



“EL MÉTODO CIENTÍFICO Y LA IDEOLOGÍA DEL PROGRESO VERSUS PROGRESO Y SALVACIÓN”¹

**ÁNGEL GALINDO GARCÍA
UNIVERSIDAD PONTIFICIA DE SALAMANCA.**

Oviedo, 2008

¹ La elaboración de esta aportación recoge en buena parte la conferencia pronunciada en las conferencias cuatrimestrales celebradas en la parroquia de San Juan la Real de Oviedo, presentada en una publicación parroquial con el título “*Spe salvi*: Salvados en esperanza”, Oviedo 2008.

El tema que me toca exponer parte de dos consideraciones significativas que aparecen directa e indirectamente en la encíclica *Spe Salvi*. En cuanto a la primera, es preciso aclarar la distinción entre los conceptos ‘progreso’ y ‘desarrollo’. Según la ciencia sociológica, progreso y su derivación ‘progresista’ es aquella situación que busca la riqueza de un país aunque se realice a costa del empobrecimiento de sus habitantes. Según esta acepción, los llamados ‘progresistas’ procuran su cercanía a la riqueza del país, aunque sus compañeros de camino se mueran en el intento. Sin embargo, el término ‘desarrollo’ indica la búsqueda del desarrollo integral de las personas del país con un justo reparto de los bienes, como Pablo VI puso de manifiesto en *Populorum Progressio*. Esta matización, nos ayudará a entender la crítica que Benedicto XVI hace a la ‘cultura del progreso’ que se extiende desde el siglo XIX hasta nuestros días.

La otra consideración hace referencia a las razones por las que la Iglesia ha de participar en la vida pública ante la presión de los poderes regalistas e intervencionistas por relegarla al terreno de lo privado. Los cristianos y la misma Iglesia intervienen en la vida social porque le interesa el hombre en su totalidad y los hechos sociales pertenecen al campo de la moral, este deber de intervenir nace de un mandato del Evangelio y es exigencia de la actividad pastoral de la institución religiosa y social como es la Iglesia. Esto como consecuencia del trípode que da sentido a la existencia cristiana: la fe creída (creencias), celebrada (liturgia) y vivida (ética).

Desde estas perspectivas consideraremos importante ver, en primer lugar, el origen de la fuerza progresista del cristianismo. Desde estas bases estudiamos el origen de la ‘cultura del progreso’ en su auténtica fuente, es decir, en la idolatría de la ciencia, para pasar a analizar el progreso social en su sentido individualista y comunitario, la dimensión política de la esperanza y la ideología del progreso y el camino que conduce hacia el verdadero desarrollo integral del hombre.

1. Origen de la fuerza progresista del cristianismo.

El análisis de los aspectos sociales de la encíclica, contemplados desde el campo de la moral, han de hacer referencia a sus fundamentos y origen. Estas referencias básicas a la esperanza cristiana consideran su relación íntima con la fe como camino hacia la meta del progreso y de la perfección, en el encuentro personal con el amor de Dios y en cuanto búsqueda de la felicidad.

1.1. La unidad fe y esperanza, camino hacia el progreso y mirada que anticipa el futuro

El punto de referencia de la esperanza, según esta encíclica, es la salvación. Conceptos teológicos y filosóficos tradicionales como “visión beatífica” (bienaventuranza), “fin último”, “intentio”, están presentes en el fondo de la reflexión de la misma sobre la esperanza y sobre el progreso y crecimiento del hombre. Ésta, al igual que el progreso, no son sólo un hecho sino algo a conseguir: “La salvación no es simplemente un dato de hecho. Se nos ofrece la salvación en el sentido de que se nos ha dado la esperanza, una esperanza fiable, gracias a la cual podemos afrontar nuestro presente” (SS).

En este contexto ha de entenderse la esperanza en proyección a la liberación o a la adquisición de la libertad. El hombre será libre en la medida en que vaya adquiriendo un desarrollo integral y la perfección que es el fin del progreso social. No existe progreso humano auténtico si no está abierto al desarrollo integral de la persona, de todo el hombre y de todos los hombres.

Por otra parte, hay que ver la virtud de la esperanza en perspectiva de la amistad con Dios. Desde esta vida de amistad, la esperanza se desarrolla dentro de un dinamismo escatológico como la opción fundamental que el hombre hace en su aceptación de Dios mediante la fe en Cristo. El móvil de la esperanza es el desear y tender a aquello que no acaba nunca y, vivida como opción radical, la esperanza cobra este sentido escatológico en una vida según las bienaventuranzas con la confianza de alcanzar la vida eterna².

Pero la esperanza, vista desde la salvación, no sólo nos ayuda a afrontar el presente, sino esto lo es porque luchamos y caminamos hacia una meta. En este sentido, la meta o el fin último, al igual que el progreso, en cuanto desarrollo integral, y la perfección, tiran de nosotros y dan sentido al presente: “el presente, aunque sea un presente fatigoso, se puede vivir y aceptar si lleva hacia una meta, si podemos estar seguros de esta meta y si esta meta es tan grande que justifique el esfuerzo del camino” (SS 1).

En la biblia, fe y esperanza están unidas y parecen intercambiables (SS.2). La esperanza en la biblia se basa en algo fiable y en la conciencia de que hay un futuro y de que este no termina en el vacío: “Elemento distintivo de los cristianos es el hecho de que ellos tienen un futuro: no es que conozcan los pormenores de lo que les espera, pero saben que su vida, en conjunto, no acaba en el vacío” (SS.2) de manera que solo cuando el futuro es cierto como realidad positiva, se hace llevadero también el presente en la vida sociopolítica.

La esperanza se fundamenta definitivamente en la misericordia divina, en su bondad, en la omnipotencia divina y en su fidelidad a las promesas. La esperanza cristiana es la expectación cierta de la vida eterna que se funda en la certeza de la misericordia de Dios manifestada en los méritos de Cristo. Pero también se funda en las capacidades del ser humano, desarrolladas en proyección hacia la meta y el futuro de su desarrollo integral.

1.2. Esperanza y vida social como encuentro permanente de amor con Dios desde la pobreza y la esclavitud.

El Papa define la esperanza de una manera activa: “llegar a conocer a Dios, al Dios verdadero, eso es lo que significa recibir esperanza” (SS.3). Desde aquí, para expresar esta experiencia, como primera, y ante la conciencia de que los que llevamos mucho tiempo en el cristianismo somos poco conscientes de esto, nos presenta la experiencia de Josefina Bakhita para enseñarnos lo que significa encontrarnos por primera vez con Dios y recibir esperanza. Bakhita en el momento en que se encontró con Dios como *Paron* tuvo esperanza, “no solo la pequeña esperanza de encontrar dueños menos crueles, sino la gran esperanza: yo soy definitivamente amada, suceda lo que suceda; este

² Cf. M. Guzzi, “Sperare nell’eterno per trasformare la storia. Cristianesimo e modernità a confronto”, en AA. VV., *Salvati nella speranza. Comento e guida alla lettura dell’Enciclica Spe Salkvi de Benedetto XVI*, Paoline, Milano 2008, 71

gran Amor me espera” (SS.3). Es la esperanza de una persona que viviendo en la pobreza cruel busca poder descansar con Aquel en quien se fía, porque Dios está en el mundo y en la vida pública-comunitaria y no sólo en la vida privada..

