

UNA LECTURA METAFÍSICA DE LA ENCÍCLICA *SOLLICITUDO REI SOCIALIS*

POR

ANTONIO SEGURA FERNS

La sola alusión a la metafísica suele asustar a la gente. Sin embargo, ésta, en sí misma, no significa sino la referencia a unos primeros principios de comprensión de la realidad. Tal vez, aun subconscientemente, asusta por ello: el *primer valor* del hombre actual es, indudablemente, la «libertad». O, dicho de otro modo, su temor a verse condicionado, determinado por algo que no sea él mismo. Sin embargo, la indeterminación no es la libertad: será, a lo sumo, libertad «en potencia» que para llegar a ser efectiva «en acto» tendrá que determinarse en uno u otro sentido. Y, justamente, la comprensión de esta alternativa que da sentido a la realidad es la que viene marcada por los principios metafísicos, sean éstos los que fueren. Pero, como hoy el hombre no quiere estar determinado por nada, por ello, «el pensamiento ha perdido la confianza en sí mismo, no quiere lógica formal ni metafísica, no quiere sistemas orgánicos de verdad, por autorizados que sean. Todo lo considera mito, todo lo considera impugnable e incierto, como si solamente el pensamiento científico conservara un valor provisional, pero sin que puedan aclarar los profundos problemas de la inteligencia y dar a la vida una determinada respuesta», decía el 30 de agosto de 1967 el Papa Pablo VI a los graduados católicos italianos reunidos en Albano.

Y ahora es cuando el actual pontífice Juan Pablo II intenta en su encíclica «aclarar los profundos problemas de la inteligencia y dar a la vida una determinada respuesta» en un documento que es un comentario a la encíclica *Populorum progressio* que

dio en su tiempo Pablo VI, sobre algo tan actual como es la problemática social del desarrollo socioeconómico. Para llegar a entender, en su más profundo y verdadero sentido la actual encíclica *Sollicitudo rei socialis*, es necesario conocer cuál es el marco conceptual en que está actuando el hombre actual. Y esto nos lleva, forzosamente, a ver cuáles sean los principios de comprensión de la realidad que hoy están vigentes. Principios que no son únicos, sino plurales —es el «pluralismo» el *segundo valor*, tras la «libertad» para el hombre moderno— y, como se ve, muchas veces contrapuestos con más o menos radicalidad. Y de tal forma que es obvio que ahora los mismos hechos, las mismas palabras, tienen significados no solo diferentes sino opuestos, según sea su encuadre metafísico, en el diálogo social.

I

Tesis idealista de la filosofía moderna.

Si estos plurales principios los reducimos a «primeros principios» entramos, se quiera o no, en el campo de la metafísica. Y ésta, si se la tira por la ventana, vuelve a introducirse por la puerta.

La más primaria comprensión del problema se presenta como una opción intelectual entre dos maneras radicales de «ver» la realidad. Y, por ende, excluyentes mutuamente: hay una metafísica «realista» del orden-del-ser-dado a lo real, la metafísica clásica de Platón y Aristóteles que recibe el impacto del creacionismo con Filón de Alejandría y después será desarrollada en el pensamiento árabe por Averroes y Avicena y en el cristianismo por San Agustín y Santo Tomás de Aquino. Frente a ella surge hace tres siglos otra metafísica, la del orden-del-ser-pensado por el hombre, alumbrada por el racionalismo de Descartes y culminada con el idealismo panlógico de Hegel. En aquélla el hombre es un elemento más, todo lo importante que se quiera, pero solo un elemento del orden real; en ésta, el pensar huma-

no, el fundante «cogito, ergo sum» cartesiano es origen de todo lo real. Y esta metafísica establece, desde su origen, una ruptura entre la «res cogitans», el pensamiento y la «res extensa», lo real «extra animam», estableciéndose así una «incomunicación de sustancias». Por ello, el talante empirista anglosajón introducirá en esta opción metafísica una segunda alternativa, una variante fundada en la obviedad de que el conocimiento empieza en los sentidos, el «no hay nada en el intelecto que antes no esté en el sentido», de Locke: para esta variante empirista «ser es percibir», «ser percibido», «esse est percipere», de Berkeley. Se ve, pues, que en esta alternativa dentro de la misma opción metafísica del «principio de inmanencia de la conciencia», se opta como primer principio por la «res extensa», «sensible». Tanto en una como en otra se constituye al hombre como fundamento de toda la realidad: para esta opción metafísica, lo no conocido, simplemente, «no es». Y, en la variante empirista, no hay realidad que la fenoménica, la sensible, material. Como aquí el pensamiento o la sensación humanas son los que «crean lo real», Kant, en su intento de fundir ambas ramas —el racionalismo y el sensismo— en su «razón crítica», señalará cómo se ha producido una «revolución copernicana»: «Hasta ahora se suponía que nuestro conocimiento tenía que acomodarse a los objetos. Si la metafísica así no ha progresado, hay que suponer que en realidad son los objetos los que han de acomodarse a nuestro conocimiento» (1). Marx, avanzando un paso más en este «progreso» —el «progreso» infinito es la *tercera idea-fuerza* de la modernidad—, no se contentará con el micro «conocer», irá al «dominar»: en la XI tesis de sobre Feuerbach, Marx dirá que «hasta ahora los filósofos no han hecho más que interpretar los diversos modos del mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo».

Y, en efecto, esta línea ha sido seguida por las diferentes versiones de la inmanencia metafísica, el empirismo anglosajón y el racionalismo continental. Pero..., desapareciendo del horizonte especulativo el orden-del-ser, desaparece con él el orden-del-

(1) Prólogo de la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*.

bien, que establece como *bueno* lo que se ajusta al orden-del-ser y *malo* lo que se desajusta. En la inmanencia queda reducido, como formuló Stuart Mill, a mera «utilidad», que es la que constituye «el principio de la Mayor Felicidad como fundamento de la moral, sostiene que las acciones son justas en la proporción en que tienden a promover la felicidad e injustas en cuanto tienden a lo contrario» (2). Teniendo en cuenta que «si la última sanción de toda moralidad (aparte de los motivos externos) es un sentimiento *subjetivo* de la mente, no veo que la cuestión de cuál sea la sanción de un criterio particular resulte embarazosa para aquellos cuyo criterio es la utilidad» (*ibid.*, 60). Teniendo en cuenta que, para Mill «se entiende por felicidad el placer y la ausencia de dolor; por infelicidad, el dolor y la ausencia de placer» (*ibid.*, 29) nos ha dicho antes.

Desde esta base de individualismo hedonista, este filosofar necesariamente desemboca en el «darwinismo social» de H. Spencer, que opone la actitud altruista a la egoísta en las relaciones humanas, llegando a decir: «Puede sentarse también la consecuencia de que, para llegar a la mayor suma de felicidad (social), cada uno debe ser más egoísta que altruista» (§ 80), pues «a medida que los hombres se apliquen por sí mismos a hacer cada uno cuanto exijan las necesidades de la vida social, disminuirán las demandas de auxilio en favor de cada uno» (§ 87) —cfr. Spencer, *Principles of Ethics*—, como resultado necesario de la selección de una sociedad en que los débiles han quedado eliminados. No otra es la filosofía del «self made man» triunfador en el más crudo capitalismo liberal. Para los no triunfadores, «ese es su problema», frase coloquial del mundo anglosajón inspirado en esta filosofía.

El espíritu de la revolución burguesa culmina en el «¡Enriqueceos, enriqueceos con el ahorro y el trabajo!», de Guizot. Y, evidentemente, esto hubo de producir una rápida acumulación de riquezas materiales, pues en lo empírico y material se había concentrado toda la potencia especulativa del hombre: era la «época

(2) STUART MILL: *El utilitarismo*, Aguilar, 1980, la cita es página 28.

de la ciencia» del positivismo de Comte. En efecto, M. Heidegger ha señalado en «Sendas perdidas» cómo en esta «época de la imagen del mundo», imagen creada por la conciencia humana como fundamento, lo más importante es «to mathematha», lo calculable para así prever esfuerzos y retribuciones y obrar en consecuencia según un juicio de utilidad. Es decir, hacer bueno el ideal de «la Ilustración, que elimina todo contenido trascendente y lo dirige a lo útil, es decir, a lo terreno», nos dice el hegelomarxista Kojève en *La dialéctica del amo y el esclavo* (3).

La "antítesis" de la filosofía existencialista.

