponer soluciones.

Iglesia y socialismo

Frente al socialismo que a partir del siglo pasado ha experimentado distintos desarrollos como cosmovisión y como ideología, la Iglesia se mostró desde un comienzo muy reservada y hasta opuesta. Ahora, mientras en todo el mundo se está produciendo el desplome del así llamado „socialismo real“, es conveniente esbozar una breve retrospectiva a la crítica del socialismo por parte de la doctrina social cristiana. Esta crítica casi profética se inició frente al temprano socialismo utópico; se refirió más tarde sobre todo al socialismo marxista y fue mitigada a partir de los años veinte de este siglo frente a los movimientos social-demócratas después de que éstos habían efectuado notables revisiones.

En contra del espíritu de la época, el magisterio católico planteó en 1864 el „Syllabus“ en el que Pío IX enumeró no menos que ochenta errores, entre ellos en el párrafo cuarto „el socialismo, el comunismo y sociedades secretas“. En él el Papa condena el socialismo que se construye sobre una base racionalista y rechaza la familia y la propiedad privada.

Con mayor claridad se plantea la posición frente al socialismo en la encíclica „Quod Apostolici nuineris“ (1878) por parte de León XIII. Desde luego el Papa todavía no se refiere al marxismo sino al temprano socialismo anárquico que niega la moral y el matrimonio, menosprecia el derecho a la propiedad y demanda una igualdad radical, y al cual denomina una „epidemia mortal“ y una „planta venenosa“ que debe ser aniquilada. El Papa también se mani fiesta en contra de un socialismo „cristiano“: „Si bien los socialistas abusan del Evangelio y suelen interpretarlo a su gusto para engañar más fácilmente a los ingenuos, hay una diferencia que no puede ser más grande entre sus malos fundamentos y una enseñanza tan pura como la de Cristo“.

La clarificación programática, es decir la determinación doctrinario-marxistadelademocraciasocial, permitió precisar el análisis del adversario. La crítica se tornó más sistemática y más diferenciada. En „Rerum Novarum“ (1891) León XIII dedica varios apartes a la condena de las distintas variantes del socialismo, por ejemplo, a la tesis marxista de la oposición de clases ineludibles en la historia, como también las tesis socialistas relacionadas con el Estado y la agricultura. Frente a ello subraya el derecho natural a la propiedad privada y a la libertad de asociación, la justificación del contrato de trabajo y el salario justo y la necesidad de una política estatal en el campo social.

Mientras el magisterio eclesiástico estigmatizó con todo el rigor al comunismo bolchevique ateaísta, su juicio del socialismo moderado del mundo occidental fue bastante más clemente. Así, se indicaba en la encíclica „Quadragesimo Anno“ (1931) que era evidente en ese socialismo la mitigación de los conceptos de lucha de clases y del rechazo de la propiedad, de tal manera que se podía llegar a la conclusión que éste „estaba retornando a las verdades que son el conocimiento original cristiano o por lo menos estaba haciendo los primeros pasos en este sentido“. Sin embargo, Pío XI declara que también ese socialismo ya sea „enseñanza, fenómeno histórico o ideología“, siempre será „incompatible“ con la doctrina católica ya que ve en la sociedad „simplemente un evento útil“ y se muestra indiferente frente al „destino sublime divino tanto del hombre como de la sociedad“, además como „movimiento de formación y educación“ está en franca contradicción con los principios cristianos.

Esta concepción fue confirmada por Juan XXIII en „M ater et Magistra“ (1961). Ello no significa sin embargo que todo lo que se autodenomina socialismo sea condenado indiscriminadamente, sino solo el socialismo que corresponde a los criterios mencionados. En „Octogésima Adveniens“ (1971) Pablo VI llama la atención de que es necesario diferenciar entre los diversos tipos y elementos del socialismo.

Sobre todo el socialismo marxista tuvo la pretensión pseudo-religiosa de salvar a lahumanidad déla miseria social, pero en la realidad han sido más los problemas sociales que ha creado que los que ha solucionado.

Nuevos problemas sociales

El desarrollo de las encíclicas sociales papales es muestra clara de cómo y en qué grado los problemas sociales se han modificado a lo largo de nuestro siglo. „Quadragesimo Anno“ (1931) exige una mejor integración y participación de los trabajadores en la economía; frente a las tendencias centralistas y los monopolios se subraya la estructura subsidiaria de la sociedad. „Mater et Magistra“ (1961) enfatiza en la prioridad de la iniciativa privada en la economía y pone en un primer plano la dimensión internacional de las cuestiones sociales. „Pacem in Terris“ (1963) esclarece los valores fundamentales del orden social y político de la paz. „Populorum Progressio“ (1967) presenta las condiciones para el progreso de los países en desarrollo y aboga por una solidaridad internacional.

„Octogésima Adveniens“ (1971) se ocupa de los nuevos problemas sociales, haciéndose vocera sobre todo de aquellos que están relegados al margen del bienestar social porque no cuentan con representaciones poderosas de sus intereses. Esta carta apostólica ya indica los límites ecológicos del crecimiento, un tema que sería profundizado en „Redemptor Hominis“ (1979).

Con „Euborem Exercens“ (1981) se sella el cambio de la vieja cuestión obrera a la nueva cuestión del trabajo. El concepto del trabajo es colocado en un contexto más amplio y se subraya su valor socio-ético y religioso. Con ello se enfatiza también en el carácter creativo e innovador del trabajo. Esta línea es continuada en la encíclica „Sollicitudo Rei Socialis“ (1988) en la que se retoma el problema internacional del desarrollo y se trata este asunto también bajo los aspectos del trabajo y de la autoayuda. En este contexto se reconoce por primera vez en tal extensión el trabajo y la iniciativa de los empresarios como algo indispensable y necesario.

En el centenario de „Rerum Novarum“ Juan Pablo II publicó la encíclica „Centesimus Annus“ (1991). Ella resume y reconoce las enseñanzas de „Rerum Novarum“ que también a través del desarrollo histórico han experimentado una confirmación impresionante. El año de 1989 marca el fracaso global del socialismo real; la encíclica dedica un capítulo aparte a las causas y las consecuencias de este suceso. El derecho a la propiedad privada en función social es reafirmado una vez más. Las ventajas de una economía social de mercado y competencia se destacan con toda claridad, especialmente como referencia a la necesaria reordenación de los países del oriente perjudicados por el socialismo y de los países en desarrollo del hemisferio sur. El peso específico de la atención socio-ética se traslada al sur y al oriente donde están los mayores desafíos.

Cuando apresuradamente se habla del fracaso de generaciones pasadas sería muy interesante saber cómo sojuzgará dentro de 100 años nuestra generación actual. /Cómo enfrentamos nosotros los problemas sociales de nuestro tiempo? ¿Realmente nos damos cuenta de ellos? ¿Y en qué fundamentan los cristianos su obligación de aportar una solución?

3. Necesidades

En torno a la legitimación de la doctrina social cristiana

¿Qué tiene que ver el cristianismo con cuestiones sociales? ¿No debería la Iglesia más bien mantenerse al margen de los conflictos sociales, económicos y políticos? Hasta el día de hoy existen voces, especialmente entre los liberales, que niegan a la Iglesia el derecho de tomar públicamente posición con respecto a esas cuestiones. Se quiere marginar a la Iglesia de la opinión pública. La Iglesia -se dice- pertenece a la sacristía; su tarea es un asunto meramente privado. De otro lado, particularmente los socialistas, reprochan a la Iglesia su supuesto fracaso en las cuestiones sociales históricas, diciendo que la Iglesia sólo se podrá tomar en serio cuando se haya vuelto un movimiento de emancipación social.

Entre más se inmiscuya la Iglesia en los asuntos „terrenales“, más corre el peligro de ser involucrada en las luchas de poder y los conflictos de intereses. A menudo, ello no se puede evitar. También cuando la Iglesia toma una posición „neutral“ puede ser involucrada en estos casos de conflictos. La pregunta es: ¿Debe la Iglesia participar realmente en el conocido juego de roles sociales de las representaciones de intereses particulares y de los partidos políticos siendo que ella ni siquiera sabe quién asigna los papeles y cuál es la pieza que debe ser representada? ¿No debe ella cumplir más bien una tarea independiente -agradable o molesta-aún bajo el riesgo de ser tomada como aguafiestas?

Las palabras Paulinas „No os amoldéis a este mundo sino cambiad mediante una nueva forma de pensar“ indican más bien la segunda posibilidad, indican que es tarea de la Iglesia no solo interpretar a partir de la fe los „signos de los tiempos“ sino también marcarlos activamente. Según esto la Iglesia debería ser ella misma un signo público del tiempo, y para el tiempo cuyo espíritu desde luego no anuncia un mundo salvo sino la salvación del mundo.

Mejores condiciones

La Iglesia no se legitima social o democráticamente sino religiosamente. Como comunidad de los creyentes, la Iglesia tiene la misión de anunciar y presentar en la sociedad, sea cual sea su grado de secularización, el Evangelio del Reino de Dios. Desde luego, ella sólo puede cumplir esta misión original cuando no se lo impide un régimen totalitario que pretende traer la salvación definitiva de la humanidad. Bajo circunstancias políticas que no permiten el ejercicio libre y público del culto, la Iglesia debe -para poder cumplir sus tareas propias-mejorar también las condiciones políticas que posibilitan su propia eficiencia.

Existen, sin embargo, también condiciones económicas que pueden dificultar el anuncio de la Buena Nueva. En los momentos más difíciles de la crisis de la economía mundial (1931) el Papa Pío XI decía en su encíclica „Quadragesimo Anno“: „Las condiciones sociales y económicas del presente pueden ser caracterizadas sin exageración como un factor que dificulta a un número inmensamente grande de hombres lograr lo único necesario, a saber su salvación eterna“. Por consiguiente, si las condiciones adversas pueden llegar a desmoralizar a los hombres y a alejarlos de la fe, entonces las condiciones favorables bajo las cuales se respeta la dignidad del hombre, pueden facilitar la vida religiosa. Sin embargo ello no significa que el mejoramiento de las estructuras sociales sea indispensable para la salvación; de otra manera no se podría explicar que también en épocas de persecución de la Iglesia y de gran miseria, muchos hombres llegaran a la fe.

Si las estructuras sociales, económicas y políticas tienen relevancia para la salvación, es decir, no son indiferentes para la tarea de lograrla, entonces la Iglesia no se puede reducir al ámbito privado de la vida interna y moral de las personas y no debe ver su misión únicamente en el

cuidado de la liturgia, la oración y la meditación. El aislamiento privado y pietista tampoco se compadece con la misión de los cristianos de ir a todo el mundo.

Pero el compromiso social de la Iglesia puede en ocasiones tomar formas y alcances que dan la impresión que se trata de un sustituto de partidos o sindicatos, y que la Iglesia sólo sirve para fomentar el bien común de la sociedad. Desde luego se pueden imaginar situaciones y sobre todo en América Latina se pueden observar situaciones en las cuales, a causa de la falta de partidos de orientación social y de sindicatos libres, la Iglesia debe precisamente acudir a „apagar incendios“ a fin de reducir la miseria de las masas y de establecer condiciones hasta cierto punto humanas y justas. De cara a los hambrientos no basta predicar la Buena Nueva, y sería francamente cínico entretenerlos con la promesa de un más allá mejor. El mismo desprecio de la condición humana se manifestaría en el decir „la necesidad enseña a orar, luego mantengamos la necesidad“. Si la misión consiste en llevar la Buena Nueva particularmente a los pobres, puede ser bien necesario mejorar en primer lugar activamente la situación de ellos. Esta exigencia se formula ciertamente en el mandamiento del amor cristiano. El amor a Dios y al prójimo forman una unidad indisoluble, y la fe sin „buenas obras“, o sea sin moral vivida, es fe muerta. Desde luego la fe no se agota en la justicia de las obras, el contenido del mensaje cristiano supera infinitamente aquello que el creyente puede comprender y „practicar“.

No hay autosalvación

El Reino de Dios anunciado no es un reino futuro terrenal que puede ser establecido o impedido por la política y las reformas sociales, no es „de este mundo“. Antes bien, el reinado de Dios que comenzó con Jesucristo y concluirá con su retorno es un don de la gracia que no se puede poner a disposición mediante la política. El cristiano creyente puede participar de este misterio de la salvación, dando prueba del amor y de la justicia a través de „buenas obras“, pero no puede ganarse el cielo mediante una „ortopraxis“ de obras justas.

La doctrina social cristiana excluye la posibilidad de hacer un „nuevo hombre“ y de construir un paraíso terrenal. Ella parte del entendimiento realista, de la imperfección del hombre concreto y de la deficiencia de su actuar. Desde el punto de vista cristiano el hombre es un ser imperfecto y falible que bajo el peso del pecado original no es capaz de realizar la justicia total y la felicidad perfecta en el mundo. La doctrina social católica no padece por tanto del complejo de Münchhausen de la autosalvación según el cual uno se puede sacar por los propios pelos del pantano¹. No exige la unidad totalitaria entre la teoría y la praxis, entre la exigencia y la realidad, sino acepta la diferencia permanente entre las dos. Ella soporta la diferencia „escatológica“ entre el „ya“ de la salvación y del „todavía no“ de la salvación concluida -y no deduce de la tensión entre el anuncio divino y su conclusión definitiva la misión político-revolucionaria de la liberación. Los representantes de la „teología de la liberación“ política tienden a provocar una descarga revolucionaria de esta tensión, esperando poder acelerar así la llegada del Reino de Dios. A lo largo de la historia ha habido intentos similares repetidas veces como lo demuestra el caso de Joaquín de Fiore y los anabaptistas de Münster. También el presente conoce tentaciones de la teología de la liberación de establecer un orden definitivo de salvación mediante una revolución, y si bien los revolucionarios fundamentalistas solo quieren lo mejor, su impaciencia los hace sembrar la muerte para lograr una vida más humana. Ello recuerda la sentencia del filósofo Karl R. Popper: Cualquier intento de realizar el cielo en la tierra, ha producido siempre el infierno.

¹ Aquí se hace alusión al barón de Münchhausen, personaje de fábulas conocido por sus exageradas mentiras. En uno de los episodios, el protagonista relata cómo se salvó de ahogarse, sacándose a sí mismo y a su caballo del pantano tirando de sus propios caballos. {Nota de la traducción}.

Dos reinos

La diferenciación (no la separación estricta) entre los „dos reinos“, el divino y el terrenal, igual que la limitación de lo político al ámbito terrenal que siempre será algo provisional y perfectible, han sido elementos constitutivos de la doctrina social cristiana y también para la concepción occidental de la política inspirada en el cristianismo. Es precisamente porque la esperanza cristiana se refiere a la „salvación del mundo“ eterna que no se puede obtener mediante la política, y tampoco acepta como sustituto la visión ecológico-pacifista de un „mundo sano“, que la política inspirada en el cristianismo se puede concentrar en la construcción responsable de un orden (estatal) del bien común.

Pero la doctrina social cristiana no tiene como misión la de legitimar dogmáticamente algún „statu quo“ social o un proceso revolucionario. Aunque la competencia y la tarea de la Iglesia estén referidas más a la salvación eterna que al bienestar temporal del hombre, ello no significa que es posible separar completamente estas dos dimensiones. Como creación divina el hombre conforma una unidad de espíritu, alma inmortal y cuerpo; la Iglesia no puede dividir esta unidad para cuidar únicamente de las „almas“ en la espera del Reino de Dios. Desde luego esta espera no es compatible con una resignación que acepta toda injusticia y se limita a aguardar pasivamente el Reino de Dios.

Pruebas decisivas

En consecuencia, el aspecto necesario aunque no suficiente de la prueba ética, sobre todo en favor de los pobres, pertenece a la misión eclesial de Anuncio y Redención. Como es sabido, la entrada en el Reino de Dios está unida a ciertas condiciones éticas. Así, para los „ricos“ que se confían completamente en sus riquezas y sólo piensan en su propio bien, será muy difícil entrar en el cielo. La opción por los pobres de la Iglesia es para los cristianos un poderoso motivo para participar también en los ámbitos de lo social y lo político a fin de disminuir los sufrimientos. Sin embargo, debemos reconocer que como cristianos no tenemos recetas infalibles y especiales para la solución estructural de la miseria y el sufrimiento. Tampoco nos asiste ninguna razón para suponer que después de todo se pueda lograr un estado social en el que no exista miseria ni carencia.

Particularmente en las sociedades opulentas de Occidente van surgiendo siempre nuevas formas de pobreza y miseria. Estas están relacionadas sobre todo con el miedo, la pérdida del sentido y la falta de orientación que dependen tal vez también de la incapacidad de la sociedad secularizada de fundamentar compromisos morales y generadores de sentido, y de crear un ambiente de confianza y de esperanza. Tampoco en un Estado social de bienestar la salvación del alma se puede encontrar en las estructuras. Fe, esperanza y amor no se pueden institucionalizar socialmente, tampoco en un „Estado cristiano“; sólo se pueden experimentar a nivel personal. En este nivel está seguramente el campo principal de prueba para la Iglesia, la cual debe preocuparse en primer lugar por una „conversión de los corazones“.

La fe transmitida por la Iglesia y el comportamiento moral correspondiente son primordialmente un asunto personal, presuponen la gracia, la libertad y la conciencia del individuo y por consiguiente no pueden ser forzados socialmente, por ejemplo a través de decisiones políticas o estructuras jurídicas. Pero, como ser social, el hombre se orienta y depende por naturaleza de la sociedad, o sea del tejido de relaciones entre los hombres. Sus actitudes y comportamientos ejercen influencia sobre las estructuras e instituciones sociales de las cuales es portador y de las cuales también él es sostenido e influido.

El Evangelio no contiene instrucciones políticas para la creación de un orden económico y social específicamente „cristiano“. Como decía Bis-marck, con el Sermón de la Montaña „no se

puedehacer Estado²². Su ámbito de validez es la Iglesia que si bien puede ser tomada como „sociedad de contraste“ y puede actuar como „levadura“, no debe tomar el lugar de toda la sociedad.

Por ello la Iglesia ha desarrollado en sus enseñanzas sociales principios de ordenamiento y criterios de valor que son compatibles tanto con la fe como accesibles a la razón humana en general. De ello se hablará más adelante. La doctrina social cristiana se dirige a todos los hombres de buena voluntad y no insiste exclusivamente en la obediencia de fe de los cristianos vinculados a la Iglesia. Esta tiene la legitimación y aún la obligación de manifestarse crítica y constructivamente sobre los valores fundamentales del orden económico y social sin prescribir un modelo concreto de manera dogmática. Con ello la pregunta por los límites de la competencia eclesiástica está planteada, pero aún no contestada.

² En el texto original el autor luce un juego de palabras, al aprovechar el sentido literal de „no poder hacer Estado „ y el significado figurado de este modismo: „no poder hacer gala de algo „ (Nota de la traducción).

