

La dimensión social de la existencia humana. El estatuto de la Doctrina Social de la Iglesia.

Jean Laffitte

Sphaera 11, Diciembre 2006

**Instituto CEU de Humanidades
Ángel Ayala**

El Instituto CEU de Humanidades Ángel Ayala es un centro de investigación y docencia, que pretende ser un foco de elaboración y difusión de pensamiento humanístico católico, convirtiéndose en un lugar de encuentro intelectual abierto y acogedor.

La *Serie Sphaera* divulga las conferencias que se dictan en el seno de las cátedras que mantiene el Instituto CEU de Humanidades Ángel Ayala: la Cátedra Ángel Herrera Oria de Doctrina Social de la Iglesia, la Cátedra Santo Tomás de Aquino, y la Cátedra Juan Pablo II.

La dimensión social de la existencia humana. El estatuto de la Doctrina Social de la Iglesia.

No está permitida la reproducción total o parcial de este trabajo, ni su tratamiento informático, ni la transmisión de ninguna forma o por cualquier medio, ya sea electrónico, mecánico, por fotocopia, por registro u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito de los titulares del copyright.

Derechos reservados © 2006, por Jean Laffitte

Derechos reservados © 2006, por Fundación Universitaria San Pablo-CEU

CEU Ediciones

Julián Romea, 18 - 28003 Madrid

<http://www.ceu.es>

Instituto CEU de Humanidades Ángel Ayala

Julián Romea, 20 - 28003 Madrid

<http://www.ceu.es/angelayala>

ISBN: 84-86117-74-7

Depósito legal: M-49825-2006

Composición e impresión: Servicio de Publicaciones de la Fundación Universitaria San Pablo-CEU

Índice

I. La dimensión social del hombre en el corazón de la antropología cristiana	6
II. El estatuto de la Doctrina Social de la Iglesia	12
III. Dos ejemplos de acción social: la paz social y la familia como bien de la sociedad	16

Madrid, 1 de diciembre 2006

Descubriéndose amado por Dios, el hombre comprende la propia dignidad trascendente, aprende a no contentarse consigo mismo y a salir al encuentro del otro en una red de relaciones cada vez más auténticamente humanas. Los hombres renovados por el amor de Dios son capaces de cambiar las reglas, la calidad de las relaciones y las estructuras sociales: son personas capaces de llevar paz donde hay conflictos, de construir y cultivar relaciones fraternas donde hay odio, de buscar la justicia donde domina la explotación del hombre por el hombre¹. Esta frase situada en la parte introductiva del Compendio de la Doctrina Social, publicado en el 2005 por el Pontificio Consejo de Justicia y Paz, tiene la doble ventaja por una parte de situar la reflexión de la Iglesia sobre la vida de los hombres en sociedad en una visión antropológica amplia, y por otra parte, de sugerir que el establecimiento de las relaciones pacíficas, fraternales y justas exige una transformación de la subjetividad humana por la acción de Dios, un renovamiento de los hombres por el amor divino. La síntesis citada anteriormente, justifica teológicamente la visión que la iglesia tiene de las relaciones humanas y de la organización social. La acción de Dios no es ajena, extrínseca al actuar social del hombre. Por otra parte, en un plano antropológico, el texto une la vida relacional con la dignidad humana calificada de trascendente.

Los elementos fundamentales puestos de relieve pueden ofrecer la estructura de nuestra reflexión. Intentaremos trazar en una primera parte los contornos de una antropología cristiana pensada a partir de la inserción originaria del

¹ Pontificio Consejo de Justicia y Paz, Compendio de la Doctrina social de la Iglesia, Librería Vaticana, Ciudad del Vaticano, 2005, n.4.

hombre en un tejido humano. Esta aproximación nos deberá permitir abordar la cuestión epistemológica: la Doctrina Social de la Iglesia tiene un estatuto que la une a distintas disciplinas, pero de una manera específica, tomándolas siempre desde una perspectiva práctica. Esa será la segunda parte de nuestro recorrido. Finalmente, intentaremos ilustrar nuestro propósito con dos ejemplos particulares: la paz, a través de la problemática concreta de las reconciliaciones civiles, y la cuestión de la familia que nos pone al cardo natural entre el individuo y el adulto inserto activamente en la sociedad. Nos limitamos a estos dos ámbitos, aunque otros temas deberían, por supuesto, ser estudiados: por ejemplo, la cuestión de la vida humana que ha llegado a ser desde hace algunas décadas, un punto del juego político y social. Estos temas no son ciertamente los únicos, pero cuentan, sin duda alguna, entre las principales causas susceptibles de transformar de manera continua las sociedades y las culturas, como ha sido medido desde hace algunos decenios de años en Occidente. Observamos que sobre estos temas capitales, la Doctrina Social de la Iglesia tiene una enseñanza específica por transmitir y una praxis por proponer.

I. La dimensión social del hombre en el corazón de la antropología cristiana

El título dado a esta primera parte de nuestra reflexión no es neutro. Pretende desde el inicio evitar dos escollos.

El primero consiste en pensar al hombre, primeramente, como individuo, en su unidad de naturaleza psicosomática, luego en su capacidad por reconocer el bien, discernirlo, quererlo, y ponerlo en práctica, y finalmente en su empleo virtuoso en el servicio a los demás. Su dimensión social no es vista entonces como una cualidad secundaria y su actuar en ese campo viene a ultimar una perfección moral personal. El compromiso, desde una tal perspectiva, es como una radiación exterior, una fecundidad que se expresa al exterior, como si los otros fueran el escenario y la ocasión casi accidental de expresión de generosidad personal. Esta visión es, desde nuestro punto de vista, doblemente reductiva, en tanto que no logra pensar en las exigencias de la vida social, sino solo a través del prisma del individuo, que se pone cara a cara ante la sociedad a la cual pertenece; mas aún, este aspecto está ligado con aquel primero, las

implicaciones en el orden del hacer serán muy a menudo una transposición de problemas individuales en el orden social, y una tal transposición se caracterizará regularmente por un desconocimiento de las normas sociales. Este aspecto aparecerá claramente cuando hablemos de la cuestión de la reconciliación como camino de paz social.

