

Experiencia, filosofía y testimonio

Carlos Arboleda Mora (Director)

XXXX

Arboleda Mora, Carlos
Experiencia, filosofía y testimonio / Carlos Arboleda Mora-- Medellín:
UPB, 2008.
172 p., 17 x 24 cm.
ISBN: 978-958-696-XXX-X

1. XXXX

© Carlos Arboleda Mora
© Editorial Universidad Pontificia Bolivariana

Experiencia, filosofía y testimonio

ISBN: 978-958-696-xxx-x
Primera edición, 2008
Universidad Pontificia Bolivariana - CIDI
Escuela de Teología, Filosofía y Humanidades

Gran Canciller: Mons. Alberto Giraldo Jaramillo

Rector General: Mons. Luís Fernando Rodríguez Velásquez

Vicerrector Académico: José Fernando Montoya Ortega

Editor: Juan José García Posada

Diagramación: Ana Milena Gómez C.

Coordinadora de Producción: Ana Milena Gómez C.

Imagen portada: *Christ of Saint John of the Cross* (fragmento) de S. Dalí. www.dali-gallery.com

Corrector: Juan David García Ramírez

Dirección editorial:

Editorial Universidad Pontificia Bolivariana, 2008
Email: editorial@upb.edu.co
Telefax: 57(4) 415 9012
A.A. 56006 - Medellín - Colombia

Radicado: 0459-12-02-08

Prohibida la reproducción total o parcial, en cualquier medio o para cualquier propósito, sin la autorización escrita de la Editorial Universidad Pontificia Bolivariana.

TABLA DE CONTENIDO

INTRODUCCION	7
---------------------------	----------

I. FENOMENOLOGIA Y DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA	9
---	----------

1. El compendio de la doctrina social de la iglesia. <i>(Mons. Alberto Giraldo Jaramillo)</i>	<i>11</i>
2. Para leer el compendio de la doctrina social de la iglesia y la encíclica Deus Caritas est. <i>(Carlos Arboleda Mora)</i>	<i>19</i>
3. El método fenomenológico de Karol Wojtila, como perspectiva del Magisterio social de Juan Pablo II. <i>(Ricardo Antoncich)</i>	<i>38</i>
4. La Encíclica Laborem Exercens, desde la perspectiva fenomenológica. <i>(Ricardo Antoncich)</i>	<i>48</i>
5. La Encíclica Sollicitudo Rei Socialis, desde la perspectiva fenomenológica. <i>(Ricardo Antoncich)</i>	<i>59</i>
6. La Encíclica Centesimus Annus, desde la perspectiva fenomenológica. <i>(Ricardo Antoncich)</i>	<i>80</i>
7. La Encíclica Deus Caritas Est: una filosofía de la donación. <i>(Carlos Arboleda Mora)</i>	<i>93</i>

II. DOCUMENTO DE APARECIDA Y PRAXIS ECLESIAL103

1. Aparecida y la religiosidad popular - Cumbre del desarrollo de una reflexión. (*Juan J. Lydon*)105
2. Experiencia y testimonio: Claves del documento de Aparecida. (*Carlos Arboleda Mora*)..... 114
3. La mujer como forma de la vida humana. Consideraciones antropológicas. (*Luis Fernando Fernández O.*)132
4. Análisis de la cultura actual y su impacto en la vida. (*Carlos Arboleda Mora*)..... 152

INTRODUCCIÓN

En los tiempos actuales se ha hecho más fuerte la discusión sobre la intervención en lo público, no sólo de la Iglesia Católica, sino también de las religiones en general. Estas quieren ser reducidas al ámbito de lo privado, sin dejarles espacio en los areópagos donde se discuten las estrategias generales en materia de economía, política y convivencia humana. Pero esta discusión arranca de la reflexión sobre la pérdida o inexistencia de fundamento para creer y para actuar de una manera ética.

La respuesta de la Iglesia Católica en particular y del Cristianismo en general, no puede ser simplemente un alegato, pidiendo que se le reconozca un espacio, espacio que tuvo tradicionalmente, pero que la nueva estructura de la sociedad le va suprimiendo. No es por el peso de la institución, que la Iglesia va a ser reconocida hoy como interlocutor válido en los foros de lo internacional y de lo público. Más bien, es por la fuerza de sus argumentos y la fundamentación de sus principios, que los cristianos podrán decir una palabra válida para las sociedades contemporáneas. Esta fuerza y esta fundamentación, sólo se lograrán en la medida en que la Teología muestre que lo que es verdad a los ojos de los creyentes, es también verdad que aparece a los ojos de los no creyentes, o mejor, a los ojos de todo hombre que vive en este mundo. En otras palabras, que el sentido sea reconocido por toda la humanidad como una donación universal, a la que se responde como una llamada a la que se hace caso, como una interpelación que exige una respuesta ética. Una racionalidad amplia y compartida, que supere los estrechos límites de un pensamiento calculante, puede indicar el camino de la credibilidad racional del Cristianismo, camino que no es únicamente reflexivo, sino que debe ser la vía de la coherencia entre lo creído y lo vivido.

La Universidad Pontificia Bolivariana y el Grupo de Investigación Religión y Cultura de la misma, conscientes de este reto, han propiciado espacios y tiempos de reflexión sobre esa credibilidad. Uno de esos espacios ha sido el Simposio sobre Doctrina social de la Iglesia, realizado entre el 20 y 21 de Marzo de 2007, cuyas conferencias presentamos. La idea es hacer una reflexión en la que, ayudados por las herramientas de la Filosofía, aparezca la novedad de la propuesta cristiana, con toda claridad y sin temores. La palabra del Evangelio es palabra salvadora para el hombre, pero debe presentarse de modo tal que muestre que responde a lo que es el hombre, una abertura a la posibilidad de la donación de Dios. En el hombre, apertura y lugar de la manifestación, se muestra y se dona el pleno sentido de la vida: El amor. No es hoy con una construcción simplemente racionalista, esencialista, abstracta como se puede presentar el mensaje, sino que hay que buscar posibilidades nuevas en el campo de la Filosofía, para entender mejor el proceso de dación del sentido y la esperanza.