Esto mismo les sucedió a los primeros cristianos al encontrarse con Jesús, no como revolucionario al estilo de Espartaco o de Barrabás sino como “el encuentro con el Señor de todos los señores, el encuentro con el Dios vivo y, así, el encuentro con una esperanza más fuerte que los sufrimientos de la esclavitud, y que por ello transforma desde dentro la vida y el mundo” (SS.4). Jesús no trae una experiencia de liberación política como han pretendido extender la Revolución francesa o Lenin (SS. 19-21)³.

Estamos ante la esperanza de los pobres y marginados del momento actual. Todo esto puede contemplarse en algunos datos que manifiestan no solo una pobreza relativa y una desigualdad creciente sino también una situación alarmante de pobreza: alrededor de un tercio de la humanidad viven con un ingreso inferior a un dólar diario. “De los habitantes del mundo en desarrollo, casi tres quintas partes carecen de saneamiento básico. Casi un tercio no tiene acceso a agua limpia. La cuarta parte no tiene vivienda adecuada. Un quinto no tiene acceso a servicios modernos de salud. La quinta parte de los niños no asiste a la escuela hasta el quinto grado”⁴. Estos datos que no quieren ser exhaustivos indican la desigualdad entre hombres y mujeres, entre regiones dentro de los mismos países, entre adultos y niños que tienen la esperanza y la necesidad urgente de salir de esa situación: su meta es la liberación y el desarrollo integral.

Podemos observar que, como respuesta incompleta desde la llamada ‘cultura del desarrollo’, ha surgido durante los últimos decenios una política económica que busca, más que atender a los pobres, llegar a tiempo para incorporarse a alguno de los tres focos económicos mundiales. Este proceso “carreril” o el llamado de las “velocidades” va configurando un lenguaje y la manera de entenderse a sí mismo y a los demás lejos de la generosidad con los pobres. La uniformidad del lenguaje y la aplicación del mismo a la orientación aportada por las necesidades y la experiencia de los países industrializados entran dentro de la condena del Génesis, máxime si, como afirma Alain Touraine, “el mundo parece encaminarse hacia una trilateralización de los tres grandes boques, más que hacia una globalización”⁵. Este proceso no expresa la esperanza como camino a una meta de liberación y desarrollo integral, sino una orientación hacia el desarrollismo de los ricos.

Frente a esto, ya Pablo VI vio con lucidez que es preciso distinguir progreso y desarrollo. No existe progreso si no va encaminado a adquirir el desarrollo integral del hombre (PP 14-21). En este mismo ámbito se sitúa Juan Pablo II en la encíclica *Sollicitudo rei socialis* (SRS 7; 15; 27)⁶. Por eso, decir que la economía juega un papel muy importante en el proceso de globalización es algo indudable siempre que no abandone el

³ Cf. G. Vattimo, *Consideraciones sobre la esperanza*, diario EL MUNDO, 12 enero 2008, 4-5.

⁴ PNUD, Informe 1998, 2. Cf. G. Crepaldi, “Doctrina sociale Della Chiesa e diritti umani”, en 22 semana social de católicos, 29 de septiembre de 2008. en *Bolettino di Dottrina sociale della Chiesa*, vanthuan, septiembre 2008. Cf. Benedicto XVI, *Discurso en el Colegio de los Benardinos*, Paris 12 de septiembre de 2008.

⁵ A. Touraine, *La globalización como Ideología*, en el País, 29.9.1996.

⁶ A. Galindo García, “Dimensión moral del desarrollo”, en *Corintios XIII*, 47 (1988).

elemento antropológico vertebrador: que el bienestar alcance a todos y no existan seres humanos obligados a vivir en la pobreza o en la indignidad, como ocurrió con Bakhita y otros muchos.

Pero las propuestas actuales de la globalización, identificada con la trilateralización, orientan el llamado progreso hacia la exclusión ya que no han salido de su ‘progresismo’ vertical. Estamos asistiendo a la última expresión del colonialismo, o del imperialismo económico, utilizando palabras de Juan Pablo II (SRS 14-16), que es el proceso de exclusión. Hay en el mundo personas que no tienen siquiera el privilegio de ser explotadas porque están excluidas, como era el caso de Bakita⁷. El hecho de que el crecimiento económico actual no sea síntoma de progreso y menos de desarrollo integral hace que Benedicto XVI critique en esta encíclica la “cultura del progreso”.

La actitud de Bakita de buscar su *Parón* auténtico mira al desarrollo total de la persona. Esta la ha encontrado en el encuentro con Dios. De aquí se puede deducir que la pobreza mayor del hombre es no conseguir la felicidad, aun siendo consciente que desde la pobreza se busca el desarrollo integral aunque se acepten ciertas formas de esclavitud en pro de la consecución de la auténtica libertad y riqueza integral. No somos por tanto esclavos del universo ni de sus leyes, sino que somos libres (Cf. SS.5)⁸.

De la fe como base de la esperanza, con su fuerza transformadora, “se crea una nueva libertad ante este fundamento de la vida... Esta nueva libertad, la conciencia de nuestra substancia que se nos ha *dado*” se ha puesto de manifiesto en el martirio, en las grandes renunciaciones y en los Institutos religiosos actuales de los que han dejado todo por amor de Cristo (Cf. SS.8).

Según esto la fe, en su relación con la esperanza, y la consecuente manifestación religiosa aporta algo nuevo al progreso social. La fe en cuanto fuerza de la esperanza hace que el ser humano busque el camino recto del progreso, afiance su convencimiento de poder conseguir aquello que desea y a lo que aspira y potencia esa consecución mediante el ejercicio de la libertad. Ya que no puede haber progreso sin libertad, la fe ayuda a potenciar la libertad para que el desarrollo del hombre sea conforme con su integridad, sea un auténtico desarrollo integral y no se quede en solo progreso social de la comunidad⁹.

1.3. Esperanza y construcción de la felicidad: deseo de felicidad y bienaventuranza

El Papa parte en su reflexión de una pregunta que se refiere a la esperanza en sentido activo y no tanto pasivo ¿la fe cristiana es para nosotros ahora una esperanza que transforma y sostiene nuestra vida? La pregunta se hace desde la fe cristiana que incluye o queda definida por la **esperanza performativa**, que transforma la propia vida. Nos preguntamos, por tanto, si el progreso social responde al deseo de felicidad del hombre.

⁷ L. Boff, entrevista, en *El Mundo del siglo XXI*, 1.9.1996.

⁸ Cf. M. Guzzi, “Sperare nell’eterno per trasformare la storia. Cristianesimo e modernità a confronto”, en AA. VV., *Salvati nella speranza. Comento e guida alla lettura dell’Enciclica Spe Salvi de Benedetto XVI*, Paoline, Milano 2008, 72

⁹ Cf. Mons. G. Crepaldi, “L’enciclica ‘Spe Salvi’ di benedetto XVI e la questione sociale nel nostro tempo”, en *Van Thuan Observatoire n° 126*, febbraio 2008.