El segundo escollo es una teorización excesiva de los principios de la Doctrina Social que tienden a reducir esta última a un cuerpo de principios que se olvida de la fuerza práctica de aplicación y de integración. Sabemos que el concepto mismo, la expresión de Doctrina Social, ha sido fuertemente criticada por algunos autores que la han percibido como una enseñanza, un conjunto de textos que forman más o menos una ideología, según la expresión de M.-D. Chenu, en una célebre obra.² El gran teólogo acusaba al período 1890- 1960 de haber producido textos abstractos, dictados según su modo de ver por el deseo de la Iglesia de desempeñar un papel de naturaleza ideológica (catolicismo social) y de ejercer un poder sobre la organización de la sociedad. Él veía al contrario en las encíclicas de Juan XXIII y de Pablo VI el inicio de un prometedor cambio de perspectivas.

La dureza del análisis se explica en parte por la falta de retrocesos. René Costes señala precisamente que hoy podemos medir la preciosa contribución magisterial de la época, de una parte por la sensibilización de los cristianos a la cuestión social, y por otra, a la denuncia de los regímenes totalitarios³. A pesar del carácter apasionante de los debates sociales que se desarrollaron en el momento del Concilio Vaticano II, observamos que algunas críticas afectaban puntos técnicos interesantes. En Chenu, por ejemplo, esta observación según la cual el pensamiento cristiano se había desplegado en torno al concepto de Ley natural, en lugar de desarrollar una verdadera teología de la encarnación y de la asunción de las realidades terrenas.

Así pues, conscientes de las dificultades planteadas debemos repensar el estatuto social del hombre, constitutivo de su naturaleza. Distintos elementos teológicos y antropológicos caracterizan una visión cristiana no reductiva.

² CHENU M.-D., *La "doctrine sociale" de l'Eglise comme idéologie*, Cerf, Paris 1997

³ COSTES R., *Les dimensions sociales de la foi. Pour une théologie sociale*, Cerf, Paris, 159-162.

A) La noción de comunión

En un primer nivel fundamental, la Comunión divina revelada en Dios como sociedad donde cada Persona subsiste en cuanto relación a los otros, no por un juego de espejo estático sino por un incesante don de amor, eterno y fecundo. A este don los hombres son llamados particularmente a participar: *El Padre Eterno creó el mundo universo por un libérrimo y misterioso designio de su sabiduría y de su bondad, decretó elevar a los hombres a la participación de la vida divina*⁴. La vocación del hombre a la santidad corresponde a un deseo eterno del Padre de introducirlo en la comunión intratrinitaria y esta pre-destinación, si se puede decir así, funda la naturaleza comunional del hombre. La reformulación de los temas de la imagen y semejanza en el magisterio de Juan Pablo II, en una clave de comunión, sin duda alguna ha contribuido a aclarar el vínculo que une la comunión de las Tres Personas Divinas y la comunión que une a los niños con los hombres: *si(...)queremos sacar también del relato del texto yahvista el concepto de "imagen de Dios", entonces podemos deducir que el hombre se ha convertido en "imagen y semejanza" de Dios no sólo a través de la propia humanidad, sino también a través de la comunión de las personas...*⁵ Es, en efecto, desde el principio, no solo una imagen donde se refleja la soledad de una Persona que regula el mundo, sino también, y esencialmente, imagen de una insondable y divina comunión de Personas. Encontraremos, de manera mas sistemática, la misma idea en la Carta apostólica *Mulieris dignitatem*⁶. Se afirma aquí la comunión específica entre hombre y mujer vista como un paradigma de la condición humana: *Humanidad significa llamada a la comunión interpersonal. El texto del Génesis 2, 18-25 indica que el matrimonio es la dimensión primera y, en cierto sentido, fundamental de esta llamada. Pero no es la única. Toda la historia del hombre sobre la tierra se realiza en el ámbito de esta llamada. Basándose en el principio del ser recíproco «para» el otro en la «comunión» interpersonal, se desarrolla en esta historia la integración en la humanidad misma, querida por Dios, de lo «masculino» y de lo «femenino». Los textos bíblicos, comenzando por el Génesis, nos permiten encontrar constantemente el terreno sobre el que radica la verdad sobre el hombre, terreno sólido e inviolable en medio de tantos cambios de la existencia humana*⁷.

Es aquí donde se podría poner una objeción: esta noción de comunión ¿no es

⁴ Concilio Ecuménico Vaticano II, Constitución dogmática *Lumen Gentium*, 2.

⁵ Juan Pablo II, *Catequesis de los miércoles*, 14 de noviembre 1979.

⁶ ID., Carta apostólica *Mulieris Dignitatem*, 7.

⁷ Juan Pablo II. Carta apostólica *Mulieris dignitatem* (15 de agosto 1988)

una cristianización indebida de la dimensión social del hombre? ¿No expresa demasiado? La vida social exige justicia y respeto, se escucha a veces; con el término comunión, se entraría en una visión confesional, no universalizable. La crítica no vale la pena. El pensamiento cristiano, en efecto, ve en Dios el origen de toda comunión humana, la hace, no distorsiona la realidad, la ilumina, aun más, le confiere su inteligibilidad. En cuanto el término comunión indica una cualidad particular de la relación interpersonal y de su extensión concreta, su origen como su sentido antropológico se encuentra ya en Aristóteles que habla de la amistad como de un tipo de benevolencia⁸ que va más allá de la justicia y que la completa. Porque es recíproca, establece entre los términos una comunión, una realidad común, un bien común (*koinonia*). Lo que se genera así es el bien común de cada uno, una realidad que los cristianos tomarán la costumbre de designar bajo el término de comunión.