La dialéctica hegeliana que iguala lo real con lo racional —cfr. prólogo de la *Filosofía del Derecho*— es, en otra alternativa especulativa, la más perfecta expresión de la metafísica del principio de immanencia. Y es ella la que exige una antítesis que se oponga a la tesis para que ambas queden, a la vez conservadas y superadas, en una síntesis superior. Así, a las tesis iluministas de los ideales de la Ilustración burguesa y del principio utilitarista del empirismo, el devenir histórico iba a responder con la antítesis existencial. Vendría ello imperado, precisamente, por el propio desarrollo económico. Pues entonces, como obligada consecuencia, «era preciso que el crecimiento económico viniera a poner en discusión el destino de la miseria, era necesario que a los ojos de todos apareciese posible una abundancia. Entonces, la pobreza, la desigualdad del reparto, se hace causa de la revolución», nos dice Ellul (4).

En tan clara presentación de algo evidente se encierra, sin embargo, la contradicción de este iluminismo *progresista*: «El materialismo metafísico, tanto como el materialismo histórico, convierte en extraña, si no en contradictoria, esta combinación de necesidad y progreso: ¿Por qué la materia y la economía nos apor-

(3) A. KOJÉVE: *La dialéctica del amo y el esclavo*, La Pléyade, Buenos Aires, pág. 127.

(4) J. ELLUL: *Autopsia de la revolución*, Unión Editorial, pág. 27.

tan la certidumbre de que la utopía habrá de cumplirse? ¿Por qué la historia, cuya estructura está regida por relaciones de producción, deberá desembocar en una sociedad sin clases?, se pregunta R. Aron (5).

En efecto, si el hombre es el centro y ápice de toda la realidad y la «utilidad» ha sustituido al «bien», tiene que ser igual para todos, sin parcelas privilegiadas: No hay «esperanza final», escatológica; todo ha de darse «aquí y ahora» y, en este sentido, el apelar a una remuneración «post mortem» para conformar a los desheredados de la vida, no deja de ser «el opio del pueblo», como dijo Marx: Por ello, precisamente, el mismo progreso deviene la «causa de la revolución»; la «mayor felicidad» debe estar ligada al «más acá», debe ser algo tangible, comprobable, pues lo «más allá», intangible y no comprobable, en este marco metafísico no es ni verdad ni mentira, simplemente, «no es»: «De no resultar imaginable tipo alguno de percepción sensorial a propósito del valor de verdad de una determinada proposición, ésta no podrá ser —obviamente— decidida comparando proposiciones y realidad. Dicha proposición no sería, en tal caso, ni una proposición elemental, ni una función veritativa de proposiciones elementales..., no vendría a ser una proposición auténtica sino, simplemente, un sinsentido» (6); estatuye el positivismo lógico imperante. Por ello, como señala Sorokin (7), «la ciencia empírica ha entorpecido notoriamente nuestra comprensión de la realidad..., como ocurre con otros síntomas unilaterales de la verdad, las fuerzas más inmanentes de la *verdad sensorial* provocaron finalmente su propia ruina». Como consecuencia obligada, «si el giro antro-po-psicológico va acompañado de la pérdida del sentido de la verdad..., lo único que cuenta entonces son los intereses y los conflictos entre intereses», nos dice Inciarte (8);

(5) R. ARON: *El opio de los intelectuales*, Siglo XX, Buenos Aires, pág. 111.

(6) J. HARTNACK: *Wittgenstein y la filosofía contemporánea*, Ariel, págs. 86-87.

(7) P. SOROKIN: *Sociedad, cultura y personalidad*, Aguilar, pág. 982.

(8) F. INCIARTE: *El reto del positivismo lógico*, EUNSA, pág. 160.

es decir, caer en el «bellum omnium contra omnes» que profetizó Hobbes.

Este panorama del mundo actual —aquí traído según lo exponen cualificados intérpretes del pensamiento moderno— no podía presentarse de otra manera: abandonado el marco de la metafísica del ser y el realismo del orden-del-ser-creado por el idealismo del marco metafísico de la immanencia de la conciencia humana, al poner el pensar y conocer sensibles como principios teóricos y último fundamento de la realidad, tenía como consecuencia que «el pensamiento moderno se adentró..., por lo que se puede llamar la plurirregionalización del ser. Hay zonas del ser radicalmente heterogéneas: en la perspectiva idealista será la oposición de la cosa-en-sí y del pensamiento-en-nosotros; en la perspectiva existencialista será la oposición del en-sí material y el para-sí espiritual... La consecuencia de toda ontología plurirregional, tanto del tipo idealista cuanto del existencialista es que la comunicación de sustancias se hace, por hipótesis, insostenible: el alma y el cuerpo (Descartes) no tienen ninguna relación de ser... El pensamiento y la cosa-en-sí (Kant) no tiene ninguna relación de ser: de donde el agnosticismo radical del kantismo y la supresión de la cosa-en-sí por el idealismo posterior, con las inextricables dificultades de un pensamiento que solo-se-piensa-a-sí-mismo, pero que sin embargo experimenta en nosotros la ignorancia, el error, la búsqueda y la aproximación. El en-sí y el para-sí (Sartre), no tienen ya ninguna relación de ser, puesto que son dos estructuras o dos dimensiones del ser absolutamente irreductibles y divergentes...; toda comunicación queda cortada, y ninguna transcendencia, ninguna intuición podrá restablecerla», nos dice Grenet (9). Por eso, un observador excepcional del mundo de hoy, Raymond Aron (10), nos dirá que «los intelectuales sufren por la dispersión de su universo».

Y, lo peor, es que esta dispersión no afecta *solo* a los intelectuales, sino que afecta, ¡y cómo!, al mundo social. Como ha

(9) P. B. GRENET: *Ontología*, Herder, págs. 188 y sigs.

(10) R. ARON: *El opio de los intelectuales*, pág. 309.

señalado E. Gilson (11), al pretender mantenerse exclusivamente en «to mathematha», en lo calculable para así ejercer el dominio de la realidad material, el hombre no se ha detenido en el dominio «sobre» la naturaleza: «sería un error notable creer que los efectos del materialismo no se hicieron sentir más que en el orden metafísico; afectaron también a la moral y, a través de ella, a la sociología». En efecto, la «escisión cartesiana», la ruptura del orden-del-ser afecta a lo social de manera que «el individuo se tornaría una cosa-en-sí; el Estado, otra, y se plantearía un nuevo problema de incomunicación de sustancias» (*ibid.*). Y, en este marco metafísico de la inmanencia vigente en el mundo occidental desde la Revolución de 1789, «está claro que, para un átomo social como el individuo, de Hobbes, el derecho de la naturaleza no es otra que la libertad de emplear todos los medios que le parezcan buenos para asegurar su propio bien» (*ibid.*, 136). Matematizar totalmente el saber como única validación del mismo, «era limitar enormemente la física y la química, hacer imposible la biología, la metafísica y, por consiguiente, la moral» (*ibid.*, 142). Es decir, hacer desaparecer la libertad constitutiva de los seres personales, hacerlos caer en la condición de «cosas» sujetas a la necesidad del cálculo matemático. O, como alternativa, negar la validez del conocimiento y constituir la relación social en la mera fuerza: «la vida misma es, esencialmente, apropiación, violación, dominación de lo extraño y débil, opresión, dureza, imposición de las propias formas, absorción y, cuando menos, en la forma más suave, explotación», nos dirá Nietzsche en una obra que lleva el significativo título de *Más allá del bien y del mal* (§ 259), pues, «en esta nueva interpretación del mundo», tenemos que «la verdad es la modalidad del error sin la cual una especie determinada de seres vivientes no podrá existir» (§ 268), por lo que «el criterio de verdad está en el acre-

(11) E. GILSON: *El realismo metódico*, Rialp, págs. 134 y sigs. En efecto, la «matematización» de lo moral, en su paso a lo sociológico, está presente en la democracia de «la mitad más uno» que denunció Pio XII —*Al Movimiento pro Confederación Mundial*, 1951— y que estudió en la *Benignitas et Humanitas*, especialmente, núms. 7 al 20.

centamiento del poder» (§ 269), nos dice en su obra capital, *La voluntad de poder*, en la que expone cómo «hay una moral de señores y una moral de esclavos» (§ 260) cuando se está «más allá del bien y del mal».

