



*Revista de Fomento Social*, 57 (2002), 277-301

# Libertad humana y organización del Estado en la encíclica "Centesimus annus"

---

*Ildelfonso CAMACHO LARAÑA*<sup>1</sup>

---

A primera vista puede parecer extraño que se incluyan en un mismo trabajo estos dos aspectos de la "Centesimus annus" (en adelante, CA): el Estado y la libertad. Quizás resultaría más pedagógico estudiarlos por separado: el primero como doctrina política y el segundo como materia más filosófica. Sin embargo, son dos las razones que justifican el unir ambos temas. La primera responde al contenido mismo de esta última encíclica social de Juan Pablo II: cuando quiere llegar a un juicio moral sobre el Estado moderno, es en el concepto de libertad donde encuentra la clave más adecuada<sup>2</sup>. La segunda razón tiene que ver con el actual debate con el neoliberalismo<sup>3</sup>: mientras que hay autores para quienes Juan Pablo II (y más

---

<sup>1</sup> Jesuita, profesor de Moral social en la Facultad de Teología de Granada y de PSC en ETEA.

<sup>2</sup> Sobre la importancia de estos dos temas en la CA, véase: A. A. CUADRÓN (1991), "«Centesimus annus». Cuatro claves de interpretación", *ICADE* n. 23, 53-76.

<sup>3</sup> Cf. I. CAMACHO (1998), "Diez preguntas sobre el neoliberalismo", *Almogaren* n. 23 (diciembre) 45-76.

concretamente la CA representa la reconciliación de la Iglesia con el pensamiento liberal, nosotros pensamos que el Papa sigue manteniendo una distancia crítica respecto a este, y que ese distanciamiento tiene su motivo último en el concepto de libertad. Para justificar esta postura nuestra creemos de interés los datos que vamos a aportar en estas páginas, todos ellos sacados del texto mismo de CA.

En las páginas que siguen consagraremos las dos primeras partes al estudio del Estado. En la primera analizaremos la doctrina de León XIII en la "Rerum novarum" (en adelante, RN), tal como es recogida y "releída" en la CA, y recorreremos después la evolución del Estado a lo largo de este siglo y el eco que puede encontrarse en ella de las ideas de León XIII. En la segunda nos detendremos en la doctrina sobre la democracia, tal como es sintetizada en la CA misma y propuesta como elemento de crítica frente a la vigente democracia capitalista. Todos esos análisis nos irán descubriendo cómo la clave se pone siempre en la antropología subyacente y en la visión que se tiene del hombre y de su libertad: a esta cuestión dedicaremos la tercera y última parte.

## **1. Un siglo de historia: el Estado y su intervención en la economía**

La CA concreta su deseo de conmemorar el centenario de la RN así: "poner en evidencia la fecundidad de los principios enunciados por el Papa León XIII" (3e). Pero las circunstancias del momento han movido al Papa Juan Pablo II a ampliar el contenido de su encíclica: pretende además "proponer el análisis de algunos acontecimientos de la historia reciente..., con objeto de discernir las nuevas exigencias de la evangelización" (ibid.). Esta doble finalidad del documento se refleja bien en los primeros capítulos: en el marco de la polémica capitalismo–socialismo la Iglesia ha elaborado una doctrina que tuvo como su momento inaugural la RN y que luego se ha desarrollado dejando su huella en la evolución de las estructuras de la sociedad y del Estado. Con todo derecho, pues, cabe hablar de "fecundidad" de la doctrina de la RN.

### *1.1. La doctrina sobre el Estado de la "Rerum novarum", tal como es recogida y leída por la "Centesimus annus"*

Sabido es que la CA titula su Capítulo 1º "Rasgos característicos de la *Rerum novarum*". En él, tras describir brevemente los cambios que ha

provocado la “cuestión social” y justificar el hecho de que el magisterio de la Iglesia se pronunciara en estas cuestiones (4–5), resume los principales aspectos doctrinales de la RN (6–11). No es este el momento de examinar cómo la mentalidad y la experiencia de Juan Pablo II y la historia de este siglo condicionan la lectura que se hace de una encíclica escrita hace cien años. Nos basta con recorrer los principios enumerados y desarrollados: la dignidad del trabajador, como “la clave de lectura del texto leonino” (6a); el derecho a la propiedad privada (6bc); el derecho natural del hombre a formar asociaciones (7a); el derecho a unas determinadas condiciones de trabajo (7bc); el derecho al salario justo (8); el derecho a cumplir libremente los propios deberes religiosos, que no es sino “el germen del principio del derecho a la libertad religiosa” (9); y, en último lugar, “la concepción de las relaciones entre el Estado y los ciudadanos” (10a). Evidentemente es este último punto el que nos interesa<sup>4</sup>.

El enfoque básico que se da a este punto consiste en situar lo que sería una justa concepción del Estado en el marco del debate con los sistemas socioeconómicos, con el socialismo y con el liberalismo. El pasaje que comentamos lo hace marcando sobre todo las discrepancias de la Doctrina Social con el liberalismo: éstas radican en su manera de entender los deberes del Estado. Es cierto que, a diferencia de lo que ocurría con el socialismo, al liberalismo no dedica la RN una sección especial: pero esto no debe ocultar las reservas que mantiene frente a él.

La principal crítica del texto leonino se dirige contra la actitud discriminatoria del Estado liberal en favor de las clases más prósperas. En contraste con esta postura fáctica, al Estado no basta ni siquiera con exigirle la neutralidad. Eso no sería suficiente para que quedara garantizada la justicia “que manda dar a cada uno lo suyo” (10b). El Estado tiene que ir más allá: tiene que contrapesar la tendencia espontánea de la sociedad a crear desigualdades y ocuparse preferentemente de los que tienen menos recursos para defenderse, que son los débiles y los pobres: más en concreto, en los años finales del siglo XIX, los obreros.

Esta idea es completada en otros dos pasajes de este Capítulo 1º. Ya había quedado indirectamente ilustrada un poco antes, al hablar del salario justo:

<sup>4</sup> Si hemos enumerado los demás es para situar mejor éste. Y también para ilustrar nuestra impresión de que la lectura que hace la CA no se limita a repetir lo que decía RN, sino que en algún modo lo reinterpreta.

allí se recordaba cómo León XIII criticaba la opinión tan extendida en su tiempo, según la cual el Estado “no tiene poder para intervenir en la determinación de estos salarios, sino para asegurar el cumplimiento de cuanto se ha pactado explícitamente” (8a). Hay aquí una clara referencia a las teorías liberales que encomendaban al libre juego del mercado la fijación de los niveles retributivos<sup>5</sup>. Por otra parte, esta tarea del Estado de atender preferentemente a los obreros se explica más adelante poniéndola en relación con su deber de “velar por el bien común” (11b), una formulación que goza de una firme tradición en la doctrina de la Iglesia sobre la política.

Sin embargo, estas competencias del Estado son oportunamente matizadas para evitar que sus atribuciones se amplíen más de lo prudente. En efecto, a la expresión “velar por el bien común” se añade: “...y cuidar que todas las esferas de la vida social, sin excluir la económica, contribuyan a promoverlo, naturalmente dentro del respeto debido a la justa autonomía de cada una de ellas” (11b). Y es que eso “no autoriza a pensar que según el Papa toda solución de la cuestión social deba provenir del Estado” (ibid.). Tanto el bien común como la cuestión obrera son responsabilidad de toda la sociedad, de sus miembros individuales o asociados: al Estado sólo le corresponde actuar de forma subsidiaria (aunque la expresión no aparecerá hasta Pío XI...) para que esos grandes intereses de todos y los intereses particulares de los más débiles no queden postergados.