B) La aspiración a vivir con los otros y por los otros está profundamente inscrita en la naturaleza humana

Una tal dimensión es constitutiva. Balthasar veía en el binomio *individuo-comunidad* una de las tres tensiones constitutivas del ser humano (con el binomio *espíritu-cuerpo* y *hombre-mujer*). No existe naturaleza humana individual que no oculte en ella misma, desde el inicio de la existencia de un individuo, esta orientación fundamental hacia el otro. La visión de Rousseau de un hombre bueno que después llega a ser un ser social (y que eventualmente se corrompe con su contacto) pertenece a una visión naturalista del romanticismo, que se convertirá, como sabemos, en el vector de diversos análisis anarquistas. La cosa se explica bien: la sociedad es vista como una amenaza para la felicidad personal y la propia expansión, de tal suerte que se le niegue el reconocimiento de todo tipo de autoridad.

Estudios recientes en antropología sobre los vínculos originarios y de las estructuras de filiación y de su corolario paternidad y maternidad resulta muy útil para comprender a que profundidad se sitúa la experiencia social del hombre. Aquí me parece importante decir que el mejor medio para la Doctrina Social (como para el resto de las otras disciplinas) de escapar de la abstracción es hacer toda su parte en la experiencia. En el plano antropológico, la primera experiencia para el hombre de su condición social viene descubierta precisamente de su ser filial. Si consideramos la experiencia filial, percibimos que todo ser humano es

⁸ Aristóteles, *Ética a Nicomaco*, VIII-IX.

naturalmente llevado a buscar su identidad en sus orígenes. En el orden natural de las cosas, siempre se es *hijo de*. Él no elige su nombre, lo recibe de sus padres o de aquellos que hacen sus funciones. Es por ese nombre recibido, conferido por otros, que va a comenzar a ser conocido en la sociedad, tanto en sus orígenes (padres) y en su personalidad (el nombre le designa a sus cercanos, parientes y amigos). Así pues la experiencia de sí, se inscribe desde la infancia en una anterioridad humana que no se puede contabilizar totalmente (solo algunas generaciones le son accesibles)⁹.

Si la primera experiencia social le es dada al niño en una relación de total dependencia de la madre, llegará el momento donde intervendrá, de manera más consciente en su vida, la figura del padre. El padre es la figura de la autoridad que comienza a hacer percibir a todo pequeño que sus derechos no son ilimitados, en particular en su relación con la madre, en ese sentido, en esta etapa, capital para el desarrollo psíquico del infante, se encarna la primera solicitud de su libertad: consentir a esta autoridad es aceptar su legitimidad, saberse hijo de este padre como se ha sentido hijo de esta madre.

Lo que está en juego es de importancia: ahí comienza este aprendizaje de la existencia autónoma de los otros; el mundo exterior se da, pero a un precio de conquistas dolorosas y de libertades que resisten¹⁰. Así pues de manera progresiva es como el hombre es insertado concretamente en la sociedad; los principios de la vida social son poco a poco aprendidos como una lección de vida (la realidad esta vacía desde el inicio) y nunca como principios abstractos. Cuando la Iglesia enseña principios universales como el de subsidiariedad o el destino universal de los bienes, no propone solo teorías para ser aplicadas, formula lo que un hombre adulto y razonable ha naturalmente descubierto como línea de conducta en su relación con sus semejantes.

C) La sociabilidad constitutiva del hombre puede ser también estudiada en un plano antropológico

Hemos considerado hasta aquí la sociabilidad de una manera puramente descriptiva a través del desarrollo psíquico del individuo. No obstante esta

⁹ Cfr. D. BIJU-DUVAL, *Le Psychique et le Spirituel* (Préface de J.Laffitte), Emmanuel, Paris 2001.

¹⁰ Sobre este punto nos permitimos reenviar a nuestro texto: *Qu'est-ce qu'une anthropologie filiale?* (J. Laffitte, in Colloque organisé par la Congrégation pour la Doctrine de la Foi, sous la présidence du Card. J. Ratzinger, septembre 2003).

dimensión del hombre es una realidad originaria que tiene una apertura ontológica. El hombre es incapaz de bastarse a sí mismo, pertenece a su estructura la necesidad de recibir de los otros ayuda y asistencia. Él está, en este sentido, en una condición caracterizada por la finitud. Además es una constitución que muchos autores, en particular los personalistas alemanes, Ferdinand Ebner, Martin Buber, y Edith Stein, han calificado algunas veces de *estructura de diálogo*. Otros, como Bruaire, han ido aun más lejos al hablar del hombre como *ser-de-don*. En un plano existencial, el hombre se realiza en la donación de sí mismo, encontrando en el amor el medio de alcanzar su perfección. La realidad de esta experiencia específica la pertenencia de todo hombre a una célula familiar, a un grupo, a una cultura, una nación. La vida humana es esencialmente comunitaria; notemos con interés que este don fundamental está plenamente asumido en el ideal de la vida cristiana (asambleas litúrgicas, familias, congregaciones religiosas, asociaciones espirituales, en fin, la comunión de los santos). Esta realidad proviene simplemente de la naturaleza misma de la Iglesia. El hombre participa en la vida y el *ethos* de grupos y comunidades cuyo destino comparte. La comunidad de destino produce lo que en un plano ontológico podemos calificar de *sociedad perfecta* (no nos situamos en el plano de la realización histórica).