Encuentra la primera respuesta en el rito del bautismo ¿qué pedis a la Iglesia? La fe y ¿que da la fe? :la vida eterna. Lo que realmente los padres esperan no es sólo el que el hijo forme parte socialmente de la Iglesia sino “que la fe, de la cual forma parte el cuerpo de la Iglesia y sus sacramentos, le den la vida, la vida eterna” (SS.10), la felicidad. La muerte es entendida siguiendo a San Ambrosio “un remedio para nuestra salvación”, dado que el estar aqui para la eternidad sería aburrido e insoportable. Deseamos la felicidad y la bienaventuranza.

El Papa debate su reflexión en un dialogo tensional: por una parte, no queremos que fallezcan nuestros seres queridos pero una existencia ilimitada sería un absurdo. En definitiva lo que queremos, dice él siguiendo a San Agustin, es “solo una cosa, la vida bienaventurada, la vida que simplemente es vida, simplemente felicidad”(SS.11) que esta en una existencia que no conocemos pero hacia la que nos sentimos impulsados.

Aqui es donde aparece el concepto de esperanza en esa realidad desconocida que deseamos: “Esta realidad desconocida es la verdadera esperanza que nos empuja y, al mismo tiempo, su desconocimiento es la causa de todas las desesperaciones”. Por eso deseamos la totalidad del sentido que es el deseo de sumergirse en el oceano del amor infinito, es la vida del sentido pleno, es sumergirse de nuevo en la inmensidad del ser (Cf.SS.12).

En resumen, como veremos en el apartado siguiente, el progreso social ha de estar fundado de una forma antropológica. En este caso, la antropología cristiana, humanista y racional, se fundamenta en la acción que se orienta a conseguir la meta o el fin último de su vida, en la intención de consecución de la perfección y la felicidad, en la búsqueda de la vida de amistad o de ejercicio del amor, en el ejercicio de la libertad y en la consecución de la bienaventuranza para lo que es preciso salir de la pobreza sin huir de este mundo. La felicidad y el progreso no están tanto en el consumo y en el hedonismo, sino en la esperanza de aquello que sirve para desarrollarnos plenamente.

2. La Idolatría de la ciencia, origen de la ‘cultura del progreso’.

El Papa se plantea, en relación con la ‘cultura del progreso’, dónde está el origen de la cultura individualista de la sociedad actual. Lo relaciona inmediatamente con una cierta visión individualista de la salvación que existe en el cristianismo. Según él, el origen de esta concepción individualista de la salvación existente en la sociedad y en el cristianismo no proviene del cristianismo sino de una mentalidad que nace de la Ilustración o en los elementos fundamentales de la época moderna basada, siguiendo a Francis Bacon, en la correlación entre experimento y método para vencer a la naturaleza y la correlación existente entre ciencia y praxis.

Sin embargo, podemos observar que una dimensión solidaria y comunitaria del cristianismo se extiende hasta nuestros días, con sus raíces bíblicas y patrísticas, desde el mismo Concilio de Trento. Las disposiciones del Concilio no lograron detener la ya progresiva independencia de las fundaciones laicales respecto a la autoridad eclesiástica. A esto contribuyó el apoyo de los monarcas que llegaron incluso a secularizar la solidaridad absorbiendo con los bienes de los establecimientos eclesiásticos la vida misma de los hospitales libres. Muchas fundaciones de la Iglesia pasaron no sólo a ser regidas y administradas por laicos si-

no que dejaron de ser fundaciones canónicas para adquirir el carácter de laicales o civiles de tipo comunitario¹⁰.

Durante los siglos XVI, XVII y XVIII la solidaridad social va a ser tratada desde distintas ópticas¹¹; será un intento por poner orden al desorden de las recogidas de limosnas, discernir cuales son los verdaderos pobres y cuales son los falsos y poder hacer productivos y recuperables estos sectores sociales. En el sector secular triunfará la solución de Domingo de Soto y la ayuda indiscriminada al pobre. Sin embargo, los objetivos de Luís Vives no alcanzarán su plenitud. Esta dimensión comunitaria de la salvación social y espiritual continua en la Iglesia, tanto en su dimensión material como espiritual.

Como contraposición va apareciendo en la época renacentista e ilustrada un cierto individualismo social y religioso¹². En el ámbito económico, la economía del campo rural pasa a un segundo plano. Aparece el capitalismo bancario y el capitalismo industrial. Los obreros urbanos pasan en cierto modo a ser un proletariado (la clase social que actualiza a los esclavos romanos sobre los que reposaba el peso de la producción). De esta encíclica parece deducirse que tanto el capitalismo como el socialismo promoverán el individualismo moderno y un nuevo tipo de esclavitud.

Por otra parte, con la gestión estatal aparece la centralización de la asistencia social. A partir de este momento, la sociedad civil perderá su carácter democrático práctico y aparecerán la acción intervencionista (legalista), estatal y la acción de las democracias formales preocupadas más por lo político que por lo público generalizando la burocracia.

Es el siglo de las luces, la época en la que se encuentran también organizaciones sin finalidad lucrativa, aunque se llevan a cabo en una forma individualista y asistencial. Existían las instituciones de caridad, sociedades de sabios y círculos literarios y culturales variopintos, entre las que se encuentra la masonería. Había asociaciones que luchaban en contra de la esclavitud y el antisemitismo por la tolerancia y por el “Habeas corpus”, mientras aparecían organizaciones a favor de los derechos del hombre, como ser individual más que de los derechos humanos en su dimensión comunitaria. En el mundo de la Ilustración aparecen movimientos de promoción económica en las sociedades de amigos del País, lo mismo que en las mutuas y en las tertulias.

En el ámbito español, es el momento en que nace la desamortización cuyos promotores fundamentales son Carlos III, Carlos IV, Bernardino Ward, Campomanes, Meléndez Valdés y Gaspar de Melchor de Jovellanos. Los regalistas pretendían ofrecer los ámbitos de actuación del Estado, los ilustrados por su parte dudaban de la oportunidad de la Iglesia para controlar las obras asistenciales de carácter comunitario, los economistas no creían en la efectividad de que tantos bienes estuviesen controlados por manos muertas. Todos ellos abogaban por la secularización de los institutos de enseñanza y de asistencia suprimiendo las innumerables instituciones solidarias de carácter social

¹⁰ Cf. A. Galindo García, “La lucha contra la pobreza en el siglo XVI”, en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* XXX (2003)589-613.

¹¹ E. Maza Zorrilla, *Pobreza y asistencia social en España: S. XVI al XX*, Valladolid 1987, 75-78. J. I. González Faus, *Vicarios de Cristo*, Madrid 1991, 155-157. A. Galindo, *Moral socioeconómica*, Madrid 1996, 72-79. I. Camacho, *Praxis cristiana* (3), Madrid 1986, 95-98.

¹² Cf. M. Horkheimer – T.W. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid 1994; E. Dussel, *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Madrid 1998.

que la Iglesia promovía. Se pensaba que el Estado era el que debería proyectar un régimen asistencial de beneficencia pública o más bien estatal, pero no comunitaria.