En resumen, vemos cómo Juan Pablo II ha recogido la doctrina de RN sobre el Estado, destacando sobre todo la función de éste de velar por los intereses de los más empobrecidos, que son los más incapaces de asegurarlos por sí mismos; todo ello dentro de la responsabilidad más global de garantizar el bien común. No hay, en cambio, referencia a otros puntos que la encíclica leonina asigna también al Estado: la defensa de las posesiones privadas, la lucha contra las huelgas, o la difusión de la propiedad privada a todos<sup>6</sup>. Juan Pablo II mantiene las ideas directrices de su pensamiento social incluso cuando “relee” la encíclica cuya conmemoración quiere exaltar: por eso coloca en el centro el trabajo humano, fiel a la pauta que se marcó en la “*Laborem exercens*” y que ha venido manteniendo en un sinfín de intervenciones posteriores. En lo que no modifica la letra de la RN es en el tratamiento

---

<sup>5</sup> Sabemos, sin embargo, cómo León XIII, movido por su explicable reserva ante el Estado y sus posibles abusos, confía a las asociaciones, y no al Estado, el velar para que se cumpla la justicia, tanto en el tema salarial como en otros relacionados con el trabajo (cf. RN 32).

<sup>6</sup> Cf. RN 27, 28 y 33 respectivamente.

global que hace del Estado. En efecto, la citada encíclica no se ocupa de la estructura del Estado, sino sólo de sus funciones; más aún, estas funciones únicamente se abordan desde la problemática muy particular de la cuestión social y de la contribución del Estado para resolverla. Aquí radicará la diferencia más importante entre este primer capítulo de la CA y el capítulo 5º. Tendremos ocasión de comprobarlo.

### *1.2. La evolución del Estado en el presente siglo*

Si en el apartado anterior nos ceñíamos al análisis del Capítulo 1º de la CA, ahora tenemos que volver los ojos al 2º (“Hacia las ‘cosas nuevas’ de hoy”). En este capítulo, que abarca lo ocurrido en el período de tiempo que nos separa hoy de la RN, pueden distinguirse tres partes: en la primera se analiza el fracaso del socialismo, del que subraya cómo había sido previsto ya por León XIII (12–14)<sup>7</sup>; en la segunda se estudian las transformaciones sufridas por el Estado, a partir del modelo liberal vigente a finales del siglo XIX (15–16); en la última, la más extensa, se pasa revista a los acontecimientos más relevantes del siglo XX, poniendo de relieve el papel destacado de la ideología marxista en todo ello y denunciando cómo la raíz última de tantas tragedias está en el abandono de la doctrina de la Iglesia sobre la verdadera libertad (17–21). Por el momento, vamos a detenernos en la segunda parte, aunque comentaremos también algunos pasajes de esta tercera.

En realidad este capítulo retoma muchas de las ideas expuestas en el anterior, pero ahora vistas como directrices que han inspirado efectivamente la reforma del Estado. Se subraya, por tanto, que en las transformaciones sufridas por el Estado a lo largo del siglo transcurrido la doctrina de la Iglesia (de la RN) ha tenido un papel decisivo (15f). Es más, muchas desgracias se habrían evitado de haber acogido más plenamente el “anuncio profético” contenido en aquella “gran encíclica” (16c).

<sup>7</sup> La CA es muy poco rigurosa en el empleo de los términos para referirse al socialismo. Creemos que *comunismo*, *colectivismo* y *socialismo real* vienen a ser términos equivalentes: los tres sirven para designar el sistema de organización de la vida socioeconómica y política estrepitosamente fracasado al final de los 80. Pero no es correcto aplicar, sin más matizaciones, al *marxismo* o al *socialismo* las afirmaciones referentes al colectivismo. Esta confusión, que desgraciadamente ocurre más de lo deseable, desconcierta al lector y llena de ambigüedad algunos pasajes del texto. Esta falta de precisión terminológica contrasta con el rigor que caracteriza en este punto a la “*Laborem exercens*”. Para datos más concretos sobre este punto, véase: I. CAMACHO (1991), “El socialismo en la encíclica «*Centesimus annus*»”, *Revista de Fomento Social* 46, 389–390.

De nuevo ahora, como ya ocurriera en el capítulo anterior, la doctrina del Estado se desarrolla en polémica con el liberalismo, más que con el socialismo<sup>8</sup>. Se trata de corregir los extremos a que ha llegado el liberalismo buscando para ello un adecuado equilibrio entre iniciativa privada e intervención pública. Por eso se reconoce “una legítima esfera de autonomía de la actividad económica, donde no debe intervenir el Estado”, pero después de denunciar “una concepción del Estado que deja la esfera de la economía totalmente fuera de su propio campo de interés y de acción”. De lo que se trata, en el fondo, es de “salvaguardar las condiciones fundamentales de una economía libre, que presupone una cierta igualdad entre las partes”; y eso exige “determinar el marco jurídico dentro del cual se desarrollan las relaciones económicas” (15a). Todas esas afirmaciones quieren salir al paso de esa exaltación sin matices de la libertad, que oculta el hecho tan comprobado de que el mercado libre, no sólo es fuente de desigualdades inaceptables, sino que termina convirtiéndose con frecuencia en el peor obstáculo para la efectiva libertad de todos.

En el terreno de los medios prácticos para lograr estos objetivos –que sería lo nuevo respecto a lo dicho de la época de la RN, donde todavía sólo había propuestas de principio–, se mencionan dos campos fundamentales de acción: la *política económica* (para lograr un crecimiento equilibrado y de pleno empleo) y las *políticas sociales* (seguro de desempleo, capacitación profesional, etc.) (15bc). Todo ello se conseguirá más plenamente si existe una legislación conveniente.

Es interesante, con todo, observar cómo, en el deseo de mantener al Estado dentro de los límites adecuados, en varias ocasiones se afirma que todas estas tareas competen *a la sociedad y al Estado* (15bc). Esta idea quedará reforzada con las frecuentes alusiones al papel de los sindicatos (15d) como expresión de un movimiento obrero cada vez más consciente de tantas situaciones de injusticia y daño (16a). Más aún, gran parte de las reformas mencionadas “fueron también el resultado de un libre proceso de

---

<sup>8</sup> Da la impresión que el n. 15 debe leerse inmediatamente después del 12. Este último concluye recogiendo unas palabras de la RN de crítica a la alternativa socialista (12d), idea que retoma resumiéndola el n. 15 al comienzo para pasar en seguida a la crítica del modelo liberal (15a). En ambos números se sigue de cerca la encíclica leonina, mientras que los dos números intermedios (13–14) son una digresión (quizás introducida en algún momento del proceso redaccional) que examina más detalladamente los errores de fondo del socialismo. Pero esto no es más que una hipótesis, sin otro fundamento que el análisis mismo del texto en su tenor actual.

autoorganización de la sociedad”, donde desempeñaron una valiosa función las iniciativas de solidaridad (16b). Mirando hacia el pasado –no olvidemos que es esa la perspectiva en que se mueve la encíclica en este momento– Juan Pablo II destaca el protagonismo de la sociedad, una idea que le es bien querida, en su justo interés por no abandonar a ésta en manos del Estado. En efecto, formular objetivos sociales no implica encomendarlos automática y exclusivamente al Estado: éste sólo tiene que asumirlos de forma subsidiaria y esforzarse para que sirvan de norte o de límite a las iniciativas de los particulares.

