

Epistemología de la nueva Doctrina Social de la Iglesia

*Carlos Arboleda Mora**

Resumen

La Doctrina Social de la Iglesia es ahora la teología moral social de la Iglesia. Su fundamento y fuente se basan en la concepción del hombre como ser abierto a la llamada creadora de un Dios trinitario y no tanto en una concepción metafísica de lo que es Dios, o a una determinada filosofía política. La experiencia de Dios está originariamente en la base de toda interpretación histórica y de todo testimonio caritativo de los cristianos. Heidegger, San Agustín y Santo Tomás pueden ayudar a comprender esta nueva concepción de la Doctrina Social de la Iglesia que supera los problemas de la ontoteología clásica y se sitúa como la respuesta a un llamado y a un encuentro originario.

Palabras clave

Doctrina Social de la Iglesia, experiencia y testimonio, epistemología teológica, teología moral

.....

* Licenciado en Ciencias Sociales de la Universidad Gregoriana de Roma en 1980, Magister en Historia de la Universidad Nacional de Colombia en 1995, Doctor en Filosofía, de la Universidad Pontificia Bolivariana en 2006. Profesor de la Universidad Pontificia Bolivariana. Director del grupo de investigación Religión y Cultura de la misma Institución. Contacto: carlos.arboleda@upb.edu.co.

Epistemology of the New Christian Social Teaching

Abstract

The Christian Social Teaching is now the moral social theology of the Church. Its foundation and source are based on the conception of the man as an open being to the creative call of a Trinitarian God and not so much in a metaphysical concept of what God is, or on a certain political philosophy. The God's experience is originally on the base of any historical interpretation and of any charitable testimony of the Christians. Heidegger, St. Augustine and Saint Thomas can help us understand this new conception of the Christian Social Teaching that overcomes the problems of the classical ontotheology and sits itself as the response to a call and an original encounter.

Keywords

Christian Social Teaching, experience and testimony, theological epistemology, moral theology.

Introducción

La Doctrina Social de la Iglesia (DSI) es la reflexión de la Iglesia sobre su compromiso de amor. En dicho sentido, es esencial para la credibilidad católica pues el mundo actual no se fija tanto en la belleza de las construcciones éticas sino en su eficacia y su testimonio, no en las palabras sino en los hechos prácticos que encarnan esas palabras. El mensaje social del Evangelio debe considerarse como un fundamento y un estímulo para la acción (*Centesimus Annus*, CA, 57) y se hará creíble por el testimonio de las obras antes que por su estructura conceptual.

La eficacia y el testimonio de la DSI se pueden medir en cuanto humanicen el mundo y den al hombre posibilidades de una vida digna y justa, cumpliendo así la finalidad evangélica de construcción del Reino de Dios ya desde este mundo. Y es, además, un medio eficaz en el diálogo ecuménico, pues el ecumenismo de las obras y el testimonio común de caridad pueden abrir las puertas de la unidad de la Iglesia cristiana. La DSI contribuye al diálogo ecuménico en cuanto el ecumenismo de la práctica caritativa es más fácil de hacer que el de los diálogos teológico-dogmáticos. La ayuda a los pobres de toda condición por parte de las iglesias y el fomento del desarrollo humano, son campos donde se pueden encontrar los cristianos de diversas confesiones en un testimonio común de caridad. En el campo de la actividad social caritativa es posible el encuentro con miembros de otras religiones o confesiones, pues la ayuda al prójimo o Regla Áurea es un precepto omnirreligioso anclado en lo más profundo de la humanidad. También el debate académico se puede enriquecer, ya que la DSI puede aportar su enorme capacidad racional tanto a las iglesias ortodoxas, que insisten más en la experiencia mística que en el testimonio social, como a las iglesias de la reforma más centradas en una ética personal y en una relación individual con Dios. De hecho, a principios del siglo XX comenzó a aparecer en éstas el Evangelismo Social (*Social Gospel*), para expresar el aspecto social de la fe en un mundo bastante preocupado por los efectos del capitalismo salvaje, y hoy son fuertes las actividades sociales de las iglesias reformadas.

Muchos católicos, todavía hoy, no entienden que la misión social de la Iglesia es una parte esencial de la fe católica. Fe y vida deben ir unidas. La razón más fundamental es que el testimonio en el mundo es el fruto de la experiencia cristiana. El hombre que ha tenido la experiencia de Dios da testimonio de esa experiencia en forma abierta, hacia afuera, en la vida personal y social, en el trabajo de cada día. La experiencia de Dios es una experiencia del sujeto, pero que no se queda en la privacidad de su existencia, sino que necesariamente se abre al otro y a los otros. En esta apertura

se juega la credibilidad, no sólo del cristianismo como religión de salvación, sino la misma credibilidad de la experiencia de lo divino. La experiencia mística es una experiencia para ser contada no sólo con las palabras sino con actitudes y acciones. De esa manera, el evangelio no se queda en un mensaje privado sino en un mensaje con consecuencias de humanización. El testimonio no es tarea de unos cuantos personajes excéntricos y especiales, sino de todo aquel que ha tenido la experiencia del amor de Dios.

La DSI tradicionalmente ha recibido muchas críticas. Algunos opinaban que a la Iglesia no le corresponden las realidades "mundanas" pues, o desconoce las leyes de la economía y no puede decir una palabra válida en lo social, o como grupo religioso solo debe atender a los aspectos internos y trascendentes del hombre sin inmiscuirse en campos que le son ajenos. Otros creían que la DSI no era un modelo adecuado de teología moral social, pues en cuanto "*doctrina*" era un discurso producido en un lugar distinto y distante, ahistórico, idealista, individualista. Las críticas venían desde diversos flancos. El liberalismo moderno, con su énfasis en los derechos individuales y en la autonomía del individuo, veía a la Iglesia como portadora de valores trasnochados, trascendentes y tradicionales que no conjugaban con la nueva forma de pensar racionalista, humanista y científica. La emancipación del individuo no podía entenderse sin la emancipación de la tutela de la Iglesia y del oscurantismo de ella. La religión no era científica y debía relegarse a la intimidad y, mucho menos, podía decir una palabra en materia económica de la que no sabía nada. La lucha por una política y una economía secularizadas implicaba dejar a la Iglesia de lado y conceder todo el valor a la racionalidad científica. El liberalismo no veía camino de acercamiento con la Iglesia y viceversa. La lucha de la iglesia contra la modernidad fue bastante fuerte, como puede verse tanto en Europa

como en América Latina.¹ Muy lentamente se van dando puntos de acuerdo entre la modernidad y la Iglesia: León XIII en 1892 acepta la república francesa², Pío XII acepta la democracia³, Juan XXIII reconoce los derechos humanos en su versión moderna (*Mater et Magistra* MM, *Pacem in Terris* PT), hasta que llega el Concilio Vaticano II donde hay una reconciliación con el mundo moderno, sin aceptar plenamente la filosofía racionalista. El liberalismo mirará, además, la posición crítica de la Iglesia frente a las injusticias sociales como una rendición ante el socialismo o el comunismo (*Rerum Novarum* RN 14, *Quadragesimo Anno* QA 100-109). El socialismo marxista, por su parte, entiende a la Iglesia como portadora de una mentalidad alienante que quiere mantener a los pobres y oprimidos en su situación y no entiende cómo podría la Iglesia ser instrumento de liberación. La DSI no es sino una enseñanza interesante, pero que no va a cambiar la situación de los desposeídos pues siempre, al defender la ley natural, está defendiendo el sistema imperante o la mejora de algunas situaciones circunstanciales, pero sin pretender cambiar el entero sistema socioeconómico. La insistencia de la iglesia en el cambio o conversión interiores no es eficaz en cuanto al cambio de las estructuras sociales, pues no se va a las verdaderas causas de la opresión, que son las condiciones sociales de producción y distribución de las riquezas.

Dentro de la misma Iglesia había quienes consideraban que era una posición ideológica (en el sentido de falsa imagen de la realidad o de servicio a un determinado sistema social).⁴ Dentro de la Iglesia, la DSI tradicional (con base en la filosofía neoescolástica esencialista, en una ley natural a veces concebida en forma biologicista y mirada desde principios inmutables), presenta un pensamiento ahistórico

1 Cf. Gloria Mercedes Arango y Carlos Arboleda, "La Constitución de Rionegro y el *Syllabus*: dos símbolos de nación y dos banderas de guerra", en Carlos Arboleda, *Guerra y religión en Colombia* (Medellín: UPB, 2006), 6-119.