Estos autores partían de la filantropía para crear montepíos. Para ello, tuvieron que perseguir y suprimir los gremios y las cofradías sustituyéndolos por sociedades y hermandades de socorro con el objeto de pasar luego de la asociación al montepío controlado por el Estado. Así surgieron los montepíos oficiales y los particulares orientados a los seguros de supervivencia, invalidez y vejez.

Pero, a pesar de la prohibición y como respuesta a las condiciones de inseguridad social existente durante el siglo XIX, nacieron organizaciones clandestinas de socorro mutuo. Por otra parte, la Doctrina Social de la Iglesia desde León XIII promovió instituciones solidarias y congregaciones sin ánimo de lucro con finalidades concretas de ayuda a los obreros como las cajas de ahorros, montepíos, fondos de reserva, sindicatos, etc. Todas ellas tenían una dimensión comunitaria.

Detrás de este pensamiento individualista e ilustrado se encuentra una cierta parcialización del pensamiento de Kant¹³, al que Benedicto XVI se refiere en esta encíclica, quien clarificará la distinción entre Derecho y Moral. El filósofo dirá que la regulación de la conducta humana, interna o externa, consta de dos elementos: uno que es la ley o norma que presenta la acción futura como objeto del deber y otro que es el móvil o motivo que constituye el fundamento de la libre determinación para realizar tal acción.

Lo común a estas tendencias ilustradas es el individualismo y la concepción procesual de las reglas morales o, como Benedicto XVI dice, la excesiva importancia dada al ‘experimento y método’, ‘a la ciencia y a la praxis’. El individualismo insiste en que las acciones y las instituciones sociales pueden ser comprendidas sólo a partir del comportamiento preferencial y autointeresado de los individuos (Self-interested). La importancia dada a las reglas morales es una consecuencia del individualismo, es decir, no se puede valorar el resultado de las relaciones entre los individuos, sino sólo las reglas que usan hacen posible el resultado. Toda esta teoría, aplicada al funcionamiento económico, estará haciendo que la economía y sus sistemas insistan en una visión planetaria del individualismo como solución a los problemas universales¹⁴ desembocando en lo que se ha llamado la ‘quiebra de las utopías modernas’¹⁵.

Según Kant, el problema nace de la constatación histórica de la identificación excesiva entre moral y Derecho. ¿Son conceptos distintos y separables o se identifican? El fondo de la cuestión parte de la distinción entre reglas técnicas (¿científicas?) y normas éticas. Cuando se consigue hacer esta distinción se llega a la conclusión que tanto el derecho como

¹³E. Kant, *Methaphysik der Sitten*, 20.

¹⁴ Cf. AA.VV., “Entre la réalité et les valeurs: L' éthique économique”, en *Suppl. 176* (1991). A. Ellena, “Economía”, en *Diccionario Enciclopédico de teología moral* Madrid, 267-291. G.B. Guzzetti, *El hombre y los bienes*, Bilbao 1967. E. Kung., “Economía y moral”, en *fé cristiana y sociedad moderna* 17, Madrid 1986. C. Monchot, *Pratiques économiques et critères éthiques*, en *Suppl. 176* (1991) 63-76. M. Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Barcelona 1969.

¹⁵ Cf. S. del Cura Elena, “Una esperanza ‘performativa’: vivir y morir arraigados en Dios”, en *Ecclesia* 3.393, 22 de septiembre de 2007, 7.

la moral pertenecen al campo de las normas éticas. De todos modos ambos poseen cualidades específicas de manera que hay normas morales totalmente independientes del derecho y normas jurídicas que pueden entenderse como indiferentes.

Para llevar a cabo todo esto, ¿cuál es el camino? ¿el mercado libre? ¿el control democrático de la economía? La respuesta puede ser doble: mediante la autoregulación económica en donde, según la teoría liberal, el control del Estado y la intervención de la ética son un atentado a la economía misma. En este caso ante el conflicto deben prevalecer las exigencias de la eficacia y del provecho. O mediante el control democrático de la economía, donde esta es una actividad particular de la sociedad civil y, por ello, necesita el control como otra actividad social. No se trata de negar la capacidad de iniciativa sino de garantizar que la libertad respete el Bien Común de la colectividad. No se trata de crear contraposición entre economía de mercado y control público sino más bien de unirlos.

Lo mismo que ocurre con el el valor comunitario del progreso frente al individualismo que crea la Ilustración había ocurrido con el concepto de propiedad. Hasta el siglo XVIII en el que comienza a considerarse que las estructuras son mudables, había prevalecido en el horizonte cristiano la terminología teológica sobre el progreso y la perfección. Desde entonces, en la medida en que las nuevas leyes de economía se extendieron, fueron emancipándose de la terminología teológica y del terreno de la ética. Posteriormente, en la medida en que lo ético y el concepto de pecado van perdiendo actualidad en el ámbito de la problemática social la razón religiosa abandona este campo y la realidad social queda dominada por el positivismo político-técnico. Este proceso sigue el siguiente orden en el campo de progreso:

Primeramente se produce una clara secularización del concepto de progreso. A la legitimación racional y filosófica le sigue la legitimación científica. Desde la consideración del “orden natural de las cosas” o el estado de naturaleza rousoniano relacionado con la Ley Natural y la Ley Divina, hasta la cultura del “dejar hacer...dejar pasar” donde el mundo camina por sí mismo, pasando por la concepción del mejor gobierno como aquel que no gobierna nada (Thoreau), van surgiendo opiniones diversas sobre progreso científico más que social (Locke) como producto de su trabajo significando una auténtica defensa de la eficacia del burgués. Estos principios serán traducidos a la economía clásica de corte analítico por la escuela mercantilista en Inglaterra, la fisiocrática en Francia y finalmente por Adam Smith en su obra “las riquezas de las naciones”.

En segundo lugar, a esta secularización le siguió una legitimación teológica con consecuencias negativas por su separación de la tradición patristica. Si, siguiendo el esquema capitalista, la “mano invisible de las leyes de la economía” era el mismo Dios, el hombre no tiene más que aceptarlas. Como consecuencia, el progreso social fue dejado por una parte por razón de la misma teología en manos del darwinismo social o del capitalismo liberal para quien sólo el fuerte tenía derecho a sobrevivir. Por otra parte, esta reacción supuso una corrección profunda del pensamiento de los Santos Padres olvidando la doctrina del destino universal de los bienes y el sentido humanista integral de la creación¹⁶. Esta opinión teológica hizo posible que Napoleón afirmara cínicamente que “una sociedad no

¹⁶ Cf. L. Taparelli – P. Liberatore, Muchos teólogos a partir del siglo XVIII habían descalificado las posiciones de los Santos Padres considerándolas como ‘rigoristas’ y ‘maximalistas’. E incluso Pío X llegó a declarar en 1903 que ‘es conforme al orden establecido por Dios que en la sociedad humana haya gobernantes y gobernados, patronos y proletarios, ricos y pobres’.

puede existir sin la desigualdad de las fortunas. Y la desigualdad de las fortunas sólo puede ser soportada si la religión afirma que, más tarde y hasta la eternidad, el reparto se hará de otro modo”. De esta manera, como Benedicto XVI deja entrever en su encíclica sobre la esperanza, la Declaración de la revolución Francesa había proclamado el carácter individual y laico del progreso.