Podemos resumir todo lo anterior en esta genial anticipación del antes citado Filón de Alejandría: «Ocorre que existen dos opiniones opuestas y en recíproca pugna: una, que todo lo atribuye a la inteligencia, considerándola soberana de cuanto se da en nosotros al razonar, al percibir sensorialmente en el movimiento y en la quietud; otra, que sigue a Dios y refiere todo a El, como Padre y Soberano» (12). En la caída metafísica de un orden-del-bien que distingue el bien-en-sí de los bienes útiles o deleitables, meramente instrumentos al servicio de aquél, el sujeto moral si no queremos aceptar con el pensar individualista que sean los hombres concretos que terminan enfrentándose unos a otros, solo nos queda por admitir el hombre-especie de Marx, una abstracta «Humanidad» representada por el partido o la dictadura del proletariado, pero «encarnada» en hombres concretos que son los que rigen y disponen del Estado y deciden sobre lo que sea bueno o malo, pues, según Spinoza, «el pecado solo puede concebirse en un Estado, es decir, si se ha determinado por el derecho de ordenar qué corresponde a la comunidad, cuáles son las cosas buenas y cuáles las malas» (13); por ello, «aunque un súbdito encuentre inicuos los decretos de la ciudad, no por eso está menos obligado a someterse a ellos» (*ibid.*, III, § 5), pues «si un hombre guiado por la razón debe hacer, a veces, por orden de la ciudad, lo que sabe es contrario a la razón, lo cual se compensa ampliamente por los beneficios que obtiene del estado civil» (*ibid.*, § 6).

(12) FILÓN DE ALEJANDRÍA: *Sobre el nacimiento de Abel*, I, 1/2, Obras Completas, tomo I, pág. 301, Acervo Cultural, Buenos Aires.

(13) B. SPINOZA: *Tratado político*, cap. II, 19. Obras Completas, Acervo Cultural, tomo II, págs. 334 y sigs.

II

Las consecuencias del desarrollo immanente en la *Sollicitudo rei socialis*.

Esta encíclica viene a ampliar a la *Populorum progressio*, de Pablo VI, ya que ésta fue «como la respuesta a la llamada del Concilio con la que comienza la Constitución *Gaudium es spes*» (SRS, núm. 6). Y, como ocurre frecuentemente en y desde el Concilio, el estilo de la encíclica es muy diferente de anteriores documentos pontificios. Esto ocurre por dos causas: 1.º) Por el sujeto a quien se destina, pues, así como la anterior doctrina magisterial iba dirigida solo a los católicos y, por ello, principalmente, se argumentaba en la propia doctrina de la Iglesia y en la Escritura; a partir de Juan XXIII, su destino universal, a todos los hombres y ahora, dice la *Sollicitudo rei socialis*, «es la novedad de la *Populorum progressio* como se manifiesta en la *amplitud del horizonte*... En realidad, la encíclica *Mater et Magistra* había entrado ya en este horizonte más amplio» (SRS, número 9).

Este cambio en el destinatario, forzosamente tenía que producir cambios en la presentación del contenido: así como al católico el papa le puede presentar exigencias *máximas* de su fe, al no católico, y aun al no creyente, solo se le pueden presentar las exigencias *mínimas* de la ley natural, incluso la necesidad de ésta, que hoy no es aceptada por todos.

2.º): La otra causa del diferente estilo de los actuales documentos doctrinales, y en concreto la SRS, opino que está originada por el actual clima de colegialidad: en el número 2 de la encíclica se da cuenta de cómo «la Pontificia Comisión de *Iustitia et Pax* envió el año pasado una carta circular a los Sínodos de las Iglesias orientales, así como a las Conferencias Episcopales, pidiendo opiniones y propuestas... Y ahora (se ha) tomado en consideración también el contenido de las respuestas dadas a la mencionada circular». Es obvio que aun contando con la innegable capacidad sintetizadora del Pontífice, se trasladan al

texto de la encíclica tal cantidad de temas propuestos, así como su diversidad y diferente valor de las cuestiones, que rompen el hilo argumental e introducen una cierta confusión accidental en el lector que no esté muy al tanto del fondo de lo tratado, con lo que tal vez dé importancia decisiva a temas inmediatos, pero secundarios, de los que la bondad del papa no ha querido prescindir para no dar la impresión que los desprecia ante quien los haya sugerido.

Hoy el panorama social está bien lejos del optimismo que había en el nacimiento de la edad contemporánea, lejos del «siglo del vapor y del buen tono» de las exposiciones universales del París decimonónico; más lejos aún de la «Aufklärung» del siglo XVIII que con la «diosa Razón» creía haber desterrado para siempre las «tinieblas medievales». Incluso, aunque hace aún pocos años, está lejos del optimismo existente cuando apareció su antecesora la *Populorum progressio*: «El primer aspecto a destacar es que la *esperanza de desarrollo*, entonces tan viva, aparece en la actualidad muy lejana de la realidad... En aquellos años prevalecía un cierto optimismo sobre la posibilidad de colmar, sin esfuerzo excesivo, el retraso económico de los pueblos pobres» (SRS, III, núm. 12).

Es decir: el alcanzar el paraíso en la tierra, sueño dorado de la inmanencia metafísica, dominándola en toda su extensión. Pero... ese genio maligno que Hegel llamó «astucia de la razón» (14) vino a desmontar tan soberbia pretensión: «La primera *constatación negativa* que se debe hacer es la persistencia y a veces el alargamiento del *abismo* entre las áreas del llamado norte desarrollado y las del sur en vías de desarrollo» (SRS, III, núm. 14), actuando esta tensión también en «el interior de las mismas sociedades, tanto desarrolladas como en vías de desarrollo» (SRS, *ibid.*).

Y estas crecientes diferencias entre los hombres no solo afectan a lo socioeconómico, sino también «a las diferencias de cultura y de los sistemas de valores», con lo que «son el signo de

(14) G. W. F. HEGEL: *Filosofía de la Historia*, Revista de Occidente, 1974, pág. 97.

una percepción difundida de que la *unidad del mundo*, en otras palabras, la *unidad del género humano*, está seriamente comprometida» (SRS, *ibid.*). Es decir, que la «igualdad» y la «fraternidad», proclamadas en el trilema revolucionario de 1789, han devenido en puras logomaquias y, no solo esto, sino que respecto al otro lema de esta «trinidad inmanente» resulta que «en el mundo actual, entre otros derechos, es suprimida a menudo el *derecho de iniciativa económica*. No obstante, se trata de un derecho importante, no solo para el individuo 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*... surge de este modo no solo una verdadera igualdad, sino una 'nivelación descendente'... nace la pasividad, la dependencia y la sumisión al aparato burocrático» (SRS, III, núm. 15).

Este, y no otro, es el final a que ha llegado la utopía revolucionaria en su triple aspecto de revolución política —la Revolución francesa—, revolución industrial —inglesa— y revolución social —soviética—. Al hombre moderno, que despreció el orden-del-ser-creado, pretendiendo someterlo a sus cálculos, se le han impuesto, la fuerza, «la existencia de unos *mecanismos económicos, financieros y sociales*, los cuales, aunque manejados por la voluntad de los hombres, funcionan de un modo casi automático, haciendo más rígidas las situaciones de riqueza de unos y de pobreza de otros» (SRS, III, núm. 16). Y la primera y más patente evidencia de este orden-ser-dado que se impone «a fortiori» al hombre, es la «interdependencia» global que nos constriñe a estar unidos a la suerte de los demás pues, si no, cuando «su interdependencia se separa de las exigencias éticas, tiene unas consecuencias funestas para los más débiles. Más aún, esta interdependencia, por una especie de dinámica interior y bajo el empuje de unos mecanismos que no pueden dejar de ser calificados de perversos, provoca efectos negativos hasta en los países ricos» (SRS, III, núm. 17).

La potencia de estos fenómenos dio origen al espíritu desarrollista que se extendió por todo el mundo tras la segunda guerra mundial. Mas no siempre esto tuvo efectos positivos, pues, aunque «la razón que movió a los países en vías de desarrollo a aceptar el ofrecimiento de abundantes capitales disponibles fue la esperanza de poderlos invertir en actividades de desarrollo. En consecuencia, la disponibilidad de los capitales y el hecho de aceptarlos a título de préstamo puede considerarse una contribución al desarrollo mismo, cosa deseable y legítima en sí misma, aunque quizá imprudente y, en alguna ocasión, apresurada» (SRS, III, núm. 19). La encíclica apunta a lo que tratará en la parte V: a la realidad del mal uso de los bienes y la técnicas modernas por la falibilidad del hombre, de los hombres concretos. De momento sigue la descripción del actual panorama social del mundo, inscribiéndolo ahora en «el cuadro político que caracteriza el período de la historia posterior al segundo conflicto mundial... Nos referimos a la existencia de dos bloques contrapuestos... La contraposición es ante todo política, en cuanto cada bloque encuentra su identidad en un sistema de organización de la sociedad y de la gestión del poder, que intenta ser alternativo al otro; a su vez, la contraposición política tiene su origen en una contraposición más profunda que es de orden ideológico» (SRS, III, núm. 20).