D) La familiaridad (proximidad familiar) como socialización fundamental

La socialización fundamental necesita del reconocimiento del Derecho. En un texto destinado a poner de relieve el carácter jurídico constitutivo de la familiaridad (en contraste con la antítesis comúnmente hecha entre familiaridad y derecho) F. D'Agostino distingue diversos niveles de reconocimiento: el *tabú del incesto*, como norma que garantiza la constitución de la subjetividad del Yo; la aceptación de su propia identidad sexual como motivo del carácter ilusorio de toda pretensión de bisexualidad¹¹; la dimensión paterno-filial, binomio asimétrico donde se enraíza el arquetipo del principio de responsabilidad, muy valorado por Hans Jonas; el principio de fraternidad ligado al principio de igualdad; y finalmente en el último nivel la conyugalidad, en su expresión monogámica: en efecto, sólo el matrimonio permite a la familiaridad experimentar la duración. El

¹¹ "La bisessualità è illusoria, perché è simbolo di autogenesi e immortalità, in breve di onnipotenza; è l'attributo divino per eccellenza...Nascendo dall'uomo e dalla donna, all'interno di una struttura familiare, il soggetto viene calato in una determinazione monosessuale ed apprende che il suo io non rappresenta una totalità, ma una polarità, che lo costringe al desiderio e al riconoscimento dell'altro, come segno vivente della sua povertà ontologica e della sua incapacità strutturale di trascenderla" (F. D'AGOSTINO, *Verità, Moralità, Diritto: Profili giuridici su Matrimonio e Famiglia*, in *Anthropotes* XV/2 (1999), 375-392).

autor ve en el compromiso y la fidelidad lo opuesto a la mentira y a la falsedad. La organización jurídica de la sociedad debe necesariamente tomar en cuenta la solidaridad fundamental que la funda, bajo pena de desequilibrios peligrosos para ella. Al contrario, la desinstitucionalización de la proximidad familiar y su confinamiento en el ámbito privado (primado de la afectividad) es hoy por hoy la ilustración en los países occidentales.

Podríamos multiplicar los ejemplos de elementos que ilustran la sociabilidad del hombre. Sería posible mostrar también como, en la experiencia cristiana, todos esos aspectos son tomados en consideración (el bautismo como ingreso en la comunidad de creyentes; la caridad hacia el prójimo, como expresión del vínculo fraterno; el matrimonio sacramental como compromiso delante de Dios y de los hombres; y otras tantas dimensiones de la pertenencia a la comunidad eclesial).

La aspiración de los hombres a vivir en sociedad se manifiesta por la asunción total a lo largo de la existencia humana de nuevas asociaciones, solidarias, sindicales, económicas, eclesiales.

La Doctrina Social de la Iglesia tiene su punto de partida en un elemento natural, en una realidad concreta; la piensa, la regula, y le da los medios de su armonía. Como su campo de acción es limitado, se une a todo aquello que manifiesta la expresión para los hombres de su sociedad, por ahora conviene aprehender su estatuto y su metodología.

II. El estatuto de la Doctrina Social de la Iglesia

Es usual ver en la encíclica *Rerum Novarum* el primero de los grandes textos que no dejarán de enriquecer un cuerpo doctrinal consagrado a las cuestiones sociales. Si pensamos en el contexto en el que León XIII escribió este texto fundamental, apreciamos que se afrontan dos concepciones nuevas de la existencia social y de la organización, una rigurosamente teórica, el análisis marxista; la otra implícita en la elección del desarrollo liberal de la economía.

La radical oposición entre estas dos visiones y las implicaciones éticas generadas

por una y por otra, si bien de manera totalmente diferente, no podían dejar en silencio a la Iglesia.

Observemos que es un motivo para responder a una necesidad grave de orden práctico, proponiendo el escrito a los fieles y al mundo. La *Doctrina Social* comenzó a formalizarse en un marco de evangelización que tuvo que hacer frente a una urgencia social. La palabra *Doctrina* es ambigua: en el lenguaje coloquial, evoca un conjunto de principios y de reglas que dan la impresión de enseñanza especializada, teórica, que se propondría a continuación para aplicarse en el contexto de la vida social. Algunos han querido delimitar esta dificultad semántica hablando de *teología social* o de *ética social*, o bien de *teología práctica*. Cualquiera que sea el carácter feliz de la elección terminológica, puede dar la impresión de una especialización, contribuyendo así a la parcelación del saber teológico. El debate sobre el estatuto de la Doctrina Social de la Iglesia, está, sin duda alguna, destinado a permanecer abierto por largo tiempo y, sin tener la pretenciosa ambición de cerrarlo hoy, me parece que la cuestión terminológica deberá articularse alrededor de los siguientes puntos:

a) Existe fundamentalmente una doctrina social ya que existe una fecundidad social del evangelio.

Desde el inicio de los tiempos apostólicos, la vida de los cristianos y la organización eclesial fue tomada de la misma vida social. La enseñanza de Cristo no era ajeno a una serie de problemas que, no sólo caracterizaron su tiempo, sino que han permanecido vigentes a lo largo de la historia: la relación con la autoridad civil (Dios y el César), la miseria opuesta a la extrema riqueza, la aplicación de la ley, el matrimonio y la familia. El hecho que algunos ámbitos hayan dado lugar según las épocas y según las iglesias a más intervenciones que otros, debería, ciertamente, ser el objeto de un estudio más específico, pero fundamentalmente, esto queda como contingencia histórica. Las cuestiones son las mismas; sin embargo, algunas adquieren un carácter de tal urgencia que la reflexión cristiana es a veces llevada a concentrarse en ellas de manera predominante.

b) Los cristianos solidarios y particulares.