En tercer lugar, El Magisterio eclesiástico, respondiendo a la cuestión social matizó más algunas ideas teológicas respondiendo a las propuestas de otros teólogos y a la reacción ante la cuestión social de muchos cristianos comprometidos principalmente en Europa. Así, León XIII, aunque reacciona con precaución ante el elogio que hace el capitalismo y el colectivismo, también defiende con gran escándalo en su época que el salario de los obreros debe ser suficiente como para permitir su acceso a la propiedad de los medios de producción y al desarrollo integral tanto del obrero como de su familia. De alguna manera pone de manifiesto el carácter comunitario del progreso.

3. Progreso social: el sentido individualista y comunitario

Como consecuencia de lo analizado en el apartado anterior, la consideración de la esperanza como algo individualista, que olvida la idea bíblica del “estar en camino”, ha abandonado al mundo en su miseria y se ha amparado en una salvación eminentemente privada. La piedad popular cristiana muchas veces ha caído en este individualismo como intento de salvar la propia alma. Sin embargo, siguiendo a De Lubac, el Papa subraya con claridad con los Santos Padres que “la salvación ha sido considerada siempre como una realidad comunitaria”(SS.14).

Pero esta salvación comunitaria futura tiene que ver con el presente: ”Esta concepción de la vida bienaventurada orientada hacia la comunidad se refiere a algo que está ciertamente más allá del mundo presente, pero precisamente por eso tiene que ver también con la edificación del mundo” (SS. 15). El Papa lo demuestra con el sentido comunitario y transformador de la Iglesia y del mundo de los monasterios medievales.

El desarrollo de la cuestión social y la respuesta a la misma por la Iglesia exige, como puede verse en la Doctrina Social de la Iglesia, el conocimiento del fin para el que existe la sociedad y la vida social de los ciudadanos. La sociedad existe para la persona y tiene como fin el que todo hombre consiga el desarrollo, el bienestar social, la calidad de vida y la perfección de todas sus facultades. Por ello, la sociedad debe proporcionar a los ciudadanos aquellas condiciones de vida que hagan posible su perfeccionamiento. De esta manera nos encontramos con un orden social considerado como bueno en la medida en que la sociedad consiga este fin en cada circunstancia histórica.

En los orígenes de la Cuestión Social hay unas respuestas explícitas desde el campo social que se manifiestan en el capitalismo y en el colectivismo, como propuestas individualistas, y en una respuesta comunitaria, arriesgada y radical desde diversos ámbitos de la vida eclesial¹⁷. Antes de la aparición de la primera encíclica social, la cuestión social tiene una larga andadura como aparece en los caminos señalados por algunos de sus analistas en toda Europa¹⁸. Nos limitamos a recordar dos como ejemplo: W.R.Ketteler y J.Balmes.

¹⁷ J.M. García Escudero, *Los cristianos, la Iglesia y la política*, t.1. Entre Dios y el César, Madrid 1992.

¹⁸ Entre los analistas europeos recordamos a: A.d Mun,L.Harmel, P.Liberatore, G.Toniolo,

En su acción concreta se intenta ir más allá de la rehabilitación de la beneficencia creándose una alianza en favor de la libertad de la Iglesia. La tendencia católica intenta analizar las consecuencias resultantes de la inserción del acontecimiento cristiano y de la revelación en la historia. Ketteler y sus consejeros fijan la atención en la masa de católicos (campesinos, trabajadores manuales y clase media) creando y potenciando asociaciones comunitarias y bien disciplinadas capaces de transmitir el mensaje de la jerarquía a los diferentes sectores de la vida¹⁹.

Cuatro son los niveles desde los que se han de contemplar el origen de las propuestas individualistas tanto para el campo económico y político como para el cultural y social. En estas dimensiones puede verse como la pérdida del sentido comunitario se debió más a la cultura o ideología del progreso que a las propuestas cristianas de carácter solidario.

El ámbito cultural precisa de un análisis del paso de una fe medieval comunitaria al racionalismo o al predominio de la razón individualizada. Existen varios movimientos culturales que describen y ayudan a entender este cambio del medievalismo al racionalismo: el humanismo, el libre examen de la reforma, el cartesianismo, el libre pensamiento del siglo XVIII, la enciclopedia, el pensamiento de Rousseau y el nacimiento del marxismo y la revolución francesa.

El ámbito económico se manifiesta especialmente en el paso de una economía estática y cerrada a otra dinámica y abierta, guiada por la ley del más fuerte. Esto acontece en varios sectores caracterizados por la interdependencia, es decir, cuando un sector se mueve quedan afectados los otros. Los sectores que más evolucionan en esta época son la industria, el transporte, el comercio y la agricultura.

En este campo político se realiza el paso del feudalismo al triunfo de la burguesía y a la soberanía nacional del pueblo. Estamos en el origen de la democracia formal moderna dentro de los nacionalismos primero y de la apertura cosmopolita después. En la Edad Media la estructura social es jerárquica y a la vez comunitaria, pero con la decadencia de la nobleza se fortalece la burguesía. Después, durante el siglo XVII hasta el XIX, aparece el absolutismo y la conciencia nacional del pueblo en su dimensión individualista.

En el ámbito social se pasa del corporativismo medieval al individualismo moderno, del gremio al liberalismo individualista. Los gremios medievales se suprimen en el siglo XVIII potenciándose el liberalismo social y el individualismo estatal. Los grupos y los movimientos sociales responden a ideologías y las estructuras son consideradas modificables. De esta manera va quedando el hombre individual estructurado.

4. Dimensión política de la esperanza y la ideología del progreso

Pero en el momento actual, los hombres ya no esperan de la fe la ‘redención, el restablecimiento del paraíso perdido, sino de la correlación apenas descubierta entre

W.E.Ketteler,J.Balmes,D.Cortés. Cf. R.M. Sanz de Diego, “Periodización de la Doctrina Social de la Iglesia”, en A. Cuadrón,*Manual de Doctrina Social de la Iglesia...*, Madrid 1993,16.

¹⁹ Existen otros muchos analistas católicos en toda Europa. Recordamos algunos: Frederic Ocanam (Francia), Henry Edward Manning (Inglaterra),etc. Todos ellos se sitúan en este marco de defensa de la participación de la Iglesia en la vida social, en la independencia intelectual y en el compromiso en favor de los obreros. Cf.J. Hedin, *Manual de historia de la Iglesia VII-IX*, Barcelona 1978 y 1984.

ciencia y praxis’ (SS.17). Hoy quieren pasar la fe al terreno de lo privado. Y a la vez, se empieza a hablar de la fe en el progreso. Con la combinación entre ciencia y praxis comienza ‘el reino del hombre’. Es la ideología del progreso²⁰.

La ideología del progreso se basa en dos categorías: la razón y la libertad. Se trata de un progreso como superación de todas las dependencias y camino hacia la libertad perfecta donde por tanto esta, la libertad, se considera no como una realidad sino como una promesa²¹.