La encíclica viene aquí a señalar cómo, inevitablemente, al pasar de la metafísica del ser a la inmanente del pensar, en el desarrollo histórico ha ocurrido lo que Berlinger (15) atribuye a las ideologías como «metafísicas secularizadas por su pretensión totalitaria sobre la filosofía», cosa inevitable, pues, como también dice R. Aron (16), «las ideologías políticas mezclan siempre (...) proposiciones de hecho y juicios de valor. Expresan una perspectiva sobre el mundo y una voluntad vuelta hacia el porvenir».

Por tal razón ahora las dos ideologías dominantes tienen que

(15) R. BERLINGER: *Las ideologías, signo de nuestro tiempo*, Atlántida, 5, pág. 482.

(16) R. ARON: *El opio de los intelectuales*, pág. 232.

chocar forzosamente: «En Occidente existe, en efecto, un sistema inspirado históricamente en el *capitalismo liberal*, tal como desarrolló el siglo pasado; en Oriente se da un sistema inspirado en el *colectivismo marxista* que nació de la interpretación de la clase proletaria, realizada a la luz de una peculiar lectura de la historia» (SRS, III, núm. 20). Antes de seguir con el comentario de la SRS, conviene hacer aquí dos precisiones: al capitalismo, concepción «técnica» de la empresa en una economía de mercado libre, lo apostilla de «liberal». Y no es la primera vez que hace ésta, pues ya en *Laborem exercens*, número 7, habla de las «diversas formas de capitalismo», refiriéndose al mismo «en un determinado sentido», que en el número 8 puntualiza como «favorecido por el sistema socio-político liberal» en su aspecto meramente utilitario, economicista, sin más referencias morales. Esto es lo típico de la «ideología» liberal —más que la propia «mecánica» capitalista— uno de cuyos más calificados ancestros filosóficos, I. Kant pone en «la autonomía humana» nada menos que «el fundamento de la dignidad de la naturaleza humana» (17), posición que es justamente la contraria de la que señala el papa al decir cómo «la conciencia, por tanto, *no es una fuente autónoma y exclusiva para decidir qué es lo bueno y lo malo*; al contrario, en ella está grabada profundamente *un principio de obediencia a la norma objetiva*» (Dominus et vivificantem, núm. 43), documento doctrinal donde con lógica impecable, pero que algunos encontrarán sorprendente en este contexto, denuncia explícitamente las ideologías liberal y marxista.

Todo lo que sigue sobre el tema en la encíclica no se refiere tanto, como se verá, a la mecánica empresarial capitalista, cuanto al marco de la ideología liberal que no admite una moral pública heterónoma, «venida de lo Alto»; sino, a lo sumo, solo aplicable al interior de las conciencias, y que en lo público el bien se entiende *solo* como lo *útil*, preferentemente material, sensible. Y a lo cual se debe dirigir el cálculo racional para conseguir, sin trabas, la mayor riqueza posible.

(17) I. KANT: *Metafísica de las costumbres*, Aguilar, pág. 94.

Es lógico que las dos ideologías del marco de la inmanencia, la liberal-capitalista y la colectivista-marxista entraran, finalmente, en colisión, no solo en competencia: «Es inevitable que la *contraposición ideológica*, al desarrollar sistemas y centros antagónicos de poder, con sus formas de propaganda y doctrina, se convirtiera en una creciente *contraposición militar*» (SRS, *ibid.*). Y, por ende, «las relaciones internacionales no podían dejar de resentir los efectos de esta "lógica de bloques" y de sus respectivas "esferas de influencia"» (SRS, III, núm. 20.)

En otras palabras: la escisión socioeconómica países ricos/países pobres se va a añadir la confrontación político-militar entre Oriente y Occidente por razones ideológicas, con lo que «la actual división del mundo es un *obstáculo directo* para la verdadera transformación de las condiciones del subdesarrollo» (SRS, III, núm. 22).

No se opone la encíclica al hecho de que la diferente situación de las naciones convierta a unas en líderes respecto a otras de menor desarrollo, por lo que, «aunque un papel de liderazgo entre las naciones se puede justificar solamente con la posibilidad y la voluntad de contribuir de manera más amplia y generosa al bien común de todos» (SRS, III, núm. 23), lo que es, justamente, la antítesis de poner la «utilidad» de los poderosos, sean hombres concretos o sociedades, como supremo determinante de lo bueno y lo malo. Claro que otro concepto del bien precisa una clara definición de un orden de prioridades, un orden-del-bien fundado en el orden-del-ser objetivo, y no en motivos circunstanciales y egoístas, subjetivos en suma.

Lo cierto es que el «orden nuevo» traído por la era de las tres revoluciones antes mencionadas, producto todas de la metafísica inmanente, en realidad ha devenido en problemas cada vez más graves en lugar de la paz y felicidad que utópicamente prometía y que la antes aludida «astucia de la razón», del orden-del-ser-dado termina imponiéndose *a fortiori*. La encíclica pasa por menorizada revista a las terribles contradicciones que ha traído el «sueño de la razón», los monstruos que ha engendrado: parte de la riqueza generada ha ido a la destrucción, no al desarrollo,

«en algunos casos, los capitales prestados por el mundo desarrollado han servido para comprar armamentos en el mundo subdesarrollado» (SRS, III, núm. 24); la ciencia nos ha traído «el peligro tremendo, conocido por todos, que representan las armas atómicas acumuladas» (SRS, *ibid.*); han aparecido «millones de refugiados» y, tampoco «se puede cerrar los ojos a otra dolorosa plaga del mundo actual: el fenómeno del terrorismo» (SRS, *ibid.*).

Por otro lado, la combinación de ciencia y hedonismo materialista en el uso de los contraceptivos ha traído «un problema demográfico que crea dificultades al desarrollo», de signo inverso en el Norte desarrollado y en el Sur subdesarrollado, «con repercusiones en el envejecimiento de la población, incapaz incluso de renovarse biológicamente... Tampoco es exacto afirmar que todas las dificultades provengan solamente del incremento demográfico; no está demostrado siquiera que cualquier crecimiento demográfico sea incompatible con un desarrollo ordenado» (SRS, III, núm. 25) en los países del Sur, pues, ya antes, había señalado cómo en estos países «la disponibilidad de capitales y el hecho de aceptarlos a título de préstamo puede considerarse una contribución al desarrollo mismo, cosa deseable y legítima en sí misma, aunque quizá imprudente y en alguna ocasión apresurada» (SRS, III, núm. 19), lo que, unido a la denuncia de desviación de estos fondos prestados para adquirir armamentos en lugar de promover un desarrollo económico sano, es lo que ha dado lugar a la deuda externa que agobia actualmente a estos países.

Queda, por último, en este catálogo de las funestas consecuencias sociales de la aplicación de primeros principios erróneos, algo hoy evidente y que dice al mismo fundamento metafísico del principio de inmanencia de la conciencia humana: al hombre, lo quieta o no, se le *impone* como «experimentum crucis» de esta metafísica, «la mayor conciencia de la limitación de los recursos disponibles, la necesidad de aceptar la integridad y los ritmos de la naturaleza y tenerlos en cuenta en la programación del desarrollo, en lugar de sacrificarlo a ciertas concepciones

demagógicas del mismo. Es lo que hoy se llama *preocupación ecológica* (SRS, III, núm. 26). En otras palabras: no es el hombre —*individuo* en el liberalismo, *especie* en el colectivismo— el que con su pensamiento, su «cogito» o «percipere», es «creador» de lo *real*, «ergo» tiene que someterse «*vellis nolis*» al orden-del-ser-creado y los «límites» *dados* a la producción y distribución de los bienes materiales que, como ya dijo Tomás de Aquino, «no pueden pertenecer íntegra y simultáneamente más que a uno» (cfr. *S. Th.* I-II, q. 25, a 4 ad 2 y III, q. 23, a 1 ad 3), por lo que, como en el hombre, en los hombres, «el apetito de las riquezas artificiales es infinito, porque está al servicio de una concupiscencia desordenada que no admite límites..., se conoce más la insuficiencia cuanto más se tiene» (*S. Th.* I-II, q. 2, a 1 ad 3), siempre resultará que el desarrollo meramente material es insuficiente para satisfacer al hombre y, además, forzosamente tendrá que estar *desigualmente* repartido *entre* los hombres.