Otro espacio ha sido la presentación del Documento de la Quinta Conferencia general del Episcopado, realizada en Aparecida, en el Brasil. Se ofrecen varias reflexiones sobre dicha conferencia y el contexto actual de América Latina, tratando de mostrar que la tarea de la Iglesia es presentar testimonialmente, ante el mundo, la experiencia radical de Dios, manifestado en Jesucristo. No es otra la tarea de la Iglesia, que ser testigo de la donación del amor en un mundo que se ha quedado encerrado en una cultura técnica, con una racionalidad de eficacia y de mercado. La Iglesia es la portadora de la luz, que muestra caminos de humanidad en un mundo encaminado al logro y al lucro.

Agradecemos a todos los autores que colaboran en esta publicación: El Arzobispo de Medellín, Alberto Giraldo Jaramillo, doctor en Teología de la Universidad Santo Tomás, de Roma ; el padre Ricardo Antoncich, doctorando en Teología de la UPB; el profesor Fernando Fernández, doctor en filosofía de la Universidad de Salamanca, y el padre Juan J. Lydon, doctor en misionología de la Universidad Gregoriana.

Nuestra confianza es que este aporte alimente más profundizaciones e ilumine e impulse a la construcción de lo plenamente humano que es también plenamente divino.



Carlos Arboleda Mora.

Director del Grupo Religión y Cultura, UPB.

**I. FENOMENOLOGÍA
Y DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA**

1. EL COMPENDIO DE LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA

Mons. Alberto Giraldo Jaramillo

Introducción

Encuentro del Evangelio con nuestra realidad. Hace 20 años, nos propuso el Papa Juan Pablo II una “lectura teológica de los problemas modernos”. Afirmó que, para lograrlo, “la Iglesia utiliza como instrumento su doctrina social”, que nos presenta “un conjunto de principios de reflexión, de criterios de juicio, de directrices de acción”. Esta doctrina social no es “una tercera vía”, que nos sitúa “entre el capitalismo liberal y el colectivismo marxista, y ni siquiera una posible alternativa a otras soluciones menos contrapuestas radicalmente, sino que tiene una categoría propia”. “No pertenece al ámbito de la ideología, sino al de la Teología y, especialmente, de la teología moral”¹

Una síntesis de la Doctrina Social católica.- En el mes de Noviembre de 1997, se reunió el Sínodo especial para América. Conocemos el tema tratado: “Encuentro con Jesucristo vivo, camino para la conversión, la comunión y la solidaridad en América”. Para lograr esta última, el Documento post sinodal se expresó así: “Ante los graves problemas de orden social que, con características diversas, existen en toda América, el católico sabe que puede encontrar en la doctrina social de la Iglesia la respuesta de la que partir, para buscar soluciones concretas. Difundir esta doctrina constituye, pues, una verdadera prioridad pastoral... Para alcanzar este objetivo, sería muy útil un compendio o una síntesis autorizada de la doctrina social católica, incluso un ‘catecismo’, que muestre la relación existente entre ella y la nueva evangelización.”²

1 JUAN PABLO II, *Encíclica SOLLICITUDO REI SOCIALIS*, 30 diciembre de 1987, n.35. n.41

2 En la exhortación post sinodal de Juan Pablo II, *ECCLESIA IN AMERICA* (México, 22 de Enero, 1.999), se habla de la necesidad de difundir la Doctrina Social de la Iglesia y se pide elaborar un compendio o síntesis autorizada. (cf. n. 54)

El Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia. Se trabajó durante buen tiempo este compendio, presentado, por fin, el 2 de Abril del año 2004.

1.1. Contenido del compendio

Su introducción tiene este título: Un humanismo integral y solidario. Su conclusión está formulada así: hacia una civilización del amor. Nos parece que, en esos dos títulos, bien se puede sintetizar todo el alcance de la Doctrina Social de la Iglesia; todo su alcance “práctico” para nosotros. En medio de esos dos enunciados, el Compendio tiene tres partes.

En la primera parte, se considera el plan de Dios sobre la humanidad, que es llevado adelante por la Iglesia, que alcanza a cada persona. Desde allí se pasa luego a analizar los principios de la Doctrina Social de la Iglesia, enmarcados en la dignidad de la persona humana, el bien común, la subsidiaridad y la solidaridad. De ahí surgen seis consideraciones:

1. El principio del bien común
2. El destino universal de los bienes;
3. El principio de subsidiariedad;
4. La participación;
5. El principio de solidaridad;
6. Los valores fundamentales de la vida social: Verdad, libertad y justicia.
7. Termina esta parte con una consideración muy importante sobre la vía de la caridad, que bien podría relacionarse con la Encíclica DEUS CARITAS EST, del Papa Benedicto XVI y con la Encíclica DIVES IN MISERICORDIA, de Juan Pablo II (30 de Noviembre de 1980)

La segunda parte se refiere a siete temas de aplicación de la Doctrina Social:

- La familia.
- El trabajo humano
- La vida económica
- La comunidad política
- La comunidad internacional
- La salvaguardia del medio ambiente.
- La promoción de la paz.

12 ►

La tercera parte se relaciona con la Doctrina Social de la Iglesia y la acción misma de la Iglesia, sea de parte de los pastores o el compromiso de los fieles laicos.