2 Cf. León XIII, *Au Milieu des Sollicitudes* 16-II-1892.

3 Cf. Pío XII, *Benignitas et Humanitas*. 24-XII-1944, n. 12.

4 Cf. Marie Dominique Chenu, *Le "doctrine sociale" de l'Eglise comme ideologie* (Paris: Du Cerf, 1979), 93.

que la hace idealista e imposible de cumplir. Esa es la crítica que le hacen Metz y Gutiérrez a la DSI por no ser capaz de transformar la realidad, mantener un orden establecido y olvidar las mediaciones de las ciencias sociales.⁵ La DSI, según sus críticos, es una concepción que se quiebra ante la globalidad, la multiplicidad de problemas, la tecnología moderna y, sobre todo, frente a una nueva forma de hacer teología que se abre camino a fines del siglo XX. Pero también es cierto que esas críticas se hacen desde la concepción de un sujeto que se cree fuerte, el dueño del mundo, creador de la historia, forjador del futuro. Es la herencia del yo kantiano que todo lo puede. El hombre moderno es capaz de todo y no necesita de Dios, es capaz por sí mismo de crear un nuevo mundo. No es extraño que en esa misma época, 1960 y siguientes, haya surgido la Teología de la muerte de Dios. Esta teología sostenía que, después de la Ilustración, la idea de Dios ya no era significativa para el hombre de hoy, pues es indemostrable y un sinsentido lógico, una ilusión metafísica y que se debía vivir en un mundo poscristiano y posteísta.⁶

Una concepción de la DSI, como adecuada teología moral social, comienza a abrirse paso con la nueva eclesiología del Concilio Vaticano II. Esta eclesiología, en sus rasgos fundamentales, plantea que la Iglesia es comunión con la Trinidad y con los demás y ser trinitaria es su misma finalidad, la Iglesia es signo y salvaguarda de la dignidad humana, la Iglesia es sacramento de salvación y la Iglesia construye el Reino de Dios. Así, la misión social es constitutiva y esencial evitando el eclesiocentrismo y buscando la construcción del Reino. Esta concepción es recogida en el Documento de Aparecida. Se puede definir la eclesiología de la Conferencia de Aparecida

5 Cf. Johann Baptist Metz, *Teología del mundo* (Salamanca: Sígueme, 1971); *La fe en la historia y la sociedad* (Madrid: Cristiandad, 1981); Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación* (Salamanca: Sígueme, 1977).

6 Cf. William Hamilton y Thomas Altizer, *Teología radical y muerte de Dios* (Barcelona-México: Grijalbo, 1967). John Robinson, *Sincero para con Dios* (Barcelona: Ariel, 1967). Thomas Altizer, *Truth, Myth and Symbol* (Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1959). Gabriel Vahanian, *The death of God. The culture of our post Christian era* (Nueva York: George Braziller, 1961). Dietrich Bonhoeffer, *Resistencia y sumisión* (Barcelona: Grijalbo, 1967).

como una eclesiología de comunión. Es la misma concepción de la Iglesia que encontramos en el Concilio. La Iglesia es un Misterio de comunión. "Misterio" tiene aquí una significación muy importante, explicable a partir del Nuevo Testamento y de toda la tradición de la Iglesia: invita a pensar en la "realidad profunda" de la Iglesia. La Iglesia no puede ser concebida simplemente como una institución, como una gran organización: su realidad es mucho más profunda. La constituye el hecho de ser comunidad, el hecho de ser comunión de personas. Es algo original, algo de los orígenes, puesto que ésta es la concepción de la Iglesia que se puede encontrar en el Nuevo Testamento, pero también algo nuevo hoy, algo que se ha redescubierto de manera especial desde el Concilio, cuando se invitó a no mirar la comunidad de la Iglesia como una simple organización, como una realidad puramente exterior, sino sobre todo como algo interior, profundo. El misterio de la Iglesia es el hecho de ser ella comunión de personas unidas en la fe, en la esperanza, en el amor.

1. Elementos constitutivos de la comunidad eclesial

El Sínodo de 1971⁷ indica que la acción por la justicia y la participación en la transformación del mundo aparecen, enteramente, como una dimensión constitutiva de la predicación del evangelio o, en otras palabras, de la misión de la Iglesia para la redención del género humano y su liberación de toda situación de opresión. No ha de entenderse esto como una simple manifestación retórica, sino como expresión de la auténtica realidad de la Iglesia. Los elementos constitutivos de ésta son la fe, la liturgia y la ética, donde la persona experimenta a Dios, lo celebra y lo vive. En otras palabras, hay Iglesia donde está la Escritura escuchada y aceptada, la celebración litúrgica del amor de Dios y la vivencia ética o actuación de la palabra en la vida. Escritura, sacramentos y ética unidos como una sola realidad

7 Cf. Sínodo de 1971. "La justicia en el mundo", 5.

vivida. En el siguiente esquema se puede ver dicha unidad esencial de los elementos:

FE	LITURGIA	MORAL SOCIAL
Donación	Experiencia	Testigo
Amor que se da	Unión mística	Ética de amor
Revelación	Ágape	Interdonación
Dios como Donante	Hombre como sujeto pasivo	Testimonio en el mundo

Solo una experiencia mística pone en relación con Dios, una relación que constituye a los hombres como sujetos pasivos de la apelación y los constituye como amor. Quien ha tenido esa experiencia la comunica. Es su deber imperioso ser testigo de que ha sido elegido, ha sido llamado. No por deber, ni por imposición, sino por su carácter difusivo, el amor impele a la acción testimonial. Esta acción testimonial es recogida en el número 14 de la Encíclica *Deus Caritas Est* (DCE) donde, gracias al ímpetu de la experiencia, fe, liturgia y ethos, se convierten en la misma cosa: una simultaneidad de llamada, celebración y respuesta.

"Fe, culto y ethos se compenetrán recíprocamente como una sola realidad, que se configura en el encuentro con el ágape de Dios. Así, la contraposición usual entre culto y ética simplemente desaparece. En el «culto» mismo, en la comunión eucarística, está incluido a la vez el ser amados y el amar a los otros". (DCE 14).

Ya en el número uno de la DCE se había dicho que el inicio de todo es el acontecimiento místico del encuentro, la experiencia:

"No se comienza a ser cristiano por una decisión ética o una gran idea, sino por el encuentro con un acontecimiento, con una Persona, que da un nuevo horizonte a la vida y, con ello, una orientación decisiva". (DCE 1).

2. La definición de la DSI

El concepto de lo que es la DSI ha sufrido una evolución debido a los cambios históricos y teológicos, desde las definiciones esencialistas hasta las concepciones dinámicas de la actualidad.⁸ El mismo término de "doctrina" es mirado con reservas, por dar la idea de una teoría inmóvil a la que, además, se le da una connotación conservadora. Por eso, dice Chenu que la única vez que en la *Gaudium et Spes* (GS) se emplea el concepto de doctrina (GS 76) es una interpolación posterior y que otras veces que se emplea son traducciones de redactores poco cuidadosos.⁹ Sin embargo, por la fuerza del uso tradicional, se sigue empleando dicho término, aunque con significación más dinámica e histórica. El Documento de Puebla (DP) trae una definición muy conocida: "Conjunto de orientaciones, doctrinas y criterios de acción que tienen su fuente en la Sagrada Escritura, en la enseñanza de los Padres y grandes teólogos de la Iglesia y en el magisterio, especialmente de los últimos papas" (DP 472).