4. Competencias

A propósito de los límites de la competencia eclesial

El magisterio no tiene solamente la legitimación sino también la atribución de evaluar las distintas cuestiones sociales desde la óptica de la fe y de la ética. El magisterio de la doctrina social cristiana debe servir para orientar el actuar responsable de los creyentes en el interior del orden social y económico dado y también para impulsar su participación activa en la construcción y el mejoramiento de ese orden. Pero la doctrina social cristiana no se limita a aguzar la conciencia o a inculcar principios y normas abstractos que simplemente deben ser repetidos.

En su esencia la doctrina social católica constituye el desarrollo del principio de la concepción cristiana del ser humano. Su substancia perdurable, sus principios esenciales se pueden mencionar rápidamente: solidaridad, subsidiaridad, bien común; caben, como decía alguna vez Oswald von Nell-Breuning, en la uña de un dedo. ¿Pero qué significan esas abstracciones en su contenido para la vida práctica? ¿Cómo se pueden relacionar y aplicar a la vida social? ¿Cuáles son las experiencias concretas y las mediaciones institucionales que deben ser tomados en consideración? ¿Cuáles son las motivaciones y los criterios para el actuar que deben ser tomados de la fe?

A estas preguntas la doctrina social cristiana busca dar respuestas que se ajusten a los desafíos sociales de cada momento. Las encíclicas son orientaciones marco, relacionadas con la vida práctica que indican la dirección en donde hay que buscar las soluciones concretas. Las soluciones técnico-instrumentales de los diferentes problemas no forman, sin embargo, parte de la competencia del magisterio. La Iglesia confía esta tarea a los conocimientos de los laicos y los expertos que pueden llegar a distintos juicios sobre los medios y los caminos que llevarán a una misma meta. Como es bien sabido, muchos caminos llevan a Roma.

Entre los principios generales y las soluciones concretas se extiende un camino largo y a menudo tortuoso que debe ser recorrido por la doctrina social cristiana a través de la percepción realista, la evaluación ética y la superación de la realidad. La mayoría de los documentos de la doctrina social cristiana comienzan con una descripción y evaluación siquiera esquemáticas de la situación a la cual se refieren. Preguntan por los efectos de las estructuras socioeconómicas y tratan también de la posibilidad o necesidad de inducir cambios sociales.

¿Competencias prestadas ?

En aras de su eficiencia, la Iglesia requiere un análisis acertado de cada situación. Los mensajes eclesiales no pretenden para sí una competencia especial para los análisis científicos, sino dependen de los resultados de las diversas disciplinas para poder abordar situaciones concretas, condiciones materiales y circunstancias sociales de la existencia humana.

Para abordar con objetividad las cuestiones sociales y políticas se requiere tomar en consideración los resultados de la investigación científica. Sin embargo la pregunta acerca de qué tan concretos y acertados pueden ser los planteamientos del magisterio sobre los problemas sociales, depende también del grado de veracidad y certeza de las afirmaciones de las ciencias sociales. Ahora bien, la confiabilidad moral de una Iglesia que se confiara totalmente en la competencia científica prestada, sufriría daños en la misma medida en que las ciencias están sometidas a cometer equivocaciones.

Sociólogos y economistas reconocen cada vez más que sus análisis y propuestas de terapia son imperfectos y provisionales y sobre todo que sus pronósticos pueden estar desacertados. El fulgor de promesa de la investigación futurista y pacifista se ha apagado. En la evaluación del carácter y

de la estabilidad de los sistemas socialistas ella demostró una ignorancia y un riesgo de equivocación que en la retrospectiva extrañan desagradablemente. Muy pocos sociólogos o economistas fueron capaces de calcular el derrumbe de los sistemas socialistas que se estaba insinuando, o aún de planificar la transición necesaria a una economía de mercado funcional. En la discusión en torno a la energía nuclear y la protección del medio ambiente existen también entre los representantes de las ciencias naturales notables diferencias de opinión, lo cual ha conducido a una gran pérdida de confianza. El carácter hipotético de las afirmaciones científicas se evidencia cada vez más, ya que ellas son falsificables y tienen validez únicamente hasta tanto den buenos resultados en la práctica.

Precisamente en las ciencias sociales se han venido conformando diferentes escuelas que se contradicen y se combaten. Su utilidad para la práctica política es cada vez más controvertida. Es por ello que sobre todo el experto en ética social Wilhelm Weber ha prevenido contra la simple adopción de teorías sociológicas en la Iglesia y la teología. Comprueba que las grandes teorías sociológicas se fundamentan en concepciones de cosmovisión que deben ser tachadas con frecuencia de pretender sustituir la religión; y la Iglesia -dice Weber- no debe ser heredera de sus propios sustitutos.

Valores e hipótesis

Es así como a menudo también en las ciencias sociales que se comprenden como „puramente analíticas“ y „sin prejuicios“ se pueden detectar ciertas precondiciones valorativas. También las teorías sociales llamadas „positivistas“ o empíricas no están libres de tales premisas valorativas y contienen por ejemplo el interés de mantener el „statu quo“. El análisis marxista, por su parte, se fundamenta desde un comienzo en un interés de cambios revolucionarios; no solamente contiene juicios de las causas (propiedad y capitalismo como los mates esenciales) sino que además está unido de manera insoluble con una terapia determinada (lucha revolucionaria de clases) y aspira al pronóstico del desarrollo histórico (socialismo, comunismo, sociedad sin clases).

En la controversia crítica entre la doctrina social cristiana y la teología de la liberación las reservas contra esta clase de análisis juegan un papel primordial. Mientras la cosmovisión y el carácter científico del marxismo son negados y desmontados cada vez más por los expertos de Occidente y recientemente también de Oriente, siguen existiendo teólogos „progresistas“ atrasados que insisten en integrar estos instrumentos inútiles en su teología política. La Congregación para la Doctrina de la Fe de Roma menciona en su instrucción del 6 de agosto de 1984 tres criterios de selección que deben orientar la utilización de un método en el ámbito eclesial y teológico:

1. Ha de someterse a un examen crítico desde la óptica de la teoría del conocimiento.
2. Para la teología solamente tiene un valor instrumental y debe ser examinado según los criterios teológicos de la verdad.
3. Ante todo „debe ser informado por la realidad que pretende describir, sin hacer uso de ideas preconcebidas“. Siempre debe ser consciente de sus limitaciones ya que solo comprende aspectos parciales de la realidad y tiene un carácter hipotético.

Más allá de lo anterior, existe una norma para el ámbito de los mensajes del magisterio: En la misma medida en que se adoptan análisis científicos, sus pronunciamientos van adquiriendo un carácter hipotético falsificable que señala la disminución de su naturaleza obligatoria ya que se fundamenta en una competencia prestada y a menudo controvertida. Afirmaciones condicionales basadas en la estructura del „si-entonces“ no pueden llegar a conclusiones comprometedoras, si las condiciones previas son discutibles.

De otra parte, y aquí se evidencia un verdadero dilema, la Iglesia pierde una parte considerable de sus posibilidades de eficiencia cuando prescinde del acceso que ofrecen las ciencias sociales y naturales a la realidad concreta. Para solucionar este dilema se presenta un camino intermedio

pragmático que consiste en que la Iglesia participa a través de su ciencia teológica en el diálogo científico general. En este diálogo se trata en pocas palabras de un programa doble: La Iglesia introduce por una parte sus criterios de valor en del discurso científico y, por otra parte, ella se sirve prudentemente de aquellas disciplinas empíricas cuyos resultados son verificables en la práctica y se han comprobado como verídicos, o sea, no son discutidos y se pueden considerar en gran medida como seguros.

Desde luego la Iglesia ya no puede sucumbir al mito moderno del progreso, como si a través de las ciencias modernas con el correr del tiempo todos los problemas fueran solucionables, todos los proyectos futuros planificables y realizables a través de la técnica y la tecnología. El ejemplo de la tecnología genética evidencia en la actualidad de una manera especial que las disciplinas no solo pueden solucionar problemas viejos sino también generar nuevos problemas muy graves. Ya desde la experimentación científica la utilización de ciertas técnicas puede resultar inhumana sin que haya necesidad de esperar sus consecuencias. Tal es el caso de los experimentos con células embrionales humanas. Lo mismo vale para experimentos sociológicos con grupos sociales que pueden ser manipulados y despersonalizados a través de ciertas técnicas sociológicas. Precisamente aquí se manifiesta que las ciencias sociales empíricas necesitan de normas éticas que no pueden fundamentar con sus propios métodos. Aquí es donde la competencia ética y moral de la Iglesia puede probar su eficiencia.

Distribución de competencias

Todavía existen creyentes que acuden al magisterio eclesial con expectativas demasiado grandes, viendo en él una instancia universal para la solución de los problemas sociales, como si el magisterio pudiera desde Roma vislumbrar y solucionar todos los problemas en todo el mundo. No se le puede exigir que logre dominar las complejas relaciones internacionales e indicar para cada caso concretamente cómo eliminar la pobreza en el Brasil, cómo disminuir el desempleo en los Estados industrializados y cómo institucionalizar la protección del medio ambiente en todo el mundo; y aunque propusiera medidas concretas, ello no garantizaría la posibilidad de realizarlos.

Por estas razones existe también en la Iglesia una distribución de competencia de acuerdo con el principio) de subsidiaridad. Los obispos de cada diócesis y las conferencias episcopales nacionales están mucho más cercanos a los puntos álgidos y pueden pronunciarse con mucha mayor competencia y claridad. En sus mensajes pastorales ellos también pueden arriesgarse más fácilmente a formular propuestas detalladas que las encíclicas papales, redactadas con mucha prudencia.

Pero también para este nivel de los anuncios sociales de la Iglesia vale la renuncia a prescribir autoritariamente soluciones y modelos concretos. Con ello la Iglesia toma en consideración la relativa autonomía de los ámbitos sociales que se rigen por sus propias normas, acepta la pluralidad de la sociedad cuyos grupos pueden realizar sus valores por diversos caminos y respeta el carácter secular del Estado que no tiene que estar al servicio de una religión determinada, sino que está comprometido con valores éticos en torno a los cuales se pueden lograr consensos.

Socialmente la Iglesia no es tomada en serio si solamente invoca una „competencia de consternación“ sentimental, refuerza la inflación de declaraciones de solidaridad e imita el comportamiento de protesta de la juventud. La doctrina social católica no se agota en una crítica retórica ni se aterra a una actitud de protesta que espera llena de fe que el solo rechazo de lo negativo produzca un mejoramiento de la situación. Por el contrario su „competencia de responsabilidad“ se manifiesta sobre todo en que ella participa constructiva y conscientemente en la construcción de la sociedad. Lo que se busca aquí es la unión práctica de competencia de valores y conocimientos que solo puede lograrse en la interrelación del magisterio eclesial, la intervención de la ciencia y la prueba práctica.

5. Hablar y actuar con compromiso

A propósito de los autores, portadores y destinatarios de la doctrina social cristiana

El concepto de la doctrina social cristiana es complejo. Su correcta comprensión depende de la concepción auténtica que tiene la Iglesia católica de sí misma. La Iglesia se entiende como pueblo de Dios, articulado jerárquicamente como una unión mística de fieles que es ordenada por el magisterio eclesiástico. En consecuencia, el Pontífice y los obispos son los portadores magistrales y los autores obligatorios de la doctrina social católica. El magisterio „ordinario“ define por tanto el contenido y los límites de la doctrina social católica. Sin embargo, no reclama el carácter de infalibilidad. La Iglesia no conoce dogmas sociales, políticos o económicos; las cuestiones sociales no se pueden aclarar dogmáticamente y definir de una vez por todas.

División de trabajo

Por el contrario, el magisterio necesita de los conocimientos prácticos y teóricos de los laicos y los sacerdotes cuando busca el acceso a la realidad social. Casi siempre los Papas y los obispos se hacen asesorar por expertos antes de publicar pronunciamientos sociales.

Es así como se puede suponer que detrás de las encíclicas sociales existe un equipo de asesores y escritores anónimos. Ya la primera encíclica social „Rerum Novarum“ se debió en gran medida a los resultados de asesoría que prestó la „Union de Fribourg“, una asociación de eruditos y expertos. De „Cuadragésimo Anno“ se sabe que fue redactada en gran parte por los sociólogos Gustav Grundlach y Oswald von Nell-Breuning. Por consiguiente pertenecen indirectamente al grupo de autores y portadores de la doctrina social cristiana los expertos teológicos, encargados no solamente de la sistematización posterior y la reflexión crítica, sino también de la participación en el desarrollo de los contenidos de los pronunciamientos sociales del magisterio.

Por su parte, estos niveles del magisterio y de la ciencia a menudo están íntimamente unidos con un tercer nivel, a saber el del movimiento social católico. En la República Federal de Alemania pertenecen a él sobre todo el „Movimiento Católico de Empleados“, la „Obra Kolping“, los „Católicos en la Economía y la Administración“ como también la „Asociación de Empresarios Católicos“. Estas asociaciones sociales y grupos eclesiásticos tienen más bien el encargo de difundir y aplicar en la práctica la doctrina social cristiana en los ámbitos social, económico y político, pero de ninguna manera ellos son simples órganos de ejecución que deben llevar a efecto la teoría en la práctica. En este nivel se presenta una amplia gama pluralista de iniciativas, caracterizada por diversos enfoques, intereses y competencias.

Estas múltiples acciones requieren el filtro objetivante del nivel científico para poder tener efecto en el desarrollo de las enseñanzas a nivel del magisterio.

Esta división de trabajo entre el magisterio, la ciencia y los movimientos, no significa una vía en un solo sentido „desde arriba hacia abajo“ o „desde abajo hacia arriba“. Por el contrario estos tres niveles configuran una interrelación dinámica, dependen unos de otros y se compenetran mutuamente. La flexibilidad real de los límites se evidencia en los orígenes y los efectos de una encíclica como „Rerum Novarum“. Pero de acuerdo con la autoconcepción de la Iglesia son únicamente el Pontífice y el Colegio de los Obispos los que están legitimados para hablar con carácter obligatorio en nombre de la Iglesia universal, no solo en las cuestiones dogmáticas sino también en las sociales que hacen referencia a la fe y a la moral. Ni los científicos, ni las asociaciones, ni los obispos, ni los sacerdotes individualmente representan la doctrina social católica como tal.

Existe por tanto una jerarquía de obligatoriedad de la doctrina social católica entre el magisterio y los laicos, entre la Iglesia universal y la Iglesia local. Ello permite proteger con mayor facilidad la esencia de la doctrina social de parcializaciones ideológicas e intereses individuales. Naturalmente todo grupo de orientación social en el interior de la Iglesia procura reivindicar para sí la autoridad de la doctrina social cristiana. Por otra parte la enseñanza social de la Iglesia depende de los conocimientos de estos grupos. Desde luego, en la vida práctica no se trata tan solo de la exigencia de validez autoritativa de la doctrina social católica y de la disposición de obediencia por parte de los fieles sino sobre todo de los argumentos convincentes de la enseñanza social de la Iglesia y de la disposición de colaboración de sus destinatarios.

Doctrina social católica - made in USA

En la República Federal de Alemania y en la mayoría de las demás Iglesias nacionales, los mensajes pastorales del episcopado son tomados sobre todo como exhortaciones pastorales de los obispos (como autores) al pueblo de la Iglesia y el público en general (como destinatarios). Los influyentes asesores y asociaciones permanecen casi siempre ocultos. La discusión sobre los pronunciamientos publicados se limita la mayoría de las veces al público intraeclesial.

De una manera completamente diferente proceden desde hace algunos años los obispos de los Estados Unidos. Su documento sancionado en 1986 sobre „Justicia económica para todos - carta pastoral sobre la doctrina social católica y la economía americana“ ha encontrado más atención y resonancia internacionales que cualquier otro pronunciamiento episcopal. Su originalidad no reside tanto en la concreción de los contenidos de la doctrina social cristiana desde el punto de vista norteamericano, sino en el procedimiento extraordinario, que recuerda una estrategia ingeniosa de mercadeo: Aquí los „consumidores“ pueden participar en la gestión de su „producto“ demandado. Los destinatarios son al mismo tiempo coautores de lo que los debe regir posteriormente.

Las deliberaciones de la carta pastoral se convirtieron en un amplio diálogo entre laicos y jerarquía, entre la Iglesia y la opinión pública. Tres proyectos fueron discutidos detalladamente. En numerosas audiencias, simposios e informes se pudieron articular las más diversas posiciones y argumentos. Los resultados de esta discusión que superó largamente las fronteras nacionales, se tuvieron en cuenta tanto en las versiones preliminares como final de la carta pastoral.

¿Y el resultado? Un compendio de la ética económica católica con especial énfasis en la política económica actual de los Estados Unidos. Los principios éticos presentados que se encuentran sin excepción en la tradición del magisterio social cristiano-dignidad del hombre, solidaridad, bien común, derechos humanos, opción por los pobres, subsidianidad- no causaron mayores problemas. Estas exigencias básicas pueden contar con un amplio consenso, no solo entre los católicos.

Otra cosa fueron las medidas concretas que demandaron los obispos junto con los adversarios de la política económica de Reagan -la así llamada „Reaganeconomía“-: por ejemplo, los programas gubernamentales para crear nuevos puestos de trabajo. El catálogo de exigencias descubre una gran confianza en el Estado; lo que es comprensible si se toma en cuenta la necesidad de recuperación en cuestiones sociales por parte del sistema norteamericano. Las sugerencias de los obispos están orientadas hacia una economía de mercado más social, o sea también a las características socio-políticas del modelo alemán.

Sobre la utilidad de las exigencias concretas se discute hasta el día de hoy, lo cual es reconocido también por los obispos. „Sabemos que algunas de nuestras recomendaciones especiales son controvertidas. Como obispos no afirmamos que presentamos estos juicios equilibrados con la misma autoridad como nuestras declaraciones de principio, pero nos sentimos obligados a dar un ejemplo de cómo los cristianos pueden analizar y evaluar situaciones económicas concretas“.

Esta tarea del análisis concreto y la construcción de la realidad social a la luz de la enseñanza social del magisterio es asumida en nuestro país sobre todo por las asociaciones sociales católicas, pero ellas no existen en los Estados Unidos. Hasta el día de hoy la Iglesia norteamericana no ha producido ninguna asociación social católica que le haya significado eficiencia y reconocimiento públicos. La doctrina social cristiana había caído en el olvido; ello pudo haber motivado a los obispos para hacerse competentes en un largo proceso de consultas y discusiones. Es así como han constituido una „Iglesia aprendiz“ dispuesta, sin tutela clerical, a escuchar los conocimientos de los laicos.