1.2. Un humanismo integral

El Papa Pablo VI se presentó ante la Asamblea de las Naciones Unidas el 4 de Octubre de 1965 y, entre otras cosas, dijo: “Es como ‘experto en humanidad’, como aportamos a esta organización el sufragio de nuestros últimos predecesores, de todo el episcopado católico y el nuestro, convencidos como estamos de que esta organización representa el camino obligado de la civilización moderna y de la paz mundial.”³.

¿Por qué y el cómo se afirma que la Iglesia es “experta en humanidad”?

Empezando la Cuaresma de 1979 el Siervo de Dios, el Papa Juan Pablo II nos entregó una Encíclica en la que nos habla del Señor Jesucristo Nuestro Redentor. Es como la síntesis de lo que repetimos en el Credo: “por nosotros los hombres y por nuestra salvación”: Se encarnó, padeció, murió, resucitó. Con esa obra suya, el Señor Jesucristo se une a cada hombre, de tal manera que se debe afirmar: “El hombre en la plena verdad de su existencia, de su ser personal y, a la vez, de su ser comunitario y social – en el ámbito de la propia familia, en el ámbito de la sociedad y de contextos tan diversos; en el ámbito de la propia nación, o pueblo (y, posiblemente, sólo aún del clan o tribu), en el ámbito de toda la humanidad – este hombre es el primer camino que la Iglesia debe recorrer en el cumplimiento de su misión, él es el camino primero y fundamental de la Iglesia, camino trazado por Cristo mismo, vía que inmutablemente conduce a través del misterio de la Encarnación y de la Redención.”⁴.

Aparece entonces una tarea muy importante para todos en la Iglesia: Tomar “este hombre” en sus circunstancias concretas, en su “miedo”⁵, para llevarlo a Cristo Rey a fin de que pueda vivir en unas condiciones muy especiales. “El sentido esencial de esta ‘realeza’ y de este ‘dominio’ del hombre sobre el mundo visible, asignado a él como cometido por el mismo Creador, consiste en la prioridad de la ética sobre la técnica, en el primado de la persona sobre las cosas, en la superioridad del espíritu sobre la materia.”⁶

A esta meta se llega por el camino de la solidaridad, del respeto de los derechos del hombre. Así se edifica la paz que “se reduce al respeto de los derechos inviolables del hombre - ‘opus iustitiae pax’ - mientras la guerra nace de la violación de estos derechos y lleva consigo aún más graves violaciones de los mismos”.⁷

3 PABLO VI, Discurso a la ONU, 4 de octubre de 1965, n. 1.

4 JUAN PABLO II, Encíclica REDEMPTOR HOMINIS, n.14

5 Cf. REDEMPTOR HOMINIS, n.15

6 REDEMPTOR HOMINIS, n.16

7 REDEMPTOR HOMINIS, n.17

Es muy importante afirmar el puesto que el Santo Padre da a las familias en todo este proceso de “humanización” de la sociedad. A manera de ejemplo, citemos su CARTA A LAS FAMILIAS. En el saludo inicial, afirma el Papa que ya al comienzo de su pontificado, había señalado que el hombre es camino de la Iglesia, camino de su misión y su ministerio. De hecho, la CARTA es una visión muy humanista de la familia porque, de los muchos caminos que debe recorrer el ser humano en su vida, “la familia es el primero y el más importante...En efecto, él viene al mundo en el seno de la familia, por lo cual debe decirse que debe a ella el hecho mismo de existir como hombre.”⁸

En el servicio a las personas, tengamos especial atención al puesto de la mujer en la sociedad. De los muchos textos que pudiéramos mencionar, citemos dos muy recientes. El primero, son unas palabras del Papa Benedicto XVI cuando, el pasado miércoles 14 de Febrero, se refirió a “muchas figuras femeninas que han desempeñado un efectivo y preciso papel en la difusión del Evangelio”. El segundo es del pasado 3 de Marzo, cuando el arzobispo Celestino Migliore, observador permanente de la Santa Sede en la ONU, intervino ante el Consejo Económico y Social de ese organismo. Comenzó alabando «el progreso continuo a favor de las mujeres, que ha tenido lugar en los últimos años», y su esperanza de que pudiera continuar «para poner cimientos sanos y sólidos para el futuro». Según el arzobispo, sin embargo, parece «fuera de lugar» el que, «en un momento en el que la sensibilidad por las cuestiones relativas a las mujeres parece más intensa que nunca, el mundo se vea obligado ahora a afrontar nuevas formas de violencia y esclavitud, dirigidas sobre todo contra la mujeres». «La promoción de las mujeres se logrará no sólo con la legítima reivindicación de los derechos de las mujeres --concluyó--. Además de esto, es necesario establecer un nuevo aprecio de los valores auténticamente femeninos, que se encuentran en el fundamento de nuestra sociedad».

Las consideraciones de los párrafos anteriores pueden ser miradas por cada uno de nosotros, con dos énfasis, que no son ciertamente opuestos, sino más bien, se exigen uno al otro. Nosotros, como personas cristianas, discípulos, miramos hoy la propuesta que se nos hace para que seamos cada vez más humanos, siguiendo al Señor Jesucristo. Nosotros, como personas que tenemos una responsabilidad misionera, podemos ahora empezar a pensar que cada persona “es el camino” para la realización de nuestras tareas al servicio de la región y del País.