También hay conceptualizaciones que implican ya una apertura a una visión dinámica, que entiende la doctrina social como la explicitación de las consecuencias sociales de la fe cristiana, llevada a cabo en los tiempos modernos por el magisterio eclesiástico, o la potencialidad que tiene la fe cristiana para iluminar y transformar la realidad social de cada época y de cada situación:

Es el conjunto sistemático de principios de reflexión, criterios de juicio y directrices de acción que el Magisterio de la Iglesia Católica establece, fundándose en el Evangelio y en la recta razón, a partir del análisis de los problemas sociales de cada época, a fin de ayudar a las personas,

-
- 8 La primera vez que aparece el término de DSI es en la Carta de la Sagrada Congregación del Concilio al cardenal Liénart el 5 de junio de 1929, sobre los conflictos entre patronos y obreros en Francia. Cf. Acta Apostolicae Sedis, Vol 21 (Roma: Typis Polyglottis Vaticanis, 1929, 494. Este documento expresa que la Iglesia desea la organización de sindicatos de patronos, de obreros o mixtos, regidos por los principios de la fe y moral cristianas, para que sean instrumento de paz y concordia. Pueden constituirse sindicatos puramente católicos o mixtos con los no creyentes, pero que ojalá realicen un trabajo común, unidos por los lazos de la caridad cristiana.
- 9 Luis González Carvajal, "Para hacer un buen uso de la Doctrina Social de la Iglesia", *Revista de Fomento Social* 43, 169 (1988): 11.

comunidades y gobernantes a construir una sociedad más conforme a la manifestación del Reino de Dios y, por lo tanto, más auténticamente humana.¹⁰

Así, la DSI sería el conjunto de criterios de discernimiento que están en la conciencia de los fieles que viven más intensamente su fe y su compromiso social, en una situación y una época determinada, o el evangelio como fuente de cultura. Todavía hoy se discute la pertinencia de llamarla doctrina o enseñanza, pero lo importante es que se conciba como expresión pública y social de la experiencia mística de Dios. La encíclica *Populorum Progressio* la concibe como el "instrumento" a través del cual la Iglesia realiza su misión, pues la experiencia de Dios no se puede quedar en simple vivencia de un grupo o una persona. (PP 13).

No es una ideología, ni una tercera vía, no propugna la constitución de "un orden social cristiano". Procura ser dialogante y respetuosa con la secularidad y la laicidad. La DSI forma parte de la teología moral social. Se vincula a toda la tarea teológica de la Iglesia, luego, todos hacemos DSI. Intenta formularse en un modelo "teándrico", en el que se vive la "interacción entre la experiencia de Dios y la realidad social humana". Desde la *Octogesima Adveniens* y la *Sollicitudo Rei Socialis*, se articula en tres dimensiones: principios de reflexión, criterios de juicio, directrices de acción (OA 4; SRS 8).

De acuerdo con la evolución que se presenta la DSI, más que una doctrina fija y establecida, es una reflexión teológica que se va haciendo en forma histórica. Parte de una experiencia de fe, pero sufre múltiples interpretaciones de acuerdo a los tiempos, lugares y personas, lo que hace que sea una reflexión flexible. Es más adecuado señalarla como enseñanza social de la Iglesia o teología moral social. Sólo por la fuerza del uso tradicional en este trabajo se sigue mencionando como Doctrina Social de la Iglesia (DSI), pero ha de entenderse como enseñanza social o teología moral social.

10 Eduardo Bonnin, *Naturaleza de la doctrina social de la Iglesia* (México: Imdosoc, 1997), 15.

3. Las fuentes de la Doctrina Social de la Iglesia

Tradicionalmente se ha dicho que las fuentes de la DSI son: la revelación, la ley natural, la tradición y el magisterio de la Iglesia. Hoy se puede hacer una precisión de estas fuentes. Hay una fuente originaria y originante que es la Revelación contenida en la Sagrada Escritura. Esta contiene la plena manifestación de Dios a los hombres como experiencia trascendente del pueblo de Israel y del nuevo Israel que es la Iglesia. Allí está todo lo que es Dios y lo que es el hombre. Como fuente originaria y originante es absoluta y es la norma de todo el ser y acción de la comunidad creyente. La doctrina social de la Iglesia no encuentra en la Biblia soluciones hechas y acabadas, sino una visión o concepción del hombre, de la sociedad, de la historia humana y cósmica. No sistemas sino valores que nacen de la experiencia. De manera especial la creación y el misterio de Cristo muestran el llamamiento del amor. Amados, llamados, enviados. El hombre es creado por amor a imagen de Dios: es tri-alteridad, llamado por una Trinidad, creado por el amor trinitario. A semejanza de la Trinidad: el hombre es proyecto de tri-alteridad para llegar a ser como Dios un amor trinitario. Ser abierto para ser trino.

Hay una discusión histórica sobre la relación entre revelación y ley natural. Para algunos, la revelación es una cosa y la ley natural otra cosa diferente. Esto ha llevado a la separación entre naturalismo y sobrenaturalismo, propio de la metafísica esencialista. En esta hay una consideración de dos mundos separados (natural y sobrenatural), conllevando a problemas graves en la teología y en la acción pastoral. La crítica realizada por la modernidad y, especialmente, por los "maestros de la sospecha" ha llevado a un repensamiento de la metafísica tradicional y está dando paso a una visión más histórica y "eventual" de la ontología humana y de la revelación de Dios.¹¹

11 Para toda esta discusión en nuestro medio, tanto en el ámbito teológico como filosófico, pueden verse las obras de Jean Luc Marion y las ponencias de Carlos Enrique Restrepo Bermúdez: "La idolatría conceptual de la metafísica"; Carlos Ángel Arboleda Mora: "Dios: ¿ser o don?"; Diego Alonso Ma-

pide un orden anterior y superior al orden jurídico positivo. No funda esencialmente los derechos humanos en la naturaleza, pero exige un nivel supranacional de razón. Lo que quiere decir el recurso al derecho natural es que hay exigencias de la naturaleza humana que piden ser realizadas y defendidas pues son propias del hombre. Esas exigencias son ontológicas y epistemológicas. En cuanto ontológicas corresponden a lo que es el hombre. En cuanto epistemológicas pueden ser conocidas por cualquier ser humano. Esto se expresaba, en su momento, en una filosofía esencialista que olvidaba la historia. Hoy se piensa históricamente pero la estructura ontológica original continúa. Y es lo que se hace hoy con ayuda de la fenomenología francesa actual.

Según Ladrière¹⁶, la idea de naturaleza está vinculada a las categorías aristotélicas de forma y de causa final. Si determinamos el contenido de la forma, llegamos al conocimiento de la finalidad que anticipa el camino de realización de esa esencia o naturaleza y que marca por tanto la exigencia ética de un "deber ser", campo de derechos y deberes en las relaciones humanas. En la Iglesia, la naturaleza humana se toma de la herencia aristotélica y su reformulación en Tomás de Aquino. Pero debe adaptarse a problemas de hoy. Aquí está la ayuda de la nueva fenomenología francesa, cuando repiensa la estructura ontológica originaria de la persona humana. Debido a las discusiones con la ley natural, entendida en forma esencialista, la encíclica SRS no utiliza la mediación ontológica de la "ley natural", sino la mediación bíblica y personalista de la "dignidad de la persona humana" u ontología de la persona como apertura al don (imagen y semejanza). Esta "nueva" ontología abre el camino al amor y a la misericordia, como sensibilidad no sólo ante el sufrimiento sino ante la totalidad del ágape entre los hombres. La misericordia es la fuente más profunda y la encarnación más perfecta de la justicia y se expresa de manera plena en el perdón. Juan Pablo II no se sitúa en la

16 Cf. Jean Ladrière, *Ética e pensamento científico* (Sao Paulo: Letras e Letras, 1996), 54-60.

trilogía Revelación, ley natural, realidad social. Suprime la segunda y así hace desaparecer la clásica confrontación entre revelación y ley natural, como si fueran dos órdenes distintos.

Mucha de la teología preconiliar había aceptado el pensamiento secular moderno de separación entre razón y fe, con un rígido «doble orden», propio de un cierto tomismo que ya no sigue a Santo Tomás, pues también para él la razón puede trabajar dentro de la fe. La laicización de la cultura es consecuencia de la separación radical entre razón y fe, en la que a la razón le corresponde el gobierno de lo natural y la fe es relegada a lo sobrenatural. Lo sobrenatural aparece como extrínseco al hombre, como algo impuesto desde fuera. Pero en esta perspectiva el hombre no está hecho en sí para Dios, sino solo llamado exteriormente a la visión de Dios. La visión de Dios sería algo añadido, no propio de su condición ontológica natural. Según Giuseppe Colombo, el cambio o el reconocimiento de la condición humana, como ontológicamente orientada hacia Dios, se debe a las discusiones sobre la inmanencia y el deseo natural de ver a Dios. Blondel, por ejemplo, parte de la inmanencia donde se afirma lo trascendente. A partir de él se entiende que la naturaleza humana está históricamente inclinada a lo sobrenatural. Hay que desestimar la idea de una naturaleza pura o neutral y aceptar que la destinación a lo sobrenatural es gratuita intrínsecamente.¹⁷ Esto da pie para decir que naturalmente el hombre está inclinado, por gracia, hacia Dios. La ley natural sería su condición ontológica de estar abierto a Dios y de ahí se extraen las consecuencias teológicas y morales.