III

Una “revolución” trascendente: auténtico desarrollo humano y orden teológico-moral.

Tras tan decepcionantes, cuanto realistas, resultados del desarrollo humano, efectuado en el marco metafísico de la inmanencia, el papa, en las últimas partes de la encíclica —de la IV a la VII— va ahora a proponer una auténtica «revolución», es decir, un «giro radical» en el pensamiento metafísico vigente en el mundo desde hace tres siglos a la actualidad: «reparar» otra vez al marco de la transcendencia realista del orden-del-ser-creado, pues lo real, en palabras de San Agustín, no significa más que «respetar la ley eterna que es la *razón de Dios* que manda conservar el orden natural y prohíbe quebrantarlo» (*Contra Fausto*, L, 22-27). Lo «otro» no es realismo, sino mera lucubración idealista que, como hemos visto —y padecido—, lleva en sí el desastre final aun en medio de logros inmediatos.

La parte IV empieza advirtiendo contra algo tan actual como es la «tentación progresista», pues, como ya dijo Paulo VI en la *Populorum progressio*, la realidad «nos hace constatar, ante todo, que el desarrollo *no es* un proceso rectilíneo, *casi automático y de por sí ilimitado* como si, en ciertas condiciones, el género humano marchase seguro hacia una especie de perfección indefinida» (SRS, IV, núm. 27). Por ello, el papa señala con fuerza cómo «esta concepción —unida a una noción de "progreso" de connotaciones filosóficas de tipo "iluminista", más bien que a la de "desarrollo", usada en sentido específicamente económico-social— parece puesta ahora seriamente en duda» (SRS, *ibid.*), señalando en nota aparte, la 50, cómo «por este motivo se ha preferido en el texto de esta encíclica usar la palabra "desarrollo" en vez de la palabra "progreso", pero procurando a la palabra "desarrollo" el sentido más pleno».

En efecto, aun el mismo concepto básico de la inmanencia, la «utilidad» falla como expresión de «la mayor felicidad» que decía Stuart Mill según antes se vio, pues «ha entrado en crisis la misma concepción "económica" o "economicista" vinculada a la palabra desarrollo... la *mera acumulación* de bienes y servicios, incluso en favor de una mayoría, no basta para proporcionar la felicidad humana... Al contrario, la experiencia de los últimos años demuestra que si toda esta considerable masa de recursos y potencialidades, puestas a disposición del hombre, no es reglada por un *objetivo moral* y por una orientación que vaya al verdadero bien del género humano, se vuelve fácilmente contra él para oprimirlo» (SRS, *ibid.*).

No se trata, pues, de otra cosa que el volver al orden-del-bien, fundado en el orden-dado-al-ser, sobrepasando el inmanente orden-de-la-mera-utilidad, «per se» y forzosamente «economicista», cálculo de esfuerzos y retribuciones. Y ello viene exigido no solo por las deficiencias inherentes a las limitaciones insalvables impuestas a un «economismo» *material*, sino, incluso, por las consecuencias de sus propios «éxitos»: «Junto a las miserias del subdesarrollo, que son intolerables» —más aún cuando coexiste *al lado* de los derroches del mundo desarrollado—, «nos encontra-

mos con una especie de *superdesarrollo* igualmente inaceptable (para el hombre) ... consistente en la excesiva disponibilidad de toda clase de bienes materiales para algunas categorías sociales, (que) hace a los hombres esclavos de la "posesión" y el goce inmediato, sin otro horizonte que la multiplicación y la continua sustitución de los objetos que se poseen por otros todavía más perfectos. Es la llamada civilización de "consumo" o consumismo, que comporta "desechos" o "basuras"... Todos somos testigos de los tristes efectos de esta ciega sumisión al mero consumo: en primer término, una forma de materialismo craso y, al mismo tiempo, una radical insatisfacción» (SRS, *ibid.*).

Con mano maestra, el papa desmonta, de un golpe, la soberbia pretensión del hombre como ser-hecho-a-sí-mismo. En efecto, no solo la «res extensa», «extra anima», el «mundo a la mano» que dice Heidegger, tiene sus propias leyes «dadas» inmanentes al mismo y que *se imponen* a la acción humana por la «astucia de la razón», como hemos visto por las consecuencias *sociales* no deseadas, pero *implícitas*, de un desarrollo «universal» fundado en la universalidad de la conciencia inmanente del Hombre, de todos y cada uno, pero que, en la «praxis» es negado a unos y solo dado a la minoría, a la vez que este modo de pensar imposibilita toda moral fundamentada, pues, en el marco sociopolítico de la immanencia, como dice J. F. Revel (18), «el solo intento de proponer un valor, significa censurar a los demás». No solo esto, sino que otra vez, la «astucia de la razón» del orden-del-ser-dado se impone *en el mismo hombre*: la constitución no ya moral —que es negada— sino la innegable constitución psicofísica del hombre, tal como constataron Fechner y Weber (19), hace que sus umbrales y dinteles de felicidad se desnaturalicen, tanto por los mínimos carenciales cuanto por los *máximos de saturación*, de hartazgo.

No, no es verdad la soberbia pretensión de Marx, que ex-

(18) J. F. REVEL: *La tentación totalitaria*, Plaza y Janés, 1976, página 178.

(19) Cfr. J. L. PINILLOS: *Principios de psicología*, Alianza, páginas 118 y sigs.

presa crudamente la tesis immanente de que «la *historia universal* no es otra cosa que la producción del hombre por el trabajo humano como progresivo surgir de la naturaleza ante y para el hombre. Esta es, para el socialista, la demostración palpable, irrefutable, de su *nacimiento* a partir de sí mismo, del proceso que *le ha dado origen*. Desde el momento en que se ha hecho práctica, sensiblemente palpable, que el hombre y la naturaleza son *esenciales en sí mismos*... se hace imposible, prácticamente, seguir preguntando por un Ser *ajeno* a la naturaleza y el hombre, superior a ellos: esta cuestión implicaría reconocer que el hombre y su naturaleza no son algo esencial. Entonces el *ateísmo*, negación de esta inesencialidad, pierde todo sentido, ya que consiste en *negar a Dios para afirmar la existencia del hombre*» (20).

Frente a esta brutal, pero sincera presentación del fondo metafísico del tema del «desarrollo» desde el marco de la inmanencia, ahora la *Sollicitudo rei socialis* recuerda cómo hace veinte años la *Populorum progressio* señaló «esta diferencia, hoy tan frecuentemente acentuada entre el 'tener' y el 'ser' que el Concilio Vaticano II había expresado con palabras precisas. 'Tener' objetos y bienes no perfecciona de por sí al sujeto si no contribuye a la maduración y enriquecimiento de su 'ser'» (SRS, IV, núm. 28), aunque, obviamente, «la diferencia entre 'ser' y 'tener'... no debe transformarse necesariamente en una antinomia... El mal no consiste en el 'tener' como tal, sino en el poseer que no respeta la *calidad* y la *ordenada jerarquía* que derivan de la subordinación de los bienes y de su disponibilidad al 'ser' del hombre y a su verdadera vocación» (SRS, *ibid.*).

Se ve en lo anterior no una mera oposición *formal*, pues Marx en otro lugar de la misma obra (21) también señala la diferencia ontológica entre «tener» y «ser» en el hombre..., pero desde su perspectiva metafísica el hombre solo es para él el «hombre específico», por lo que el enriquecimiento del «tener» se incorpora automáticamente a su «ser» histórico en su auto-crearse. Por el contrario, para los papas Pablo VI y Juan Pablo

(20) OME, V, págs. 387-388.

(21) OME, V, pág. 382.

II, la diferencia ontológica entre el mero «tener» y la plenitud de «ser» se inscribe en la realidad de las «personas», únicas e irrepetibles, y que constituyen el ápice del orden-del-ser-visible y creado. Y este hombre «personal» es a quien importa más el «ser más» que el mero «tener más» por un desarrollo materialista.