14 ►

El Concilio Vaticano II situó a la Iglesia frente al mundo de hoy. De aquí nació la Constitución *Gaudium et Spes*. En ella se presentaron, ya ampliamente, unas orientaciones sobre el compromiso político de los cristianos⁹. En el año de 1987 se reunió el Sínodo de los Obispos, convocado por el Papa Juan Pablo para hablar de

8 JUAN PABLO II, CARTA A LAS FAMILIAS, 2 de febrero de 1994, n.2

9 Cf. GAUDIUM ET SPES, ns. 73 - 76

la vocación y misión de los fieles laicos. En el Documento que nos entregó el Papa después de este encuentro episcopal, describió la misión del Laico en la política: “Para animar cristianamente el orden temporal – en el sentido señalado de servir a la persona y a la sociedad – los fieles laicos de ningún modo pueden abdicar de la participación en la ‘política’; es decir, de la multiforme y variada acción económica, social, legislativa, administrativa y cultural, destinada a promover orgánica e institucionalmente el bien común... Una política para la persona y para la sociedad encuentra su criterio básico en la consecución del bien común, como bien de todos los hombres y de todo el hombre, correctamente ofrecido y garantizado a la libre y responsable aceptación de las personas, individualmente o asociadas”¹⁰

1.3. Hacia una civilización del amor

En su Carta a las familias, explica el Papa Juan Pablo el origen de la expresión “civilización del amor”: Fue empleada por el Papa Pablo VI en la Homilía de la clausura del año santo de 1975. El sentido no es “solamente político, sino más bien humanístico”... “Civilización tiene, pues, en cierto modo, el mismo significado que ‘cultura’. Por eso se podría decir también ‘cultura del amor’, aunque es preferible mantener la expresión hecha ya familiar”¹¹

Nos ayuda mucho, entonces, recordar todo lo que ya conocemos sobre la cultura y la realidad de la evangelización de la cultura; así logramos entender el alcance de la expresión “civilización del amor”. Escuchemos al Papa Juan Pablo II: “La cultura es expresión cualificada del hombre y de sus vicisitudes históricas, tanto a nivel individual como colectivo. En efecto, la inteligencia y la voluntad le mueven incesantemente a «cultivar los bienes y los valores de la naturaleza» (Gaudium et Spes 53), plasmando en unas síntesis culturales cada vez más altas y sistemáticas los conocimientos fundamentales que se refieren a todos los aspectos de la vida y, en particular, los que atañen a su convivencia social y política, a la seguridad y al desarrollo económico, a la elaboración de los valores y significados existenciales, sobre todo de naturaleza religiosa, que permiten a su situación individual y comunitaria desarrollarse según modalidades auténticamente humanas... En la mayor parte de los casos, las culturas se desarrollan sobre territorios concretos, cuyos elementos geográficos, históricos y étnicos se entrelazan de modo original e irreplicable. Este «carácter típico» de cada cultura se refleja, de modo más o menos relevante, en las personas que la tienen, en un dinamismo continuo de influjos en cada uno de los sujetos humanos y de las aportaciones que éstos, según su capacidad y su genio, dan a la propia cultura. En cualquier caso, ser hombre

10 JUAN PABLO II, Exhortación Apostólica post-sinodal CHRISTIFIDELES LAICI (Los fieles cristianos laicos), 30 de diciembre de 1988, n. 42

11 JUAN PABLO II, CARTA A LAS FAMILIAS, n.13

significa necesariamente existir en una determinada cultura. Cada persona está marcada por la cultura que respira a través de la familia y los grupos humanos con los que entra en contacto, por medio de los procesos educativos y las influencias ambientales más diversas y de la misma relación fundamental que tiene con el territorio en el que vive. En todo esto no hay ningún determinismo, sino una constante dialéctica entre la fuerza de los condicionamientos y el dinamismo de la libertad”¹²

Estamos hoy frente a importantes desafíos culturales. Cuando nos estamos preparando para la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe, es muy útil escuchar el análisis que hizo el Papa Benedicto XVI “La Iglesia en América Latina afronta enormes desafíos: El cambio cultural generado por una comunicación social que marca los modos de pensar y las costumbres de millones de personas; los flujos migratorios, con tantas repercusiones en la vida familiar y en la práctica religiosa en los nuevos ambientes; la reaparición de interrogantes sobre cómo los pueblos han de asumir su memoria histórica y su futuro democrático; la globalización, el secularismo, la pobreza creciente y el deterioro ecológico, sobre todo en las grandes ciudades, así como la violencia y el narcotráfico”¹³.

Llegar con el Evangelio a la persona inmersa en su cultura, ésta ha sido la gran tarea de la Iglesia a lo largo de su historia. “El Evangelio, y por consiguiente la evangelización, no se identifican ciertamente con la cultura y son independientes con respecto a todas las culturas. Sin embargo, el reino que anuncia el Evangelio es vivido por hombres profundamente vinculados a una cultura y la construcción del Reino no puede por menos de tomar los elementos de la cultura y de las culturas humanas. Independientes con respecto a las culturas, Evangelio y evangelización no son necesariamente incompatibles con ellas, sino capaces de impregnarlas a todas sin someterse a ninguna. La ruptura entre Evangelio y cultura es sin duda alguna el drama de nuestro tiempo, como lo fue también en otras épocas. De ahí que hay que hacer todos los esfuerzos con vistas a una generosa evangelización de la cultura o más exactamente de las culturas.”¹⁴

Si avanzamos en esta línea de reflexión, bien podemos afirmar que la inculcación del Evangelio es la gran tarea que corresponde a la Iglesia, para que lleguemos a promover la “cultura del amor” o la “civilización del amor.”¹⁵

12 **JUAN PABLO II, Diálogo entre las culturas para una civilización del amor y la paz**, Mensaje para la celebración de la Jornada Mundial de la Paz, 1 de enero 2001, n. 4 y 5

13 **BENEDICTO XVI, DISCURSO A LA PONTIFICIA COMISIÓN PARA AMÉRICA LATINA**, febrero 2007.