El concepto de ley natural parece desaparecer en las encíclicas de Juan Pablo II, dándole así fuerza al estatuto teológico de la DSI, pues se coloca la revelación como fuente iluminante y la realidad como objeto iluminado. La revelación es fuente para todo hombre, sea creyente o no, pues la fe es la racionalidad más profunda ontológicamente hablando. La fe no necesita apoyos racionales externos,

17 Cf. Giuseppe Colombo, *El problema de lo sobrenatural* (Barcelona: Herder, 1961), 13-14, 22-28, 36-41.

pues en sí misma conlleva toda la racionalidad entendida en sus términos más amplios.

El derecho natural ha sido considerado, durante muchos años, una fuente de la doctrina social. En las encíclicas sociales de Juan Pablo II no se trata de la ley natural. No es que el Papa no se refiera nunca a la ley natural en relación con la cuestión social,¹⁸ solo que ya no es una línea de fuerza en su discurso. Pero ésta es una de las características de la doctrina social de la Iglesia: que mantiene una continuidad en aspectos fundamentales y va cambiando en sus formulaciones y planteamientos.¹⁹

El Papa reconoce las críticas al iusnaturalismo y va encontrando, en la fenomenología y en la lectura del relato de la creación, una nueva forma de expresar lo propio originario del hombre. El punto de partida de la reflexión se sitúa en una pregunta existencial: «Qué es el hombre, cuál es el sentido y el fin de nuestra vida, qué está bien y qué es pecado, cuál es el origen y el fin del sufrimiento... y, finalmente, cuál es el misterio último e inefable que envuelve nuestra existencia, de dónde procedemos y hacia dónde nos dirigimos» (*Nostra Aetate 1 b*). Es la pregunta fundamental de la filosofía y el esfuerzo por dar una respuesta marca toda la historia. Encontrar lo que es el hombre es el reto del pensamiento. Encontrar la estructura ontológica original es el debate fundamental de toda ciencia y sabiduría y es la búsqueda que hace todo hombre de buena voluntad. Los deseos irrefrenables de conocer, querer y hacer están manifestando esa búsqueda de lo originario humano y es una constante que no se puede negar. Religiones, psicologías, ideologías y cosmovisiones tratan de llegar a una respuesta. ¿Qué es lo que satisface los deseos de conocer, querer y hacer el hombre? Si el hombre es una continua búsqueda, ¿dónde está la respuesta o el encuentro? Debe haberla pues, de lo contrario, el hombre será una pregunta sin respuesta, una búsqueda sin hallazgo.

18 Juan Pablo II, *Omelia di Giovanni Paolo II*. Carpineto Romano. N. 4. www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/homilies/1991/documents/hf_jp-ii_hom_19910901_messa-carpineto-romano_it.html.

19 Eusebio Basauri Cebrián, "La doctrina social de la Iglesia: perspectivas de futuro", *Scripta Theologica* 25, 1, (1993): 259.

Esta es la pregunta que se hacen los hombres y que corresponde a lo que es su vida. San Agustín y Heidegger han ayudado a comprender la situación. La vida es un continuo movimiento, una movilidad vital que se puede llamar, según Heidegger, "el cuidado"²⁰ o, según San Agustín, la inquietud, *Inquietum est cor nostrum*²¹: la "inquietud" o "cuidado" (*Sorge*) como constitución ontológica fundamental de la subjetividad humana. Ser carencia y deseo, anhelo y fracaso, es la realidad del ser humano. La idea de *Sorge*, cuidado, la adopta Heidegger de Agustín: la existencia es desasosiego, angustia y búsqueda.²² Heidegger y Agustín ayudan a descubrir lo que es esta inquietud y cuidado, que son lo más primigenio de la esencia del hombre. En el primero es la búsqueda de lo propio del ser humano como lugar donde el ser se manifiesta y, en el segundo, la búsqueda de la vida feliz, la *vita beata*. "Cuando te busco a ti, Dios mío, es la vida bienaventurada lo que busco. Que te busque yo para que viva mi alma, pues si mi cuerpo vive de mi alma, mi alma vive de ti".²³ El hombre es un buscar que es el mismo buscar, no es buscar cosas sino buscar a Dios. El sentido fundamental de la vida es buscar el sentido que, en términos teológicos, es Dios. Pero cualquier hombre, aún sin fe, está en búsqueda del sentido. Esta búsqueda o cuidado es una estructura originaria humana o totalidad estructural originaria. Esta estructura tiene tres elementos o modos: la "existenciariedad", la "facticidad" y la "caída". Estos elementos o modos son cooriginarios, coexistentes y autoimplicados, constituyendo el andamiaje de todo el ser humano. La existenciariedad es la realidad del hombre que está acá como posibilidad y como anticipándose a sus posibilidades.

20 Martín Heidegger, *El ser y el tiempo* (México: FCE, 1968), 211. «La *cura*, como totalidad estructural original, tiene un carácter existenciariano a priori respecto de todo "comportamiento" y "posición" fáctica del ser-ahí». "El sentido fundamental de la actividad fáctica de la vida es el cuidado (*curare*) y hay que entenderlo fundamentalmente como la capacidad de desenvolverse práctica y familiarmente con el mundo en tres direcciones básicas: el mundo subjetivo de las propias vivencias (*Selbstwelt*), el mundo social compartido con los otros (*Mitwelt*) y el mundo circundante de las cosas (*Umwelt*). Martín Heidegger, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Informe de la situación hermenéutica* (Madrid: Trotta, 2002), 35.

21 Cf. San Agustín, *Confesiones* I, 1. www.agustinus.it/latino/confessioni/index.htm

22 Martín Heidegger, *Estudios sobre la mística medieval*, (México: FCE, 1997), 60.

23 San Agustín, *op. cit.*, X, 20, 29.

Vivir en función de las posibilidades es, según Agustín, vivir anticipadamente la vida futura. Heidegger lo plantea como un ejercicio en vistas de aquello hacia lo que se adelanta el esperar. Es salir de sí hacia las posibilidades del ser humano en su sentido más pleno. La facticidad se refiere al hecho de estar en este mundo. Encontrarse con la existencia recibida, colocados o arrojados en el mundo, situados sin haber pedido el permiso, despedidos del ser, desnudos ante la posibilidad de no ser. Arrojados con una autosensación emotiva y preteórica de que hay la posibilidad de encontrar al Ser (Heidegger), o creado con la posibilidad de volver a Dios (Agustín). La caída es la preocupación por las posibilidades más a la mano del hombre, olvidando la mayor posibilidad, la conquista de su ser propio. Es lo que Agustín llama la *delectatio*, gozar con lo pequeño, con lo trivial, con lo que está al alcance de la mano, derramarse en las pequeñas cosas y clausurar el horizonte vital.

No es cierto, pues, que todos quieran ser dichosos, pues los que no quieren gozar de Vos, que sois la única vida dichosa, cierto es que no quieren la vida dichosa. ¿O es que todos lo quieren, mas como la carne apetece contra el espíritu y el espíritu contra la carne, de suerte que no hacen lo que quieren (Gal., 5, 17), caen sobre lo que pueden, y con ello se contentan, porque lo que no pueden, no lo quieren con tanta eficacia cuanta es menester para que puedan? Porque pregunto a todos qué prefieren: gozar de la verdad, o de la falsedad; tan no dudan decir que prefieren gozar de la verdad, como no dudan decir que quieren ser felices. Porque la vida feliz es gozo de la verdad; pues éste es gozo de Vos, que sois la Verdad, ¡oh Dios, luz mía, salud de mi rostro, Dios mío! Esta vida bienaventurada todos la quieren; esta vida, que es la única bienaventurada, todos la apetecen; el gozo de la verdad todos lo quieren. Muchos he tratado que querían engañar, mas ninguno que quisiera ser engañado.²⁴

La tentación, tanto ontológica como teológicamente, es la tendencia a la dispersión y absorción en el mundo. Esta tentación se manifiesta en tres formas:²⁵ la concupiscencia de la carne, la concupiscencia de los ojos y la ambición del siglo. Formas que no deben entenderse en sentido moralizante ascético, sino como verdaderas

24 *Ibid.*, X, 23, 33.