¿Pero no se está perdiendo así el carácter de una Iglesia docente? ¿No sufre acaso la autoridad magistral de los obispos cuando éstos no sólo dan orientaciones morales sino también instrucciones concretas para el actuar político que muy rápidamente pueden resultar equivocadas? Los obispos norteamericanos no fueron simplemente moderadores y protocolantes de una discusión, sino que decidieron a quién había que escuchar en su calidad de experto y cuál de las propuestas había que adoptar en concordancia con la doctrina social cristiana. Desde luego ello requiere una competencia no solo ética sino también económico-política y aquí ha de permitirse la pregunta: ¿No sería que los obispos se habían exigido demasiado? El método norteamericano que ha sido imitado con éxito también en Austria, difícilmente puede ser transferido a todas las Iglesias nacionales y menos al nivel de la Iglesia universal.

¿Clericalismo político?

A los obispos norteamericanos y alemanes no se les puede reprochar que estén aspirando a un cobro integralista de la economía o a una tutela clerical de la política. Al contrario, la jerarquía eclesiástica se confiesa expresamente a favor del respeto de la autonomía responsable de los diversos ámbitos sociales; ella reconoce „la índole propia de las formas culturales y sobre todo de las ciencias“ (Gaudium et Spes, No.59). No prescribe a la sociedad pluralista cómo debe realizar las metas indicadas a través de un camino que es supuestamente el único legítimo y factible. Ella concede gran importancia a que el Estado permanezca „terrenal“ y no pretenda llenar políticamente las esperanzas de salvación religiosa.

En algunos movimientos eclesiásticos marginales se perfila una recaída en el fundamentalismo, aún cuando éste no puede invocar la doctrina social cristiana sino que es atribuible más bien a la „teología de la liberación“. Estos movimientos se caracterizan por elevar los asuntos económicos y políticos a cuestiones de fe dogmáticas y por integrarlos a los servicios litúrgicos. En ocasiones se llevan a cabo peregrinaciones demostrativas, misas y otras reuniones/le oración a favor de un grupo de intereses o de un movimiento político; sacerdotes en traje de ceremonia ponen en juego -y por lo tanto también en riesgo- su autoridad religiosa por dudosas metas y métodos políticos. Pero cuando la liturgia es politizada y parcializada, se arriesga que ella, que debe representar la unidad de la Iglesia, se convierta en detonante y comprometa la paz de la Iglesia.

La „politurgia“ es una amenaza para la fe y para la política. Las controversias político-económicas necesarias y también en la Iglesia legítimas, se trasladan del nivel de las argumentaciones racionales al ámbito de las confesiones religiosas. Cuando la liturgia se convierte en el lugar de la disputa política, ésta se puede cargar de elementos religiosos y adoptar visos de guerra de fe. Siguiendo la lógica de esa reflexión, los defensores de otras posiciones políticas y económicas deberían llevar a cabo sus propios servicios litúrgicos. Los textos, oraciones y ruegos pronunciados confirman entonces únicamente la propia opinión particular o degeneran en una agitación manipuladora.

Lo usual y lo legítimo es que en la liturgia se retomen temas político-morales como cuando las comunidades se preocupan por asegurar la paz, por conservar la creación y por crear posibilidades de trabajo. Por esas metas vale la pena orar y trabajar; pero ¿son ellas alcanzables a través del desarme unilateral, de la paralización de centrales atómicas y de la lucha contra el

cierre de una empresa? ¿Cómo se pretende saber que Dios está a favor de una semana laboral de 35 horas?

Se abusa de la liturgia que constituye el punto central de la vida eclesial cuando se le coloca al servicio de ideologías particulares y de propuestas para soluciones concretas adjudicables a la opinión de un determinado partido o de un interés particular de poder. En el contexto litúrgico tales parcialidades no surtirían efecto a raíz de argumentos racionales sino por causa de una „bendición superior“. La crítica religiosa fácilmente pone en evidencia el carácter ideológico de esta expresión de fe. La veracidad y fuerza de convicción de un argumento concreto tiene que ser independiente y no debe hacer empréstitos de autoridad en una religión o en una institución eclesial que no decidei nequívocamente el problema.

Todos están llamados

Si bien en algunas misas politizadas se descubre la voz litúrgica de la íntima convicción de fe, se percibe claramente que se trata de compensar la carencia de argumentos racionales a través de un gran despliegue de devoción, religiosidad y consternación temerosa. Naturalmente, en este nivel la Iglesia no puede entrar en un diálogo fértil y convincente con la sociedad, al menos con una sociedad que por su libertad rechaza la unidad totalitaria de fe y política, de Iglesia y Estado, pero necesita las orientaciones de la Iglesia que otorgan sentido y promueven la paz.

La doctrina social cristiana se enfrenta ya no solo a destinatarios unidos a ella, sino cada vez más a miembros de otras confesiones, a no creyentes y a ateístas. Los mensajes papales dirigidos con anterioridad casi exclusivamente a los Obispos y Reyes que estaban unidos a la Santa Sede, ampliaron a partir de León XIII su círculo de destinatarios y en últimas se dirigen a „todos los hombres de buena voluntad“. Esa es razón suficiente para que la doctrina social cristiana apele también a la comprensión racional de todos los hombres de la moral, y no solo a la obediencia en la fe por parte de los cristianos pertenecientes a la Iglesia católica.

El objeto de la enseñanza social católica no es la construcción a manera de modelo y la orientación religiosa de las comunidades eclesiales, que deben efectuar como „comunidades de base“ o „sociedad de contraste“ la reestructuración de la sociedad burguesa. Si bien la Iglesia debe dar testimonio confiable como „levadura“, como „luz del mundo“ y „ciudad en la montaña“ para todos los hombres, esta alta misión que de todas maneras solo puede ser cumplida deficientemente, no puede justificar la pretensión de trasladar las estructuras y normas intraeclesiales a la sociedad en general. La doctrina social católica no busca una „eclesialización“ integralista de la sociedad sino la participación junto con otras fuerzas en la construcción de una sociedad adecuada para el hombre.

6. Orientaciones fundamentales

Acerca de los contenidos normativos de la doctrina social cristiana

Surge en primer lugar la pregunta sobre si las verdades de fe de la Iglesia pueden aportar por sí solas nuevos contenidos a la solución de las diferentes cuestiones sociales. ¿Brindan las definiciones dogmáticas sobre la Trinidad Divina, sobre el hecho de que Dios se hizo Hombre, sobre la Resurrección, la Redención y el Reino de Dios, referencias positivas para la responsabilidad y la construcción del mundo por parte de hombre?-¿Contienen ellas afirmaciones inequívocas en torno a los problemas de la paz, del desempleo, de la contaminación ambiental o de la pobreza en el tercer mundo?- Ni los respectivos temas ni las soluciones de problemas que ha de tratar la doctrina social católica están dados por el Credo.

Misterios de fe

Se trata de „misterios de la fe“ que enuncian el actuar divino y no el humano. Sin embargo, se puede deducir de ellas algunas reservas como por ejemplo el que el hombre no debe pretender ocupar el lugar de Dios, que no se puede crear y salvar él mismo y que el Reino de Dios no es obra humana. Frente a las pretensiones casi religiosas de una política absolutista y totalitaria, la doctrina social cristiana puede elevar la objeción crítica de que, con excepción de Cristo, ningún hombre y, al lado de la Iglesia, ninguna otra institución, pueden reivindicar la salvación definitiva. La prohibición de otorgar valor absoluto a gobernantes o gobiernos, ubicándolos en un mismo nivel de competencia al Reino Absoluto de Dios, se encuentra en la doctrina social católica, por ejemplo, en la encíclica „Con gran preocupación“ (Mit brennender Sorge; 1937) en contra del nacionalsocialismo.

Con estos misterios de la fe el actuar socio-ético de los creyentes todavía no recibe normas positivas, sino solamente deslindes negativos; pero la acción salvadora de Dios en el hombre provoca una respuesta de éste: la fe tiene como consecuencia un comportamiento determinado. El hombre redimido por la gracia divina está motivado por su fe de dar a su vez el amor de Dios libertando por ejemplo a sus prójimos, especialmente a los pobres. Aquí la redención divina y la liberación humana no son idénticas, sino que están en una relación análoga: así como Cristo redimió a los hombres de pecado y muerte, los redimidos deben anunciar este mensaje de una manera fidedigna, libertando a sus prójimos de la miseria. Como el Reino de Dios es anunciado preferencialmente a los pobres, la Iglesia debe preocuparse especialmente de ellos. Con esto aún no está concretado quién debe ser tomado como pobre y qué significa pobreza, ni tampoco cómo se puede superar estructuralmente la cuestión de la pobreza. Indigencia, miseria y pobreza son conceptos cuyos contenidos están vinculados a diferentes lugares y distintas épocas, siendo por ello modificables. Y el concepto negativo de la liberación significa solamente unalibertad de algo. Pero ¿para qué, a qué clase de libertad se debe liberar?-La liberación de injusticia y falta de amor solamente adquiere sentido si se sabe aproximadamente qué significan positivamente justicia y amor.

Promisiones del reino de Dios

Incertidumbres similares existen en torno a las así llamadas promesas „escatológicas“, o sea las referidas al fin del tiempo. Al anunciársenos un reino de la justicia, de la reconciliación y de la paz, se sobreentiende que los creyentes están impregnados de lo que ellos pueden esperar con ansiedad, de lo que „ya ahora“ es realidad misteriosa. Es entonces cuando ellos mismos emprenden su realización, aún cuando no sean capaces de cumplirla. Pero ¿cuáles son las medidas del Reino definitivo de Dios? ¿Es posible discernirlas y es posible imponerlas como normas socio-éticas en el ámbito social?.

Por ejemplo la paz. Ella es más que la sola ausencia de guerra y además en la tierra está en permanente peligro. ¿Qué valores fundamentales deben ser cumplidos para asegurarla de una manera duradera? ¿Qué significa en este contexto la justicia escatológica de Dios? Ella supera con creces la comprensión humana. No tiene nada que ver con la acostumbrada justicia distributiva y conmutativa, ya que aquel trabajador del viñedo que laboró mucho menos que los demás, recibe el mismo jornal. Nuestra percepción „natural“ de valores se resiste a ello, y a nadie se le ocurriría aplicar este modo de definir la remuneración a la vida económica ya que entonces cualquier holgazán exigiría „el pleno pago salarial“. No menos misteriosa es la concepción de justicia del Magníficat: „A los poderosos los arrojará de su trono y exaltará a los humildes“. Si esta afirmación sobre la justicia definitiva de Dios se toma como principio para la acción política del hombre (tal como lo hacen algunos teólogos de la liberación), se produce ineludiblemente una revolución permanente. Si todos los que están en el poder „arriba“ son derribados para que a cambio puedan ser ascendidos los de abajo, esta nueva élite debe ser llevada a su vez inmediatamente hacia „abajo“. Ya no existiría un orden confiable y este caos perjudicaría sobre todo a los pobres.

¿El sermón de la montaña como norma?

En el Evangelio se encuentran algunas exigencias radicales y aparentemente despiadadas de Jesús que no se comprenden como ética social o política ni pretenden ser el fundamento general para la ética jurídica. A esta ética „escatológica“ pertenecen por ejemplo los consejos evangélicos, o sea la renuncia al matrimonio, la propiedad y el poder que pueden asumir aquellos discípulos que sienten vocación para ello. „Quien lo pueda comprender que lo haga“. Ello vale también para las exigencias que ponen de manifiesto la bondad radical divina, tanto para los mandamientos del amor al enemigo, del perdón de las deudas y de la disposición ilimitada a perdonar, como también para las prohibiciones expresadas en el Sermón de la Montaña referidas al rencor, la mirada codiciosa, el perjurio, la resistencia y el divorcio.

Estas exigencias no se pueden generalizar como normas socioéticas y menos pueden ser impuestas con poder político y con medidas de coacción jurídica. Lo último también constituiría una violación de la libertad religiosa. Estas exigencias se dirigen a aquellos discípulos creyentes que solo pueden corresponder a ellas, si anteriormente por la gracia divina les ha sido posible actuar de acuerdo con ellas. Una acción dentro de un orden político y económico fundamentado en la fe y en la gracia tal vez sea posible en un convento, pero la sociedad global, en gran parte secularizada y pluralista, no puede tomar como medida socioética el Sermón de la Montaña.

Es significativo el hecho de que los defensores de una „política del Sermón de la Montaña“ hacen alusión selectivamente solo a aquellos preceptos y prohibiciones que encajan dentro de su concepción política, como por ejemplo los pacifistas que no solo quieren dar su propia mejilla, sino también la de los demás. Sin embargo en una inconsecuencia feliz no exigen la prohibición legal de las segundas nupcias o de „la mirada codiciosa“, etc. Hasta qué punto una ética de fe político-fundamentalista puede perjudicar la política y desacreditar la fe, se evidencia desde hace cierto tiempo en algunos países islámicos.

Por fe y por razón

La pregunta básica, controvertida hasta el día de hoy, se puede resumir en una doble alternativa: ¿Debe el cristiano orientarse sólo por una moral fundamentada en la fe y obligatoria únicamente para los creyentes, pero que pretende tener al mismo tiempo efectos en toda la sociedad? ¿O debe cumplir una ley moral de vigencia universal anclada en la razón práctica o en la conciencia? La doctrina social cristiana constituye el intento de presentar valores y principios que no solo están revelados por la fe sino también accesibles a la razón. El actuar social de acuerdo con la regla de oro „No hagas a los demás lo que no quieras que te hagan a ti“ no constituye un problema mayor, ya que está testificado en la Biblia y también corresponde a la

comprensión racional. También los diez mandamientos encuentran un amplio consenso social; no son exclusivamente cristianos sino testificados por múltiples formas culturales y representan algo así como la „síntesis de la experiencia humana“.

A partir de la comprensión de los límites de una ética social vinculada específicamente a la fe y por la posibilidad testificada ya en la Biblia de poder reconocer estructuras de significado generales y definiciones de finalidades éticas en el orden de la creación, la doctrina social católica confía en el entendimiento de la razón humana en general. De acuerdo con lo anterior, la razón natural, a pesar de su debilitamiento a raíz del pecado original, está en condiciones de comprender la ley moral anclada en ella por la creación.

Es así como el hombre posee su propia dignidad, sus derechos y sus obligaciones. Filos no son contruidos a través de la comunicación en la sociedad ni legitimados por procedimientos políticos, como por ejemplo el principio mayoritario democrático. La doctrina social católica argumenta por ello en gran medida basada en los derechos naturales, confiando en la evidencia de los derechos humanos naturales y de las obligaciones correspondientes que en últimas están fundamentados en Dios. Porque la naturaleza en general, pero en particular la del hombre, se presupone como creación ordenada de Dios, como una creación en la que se pueden descubrir las huellas del Creador.

Concepción del hombre

La afirmación central de la doctrina social cristiana (véase *Gaudium et Spes* No. 25) es la siguiente: „el principio, el sujeto y el fin de todas las instituciones sociales es y debe ser la persona humana“. Pero ¿qué es el hombre? Si el hombre fuera solamente parte de un género colectivo programado biológicamente, dirigido por instintos y su medio, no tendría sentido hablar de libertad. La libertad no sería más que la comprensión de la necesidad. De acuerdo con la tradición cristiano-occidental el hombre es persona, es decir un ser independiente y responsable que puede optar en una elección libre y de acuerdo con su conciencia por el bien.

La dignidad del hombre reside en que él -creado a imagen y semejanza de Dios- posee un valor propio y único que no se le puede arrebatar por ninguna instancia. Cada uno de los hombres lleva en sí su propia finalidad y no es medio para alguna finalidad social. El es substancia, mientras que la sociedad representa solamente una relación, una unidad de interrelaciones entre los distintos hombres. La sociedad es esta relación humana, pero no constituye lo humano como tal.

Como individuo el hombre es un ser de carencias, no es capaz de vivir aisladamente. En su existencia él depende de otros hombres sin los cuales no puede reconocer valores ni realizarlos. Es así como el hombre es por naturaleza un ser social. Ello no significa, sin embargo, que su decisión libre y consciente sea abolida por las reivindicaciones sociales. Pero su autodeterminación no puede significar arbitrariedad sin límites y libertinaje sin responsabilidades. Un abuso de la libertad así no conduce a la „realización de sí mismo“ sino al perjuicio de los demás de cuyo bien depende el propio. La conciencia y la conducta subjetivas necesitan de valores objetivos que pueden ser aceptados por todos.

Según Johannes Messner, la „concepción cristiana del hombre“ como fundamento normativo de la doctrina social cristiana se puede resumir en siete principios:

1. El hombre creado a imagen y semejan/a de Dios es sujeto, creador y finalidad de todas las instituciones sociales.
2. La conciencia como elemento natural para la comprensión de los principios morales puede juzgar en situaciones concretas acerca del bien y del mal de las conductas.
3. El hombre tiene una dimensión social, es un ser social.
4. El hombre es un ser histórico y como tal responsable del progreso cultural.

5. La naturaleza humana está lesionada a raíz del pecado original.
6. El hombre ha recibido la misión divina de perpetuar la creación de Dios a través de la procreación y el trabajo cultural.
7. El hombre ha sido llamado por Dios a la felicidad eterna a través de su participación en el Ser y la Vida de Dios.

Derechos humanos

Los derechos humanos son concreciones de la dignidad humana. En la doctrina social cristiana reciente (a partir de „Rerum Novarum“), las normas éticas que derivan de la naturaleza del hombre creado por Dios se formulan a menudo como derechos humanos. El cristianismo tuvo parte esencial en el desarrollo de la idea en torno a los derechos humanos. Si por ejemplo la doctrina papal del siglo XV prohíbe esclavizar, expropiar, desplazar a los aborígenes de los continentes recién descubiertos, ello significa implícitamente la proclamación de derechos humanos: el derecho a la vida, a la libertad, a la propiedad y a una patria.

Las reservas que la Iglesia ha formulado durante los últimos 200 años contra la concepción de los derechos humanos de la Ilustración se dirigen sobre todo contra la separación de los derechos humanos del orden de la creación, o sea de su fundamentación en Dios. La Iglesia critica igualmente la reducción liberal de los derechos humanos únicamente como derechos individuales de libertad frente al Estado. Por otra parte, criticó la concepción socialista encaminada a una igualdad concreta en el ejercicio de derechos „sociales“ que deben ser constituidos y controlados por la sociedad. En las encíclicas, en cambio, los derechos humanos como derechos naturales se relacionan con su origen divino absolutamente obligante y con los deberes correlativos: a lo que se está obligado, también debe tenerse derecho -por ejemplo a vivir y a trabajar.

En su encíclica „Divini Redemptoris“ (1937) Pío XI agrupa por primera vez los derechos humanos en un „catálogo“: el derecho a la vida, a la integridad personal y a los medios necesarios para la vida, el derecho al ejercicio de la religión, a la asociación, a la propiedad y al uso de la propiedad. En „Pacem in Terris“ (1963) se subraya la necesidad del mutuo respeto y cumplimiento de los derechos y obligaciones, fundamentándolo en la naturaleza social del hombre. Desde este punto de vista, por ejemplo, el derecho al trabajo está relacionado con dos ámbitos de obligaciones: por una parte, con la obligación individual de trabajar y por otra, por la obligación de la sociedad de respetar y de fomentar ese derecho.