Algunos cristianos podrían ser tentados por una religión intimista, centrada exclusivamente en la interioridad; otros un poco al contrario tenderían a hacer

una separación absoluta entre lo espiritual y lo temporal; otros finalmente, en época mas reciente, pudieron consagrarse exclusivamente al compromiso de contribuir al cambio de las estructuras sociales de iniquidad. Lo cual no impide que, desde los orígenes, los cristianos hayan tenido conciencia de ser seres solidarios con los demás hombres (sería interesante, en esta consideración, ver la estructura social de la oración altruista), y a la vez de ser particulares.

Basta para darse cuenta la lectura de la carta a Diogneto. Cuando los Padres de la Iglesia, tomando posición sobre la educación (Clemente de Alejandría), los juegos de paganos (San Agustín en los Sermones), el culto rendido por la autoridad imperial a los dioses (San Ambrosio en las controversias con Simaco), la injusticia en la repartición de las riquezas (San Juan Crisóstomo en su predicación), están ofreciendo claramente una enseñanza moral a los bautizados y criterios morales a todos los hombres de buena voluntad, pero también se están expresando públicamente sobre aquello que, ante sus ojos, se opone en la sociedad a un verdadero bien de los hombres. Cualquiera que sea la forma (homilías, textos, cartas, tratados) es una contribución a la edificación común de la ciudad de los hombres.

c) La lógica de fondo que preside estos compromisos sucesivos es la caridad, vista como un servicio del hombre concreto.

d) Lo precedente hace comprender que la enseñanza de la Iglesia no es una teoría por aplicar, sino un cristiano en acto, cuyo campo de ejercicio es el hombre social y la sociedad de los hombres. Se sigue de esto que todo aquello que se relaciona con la comprensión del hombre bajo este aspecto, enriquece e inspira la *Doctrina Social*. De una manera particular además de la totalidad de la revelación y su conceptualización en la Tradición, podemos citar: la antropología cristiana como se ha mostrado al inicio, la antropología social, la ética personal y social. En función de necesidades prácticas también en los ambientes más diversos: las ciencias económicas (más allá de los principios concernientes a la economía; el destino universal de los bienes y el derecho a la propiedad), las ciencias políticas (noción de bien común, subsidiariedad); vemos por otro lado que la Iglesia no puede evitar comprometerse y pronunciarse sobre los valores democráticos de su tiempo; en fin, en estos últimos años la biología y la investigación biomédica han tomado una importancia considerable.

e) En medio de todas estas disciplinas, la cuestión epistemológica se ha referido

más específicamente al vínculo entre *Doctrina Social* y teología moral. En una entrevista importante realizada a Karol Wojtyła en 1978 y publicada en la revista *Nuevo Areópago*, el futuro Papa, quien fuera moralista, hacía prácticamente de la *Doctrina Social* una rama de la teología moral: *reconocemos que la ética social y la teología moral tienen un objeto formal común, pero en lo que concierne al objeto material, hay alguna diferencia ya que la ética social católica no se interesa, a nivel normativo, que a la actividad humana de carácter social*¹².

La enseñanza en materia social del arzobispo de Cracovia, que sería el sucesor de Pedro, ha sido determinante (pensemos en las encíclicas *Centesimus Annus* y *Sollicitudo Rei Socialis*, así como también en los diversos *Mensajes por la paz*) para considerar la cuestión social bajo el vértice de la acción (la acción buena) del cristiano. Naturalmente, la *Doctrina Social* se incorporaba así a la teología moral. K. Wojtyła añadía que era parte integrante de la evangelización.

La reflexión epistemológica ha sido considerablemente profundizada en el curso de los últimos años¹³. En su comentario a la entrevista a K. Wojtyła, Sergio Lanza propone todo un perfil disciplinario, en el cual identifica el objeto material de la *Doctrina Social* con la acción social, visto esto desde una perspectiva teológica de la acción eclesial, tanto en su realización como en su programación; así pues, según Lanza, la metodología no puede ser ni inductiva ni deductiva, sino que se identifica más bien con el discernimiento evangélico. Respecto a la delicada cuestión de la relación con la teología moral, el autor comenta la conclusión de la encíclica *Sollicitudo Rei Socialis*: *Doctrina igitur illa non ideologiae sed theologiae ac quidem theologiae morali accensetur*, simplemente: nos situamos correctamente en el ámbito de la teología, pero aquí, el termino moral se refiere a todo el campo abierto dado por la expresión *de moribus* la cual *no se limita a los tratados generalmente asignados a la teología moral, sino que comprenden, ciertamente, la teología espiritual, el derecho, y a título significativo la teología pastoral*.¹⁴

En fin, la aportación más reciente al debate se sitúa en la contribución de la primera encíclica del Papa Benedicto XVI, *Deus Caritas Est*. En la segunda parte, en la que se pone de relieve en la acción de la Iglesia la expresión misma del amor

¹² WOJTYLA K. *La dottrina sociale della Chiesa*. Intervista di Vittorio Possenti. Commento di Sergio Lanza, Lateran University Press, Roma 2003, 19.

¹³ Cfr. G. COLOMBO, *Per l'idea della dottrina sociale della chiesa*, in AA.VV., *La dottrina sociale della Chiesa*, Milano 1989.

¹⁴ LANZA S., *Magistero sociale e teologia sociale. Profilo ecclesiale culturale disciplinare*, in Wojtyła K., op. cit., 91-133.

de Dios, el Papa afirma la necesidad de la presencia de la caridad en la sociedad humana: *no hay ningún orden justo del Estado que pueda hacer superfluo el servicio del amor*.¹⁵ La construcción de una sociedad justa viene reconocida como un deber fundamental. Es el objeto de la política; la Iglesia participa en ello, pero sin sustituirse a la función del Estado y de los responsables de la vida civil: *tratándose de un deber político, eso (=la construcción de un orden justo de la sociedad y del Estado) no puede ser trabajo inmediato de la Iglesia. Pero, ya que es al mismo tiempo un deber humano primordial, la Iglesia tiene el deber de ofrecer su contribución específica, gracias a la purificación de la razón y a la formación ética, a fin de que las exigencias de la justicia lleguen a ser comprensibles y políticamente realizables*¹⁶

Visto así, las disciplinas que se requieren pueden ser muchas. Dos ámbitos particularmente importantes y actuales pueden ilustrar lo que hemos dicho: el primero concierne a la paz, el segundo, a la institución familiar.