Estas ideas son la que se sistematizan cuando se dice que el Estado debe participar en la consecución de los objetivos de la política económica y social *directa o indirectamente*. Indirectamente lo hará según el *principio de subsidiariedad*, “creando las condiciones favorables al libre ejercicio de la actividad económica, encauzada hacia una oferta abundante de oportunidades de trabajo y de fuentes de riqueza” (15e). Directamente lo hará según el *principio de solidaridad*, “poniendo, en defensa de los más débiles, algunos límites a la autonomía de las partes que deciden las condiciones de trabajo, y asegurando en todo caso un mínimo vital al trabajador en paro” (ibid.). Si en el primer caso el Estado actúa estimulando la iniciativa privada, en este segundo lo hace más bien limitándola y poniéndole condiciones para garantizar que todos puedan disfrutar de los beneficios del desarrollo económico.

Como se ve, en este segundo capítulo el avance respecto al primero no es excesivo, por lo que a la doctrina sobre el Estado se refiere. Más bien se repiten muchas de las ideas del anterior, aunque insistiendo más en las reformas que han supuesto para una mejor definición de las funciones del Estado en la esfera económica. En esta línea hay que situar el extenso pasaje en que se describe el modelo socialdemócrata, al que se presenta como la respuesta más efectiva para alejar el peligro comunista tras los años dramáticos de las dos guerras mundiales y de las crisis sociales y económicas que les acompañaron. Este modelo pretende “mantener los mecanismos del libre mercado”, pero “asegurando las condiciones para crecimiento económico estable y sano”; al mismo tiempo “se trata de evitar que los mecanismos de mercado sean el único punto de referencia de la vida social y se tiende a someterlos a un control público que haga valer el principio del destino común de los bienes de la tierra” (19b). Todo esto es la mejor garantía para preservar al trabajo de la condición de mercancía, gracias a “una cierta abundancia de ofertas de trabajo, un sólido sistema de seguridad social y de capacitación profesional, la libertad de asociación y la acción incisiva del

sindicato, la protección social en caso de desempleo, los instrumentos de participación democrática en la vida social" (ibid.).

No hay duda de que este modelo mixto es reconocido implícitamente como el que mejor responde a las exigencias éticas del Estado en cuanto a su intervención en la vida económica. Basta compararlo con los otros que se presentan como respuestas alternativas a la grave situación que dejó la segunda guerra mundial, siempre bajo la amenaza del comunismo, que también se presentaba como alternativa. Pero seguimos sin abordar directamente lo que sería la estructura del Estado y su constitución. Este punto sólo será por fin discutido cuando se desarrollen las salidas posibles tras la caída del colectivismo.

## **2. El presente y el futuro: qué tipo de Estado para qué sociedad**

Como indicábamos antes, los capítulos 4º y 5º deben ser leídos conjuntamente. Hay una razón evidente para justificar este enfoque: si hasta ahora se ha mirado más bien al pasado (la época de la RN, los acontecimientos posteriores que han provocado cambios de importancia en el sistema socioeconómico, la más reciente crisis del colectivismo), a partir de ahora se contempla el presente y el futuro inmediato. La cuestión esencial que se plantea tras el análisis de lo ocurrido a lo largo de un siglo podría formularse así: ¿cuál es el sistema de organización de la sociedad por el que hay que apostar?

Pero existe una segunda razón para considerar inseparablemente los capítulos 4º y 5º: en realidad en ambos desarrolla el Papa un esquema unitario de análisis. De forma muy acertada, se deja ver que la organización de la sociedad es una tarea compleja que incluye al menos tres niveles esenciales: el sistema económico, el sistema político y el sistema ético-cultural. No es posible estudiar cualquiera de ellos aisladamente, sin considerar sus relaciones con los otros dos: por eso, a las reflexiones sobre el orden económico (el sistema de mercado), que ocupan el capítulo 4º, hay que añadir en seguida las referentes al Estado (el régimen democrático) y a la cultura, que son el objeto del capítulo 5º<sup>9</sup>.

---

<sup>9</sup> Este esquema es hoy seguido por muchos autores neoconservadores. Por ejemplo, M. NOVAK (1982), *The Spirit of Democratic Capitalism*, New York. Sin embargo, las reflexiones de Juan Pablo II no conducen a las mismas conclusiones, como tendremos ocasión de ver.



Hay que reconocer que el texto no es muy sistemático en el uso de este esquema de análisis, ni por supuesto se entretiene en exponerlo o explicitarlo. Simplemente, lo usa cuando aborda las alternativas para el futuro haciendo una crítica del capitalismo. Más aún, si se lee con detenimiento toda la encíclica, fácilmente se cae en la cuenta que es el mismo esquema el que se aplica para analizar la crisis del colectivismo. A la economía del mercado, el colectivismo opondría un sistema económico de planificación centralizada, al que se critica al estudiar los factores que explican la caída de los regímenes opresores (24a). Por su parte, la democracia es sustituida en el colectivismo por un modelo totalitario, que es duramente criticado en el capítulo 5º (44–45). En cuanto al sistema ético-cultural, es claro que en el colectivismo esa función corresponde a la ideología marxista, la cual es criticada profusamente a lo largo de todo el texto (el pasaje más completo es quizá 13–14)<sup>10</sup>.

Pero centremos nuestra atención en el capitalismo, y muy particularmente en su dimensión política. La cuestión que a nosotros nos interesa está expresada en la encíclica así:

*Volviendo a la pregunta inicial, ¿se puede decir quizá que, después del fracaso del comunismo, el sistema vencedor sea el capitalismo, y que hacia él estén dirigidos los esfuerzos de los países que tratan de reconstruir su economía y sus sociedades? ¿Es quizá éste el modelo que es necesario proponer a los países del tercer mundo, que buscan la vía del verdadero progreso de su economía y de su sociedad? (42a)<sup>11</sup>.*

Dos cosas aparecen claras en este pasaje. Ante todo, el texto sale al paso de quienes ven en el fracaso de colectivismo la confirmación más rotunda de que el capitalismo es la única alternativa viable, y se lanzan con una mal disimulada alegría a cantar sus excelencias. Juan Pablo II, que es todo menos admirador del sistema comunista, es mucho más recatado en su juicio del capitalismo. En esta línea va la segunda reflexión que queremos hacer sobre el pasaje que comentamos: la búsqueda de alternativas no se limita a los países ex-comunistas; se refiere también a los del tercer mundo, para quienes el capitalismo tampoco es un modelo a copiar acriticamente.

<sup>10</sup> De nuevo aquí hay que deplorar la escasa precisión con que se emplean términos como *socialismo* o *marxismo*. Sin ir más lejos en los nn. 13–14 se aplica al socialismo lo que, en rigor, debería decirse del marxismo como ideología.

<sup>11</sup> La pregunta abarca no sólo el sistema económico, sino todo el sistema social. La versión oficial castellana, que como casi siempre sigue literalmente a la italiana (incluso más de cerca que al texto latino), no deja tan explicitada esta amplitud de planteamientos. El francés, sí. Termina el párrafo citado así: “...*qui cherchent la voie du vrai progrès de leur économie et de leur société civile?*”

Vistos en conjunto los capítulos 4º y 5º, cabe decir que el modelo global (socioeconómico y político) que se propone obedece a lo que suele conocerse como el *Estado social y democrático de derecho*, recogiendo los diferentes elementos que la experiencia de los dos últimos siglos ha ido incorporando para definir el Estado moderno. En realidad, dicha expresión nunca se usa, pero a lo largo del texto se identifican todos sus componentes. Al ir identificando estos elementos –que es lo que vamos a hacer a continuación– tendremos ocasión de comprobar cómo ahora sí que hay ya un tratamiento de la estructura política misma, y no sólo un estudio de las funciones del Estado en una economía moderna.