Tal es la «revolución» que propone la encíclica: volver desde la sola «utilidad» sensible o psicológica, la «concupiscencia», al orden-del-bien, al bien-en-sí, honesto, por encima del simple «bien útil» o «deleitable»: a los sentidos, solo instrumentales al servicio de aquél. Este, y no otro, es el marco de la transcendencia metafísica: no está en el aquí-y-ahora la felicidad del hombre sino que, como dijo Agustín Hiponense, «nos hiciste Señor para Ti, y no descansaremos hasta que nos descansen en Ti» (22). Es deseable, «por eso, un desarrollo no solo económico que se mide y orienta según esta realidad y vocación del hombre, visto globalmente, es decir, según su propio *parámetro interior*..., que está en la *naturaleza específica* del hombre creado por Dios a su imagen y semejanza —*Gen.*, I, 26—» (SRS, IV, núm. 29).

Y, ahora, como consecuencia lógica, «la noción de desarrollo no es solamente 'laica' o 'profana'» (SRS, IV, núm. 30) y *per se* es exigida al hombre, ya que «no ha sido creado, por así decirlo, inmóvil y estático... Pero esto mismo pone en el ser humano... el *germen* y la *exigencia* de una tarea originaria, la tarea de 'dominar' a las demás creaturas, 'cultivar el jardín'; pero hay que hacerlo en el marco de la *obediencia* a la ley divina y, por consiguiente, en el respeto de la imagen recibida, fundamento claro del poder de dominio concedido en orden a su perfeccionamiento» (SRS, *ibid.*).

Esta ha sido la historia del hombre sobre la tierra: «algunos Padres de la Iglesia se han inspirado en esta visión para elaborar, de forma original, su concepción del *sentido de la historia* y del *trabajo humano*» (SRS, IV, núm. 31). Se ve aquí que el papa se refiere exactamente al mismo tema que tocó Marx en

(22) *Confesiones*, I, 1.

el fragmento antes citado, pero con una visión radicalmente opuesta, no solamente de la dialéctica de la historia marxista, sino también del historicismo liberal: tanto una como el otro constituyen a la «persona humana» no como «ser», sino como meto «devenir», sea del «individuo», sea de la «especie».

Por el contrario, en una recta interpretación de la historia según el orden-dado-a-su-naturaleza, tanto de los hombres reales —biografía— cuanto de las comunidades —historia— constituye para uno y otro caso un orden-de-derechos que hay que respetar. Y, así, «en el *orden interno* de cada *nación* es muy importante que sean respetados todos los derechos, especialmente el derecho a la vida en todas las fases de la existencia; los derechos de la familia como comunidad social básica... la justicia en las relaciones laborales; los derechos concernientes a la vida de la comunidad política en cuanto tal, así como los basados en la *vocación trascendente* del ser humano... Para ser tal, el desarrollo debe realizarse en el marco de la *solidaridad* y la *libertad*, sin sacrificar nunca la una a la otra bajo ningún pretexto» (SRS, IV, núm. 33).

Al llegar aquí hay que notar que el concepto de «libertad» a que se refiere en este marco metafísico de la transcendencia, contrariamente a lo que se da en el de la immanencia, en el que la libertad era mera «indeterminación» ahora es la capacidad de obrar el bien (23) y, por lo tanto, nunca debe ser sacrificada, sino, como dice la encíclica, ser defendida solidaria y subsidiariamente. Por ello, sigue diciendo que «el carácter moral del desarrollo y la necesidad de promoverlo, son exaltados cuando se respetan rigurosamente todas las exigencias derivadas del orden de la *verdad* y del *bien* propios de la creatura humana» (SRS, *ibid.*).

En resumen, de lo que se trata es de respetar el orden-del-ser-dado por el Creador, «tener en cuenta la *naturaleza de cada ser* y su *mutua conexión*, en un sistema ordenado que es, preci-

(23) «El libre arbitrio, por más que en nosotros se halla entre el bien y el mal, sin embargo no está para el mal, sino para el bien» (*In III Sent.*, ds. 18, q. 1, a. 2, ra. 5) dice Tomás de Aquino.

samente, el cosmos» (SRS, IV, núm. 34). Este respeto comporta «tener en cuenta la limitación de los *recursos naturales*» (SRS, *ibid.*) por lo que la «limitación dada», bueno es decirlo aquí, comporta que de ciertos bienes y en ciertos tiempos, no habrán igual para todos: ya antes, hablando de este tema de la limitación de recursos naturales, nos dijo que «la necesidad de respetar la integridad y los ritmos de la naturaleza y el tenerlos en cuenta en la programación del desarrollo, en lugar de sacrificarlos a ciertas concepciones demagógicas del mismo» (SRS, IV, núm. 26): en otras palabras, se denuncia la engañosa pretensión de que aquí-y-ahora todos pueden alcanzar el uso y consumo de todo, aunque para ello se tenga que forzar el orden y los ritmos de la naturaleza.

En realidad, «es evidente que el desarrollo, así como la voluntad de planificación que lo dirige, el uso de los recursos y el modo de utilizarlos no está exento de respetar las exigencias morales. Una de estas impone, sin duda, límites al uso de la naturaleza visible. El dominio confiado por el Creador, no es un poder absoluto, ni se puede hablar de libertad de 'usar y de abusar' o disponer las cosas como mejor parezca. La limitación impuesta por el mismo Creador desde el principio y expresada simbólicamente con la 'prohibición de comer el fruto del árbol' (*Gen 2,16* y sigs.) muestra claramente que, ante la naturaleza visible, estamos sometidos a leyes no solo biológicas, sino también morales, cuya transgresión no queda impune» (SRS, IV, núm. 34). Es, pues, absoluta la contraposición a lo admitido en el marco de la inmanencia, tan claramente expresado —como se vio antes— por Marx... Y, no solo por él, sino también por sus competidores dentro de ese mismo marco, pues, tan incompatible con el proyecto trascendente cristiano es el «hombre específico» colectivista cuanto del «self made man», a costa de lo que y de quien sea, del «darwinismo social» del capitalismo liberal.

La "ley divina" y el "desarrollo-social" humano.

Pasa ahora la encíclica a hacer una lectura teológica de los problemas del mundo moderno, es decir, no solo dentro del marco referencial de la metafísica de la transcendencia, sino de la específica connotación teológica de la Revelación Cristiana y el Magisterio de la Iglesia pues aun «cuando se disponga de recursos científicos y técnicos que mediante las necesarias y concretas decisiones políticas deben contribuir a encaminar finalmente los pueblos hacia un verdadero desarrollo, la supresión de los obstáculos mayores solo se obtendrá gracias a decisiones *esencialmente morales*, las cuales para los creyentes, y especialmente los cristianos, se inspirarán en los principios de la fe, con la ayuda de la gracia divina» (SRS, V, núm. 35).

Lo cual, evidentemente, es algo que excluye una visión laicista de lo sociopolítico y, por el contrario, remite toda esta problemática a un plano superior y, por ende, más allá de un mero «pacto» entre los hombres. En primer lugar, esto se refiere a las exigencias de la moral a las personas y a la libertad de ellas en su «buen» o «mal» uso de la misma. Mal uso que es lo que trajo «un mundo dividido en bloques, presididos a su vez por ideologías rígidas, donde en lugar de la interdependencia y la solidaridad dominan las diferentes formas de imperialismo, no es más que un mundo sometido a las estructuras del pecado» (SRS, V, núm. 36) que, por lo tanto, «actúan contrariamente a una verdadera conciencia del *bien común* universal» (SRS, *ibid.*), pues solo se consideran las «utilidades» particulares, de personas o de colectividades.

En esta cruda reducción de lo existencial, que tenemos ante la vista, a lo teológico ha de entenderse aquí en todas sus exigencias de radicalidad respecto al concepto clave de «pecado»: «se debe hablar de 'estructuras de pecado', las cuales —cf. 'Reconciliación y Penitencia'— se fundan en el pecado personal y, por consiguiente, están unidas a *actos concretos* de las personas, que las introducen y hacen difícil su eliminación» (SRS, *ibid.*).

Es decir, no está hablando metafísicamente de un «pecado social», descomprometido y verdadero «chivo expiatorio» que absorbe la carga del mal, dejando inocentes y puros a cada uno de los hombres. El papa habla aquí muy concretamente, señalando cómo «bajo ciertas decisiones, aparentemente inspiradas solamente por la economía o la política, se ocultan verdaderas formas de idolatría: dinero, ideología, clase social y tecnología» (SRS, V, núm. 37), que son los «nuevos dioses» inmanentes que han pretendido desterrar al Dios Creador y trascendente.