Pero ambos conceptos, razón y libertad, tienen connotaciones políticas antes que antropológicas, convirtiéndose en un potencial revolucionario de enorme fuerza explosiva (SS.18). La razón y la libertad quisieron hacer una comunidad humana perfecta con las revoluciones francesa y rusa; pero sus mismos defensores, como Kant y Lenin, reconocieron que eran incapaces de hacer un hombre nuevo (SS 19-21) y sus proyectos de nueva sociedad dejan sin esperanza al hombre individual (SS 30).

Estos intentos demuestran que siempre queda pendiente un reto moral: la libertad del hombre debe responder en cada generación de sus propios actos; ni los medios técnicos ni unas estructuras más justas libran al hombre del reto de su propia libertad (SS 22-26).

Filósofos como Adorno o Horkheimer niegan a Dios y también buscan encontrar un sustituto inmanente, ya que este debía asegurar una respuesta a la injusticia del mundo y no la puede dar (SS 42). Sólo Dios puede crear justicia, por eso un mundo sin Dios es un mundo sin esperanza (SS 44).

Las dos etapas de esta concreción política de la esperanza es la Revolución francesa y la Ilustración. Aquí el Papa se basa en el pensamiento de Kant con un intento claro de repensar la Ilustración, ya que Kant llegará a afirmar que la fe eclesial ha de ser reemplazada por la fe racional.

Esta dimensión de la confianza en el progreso tuvo una connotación desgraciada para el hombre durante el siglo XIX y XX: la situación precaria del proletariado y las grandes guerras y calamidades del siglo siguiente. Los autores de la época quieren afirmar que después de la revolución burguesa debía venir la revolución proletaria y así eternamente ya que su confusión ha hecho que siempre estemos inventando revoluciones. Su desfase está en el paso que se ha dado al afirmar y pretender que el éxito de la revolución ya no está en la ciencia sino en la política, como dice Marx (SS.20).

Pero la puesta en práctica de esta idea política del progreso por parte de Marx revela su error: nos dijo qué había que hacer en aquel momento pero no nos indicó qué habría que hacer después (SS.21). Él piensa en una fase intermedia entre la dictadura del proletariado y el después, pero conocemos los resultados calamitosos de esta fase intermedia hasta nuestros días. El error de Marx es que ha olvidado que el hombre es simplemente hombre con su libertad. Su error es el materialismo.

²⁰ Cf. M.G. Masciarelli, *La grande speranza. Commento organico all'Enciclica 'Spe Salvi' di Benedetto XVI*, Roma 2008, 41ss.

²¹ Cf. G. Tejerina Arias, “La esperanza que es redención”, en *Ecclesia* 3392, 15 de septiembre de 2007, 6-7.

Aquí el Papa se abre a una solución que nace de la esperanza. Esta consiste sin duda en un reemplazar la Ilustración desde la concepción de esperanza del cristianismo: “es necesaria una autocrítica de la edad moderna en diálogo con el cristianismo y con su concepción de la esperanza” (SS.22).

Por tanto, una de las cuestiones a dilucidar es la idea de progreso. Aquí, seguir a Adorno es caer en la cuenta que el progreso ofrece posibilidades para el bien pero también para el mal. Por ello, desde esta ambigüedad, dice el Papa “si el progreso técnico no se corresponde con el progreso en la formación ética del hombre, con el crecimiento del hombre interior, no es progreso, sino una amenaza para el hombre y para el mundo” (SS.22).

Esto orienta al hombre en contra de la naturaleza o como enemigo de la misma. Esta idea llega a una concepción teológica que afirma “que se restablecería el dominio sobre la creación, que Dios había dado al hombre y que se perdió en el pecado original” (SS.16).

Según el Papa, por tanto, frente a todos aquellos que afirman que la mentalidad y el pensamiento cristiano reflejado en el Génesis es propio de un hombre dominador de la naturaleza, afirma que esta concepción no proviene de la Biblia sino del pensamiento de Bacon y de la filosofía de la época moderna basada en esa doble correlación: experimento y método, y ciencia y praxis. Como consecuencia, la fe queda reemplazada al campo de lo privado porque se cree que la ciencia resuelve los problemas. Ha nacido la ideología del progreso y la fe en el progreso.

En la propuesta del Papa, no se trata de un progreso acumulativo que nos enfrenta a la naturaleza sino de un progreso donde la libertad hace que el ser humano esté siempre decidiendo y comenzando a decidir. Por ello, afirma primero que el bienestar moral del mundo no se consigue sólo a través de estructuras, ya que la libertad necesita de una convicción que ha de ser conquistada continuamente. Pero, por otra parte, como el hombre tiene una libertad siempre frágil, no existirá nunca un reino del bien definitivamente consolidado. Esta tarea del progreso y del ordenamiento de las realidades humanas es tarea de cada generación. Para ello, las estructuras ayudan pero solas no bastan. La ciencia no redime al hombre sino el amor.

5. El progreso social: hacia el verdadero hombre integral

Como hemos visto, frente a la llamada ‘cultura del progreso’, la encíclica se abre a repensar la Ilustración y a buscar otro concepto y otras maneras de potenciar el desarrollo integral del hombre que tenga en cuenta todas las dimensiones del ser humano y responda a sus deseos antropológicos auténticos. Desde esta perspectiva indicada por Benedicto XVI proponemos ahora, llevados de la mano de algunas encíclicas sociales últimas, una breve reflexión sobre el ‘verdadero desarrollo integral del hombre’ que coincida con el progreso social. Se trata, por tanto, de una aplicación concreta de los aspectos sociales de la encíclica *Spe Salvi* en el ámbito del progreso y desarrollo integral del hombre.

1º. Origen de la esperanza de los aristócratas

El papa constata que el progreso y desarrollo integral es propio tanto de pobres como de aristócratas. Por ello afirma que desde el principio también hubo conversiones

desde las clases aristócratas. ¿A que fue debido?: El mito había perdido su credibilidad y las gentes vivían en el vacío. La religión estatal, como ocurre hoy, se había convertido en algo ceremonial: había nacido una religión política. El racionalismo filosófico había relegado a los dioses al ámbito de lo irreal. No existía un dios al que se le pudiera rezar y a quien se le pudiera encontrar como ser personal.

No son los elementos del mundo los que gobiernan el mundo “sino que es un Dios personal quien gobierna las estrellas”: el Papa nos lo dice citando a Gregorio Nacianceno quien a la vez comenta el pasaje de los magos. La última instancia del gobierno de este mundo no son las leyes de la materia y de la evolución, sino la razón, la voluntad, el amor: una persona”(SS.5). Aquí recogen la línea con la que comienza la encíclica *Deus Caritas Est*: el cristianismo no es primero una ética sino el seguimiento de una persona, Cristo.