### 2.1. Estado de derecho

El punto crucial del Estado de derecho es el *control del poder* que el Estado moderno acumula. Dicho control se garantiza por dos vías, que son sucesivamente mencionadas (44a). La primera es la *división de poderes*, que Juan Pablo II afirma fue una novedad de la RN en relación con la anterior doctrina de la Iglesia<sup>12</sup>. La segunda es más importante, y es a ella a la que aplica propiamente la encíclica la denominación de “Estado de derecho”: la *soberanía de la ley*, la cual siempre está por encima de la voluntad de los hombres.

Más que a una exposición directa de las exigencias de esa soberanía de la ley el texto se entretiene en denunciar el *totalitarismo*, que se basa precisamente en la negación de dicho principio y que ha tenido una de sus expresiones más acabadas en su versión marxista-leninista (44b). La encíclica busca las razones en que basa el totalitarismo comunista su legitimación. En efecto, éste no consiste sólo en el ejercicio fáctico del poder absoluto. Tal práctica se apoya en el convencimiento de que un determinado grupo o clase está exento de error, en contraste con lo que le sucede a la inmensa mayoría de los mortales, y por eso mismo está legitimado para decidir en nombre de todos. Ese grupo privilegiado viene a ser como la conciencia lúcida de la sociedad.

---

<sup>12</sup> Hay que reconocer que León XIII no hacía excesivo hincapié en la división de poderes. Sólo lo mencionaba al destacar la necesidad de que existiesen algunas personas en la sociedad que se ocupasen de velar *más directamente* por el bien común: “Es necesario en absoluto que haya quienes se dediquen a las funciones de gobierno, quienes legislen, quienes juzguen y, finalmente, quienes con su dictamen y autoridad administren los asuntos civiles y militares. Aportaciones de tales hombres que nadie dejará de ver que son principales y que ellos deben ser considerados como superiores en toda sociedad por el hecho de contribuyen al bien común más de cerca y con más altas razones” (RN 25).

Un segundo punto se añade (“A esto hay que añadir...”, dice el texto, 44b) a la descripción del totalitarismo marxista-leninista, que, a primera vista, no parece muy vinculado con el anterior: “el totalitarismo nace de la negación de la verdad en sentido objetivo”. Y cuando no existe una *verdad trascendente* nada garantiza ya unas relaciones justas entre los hombres: todo queda a expensas del libre juego de los intereses particulares.

En la práctica, sin embargo, es innegable que estos dos puntos no son tan independientes: la legitimación de un grupo para decidir en nombre de todos suele servir de pantalla para justificar que el poder se ponga al servicio de intereses de grupos. Las conocidas denuncias de la “nomenklatura” soviética o el sistemático obstruccionismo de la burocracia del Estado a los intentos reformistas de Gorbachov eran en aquellos años ejemplos bien elocuentes de todo esto.

Sin embargo, este segundo punto del no reconocimiento de una verdad objetiva será retomado, y con más fuerza si cabe, al hacer la crítica del sistema democrático: sólo que entonces se formulará como no subordinación de la libertad a la verdad (46b). Es lo que nos toca analizar ahora.

## 2.2. Estado democrático

Si el tema central del Estado de derecho era el control del poder, el del Estado democrático va a serlo la *participación de los ciudadanos*. En el fondo, viene a ser una nueva forma de control de los gobernantes, pero también algo más que eso: responde a una consideración de la persona humana como actor y protagonista esencial de la vida política y de la gestión de los asuntos públicos.

Los pasajes que la encíclica dedica a este asunto comienzan puntualizando cuál es la postura de la Iglesia respecto a la democracia, lo que permite destacar el aspecto más positivo de ésta:

*La Iglesia aprecia el sistema de la democracia, en la medida en que asegura la participación de los ciudadanos en las opciones políticas y garantiza a los gobernados la posibilidad de elegir y controlar a sus propios gobernantes, o bien de sustituirlos oportunamente de manera pacífica (46a).*

Pero este sistema político participativo no es valorado sólo por su funcionalidad de cara al control del poder, sino como una exigencia de la persona humana y de su dimensión social (de su *socialidad*, 13b). Es lo que Juan Pablo II acostumbra a llamar la *subjetividad de la sociedad* (13bc, 46b, 49c). Dicha

subjetividad se fomenta "mediante la creación de estructuras de participación y de corresponsabilidad" (46b). Aunque se intuye a qué se está refiriendo el Papa con esta expresión, que tanto usa, no es superfluo buscar una mayor precisión. Y la encontramos en otro pasaje, un poco más extenso:

*Según la "Rerum novarum" y la doctrina social de la Iglesia, la socialidad del hombre no se agota en el Estado, sino que se realiza en diversos grupos intermedios, comenzando por la familia y siguiendo por los grupos económicos, sociales, políticos y culturales, los cuales, como provienen de la misma naturaleza humana, tienen su propia autonomía, sin salirse del ámbito del bien común. Es a esto a lo que se ha llamado "subjetividad de la sociedad", la cual, junto con la subjetividad del individuo, ha sido anulada por el socialismo real (13b).*

Como se ve la subjetividad de la sociedad exige la potenciación de las estructuras intermedias a todos los niveles: este modelo es alternativo al de una sociedad donde el individuo queda, sin más mediaciones frente al Estado. La auténtica democracia exige, por consiguiente, no sólo unas estructuras de encuadramiento en el ámbito estrictamente político (partidos, etc.), sino toda una movilización que haga a los ciudadanos sujetos activos en todos los ámbitos de la vida social. Dicho con otras palabras, la democracia política sin democracia social puede quedar reducida a puras formas sin contenido alguno.

Queda otro aspecto que es el más delicado y que exige un atento examen: concretamente, el alcance de la autonomía y de la libertad del ciudadano en sus opciones políticas colectivas. Lo que está aquí en juego es el tema de las relaciones libertad-verdad, y la ineludible subordinación de la libertad humana a una verdad objetiva. Veamos el texto:

*Hoy se tiende a afirmar que el agnosticismo y el relativismo escéptico son la filosofía y la actitud fundamental correspondientes a las formas políticas democráticas, y que cuantos están convencidos de conocer la verdad y se adhieren a ella con firmeza no son fiables desde el punto de vista democrático, al no aceptar que la verdad sea determinada por la mayoría o que sea variable según los diversos equilibrios políticos. A este propósito hay que observar que si no existe una verdad última, la cual guía y orienta la acción política, entonces las ideas y las convicciones humanas pueden ser instrumentalizadas fácilmente para fines de poder (46b).*

No cabe duda que estas líneas encierran una dura crítica contra la democracia moderna y su esencial sentido de la tolerancia. Es más, nos atreveríamos a decir que es una crítica no del todo atenta al ineludible pluralismo de cosmovisiones que caracteriza a las sociedades modernas. En este contexto, lo que la política pretende no es, propiamente hablando, definir la verdad, sino, más modestamente, establecer unas condiciones

mínimas para la convivencia en el pluralismo. Es evidente que estas condiciones no pueden ser ajenas a la verdad moral, pero no siempre se puede llegar a un acuerdo pleno sobre algunos aspectos de esta. Ahora bien, esta limitación no hay que achacarla tanto a la democracia moderna (que no se daba, por ejemplo, en la democracia clásica, la de la “polis” griega), cuanto a la misma sociedad. Y constituye una amenaza permanente de que valores muy primarios no sean suficientemente respetados o de que, como el mismo texto advierte, la democracia termine siendo puesta al servicio del poder y de sus intereses.