III. Dos ejemplos de acción social: la paz social y la familia como bien de la sociedad

A) La paz social

Quisiera abordar la cuestión de la paz desde la base de la reconciliación civil. Se trata de un tema delicado que exige a la vez un sentido de justicia y prudencia. Nos es útil recordar las palabras pronunciadas por el papa Juan Pablo II el primero de enero del 2002 con ocasión del Mensaje para la jornada mundial de la paz: *No hay paz sin justicia. No hay justicia sin perdón*.

a) La justicia:

Para que el perdón sea eficaz en el campo de la paz social debe primeramente satisfacer una exigencia: la justicia. En la realidad, podríamos mostrar filosóficamente que un perdón injusto no es nunca un verdadero perdón. No sigue siendo menos difícil, a partir del Derecho positivo, el valorar como el

¹⁵ BENEDICTO XVI, Carta encíclica *Deus caritas est* (2006), 28b.

¹⁶ *Ibid.*, 28a.

perdón es verdaderamente justo. El Derecho, objetivamente, es la medida de lo que pertenece a cada uno, dar a cada uno lo que le pertenece, sin condiciones ni consideraciones de intenciones. El aparato legislativo y judicial de un Estado, provee a este deber en el gobierno de las personas; en los grandes enfrentamientos entre las naciones, en cambio, se plantea la cuestión delicada del arbitraje y de la autoridad judicial que hace de cabeza. En ese modelo político y judicial una autoridad civil reconocida, ¿podría funcionar imponiéndose a todas las partes?

En el plano internacional, la reconciliación entre las naciones ¿es un acato de justicia? Me parece útil partir de un ejemplo simple: la reconciliación entre Alemania y Francia, dos países que se han enfrentado en tres guerras fatales en menos de un siglo, no solamente se reconciliaron sino que se convirtieron en aliados hasta tal punto que ningún ciudadano del uno o del otro país podría hoy considerar a sus vecinos como enemigos heredados. Es necesario admitir que la paz actual entre los dos pueblos es de otra naturaleza distinta a la paz precaria y cargada de amenazas, que existía entre las dos guerras, y que los historiadores están de acuerdo en calificar de paz injusta, fundada sobre reglamentos injustos, portadores de las divisiones futuras. Una paz impuesta por los vencedores raramente es una paz justa, y cuando lo es por la fuerza, no puede humillar a la parte vencida.

b) La *concordia*:

La paz actual entre Alemania y Francia se basó en la voluntad común de algunos hombres, cuya inspiración filosófica de inspiración cristiana es sabida, de establecer una nueva trama de relaciones entre los dos países; en vez de permanecer en un simple reglamento de las consecuencias del último conflicto, procuraron crear un entramado de diversas solidaridades, económicas, políticas y culturales, creando en todos los niveles prácticas de acción común en todos los ámbitos de la vida social. Tal paz no fue fundada por un armisticio, un final de las hostilidades, sino sobre una verdadera *concordia*, en el sentido más radical del término. No cabe duda de que los precursores de lo que pasó a ser más tarde la Europa de los Seis (Adenauer, Schumann, De Gasperi) eran animados por una verdadera determinación de *concordia*¹⁷. La *concordia* es una unidad de intención, que no deja a las graves injusticias desarrollarse, precisamente porque se sitúa en un nivel profundo de la interioridad de las personas unidas. En este

¹⁷ SCHWARZ-LIEBERMANN H.-A., *La réconciliation franco-allemande*, in Actes du Colloque (1985) *Le Pardon* cit., 301-309.

sentido, es el mejor activo de la justicia entre naciones, cuando las personas en cuestión son aptas a representarlos.

Lo que es interesante en este proceso, es la forma en que las mentalidades de los hombres han cambiado: al principio, tenemos la determinación de algunos hombres, expresada por la instauración de nuevos Tratados; estos Tratados crean a continuación una nueva manera habitual de vivir las relaciones entre los dos países, y finalmente, el proceso de paz se extienden a la conciencia individual de los ciudadanos de las dos naciones.

Un segundo aspecto de la reconciliación entre naciones, apenas mencionado, se refiere a la *representatividad* de los que ponen en obra el proceso de paz. La capacidad de los responsables para representar con una autoridad reconocida a su propio país varía según la naturaleza de lo que ha podido oponer a los pueblos. Se pueden distinguir tres tipos de circunstancias: la guerra clásica; los crímenes contra la humanidad realizados en el marco de confrontaciones entre los pueblos, y las guerras civiles.

- *La guerra clásica*: En el marco clásico, cuando dos países se han hecho la guerra, por graves discrepancias, tales como, por ejemplo, la solución de un conflicto anterior, o anexiones de territorios, los ciudadanos que, al obedecer a la movilización decretada por su Gobierno, se enfrentaron sobre el campo de batalla, no encontraron necesariamente en estos motivos políticos una razón por la cual abastecer un odio recíproco (concretamente, cuando el soldado alemán Schmidt mata, a Verdun, el soldado francés Dupont, no desencadena en la familia de este último un odio personal y eterno, que se transmitiría de generación en generación). En las guerras clásicas, sólo las disposiciones de soluciones políticas equitativas permiten una vuelta a una paz duradera.