14 **PABLO VI, Exhortación Apostólica EVANGELII NUNTIANDI**, 8 de diciembre de 1975, n.20

15 Ver en el Papa Juan Pablo II la explicación que él mismo hace de la expresión en su **CARTA A LAS FAMILIAS**, n.13.

Así la describió el Papa Juan Pablo II, en su discurso del Palacio de Nariño: “Se trata de una sociedad en donde la laboriosidad, la honestidad, el espíritu de participación en todos los órdenes y niveles, la actuación de la justicia y la caridad, sean una realidad... Una sociedad que lleve el sello de los valores cristianos como el más fuerte factor de cohesión social y la mejor garantía de su futuro. Una convivencia armoniosa, que elimine las barreras opuestas a la integración nacional y constituya el marco del desarrollo del país y del progreso del hombre... Una sociedad en la que sean tutelados y preservados los derechos fundamentales de la persona, las libertades civiles y los derechos sociales, con plena libertad y responsabilidad, y en la que todos se emulen en el noble servicio del país, realizando así su vocación humana y cristiana. Emulación que debe proyectarse en servicio de los más pobres y necesitados, en los campos y en las ciudades... Una sociedad que camine en un ambiente de paz, de concordia en la que la violencia y el terrorismo no extiendan su trágico y macabro imperio y las injusticias y desigualdades no lleven a la desesperación a importantes sectores de la población y les induzcan a comportamientos que desgaren el tejido social... Un país, en el que la juventud y la niñez puedan formarse en una atmósfera limpia, en la que el alma noble de Colombia, iluminada por el Evangelio, pueda brillar en todo su esplendor... Hacia todo esto, que podemos llamar civilización del amor (cf. Puebla, 8), han de converger más y más vuestras miradas y propósitos.”¹⁶.

1.4. Conclusión. Un servicio a la paz

De las consideraciones anteriores, podemos concluir: El resultado de una atención a las personas y un trabajo por la civilización del amor, es la construcción de la paz.

Puede ser particularmente útil estudiar al menos los títulos de los mensajes para las Jornadas de la Paz, que se han iniciado con el Papa Pablo VI, el 1 de Enero de 1968. Sobre estos mensajes vale la pena tener presentes unas expresiones del Papa Juan Pablo II. “Los once Mensajes dirigidos al mundo por el Papa Pablo VI han trazado progresivamente las coordenadas del camino a recorrer para alcanzar el ideal de la paz. Poco a poco, el gran Pontífice fue ilustrando los diversos capítulos de una verdadera y propia ‘ciencia’ de la paz”. Sobre sus propios mensajes, dijo el mismo Juan Pablo II, en el año 2004: “A lo largo de estos veinticinco años de Pontificado, he procurado avanzar por el camino iniciado por mi venerado Predecesor... Ha surgido así una síntesis de doctrina sobre la paz, que es como un glosario sobre este argumento fundamental; un glosario fácil de entender para quien tiene el ánimo bien dispuesto, pero al mismo tiempo extremadamente exigente

16 JUAN PABLO II, *Discurso a los Dirigentes*, Bogotá, Casa de Nariño, 01 de julio 1986, n.3; ver también ns. 4 y 5 en los cuales el Papa indica las principales dificultades que se deben enfrentar en Colombia y la respuesta que se espera de toda la clase dirigente.

para toda persona sensible al porvenir de la humanidad”¹⁷ Será importante, además tener presentes los enunciados de los dos mensajes que, hasta ahora, nos ha entregado el Papa Benedicto XVI¹⁸

En la enseñanza de la Doctrina Social de la Iglesia, entendemos la paz como don de Dios, resultado de la aceptación del Evangelio de Cristo; pero, además, como una responsabilidad de todos los discípulos de Cristo Jesús. Hay tres Encíclicas que han sido particularmente importantes para este tema de la paz: *PACEM IN TERRIS*, (1963) del Beato Papa Juan XXIII; *POPULORUM PROGRESSIO* (1967), del Papa Pablo VI y *SOLLICITUDO REI SOCIALIS* (1987) del Papa Juan Pablo II. En la primera de ellas, el Papa Juan XXIII ha señalado los cuatro pilares para la paz: la verdad, la justicia, el amor y la libertad¹⁹. *Populorum Progressio*, dice “El desarrollo es el nombre nuevo de la paz”²⁰ Para la Jornada de la Paz de 1967 escribió el Papa Juan Pablo II este mensaje: “Propongo para este año reflexionar sobre la solidaridad y el desarrollo como claves para la paz. Cada una de estas realidades tiene su significado específico. Ambas son necesarias para conseguir las metas que nos proponemos. La solidaridad, por su misma naturaleza, es una realidad ética ya que conlleva una afirmación de valor sobre la humanidad. Por esta razón, sus implicaciones para la vida humana en nuestro planeta y para las relaciones internacionales son igualmente éticas; en efecto, nuestros lazos comunes de humanidad nos exigen vivir en armonía y promover todo aquello que es bueno para unos y para otros. Estas aplicaciones éticas constituyen la razón por las que la solidaridad es una clave básica para la paz. A la luz de esto el desarrollo adquiere su significación plena. No se trata de mejorar determinadas situaciones o condiciones económicas. El desarrollo viene a ser, en última instancia una cuestión de paz por el hecho de que ayuda a realizar lo que es bueno para los demás y para la comunidad humana en su totalidad”²¹.

Nuestro COMPENDIO DE LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA será una excelente ayuda para crecer en humanidad, ponernos en marcha para construir la civilización del amor y, por tanto, encontrar caminos para lograr la paz.

17 **JUAN PABLO II, UN COMPROMISO SIEMPRE ACTUAL: EDUCAR A LA PAZ**, Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 1 de enero de 2004, ns. 2 y 3 En las notas 2 y 3 está el enunciado de todos los mensajes de paz entregados por Pablo VI y por el mismo Juan Pablo II.