25 *Cf. Ibid.*, 30, 41.

posibilidades de perder el camino: quedarse en las cosas y no ir a la Cosa esencial, Ser o Dios. Es perderse en los entes y no buscar al Ente por excelencia. Se pierde el hombre en los objetos y pierde la mayor posibilidad de su existenciariedad. El hombre es absorbido por el mundo circundante de cosas y de hombres. Quiere ser temido, quiere ser amado, quiere ser servido, es decir, está perdido. El hombre ya no piensa sino que actúa como se piensa en el mundo, como se piensa en el periódico, como se piensa en los medios de comunicación. El cuidado auténtico se oculta y solo se conoce lo óntico más cercano, mientras lo ontológico más necesario se pasa por alto. Pero en medio de la caída resuena la llamada del Ser (Heidegger) o de Dios (Agustín). Es una llamada en la profundidad de la conciencia. Llamada que puede ser el Evento o instante en que el Ser luce en el claro, evento o acontecimiento que deslumbra un instante y que ilumina al hombre. O llamada que puede ser luz interior, iluminación súbita, que llama al hombre desde su condición de caído a vivir en una luz más alta.

Estos tres modos se entrecruzan y autoimplican, de modo que el uno está en el otro y el segundo en la primera y la tercera. Pero su verdadero y completo sentido lo da el tiempo. La temporalidad es el aceite de esos tres modos. El hombre está anclado en el pasado, el presente y el futuro. El futuro de la posibilidad, el presente de la caída y el pasado de la facticidad. No como tiempos separados, como ocurre en el cómputo moderno, sino como tres en uno, en cada momento están presentes el pasado, el futuro y el acontecer diario. El acaecer temporal arrastra los modos ontológicos de la vida fáctica, de tal modo, que el pasado y el futuro están condicionando cada instante del presente. Problema de la modernidad es separar los tiempos (pasado, presente y futuro) cuando en realidad coinciden en el mismo instante. El hombre es en los tres tiempos, no en uno solo.

La Escritura ofrece una respuesta que incluye toda esta estructura ontológica original y que la completa con la efectiva posibilidad de un encuentro con el sentido que se busca. El hombre es criatura en el

mundo amada por Dios. Este dato incluye toda la esencia del hombre. Es una criatura, por tanto, finita y mortal, colocada en el medio del mundo (histórica y situada ecológicamente) y amada por Dios (una persona que la ha llamado a la vida). Lanzada en el mundo como un ser donde Dios se manifiesta, de tal manera que no es *Dasein*, sino *Dagott* (Dios ahí), en el ahí del hombre se revela Dios. El hombre es el lugar donde Dios se manifiesta. En el origen del hombre hay una experiencia fundamental de llamado (del Creador a la criatura), pero llamado de amor (del amante al amado), lo que hace que haya una dependencia ontológica radical, pero que es dependencia de relación amorosa y no de dominio. Esa creación amorosa está descrita en la Escritura como creación a "imagen y semejanza". Aunque el Antiguo Testamento no desarrolla ni aprovecha mucho estos conceptos, sí son guía de su concepción antropológica: el hombre es una deliberación de Dios (Gen 1, 26-27); el hombre domina la creación (Sal 8,7); la vida del hombre es inviolable (Gen 9,6); el que derramare sangre del hombre, por el hombre su sangre será derramada; porque a imagen de Dios es hecho el hombre; el hombre es inmortal (Sab 2,23). Esta concepción será recogida más directamente después de los LXX por el Nuevo Testamento y por los Padres de la Iglesia. Por eso se podrá decir que el Hijo, hombre y Dios, es el «reflejo» del esplendor de Dios y la «imagen» perfecta de él (Heb 1,3; 2 Cor 4,4; Col 1,15). El Nuevo Testamento recoge claramente esa concepción: «El hombre no debe cubrir la cabeza porque es imagen y gloria de Dios» (1 Cor 11,7). «Con la lengua alabamos al Señor y Padre nuestro y maldecimos a los hombres, que están hechos a semejanza de Dios: (Stg 3,9). Cristo es la imagen de Dios invisible (2 Cor 4,4; Col 1,15) no únicamente por ser Dios, sino por ser la perfecta revelación de lo que es el hombre. El hombre revestido de Cristo realiza su estructura ontológica originaria: ser conforme a la imagen de su Hijo. (Rom 8, 29).

Santo Tomás lo expresa en estos términos:

La imagen de Dios en el hombre puede considerarse de tres modos. Primero, en cuanto que el hombre posee una aptitud natural para conocer y amar a Dios, aptitud que consiste en la naturaleza de la mente, y es

común a todos los hombres. En segundo lugar, en cuanto que el hombre conoce y ama actual o habitualmente a Dios, pero de un modo imperfecto, y ésta es la imagen procedente de la conformidad por la gracia. Finalmente, en cuanto que el hombre conoce actualmente a Dios de un modo perfecto, y es la imagen que resulta de la semejanza de la gloria.²⁶

El primer modo se da en todos los hombres, el segundo solo en los justos y el tercero, exclusivamente, en los bienaventurados. Está indicando que la imagen es universal, ontológicamente se da en todo hombre y no solo en los bautizados. Imagen que es pasiva-activa. Pasiva en cuanto el hombre fue llamado a imagen y semejanza. Activa en cuanto debe perfeccionar esa imagen con el uso cuidadoso de su libertad.

En la misma cuestión 93, Santo Tomás dice:

Debemos considerar ahora el fin o término de la producción del hombre, en cuanto que se dice hecho "a imagen y semejanza de Dios". Indica que el ser imagen de Dios es un proceso: la dignidad de ser imagen de Dios no es algo solo dado, sino también algo conquistado por la acción libre del hombre con el auxilio de la gracia: "Hagamos al hombre de tal manera que se dé en él la imagen"²⁷.

El esfuerzo libre del hombre es hacerse como Cristo, modelo que realiza la plena imagen de Dios y que conduce a Dios (1 Cor 15, 25-28; Ef 1,10; Col 1,15-20; Ap 22,13). La cristificación es la tarea del hombre que quiere ser plenamente hombre, ese es el fin o término de la perfección. Esta idea ya estaba en el filósofo Platón:

Los males no habitan entre los dioses, pero están necesariamente ligados a la naturaleza mortal y a este mundo de aquí. Por esa razón es menester huir de él hacia allá con la mayor celeridad, y la huida consiste en hacerse uno tan semejante a la divinidad como sea posible, semejanza que se alcanza por medio de la inteligencia, con la justicia y la piedad.²⁸

La fuga consiste en asimilarse a Dios siendo con inteligencia, justos y santos. En el caso cristiano, este esfuerzo es el de la respuesta de amor al llamado del amor. Este amor tiene una característica

26 Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*. www.corpusthomicum.org/sth1001.html, I, q. 93, a. 4, c.

27 *Ibid.*, I, q. 93, a. 5, ad. 4.

28 Platón, "teeteto" en *Diálogos de Platón* (Madrid: Editorial Gredos, 1988), 244.

esencial: es trinitario. Esto garantiza que es un amor que protege la pluriunidad del género humano, así como la Trinidad es una y plural. Puesto que un Dios trinitario ha creado al hombre a su imagen (Gen 1,26-27), el hombre debe llegar a ser perfectamente trinitario al igual que Él es perfecta Trinidad (Mt 5,48); por consiguiente, debe alcanzar la perfección que es propia de Dios, asemejarse a la imagen que es propia de Dios. Esta imagen no es otra que la Trinidad.