- Segunda circunstancia: la presencia, en una posible confrontación, de crímenes contra la *humanidad*: asesinatos de civiles, exterminación de pueblos, de poblaciones; precisamente porque estos actos entran en la categoría de actos *imperdonables* (a la vez *irreparables e inexpiables* para utilizar la terminología de W. Jankélévitch), la cuestión que se plantea es saber cómo asumirlos políticamente.

En estos casos, la exigencia de justicia no puede, por definición, estar completamente satisfecha. La introducción de Jefes de Estado ante una

jurisdicción internacional es una verdadera novedad. La justicia se propone sancionar lo que es punible, para castigar a aquellos que tuvieron una responsabilidad directa y determinante en estos crímenes. Se ve bien, sin embargo, que numerosos son los culpables que le escapan. Por otra parte, las instrucciones que demuestran los hechos chocan por la falta de retroceso histórico y pueden difícilmente evitar las presiones políticas y de información de hoy. Es necesario admitir simplemente que tenemos la expresión de una justicia incompleta, necesariamente imperfecta; sin embargo, esta justicia se impone a la conciencia del pueblo y de los responsables de las naciones. Es portadora de esta racionalidad que Hannah Arendt, por ejemplo, veía en el perdón, cuando observaba que la cólera y el resentimiento amenazaban la paz tanto como la violencia. Hay allí un desplazamiento de finalidad, si se quiere: esta justicia imperfecta no está basada en la única realidad del crimen y su necesario castigo, sino también en la necesidad de proseguir la paz. Establecer así las condiciones de la paz por un acto público de juicio de los crímenes, y a veces de inculpación de sus autores, ¿no es ya una obra de justicia?

Lo constatamos: en los casos de crímenes contra la humanidad, no tenemos un perdón que sea inmediatamente expresable. Por eso, la acción se limita a favorecer las condiciones de una reconciliación. Varios factores están presentes:

- * decir, informar y calificar los hechos con la mayor precisión posible;
- * honrar la memoria de las víctimas y garantizar la perpetuación;
- * poner con determinación un término a la espiral de violencia;
- * hacer imposible la repetición de estos crímenes desmontando las estructuras que los generaron o favorecieron.

- Tercera circunstancia: una *guerra civil*. Encontramos aquí un elemento especialmente delicado que analizar. Por definición, el dinamismo de una guerra civil puede hasta llevar a la destrucción de una nación y de un Estado. ¿Cómo tener en cuenta los actos criminales cometidos por cada una de las partes?

A veces, por razones evidentes, una mediación exterior ayuda a tal proceso de paz; pero normalmente, es la autoridad política del país en cuestión la que

inicia un proceso de reconciliación. Ése fue el caso en el que actuó la Comisión *Verdad y Reconciliación* creada por Nelson Mandela y presidida por Desmond Tutu para arraigar en la paz social el después *apartheid* en Sudáfrica. Tengamos en cuenta que existen cerca de 20 comisiones Verdad y Reconciliación hoy por hoy en el mundo (Sierra Leona, El Salvador, Argentina, Chile, Burkina Faso...). Allí aún, ante la imposibilidad de un perdón impracticable en sentido estricto, la única acción posible de la autoridad fue la negociación de un procedimiento de amnistía. Tengamos en cuenta, por otra parte, que se había acusado al arzobispo anglicano Desmond Tutu de haber introducido en sus discursos términos como *arrepentir*, *perdón*, juzgados demasiado cristianos. ¿No es éste el índice de que valores específicamente cristianos entraron en el patrimonio jurídico de las naciones? Sabemos los principios de estas comisiones: presentar la verdad a los ojos de todos; estigmatización de los culpables, a falta de poder infligirles un justo castigo; escuchar el relato de las víctimas o de sus prójimos; favorecer así el trabajo de luto; difusión de información de los debates; establecimiento de un día del recuerdo, la posible edificación de un monumento. A pesar de la incuestionable ventaja de querer claramente operar una ruptura con el pasado, aparecieron algunos defectos: la reconciliación y los textos que se redactan se convierten poco a poco en un trabajo de expertos; sobre todo, la organización de estas manifestaciones es expuesta, en algunos casos, a una manipulación política o a una ideología, al amparo de promoción de un nuevo espíritu democrático.

Este tercer caso, el de la guerra civil, plantea en particular un problema a menudo irresoluble: el recuerdo de las víctimas no puede generalmente hacerse claro con el establecimiento de las responsabilidades, por razones evidentes: los culpables están en los dos campos, y el retroceso histórico falta.

Existe una tercera condición del perdón, la protección de la memoria: hay en efecto una relación muy estrecha entre la curación de las heridas de las ofensas y el ejercicio activo de la memoria. Ya a nivel individual, es necesario poder hacer memoria de lo que se ha sufrido para poder estar aliviado. La víctima no está sola en su prueba. Cuando una nación hace memoria de aquello que la dañó y dividió, el sufrimiento de las víctimas es de alguna manera una herencia. La exigencia que acompaña esta memoria nacional es la de la coherencia, expresada por la fidelidad a la memoria, su perpetuación. Se encuentra así una clase de anámnese cuya práctica es familiar a los cristianos, que la hacen el corazón de sus asambleas litúrgicas.