18 **BENEDICTO XVI, EN LA VERDAD LA PAZ**, Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz 1 de enero de 2006; **LA PERSONA HUMANA, CORAZÓN DE LA PAZ**, Mensaje para la Jornada... de 2007.

19 Un comentario muy adecuado de esta Encíclica está en el Mensaje para la Jornada de la Paz del Papa Juan Pablo II, para el de enero de 2003 titulado *PACEM IN TERRIS: UN DESAFÍO PERMANENTE*.

20 **POPULORUM PROGRESSIO**, n. 87. Es importante recordar que la misma Encíclica afirma: “El desarrollo no se reduce al simple crecimiento económico. Para ser auténtico debe ser integral, es decir, promover a todos los hombres y a todo el hombre” n. 14.

21 **JUAN PABLO II, DESARROLLO Y SOLIDARIDAD: DOS CLAVES PARA LA PAZ**, Mensaje para la celebración de la Jornada Mundial de la Paz de 1987, n7

2. PARA LEER EL COMPENDIO DE LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA Y LA ENCÍCLICA *DEUS CARITAS EST*

Carlos Arboleda Mora

2.1. El compendio de la Doctrina Social de la Iglesia

La Doctrina social de la Iglesia, pasada la tormenta de los años 60 y 70, vuelve a ocupar un puesto de vanguardia dentro de las disciplinas, no sólo eclesíásticas, sino también éticas. Un famoso teólogo, Marie-Dominique Chenu, en 1979, prácticamente anunciaba la muerte de la Doctrina social de la Iglesia.²² Decía Chenu: “Basta con estos discursos, no existe ninguna doctrina social de la Iglesia, no existe nada de esto”.²³ Para este teólogo, la doctrina social de la iglesia anterior al Vaticano II, tenía un carácter ideológico. Las discusiones sobre su nombre, su contenido y su relevancia, llevaron a creer que la reflexión sobre lo social no tenía más un puesto en la Iglesia, dejando que la autonomía de las ciencias buscara la solución a los múltiples problemas de la sociedad. Solución que se veía cercana, dada la fe en el progreso de las ciencias y las disciplinas humanas.

Pero dos acontecimientos externos a la Iglesia influyeron en la resurrección de la doctrina social de la iglesia. De una parte, la crítica y el desencanto con la modernidad, cuando los filósofos, especialmente posmodernos, nos hicieron

22 CHENU, Marie-Dominique. La doctrine sociale de l'église comme ideologie. Paris: Editions du Cerf, 1979, pp. 57, 89. Chenu reconoce la validez de la doctrina social como compromiso por la santidad y la construcción de un mundo mejor. Pero rechaza el término « doctrina social » que propone unos principios generales abstractos fundados en una interpretación de la ley natural, de los cuales surgen aplicaciones deductivas para diversas situaciones.

23 CHENU, Marie-Dominique. “La doctrine sociale de l'église? Ca n'existe pas”, presentando en 1979 su libro *La dottrina sociale della chiesa. Origine e sviluppo: 1891-1971*. Brescia, 1977. Un buen trabajo donde se muestra el cambio ocurrido en la doctrina social es el de Donald GOERGEN, “Current trends: from Social Doctrine to Gospel Values and Signs of the Times”, en *Spirituality Today*, Verano 1983, Vol 35, N. 2, pp. 155-169.

caer en cuenta de los proyectos no actuados, inconclusos o irrealizables que se propusieron como la realización inmanente de la utopía humana y del desencanto con las ideologías mesiánicas fueran éstas de tipo individualista o socialista. La caída del marxismo como sistema socioeconómico en 1989, hizo repensar la validez de los sistemas totalitarios, pero también hizo reflexionar sobre la validez y la legitimidad de la permanencia de un sistema individualista liberal.²⁴ Caído el marxismo, ¿se erige el capitalismo como sistema válido y ético? Así lo piensa Francis Fukuyama, al hablar de un perenne presente capitalista, con una sola cultura (la de la democracia liberal).²⁵ Fukuyama afirma que sólo quedan hoy, después de la caída del marxismo, dos desafíos al liberalismo, que son la religión y el nacionalismo. De la primera, dice que se resolverá en una religión privada y, del segundo, opina que no es una estructura socioeconómica seria que afecte al sistema liberal.²⁶ El propósito de enviar lo religioso hacia la esfera privada, es la idea del laicismo agresivo, que pretende quitarle todo mordiente a la influencia de lo religioso en la sociedad y negar la participación social de los creyentes en la construcción de lo público. La negación de las culturas regionales es el propósito de quienes piensan en que sólo hay un “pensamiento único”, una cultura universal del economicismo, del mercado libre, de la democracia del mercado, y que permite todas las propuestas de una sociedad democrática occidental de libre mercado y de libre comunicación. Así, éste se posesionará del eterno presente:

“El fin de la historia será un momento muy triste. La lucha por el reconocimiento, la voluntad de arriesgar la propia vida por una meta puramente abstracta, la lucha ideológica a escala mundial que exigía audacia, coraje, imaginación e idealismo, será reemplazada por el cálculo económico, la interminable resolución de problemas técnicos, la preocupación por el medio ambiente, y la satisfacción de las sofisticadas demandas de los consumidores. En el período poshistórico no habrá arte ni filosofía, sólo la perpetua conservación del museo de la historia humana.”²⁷

Se puede notar, en la tesis de Fukuyama, el fin de la tensión entre el futuro utópico y la cultura, pues la dialéctica se acaba. Es aceptar que sólo el sistema capitalista plenamente asumido puede permitir una vida digna, con paz y prosperidad para

24 La necesidad de una crítica ética se fue haciendo necesaria. Sin embargo, este arte de vivir bien, de repente se encontró sin fundamento ni razón, imposibilitando una ética común universal que sirviera de apoyo a comportamientos y actitudes. La búsqueda de consensos racionales pero provisorios, de motivaciones sugerentes pero endeables, de justificaciones privadas pero sin mordiente social, nos han llevado a un momento de penuria axiológica, aprovechada por los poderosos de la ciencia y la economía para activar progreso científico y crecimiento económico a costa de la vida digna de millones de personas, y por los tecnócratas para avanzar en modernización de la gestión no siempre acompañada de sentido humano y de sentido liberador. De ahí, como veremos, el coraje del Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia para proponer un nuevo humanismo integral y solidario.