En la teología medieval, la doctrina de la imagen de la Trinidad en los hombres creados llegó a ser un tema habitual. Los Padres desarrollaron la analogía entre la imagen y semejanza y el tema platónico de la asimilación a Dios. Dios es el modelo ejemplar del mundo, pues todo es creado por Dios para reflejar su esencia y su esencia es Trinidad. Modelo de unicidad y de multiplicidad:

Y no es contrario a la simplicidad divina que conozca muchas cosas. Sí lo sería si su entendimiento estuviera formado por muchas ideas. Por eso, en la mente divina hay muchas ideas que están como conocidas. Esto se puede ver de la siguiente manera. Él mismo conoce perfectamente su esencia; por lo tanto, la conoce de cualquier modo como pueda ser conocida. Puede ser conocida no solo como es en sí misma, sino en cuanto que es participable según algún modo de semejanza por las criaturas.²⁹

De lo anterior, resulta que Dios es autor de la multiplicidad desde su unidad y que la creación es un acto de amor. En todas esas cosas se encuentra un vestigio de la Trinidad pues representan, cada una a su manera, la esencia trinitaria. Existen debido al poder del Padre, a la sabiduría del Hijo y al amor del Espíritu Santo. Existen, son verdaderas y son buenas. Por eso el misterio trinitario está presente en las cosas, y éstas no solo nos llevan al conocimiento de la existencia de Dios sino también al de su esencia, si bien de modo imperfecto y analógico. En el hombre no solo se encuentra el vestigio de Dios Trino, sino también su imagen, pero en las demás criaturas también está el vestigio de la Trinidad.

29 Tomás de Aquino, *op. cit.*, 1

Pero en todas las criaturas se encuentra la representación de la Trinidad a modo de vestigio, en cuanto que en cada una de ellas hay algo que es necesario reducir a las personas divinas como a su causa. Pues cada criatura subsiste en su ser y tiene la forma con la que está determinada en una especie y tiene alguna relación con algo. Así pues, cada una de ellas es una sustancia creada que representa a su causa y su principio y, de este modo, evoca la persona del Padre, que es principio sin principio. En cuanto que tiene una forma y pertenece a una especie determinada, representa a la Palabra, tal como la forma de la obra artística procede de la concepción del artista. Y en cuanto que está ordenada, representa al Espíritu Santo, en cuanto que es Amor; porque la ordenación del efecto a algo procede de la voluntad del creador.³⁰

En conclusión de todo lo anterior se puede decir que, según la Biblia, el hombre es la única imagen de Dios, imagen trinitaria de un Dios trinitario, aunque en la creación total está la imagen trinitaria. La plenitud de la imagen divina se da en Cristo como prototipo y arquetipo de todo hombre, en Él se revela lo que es Dios y lo que es el hombre. En el ser del hombre está inscrita también la semejanza, se es imagen de Dios y se debe llegar a ser como Dios. La creación es un llamado para que la criatura-imagen tienda hacia su arquetipo-creador y Redentor.

Esta es una gran categoría ontológica y teológica para entender lo que es el hombre, su tarea y su compromiso ético. Permite además pensar en el diálogo posible con otras religiones y filosofías que estén abiertas a la posibilidad de un hombre pobre que se construye con la gracia de la trascendencia.

Esa fuente originaria y originante se expresa, interpreta y analiza a través de la tradición y del magisterio eclesial, en cuanto estos recopilan las respuestas que cada generación de cristianos ha ido dando al llamamiento divino. Tradición y magisterio son la historia

30 *Ibid.*, 1, q.45, a.7.

de la respuesta a Dios y son, por tanto, la memoria de la Iglesia. Allí se encuentran los retos y desafíos que ha tenido el pueblo cristiano y la forma como se ha respondido a lo largo de los siglos. Esta memoria es también normativa, aunque no en sentido absoluto, pues indica criterios que evitan a la comunidad actual salirse del camino señalado por la experiencia histórica de la Iglesia. El seguimiento de la memoria genera legitimidad y autenticidad, pero urge también la creatividad para nuevos tiempos y nuevos desafíos.

4. Método de la doctrina social

En la evolución de la DSI se puede ver un cambio en el método utilizado. Se distinguen cinco momentos especiales:

1. Período apologético y defensivo de Pío XI a Juan XXIII. La Iglesia es atacada, principalmente, por las teorías modernas y la Ilustración francesa. Su poder temporal en los estados pontificios es cuestionado. En este momento, la Iglesia se repliega sobre sí misma y se encierra en su dogmática. Su estrategia es doble: por una parte, recurre a una apologética que trate de mostrar la verdad de sus afirmaciones y, por otra, comienza una labor social desde ella misma, con sus propios recursos. En el campo de la DSI, la Iglesia comienza una labor social amplia acompañada de una reflexión sobre lo social que, posteriormente, se llamará DSI.
2. Lenta apertura al mundo de Pío XII (1939) a Juan XXIII, aunque permanecen actitudes defensivas. La Iglesia se da cuenta de su papel importante en el mundo y de su valiosa colaboración en temas de paz mundial y entendimiento entre los pueblos. Así, Pío XII comienza una labor magisterial amplísima que cubre casi todos los campos del saber. Juan XXIII trata de abrir la Iglesia al mundo y comienza un diálogo abierto, donde acepta la autonomía del orden temporal, pero con el aporte sincero de la visión cristiana de las cosas. Así, con este Papa, hay una aceptación de

la declaración de los derechos humanos, del papel de las ciencias sociales en materia de DSI y de reconocimiento de los valores de la secularidad.

3. Apertura misionera de la conciencia cristiana e inserción en el mundo: del Concilio Vaticano II a 1975 (*Evangelii Nuntiandi*). El Concilio Vaticano II reconoce el papel de "sacramento" de la Iglesia en el mundo y, por eso, ofrece su contribución al desarrollo de la humanidad. La Iglesia inicia el diálogo con la modernidad y reconoce su papel de servidora y no de dominadora de la humanidad.
4. Búsqueda de identidad: de Puebla a *Centesimus annus* (1991). Entre los desarrollos, queridos o no, del Concilio Vaticano II, estuvo la aparición de la pluralidad religiosa, ideológica y política que conllevó a una relativización de la verdad. "La verdad está en todas partes" parecía ser el *slogan* de moda y se corrió el riesgo de secularización de la misión de la Iglesia, haciendo de ésta una especie de organismo o agencia internacional de desarrollo. No era mayor la diferencia entre la labor de las ONG y la de la Iglesia en el campo social, y la labor misionera se debilitó. Algunos teólogos pensaban que la misión evangelizadora ya era cosa del pasado y que la Iglesia simplemente debía preocuparse por ayudar a calmar el problema de la pobreza en el mundo. Por su parte, la teología de la liberación fue cayendo en un compromiso sin experiencia de fe, lo que hizo de la labor social cristiana un simple trabajo social y político. El papel de Juan Pablo II fue hacer volver a pensar la identidad de la Iglesia. Responder a la pregunta sobre la esencia del cristianismo fue la gran preocupación de este Papa. Ser cristiano implica una diferencia con las demás opciones religiosas o ideológicas, y esto se debe mostrar en el campo de la acción cristiana. Recuperar el orgullo de ser cristiano fue la tarea emprendida en un mundo donde no se hablaba ya de cristianismo sino de compromiso social. Recuperar la perspectiva de la fe ante una avalancha secularista y devolver a

los cristianos lo específico de su tarea. Pero no es la búsqueda de una identidad exclusivista o segregacionista, sino la búsqueda de una identidad que se abra a todos los hombres como propuesta y como esperanza. Es como saber qué es lo que se tiene para saber qué es lo que se debe ofrecer.

5. Identidad en cuanto volver a la experiencia original (Benedicto XVI). El Papa Ratzinger recoge las banderas de su predecesor yendo todavía más a lo fundamental. ¿Cuál es la experiencia fundamental que sirve de base a la fe cristiana y que fundamenta su compromiso caritativo? El Papa responde a esta pregunta volviendo a la experiencia original del cristianismo como experiencia mística de Dios, experiencia de la cual brotan los compromisos éticos. Con una visión agustiniana, el Papa insiste de nuevo en la experiencia de fe como inicio, fuente y fuerza de todo el trabajo de la DSI. La experiencia original de un don entregado y recibido en libertad, es el fundamento de toda donación y de toda interdonación. La fe es una experiencia de donación de amor y quien tiene esa experiencia la comunica. Sin esa experiencia puede haber ética social, pero no ética social cristiana, es decir, una ética de interdonación y de testimonio.