El pasaje que acabamos de transcribir y el comentario que hemos añadido<sup>13</sup> podían llevar a la conclusión de que la CA mantiene una postura de reserva sin fisuras frente a la democracia que conduce, en el fondo, a la no aceptación de los presupuestos mismos en que se apoya (el pluralismo radical de nuestra sociedad y la incapacidad de disponer de una instancia que garantice un acceso incuestionable a la verdad sobre la persona en sus aspectos más concretos). En realidad esta impresión quedaría justamente matizada si observamos dos puntos más que el texto nos proporciona. El primero sería el rechazo del extremo opuesto: el fanatismo o *fundamentalismo*, que es la postura de quienes se creen con derecho a imponer una determinada visión de la realidad (46c). Esta denuncia (que ya aparecía en 29d) implica que tampoco la Iglesia se cree con derecho a imponer su verdad, no porque dude de ella, sino porque está firmemente convencida de que el auténtico desarrollo humano comienza por “el respeto natural y originario a conocer la verdad y vivir según la misma” (29d). Más aún, la Iglesia “al reafirmar constantemente la trascendente dignidad de la persona, utiliza como método propio el respeto de la libertad” (46c)<sup>14</sup>. Tales afirmaciones no serían, sin embargo, completas si no se añadiera que el respeto a la libertad no significa indiferencia ante cualquier forma de ejercerla: porque el único criterio para valorar la libertad es su grado de aceptación de la verdad (46d).

<sup>13</sup> Cf. como complemento las reflexiones del editorial “Verità e democrazia. Contrasto o mutuo arricchimento?”, *Civiltà Cattolica* 144/2 (1993), 417–427.

<sup>14</sup> Por eso “el punto culminante del desarrollo conlleva al ejercicio del derecho–deber de buscar a Dios, conocerlo y vivir según tal conocimiento”. Porque el reconocimiento de los derechos de la conciencia humana es “el fundamento primario de todo ordenamiento político auténticamente libre” (29a). En este sentido, la libertad religiosa es la “fuente y síntesis” de todos los derechos, si se la entiende como “derecho a vivir en la verdad de la propia fe y en conformidad con la dignidad trascendente de la propia persona” (47a).

Si volvemos la mirada hacia el pasado y hacia las difíciles relaciones entre la Iglesia y la sociedad moderna, nos atreveríamos a afirmar que ésta es como la piedra de toque para dilucidar cuál es la postura oficial de la Iglesia ante la democracia, o para determinar si la Iglesia acepta de veras esta forma de organización política. En teoría –y los textos de CA que estamos analizando dan fe de ello– se busca un difícil equilibrio, que huya de dos extremos igualmente perniciosos: el de un fácil relativismo y el de un rígido fundamentalismo. El fundamentalismo rehuye las mediaciones: por eso termina confundiendo convicciones religiosas y certezas científicas. La fe cristiana, por el contrario, “no pretende encuadrar en un rígido esquema la cambiante realidad sociopolítica y reconoce que la vida del hombre se desarrolla en la historia en condiciones diversas y no perfectas” (46c). Esta conciencia de la provisionalidad de todo lo humano, que es tan propia de la fe cristiana (25c), es la que permite convivir con una verdad no plenamente poseída; pero siempre dentro de una radical insatisfacción, que le mueve a seguir buscando y a esforzarse por que los demás también sigan buscando.

En el contexto de la sociedad actual no ha sido el peligro que más amenazara a la Iglesia, en sus documentos oficiales al menos, el del relativismo. No cabría decir lo mismo de ciertas connotaciones de clara matriz fundamentalista. La CA tampoco está libre de ser interpretada según esta última línea. Pero creemos que eso no sería justo con la totalidad del texto, si se tienen en cuenta todos los pasajes que hemos analizado. En cualquier caso, el aprecio de la doctrina de la Iglesia hacia la democracia (46a, 47c) contrasta con su severo rechazo del totalitarismo (44–45). El verdadero reto que la Iglesia tiene ante sí en relación con la democracia es el aceptar lo que ésta conlleva en el seno de una sociedad plural en sus cosmovisiones: porque entonces la democracia no puede quedar reducida a un sistema para elegir a los gobernantes, sino que ha de ser entendida como un talante para organizar la convivencia social en ese contexto donde tantas son las discrepancias sobre visión del hombre y de la sociedad.

Para llenar más de contenido la democracia, la encíclica la pone en relación con la atención y preocupación por los derechos humanos. Ellos concretan las exigencias de la dignidad de la persona, que es lo que da sentido a todo sistema de organización de la convivencia política. Y Juan Pablo II se encarga de recordar algunos, que le parecen más vitales en las actuales condiciones: el derecho a la vida, el derecho a vivir en una familia unida, el derecho a madurar a través de la búsqueda y el conocimiento de la verdad, el derecho a participar en el trabajo, el derecho a fundar libremente una

familia; por último, la libertad religiosa como fuente y síntesis de todos ellos (47a). No hay en esa enumeración ningún afán de exhaustividad ni de sistematización: sólo una llamada de atención hacia determinadas carencias muy significativas de hoy.

Por último, conviene advertir que tampoco la encíclica idealiza el régimen democrático. Es muy consciente de su debilidad y de los defectos que lo aquejan hoy. Tales denuncias no eran superfluas cuando todos los países que acababan de abandonar el comunismo miraban a la democracia como su meta. El Papa habla de una auténtica “crisis de los sistemas democráticos”, que provoca desconfianza y apatía entre los ciudadanos, resistencia para la participación y falta de espíritu cívico (47b). Y es que dichos sistemas democráticos parecen haber perdido su capacidad de decidir según el bien común, y funcionan movidos por otros criterios, tales como el peso electoral o financiero que hay detrás de las demandas que llegan desde la sociedad. Es muy clara, y muy acertada también, la crítica que aquí se hace de prácticas políticas que nos son muy familiares: entre ellas el concebir la actividad política como mera captación de votos o el no reparar en medios para buscar los medios de financiación para los partidos y sus iniciativas.

Llegamos así al final de este aspecto: la componente democrática del Estado moderno. Es el punto más nuevo, ya lo dijimos. También el más delicado, como hemos tenido ocasión de ver. Supone entrar el diálogo con la mentalidad moderna y su radical afirmación de la autonomía de la conciencia personal, un terreno donde el entendimiento de la Iglesia con la modernidad ha sido más que problemático. En la CA hemos visto cómo se busca un equilibrio bien matizado.

### *2.3. Estado social*

Este tercer aspecto, a diferencia del anterior, ha sido objeto de tratamiento directo en muchos documentos de la Doctrina Social, siempre en el marco del debate capitalismo–socialismo. También ha quedado reflejado en los capítulos de la CA que ya hemos estudiado. Ahora se aborda de una forma más sistemática y con la apoyatura de una mejor legitimidad: la que le viene de la configuración democrática del Estado.

Es en el capítulo 5º, justo a continuación de los números que acabamos de estudiar, donde se analiza esta cuestión, queriendo aplicar todo lo anterior al “papel del Estado en el sector de la economía”. Tres son las tareas que se

asignan al Estado en este campo (48abc), que son desarrolladas antes de examinar el modelo concreto de "Estado de bienestar" (48de).

Dichas tareas asignadas al Estado son: garantizar las libertades básicas en una economía de mercado (48a), promover los llamados derechos sociales (48b), intervenir de forma transitoria en ciertas situaciones límite (48c). En todas subyace la idea, que luego veremos confirmada en otros pasajes, de que el mercado no basta para que la economía marche de acuerdo con las exigencias de la dignidad humana; pero tampoco está ausente el temor de que el Estado mismo sea el que abuse de los poderes que se le reconocen en contra incluso de los objetivos para los que dispone de esos poderes.