En las situaciones concretas se evidencia que algunos derechos humanos no tienen validez absoluta sino que pueden entrar en conflicto y competencia con otros derechos. Así, el ejercicio del derecho a la libre expresión de opinión puede lesionar el derecho a la buena reputación. En la actualidad se contraponen sobre todo el derecho a la autodeterminación sobre el propio cuerpo (de la mujer) al derecho a la vida (del no nacido). En tales casos los derechos humanos deben ser sometidos al establecimiento de prioridades en los valores. En sus relaciones recíprocas están sujetos a una restricción estatal por cuanto el Estado como protector del bien común está especialmente comprometido con la justicia (social).

Los derechos humanos y las obligaciones correlativas conforman el contenido principal de la justicia, la cual junto con otros valores fundamentales constituyen los cimientos de un orden de paz de toda la sociedad.

Valores fundamentales como valores de la paz

La doctrina social cristiana recuerda ciertos valores fundamentales de la sociedad que corresponden a la naturaleza del hombre y no pueden ser postulados arbitrariamente. Son ellos anteriores a la sociedad y por lo tanto son precondiciones y no consecuencias de la comunicación y del acuerdo sociales. Así, no es posible llegar a un acuerdo sobre el valor fundamental de la verdad, si durante el proceso comunicativo no se atiende a esta verdad. Con mentirosos notorios

un acuerdo es imposible. Lo mismo vale también para los valores fundamentales de la justicia, del amor y de la libertad; un acuerdo concreto sobre ellos sólo es posible cuando ya existen condiciones de diálogo justas y libres y cuando los interlocutores se tratan con respeto y afecto.

Los valores fundamentales mencionados son entendidos por la doctrina social católica como valores positivos de la paz, sin cuya observancia no es posible lograr consenso y convivencia llena de sentido y de orden en el interior de una sociedad y entre los Estados. Lo que significan en su contenido, se puede experimentar y analizar de la mejor manera a través de situaciones de decisión concretas.

Cuan difícil es el comportamiento pacífico aún en el pequeño y comprensible ámbito de las relaciones interpersonales, lo demuestra la discordia con la que muchos hombres viven con Dios, consigo mismo, con su familia y con los vecinos. La incapacidad de la paz personal tiene sus efectos y se prolonga en los ámbitos sociales como la política y la economía, donde el interés en el poder y en las ganancias son a menudo el motivo de acción más fuerte. En ocasiones la discordia social y las dificultades internas se descargan también en la política externa y conducen a guerras. Existe por tanto una relación entre los ámbitos de paz en los niveles personal, social e internacional.

La paz es más que la ausencia de guerra y conflicto, la política de paz es más que solamente desarme. En las declaraciones eclesíásticas la paz es presentada positivamente y este concepto positivo de la paz vale para todos los ámbitos mencionados. San Agustín definió la paz formalmente como „tranquilidad en el orden“, lo que no puede ser equiparado de ninguna manera con la tranquilidad y el orden de un Estado policía o con una política de „law and order“, de la ley y el orden. La tranquilidad no es el silencio de los cementerios, y el orden no es el orden forzoso estático. La paz es por el contrario un orden dinámico, un desarrollo ordenado hacia mayor verdad, mayor justicia, más amor y libertad.

En el menosprecio de estos valores fundamentales está la causa real de la discordia. Disputa y conflicto, armamentismo y guerra son solamente las consecuencias y los síntomas de ese menosprecio. Aunque no es fácil definir los valores fundamentales mencionados positivamente y decidir qué medidas concretas corresponden a estas medidas, sí es comprensible para la experiencia general qué actitudes contradicen la paz.

Con respecto a la verdad o más humildemente la veracidad se puede constatar que la paz es amenazada por ideologías que desfiguran la realidad con engaños, con contratos quebrantados y con promesas que no se cumplen. Adverso a la paz es también el desconocimiento de la justicia cuando algunas personas o todo un pueblo son privados de derechos fundamentales esenciales. Como una amenaza a la paz resulta siempre la falta de amor y solidaridad, por ejemplo, al cultivar la lucha de clases y el odio racial. Y finalmente la paz sin libertad no es una paz verdadera sino el despotismo que impide a los hombres y los pueblos su desarrollo moral. Ideologías totalitarias contrarias a la libertad como por ejemplo el comunismo, el nacionalismo y el imperialismo, son considerados por ello por la Iglesia como una amenaza a la paz.

También en el pluralismo de valores cambiantes estos valores fundamentales cuentan con el soporte de un amplio consenso, por lo menos en sus principios, aunque frecuentemente sus formas concretas son controvertidas. Desde luego, el conflicto no puede ser la última palabra, ya que la existencia precisamente de una sociedad abierta y pluralista al estilo occidental solamente perdura sobre los cimientos de valores comunes de paz que impiden o por lo menos limitan la guerra de todos contra todos. Con la cesación de la ideología comunista ahora también es factible un acuerdo entre Oriente y Occidente con respecto a los valores fundamentales, y con ello se ha vuelto poco probable una guerra.

Sin embargo, la doctrina social cristiana no tiene solo como finalidad formar a partir de estos valores la conciencia de los diferentes portadores de decisión y fomentar sus virtudes sociales. Más bien estos valores deben penetrar en toda la sociedad. Para este objeto la doctrina social

católica ha desarrollado tres principios sociales que son importantes para la construcción y la cooperación entre las instituciones sociales. Es así como se puede reconocer el amor en el principio de solidaridad, la libertad en el principio de subsidiaridad y la justicia sobre todo en el principio del bien común.

Principios sociales

Mientras la ética individual se dedica a la actitud moral de los individuos, la ética social subraya la dimensión social del actuar humano. En su calidad de persona el hombre no solo es un ser individual sino al mismo tiempo un ser social que únicamente en comunidad puede realizar los valores comunes.

La doctrina social cristiana es ante todo una ética de las estructuras sociales, es decir, se ocupa de las actitudes morales de los individuos en el interior de instituciones, situaciones y condiciones sociales dadas o por cambiar. Ella pregunta por el valor del orden social que marca la conducta de los individuos y es marcado a su vez por ellos. Indaga además por los posibles efectos sociales y las consecuencias ecológicas del actuar que debe tomarse en cuenta antes de una decisión moral para poderla tomar con responsabilidad.

La ética social como ética de la responsabilidad requiere principios sociales que permitan justificar y crear acciones y estructuras sociales. Necesita por tanto de medidas fundamentales que orienten y coordinen las responsabilidades. Los principios sociales de la solidaridad, de la subsidiaridad y del bien común están interrelacionados y no pueden ser analizados ni realizados aisladamente.

Solidaridad

Naturalmente el amor personal difícilmente puede ser institucionalizado (exceptuando, tal vez, el matrimonio y la familia) y mucho menos se puede forzar. Una situación distinta se presenta con respecto al principio social de la solidaridad que regula las relaciones recíprocas entre los diferentes miembros de la sociedad, y lo hace de tal manera que cada uno es corresponsable del bien de los demás y viceversa. Dicho de otra manera, todos estamos en un mismo barco, por lo tanto están todos para uno y uno para todos. La unidad y cooperación solidarias están fundamentadas en metas e intereses comunes que solo pueden ser realizados en comunidad. Es así como nace un gran número de grupos y asociaciones que a menudo están en competencia.

La solidaridad de grupo es importante pero insuficiente porque se refiere solamente a un aspecto parcial. Ella debe superar su ámbito original y dirigirse al bien de todos (bien común). Si la solidaridad está fundamentada en la esencia de lo humano, entonces abarca por principio a todos los hombres independientemente de su raza, nación o clase. Racismo, nacionalismo y lucha de clases deben tomarse por ello como contrarios a la solidaridad. Tampoco la masificación colectivista y el igualitarismo pueden aducir ese principio que constituye los cimientos del Estado social.

De la mejor manera la solidaridad se ejercita y se realiza en la comunidad „natural“ de la familia, pero también debe comprobar su validez dentro del Estado y entre los Estados (comunidad de Estados). Ella es más que una actitud humana o una virtud cristiana. La solidaridad dentro del Estado se puede obtener por la fuerza de la ley; de otra manera la comunidad solidaria del Estado social en el que los individuos pueden ser forzados a dar aportes no podría ser mantenida.

Subsidiariedad

La otra cara de la moneda es el principio de subsidiariedad que regula la relación entre el conjunto social y el individuo o diferentes grupos. La definición clásica de este principio la dio Pío XI en la encíclica „Quadragesimo Anno“ (No.80): „Como es ilícito quitar a los particulares lo que consuegan iniciar y apropiarse para encomendarlo a una

comunidad, así también es injusto, y al mismo tiempo de grave perjuicio y perturbación del recto orden social, avocar a una sociedad mayor y más elevada lo que pueden hacer y procurar comunidades menores e inferiores. Todo influjo social debe por su naturaleza prestar auxilio a los miembros del cuerpo social, nunca absorberlos y destruirlos“.

El principio de subsidiariedad contiene por lo tanto dos aspectos:

1. El principio del esfuerzo propio. Esto significa el derecho y la obligación de cada persona y de cada pequeña comunidad al trabajo y la previsión bajo su propia responsabilidad.
2. El principio de la ayuda, es decir, de la ayuda para la autoayuda. Ello significa el derecho y la obligación de las comunidades mayores y en última instancia del Estado a prestar ayuda cuando el esfuerzo propio no es suficiente.

Por consiguiente este principio regula la competencia de todas las acciones sociales de tal manera que la preferencia de la iniciativa corresponde a los individuos o grupos „afectados“. Ellos deben tener el mayor margen posible para su desarrollo. En la medida de lo necesario, deben recibir ayuda para la autoayuda por parte de las unidades sociales más grandes y solamente en última instancia por parte del Estado. Sólo por este camino desde abajo hacia arriba la „base“, tantas veces evocada, es tomada realmente en serio y obligada a cumplir sus deberes.

Desde luego el principio de subsidiariedad funciona solamente cuando uno trata con personas maduras, responsables y dispuestas a dar su aporte. Es entonces cuando pone un contrapeso a la „Ley de la creciente acción estatal“. Un número apabullante de instituciones estatales paraliza nuestra voluntad de ayudarnos a nosotros mismos o de unirnos con otros en una ayuda solidaria. La capacidad de no apelar inmediatamente a las subvenciones estatales va disminuyendo. En cambio, la formación de organizaciones de autoayuda que tienen un efecto compensatorio entre los intereses individuales y sociales, lo mismo que las instituciones intermedias que median entre el individuo y el Estado sí corresponden al significado del principio de la subsidiariedad.

¿Será que el Estado de beneficencia pública nos cuida hasta llegar a nuestra incapacidad? La tendencia latente de delegar las responsabilidades „hacia arriba“ tiene que tener consecuencias negativas también para la perduración de la democracia que depende de la activa cooperación de todos. La función crítica del principio de subsidiariedad consiste en analizar qué clase de ayuda es realmente necesaria. ¿Se destinan, a través de las subvenciones económicas, recursos a sectores que de todas maneras están en vías de extinción, privando de aquéllos a las ramas viables y de porvenir? ¿Qué ámbitos de la vida se pueden regular política y jurídicamente y cuáles deben mantenerse dentro de la libertad de formación de los individuos y de sus grupos? Las intervenciones estatales comúnmente están unidas a restricciones de la libertad cuya necesidad debe ser demostrada.

Una dificultad práctica en la aplicación de este principio radica en que la instancia superior por lo común se reserva la competencia exclusiva y también en que tiene el poder de la decisión sobre quién está llamado a efectuar qué clase de regulación. ¿Quién delega voluntariamente competencias a instancias inferiores si ello significa no solo la descarga de responsabilidad, sino también la pérdida de poder?

Para su realización, el principio requiere personas que tengan la valentía para ser responsables y también para correr riesgos. De otra manera no es más que un postulado moral cuya validez no se puede poner a prueba institucionalmente. Campos especiales para la comprobación de la eficiencia de esta „ayuda para la autoayuda“ se encuentran en la política social (como política familiar) en la política económica (fomento de los estratos medios) y en la política de desarrollo.

Bien común y justicia

En la declaración conciliar „Dignitatis Humanae“ (No. 6) se dice con respecto al bien común: „De acuerdo con lo anterior el principio del bien común contiene por una parte una dimensión de

valores (derechos y obligaciones de la persona) como también un aspecto institucional (conjunto de las condiciones) que legitima y compromete sobre todo al Estado, pero también lo limita.“

De acuerdo con el principio del bien común, al Estado le corresponde en último pero decisivo lugar la competencia autoritativa de coordinar los diferentes intereses y actividades de tal manera que redunden en beneficio de todos. El bien del individuo no es un fenómeno aislado sino depende del bien común de toda una sociedad. Dado que el bien común no se logra a través de la sola suma de intereses individuales realizados, se debe buscar un orden del bien común que integre los esfuerzos y las demandas individuales y los concilie con justicia. Existen intereses justificados que no se pueden organizar e imponer poderosamente; el „derecho del más fuerte“ no está del lado de las familias con muchos niños, de los desempleados o de los niños aún no nacidos. El Estado al servicio del bien común debe apoyar sobre todo a los débiles que no disponen de un potencial de rendimiento y por lo tanto tampoco de un potencial de negar ese mismo rendimiento.

Mientras los grupos y las asociaciones por lo general solamente defienden a sus miembros, el Estado puede invocar el bien de todos. El sirve al bien común tomando precauciones organizatorias y creando las condiciones jurídicas que permitan a todos los individuos y grupos realizar sus valores pacíficamente y obtener sus derechos.

Justicia significa en este contexto más que justicia distributiva y conmutativa ya que hay personas que todavía o ya no pueden trabajar y que tampoco tienen nada para ofrecer en conmutación. Precisamente ellos deben recibir un trato justo de acuerdo con el principio „a cada cual lo suyo“ (no lo mismo) porque también ellos son portadores de los derechos humanos elementales. Si los hombres son esencialmente iguales en su dignidad y en sus derechos fundamentales, ello no puede significar que se les deba brindar las mismas oportunidades concretas en todos los ámbitos de la vida. Dado que los hombres siempre son diferentes en sus intereses y capacidades, también sus „oportunidades de vida“ están distribuidas de manera desigual; aún aprovechando las mismas oportunidades, siempre habría resultados diferentes.

La experiencia enseña que la acción concreta del individuo como también de las asociaciones está motivada en primer término no por el bien común sino por los intereses particulares. Por lo general hay una divergencia entre la reivindicación ética y el comportamiento real, porque la ética no se puede obtener gratuitamente sino a través de renunciaciones. Tampoco por medio de una dictadura educativa el hombre se puede programar de tal forma que su actuar sea orientado primordialmente por el bien común. Tampoco se puede calificar de malo el motivo del interés particular. La experiencia enseña que el individuo puede realizar mejor los valores bajo su propia responsabilidad, y un poder externo, en vez de fomentar su voluntad de trabajo, más bien lo obstaculiza. Además lo que importa no son tanto los motivos y las intenciones de los individuos y sus asociaciones, sino el efecto de sus acciones. Lo anterior corresponde a la ética de la responsabilidad que se preocupa de las consecuencias concretas. Se trata por lo tanto de coordinar los intereses particulares de tal manera que se logre un efecto positivo de bien común. También en el orden económico que debe establecer el Estado no se trata solamente de lograr una distribución justa de bienes y servicios. Lo que habrá de distribuirse, primero hay que producirlo. Los servicios sociales en favor de los débiles presuponen la disposición de producción de los más fuertes.

7. Acciones económicas

A propósito de la conformación del orden económico

En los documentos oficiales de la doctrina social cristiana no aparece el concepto „economía social del mercado“. Para el ordenamiento económico la Iglesia no ha desarrollado ningún modelo o sistema concreto. Ella se ocupa más bien de las preguntas generales en torno al sentido de la economía, indaga por la posición del hombre dentro de la economía y plantea valores fundamentales y principios socio-éticos para un orden económico orientado hacia el bien común. Las formulaciones generales, a menudo bastante abstractas, deben facilitar el espacio necesario para la concreción de acuerdo con las diversas situaciones de lugar y tiempo. No obstante, la doctrina social cristiana no se compone de ninguna manera de palabras vacías y frases piadosas que cada cual puede utilizar a su antojo para reafirmar sus propias opiniones. Por el contrario, ella efectúa con determinación los deslindes, indica claramente la dirección hacia una meta definida y establece el marco de condiciones dentro del cual puede efectuarse la realización necesaria.

Como todos los demás ámbitos sociales, la economía debe entenderse como el lugar del desarrollo de la persona humana en responsabilidad, moral y ética. La acción económica sirve a la disposición efectiva de bienes y servicios vitales y busca asegurar de manera óptima el sostenimiento de todos. Como toda acción humana, debe justificarse moralmente. Las „leyes“ económicas no están ubicadas en un espacio vacío sin relación con el orden ético; por el contrario ellas deben ser aplicadas de tal manera que estén al servicio de este orden. De manera similar ello vale también para las leyes ecológicas de un sistema natural a las cuales el hombre no está expuesto sin recurso alguno, sino que debe poner a su servicio.

Deslindes

Surge la pregunta: ¿Qué condiciones de ordenamiento aseguran o fomentan la acción económica conforme con los valores y principios presentados? Ante todo hay que constatar que la doctrina social católica, incluyendo su más reciente encíclica social, siempre se ha distanciado de dos tendencias ideológicas: del socialismo marxista y del liberalismo individualista. Rechaza también de manera expresa las dos formas económicas correspondientes más representativas: la economía colectivista de administración central porque destruye la libertad de la persona, y el capitalismo liberal porque aísla y absolutiza la libertad del individuo.

Las diferencias se evidencian sobre todo en los distintos conceptos del bien común. El que la economía ha de servir al bien común y no cumple un fin en sí, lo reconocen todos los sistemas económicos. En el comunismo el bien común se determina desde arriba, planificando centralmente las necesidades de producción y de consumo. De esta manera se nivelan los intereses y el bienestar de los individuos. Para el liberalismo económico „clásico“, en cambio, el bien común resulta automáticamente, si cada individuo procura su propio bien, ofreciendo y demandando bienes y servicios en el mercado. El bien común es solamente la suma de los intereses particulares que han intervenido en el mercado. Muchos otros valores e intereses legítimos que no pueden entrar fácilmente en el mercado son desconocidos.

Orientaciones para un tercer camino

Más allá de estos extremos está ubicado el intento de la doctrina social católica de esbozar, a nivel de los valores, un „tercer camino“. Las indicaciones valorativas de este camino señalan por cierto la dirección hacia una economía social de mercado, concretamente hacia una síntesis, en el orden político, de la libertad personal y la justicia social. Los intereses particulares legítimos

deben ser integrados en el orden del bien común, siguiendo los principios de la solidaridad y de la subsidiariedad.