2º. Cristo, el verdadero filósofo que nos dice quien es el hombre

Asimismo, el papa se acerca a recordar que en Cristo está la imagen del auténtico ‘hombre’. Nos presenta, siguiendo la tradición, a Cristo como el verdadero filósofo y pastor. En la época primitiva, el filósofo era aquel que sabía enseñar el arte esencial: el arte de ser hombre de manera recta, el arte de vivir y morir, pero eran considerados como charlatanes que querían ganar dinero y nada sabían de la verdadera vida.

Por eso, se comienza a representar a Cristo como el verdadero filósofo que tiene el evangelio en una mano y en la otra el bastón del filósofo caminante. Cristo nos dice quien es verdaderamente el hombre y qué es lo que tiene que hacer para ser tal (SS.6) Lo mismo sobre la imagen del pastor que guía hacia la perfección y el desarrollo..

Desde este texto y pasaje de la encíclica hemos de analizar qué imagen de hombre es la que se ajusta al concepto de progreso social. Las fuerzas económicas, tanto socioaldermatas como liberales, fundan y buscan el progreso en el enriquecimiento de las naciones y grupos sociales. Pero no tienen en cuenta un concepto de progreso que directamente se refiera a las personas. Las personas son comprendidas, en esta sociedad ‘seudoprogresista’, como medio para conseguir el progreso social de una nación pero no con valor en sí mismas..

Sin embargo, desde el pensamiento bíblico y cristiano que valora al ser humano con dignidad por ser imagen de Dios y el único ser con inteligencia y libertad capaz de prever y construir el futuro, se entiende que el progreso social ha de estar al servicio de las personas en su integridad, de manera que el auténtico progreso es aquel que busca el desarrollo integral de todas y cada una de las personas y donde el tener esté al servicio del ser,

3º. El Progreso como perfección del hombre, origen de la esperanza²².

En el ámbito del progreso, la encíclica *Spe Salvi* como lo hizo hace algunos años la *Nuovo Millennio Ineunte* lanza un grito de ayuda, como lo ha hecho tantas veces en la DSI, a

²² M. Castillejo, “El desarrollo de los pueblos”, en A. Cuadrón A., *Manual de Doctrina Social de la Iglesia*, Madrid 1993, 635-662.A. Galindo García, *Dimensión moral del desarrollo*, en CorXIII (1988) 69-97. M. García Grimaldos, “El verdadero progreso humano”, en la *Ciudad de Dios* 207 (1994) 157-191.

la situación de pobreza y falta de solidaridad ante los muchos problemas por los que aún pasa la humanidad: “Son muchas en nuestro tiempo las necesidades que interpelan la sensibilidad cristiana. Nuestro mundo empieza el nuevo milenio cargado de las contradicciones de un crecimiento económico, cultural, tecnológico, que ofrece a pocos afortunados grandes posibilidades, dejando no sólo a millones de personas al margen del progreso, sino a vivir en condiciones de vida muy por debajo del mínimo requerido por la dignidad humana” (NMI 50). Estas palabras son profecía de futuro.

Desde la necesidad de “pensar en el futuro que nos espera” (NMI 3), deberíamos reflexionar sobre el tipo de progreso que la DSI ha presentado con frecuencia. Recogemos algunas referencias que nos acerquen a la aportación que la NMI puede realizar en este aspecto. Conviene que nos situemos en una concepción humanista del desarrollo en el ámbito del progreso integral y la búsqueda de perfección del hombre. Esta concepción se encuentra en las aportaciones de la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes* y en la Encíclica *Populorum progressio* (GS 64;PP 20): “La finalidad fundamental de esta producción no es el mero incremento de los productos, ni el beneficio, ni el poder, sino el servicio del hombre, del hombre integral, teniendo en cuenta sus necesidades materiales y sus exigencias intelectuales, morales, espirituales y religiosas; de todo hombre, decimos, de todo grupo de hombres, sin distinción de raza o continente”(GS.64).

Posteriormente, la encíclica *Sollicitudo Rei Socialis* insiste con el mismo interés en un momento histórico de crisis radical y universal cuando el hombre vive la tensión entre el deseo de cultivar un desarrollo humano pleno y la realidad de unas estructuras de pecado destructoras de este deseo. “Es, pues, necesario individuar las causas de orden moral que, en el plano de la conducta de los hombres, considerados como personas responsables, ponen un freno al desarrollo e impiden su realización plena. Igualmente, 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 superación de los obstáculos mayores sólo 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”²³.

Son, pues, varias las características del desarrollo auténtico en el que coinciden tanto la *Spe Salvi* y la NMI como la DSI, especialmente la de Juan Pablo II y Benedicto XVI de manera que nadie pueda estar al margen del progreso.

4º. El desarrollo como lugar teológico

Tres aspectos teológicos fundamentales, presentes en la NMI y en la *Spe Salvi*, sirven de base para hacer una lectura de la cuestión del desarrollo: la Encarnación, el Misterio de la Pasión-Muerte y la Resurrección. Con la Encarnación, las propuestas morales de perfección y progreso están enraizadas en el mundo y en la realidad. Con la Pasión-Muerte, el corpus moral cristiano señala los elementos alienantes e inhumanos de este mundo y sus restos principales. Y con la Resurrección, la ética cristiana se define en favor de la construcción de un mundo nuevo desde la solidaridad.

²³ Juan Pablo II, SRS,35. Las fuentes de este texto son numerosas: PP:44 veces; GS:20; RN:2; QA:1; MM:3;OA:6;LE:3;RH:2.

En este punto de partida, damos por verdadero un presupuesto teológico, tratado en la cuestión del método en los manuales de teología: Dios está presente en toda la realidad sobre la que se proyecta la propia vida²⁴. La realidad del desarrollo económico, político y del mundo de los valores, es uno de los signos por los que llega a nosotros la función de Dios. Por ello, comenzamos afirmando que el desarrollo es un lugar teológico no sólo como objeto de iluminación, sino como aquella unidad de la absoluta conexión divina que se inscribe dentro del ámbito del orden social. La realidad personal del Dios vivo está formalmente presente en la historia (Cf.SRS 31). Dios no es una realidad que esté más allá del desarrollo o fuera de la historia. Por ello, *Spe Salvi* presentará el desarrollo auténtico en el horizonte del encuentro con Dios, como hemos visto más arriba.

Pero no basta justificar la razón de la presencia teológica en el campo del desarrollo y de la historia. Es preciso descubrir el cómo de la presencia ética de la teología. La reflexión teológica impulsa la conciencia del creyente hacia el futuro y, como valor positivo y moral, “la conciencia creciente de interdependencia entre los hombres y las naciones” (SRS.38; SS 1-2) es la que crea sistemas abiertos al futuro determinantes de solidaridad y de comunitariedad. Por eso, el “remar mar adentro” o “la esperanza que nace de la meta” es profecía de futuro. Así nos encontramos ante una teología liberadora que emancipa en nombre de Dios las condiciones de esclavitud del hombre del tercer mundo.

5º. Horizonte antropológico del auténtico desarrollo

Aparece aquí una de las verdades más constantes afirmadas por el cristianismo: el principal recurso del hombre, junto con la tierra, es el mismo hombre; el hombre con su inteligencia, con su trabajo, con sus virtudes, es decir, su capacidad de conocimiento que ve la luz con el saber científico, su capacidad de organización solidaria.