La primera tarea del Estado es dar seguridad a la libertad individual y a la propiedad. Esta competencia está claramente orientada al trabajo, de acuerdo con la mentalidad bien conocida de Juan Pablo II: "...garantizar esa seguridad, de manera que quien trabaja y produce pueda gozar de los frutos de su trabajo y, por tanto, se sienta estimulado a realizarlo eficiente y honestamente" (48a). Esta asiduidad al trabajo honesto queda muchas veces debilitada cuando el trabajador contempla cómo los poderes públicos están corrompidos o cómo en el mercado se multiplican las ocasiones para obtener beneficios fáciles y especulativos.

La segunda tarea del Estado se refiere más propiamente a los derechos sociales: "vigilar y encauzar el ejercicio de los derechos humanos en el sector económico" (48b). Pero aquí se trata sólo de "vigilar y encauzar", porque la primera responsabilidad no es del Estado sino de la sociedad entera. Y de nuevo se menciona el trabajo, ahora "el derecho a un puesto de trabajo para todos": esto es algo que no puede ser directamente asegurado por el Estado, aunque sí le cabe a él secundar la actividad de las empresas y crear las condiciones que aseguren oportunidades de trabajo. La idea de fondo es siempre la misma: Estado sí, pero no sin limitaciones ni con ingenuidad, y desde luego dando la prioridad a la iniciativa privada.

Es quizás la tercera de las tareas asignadas al Estado la que rompe este equilibrio de iniciativa privada y pública. Porque ahora se trata de situaciones excepcionales en las que el Estado tiene que suplir, ya sea porque la iniciativa privada se pasa (el caso de los monopolios injustificados) o no llega (para responder a las exigencias del desarrollo) (48c). Ahora bien, para que esa ruptura del equilibrio no se consume hay que procurar que este se restablezca lo antes posible. Y para ello ha de limitarse temporalmente la intervención extraordinaria del Estado con objeto de que la sociedad civil



recupere el papel que, por principio, le corresponde.

Esta armonía Estado–sociedad en la vida económica ha encontrado en las últimas décadas una fórmula de probada eficacia en el llamado *Estado social*. La CA, que no deja de reconocer sus logros (“remediar formas de pobreza y de privación indignas de la persona humana”, 48d), más bien pone el acento en sus “excesos y abusos”, que le han hecho degenerar en el “Estado asistencial”. Cuando llega a esto resulta ya disfuncional. Y la razón estriba en que no respeta convenientemente el principio de subsidiariedad, asumiendo acciones que podrían ser realizadas por grupos sociales de orden inferior<sup>15</sup>. Esta actuación del Estado asistencial genera serios perjuicios sociales. Ante todo, desmoviliza a la sociedad desperdiciando muchas energías de las personas y grupos. Además establece unos mecanismos que parecen basarlo todo en el binomio burocracia–dinero. Es la lógica de los aparatos públicos, insensibles al hecho de que muchas demandas sociales no se resuelven con medios materiales sino con otro tipo de asistencia y ayuda de un mayor contenido humano (48e).

Hay en toda esta parte una clara apuesta por la sociedad civil, a la que el desarrollo del Estado moderno parece desnaturalizar y privar de sus propias virtualidades y energías. El mundo complejo de los prófugos y refugiados, de los ancianos y enfermos, de los drogadictos, etc. precisa de un tipo de ayuda que sólo puede provenir de la sociedad, de la Iglesia, de las asociaciones de voluntariado, de sociedades intermedias que son verdaderas comunidades que refuerzan el tejido social... La encíclica dedica un extenso número a ponderar estos aspectos (49), que todos convergen en una visión completa de lo que es la persona humana y de sus exigencias. Las líneas finales expresan con vigor esta llamada:

*El individuo hoy día queda sofocado con frecuencia entre los dos polos del Estado y del mercado. En efecto, da la impresión a veces de que existe sólo como productor y consumidor de mercancías, o bien, como objeto de la administración del Estado, mientras se olvida que la convivencia entre los hombres no tiene como fin ni el mercado ni el Estado, ya que posee en sí misma un valor singular a cuyo servicio deben estar el Estado y el mercado (49c).*

¿No se está denunciando aquí una visión instrumentalista de la sociedad,

<sup>15</sup> Esta formulación del principio de subsidiariedad insiste más en el respeto de los niveles superiores a los inferiores, mientras que el otro pasaje en que se mencionaba dicho principio acentuaba más el aspecto positivo: aquello en que las instancias superiores deben completar a las inferiores (15e). Ambos aspectos están incluidos en la subsidiariedad, y son las circunstancias las que sugieren cuál de ellos debe ser más subrayado en cada momento.

en la que los medios interesan más que los fines? ¿No ocurre que la preocupación por unos medios, cada vez más abundantes por otra parte, hace que nos olvidemos de los fines a que esos medios deben servir? La vida humana y la sociedad se organizan de tal modo que no tenemos tiempo para preguntarnos en qué consiste la plenitud humana porque la puesta a punto de medios y más medios apenas nos deja espacio psicológico y sensibilidad para ello. El Estado de bienestar, opulento y orgulloso de sí, puede contribuir a este desenfoque.

Aparte de estas tareas del Estado, la encíclica menciona otros dos casos en que la intervención del Estado es un deber ineludible. Aparecen en otro contexto: no en el capítulo 5º (en que se habla del Estado y sus deberes en lo económico), sino en el 4º (cuando se está hablando del mercado y sus valores). Sin dejar de reconocer los valores de la economía de mercado (que es el sistema económico del capitalismo), se indica que éste tiene dos limitaciones consustanciales. Porque hay dos casos en que el mercado no responde a lo que es su función esencial: la asignación eficaz de los recursos.

Ante todo el mercado no responde allí donde no existe *demanda solvente* (es decir, acompañada de poder adquisitivo) o los recursos *no son vendibles* (es decir, no pueden alcanzar un precio conveniente) (34a). En efecto, el mercado se apoya en los precios, ése es el criterio mediante el cual asigna los recursos. Pero no todo en la persona humana es medible en términos monetarios. Unas veces, por razones coyunturales: es el caso del que tiene hambre pero no tiene dinero para pagar los alimentos que precisa (demanda no solvente). Otras veces, por la misma esencia de lo que está en juego: eso ocurre cuando la dignidad consustancial a la persona no va unida a una competencia profesional valorada en el mercado de trabajo (¿habrá de renunciar entonces a la retribución que le corresponde como persona para hacer frente a sus necesidades?).

La segunda de las limitaciones del mercado tiene algo que ver con los recursos que no son vendibles. Pero ahora es un caso diferente: el de los llamados *bienes colectivos* o públicos. El asunto se aborda al final del largo apartado dedicado a la ecología (37-40). El ambiente natural y el ambiente humano son dos tipos de bienes a los que el mercado no asigna precio, porque nadie está dispuesto a pagar nada por bienes que no se pueden poseer de forma excluyente (de forma que nadie, que no sea quien lo compró, pueda disfrutar de ellos). Al no poder encomendarse al mercado la "producción" de estos bienes, debe ser el Estado quien se ocupe de su defensa y tutela (40).

Los dos casos aquí estudiados (demanda solvente y bienes colectivos) son bien conocidos en la teoría económica cuando se estudia el mercado y su funcionamiento. Pero es de indudable valor el que sean incorporados en esta reflexión ética sobre el mercado, sobre todo en un tiempo en que predomina una visión excesivamente optimista respecto a esta institución económica, que minusvalora sus limitaciones. Dicho con otras palabras, estas reservas de Juan Pablo II son oportunas para calibrar su postura respecto al pensamiento liberal de hoy.