La técnica práctica que utiliza la DSI es el llamado *Círculo Pastoral*, con las adecuadas correcciones contemporáneas. Lo que hoy se llama el *Círculo pastoral* es una nueva forma del *Ver-juzgar-actuar* o *Método de la revisión de vida*, usado en Francia en la *Juventud Obrera Católica* del P. Cardjin, en el movimiento familiar cristiano en los años de 1950, usado por los "militantes" sociales y los "curas comprometidos" en América Latina. Fue refinado por Paulo Freire en los procesos de concientización de adultos³¹. Para los últimos años se sistematiza en la obra de Joe Holland y Peter Henriot.³²

31 Para las obras de Paulo Freire puede consultarse su biblioteca digital. www.paulofreire.ce.ufpb.br/paulofreire/.

32 Joe Holland y Peter Henriot, *Social Analysis: Linking Faith and Justice* (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1983). Estos sintetizaron los elementos claves de análisis social y metodología pastoral en el llamado "círculo pastoral". Sus elementos clave son de carácter histórico, estructural, no-dogmático, con

En tiempos de Juan XXIII se incorpora en sus encíclicas, pero con una visión más eclesial y científica, marcando un punto de inflexión de la reflexión deductiva a la inductiva, entendiéndolo como una lectura de las situaciones a la luz de la Palabra de Dios y evitando los análisis subjetivos de dichas situaciones.

Conclusiones

La experiencia de Dios es la fuente del compromiso ético cristiano. Así lo presenta el QA: partir de la experiencia del discípulo y desde allí se mira la realidad. No es un ver únicamente técnico sino místico-profético dentro del logos de cada época. El primer paso es la experiencia de Dios como experiencia sentida por el creyente y su comunidad. A partir de esa experiencia se hace la lectura de la realidad o análisis social, para hacer luego la reflexión bíblica teológica que iluminará la acción correspondiente. Esta reflexión "basándose sobre principios siempre válidos lleva consigo juicios contingentes ya que se desarrolla en función de las circunstancias cambiantes de la historia y se orienta esencialmente a la acción o praxis cristiana".³³ Es tarea de las comunidades cristianas analizar con objetividad la situación propia de su país, esclarecerla mediante la luz de la palabra del Evangelio, deducir principios de reflexión, normas de juicio y

énfasis en los valores y orientados a la acción. Particularmente en América Latina, este método insistió en la importancia del análisis de la realidad y la planificación pastoral y fue ampliamente apoyado por teólogos de la liberación y muchos grupos cristianos aún no liberacionistas. Una generación completa de líderes católicos latinos se formó con este método (ver-juzgar-actuar) entre 1972 y 1986. Hoy, el método precisa de una considerable revisión a la luz de los cambios recientes, tal como lo refleja el Documento de Aparecida. Una debilidad fue la arbitrariedad en el uso de las normas y elementos de la tradición católica, invocados con el propósito de valorar o juzgar la realidad más próxima. Quizás el origen de esta actitud se encuentre en el reconocimiento mismo, por parte de Holland y Henriot, de que su acercamiento al método pastoral como análisis social "es no-dogmático" y así poder usar escuelas de análisis no cristianas. Otra debilidad fue el desconocimiento de la estructura propia del ser humano y de su libertad y destino, reduciendo todo a una estrategia social y a una lucha política. Un tercer elemento es el abandono de la visión creyente en el Ver y reducir todo a un análisis técnico de situación que conllevaba de por sí a una acción social contra el sistema. Una visión más revisada y actualizada la trae José María Rubio, *Para vivir la revisión de vida. Un método para la acción y para la espiritualidad cristiana* (Navarra: Verbo divino, 2006).

33 Congregación para la educación católica, *Orientaciones para el estudio y la enseñanza de la doctrina social* (Roma: Tipografía Poliglota Vaticana, 1988), N 3.

directrices de acción según las enseñanzas sociales de la iglesia (OA 4), teniendo en cuenta que una misma fe puede llevar a compromisos diferentes. (GS 43, OA 50).

En cuanto al ámbito de la reflexión creyente sobre la realidad, se confirma el paso de la cuestión social (conflicto capital-trabajo) a las cuestiones sociales, o mejor, es lo social (realidad social) lo que se torna cuestión. La sociedad no es una realidad fija y las transformaciones –por causa de múltiples factores económicos–, no son puramente contingentes o funcionales. Bajo el mismo sustantivo sociedad, los adjetivos rural, industrial, posindustrial, posmoderna, global, multiétnica, indican realidades muy distintas. La sociedad no se define de una vez por todas, no es un concepto universal, y exige comprensión en su devenir histórico. No hay, por tanto, una sola conceptualización ni una sola solución. La cuestión social es global y singular, exige análisis globales y singulares y soluciones globales y singulares.

Se puede ver cómo lo que sólo era la "Cuestión obrera" en tiempos de León XIII, se convierte en "Cuestión social" como se ve en la QA (1931) de Pío XI y en la Solennità (1941) de Pío XII. Y ya se convierte en "Cuestión mundial" en *Mater et Magistra* MM (1961) y *Pacem in Terris* PT (1963) de Juan XXIII. Esa ampliación conlleva una nueva consideración del objeto, del sujeto, de los temas y de las aplicaciones de la DSI. Hay un proceso evolutivo que lleva a ampliar la cuestión social a cuestión mundial. A partir especialmente de la *Gaudium Spes* en 1965, se ve una aproximación englobante. En el marco de la relación Iglesia-Mundo y desde la tríada Persona-Sociedad-Actividad humana, resitúa la vida económico-social junto a los temas de la vida familiar, cultural, política e internacional, y no como un aspecto aparte o diferente. Lo económico social hace parte de la vida diaria de la gente y en gran parte es un aspecto que condiciona a los demás. Pero también se atienden allí algunos aspectos puntuales, como lo hace la PP (1967) al asumir el tema del desarrollo, vertebrador de la vida económico-social en GS, y con-

ferirle un realce decisivo al considerarlo como el nuevo nombre de la paz. La OA (1971) orienta la presencia y acción de los cristianos en el seno de las aspiraciones y corrientes ideológicas y ante las aportaciones de las ciencias sociales y las proyecciones utópicas de la época. Trata de responder a los desafíos que presentaban en su momento las diversas ideologías (marxismo, capitalismo, ideología de la seguridad nacional) y asume los retos de las ciencias sociales para una mejor comprensión de la realidad social. El documento Justicia en el mundo (1971) fundamenta teológicamente y encauza prácticamente la acción en favor de la justicia, habida cuenta de las contradicciones e injusticias del momento, a la vez que apoya la voluntad de promoción humana y la necesidad de mediaciones que son propias de su tiempo. La *Laborem Exercens* en 1981, aborda desde las perspectivas bíblica, antropológica, ética y espiritual el trabajo humano, considerado como eje de la vida económico-social y de la Doctrina Social de la Iglesia, tratando de responder al marxismo que daba un gran énfasis al trabajo como clave de la humanidad y del desarrollo. La *Sollicitudo Rei Socialis* en 1987 retoma el tema del desarrollo ya tratado en la PP y lo profundiza ético-teológicamente, habida cuenta de los contrastes y tensiones Este-Oeste y Norte-Sur.

Pero también en este proceso evolutivo de la DSI hay algunos documentos que hacen una relectura de los documentos anteriores para hacer proyección hacia el futuro. Es el caso de la CA en 1991: relee conmemorativamente la RN a un siglo de distancia, teniendo como telón de fondo la caída del socialismo real y las negativas consecuencias de una libertad apartada de la verdad, y orienta cristianamente los ámbitos económico y político ante las puertas del tercer milenio. Es especialmente significativa esta encíclica, pues hace caer en cuenta de que el derrumbe del socialismo marxista no autoriza la bondad ética del capitalismo.

La Doctrina Social de la Iglesia es Teología moral y su objeto es la vida social en cuanto que, por medio de ella, el hombre tiende a

su fin último, que es la comunión con Dios Trino y con toda la Humanidad en Cristo. Así lo reconoce la SRS:

«Su objetivo principal es interpretar esas realidades, examinando su conformidad o diferencia con lo que el Evangelio enseña acerca del hombre y su vocación terrena y, a la vez, trascendente, para orientar en consecuencia la conducta cristiana. Por tanto, no pertenece al ámbito de la ideología, sino al de la teología y especialmente de la teología moral.» (SRS n. 41).