B) La Familia

La Iglesia considera a la familia bajo tres aspectos vinculados entre ellos: como el lugar natural donde el niño nace, crece, y recibe los primeros conceptos determinantes sobre la verdad y sobre el bien; como el lugar donde se transmite naturalmente la vida humana (ética conyugal y familiar); y finalmente como *una comunidad natural en donde se experimenta la sociabilidad humana, contribuye en modo único e insustituible al bien de la sociedad*.¹⁸ Es esta última perspectiva la que atrae ahora nuestra atención. En efecto, la afirmación que se hace allí, y que retoma un gran número de otras declaraciones en el mismo sentido¹⁹, no se coloca en primer lugar en una opinión ética, sino más bien considera la célula familiar en su relación con la sociedad. La comunión entre los esposos querida por el Magisterio de la Iglesia no es un fin en sí mismo: es el fundamento sobre el cual se construye la familia, vista como una comunión extensa de personas, según las distintas relaciones interpersonales, -paternidad, maternidad, filiación, fraternidad- ya mencionadas más arriba. Como lugar de contacto natural entre miembros de generaciones distintas, asume el papel de mediación entre el individuo y la sociedad: la existencia de una institución familiar sana es un factor eficaz de humanización y personalización de una sociedad. Son numerosas las acciones que hacen necesaria la defensa por parte de la sociedad de la institución familiar: la educación, la asistencia de los enfermos, la ayuda a los ancianos. El Estado no asumirá nunca tales funciones de manera tan satisfactoria como en el marco familiar. El hecho de que todas estas tareas estén asumidas cada vez más por la sociedad, es un índice de crisis de la familia. Cuando la familia estalla o desaparece, se vuelve necesario realizar una transferencia de las responsabilidades. Estos valores se convierten entonces en funciones públicas. Se asiste de hecho a lo que algunos llamaron una deslegitimación simbólica de la familia. Se marginaliza. Los valores familiares se consideran conservadores y tradicionales.

Por lo tanto cuando la Iglesia, los pastores, o los teólogos de la pastoral, defienden con fuerza un modelo familiar que se designa a menudo de manera peyorativa como un modelo clásico, no proponen la vuelta a un modelo del pasado; sus razones se basan en la convicción de que la unidad familiar no puede perderse sin que desaparezca de la sociedad un determinado método de vivir la solidaridad entre las generaciones y preparar los individuos para ocupar un día un lugar que

¹⁸ Compendio de la doctrina social de la Iglesia, 213

¹⁹ Cfr. La Constitución *Gaudium et Spes*, La carta *a las Familias*, la encíclica *Centesimus annus*, la exortación apostólica *Familiaris Consortio*...

no sea para ellos una enajenación. La familia está en este sentido en el primer factor, y más fundamental, del despliegue de lo que *Centesimus annus* llamaba una *ecología humana*²⁰. Su protección ofrece *la mejor garantía contra toda deriva de tipo individualista o colectivista, porque en su seno la persona está todavía en el centro de la atención como fin y nunca como medio*²¹.

De manera muy sugestiva, Carl Anderson ve en la familia una expresión cultural de la virtud de esperanza. Tiene en cuenta que allí donde viene a faltar la esperanza, las familias están destinadas a desaparecer, y propone auténticamente como primer criterio de políticas familiares, la restauración de la esperanza como valor cultural²². Tal visión se asemeja a las famosas palabras de Juan Pablo II que dicen que el futuro de la humanidad pasa por la familia. Observemos, a este respecto, que esta virtud de la esperanza sirve de base también para toda decisión de traer al mundo a los niños. Si la enseñanza del magisterio moral de la Iglesia hace hincapié en la apertura del matrimonio a la procreación y de hecho es un punto de capital importancia, es en primer lugar porque manifiesta una sabiduría profunda. Se ve más claramente hoy, cuando se considera el hundimiento demográfico contemporáneo en los países occidentales.

La decisión de no tener niños es también la señal de una profunda desesperación interior; se basa en efecto en esta convicción implícita de que no se tiene ningún valor que transmitir y, en último término, que el transmisor no representa por sí mismo un valor. Aquel que excluye sin motivo toda posteridad no cree en sí mismo. La esperanza no es solamente un valor cristiano, está también en la historia como motor natural de la acción humana.

Como podemos ver, la reflexión sobre la centralidad social de la familia puede hacerse a distintos niveles: antropológico, ético, sociológico, político, filosófico y teológico: cada uno interesa a la Doctrina Social en su proceso de analizar la realidad para comprenderla e interpretarla, a fin de poder convertirse en un planteamiento práctico de acción. Su primer objetivo, como se ha visto, no es

²⁰ JEAN-PAUL II, *Lettre encycl. Centesimus annus*, 39. M. Spieker explique ainsi l'expression: «Mit Humanökologie bezeichnet Johannes Paulus II. jene anthropologischen und moralischen Voraussetzungen einer humanen Gesellschaft, die nicht vertraglichen Vereinbarungen der Betroffenen entspringen, sondern in die personale Natur des Menschen hineingelegt sind. Sie zu beachten ist die Verpflichtung jeder Politik, die zum Gelingen des menschlichen Lebens und das Gemeinwohl der Gesellschaft sind zuerst mit einem Wohlergehen der Ehe- und Familiengemeinschaft verbunden (GS 47).» in *Centesimus Annus und die Familie*, Vortrag im Rahmen der Vorlesungsreihe «15 Jahre Centesimus Annus» des Acton Instituts (Grand Rapids/Michigan) im Päpstlichen Kolleg der USA in Rom am 21. Januar 2006.

²¹ Compendium..., 213.

²² ANDERSON C., *Criteria for Policies on Marriage, Family and Life*, in "Anthropotes" 15/2 (1999), 495-509.

desplegar una enseñanza moral, aún y cuando no pueda nunca abandonar su vínculo con la ética: lo que interesa es establecer las condiciones de un actuar práctico. Para ello, no duda en sacar de múltiples fuentes y en iluminarlas a la luz de la Revelación.

En todos estos campos de acción, los cristianos, por su testimonio y su compromiso, ofrecen a la sociedad, de la que son plenamente miembros, lo que consideran como su bien más precioso, y que saben que no pueden retener para ellos solos, tratándose de un bien destinado a todos por Aquél que es la fuente.