### **3. La cuestión de fondo: la concepción del hombre y de su libertad**

Son innumerables los pasajes en que la CA alude a deficiencias en cuanto a la forma de entender la libertad y, por consiguiente, a la persona humana. Y lo hace refiriéndose unas veces a las estructuras políticas y otras a las económicas, unas veces al capitalismo y otras al marxismo. En una primera lectura es difícil distinguir los diferentes aspectos que se entremezclan, aunque se intuye que es ahí donde está el punto de esencial discrepancia de la encíclica con los modelos sociales analizados. Nuestra intención en esta última parte es ordenar esos textos con el deseo de captar en qué aspectos concretos la visión cristiana de la persona podría iluminar un modelo alternativo de organización de la sociedad, tomando distancia no sólo del marxismo, sino también del liberalismo, concretamente en sus versiones actuales.

#### *3.1. La importancia del sistema ético-cultural*

Comenzaremos recogiendo dos textos en los que Juan Pablo II reconoce que la Iglesia no tiene modelos alternativos que ofrecer, ni en el campo económico (43a), ni en el político (47c). ¿Qué puede ofrecer, entonces? El último de los dos textos mencionados lo esclarece: “el concepto de la dignidad de la persona, que se manifiesta en toda su plenitud en el misterio del Verbo encarnado” (ibid.). Y todo el capítulo conclusivo (el 6º: “El hombre es el camino de la Iglesia”) insiste desde diferentes ángulos en este pensamiento: el centro de la Doctrina Social de la Iglesia es el hombre concreto (53a), en su doble dimensión de justo y pecador (53b) e integrado en la compleja red de relaciones sociales (54a); este hombre es conocido por las ciencias, pero de un modo pleno por la revelación cristiana; de ahí que la Doctrina Social sea parte integrante de la evangelización (54b); por eso esta

antropología cristiana es necesaria para comprender al hombre y sus exigencias, no sólo frente al ateísmo (se está pensando en el marxismo), sino también frente a las soluciones inspiradas en el permisivismo y en el espíritu de consumo (característico de las sociedades desarrolladas y opulentas) (55b).

Estas afirmaciones son dignas de toda atención porque excluyen cualquier tentación de fundamentalismo o de evangelismo ingenuo, y hacen justicia a la complejidad de las mediaciones, tantas veces menospreciadas en muchos ambientes creyentes y no faltos de buena voluntad. Pero tenemos que evitar, al mismo tiempo, que se queden en altisonantes declaraciones de principios sin operatividad para iluminar los problemas concretos. De ahí la necesidad de ahondar en su alcance y contenido.

En este momento es útil recordar el esquema de análisis que emplea el Papa, basado en la interrelación de tres sistemas, económico, político y ético-cultural. Si en los dos primeros la Doctrina Social no tiene aportaciones específicas que hacer, es fácil colegir que el decisivo será el tercero. Y así es. El pasaje más expresivo al respecto se refiere al sistema económico, pero valdría exactamente igual para el político<sup>16</sup>. A propósito de las críticas que dirige la encíclica a los atentados que se cometen contra el medio ambiente natural y humano, se indica:

*Estas críticas van dirigidas no tanto contra un sistema económico cuanto contra un sistema ético-cultural. En efecto, la economía es sólo un aspecto y una dimensión de la compleja actividad humana. Si es absolutizada, si la producción y el consumo de las mercancías ocupan el centro de la vida social y se convierten en el único valor de la sociedad, no subordinado a ningún otro, la causa hay que buscarla no sólo y no tanto en el sistema económico mismo cuanto en el hecho de que todo el sistema sociocultural, al ignorar la dimensión ética y religiosa, se ha debilitado, limitándose únicamente a la producción de bienes y servicios (39d).*

Si por *cultura* la encíclica entiende una "concepción global de la vida" (36b), es preciso descubrir cuál es la específica del cristianismo y en qué medida critica y corrige las que hoy están más difundidas. Como ya indicamos, las componentes de esta visión cristiana de la persona no están recogidas de forma ordenada en un pasaje concreto, sino que van formulándose en polémica con los diferentes aspectos del colectivismo y del capitalismo. Veamos, pues, si es posible sistematizarlas.

<sup>16</sup> Una postura crítica respecto al uso que hace la encíclica del sistema ético-cultural cristiano frente a las ideologías de nuestro tiempo puede verse en R. DÍAZ SALAZAR (1991), "Centésimus annus. Una crítica de la sociedad capitalista", *Iglesia Viva* nn. 153-154, 353-375.

### 3.2. La antropología cristiana frente al marxismo

Aunque no se afirma explícitamente, no cabe duda que el marxismo desempeña en el colectivismo la función de sistema ético-cultural, del que derivan la economía de planificación centralizada y el totalitarismo político. Cuando la encíclica analiza las razones del fracaso del colectivismo siempre termina en lo que considera sus raíces: la concepción del hombre y de la sociedad que lo inspiran. En dos pasajes se desarrolla la contraposición entre la antropología marxista y la cristiana.

El primero de estos textos ya ha sido mencionado. Era aquel en que se exponen los tres grandes errores del socialismo (13-14). El primero de ellos es “de carácter antropológico”:

*Efectivamente, considera a todo hombre como un simple elemento y una molécula del organismo social, de manera que el bien del individuo se subordina al funcionamiento del mecanismo económico-social. Por otra parte, considera que este mismo bien pueda ser alcanzado al margen de su opción autónoma, de su responsabilidad asumida, única y exclusiva, ante el bien y el mal. El hombre queda reducido así a una serie de relaciones sociales, desapareciendo el concepto de persona como sujeto autónomo de decisión moral (13a).*

Esta concepción, que niega la persona diluyéndola en la sociedad y elimina todas las instancias intermedias frente al Estado, no es sino una consecuencia del ateísmo. Cuando se niega a Dios se priva de fundamento a la persona y se rechaza lo más específico de ésta: su libertad. En otro contexto, en el que se están analizando los acontecimientos de 1989 (25), se profundiza más en el alcance de esta negación de la libertad humana y en la distancia inconmensurable que le separa de la visión cristiana.

El marxismo quiere organizar la sociedad anulando la libertad humana porque piensa que el ser humano no es capaz de optar por el bien. Entonces hay que establecer unos mecanismos que decidan en lugar del sujeto humano, supliendo su incapacidad de acertar con el bien. Planificación económica y totalitarismo político no son sino las consecuencias de esos presupuestos en los dos ámbitos esenciales de la vida social<sup>17</sup>. La antropología cristiana, por el contrario, sin ocultar que el ser humano puede optar por el mal, confía en que también es capaz de escoger el bien. Por eso respeta la libertad, aun a sabiendas del riesgo que eso supone. Pero ese riesgo es

<sup>17</sup> La crítica del totalitarismo político, como tuvimos ocasión de ver más arriba, se dirige precisamente a este hecho, desde el que se pretende legitimar la dictadura del partido único (44b).

tolerable en el marco de la provisionalidad que caracteriza a la historia humana. Y esto lo tiene muy claro el cristianismo, que nunca podrá confundir la sociedad de este mundo con el Reino de Dios (25c).

La antropología cristiana no es pesimista (como la marxista), pero tampoco quiere caer en un ingenuo optimismo. Se contenta con aceptar al ser humano como es, libre en cuanto imagen de Dios, pero dotado de una libertad donde radica su mayor grandeza y su más radical ambigüedad. La fe y la revelación vienen a iluminar a esa libertad, pero nunca a negarla o a sustituirla por otras instancias de decisión en principio más seguras.