También en el ámbito económico la solidaridad significa que el hombre necesita de valores comunes que solamente puede realizar en unión y cooperación con otros. La solidaridad supera los estrechos límites de las clases, razas y naciones. Ella significa el rechazo del pensamiento puro de competencia y conflicto según el cual la sociedad y la economía son presentados como el lugar de la lucha de todos contra todos para imponer sus intereses particulares. Ella fundamenta tanto la idea de la colaboración social como la necesidad de la cooperación económica con los países en desarrollo. También con respecto a la protección del medio ambiente, ella ha comprobado su actualidad permanente. La conciencia solidaria de estar en un mismo barco o en la „nave espacial tierra“ desafortunadamente no tomó fuerza sino cuando se presentó la crisis ecológica.

Igualmente significativo para un orden económico adecuado es el principio de la subsidiariedad que exige la preeminencia de las pequeñas unidades con respecto a las estructuras más grandes. Basándose en ese principio se pueden poner en duda críticamente todos los procesos económicos de concentración y centralización y todas las formaciones de monopolio y consorcio. Significa la defensa de unidades más pequeñas y comprensibles y del fomento de una clase media fuerte. No obstante, la subvención permanente de grandes empresas a costa de las empresas pequeñas y medianas entra en conflicto con el principio de la „ayuda para la autoayuda“.

Sin embargo, lo que se designa y se clasifica como „más grande“ y „más pequeño“ es relativo y depende sobre todo de los procedimientos técnicos de producción y también del tamaño del ámbito económico en el que la empresa debe demostrar su competencia y su rentabilidad. El lema alternativo de „lo pequeño es hermoso“, que no es idéntico con el principio de subsidiariedad, pasa por alto con demasiada facilidad la necesidad de unidades más grandes, por ejemplo en la industria del transporte aéreo y en la industria espacial o en el mercado europeo y mundial, las cuales hacen posible, a su vez, la existencia de muchas empresas satélite pequeñas.

También el intento de lograr una política tarifaria más ajustada a las distintas empresas puede basarse en ese principio. Los acuerdos empresariales sobre el tiempo laboral y los salarios corresponden a la diferenciación subsidiaria y a la distribución de competencias en una estructura tarifaria que no puede ser tan global y centralizada como para no tomar en cuenta las diferencias regionales y sectoriales.

Iniciativa privada y propiedad

Por razones de la dignidad de la persona, la doctrina social cristiana defiende un orden económico que se fundamenta en la iniciativa privada. En su encíclica „Mater et Magistra“ (1961) Juan XXIII decía: „...hay que establecer que la economía debe ser obra, ante todo, de la iniciativa privada de los individuos ya actúen éstos por sí solos, ya se asocien entre sí de múltiples maneras para procurar sus intereses comunes“. Haciendo una clara referencia al socialismo del bloque del Este prosigue el Papa: „...cuando falta la actividad de la iniciativa particular, surge la tiranía política. No sólo esto. Se produce, además, un estancamiento general en determinados campos de la economía echándose de menos, en consecuencia, muchos bienes de consumo y múltiples servicios que se refieren no sólo a las necesidades materiales, sino también, y principalmente, a las exigencias del espíritu; bienes y servicios cuya obtención ejercita y estimula de modo extraordinario la capacidad creadora del individuo“ (No. 57).

La encíclica „Sollicitudo Rei Socialis“ (1987) a la que equivocadamente se le ha atribuido una „equidistancia“ entre las formas económicas „orientales“ y „occidentales“, postula incluso el „derecho de iniciativa económica“ diciendo al respecto: „No obstante eso, se trata de un derecho importante no sólo para el individuo en particular, sino además para el bien común. La experiencia nos demuestra que la negación de tal derecho o su limitación en nombre de una pretendida 'igualdad' de todos en la sociedad, reduce o, sin más, destruye de hecho el espíritu de

iniciativa, es decir, la subjetividad creativa del ciudadano. En consecuencia, surge, de este modo, no sólo una verdadera igualdad, sino una 'nivelación descendente'¹. En lugar de la iniciativa creadora nace la pasividad, la dependencia y la sumisión al aparato burocrático que como único órgano que 'dispone' y 'decide' -aunque no sea 'poseedor'- de la totalidad de los bienes y medios de producción, pone a todos en una posición de dependencia casi absoluta, similar a la tradicional dependencia del obrero proletario en el sistema capitalista. Esto provoca un sentido de frustración o desesperación y predispone a la despreocupación de la vida nacional, empujando a muchos a la emigración y favoreciendo, a la vez, una forma de emigración 'psicológica' ... (No. 15).

La propiedad privada debe reconocerse como medio fundamental para asegurar la construcción libre y responsable de la economía.

Escuetamente, la encíclica „Mater et Magistra“ constata: „el derecho a la propiedad privada, también a los medios de producción, vale para todos los tiempos“ (No. 109). Sin embargo, este derecho reafirmado en „Laborem Exercens“ (1981) nunca fue sostenido „como absoluto e inviolable“. La tradición cristiana „siempre lo ha entendido en el contexto más amplio del derecho común de todos a usar los bienes de la creación entera“ (No. 14). Es por lo tanto el bien común la finalidad a la que ha de servir la propiedad con función social.

Tomás de Aquino, citado en „Laborem Exercens“ como autoridad del magisterio social cristiano, menciona tres razones todavía vigentes por las cuales el orden establecido sobre la base de la propiedad privada es el que mejor sirve al bien común:

1. La propiedad fomenta la independencia y la responsabilidad del hombre, lo estimula al trabajo y al éxito.
2. Garantiza la diferenciación y la limitación de las competencias. Mediante la propiedad se compromete la responsabilidad del hombre con respecto a los bienes que le son confiados; éstos son tratados y usados de mejor manera. La propiedad colectiva, en cambio, conduce al desorden y a la discordia, porque nadie se siente realmente responsable, pero todo el mundo quiere ser beneficiado.
3. La propiedad privada asegura la dignidad y la libertad del hombre contra la dependencia de lo colectivo.

Los límites del orden de propiedad se pueden ilustrar con el ejemplo del medio ambiente. Los bienes ecológicos más importantes, por ejemplo el aire y el agua, constituyen una propiedad común pública y no pueden ser privatizados; pero -haciendo una especulación ficticia- si cada cual fuera responsable de su aire y de su agua potable, se cuidaría mucho más de estos recursos vitales. El tratamiento irresponsable de la propiedad debería afectar directamente a su propietario.

En el ámbito económico este mecanismo de efecto directo que sanciona al propietario mediante la pérdida por sus decisiones equivocadas y recompensa con ganancias las decisiones acertadas, difícilmente puede ser reemplazado. De acuerdo con „Laborem Exercens“ debe existir la posibilidad de que también el empleado „sea consciente de que está trabajando en algo propio“ (No. 15), y de tomar parte en las decisiones. Todo indica que esta conciencia solo se produce cuando el empleado realmente se vuelve copropietario, aunque no necesariamente en su propia empresa (por la distribución de los riesgos). Una distribución lo más amplia posible de la propiedad y, junto con ella, también de la responsabilidad es una vieja aspiración de la doctrina social cristiana que no ha sido lograda.

Necesidad y limitaciones del mercado

Hasta qué punto debe ser marcado el orden económico, incluso a nivel mundial, por las exigencias del bien común, se evidencia actualmente sobre todo en la crisis internacional del

medio ambiente. Una economía consciente de su responsabilidad ecológica no puede ser confiada únicamente a la iniciativa privada ni estar vinculada únicamente a la propiedad particular. Si bien la contaminación afecta también a sus causantes, la pérdida de la „calidad de vida“ se socializa, perdiendo así su carácter de sanción específica. La cualidad del medio ambiente parece no ser una mercancía que pueda ser negociada en el mercado libre según la demanda y la oferta; desde luego sería deseable que los procedimientos y los productos que contribuyen a la conservación del medio ambiente tuviesen una oferta y una demanda mayores por iniciativa privada.

La responsabilidad ecológica no debe ser cargada de ninguna manera en el Estado; tampoco la definición de la función social de la propiedad puede ser asunto exclusivo del Estado. Pero de hecho se ha demostrado hasta el momento que el Estado dispone de los medios más eficaces para regular con carácter obligatorio la responsabilidad ecológica, creando las condiciones jurídicas generales, estableciendo impuestos y otorgando ayudas muy de acuerdo con el principio de la subsidiariedad.

Si la iniciativa privada y la propiedad privada en sus límites sociales se reconocen como legítimas y necesarias, entonces se sobreentiende que las relaciones entre los sujetos de la economía, el intercambio entre bienes y servicios tengan lugar sobre todo en el mercado y en condiciones de competencia. Por ello, la competencia es concebida por la doctrina social cristiana como una regla de organización indispensable para la orientación de la economía. La necesidad de organizar la economía como un orden de mercado y competencia resulta como consecuencia de los ya nombrados derechos y principios. El valor que poseen el mercado y la competencia se puede fundamentar por ejemplo a partir del valor de la libertad y del principio de la subsidiariedad que excluyen una economía de mando central; y el hecho de que las leyes económicas de la demanda y la oferta pueden evitar a través de sus mecanismos de precio la usura, fue reconocido y apreciado ya en la Edad Media tardía por los teólogos de la moral.

El socialismo ha fracasado sobre todo por su concepción del hombre ajeno a la realidad. Presupone la existencia de hombres que son casi ángeles- o por lo menos pueden ser educados como tales. En contraposición, la concepción cristiana del hombre resulta mucho más real. Si se toma en cuenta el debilitamiento de la naturaleza humana a raíz del pecado original, si se considera la codicia y el egoísmo, no se puede esperar demasiado del hombre. Con respecto al orden económico, no se puede suponer la existencia de sujetos económicos semejantes a ángeles que prescindan totalmente de sus propios intereses y vivan en absoluta virtud. Por el contrario, un orden económico debe funcionar aunque los hombres fueran sobre todo egoístas.

Desde el punto de vista puramente formal, el mercado y la competencia realmente funcionan también en el interior y entre las bandas de delincuentes, pero naturalmente el orden económico debe satisfacer, más allá de su solo funcionamiento, también los valores personales y los derechos del hombre.

En el catolicismo alemán se había impuesto, ya con el obispo Ketteler, una posición según la cual no se trataba de rechazar el capitalismo como tal, o mejor dicho una economía de mercado intensiva en capital, sino de lograr a partir de ella un nuevo orden que neutralizara los efectos negativos del viejo sistema. A este respecto, „*Rerum Novarum*“ brindó las orientaciones necesarias para la construcción del Estado social de derecho a fin de disciplinar el capitalismo liberal. Desde el punto de vista de la política económica, el Estado tenía que ocuparse de las condiciones y el orden del mercado, y desde el punto de vista de la política social tema la obligación de proteger particularmente a los débiles.

Con ello estaba trazado el camino hacia una economía social de mercado. No se puede negar que la doctrina social cristiana se ocupa más de la esencia de lo social que de los efectos del mercado. Si bien la economía de competencia fue aceptada en principio, sus errores concretos también fueron criticados duramente y no pocas veces presentados con exageración. En realidad no es cierto que en una competencia que funciona existan solamente algunos ganadores y

muchos perdedores. La competencia en el rendimiento hace de la economía de mercado la forma económica más productiva cuyos ganadores son sobre todo los consumidores.

La función positiva del mercado y de la competencia se subraya claramente en la encíclica social más reciente, „Centesimus Annus“ (1991). Juan Pablo II acepta expresamente la economía de mercado y la recomienda incluso a los países del tercer mundo como un sistema „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“ (No. 42). Los puntos de vista, principios y consecuencias prácticas expresados en esta encíclica no dejan lugar a duda acerca de que la doctrina social cristiana coincide en gran medida con las exigencias de la economía social de mercado.

Pero no es justificado hablar de un „viraje“ o una „conversión“ de la doctrina social cristiana. Los seguidores de la doctrina social de mercado estarán de acuerdo con seguir la encíclica en lo referente a la delimitación del capitalismo liberal por una parte, y del Estado de beneficencia por otra. La crítica papal de la sociedad de consumo materialista no afecta los principios básicos de la economía social de mercado en la que sí ocupan su lugar actitudes ascéticas y renuncia al consumo. Además, está fuera de discusión que la transferencia de la economía social del mercado al nivel mundial presupone que los países del tercer mundo obtengan acceso a los mercados y apoyo para su capacidad de competencia.

El Nuevo Testamento no contiene una crítica de la economía de mercado ni propuestas para un orden económico específicamente „cristiano“. La defensa de los pobres como también el discurso crítico contra los ricos y el becerro de oro no se refieren al orden económico, sino a la conducta virtuosa de los creyentes. Como virtudes, la ascética y la renuncia no se pueden forzar a través del socialismo, sino que son un asunto voluntario garantizado nuevamente en la economía de mercado por medio de la soberanía del consumidor. Por lo general, la competencia está vinculada con el afán de ganancia o de remuneración que nacen de intereses particulares, los cuales no pueden ser denunciados de plano como „egoísmo“. Cada quien tiene el deseo comprensible de que se recompense su inversión con un beneficio que supera los costos y esfuerzos empleados. Ello vale tanto para los empresarios con respecto a sus ganancias como para los trabajadores en relación con su remuneración.

Las posiciones de la doctrina social cristiana con respecto a la competencia se caracterizan por el intento de darle su justa medida, de subrayar su carácter instrumental y de enfatizar en su orientación hacia metas superiores. Un orden de competencias sin límites no puede ser la ley superior de la economía. Se hacen sobre todo dos salvedades: la primera se refiere a los efectos excesivos y destructores de una competencia abandonada a su suerte que fomenta el afán inescrupuloso de poder y de ganancias y que, además, anula una sana estructura de competencias. La experiencia muestra que la competencia no se puede sostener por sí sola. Contiene elementos de autodestrucción y necesita por ello de un orden jurídico establecido por el Estado. A ello responden las leyes contra la competencia desleal y contra las limitaciones de la competencia.

La segunda reserva contra la libre competencia, se refiere a que sus procedimientos son „ciegos“ en relación con las exigencias de la justicia y de la dignidad humana; con ello se rechaza la tesis del liberalismo clásico, según la cual todo lo que resulta en el ámbito libre de la competencia, está por eso mismo justificado. A través de la competencia, debe imponerse en cada caso el „mejor“ rendimiento. Pero ¿qué es „mejor“ en un sentido cualitativo? ¿Lo es únicamente aquello que obtiene en el mercado un precio? Aquí la doctrina social cristiana plantea algunas preguntas incómodas dirigidas a la economía de mercado a secas, la cual se vale en parte de dudosos métodos de publicidad. Crea siempre nuevos deseos, también superfluos y perniciosos, e inunda el mercado permanentemente con productos nuevos. Se interroga críticamente a los consumidores sin medida de una sociedad opulenta de consumo que no asumen suficientemente su responsabilidad con respecto a las materias primas cada vez más escasas y con relación aun

medio ambiente contaminado por los desechos. Si bien es posible que una empresa que causa daños ecológicos descarados, esté trabajando con alta rentabilidad y produciendo bienes de gran valor, esta contaminación disminuye la utilidad global económica por los daños causados a la salud pública.

El sentido de la economía, así lo afirma el Segundo Concilio Vaticano (en „Gaudium et Spes“ No. 64). „no es el mero incremento de productos, ni el beneficio mayor, ni el poder, sino el servicio al hombre, al hombre integral, teniendo en cuenta sus necesidades materiales y sus aspiraciones intelectuales, morales, espirituales y religiosas“. ¿Pero quién tiene la responsabilidad de establecer las prioridades en la definición de valores? Aquí hay que mencionar en primer lugar a los consumidores que demandan los „valores“, independientemente de cómo estén influenciadas sus ideas sobre el bienestar y el nivel de vida. La publicidad no es únicamente asunto del sector privado de la economía sino, como „instrucción del consumidor“, también tarea del sistema público y privado de educación y medios de comunicación.

Naturalmente, también la producción y el comercio son responsables de lo que se produce y se distribuye (y la manera cómo se hace) y ciertamente se les pide cuentas de manera creciente (por ejemplo a través del principio de la compensación de daños causados). Como última instancia normativa en la determinación de valores económicos, el listado tiene que asumir su responsabilidad por el bien común, por una parte a través de la legislación general y por otra, a través de la política económica, financiera y fiscal. Esto significa una notable co-participación en la definición de valores prioritarios para el funcionamiento de la economía. También subvenciones estatales para la construcción de vivienda, la agricultura y determinadas industrias constituyen intervenciones correctivas en las leyes del libre mercado en el sentido de un establecimiento de valores prioritarios desde la política. El Estado se enfrenta aquí a difíciles evaluaciones valorativas. Por ejemplo si hay que dar preferencia al pleno empleo o a la protección del medio ambiente.

Naturalmente estas formas de legislación y política estatales de dirección global y de planificación indicativa de inversiones restringen notablemente la libre competencia. Hay quienes se preguntan si en la actualidad todavía se puede hablar de una economía social de mercado en la República Federal de Alemania, o si por el contrario, lo social no se ha convertido ya en el sustantivo obligante. Desde luego, tampoco la doctrina social cristiana puede definir concretamente cuánta libertad parece posible en una situación determinada y hasta dónde debe llegar el compromiso social. La respectiva decisión depende de si y hasta qué punto las iniciativas libres de la economía realmente hacen frente a los desafíos sociales y ecológicos y si están en capacidad de superarlos. De acuerdo con la línea de competencias del principio de subsidiariedad, el Estado sólo es la última instancia para decidir sobre la solución de problemas, y a menudo hay motivos para dudar de su competencia objetiva y de su comprensión valorativa superior.

Salarios y ganancias

La autonomía tarifaria es un ejemplo de la exoneración económica del Estado y constituye el reconocimiento de que el Estado no está en condiciones de determinar para cada caso el „justo salario“. Pero también es consecuencia de la libertad de asociación, o sea del derecho de los empleados y los empleadores de unirse en sindicatos o bien gremios para confrontar sus intereses particulares. En „Rerum Novarum“ la doctrina social cristiana ha denominado ese derecho inclusive un „derecho natural“, sobre todo en relación a los obreros que en aquella época ofrecían su fuerza de trabajo individualmente como „mercancía“ en el mercado laboral. Sólo a través del consorcio del mercado laboral de los sindicatos se logró unificar la oferta laboral y negociar para el trabajo no sólo un precio más justo sino también condiciones más humanas. Desde luego esto no se alcanzó sin huelga, que fue aprobada por la doctrina social cristiana como un derecho de defensa propia y como „última ratio“.