Algunos teólogos, celosos del avance de la DSI, han querido reducirla a un simple precepto ético desligado de la experiencia de fe y dejarla reducida a una reflexión regional sobre aspectos de la vida social. Contra esa posición previene la *Veritatis Splendor*:

“Queriendo, no obstante, mantener la vida moral en un contexto cristiano, ha sido introducida por algunos teólogos moralistas una clara distinción, contraria a la doctrina católica, entre un orden ético —que tendría origen humano y valor solamente mundano—, y un orden de la salvación, para el cual tendrían importancia solo algunas intenciones y actitudes interiores ante Dios y el prójimo.” (VS 37^a).

La posición criticada por la VS, se debe a dos descuidos: uno teológico y otro científico. El primero es el olvido de que el cristianismo supone que el compromiso nace de la experiencia y no se entiende por sí mismo separado de la fe. Sin experiencia de Dios no hay caridad. No es posible una acción social sin reconocer el don. «El hombre, la única criatura en la tierra que Dios ha amado por sí misma, no puede encontrarse plenamente a sí mismo sino en el sincero don de sí.» (*Gaudium et Spes* 24), y este don lo puede hacer quien ha tenido la experiencia del amor. La perspectiva bíblica ilumina el principio ontológico y teológico que fundamenta y unifica la entera moral de la Iglesia y que consiste en la dignidad de la persona, creada a imagen y semejanza del Dios trinitario; la sociedad como comunidad de personas; el género humano como unidad, única familia humana.

El segundo, es el olvido de que el hombre no se entiende separado de las instituciones y de la cultura. En la época de la formación de las ciencias sociales, cada una de ellas reclamó su parcela. Así, el sujeto quedó en manos de la psicología, las instituciones en manos de la sociología y los valores y símbolos en manos de la antropología cultural. Hoy, cuando se reconoce la mutua interdependencia de las tres, no es posible un análisis separado. Para la teología moral esto es importante, pues la clásica división entre teología moral personal, teología moral sexual y matrimonial y teología moral social ya no tiene razón de ser. La teología moral incluye sujetos, instituciones y cultura. De ahí que la DSI se vaya constituyendo en la teología moral de la Iglesia hoy. El aborto, el adulterio, la sexualidad no son campo reservado de la teología moral personal, sino que son campos de la teología moral social por sus implicaciones globales. La drogadicción es un problema social y no personal. La biogenética es un hecho social global y no un tema de la bioética médica. El homicidio y las lesiones a otro, son hecho social y no decisión únicamente de una persona individual. La razón está en que el individuo actúa en medio de las vicisitudes de las instituciones sociológicas y de los valores y símbolos de una cultura en un momento dado. La decisión personal es esencial, pero esa decisión se hace en contextos amplios y con muchos condicionamientos bio-socio-culturales que hay que conocer y explicar. La solución a un problema individual puede estar en la solución del problema global. Por eso, los gobiernos entienden que hay situaciones personales que requieren un tratamiento social, como serían los casos del narcotráfico, la violencia, el aborto, la pornografía, la desintegración familiar, el comercio de personas, etc. El comportamiento individual es también público y social, aunque algunos quisieran que lo individual fuera un campo aparte de la comunidad social. Solamente para aspectos académicos y pedagógicos se pueden hacer separaciones disciplinarias en la moral cristiana.

La Doctrina social es teología moral realizada en diálogo con la filosofía y las ciencias sociales, y no se reduce a un comportamiento virtuoso, sino a un testimonio de la experiencia de comunión con Dios

y con los hombres en Cristo. La vida cristiana es una experiencia (fe) de la que se da testimonio (moral) y que se configura como una fiesta en la que se anticipa la gloria del Cielo y cuyo centro es la Liturgia.

Bibliografía

Altizer, Thomas. *Truth, Myth and Symbol*. Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1959.

Antoncich, Ricardo. *Las encíclicas sociales de Juan Pablo II desde la fenomenología de la persona según Karol Wojtyła*. Tesis de doctorado. Medellín: UPB, 2009.

Arango, Gloria Mercedes y Arboleda, Carlos. "La Constitución de Rionegro y el *Syllabus*: dos símbolos de nación y dos banderas de guerra". En Arboleda, Carlos. *Guerra y religión en Colombia*. Medellín: UPB, 2006.

Basauri Cebrián, Eusebio. "La doctrina social de la Iglesia: perspectivas de futuro". *Scripta Theologica* 25, 1 (1993): 253-280.

Bonhoeffer, Dietrich. *Resistencia y sumisión*. Barcelona: Grijalbo, 1967.

Bonnín, Eduardo. *Naturaleza de la doctrina social de la Iglesia*. México: Imdosoc, 1997.

Bullón Hernández, José. "Recuperación y planteamiento de la doctrina social de la iglesia en Juan PabloII". *Revista Sociedad y Utopía* 27, (2006): 137-156. www.instituto-social-leonxiii.org/temporal/homenaje_jp2/013_jose_bullon_hernandez.pdf. (Consultada en diciembre 15, 2010).

Camacho, Ildelfonso. *Cien años de Doctrina Social de la Iglesia*. Santander: Sal Terrae, 1991.

Chenu, Marie Dominique. *Le "doctrine sociale" de l'Eglise comme ideologie*. Paris: Du Cerf, 1979.

- Colombo, Giuseppe. *El problema de lo sobrenatural*. Barcelona: Herder, 1961.
- Conferencia Episcopal de Colombia. *La Iglesia en Colombia, una comunidad que camina en la esperanza*. Bogotá: Conferencia Episcopal de Colombia, 2008.
- Congregación para la educación católica. *Orientaciones para el estudio y la enseñanza de la doctrina social*. Roma: Tipografía Políglota Vaticana, 1988.
- González Carvajal, Luis. "Para hacer un buen uso de la Doctrina Social de la Iglesia". *Revista de Fomento Social* 43, 169 (1988): 7-15.
- Gutiérrez, Gustavo. *Teología de la liberación*. Salamanca: Sígueme, 1977.
- Hamilton, William y Altizer, Thomas J. *Teología radical y muerte de Dios*. Barcelona- México: Grijalbo, 1967.
- Heidegger, Martin. *El ser y el tiempo*. México: FCE, 1968.
- _____. *Estudios sobre la mística medieval*. México: FCE, 1997.
- _____. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Informe de la situación hermenéutica*. Madrid: Trotta, 2002.
- Holland, Joe y Henriot, Peter. *Social Analysis: Linking Faith and Justice*. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1983.
- Juan Pablo II. *Omelia di Giovanni Paolo II*. Carpineto Romano. www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/homilies/1991/documents/hf_jp-ii_hom_19910901_messa-carpineto-romano_it.html. (Consultada en enero 10, 2011).
- Ladrière, Jean. *Ética e pensamento científico*. Sao Paulo: Letras e Letras, 1996.

- León XIII. *Au Milieu des Sollicitudes*. 16-II-1892. www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_16021892_au-milieu-des-sollicitudes_en.html. (Consultada en diciembre 10, 2010).
- Metz, J.B. *La fe en la historia y la sociedad*. Madrid: Cristiandad, 1981.
- _____. *Teología del mundo*. Salamanca: Sígueme, 1971.
- Pío XII. *Benignitas et Humanitas*. 24-XII-1944. www.vatican.va/holy_father/pius_xii/speeches/1944/documents/hf_p-xii_spe_19441224_natale_sp.html. (Consultada en diciembre 15, 2010).
- Platón. *Diálogos de Platón*. Madrid: Editorial Gredos, 1988.
- Robinson, John. *Sincero para con Dios*. Barcelona: Ariel, 1967.
- Rubio, José María. *Para vivir la revisión de vida. Un método para la acción y para la espiritualidad cristiana*. Navarra: Verbo Divino, 2006.
- San Agustín. *Confesiones*. www.augustinus.it/latino/confessioni/index.htm. (Consultada en noviembre 1-15, 2010).
- Santo Tomás de Aquino. *Summa theologiae*. www.corpusthomaticum.org/sth1001.html. (Consultada en noviembre 1-15, 2010).
- Sínodo de los obispos 1971. *La justicia en el mundo*. www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_19711130_giustizia_po.html. (Consultada en febrero 10, 2011).
- Vahanian, Gabriel. *The death of God. The cultura of our post Christian era*. Nueva York: George Braziller, 1961.
- Wojtila, Karol. *Mi visión del hombre*. Madrid: Palabra, 2005.

Recibido: febrero de 2011

Aceptado: mayo de 2011