25 FUKUYAMA, Francis. “El fin de la historia?”. Artículo publicado originalmente en la revista The National Interest. (Verano 1988). http://www.cepchile.cl/dms/archivo_1052_1200/rev37_fukuyama.pdf. Fukuyama reconoce que la idea del fin de la historia no es suya, sino que ya la traen Marx y Hegel. P. 3.

26 Ibidem., p. 20-21.

27 Ibidem., p. 27

todos. El mercado democrático global, con su cambio lib, aparece como el gran Mesías de la humanidad, como la nueva “mano invisible” que asegurará la justa distribución de bienes y servicios.

De otra parte, los científicos sociales nos comprobaron con datos irrefutables el crecimiento de la pobreza, la enfermedad, la explotación, en una palabra, el surgimiento de la exclusión.²⁸ La pretensión de autonomía de las ciencias económicas y políticas mostró así los resultados nefastos del olvido de lo trascendente y de lo ético que conducían a una reducción de humanidad. A mediados del siglo XX hubo una gran confianza en el progreso y se esperaba que se superarían el analfabetismo, la pobreza, la enfermedad, etc. Pero los hechos reales mostraron la debilidad de esa esperanza en el progreso. El análisis posmoderno de la modernidad es el que va a mostrar, con toda su crudeza, el fin de lo humano o los excesos de inhumanidad. Las dos guerras mundiales, los campos de concentración y los gulags, los regímenes totalitarios, las torturas y desapariciones, las violencias cometidas contra personas concretas, mostraron hasta dónde, hasta qué profundidades de horror podría llegar el ser humano.²⁹ Pero también, el desarrollo de la biotecnología va abriendo la puerta al poshumanismo. Estamos ante la posibilidad de un salto evolutivo, basado en los avances de la biología, la biotecnología, la manipulación genética y la unión del hombre y la máquina. ¿Vamos por este lado también hacia el fin de lo humano, o encontramos allí motivos de esperanza para la humanidad? Sin ser apocalípticos, podemos decir que hay dos escenarios futuros: Uno librado a la libertad del mercado, la

28 Como ejemplo bastaría citar la obra de Joseph STIGLITZ, *El malestar en la globalización*. Madrid: Taurus, 2002. Las ventajas de la globalización: la disminución del aislamiento experimentado por países en desarrollo; la posibilidad de un intercambio entre éstos y otros países desarrollados en un mercado internacional; la globalización ha permitido crecer a numerosos países mucho más rápidamente que en otras épocas; ha permitido que un número mayor de personas gocen en la actualidad de un mayor nivel adquisitivo y de un nivel de vida muy superior al que habían disfrutado y ha brindado a un mayor número de personas el acceso a un grado de conocimientos que sólo hace un siglo no era alcanzable ni por los más ricos. A todo ello ha colaborado, sin duda, el acceso a las fuentes de información, entre ellas, la más poderosa, Internet. Los ejemplos en ese sentido son múltiples, desde las posibilidades de interconectar políticas activas para mejorar las condiciones de países sometidos a peligros reales como las minas anti-personas, hasta aquellas campañas destinadas a condonar las deudas de países demasiado pobres. En la parte negativa, no cabe duda de que la globalización ha favorecido una mayor diferencia entre los países ricos y los que se encuentran en vías de desarrollo; el número de pobres ha aumentado de forma dramática a escala global, mientras que los ricos lo son cada vez más. En África, los proyectos de desarrollo han chocado contra políticas mal orientadas que han precipitado en la miseria a un número creciente de población, mientras que las elites dirigentes acumulan mayores riquezas. En Asia la globalización no ha conseguido reducir la pobreza; y tampoco ha favorecido su estabilidad económica. Desgraciadamente, las escasas políticas llevadas a cabo en África no permiten más que constatar el estado de abandono en que se encuentra la mayoría de los países de ese continente. A todos esos países se les aseguró que el nuevo sistema económico les brindaría una prosperidad sin precedentes; y los resultados han sido más bien magros, buenos para enriquecer a unos pocos mientras que para el resto se generó una pobreza mucho mayor. (Reseña de Mercedes Arroyo. *Revista bibliográfica de geografía y ciencias sociales*. Universidad de Barcelona. Vol. VII, nº 403, 10 de octubre de 2002. <http://www.ub.es/geocrit/b3w-403.htm>)

29 Cfr. Joan-Carles MÉLICH. El fin de lo humano. Cómo educar después del holocausto? En *Enrahonar* 31, 2000. pp. 81-94. Propone allí el autor una ética heterónoma, del otro, para afrontar de manera novedosa la crisis del holocausto.

globalización y la biotecnología, que lleva a exclusiones y terrorismo, y otro, ligado al manejo de la globalización y el mercado, que permitirá una vida más digna para la humanidad. Pero ésta última no puede convertirse en una ética de quejumbrosos, de aquellos que a todo dicen no y de todo se quejan, y a veces en eso se ha convertido la moral cristiana de algunos: Quejarse y decir no a todo. Se puede decir, sin exageraciones, que estamos, en el presente, ante el fin de lo humano, pero con grandes posibilidades de volver a una ética de lo humano con sentido propositivo, con base en un humanismo abierto, creativo, dinámico.³⁰ Muchos de los que analizan nuestra cultura, lo hacen desde perspectivas sombrías, noches frías, muerte del alma, futuro sin esperanza.³¹ En este sentido, el Compendio plantea, aunque no siempre explícitamente, una especie de salida del nihilismo en formas que todavía hay que crear.