También en este contexto y tomando en cuenta las condiciones actuales, el punto de vista social-cristiano permite hacer algunas interrogaciones críticas: ¿No han subido los salarios y los costos colaterales a tal punto que ciertos trabajos que en el fondo son necesarios y requeridos, ya no se pueden pagar? ¿No sería de justicia que los acuerdos salariales también tomaran en consideración la rentabilidad de la empresa afectada? ¿No será el desempleo también efecto de una autonomía tarifaria defectuosa en que los salarios se negocian como „precios políticos“ que se está dispuesto a pagar para asegurar la „paz social“? En repetidas ocasiones la doctrina social cristiana se ha pronunciado en contra de la huelga para lograr fines políticos y exhorta a los interlocutores sociales para que tomen en cuenta el bien común.

El bien común o el „bienestar general“ -también en el nivel de la economía mundial- al igual que la vitalidad de cada una de las empresas son tomados en la doctrina social cristiana („Rerum Novarum“, „Quadragesimo Anno“, Mater et Magistra“) como criterios generales para el „justo salario“ cuyo límite inferior es la subsistencia del empleado y de su familia. Por cierto un „salario familiar“ no es practicable, de tal forma que el número de hijos ha de tenerse en cuenta a través de la política familiar con una „segunda distribución de los ingresos“.

Los empleados sólo pueden llevar a la realidad su interés por salarios más altos cuando las empresas tengan la rentabilidad correspondiente. No se trata solamente de afán de lucro cuando un empresario se orienta por las utilidades. La ganancia tiene una función importante, también en el sentido socio-ético, ya que fomenta por ejemplo la responsabilidad y la disponibilidad de producción. Las ganancias constituyen la semilla de una economía. Nuevas inversiones dependen de las utilidades y de las expectativas de ganancias. No se puede exigir simplemente más puestos de trabajo, se deben crear las condiciones para que las empresas puedan trabajar con rentabilidad, es decir haciendo ganancias. „Quadragesimo Anno“ exigió la reinversión de las ganancias para luchar contra el desempleo. Es así como la ganancia obtiene una justificación socio-ética.

Además, el sano interés individual de hacer valer sus talentos no es algo ajeno al cristianismo. Ya el Evangelio menciona el amor propio como una medida para el amor al prójimo: „Amarás a tu prójimo como a tí mismo“. Esto presupone que cada uno puede saber muy bien lo que le es favorable, y que en primer lugar debe esforzarse en lo posible para ayudarse a sí mismo. Naturalmente la sentencia „si cada cual cuida de sí mismo se cuida de todos“ no es válida para los cristianos. Ella corresponde más bien a la regla socio-política del liberalismo puro. Antes bien, el orden político debe limitar también el egoísmo exagerado de tal forma que ese orden tenga efectos fructíferos para todos los hombres.

Empleo y desempleo

La encíclica „Laborem Exereens“ considera el trabajo como centro de todas las cuestiones sociales. Pero el trabajo significa más que sólo un factor económico de producción. Se menciona y se reconoce por igual el trabajo físico e intelectual, el trabajo de dirección por parte de los empresarios y el trabajo en el hogar y en la educación. El factor trabajo no sólo es representado por los empleados en condición de dependencia. En este sentido amplio, el trabajo se presenta como una dimensión fundamental y natural de la existencia humana. Teológicamente esta dimensión está anclada en la creación divina. El hombre está hecho a imagen y semejanza de un Dios extraordinariamente creativo. Además se le encomienda expresamente la misión de dominar la tierra mediante su trabajo y de transformar responsablemente la naturaleza. Con ello se subraya sobre todo el carácter creativo e innovador del trabajo.

El trabajo es un medio y no un fin en sí. En términos generales, sirve para el desarrollo del ser humano el cual realiza a través de su trabajo sus propios valores vitales y sus finalidades. Pero no sólo a través del trabajo. En el ámbito económico el trabajo sirve sobre todo para ganar el sustento, o sea el fundamento material para el „autodesarrollo“. Por el „trabajo hecho“ ha de

pagarse un „salario justo“. Por consiguiente el desempeño laboral está orientado hacia un rendimiento productivo, hacia una finalidad útil.

El trabajo no debe ser separado de su sujeto. El hombre, en tanto realizador del trabajo no debe ser tratado como un mero factor de producción. Sus condiciones de trabajo más bien deben ser creadas de acuerdo con su dignidad. Se requieren medidas para la „humanización del trabajo“ y leyes de protección laboral. Sin embargo, el trabajo con frecuencia significa espinas y cardos, esfuerzos y penas.

El hombre tiene la misión divina y, por su naturaleza, la obligación ética de trabajar, pero no puede ser obligado por ley a este trabajo (trabajo forzoso). A la misión ética y la obligación de trabajar corresponde un derecho ético al trabajo. Según „Octogésima Adveniens“ (No. 14) cada persona tiene el „derecho al trabajo, a la oportunidad de desarrollar sus propias capacidades y su personalidad a través del ejercicio de su profesión“. Por cierto la doctrina social cristiana no entiende por ello un derecho subjetivo demandante a un puesto de trabajo determinado, sino el derecho de libertad frente a la sociedad que no debe obstaculizar innecesariamente el ejercicio de este derecho. Eso anterior no significa que el Estado tenga la obligación de iniciar él mismo medidas para la creación de puestos de trabajo. En primer término está llamado a omitir o a impedir todo lo que dificulta el pleno empleo.

Sin lugar a dudas, el desempleo - en el sentido de la falta de oportunidades para el desempeño laboral - sigue siendo una cuestión social sin solución. De acuerdo con el principio de subsidiariedad, la superación de este problema no compete en primer lugar al Estado sino a los diferentes empleados y empleadores, y en segundo lugar a sus respectivas asociaciones.

La enseñanza social cristiana no es una simple doctrina que solamente se preocupa de la distribución justa de los puestos de trabajo y de la riqueza existentes. Lo que caracteriza el realismo cristiano de la doctrina social católica es que no espera que los valores y principios humanos puedan ser llevados a la práctica sin una economía de mercado funcional y productiva.

Pero la doctrina social cristiana es lo suficientemente optimista para suponer que humanidad y rentabilidad a la larga no se excluyen sino que se incluyen.

8. La prueba práctica

Entre la doctrina y la vida

Sin caer en la melancolía de repetir permanentemente las „verdades eternas“, se trata en el proyecto de la doctrina social cristiana de conciliar la obligatoriedad de las orientaciones valorativas abstractas con los datos deinterrogantes y circunstancias sociales concretas. La pregunta estratégica es: ¿Cómo se puede aplicar una doctrina en la vida práctica de la sociedad? ¿Cómo puede su reivindicación de la verdad satisfacer las exigencias de la práctica?

Fe, razón y praxis

Desde siempre la teología católica, y más aún el magisterio social de la Iglesia han considerado que no basta tener conocimientos teológicos, sino que lo importante es la vivencia real de los creyentes. Se trata de una fe viva que debe ponerse a prueba en las acciones. Estas acciones a partir de la fe permiten también conocer más a fondo los contenidos de la doctrina de la fe, ejerciendo a su vez sus efectos sobre la teología como retlexión sobre aquella.

En los textos de la doctrina social de la Iglesia se presupone la existencia de una práctica propia de la fe, por ejemplo a través de la oración, la mística, la meditación y la liturgia como también en los sacramentos. Esta práctica de la fe que caracteriza al cristiano „practicante“ no consiste todavía en actividades caritativas, sociales y políticas, pero debe llevar a ellas si se toma en serio la unión entre el amor a Dios y el amor al prójimo. La conciliación entre la redención salvadora de Dios y la acción social liberadora del hombre resulta también de la „cooperación“ mencionada por el concilio de Trento (1.545-1563), es decir de la participación del hombre en la gracia divina.

Tal como lo subraya „Gaudium et Spes“ (No. 21) la fe „debe manifestar su fecundidad comprometiendo toda la vida, incluso la profana, de los creyentes, e impulsándolos a la justicia y al amor, sobre todo respecto del necesitado“. La encíclica „Pacem in Terris“ (V parte) exige la vinculación entre fe y acción, y la unidad de espíritu y vida para que en el actuar de los creyentes „dominen la luz de la fe y la fuerza del amor“. Para la vida práctica la fe es por lo tanto sobre todo una fuerza motivante, que induce al amor y a la justicia pero que no constituye aún una norma socioética para la conformación de las estructuras sociales.

La „verdad cristiana“ a la que se está haciendo alusión no contiene únicamente las verdades del dogma de la fe. En el fondo éstas sólo pueden ser „vivas“ y „aplicadas“ en el sentido de impulsar a los fieles a un amor y una justicia consecuentes. La doctrina tampoco contiene sólo una moral específicamente cristiana que tiene validez únicamente para los fieles y es posible por la gracia divina; ella contiene como norma ante todo también las verdades racionales del derecho natural cuyos contenidos manifiestamente pueden ser percibidos con mayor facilidad como evidentes y generadores de consenso y que son de mayor operacionabilidad social, siempre bajo la condición de que ambas „verdades“ (es decir procedimientos de conocimiento) apunten, por su origen común en Dios, a una misma dirección y estén libres de contradicciones.

Verdad y efecto

En este concepto se fundamenta la esencia de la doctrina social católica por cuya fuerza de eficiencia también se mide la capacidad de la Iglesia de actuar socialmente. Sin embargo, la doctrina social no acepta su capacidad de producir efectos sociales como un criterio interno de verdad. No es verdadera porque produce efectos, sino que debe producir efectos porque es verdadera; o dicho de otra manera: no lo que es importante en un momento determinado es significativo para ella, sino lo que es significativo, debe ser importante.

Naturalmente, esta reivindicación de la verdad no se extiende a todas las afirmaciones de las encíclicas, sino solamente a su esencia; cristalizar estos puntos esenciales y formularlos de manera adecuada es un problema básico de esta doctrina que ciertamente es abordado rara vez en los textos oficiales. En ellos se encuentran toda suerte de elementos malogrados, anacrónicos y sujetos a una época determinada, como por ejemplo la expresión „orden corporativo“ la cual contribuyó adensar la doctrina social católica en los años 30 a raíz de intentos abusivos de su realización (por ejemplo en Austria y en España a través del „Estado de estamentos“). La rapidez con que precisamente las afirmaciones concretas y analíticas son superadas por la historia, se demuestra en la encíclica „Sollicitudo Rei Socialis“ (1987) la cual aún creyó ver en el conflicto Este-Oeste la causa esencial de la miseria en los países en desarrollo. Ya en el momento de publicarse la encíclica, había motivos para dudar de la exactitud de su análisis de la situación mundial.

Justamente con respecto a la capacidad de producir electos, „Mater et Magistra“ (IV parte) presenta algunos pasos que son importantes para llegar de la „teoría“ a la „vida práctica“ (a *ratione ad usum*). Para ello la encíclica no proporciona instrucciones técnicas. Los principios de la doctrina social católica se asemejan más bien a normas de vida que no sólo deben ser comprendidas intelectualmente, sino que deben constituir el modelo de la educación, es decir deben ser llevados a la práctica. Sólo „por medio del concreto actuar cristiano“ se aprende „a actuar cristianamente en el campo económico y social“.

Juan XXIII menciona tres razones que dificultan la puesta en práctica de la doctrina social. Primero, el egoísmo del hombre. Esta razón dificulta incluso la comprensión de los principios, porque la interfiere con intereses particulares. Como verdadera condición para poder llevar a la práctica la doctrina social se exige ascetismo para así „dominar los instintos y soportar con especial paciencia las adversidades de la vida“. El segundo obstáculo reside en la cosmovisión materialista, y el tercero en la „dificultad para determinar lo que exige la justicia en una situación concreta“.

Ver, juzgar, actuar

La realización de la doctrina social se presenta a Juan XXIII en tres pasos que ya habían sido propuestos por Joseph Cardijn: ver, juzgar, actuar. Ello significa en primer lugar apreciar correctamente los hechos verdaderos, en segundo lugar juzgar a la luz de los principios estos hechos, y en tercer término „búsqueda y determinación de lo que se puede y debe hacer para llevar a la práctica los principios y las directivas en las circunstancias, según el modo y medida que las mismas circunstancias permiten o reclaman“. „Mater et Magistra“ reconoce que en las aplicaciones concretas pueden surgir divergencias aún entre los católicos, y afirma que el magisterio no sólo tiene la competencia de vigilar los principios de la fe y de la moral, sino también la de pronunciarse con decisiones obligatorias respecto de la realización de dichos principios. No obstante, las divergencias de opinión surgen frecuentemente con relación a la visión „correcta“ de los hechos „verdaderos“; y los análisis que pretenden para sí objetividad no pocas veces ocultan juicios de valor.

No se puede esperar que el magisterio desarrolle una estrategia de acción detallada. Esta tarea compete más bien a las ciencias sociales cristianas, cuya teoría metodológica sin embargo está todavía en sus comienzos. Ello se debe, por una parte, al poco tiempo de existencia de esa disciplina y, por otra, al exceso de temas y contenidos que se evidencia, precisamente, con relación al problema de conciliación.

Problemas de conciliación

Hay que conciliar -para mencionarlo de una vez - la fe y la razón, la revelación y el derecho natural, la teología y la filosofía, el dogma y la norma de comportamiento, la doctrina moral y la ética social, la historia social y el presente, considerando para cada caso la antropología, la

jurisprudencia, la sociología, la politología y la economía, y teniendo en cuenta en cada oportunidad el pluralismo de los diversos enfoques. Pero ¿cuáles son aptos para la aplicación del mensaje social de la Iglesia?

La situación se complica aún más cuando la doctrina social, al pronunciarse con respecto a los urgentes problemas ecológicos y con respecto a los interrogantes de una técnica responsable, tiene que ocuparse de las ciencias naturales y la técnica, las cuales pertenecen cada vez más a su ámbito de influencia (véase capítulo X). La consideración de las distintas disciplinas es inevitable ya que el respeto de las leyes científicas y de la (relativa) „autonomía de los hechos terrenales“ exigido por el Concilio Vaticano presupone precisos conocimientos de aquellos.

La ocupación con las ciencias naturales y sociales permite reconocer más fácilmente los límites entre lo moralmente deseable y lo políticamente realizable. Es necesario discutir la relación entre los fines y los medios, porque así se puede calcular más fácilmente las posibles consecuencias de acciones bien intencionadas y los efectos de cambios estructurales -todo ello en el sentido de una ética de responsabilidad que ha de analizar y de evaluar las consecuencias de los actos. Con ello se evita una actitud meramente moralizante y alejada de los hechos, al igual que una actitud estéril de protesta y de consternación que se encuentra con frecuencia en los círculos eclesiásticos.

Transmitir la doctrina social católica significa más que divulgarla, más que propagar unilateralmente sus concepciones. No se trata solamente de aplicar o poner en práctica una doctrina dada como si fuera una instrucción. Transmisión significa siempre también clarificación, interpretación y selección. Comprender y hacer comprensible la enseñanza social no es un suceso puramente cognitivo sino depende también de las experiencias concretas y las convicciones. Transmisión y conciliación tienen que ver con comunicación, con un diálogo recíproco entre la Iglesia y la sociedad. El diálogo siempre busca un núcleo común de sentido sin renunciar precipitadamente a la reivindicación de la verdad, ni tampoco poniéndola en juego de manera ergotista. Sin embargo una comunicación exitosa sobre cuestiones concretas presupone no sólo la libertad de dominio, sino también la validez de ciertos valores fundamentales sobre la base de un consenso.

La praxis social de la Iglesia, a menudo tildada de deficiente, y su supuesto fracaso en la historia, no son necesariamente consecuencia de una construcción teórica deficiente de sus enseñanzas sociales. La prueba práctica de esta enseñanza depende a menudo de grandes poderes y de imponderables que se escapan en gran medida a la aprehensión teórico-conceptual y del dominio práctico. La libertad a menudo incalculable del hombre conduce finalmente a que no se puede predecir la evolución de la historia.

Bajo este aspecto habría que investigar más detalladamente la historia de los orígenes y de los efectos de la doctrina social católica. Se abre aquí un campo amplio poco explorado. Así, el ejemplo de la economía social de mercado serviría para comprobar que en su desarrollo la doctrina social cristiana y sus representantes tuvieron parte no poco determinante, de tal forma que sobre todo el aspecto social de esta economía de mercado también se podría atribuir a la historia de efectos de la doctrina social de la Iglesia. Desde luego no existe un modelo social, económico o político único, tampoco una „utopía real“ en la que esta enseñanza social se hubiera realizado de manera definitiva y completa. Por esta razón ella guarda una distancia perdurable y crítica, más o menos grande con respecto a cualquier statu quo. Pero sus principios sociales no son meros criterios para la crítica sino que posibilitan también el estímulo afirmativo de una praxis exitosa.

Una de las evidencias de la ética social cristiana de hoy es que los principios sociales, en tanto valores orientadores, no pueden ser aplicados directamente a la realidad social, y que una deducción directa de lo abstracto a lo concreto no es procedente. Tales deducciones demasiado simples se daban sobre todo en la época de la postguerra, cuando éticos sociales de gran renombre sacaban como consecuencia del principio del bien común la estatización de ciertas

ramas industriales o -tal como se afirma aún hoy en día en ocasiones- que se puede deducir del principio „el trabajo prima sobre el capital“ una cogestion paritaria. Pero lo que se ha venido imponiendo es una ética de la responsabilidad que, evaluando los bienes y los perjuicios, prescinde de una presentación pura y sin conflictos de la moral y apunta a acuerdos practicables. Esta mayor prudencia y cautela también se puede interpretar como el resultado de una mayor integración de las ciencias empíricas.

En resumen los problemas de la conciliación son muy complejos; tienen su origen por una parte en la doctrina social cristiana misma, en la interrelación de sus autores, portadores y transmisores. Por otra parte se originan en las complejas condiciones sociales y en los procesos históricos de cambio.

9. Catolicismo social

Valores y estructuras en proceso de cambio

El supuesto „poder“ de la Iglesia católica sigue perteneciendo a los mitos cultivados en público y a los temas álgidos del presente. Contemporáneos críticos presumen que la Iglesia pretende ganar de nuevo su poder medieval que había perdido a raíz de la reforma y la secularización. Una observación más detallada demuestra que este temor es infundado. A diferencia del Islam, que avanza mundialmente también en el ámbito político, el cristianismo y la Iglesia se encuentran más bien en una situación de defensa. Las tentaciones fundamentalistas de querer imponer las normas específicamente cristianas o incluso eclesiásticas con poder político tampoco tienen acogida en el interior de la Iglesia.

Parece ser que la Iglesia no sólo se ha resignado a la sociedad secularizada y al pluralismo de las cosnío visiones y de los grupos, sino que además se ha convertido en un pilar importante de este sistema de libertad. Y el hecho de que actualmente se preocupe especialmente por la protección social y legal de la vida antes de nacer, no permite imputarle afán de poder político ya que, al hacerlo, el la no sólo invoca principios que comprometen únicamente a los creyentes sino derechos fundamentales que deben ser válidos para todos y también están consignados en nuestra Constitución.