Los resortes éticos ante el ejercicio de la propia capacidad han de replantear cuestiones como el uso legítimo de la propiedad de los medios de producción, el uso ideológico de la propiedad privada y los diferentes niveles de propiedad. En todo caso, el derecho a una participación en la posesión de los bienes de carácter personal ha de defender la libertad y dignidad de la persona, ha de asegurar un espacio vital para la familia y ha de asegurar las posibles acciones personales realizadas desde la libertad personal con iniciativa propia, responsabilidad y libertad en el uso de los bienes materiales, intelectuales y espirituales. Para ello, es necesario promover la libertad económica y política que orienten hacia el desarrollo integral.

1. La libertad, como valor fundamental del hombre, debe estar unida a un interés inmediato, si se quiere demostrar que vale como fuerza aseguradora de una sociedad democrática. La libertad irá unida a la responsabilidad. Desde estas categorías humanas, sin perder la perspectiva social, ha de ser comprensible la licitud de promover el propio desarrollo.

2. Es de gran importancia la libre iniciativa tanto en la cultura del trabajo como de la empresa moderna en los países pobres: “hoy en día el factor decisivo es cada vez más el hombre mismo, es decir, su capacidad de conocimiento, que se pone de manifiesto mediante el saber científico, y su capacidad de organización solidaria, así como la de intuir y satisfacer las necesidades de los demás (Cf.CA.32).

²⁴ Francisco de Vitoria, "Relectio de Indis", en *Corpus Hispanorum de Pace*, vol.V, 104-107.Cf. La obra de Melchor Cano.

3. Es preciso que se ayude a los países pobres a conseguir los conocimientos necesarios y a entrar en el círculo de las interrelaciones, a desarrollar actitudes para poder valorar mejor sus capacidades y recursos (Cf.CA.34). “Todo esto se puede resumir afirmando una vez más que la libertad económica es solamente un elemento de la libertad humanas” (CA.39) si el hombre es considerado más como un productor y consumidor que como sujeto que produce y consume pierde entonces su relación con la persona humana y termina por ser oprimido (CA37).
4. Podemos decir que para los sistemas de libre iniciativa y de mercado libre, también en los países pobres, el objetivo de la plena ocupación debe estar en el centro de todos los programas de política económica y laboral. Si este objetivo no se consigue queda comprometido la legitimidad ética del sistema social (CA. 38).
5. Se opone a la libre iniciativa la intervención del Estado asistencial causante de la crisis del “Estado del Bienestar” (CA 39), como se ha puesto de manifiesto su actuación a partir de la Ilustración. “Al intervenir directamente y quitar responsabilidad a la sociedad, el Estado asistencial provoca la pérdida de energías humanas y el aumento exagerado de los aparatos públicos, dominados por lógicas burocráticas más que por la preocupación de servir a los usuarios, con enorme crecimiento de los gastos” (CA 40). Los resortes éticos de la libre iniciativa son la respuesta idónea a la tensión surgida entre el poder de la mano invisible de la economía capitalista y la necesidad de la actuación de instancias intermedias en el conglomerado social que legitima el esfuerzo por acceder al propio desarrollo.
6. La libre iniciativa está cargada de sugerencias éticas: la primera es sin duda **la** profesionalidad. El país emprendedor llegará a conseguir unas realizaciones provechosas si responde a las intenciones, es decir, si los medios responden fielmente a los fines. El emprendedor ejercita un tipo de profesionalidad en la que asuma la relevancia de la innovación, de la iniciativa y de la decisión.
7. Pero dentro de un mundo tan complejo no es fácil ver con claridad todos los aspectos económicos, sociales y éticos. Por ello, el emprendedor ha de armarse de la discrecionalidad. Se trata de elegir aquello que es mejor sabiendo que estamos llamados a tomar conciencia de nuestra libertad en las decisiones diarias de nuestra existencia. Es en el ejercicio de esta libertad donde se pone de relieve el patrimonio ético de los países y las motivaciones más profundas de su existencia.
8. Asimismo, la utopía, en su dimensión ética, forma parte de la acción de la libre iniciativa. Todos amamos la utopía, pero no la violenta ni la ingenua. Necesitamos de una utopía que incluya el “realismo inteligente” que nos impulse adecuadamente a resolver los problemas de la complejidad económica y social. Se trata de orientar y de valorar la capacidad de decisión, innovación e iniciativa de los países pobres.

Esta cooperación de los pueblos y la ayuda al desarrollo de sus capacidades de iniciativa deben ser entendidas como un derecho inalienable de los países y pueblos más pobres al progreso cultural y económico. Para esto, ha de profundizarse en los valores democráticos y en la defensa de los derechos humanos reconocidos por todos como prueba de la disponibilidad.

En conclusión, siguiendo el pensamiento de esta encíclica, *spe salvi*, en su revisión y crítica a la llamada ‘cultura del progreso’, se ha de acudir a los principios morales fundamentales en la solución de los problemas concretos que se derivan de este tipo de cultura. En el pro-

blema que analizamos en relación con el auténtico progreso hay necesidad de una autoridad internacional con capacidad de consenso y de concertación que regule las relaciones políticas y económicas. Se ha de buscar el Bien Común Internacional (GS 83-90). Esto llevará consigo la eliminación de gastos competitivos en favor de aquellos que van dirigidos a la satisfacción de las necesidades básicas. Se ha de crear una nueva mentalidad y potenciar un nuevo orden de valores que descansa sobre la interdependencia y la independencia de los países. Ha de potenciarse la praxis del principio de subsidiaridad frente al intervencionismo estatal para conseguir una sociedad comunitaria frente al individualismo actual. Con ello se ha de buscar la justicia y la responsabilidad de todos los causantes de la crisis y la solidaridad de todos los hombres que se concreta en actitudes y acciones como las siguientes: el hombre como centro de toda responsabilidad, la necesidad de una conversión colectiva corrigiendo las insolidaridades, potenciar el reparto justo de todos los costes sociales internacionales, la solidaridad efectiva con todos los países con necesidades básicas y elementales, la negociación frente a la confrontación en todos los niveles, la participación real en todos los países en las decisiones de política económica y la redistribución más justa de los bienes de la tierra.

La esperanza tiene relación con la acción: la actuación es esperanza en acto tanto para solucionar un cometido o tarea como para colaborar con nuestro esfuerzo a construir el futuro. Pero, para que la esperanza no se convierta en fanatismo o en cansancio es preciso que esté iluminada por la luz de una esperanza grande que no puede ser destruida. “Es importante sin embargo saber que yo todavía puedo esperar, aunque aparentemente ya no tenga nada más que esperar para mi vida o para el momento histórico que estoy viviendo”(SS. 35).

Hay una relación entre esperanza y certeza. Esta relación no nos la consiguen nuestras fuerzas sino la esperanza en el amor de Dios. “Así por un lado de nuestro obrar brota esperanza para nosotros y para los demás; pero al mismo tiempo, lo que nos da ánimos y presenta nuestra actividad, tanto en los momentos buenos como en los malos, es la gran esperanza fundada en las promesas de Dios” (SS.35).