La verdadera y auténtica «revolución» que proclama el papa, desde la actual situación del mundo, «implica, ante todo, un valor *moral*, que los hombres y mujeres creyentes reconocen como requeridos por la voluntad de Dios, único fundamento verdadero de una ética absolutamente vinculante» (SRS, V, núm. 38). Estamos, pues, ante la necesidad de, al menos, la «hipótesis de Dios» o «etsi Deus datur» que reclamaba J. J. Proudhon —en el mismo comienzo de su «Filosofía de la miseria»— y que es el único modo de poder «explicar la marcha de las cosas humanas... Estudiando en el silencio de mi corazón, y lejos de toda consideración humana, el misterio de las revoluciones sociales, ha venido Dios, el Gran Desconocido, a ser para mí un hipótesis, es decir, un instrumento dialéctico necesario» (24). Se comprende, pues, la ruptura inmediata de Marx con Proudhon, hasta entonces su compañero, al que contestó agriamente en «Miseria de la filosofía».

Esta, y no otra, es la «revolución copernicana» que reclama nuestro tiempo: la restauración de un orden especulativo, paso previo a la restauración del orden social, pues «para los *cristianos*, así como para quienes la palabra 'pecado' tiene un significado teológico preciso, este cambio de actitud o de mentalidad, o modo de estar, en el lenguaje bíblico se llama 'conversión'. Esta conversión indica esencialmente relación a Dios, al pecado cometido, a sus consecuencias y, por tanto, al prójimo, individuo o sociedad» (SRS, V, núm. 38).

(24) P. J. PROUDHON: *El sistema de las contradicciones económicas o filosofía de la miseria*; Ed. Júcar, tomo I, pág. 38.

Se trata, pues, de un «ergo errabimus», la confesión de que estábamos equivocados, de la sociedad actual, de una cultura construida en el marco de la inmanencia metafísica, soberbia negadora de cualquier heteronomía como atentatoria a la «dignidad humana» —Kant «dixit»— y de cualquier orden-venido-de-fuera.

En el desarrollo socioeconómico, además de los «pecados» personales que han producido «estructuras de pecado» en la sociedad, la «conversión» exige el «propósito» de la enmienda, el volver al orden natural, no solo de la ineludible «ley de la fuerza» de lo material, sino también en la «ley de la libertad» de los seres personales: «Tales 'actitudes' y 'estructuras de pecado' solamente se vencen —con la ayuda de la gracia divina— mediante la *actitud diametralmente opuesta*: la entrega al bien del prójimo, que está dispuesto a 'perderse', en el sentido evangélico, por el otro en lugar de explotarlo y a 'servirlo' en lugar de oprimirlo en provecho propio» (SRS, *ibid.*).

Ahora bien, esta benevolente actitud hacia los demás no puede ser llevada a la práctica, en el contexto de este nuevo marco especulativo, según un juicio «subjetivo» —o sea, «inmanente»— de la propia conciencia como último fundamento de lo justo o injusto, lo bueno o lo malo. Ha de adecuarse al orden objetivo *dado* a la realidad por el Creador. Por ello, «los que cuentan más, al disponer de una porción mayor de bienes y servicios comunes, han de sentirse *responsables* de los más débiles, dispuestos a compartir con ellos lo que posean. Estos, por su parte, en la misma línea de solidaridad, no deben adoptar una actitud meramente *pasiva* o *destructiva* del tejido social y, aunque reivindicando sus legítimos derechos, han de realizar lo que les corresponde por el bien de todos» (SRS, V, núm. 39). En otras palabras, la solidaridad, en la funcional relación social que es ontológicamente asimétrica, exige igual dedicación a su función específica por parte de cada componente. Por ello, por otra parte, tal solidaridad ha de instrumentarse de forma subsidiaria, según constante reclamación de la doctrina social de la Iglesia. Por ello, «los grupos intermedios no han de insistir egoístamente en sus intereses

particulares, sino que deben respetar los intereses de los demás» (SRS, *ibid.*).

No otra cosa podía esperarse de la encíclica, no solo por el componente de «continuidad» doctrinal reclamado al principio de ella, sino también porque «la *solidaridad* es también una *virtud cristiana*... (con) numerosos puntos de contacto entre ella y la *caridad*, que es signo distintivo de los discípulos de Cristo... Entonces el prójimo no solamente es un ser humano con sus derechos y su igualdad fundamental con todos, sino que se convierte en la *imagen* viva de Dios Padre, rescatada con la sangre de Jesucristo y puesta bajo la acción permanente del Espíritu Santo» (SRS, V, núm. 40). Esto da una visión del problema esencialmente «religiosa» y radicalmente opuesta a la «laicista», que es la propia del marco de la inmanencia metafísica.

En la VI parte la encíclica desciende a «algunas orientaciones particulares», recordando que «el desarrollo, para que sea auténtico, es decir, conforme a la dignidad del hombre y de los pueblos, no puede ser reducido únicamente a un problema 'técnico'» (SRS, VI, núm. 1), por lo que «la Iglesia tiene una palabra que decir», que es, precisamente, su Doctrina Social y ésta, «no es, pues, una tercera vía entre el *capitalismo liberal* y el *colectivismo marxista*..., sino que tiene una *categoría propia*», precisamente su distinto marco metafísico, por lo que «no es tampoco una *ideología*, sino la *cuidadosa formulación* del resultado de la atenta reflexión sobre las complejas realidades de la vida del hombre en la sociedad y en el contexto internacional, a la luz de la fe y de la tradición eclesial... No pertenece, por tanto, al ámbito de la *ideología*, sino al de la *teología*, especialmente de la *teología moral*» (SRS, VI, núm. 41). Aquí, nos permitimos recordar la anterior cita (15) de Berlinger, en la que se señalaba cómo al abandonar el marco metafísico del realismo creacionista y trascendente, forzosamente se cae en la «ideología», que no es otra cosa que un «absolutizar lo limitado» (25).

(25) «Las concepciones del mundo se originan por la absolutización de lo limitado», dice K. JASPERS en *Psicología de las concepciones del mun-*

De ahí pasará a resumir brevísimamente la Doctrina Social de fundamento objetivo respecto a temas concretos: «derecho de propiedad», su «función social» (SRS, VI, núm. 42); la «preocupación acuciante por los pobres», referido tanto a las personas cuanto a los pueblos pobres, lo que reclama una nueva concepción del orden comercial, técnico y jurídico internacional (SRS, VI, núm. 43). Y, por supuesto, insiste aquí otra vez en la respuesta apropiada es subsidiaria, pues «el espíritu de iniciativa por parte de los mismos países que necesitan..., han de actuar según sus propias responsabilidades, *sin esperarlo* todo de los países más favorecidos» (SRS, VI, núm. 44).

En la última parte, la VII, conclusión, empieza señalando el justo concepto que en este marco tiene el término «liberación»: «Un desarrollo solamente económico no es capaz de liberar al hombre. Al contrario, lo esclaviza todavía más. Un desarrollo que no abarque la *dimensión cultural, trascendente, religiosa* del hombre y de la sociedad, en la medida que no se reconoce la existencia de tales dimensiones no orienta en función de las mismas sus objetivos y prioridades, contribuirá aún menos a la verdadera liberación... El principal obstáculo que la verdadera liberación debe vencer es el *pecado* y las *estructuras* que llevan al mismo» (SRS, II, núm. 46).