Al igual que cualquier grupo social como por ejemplo los sindicatos, la Iglesia tiene naturalmente el derecho de manifestar en público su concepción de valores. Mientras no esté violando la Constitución, también puede tomar parte en la formación de la voluntad política que de ninguna manera es asunto exclusivo de los partidos políticos. Además, se evidencia cada vez con vez mayor claridad que muchas preguntas de la política y de la economía tienen una dimensión moral; y ¿quién se atrevería a negarle a la Iglesia el derecho y la competencia de transmitir los valores religiosos y morales? Desde luego, ella no puede presumir de tener el monopolio en estas cuestiones; se encuentra con múltiples competidores que a través de su acción en los medios masivos de comunicación dominan con mayor fuerza el ámbito de la opinión pública.

Catolicismo social y político

Entre tanto el catolicismo ha perdido terreno y con ello también la Iglesia en su totalidad ha perdido importancia pública. El catolicismo no es idéntico con la Iglesia católica (como institución), sino que representa de alguna manera su cara exterior y un modo de su transmisión de valores sociales y políticos. En su interior se formó un sector de católicos que se organizaron a partir del siglo pasado en múltiples asociaciones y uniones, constituyendo un movimiento poderoso. De este grupo surgió y se desarrolló la doctrina social católica que posteriormente fue formulada de manera obligatoria por el magisterio pontificio. El catolicismo social y político en Alemania tuvo un éxito muy importante como un movimiento orientado sobre todo por los „laicos“, los cuales resultaron serlos verdaderos expertos y abrieron también a la dirección eclesiástica el acceso indispensable a la construcción de la realidad social y política.

Se trata de un movimiento masivo que en sus épocas de esplendor organizaba una tercera parte de los católicos en diferentes asociaciones y que abarcaba y marcaba aún a muchos más; a través de la hábil conjugación estratégico-táctica de diversas fuerzas alcanzó un significado público y una importancia política eminentes.

Este catolicismo social y político puede comprenderse como la verdadera vanguardia socio-política en Alemania. Fue este catolicismo el que propuso y promovió en la época imperial las primeras leyes de protección del trabajador y reformas sociopolíticas. Apoyándose en él, el sacerdote Heinrich Brauns, durante los ocho años de su mandato como Ministro de Trabajo de la

República de Weimar, pudo sentar las bases sociopolíticas que facilitarían después de la segunda guerra mundial el camino hacia el Estado social de derecho y hacia la economía social de mercado de la República Federal.

Como es sabido, la solución de la cuestión social del siglo XIX -como cuestión obrera- no se inició a través de los caminos extremos del capitalismo y del socialismo, sino a través del camino moderado de las reformas sociopolíticas. Sin embargo, la eliminación de estas posiciones extremas en Alemania ha modificado y también dificultado notablemente la situación estratégica del catolicismo social, puesto que ya no es tan fácil perli 1 arse con claridad a través de la delimitación de una posición moderada y razonable en contraposición a los extremos irracionales.

Construcción de la Alemania de la post-guerra

Con la toma de poder nacionalsocialista en 1933, el catolicismo social y político fue oprimido y perseguido a la Tuerza. Después de la segunda guerra mundial solamente el catolicismo social resultó capaz de sobrevivir. El catolicismo político del partido de centro se fusionó con los recientemente fundados partidos „C“³ de orientación ecuménica, pero siguió dominando durante un tiempo prolongado en forma modificada, por ejemplo a través de los planteamientos de orden hechos por el padre dominicano Eberhard Welty que sirvieron como base programática para la Unión Demócrata Cristiana (CDU) en cuya fundación él había participado.

Los planteamientos de Welty que éste había elaborado en el círculo de resistencia de Colonia contra el régimen de Hitler, pudieron mantenerse en la CDU hasta el programa de Alien (1947). Los primeros programas de la CDU asemejan una síntesis de la esencia de la doctrina social católica aunque en interpretaciones ajustadas a cada época. Welty, Oswald von Nell-Breuning y las asociaciones social-católicas ejercieron también en la CDU, cada vez más liberalizada, una influencia determinante en la política social y en la construcción del Estado social. Así el concepto de la „pensión dinámica“ fue elaborado por Wilfried Schreiber y Joseph Hoffner, asesores en aquel entonces de la Asociación de Empresarios Católicos. Desafortunadamente no fue realizado en su totalidad, es decir, incluyendo la tercera generación.

A través de la CDU y de sus representantes, los católicos pudieron ejercer una gran influencia en la elaboración de la Ley Fundamental, en la evocación de Dios establecida en ella, en la unión de valores y derechos fundamentales según el derecho natural, en el rechazo del positivismo jurídico y en la creación y la posterior jurisprudencia de la Corte Suprema Federal Constitucional, y también de la Corte Suprema Federal de Derecho del Trabajo.

Influencia decreciente

A finales de los años sesentas, la importancia pública y política del catolicismo social empezó a disminuir notablemente. Para ello existen varias razones: Por una parte las cuestiones sociales „viejas“ se habían solucionado en gran medida; por otra, la ampliación de los servicios del Estado social llegó a los límites de lo económicamente tolerable. Además el gobierno social-demócrata (de 1969 a 1982) redujo fuertemente la posibilidad de influencia católica en la política estatal, y finalmente el catolicismo social fue afectado por las crisis internas y externas y por los problemas de adaptación que experimentó el catolicismo post-conciliar en general.

Entre tanto también el interés católico de delimitación había decaído grandemente; las voces críticas se habían vuelto más raras y más tímidas. La tendencia general de la época del pluralismo y la secularización habían relajado también la anterior unidad del movimiento social-

³ El autor se refiere a los partidos „demócrata cristiano „ y „social cristiano „, es decir a aquellos que se identifican expresamente como „cristianos“ (nota de traducción).

católico. La controversia había dado lugar al diálogo, es decir a la búsqueda de significados comunes.

Los antiguos frentes de lucha que habían animado el catolicismo aparentemente se habían superado. Sus enormes logros sociales fueron cayendo en el olvido y ocasionalmente incluso fueron interpretados como „fracaso“ histórico. En un presente que se desentiende de la tradición y toma todos los avances conseguidos a través de penosas luchas como algo natural, los logros del pasado no tienen valor. En todo caso, gran parte del catolicismo social sobreviviente estaba vegetando entre la vanidad y la resignación. ¿Había vencido el catolicismo social hasta extenuarse? ¿Había, como lo anotaba Oswald von Nell-Breuning, „expirado de una muerte tranquila“? En todo caso fue perdiendo su impulso reformista y entró en crisis.

Nuevos movimientos sociales

El catolicismo social alemán no logró abordar a tiempo y afrontar con independencia las nuevas cuestiones sociales a las que había hecho alusión Pablo VI en „Octogésima Adveniens“ (1971). El „cambio“ de la doctrina social cristiana hacia los nuevos problemas, anticipado de manera casi profética por este Papa, desafortunadamente no ha sido seguido sino muy escasamente por el movimiento social católico. En ocasiones, el magisterio resulta ser la verdadera vanguardia, pero no le siguen las tropas. Las nuevas cuestiones acerca de la paz, la mujer y el medio ambiente hicieron nacer nuevos movimientos sociales, pero éstos eran en gran medida ajenos a la Iglesia y avanzaron con independencia. Alcanzarlos, posteriormente, con seguridad será muy difícil.

El cambio de las cuestiones y los movimientos sociales llevó a que los problemas relacionados con el mundo del trabajo se despojaron de dramatismo, pero también se presentaron como inofensivos. El desempleo permanente y aún creciente en los nuevos Estados federados alemanes demuestra que las cuestiones „viejas“ pueden volver a aparecer y tienen que ser solucionadas aún cuando toda vía no se haya formado un movimiento social „nuevo“ que nazca de „una perplejidad existencial“. El este campo, por lo tanto, está lejos de haber sido „trillado“ y las asociaciones social-católicas podrían comprobar nuevamente su vigencia, retomando sus tareas tradicionales. Además, la doctrina social cristiana contiene muchas exigencias aún no llevadas a la realidad, como por ejemplo una mayor participación de los trabajadores en el capital de producción y en el proceso de decisión en la economía.

Discusión de los valores fundamentales y cambio de valores

Páralos grupos eclesiales la „discusión de los valores fundamentales“ que se inició a mediados de los años setentas, ofreció una buena oportunidad para afirmar el significado de los valores fundamentales, necesario para el pluralismo y para hacer énfasis en los contenidos de valores de los derechos fundamentales. Sin embargo, parece que para el catolicismo -debilitado en cuanto a la organización y pluralizado con respecto a los planteamientos programáticos- las posibilidades de presentación pública y de influencia política se vuelven cada vez más escasas, precisamente en las cuestiones que son de mayor importancia para la Iglesia. La discusión actual en torno a la protección de la vida antes de nacer demuestra hasta qué punto el consenso original en torno a los valores de la Constitución ha sido quebrantado. Evidentemente los valores fundamentales de validez social y los derechos naturales no tienen una garantía de eternidad sino una fecha de vencimiento que se cumple en el momento en el que el anclaje en la fe se afloja, y desaparece el contexto eclesiástico-religioso que otorga estabilidad.

Desde hace algunos años la discusión de los valores ha experimentado su continuación en el tema del así llamado „cambio de valores“ que se puede constatar en la conciencia y el modo de vida de la población. Se trata de un cambio de los así llamados „valores de obligación“ hacia los „valores de autodesarrollo post-material“, también en el mundo del trabajo. Conceptos como disciplina, obediencia y esfuerzo han perdido influencia, en tanto que iniciativa personal, creatividad e independencia - unidas a actitudes hedonistas- han venido ganando terreno. Se

prefieren círculos de vida más pequeños que pueden ser abarcados fácilmente y ofrecen seguridad. En la era de la individualización y diferenciación que también tienen sus causas en la tecnología, aparentemente la época de las organizaciones masivas y las superestructuras llega a su fin. Descentralización es el lema mágico del presente; sin duda, éste puede ser interpretado como una tendencia que se acerca al principio de la subsidiariedad.

La solidaridad, por el contrario, se podría convertir en un producto escaso en este avance de la individualización. En todos los ámbitos sociales la estabilidad en las interrelaciones personales ha disminuido. Se habla de una crisis de todos los vínculos e instituciones sociales, también en el contexto de la Iglesia del pueblo. Parece que en la „sociedad abierta“ también el sistema de los bloques de cosmovisión se va desmoronando cada vez más, lo cual ha conducido a una significativa pluralización de los conceptos de valores y a un creciente pluralismo de grupos. Este desarrollo difícilmente se habría dado sin los progresos facilitadores de la técnica, pero también es producto del bienestar masivo y la reducción de las horas de trabajo que por cierto nos han llevado a una „sociedad de tiempo libre“.

Nuevas tareas

El cambio de valores y estructuras esbozado es demostrable demoscópica y empíricamente, pero requiere a su turno legitimación y control socio-éticos, una evaluación según criterios valorativos que estén hasta cierto punto por encima de los cambios históricos. En aquella feria intricable de valores que se negocian según la oferta y la demanda arbitrariamente, también la doctrina social cristiana tiene que hacerse comprensible y presentarse como alternativa, sobre todo tomando en cuenta que ya no se puede lograr nada con argumentos basados en la tradición y la autoridad.

Independientemente de lo que hay que entender por el término de moda del „cambio de época post-moderno“, el sentido por las orientaciones „globales“ y la búsqueda de premisas normativas y de regulaciones van creciendo tal como lo demuestra la discusión en torno a un concepto ecológico de la naturaleza. Este nuevo pensamiento „verde“, o bien ese temor en torno al derecho natural, son lo suficientemente problemáticos -sobre todo cuando amenazan con destruir por su determinismo los fundamentos de la racionalidad y la libertad humanas -pero por otra parte constituyen también un interesante desafío para la tradición del derecho natural de la doctrina social cristiana, la cual podría integrar y hacer valer el aspecto ecológico desde el punto de vista de la teología de la creación. Para las preguntas morales y socio-éticas de este tipo existe en la actualidad un ambiente muy favorable.

Si bien es posible que se haya llegado a los límites de la capacidad cuantitativa del Estado social, su reestructuración cualitativa en el sentido de una diversificación subsidiaria está en plena marcha. También aquí surgen nuevas tareas frente a las cuales la Iglesia puede comprobar su competencia social y caritativa de valores.

En todo el mundo los experimentos del socialismo real han fracasado y han dejado tras de sí, sobre todo en el antiguo bloque del Este, un enorme campo de ruinas. El marxismo, en sus variantes filosóficas, económicas y políticas, ha sido reducido hasta la insignificancia. Las coyunturas favorables para la Iglesia y su movimiento social casi siempre fueron las épocas de derrumbamiento, de nuevos comienzos y de cambios radicales; entonces se demandaban orientaciones de valor claras y universales. Cuando un orden positivista de injusticia se ha desfogado, dejando un gran montón de escombros morales, el derecho natural vive su renacimiento. De igual modo el compromiso religioso y social de la Iglesia parece tener mejores perspectivas en aquellos lugares donde ella ha sido oprimida anteriormente. Esto es válido de manera especial para la antigua RDA donde la doctrina social cristiana ha encontrado un gran interés y donde podría llenar un vacío de valores. Además, la lucha por la justicia social se ha convertido a raíz de la reunificación en un tema explosivo, cuya solución no se puede delegar únicamente en los políticos sino que pertenece al ámbito de tareas clásicas de la Iglesia.

10. Preguntas futuras

En torno a la responsabilidad en el progreso técnico

El presente está marcado por fuertes reservas frente a una vida supeditada a la ciencia y la técnica. Gran parte de la población ya no cree en los beneficios del progreso técnico sino teme más bien la maldición de la obra técnica que amenaza con destruir la naturaleza y la humanidad. Se ha esfumado la antigua fe en el desarrollo tecnológico que ponía su „principio esperanza“ (Ernst Bloch) en técnicas cada vez más modernas con cuya ayuda todos los problemas humanos eran solucionables y todos los proyectos futuros eran planificables y realizables.

El miedo como fenómeno social

Las ciencias naturales fueron perdiendo su „esplendor de promesa“ (H.Lubbe) y la técnica su inocencia moral. Los „milagros“ de la técnica son despojados cada vez más de sus mitos y son reemplazados por otros mitos en ese „cambio de época post-moderno“. La esperanza eufórica, casi religiosa, en un mejoramiento del mundo gracias a la técnica amenaza en ocasiones pasar al otro extremo, es decir, a un miedo casi apocalíptico de los procesos de modernización técnica. Como una amenaza especial, se perciben en la actualidad sobre todo la energía nuclear y la técnica genética.

Frente a este miedo se actúa con responsabilidad cuando se comprueba que el temor carece en gran medida de fundamentos y razones y cuando se busca reducir al mínimo las razones que dan lugar a este miedo, es decir, los posibles peligros y daños. Desde luego, este tratamiento del miedo no equivale a la utopía de un estado totalmente libre de temores; el miedo también debe tomarse como una señal positiva de alarma, y mientras haya riesgos mínimos también quedará un miedo mínimo.

La técnica al servicio del hombre

Estas preocupaciones y temores señalizan no sólo un problema socio-psicológico, sino sobre todo socio-ético, porque si y hasta qué punto es posible vencer estos temores racional y prácticamente, depende esencialmente de si existen medidas socio-éticas razonables y comprensibles, y normas e instituciones del orden político que otorguen al desarrollo técnico un sentido y metas, pero también límites claros.

Desde León **XIII**, la Iglesia ha exigido una y otra vez aplicar medidas morales a los avances técnicos. Ello le ha significado con frecuencia el reproche de ser más bien un obstáculo para el progreso. La doctrina social cristiana ha reafirmado el principio según el cual la técnica debe servir al hombre y no el hombre a la técnica. Si bien este planteamiento sobre el valor de servicio del progreso técnico pueda sonar trivial, nos conduce a hacernos algunas preguntas autocríticas. ¿Tenemos conciencia de manejar la técnica o es ella la que nos maneja? ¿Sirve a todos o sólo a unos pocos? ¿Estamos realmente en condiciones de controlar la técnica con la cual estamos tratando? ¿La sabemos manejar de tal manera que no nos supere hasta el punto que ya no podamos asumir la responsabilidad? ¿Estaremos cayendo -no sólo en el mundo del trabajo, sino también en todo el ámbito de nuestra vida- en una dependencia cada vez más grande de la tecnología y de los tecnólogos?

El que el mundo del trabajo y sus alteraciones constituyen el centro de la cuestión social la cual debe estudiar la Iglesia, se ha evidenciado sobre todo con „Laborem Exercens“. Pero mientras el mundo laboral -igual que toda la economía- representa un orden social, es decir interpersonal, enmarcado en un contexto socio-ético, la ecología se refiere aun orden natural que está dado al hombre y que como tal aún no tiene una cualidad socio-ética. Sólo cuando el hombre y su tecnología producen una perturbación duradera del orden natural del medio ambiente que tiene

electos negativos en el hombre y sus órdenes sociales, el problema ecológico se convierte en una cuestión social de primer rango. Ambas cuestiones sociales, la del trabajo y la del medio ambiente, se interrelacionan íntimamente, porque ambas dependen en gran medida de la técnica y porque el problema del medio ambiente ha nacido de una forma específicamente técnica del trabajo- y tal vez pueda ser solucionado precisamente por ello.

Orientaciones fundamentales

Antes de cualquier solución de un problema concreto se requieren orientaciones generales de valores que posibiliten un diálogo razonable y un consenso social. Para la evaluación y la conformación de una tecnología en permanente cambio se pueden derivar y aplicar al presente cuatro principios de la doctrina social cristiana.

Primer principio: La creación ha sido confiada a todos los hombres y pueblos para su utilización técnica y su cuidado. Hilo obliga al hombre a la solidaridad universal.

De manera especial, este principio es aplicable a la miseria y el sufrimiento en el „tercer mundo“. Cuanto más hombres habitan la tierra, más dependen de los avances técnicos. Para más de cinco mil millones de hombres, anota Willhelm Korff, no existen „nichos ecológicos“. Los problemas del tercer mundo no se pueden solucionar sin la aplicación creciente de la tecnología. De otra parte, todo depende de la dimensión moral de (la ayuda al) desarrollo. Lo decisivo es que los hombres puedan ir a la par con los avances de la técnica y al mismo tiempo puedan avanzar también desde el punto de vista moral hacia mayor solidaridad y justicia. La ayuda al desarrollo no es meramente una cuestión de transferencia cuantitativa de tecnologías y menos de transferencia a proyectos de prestigio, sino una cuestión de información y de una técnica adaptada a las necesidades concretas.