### 3.3. *La antropología cristiana frente al capitalismo*

Aunque no son pocos los comentaristas de la CA que sólo se fijan en sus críticas al marxismo y al colectivismo, para ser justos no pueden olvidarse o minusvalorarse las que dirige al capitalismo. Quizás la diferencia entre unas y otras estriba para Juan Pablo II en esto: el marxismo niega la libertad, mientras que el sistema ético-cultural del capitalismo sólo la interpreta erróneamente. La consecuencia también es diferente: los sistemas económico y político derivados del marxismo (el colectivismo) son inevitables desde sus presupuestos, y éticamente insalvables; en cambio, los del capitalismo podrían y deberían ser corregidos mediante una revisión del sistema ético-cultural que los anima<sup>18</sup>. Y es que la planificación centralizada y la dictadura del partido único se apoyan en la negación de la libertad; la economía de mercado y la democracia política, en cambio, se sustentan en el reconocimiento de la libertad, pero interpretándola de una manera inadecuada.

Hasta qué punto considera CA que la democracia tergiversa el verdadero sentido de la libertad, tuvimos ya ocasión de verlo: este sistema político está organizado de forma que parece no admitir una verdad objetiva que no dependa del juego de las mayorías políticas. La libertad se entiende sin limitaciones: excluyendo, por tanto, su radical subordinación a la verdad, que es donde encontraría su auténtica plenitud (46b).

---

<sup>18</sup> Este es uno de los interrogantes que quedan abiertos tras la lectura de la encíclica: ¿es posible sustituir el sistema ético-cultural que hoy anima al capitalismo por otro (en concreto, por uno inspirado por la antropología cristiana)? Cf. C. BOFF (1991), "O Capitalismo triunfante na visão atual de João Paulo II (Leitura da "Centésimus annus" a partir do Terceiro Mundo)", *Revista Eclesiástica Brasileira* 51, 825-846.

La economía de mercado (el sistema económico del capitalismo), a la que en principio no hay que hacer ninguna objeción ética, se encuentra también distorsionada por la forma cómo se interpreta la libertad en ella. El pasaje que citamos más arriba para ilustrar lo que la encíclica entiende por “sistema ético-cultural” iba orientado precisamente a esta cuestión. Por eso continuaba así:

*Todo esto se puede resumir afirmando una vez más que la libertad económica es solamente un elemento de la libertad humana. Cuando aquélla se vuelve autónoma, es decir, cuando el hombre es considerado más como un productor o un consumidor de bienes que como un sujeto que produce y consume para vivir, entonces pierde su necesaria relación con la persona humana y termina por alienarla y oprimirla (39e).*

El capitalismo sólo es admisible si logra encuadrar la libertad económica “en un sólido contexto jurídico que la ponga al servicio de la libertad humana integral” (42b).

Vemos, pues, que son dos las reservas de la Doctrina Social frente al capitalismo. Ambas afectan a la comprensión de la libertad y nos permiten descubrir cómo se entiende la libertad desde el cristianismo: ante todo, como *libertad obediente a la verdad* (lo que excluye que dicha verdad sea el resultado de la opinión de una mayoría); además, como *libertad integral* (lo que exige no absolutizar la dimensión económica de la existencia reduciendo la persona humana a productor y consumidor).

Todavía podemos concretar un poco más en qué consiste esta obediencia a la verdad. Se hace en un extenso apartado que analiza la crítica que hace el marxismo al capitalismo de alienar al sujeto humano y expone lo que para Juan Pablo II es la verdadera alienación (41). El concepto marxista de alienación es insuficiente porque lo limita a la esfera de las relaciones de producción y propiedad (41a). El colectivismo, a pesar de sus intenciones, no logró superar esa alienación, sino agravarla (ibid.). El capitalismo sí logró superarla, pero para caer en otra alienación más profunda (41d), aquella que consiste en “la pérdida del sentido auténtico de la existencia”: eso ocurre en el ámbito del consumo (enredando al hombre en una red de satisfacciones superficiales) y en el del trabajo (preocupándose sólo de maximizar sus frutos y sus ganancias) (41b). Todo se reduce a una cosa: “la inversión entre los medios y los fines” (41c). La encíclica ha repetido muchas veces que la plenitud humana no hay que buscarla en el poseer, en la producción y el consumo. Ahora intenta definir más positivamente esta cuestión:

*El hombre, cuando no reconoce el valor y la grandeza de la persona en sí mismo y en el otro, se priva de hecho de la posibilidad de gozar de la propia humanidad y de*

*establecer una relación de solidaridad y comunión con los demás hombres, para lo cual fue creado por Dios. En efecto, es mediante la propia donación libre como el hombre se realiza auténticamente a sí mismo, y esta donación es posible gracias a la esencial "capacidad de trascendencia" de la persona humana. (...) En cuanto persona puede darse a otra persona o a otras personas y, por último a Dios (...). Se aliena el hombre que rechaza trascenderse a sí mismo y vivir la experiencia de la autodonación y de la formación de una auténtica comunidad humana, orientada a su destino último que es Dios (41b).*

Ahora sí vemos más concretamente formulada en qué consiste la verdad del sujeto humano, que debe orientar la genuina libertad<sup>19</sup>. No es una verdad abstracta o de principios, sino la expresión de la virtualidad más consustancial al hombre: su capacidad de entrega personal a los otros y a Dios. Se entiende ahora mejor que lo económico (producción y consumo) es mero instrumento, y no puede perder su condición de tal. Y se entiende también que la organización política tiene que permitir al ser humano abrirse a este horizonte. Si "no es posible ningún progreso auténtico sin el respeto del derecho natural y originario a conocer la verdad y vivir según la misma" (29d), si esa verdad revela lo que es el hombre concreto y su capacidad de realizarse en la donación y en la solidaridad, hay que admitir que "está alienada una sociedad que en sus formas de organización social, de producción y de consumo hace más difícil la realización de esta donación y la formación de esa solidaridad interhumana" (41b).

## Conclusión

Juan Pablo II en su encíclica CA no expresa una doctrina muy sistemática sobre el Estado, pero en el texto se pueden rastrear elementos que permiten comprender que está muy elaborada en su pensamiento. Es básico para entenderla reconocer ese modelo trimembre de su análisis: la organización de la sociedad se estructura en tres sistemas interrelacionados (socioeconómico, político y ético-cultural). Es precisamente en este último donde Juan Pablo II encuentra las claves para su interpretación de la crisis irreversible del colectivismo y para su juicio crítico del capitalismo.

En este momento es de mayor interés detenerse en la segunda de esas dos cuestiones: la crítica del capitalismo. Ello se debe, no sólo a su mayor actualidad práctica, sino también a que es ahí donde está abierta la polémica con el pensamiento liberal (al que algunos gustan llamar "pensamiento

<sup>19</sup> Cf. J. I. CALLEJA (1991), *Centesimus annus, ¿una encíclica para el postsocialismo?*, Vitoria.



único”). Pero no es fácil concluir que Juan Pablo II se haya reconciliado con este, si tal afirmación no se reduce a reconocer su rechazo del colectivismo y, sobre todo, de la ideología marxista. De esto último no queda duda (tampoco quedaba antes de CA). Pero el concepto de libertad, que Juan Pablo II cree descubrir en el capitalismo, como sustrato, tanto del sistema socioeconómico, como del sistema político, se considera muy lejos de la concepción cristiana de la libertad.

Esta posición no le lleva a presentar un modelo alternativo, tampoco a pronunciar un rechazo sin paliativos del capitalismo, sino sólo a abrirse a un diálogo sobre los presupuestos ideológicos del mismo. Y es ahí donde el pensamiento cristiano se siente con elementos para mantener una tensión dialéctica, que a la larga dará sus frutos, con el pensamiento liberal, tan entusiásticamente recibido hoy por muchos.