Una llamada a la esperanza cristiana —que es otra cosa que el mero optimismo humano— es el cierre de la Encíclica: «La Iglesia debe afirmar con fuerza la *posibilidad* de superación de las trabas que por exceso o por defecto se interponen al desarrollo y la *confianza* en una verdadera *liberación*... Confianza y posibilidad fundadas, en última instancia, en la *conciencia que la Iglesia* tiene de la promesa divina, en virtud de la cual la historia presente no está cerrada en sí misma, sino abierta al Reino de Dios» (SRS, VII, núm. 47). Mas, como «lo que está en juego es la *dignidad de la persona humana*, cuya *defensa y promoción* nos han sido confiadas por el *Creador*» (SRS, *ibid.*), el lla-

do, Gredos, pág. 420, hablando sobre la «Absolutización de los valores». *Vid.*, también, antes —página 69— el párrafo «La absolutización aisladora».

mado del Papa se dirige, en primer lugar, a los laicos: «a ellos compete animar, con su compromiso cristiano, las realidades y, en ellas, procurar ser testigos de paz y de justicia» (SRS, *ibid.*). Mas, no solo se dirige «a quienes por el Sacramento del Bautismo y la profesión de la fe en un mismo Credo, comparten con nosotros una verdadera comunión, aunque imperfecta», es decir, a los cristianos no católicos, sino también «a quienes comparten con nosotros la herencia de Abraham, 'nuestro padre en la fe' (Rom. 4, 11 y sigs...., es decir, los judíos; y a quienes, como nosotros, creen en Dios justo y misericordioso, es decir, los musulmanes, dirijo igualmente este llamado, que hago extensivo también a todos los seguidores de las grandes religiones del mundo» (SRS, *ibid.*). Lo que, en términos metafísicos, significa una llamada a todos los que se enmarcan en el realismo transcendente de la Creación frente al mundo moderno, postcartesiano, inscrito en el marco de la inmanencia y que es el directo responsable de la situación actual, tan conflictiva.

Como cierre de esta apasionada defensa de un fundamento transcendente de la realidad en que está inserto el hombre, hace el Papa dos llamadas: a) «El Reino de Dios se hace, pues, presente ahora, sobre todo, en la celebración del Sacramento de la Eucaristía..., los bienes de este mundo y la obra de nuestras manos —el pan y el vino— sirven para la venida del Reino definitivo» (SRS, VII, núm. 48); b) «En este Año Mariano, que he proclamado para que los fieles católicos miren cada vez más a María, que nos precede en la peregrinación de la fe, deseo de corazón confiar a ella y a su intercesión la difícil coyuntura del mundo actual, los esfuerzos que se hacen y se harán, a menudo con considerables sufrimientos, para contribuir al verdadero desarrollo de los pueblos» (SRS, VII, núm. 49), pues, «María Santísima, Nuestra Madre y Reina, es la que, dirigiéndose a su Hijo, dice: 'no tienen vino' (J. 2, 3), y también la que alaba a Dios Padre porque 'derribó a los potentados de sus tronos y exaltó a los humildes. A los hambrientos colmó de bienes y despidió a los ricos sin nada' (Lc. 1, 52 y sigs.). Su solicitud maternal se

interesa por los aspectos *personales y sociales* de la vida de los hombres sobre la tierra» (SRS, *ibid.*).

Y con esta bellísima invocación y recuerdo, en términos estrictamente no solo religiosos sino cristianos, es como termina la Encíclica dedicada a temas políticos, económicos y sociales.

IV

Coda final: lo que "no es" la encíclica.

Para el profesor José Todolí, la *Sollicitudo rei socialis* es la mejor encíclica social que se ha publicado hasta el momento —YA, 17 de marzo de 1988—. Sin embargo hay que reconocer que más bien ha sido recibida solo con una cortés acogida, en el mejor de los casos, y trivializada en el peor. La radical toma de posición ante la problemática socioeconómica y política, así como su diametral oposición a los presupuestos fundamentales de la llamada «cultura moderna», de este documento del filósofo polaco que por disposición de la Providencia divina rige hoy los destinos de la Iglesia Católica, no es extraño que produjera estos efectos.

Lo cierto es que unos por su posición radicalmente opuesta a lo que conlleva el mensaje de la Encíclica; otros, aun de acuerdo con él, la encuentran difícil de entender por moverse en unas categorías vitales y culturales poco apropiadas para captar lo metafísico; otros, por último, cándidos como la palóma, pero no astutos como la serpiente, son incapaces de pasar de lo más superficial en el aspecto más llamativo para ellos. Ejemplo de esta última actitud, que desgraciadamente se ha extendido ampliamente, es la importancia que dan a algo accidental y que, además, lo sacan de su contexto. No deja de ser un reduccionismo desnaturalizante del profundo mensaje de la Encíclica que acabamos de ver, la atención pública —no siempre bienintencionada— que se ha prestado a lo que dice en el número 30, señalando que «pertenece a la enseñanza y a la praxis más antigua de la Iglesia la

convicción de que ella misma, sus ministros y cada uno de sus miembros, están llamados a aliviar la miseria de los que sufren cerca, o lejos, no solo con lo 'superfluo', sino con lo necesario. Ante casos de necesidad, no se debe dar preferencia a adornos superfluos de los templos y de los objetos preciosos del culto divino; al contrario, podría ser obligatorio enagenar esos bienes para dar pan, bebida, vestido y casa a quien careciere de ello», citando al respecto a San Juan Crisóstomo, San Ambrosio y San Agustín como prueba fehaciente del elemento de «continuidad» y «tradición» en la línea de la doctrina social de la Iglesia desde siempre.

Pero sacar de ahí la consecuencia de que hay que efectuar aquí y ahora la venta de los tesoros artísticos acumulados por la generosidad de los cristianos en el decurso de la historia de la Iglesia, es inaceptable. Primero, porque, como dice la encíclica en el mismo lugar, «se nos presenta aquí una *jerarquía de valores*» que no solo da prioridad a la ayuda del necesitado, sino que reclama un «orden» en esa ayuda. Y sería desorden el disponer del tesoro artístico de la Iglesia antes de que los fieles —los ministros y los laicos— dispusieran a tal efecto de sus propios bienes. Además, tales «bienes superfluos» son, como su nombre indica, no directamente fungibles, sino que deben enagenarse para con el producto dinerario de su valor poder dar las limosnas pertinentes como «comida, vestido, casa, etc.» a los necesitados. Mas la enagenación no solo requiere la disposición del vendedor: necesita un comprador con dinero efectivo. Este comprador «potencial» con dinero es el primero que ha de atender a las necesidades perentorias de los pobres antes que a adquirir bienes superfluos para él; mucho más si es cristiano y católico. Si esto no ocurriera ello mismo indica el grado de «insolidaridad social» existente en aquel grupo humano, sean los compradores personas concretas, sean instituciones, públicas o privadas, que, en todo caso, serían los más inmediatamente urgidos a poner remedio a la indigencia, en lugar de querer quedarse con los tesoros de la Iglesia. Más aun en el contexto subsidiario de la encíclica que, a efectos de administración de la riqueza, señala cómo

«conviene subrayar el papel preponderante de los laicos» (SRS, VII, núm. 47).

Por eso la común apelación a la autoridad de la encíclica para liquidar los bienes eclesiásticos es, además de sospechosa cuando se hace por quienes niegan toda autoridad doctrinal en otros temas —aborto, eutanasia, bioética, incluso sobre los atuendos eclesiásticos—, y trae una cierta sospecha de aquello que cuenta el Evangelio de la *preocupación* de Judas por los pobres, oponiéndose el «derroche» de quien mostró su amor al Señor «quebrando un frasco de perfume de nardo que valía más de trescientos denarios», trescientos jornales al cambio actual, y que San Juan comenta diciendo que «esto decía no por amor a los pobres, sino porque era ladrón y, llevando la bolsa, hurtaba de lo que ella echaban» (Jn. 12, 6).

Así como el frivolar la Encíclica es propio de los «que no tienen raíces en sí mismos», hay otros a los que «los cuidados del siglo y la seducción de las riquezas ahogan la palabra y esta queda sin dar fruto» (Mateo, 18, 21-22), y estos pretenden que la solución cristiana en lo social se derivará de la fusión del componente ideológico del amoralismo político «liberal» dulcificado por un sistema socioeconómicos «socializante». Aparte de la incoherencia de pretender casar en la ortodoxia pública principios ideológicos mutuamente excluyentes, que terminan venciendo a uno u otro lado por su «pretensión totalitaria», hay que recordar cómo el Papa claramente excluye esta pretendida «tercera vía» como solución católica que, paradójicamente, emanaría de dos concepciones acatólicas rechazadas por el precedente Magisterio de la Iglesia (26) y que la única verdadera solución católica vendrá de una «conversión» que permita captar las otras «categorías» transcendentales, como indica la Encíclica.

Y no hay otro camino.

(26) Cfr. LEÓN XIII: *Diuturnum illud, Inmortale Dei* y *Libertas praestantissimum* sobre el liberalismo; y Pío XI: *Divini Redemptoris* sobre el colectivismo marxista, y *Quadragesimo anno*, núms. 110 y sigs., sobre los diferentes socialismos.