También estamos obligados a asumir la responsabilidad universal donde la intervención técnica (por ejemplo la tala de las selvas tropicales) puedan tener efectos negativos globales (por ejemplo modificaciones climáticas). Pero no debemos quejarnos de la tala de bosques tropicales en el Brasil cuando no estamos dispuestos a pagar un precio por el beneficio ecológico que hemos tenido hasta el momento sin costo alguno. Para ello necesitamos un consenso mundial acerca de la utilización de los recursos naturales.

Segundo principio: La creación ha sido confiada a los hombres de todas las épocas y por lo tanto debe estar disponible también para las generaciones futuras.

Aquí estamos por lo tanto obligados a la solidaridad con quienes vendrán después de nosotros. Esta responsabilidad frente al porvenir prohíbe a la generación actual la explotación excesiva de las fuentes de recursos naturales y energéticos limitados. La prevención de daños y la eliminación de desechos no debe perjudicar a nuestros hijos y a los hijos de nuestros hijos.

Tercer principio: La misión bíblica de la creación de „dominar“ el mundo no equivale a una carta de franquicia para la explotación arbitraria y la contaminación de la naturaleza. „Dominio“ de la naturaleza mediante el trabajo y la técnica significa por el contrario el uso cuidadoso, el mantenimiento y el restablecimiento del ámbito vital natural y de sus recursos.

Esta concepción de dominio no es totalmente „autónoma“, ella está unida a la voluntad divina. Se descubre en ella una cierta reverencia a las huellas divinas en la creación sin que por ello se deifique la naturaleza o se haga portadora de derechos propios.

Si la técnica obsoleta en sus efectos secundarios ha contribuido a la destrucción del medio ambiente, la consecuencia de la concepción depurada de dominio ha de ser la de insistir en que una técnica mejorada elimine y evite tales daños -para evitar las secuelas negativas de la técnica, se requiere de nuevo de la técnica.

Cuarto principio: Los límites del progreso tecnológico están ahí donde la vida del hombre, su dignidad y sus derechos están amenazados. Todo hombre, también el que no ha nacido aún, tiene derecho a la vida y a la integridad.

Ponderación de bienes y perjuicios

Este derecho también tiene prioridad ante el derecho al trabajo y a la propiedad privada. El conflicto entre estos derechos se daría por ejemplo, si la política de crecimiento económico y de creación de puestos de trabajo condujera a tal contaminación y restricción de los recursos naturales que ello se convertiría en un asunto de supervivencia. Por otra parte, también es posible que una limitación excesivamente rigurosa de la técnica afecte el derecho a una vida digna como también el derecho al trabajo y a la propiedad.

En estos casos de particular importancia para la economía se trata muy concretamente de preguntas relacionadas con la evaluación de aspectos positivos y negativos y de una ética social de responsabilidad que examine las posibles y probables consecuencias de una innovación tecnológica y de su omisión. No basta desear y querer realizar al mismo tiempo asuntos como un medio ambiente sano y el empleo pleno. ¿Quién no lo quisiera? Todo el mundo quiere la optimización de bienes deseados aún cuando se les asigne prioridades diversas. Difícilmente se puede imputar a los responsables que ellos hayan provocado intencionalmente la contaminación del aire y el desempleo. En la mayoría de los casos los daños constituyen efectos secundarios involuntarios.

La necesidad de una ética de responsabilidad que evalúe las consecuencias de los actos resulta de la experiencia general, pues también los actos bien intencionados, en ocasiones, pueden provocar consecuencias desastrosas. Ahora bien, el problema de la ética de responsabilidad no consiste únicamente en tratar de deshacer de alguna manera las consecuencias negativas que ya se han producido. Por lo menos en la retrospectiva somos más inteligentes y en la mayoría de los casos hemos aprendido de los errores del pasado.

El problema principal está en estimar antes de una innovación técnica las consecuencias posibles y probables para el hombre y la naturaleza. La norma de decisión dice (según W.Korff) que debemos optar por el mal menor en las consecuencias, siguiendo la pregunta: ¿Será menos perjudicial la consecuencia de una innovación técnica que la consecuencia de la omisión de esa misma innovación técnica?

Esta norma de ponderación aparenta ser más fácil que su aplicación en la realidad, ya que ella presupone una cierta visión del futuro. Pero no podemos saber nunca con precisión lo que nos deparará el futuro, por ejemplo en cuestión de otras invenciones tecnológicas, cambios sociales y naturales, etc. Hay combinaciones posibles de las cuales hoy en día todavía no tenemos noticia, imponderables que se escapan a nuestros cálculos. Como existe una interrelación entre todos estos factores y la complejidad de las circunstancias más bien va creciendo, la capacidad de pronóstico es limitada y también debemos contar con efectos imprevisibles, sobre todo porque el mayor factor de inseguridad está en el comportamiento falible, producto de la imperfección del ser humano.

Otro punto reside en la dificultad de cuantificar los daños reales, posibles y probables, hacerlos medibles y cualificarlos a fin de poderlos comparar. Por esta razón, la comparación entre la energía nuclear y la combustión de materias fósiles está tan controvertida. Bien se puede preguntar cuántas víctimas para el hombre y el medio ambiente han causado y probablemente causarán la extracción de carbón y de petróleo, su transporte, su uso y el depósito de los desechos. Pero rara vez se obtiene información acerca de estos daños, de tal manera que una comparación con los perjuicios de la energía nuclear se dificulta enormemente.

La evaluación cualitativa de las consecuencias depende a menudo de los intereses particulares del observador. Mientras los sindicatos tienden a mirar el progreso tecnológico exclusivamente

con respecto a la meta del empleo pleno, los empresarios frecuentemente se limitan a juzgarlo desde el punto de vista de la rentabilidad y los “verdes”⁴ lo justiprecian únicamente, de acuerdo con los efectos ecológicos. Se añaden otras aspiraciones: ¿Ofrecen las modernizaciones tecnológicas mayores o menores oportunidades para un nuevo crecimiento cualitativo? ¿Obstaculizan o facilitan ellas mejores métodos de producción de bienes y servicios? ¿Sirven o no al ahorro y la sustitución de recursos naturales preciosos? ¿Dificultan o promueven la humanización de la vida laboral?

Aunque estas prioridades de intereses y valores son legítimas, requieren su integración en un orden de bien común que tiene la perspectiva de la realidad total de la sociedad y procura la conciliación justa de las exigencias. Con ello se alude a la necesidad de una regulación institucional de este problema socio-ético, es decir a gremios con capacidad de decidir y de obrar que dispongan de la necesaria competencia técnica y la competencia ética de responsabilidad.

El futuro del mundo del trabajo

En una sociedad de empleados como la nuestra, se plantea frente a los rápidos cambios tecnológicos la pregunta por el futuro del mundo laboral. El mundo laboral sigue constituyendo una gran parte, aunque decreciente, de nuestro ámbito vital, y sigue conteniendo el principal detonador para cuestiones sociales de las cuales debe ocuparse la Iglesia. Entre los políticos sociales los méritos que la Iglesia ha ganado en la solución de las „viejas“ cuestiones sociales del siglo XIX, están fuera de discusión. En este siglo la „cuestión obrera“ como lucha de clases entre el trabajo y el capital pudo ser neutralizada socialmente en gran medida. En ello tomaron parte decisiva la doctrina social cristiana y su movimiento social subyacente, aunque sus exigencias no han sido realizadas en su totalidad. Ahora ella tiene que reconocer a tiempo las „nuevas“ cuestiones sociales provocadas por los cambios tecnológicos y ofrecer soluciones viables.

Para el futuro se perfilan aquí sobre todo los siguientes desafíos frente a los cuales la Iglesia debe comprobar su competencia socioética para solucionar los problemas. Surge, en primer término, la cuestión del desempleo permanente. No se puede afirmar todavía con seguridad si las nuevas tecnologías crearán más puestos de trabajo que los que destruirán. Pero dado que la economía alemana depende en alto grado de la exportación y de su capacidad de competir en el mercado mundial, se puede prever desde ya que la renuncia a la modernización tecnológica produce aún más desempleo, e incluso el peligro de una nueva pobreza. Resulta que la eliminación de viejos puestos de trabajo industriales puede ser compensada, por lo menos parcialmente, sobre todo en los sectores de servicios, de tal manera que sociólogos como Daniel Bell vislumbran una sociedad de servicios post-industrial en la que los trabajos son distribuidos de una manera totalmente nueva.

Pero también en el sector de los servicios el progreso tecnológico se hace sentir de tal forma que hace prescindibles precisamente aquellos trabajos simples y monótonos que muchas veces son tomados como indignos, creando al mismo tiempo espacio para actividades más exigentes que desafortunadamente superan las capacidades de muchos hombres. Particularmente las personas de edad son superadas por el progreso tecnológico y quedan rezagados. Los conocimientos profesionales adquiridos se han convertido en bienes fácilmente perecederos, de modo que se exige la disposición al estudio permanente y a la movilidad intelectual y local. La penetración de todos los ámbitos vitales por la alta tecnología desde luego no es ni deseable ni posible, porque no puede reemplazar el afecto personal y la disposición de ayuda. Sin embargo, se plantea cada vez con mayor urgencia la pregunta de si aún existen también para los legatísticos de la tecnología, suficientes puestos de trabajo que tengan sentido y puedan ser financiados.

⁴ Se trata de un partido, político alemán relativamente joven que enarhola la bandera de la protección del medio ambiente. (Nota de traducción).

Los sindicatos y la autonomía tarifaria

El segundo problema se refiere a la estratificación social de los empleados y su representación sindical. Hasta el momento los sindicatos han representado sobre todo una clase de obreros industriales que en el área del Ruhr son llamados „Malocher“⁵ y de los cuales se decía: „Todas las ruedas se paralizan cuando tu fuerte brazo lo quiere así“. Pero en el futuro interesa mucho más la cabeza cualificada que los muchos brazos fuertes. La inteligencia técnica que domina cada vez más el mundo laboral, dispone de un enorme potencial de producción y por lo tanto también de un potencial de negar esa producción, así que un huelgista poco especializado puede paralizar ramas industriales enteras, también a costa de los demás empleados.

En este contexto hay que preguntar si las formas de lucha laboral actualmente aún válidas - huelga y cierre patronal - todavía tienen sentido y se adecúan a las exigencias de nuestra época. Estos métodos de lucha, brutales y destructores de valores, solamente son justificables como „última ratio“, como último recurso, es decir, como defensa para la autoconservación. Pero en un país de opulencia y de altos salarios, los negociadores inteligentes deberían ingeniar otras soluciones más humanas de conflictos.

En la era de la individualización, diferenciación y flexibilización ocasionadas por la tecnología, las grandes organizaciones masivas y las superestructuras han entrado en crisis. „Descentralización“ es el lema mágico del presente y ello corresponde también al principio de la subsidiariedad, según el cual las unidades más pequeñas tienen mayor prelación, es decir, la oportunidad de solucionar sus asuntos bajo su propia responsabilidad; ello es válido naturalmente también para la estructura sindical y la autonomía tarifaria.

Los nuevos grupos de empleados - claves con respecto a la producción - se tornan cada vez más exigentes y no pueden ser integrados fácilmente en la estructura sindical existente. La representación de sus intereses tomará formas notablemente más diferenciadas, y ellos ya no podrán ser ganados con tanta facilidad política e ideológicamente por un sindicato que se presenta como el defensor global de los intereses de la „sociedad de empleados“. Podrán surgir y adquirir importancia nuevas formaciones sindicales que a pesar del reducido número de miembros disponen de un gran potencial de ingerencia en el proceso productivo y de una notable capacidad de huelga. Por ello también el principio del „poder“ de un sindicato -es decir, su capacidad de garantizar la lucha y la paz laborales- tendrá que ser redefinido. El signo pluralista del presente también alcanzará y marcará mayormente el nivel sindical.

No obstante, la individualización y la flexibilización generales pueden convertir la solidaridad sindical en un artículo escaso, lo cual pondría en entredicho la permanencia del actual sistema de contratos tarifarios. Es posible que sea más difícil lograr la solidaridad y la organización de empleados que ya no están atados a puestos y horarios de trabajo fijamente determinados; pero los sindicatos no tienen que representar en primer lugar los intereses de conservación de su organización y de sus funcionarios, sino los intereses reales de sus miembros. Solamente entonces pueden apelar a la solidaridad. Además tienen que conciliar estos intereses con las exigencias de los empresarios y de la rentabilidad de las empresas de las cuales, a su vez, depende la seguridad de los puestos de trabajo.

Las nuevas técnicas hacen posibles y necesarias otras formas de regulación tarifaria de horarios de trabajo. La creciente flexibilización y diferenciación conducen a que el poder de negociar los contratos tarifarios se traslade de las centrales supraempresariales a los niveles empresariales en favor de los consejos obreros que adquieren una mayor conciencia de su propio valor. Las grandes centrales sindicales sufren una pérdida de funciones que posiblemente se extienda a la negociación de sueldos y salarios. La autonomía tarifaria puede tener un desarrollo hacia la autonomía empresarial. También en ello se puede ver una tendencia de la subsidiariedad, pero

⁵ En castellano es equivalente a la expresión „trabajar como nudas“ (Nota de la traducción).

subsidiariedad no significa aislamiento egoísta, sino que sigue orientada hacia la solidaridad. Surge aquí el reto para los sindicatos de evitar nuevas formaciones de clases e integrar las nuevas élites del trabajo mediante la conciliación diferenciada de intereses.

Otros dos problemas aún no solucionados que son producto de los avances tecnológicos son el aumento del trabajo dominical y el crecimiento del tiempo libre. Con respecto a estos dos puntos que solamente se mencionan muy brevemente, la sociedad concede y asigna a la Iglesia una especial competencia religiosa y moral. Por ello, parece que hay buenas oportunidades para una reorientación de la cultura dominical religiosa y de una „ética del tiempo libre“ por parte de la Iglesia. Y precisamente aquí los movimientos sociales eclesiales podrían ganar nuevos espacios, en vez de quejarse de la disminución de su eficacia pública.

Aceptación ética

La cuestión de la aceptación de la tecnología no se puede solucionar únicamente mediante la instrucción de la población en aspectos científico-técnicos, sino que constituye sobre todo un problema socio-ético de responsabilidad. En torno a la técnica debe poder lograrse un consenso de todos los ciudadanos ya que también son afectados por sus posibles efectos. Los avances tecnológicos se han convertido en una cuestión no sólo social sino también política, y en las respectivas decisiones los ciudadanos pueden tomar parte democráticamente, por ejemplo en asuntos de la política energética. Particularmente con respecto a la formación de la voluntad en el nivel político, se trata de que los políticos, científicos, tecnólogos y empresarios puedan legitimar razonablemente sus decisiones ante la opinión pública. No debe haber contradicciones entre la competencia técnica y la competencia ética de responsabilidad.

No obstante, debido al vertiginoso avance de la tecnología que no conduce automáticamente a una mejor vida humana, hay cada vez más „rezagados“ que, pese a la instrucción y la educación, ya no pueden seguir el paso. Crece permanentemente la dependencia de los ciudadanos y de los políticos de la competencia de los expertos. La aceptación se convierte cada día más en un asunto de confianza, y ésta depende esencialmente de la integridad y confiabilidad morales de los expertos, los cuales se alejan entre sí a raíz de la creciente especialización. Con mayor urgencia aparece la búsqueda por un significado común a través del diálogo de la socioética eclesial con aquéllos que definen el rumbo del progreso técnico y aquéllos que corren el riesgo de ser superados por el desarrollo o de ser marginados en el „apartadero“ social.

Para la vida con el progreso tecnológico vale lo que decía el poeta Novalis hace 200 años: „Para dar un sólo paso hacia adelante en el dominio de la naturaleza externa a través del arte de la organización y de la técnica, los hombres deben haber dado antes tres pasos en la profundización ética interna“.

BIBLIOGRAFÍA

- FURGER, Franz: Einführung in die Sozialethik. Stuttgart 1991.
- HERR, Theodor: Katholische Soziallehre. Eine Einführung. Paderborn 1987.
- HÖFFNER, Joseph: Christliche Gesellschaftslehre. Kevelaer⁸1983.
- HÖFFNER, Joseph: Soziallehre der Kirche oder Theologie der Befreiung? Köln 1984 (Reihe: Der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Nr. 11).
- KLOSE, Alfred: Die Katholische Soziallehre. Ihr Anspruch, ihre Aktualität. Graz; Wien; Köln 1979.
- KORFF, Wilhelm: Wie kann der Mensch glücken? Perspektiven der Ethik. München 1985.
- MESSNER, Johannes: Das Naturrecht. Handbuch der Gesellschaftsethik, Staatsethik und Wirtschaftsethik. Berlin⁷1984.
- NELL-BREUNING, Oswald v.: Soziallehre der Kirche. Edauerungen der lehrantlichen Dokumente. Wien³1983.
- OCKENFELS, Wolfgang: Politisierter Galube? Zum Spannungsverhältnis zwischen Katholischer Soziallehre und Politischer Theologie. Sammlung Politeia XXXIII. Bonn 1987.
- RAUSCHER, Antón: Kirche in der Welt. Beiträge zur christlichen Gesellschaftsverantwortung. 2 Bde. Würzburg 1988.
- ROOS, Lothar: Ordnung und Gestaltung der Wirtschaft. Grundlagen und Grundsätze der Wirtschaftsethik nach dem II. Vatikanischen Konzil. Köln 1971.
- ROOS, Lothar (Hrsg.): Stimmen der Kirche zur Wirtschaft. Köln 1986 (Reihe: Beiträge zur Gesellschaftspolitik, Nr. 26).
- ROOS, Lothar. WATRIN, Christian (Hrsg.): Das Ethos des Unternehmers. Trier 1989 (Reihe: Beiträge zur Gesellschaftspolitik, Nr. 30).
- SEKRETARIAT DER ÖSTERREICHISCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Hrsg.): Sozialhirtenbrief der katholischen Bischöfe Österreichs. Wien 1990.
- TEXTE ZUR KATHOLISCHEN SOZIALLEHRE. Die sozialen Rundschreiben der Päpste und andere kirchliche Dokumente. Mit Einführungen von O. v. Nell-Breuning und J. Schasching. Kevelaer⁷1989.
- UTZ, Arthur F.: Zwischen Neoliberalismus und Neomarxismus. Die Philosophie des Dritten Weges. Köln 1975.
- UTZ, Arthur F.: Weder Streik noch Aussperrung. Bonn 1987.
- WEBER, Wilhelm: Person in Gesellschaft. Aufsätze und Vorträge vor dem Hintergrund der christlichen Soziallehre 1967 — 1976. München; Paderborn, Wien 1978.
- WEILER, Rudolf: Einführung in die katholische Soziallehre. Ein systematischer Abriss. Graz; Wien; Köln 1991.
- WIRTSCHAFTLICHE GERECHTIGKEIT FÜR ALLE. Hirtenbrief über die Katholische Soziallehre und die amerikanische Wirtschaft. Bonn 1987 (Reihe: Die Neue Ordnung, Sonderausgabe).