Dentro de la misma Iglesia, se dan otros cambios que van a influir en la enseñanza social. El Concilio Vaticano II introduce cambios en la eclesiología y en el método teológico que se convierten en una revolución copernicana. La iglesia empieza a entenderse como presencia en medio del mundo, como servidora de la humanidad, como familia que testimonia a Dios en el mundo, y donde todos, laicos y jerarquía, tienen un puesto de importancia en la tarea de construir el Reino de Dios. En cuanto al método, se acepta uno que ya venía desarrollándose en Francia: el método de la revisión de vida, ver, juzgar, actuar. Partir de la realidad para hacer la reflexión teológica y volver de nuevo a la acción.

En ese momento, comienza la resurrección de la doctrina social de la iglesia. Resurrección manifestada en múltiples elementos:

1. Los cambios epistemológicos dentro de ella misma como abandonar el uso aristotélico de la ley natural para operar desde el concepto bíblico de dignidad humana; alejarse de la visión filosófico esencialista de la sociedad para mirar más desde las ciencias sociales la cambiante y plural realidad social; el tránsito de la cuestión social como problema general a las cuestiones sociales reconociendo la singularidad de los fenómenos humanos, y el paso de una visión únicamente jerárquica de la doctrina a un concepto eclesial

30 Es, en términos filosófico, un volver a la claridad donde despuntará la claridad del ser olvidado. Es apertura hacia un nuevo acontecer del ser. Abrir las puertas a un renovado optimismo posmoderno pero sin asumir el mensaje de las ideologías salvacionistas (fundamentalismos). No se trata de volver a vulgares sicópatas mesiánicos, o a tardíos profetas romanticoides, sino a hombres enseñoreados de la historia pero con la humildad de los verdaderos místicos (reciben para crear, se anonadan para poder testimoniar. Es “el anhelo de la Resurrección, un temple tan cristiano en el fondo, que alimenta y da renovado aliento al principio-esperanza, alejándonos, así, del horizonte de nuestro tiempo”. LYNCH, Enrique. “Sobre la dificultad de ser nihilista”. En *Enrahonar* 35, 2002, (pp. 55-66), p. 65. <http://www.bib.uab.es/pub/enrahonar/0211402Xn35p55.pdf>

31 FREUD, Sigmund. *El malestar en la cultura*. Vol. 17 de las *Obras completas*. Barcelona: Biblioteca Nueva, 1988); CANETTI, Elias. *Masa y poder*. Barcelona: Muchnik Editores, 1977; BENN, Gottfried. *Breviario*. Barcelona: Península, 1991.

de comunión. Un cambio radical fue el pasar de una elaboración doctrinal fixista realizada desde Europa, a una reflexión teológica flexible realizada desde la experiencia de las comunidades eclesiales parroquiales, diocesanas o nacionales, en otras palabras, ser más teología que doctrina. Cabe anotar, incluso, un cambio pedagógico pues la doctrina social de la iglesia era para personas de cierta élite intelectual y su enseñanza absolutamente árida. Hoy, en cambio, las temáticas de la moral social se van socializando entre todas las personas y su didáctica se realiza desde la misma práctica de Ver, Juzgar, Actuar, metodología aprobada ya desde los tiempos de Juan XXIII.

2. La globalización económica y comunicacional produjo una globalización de las dificultades, que urgió una globalización de los servicios y de las acciones de caridad no sólo de la iglesia católica sino de toda la comunidad cristiana universal junto a todos los hombres de buena voluntad. Pensar que la globalización es manejable es uno de los puntos de reflexión ético-teórica que se van dando.³² Pensar que no hay globalización o que se puede ser antiglobalizacionistas es ser irreales. La globalización es un fenómeno de larga data que es irreversible, la pregunta es para dónde llevar ese fenómeno globalizador. Quienes dicen que no hay globalización simplemente están mostrando los efectos perversos de la misma: la globalización como desglobalización en cuanto hay exclusión que saca grupos y personas del flujo de bienes; globalización como organización del imperio para excluir y dominar, globalización como imposición unicultural. De alguna manera, quienes critican de esta forma la globalización, están esperando otro tipo de globalización. Así lo plantea, por ejemplo, Manfred Max-Neef: “Hay que entender que no es mala en sí. Es inevitable. El problema es saber qué es lo que se está globalizando. En este momento lo único que se globaliza es el poder económico. No hay globalización cultural, ni de solidaridad, ni de ningún otro tipo. Es absurdo ir contra este tema en sí. Lo malo es la globalización que nadie controla y que sólo es manejada por los grandes intereses transnacionales.”³³ Y la doctrina social viene planteando por tanto la globalización de la solidaridad. Aquí hay un gran trabajo para los teólogos, y es hacer una teología de la solidaridad, que sea capaz de superar teologías ideológicas como las liberacionistas, o teologías románticas como las espiritualizantes o de la prosperidad.
3. El papado de Juan Pablo II que, a partir de una clara opción política humanista y evangélica, generó abundantes enseñanzas que condujeron la doctrina social a ser parte de la teología moral, y podríamos decir, la encaminó a ser

32 Globalization. Ethical and Institutional Concerns. Actas de la Séptima reunión plenaria de la Academia Pontificia de Ciencias Sociales. (25 – 28 de abril de 2001). Vatican City 2001. “Maîtriser la mondialisation”, Document de la commission Justice et Paix, en *La documentation catholique* n° 2201 del 4.4.99, pág. 6ss

33 ‘En el TLC hay un juego de doble moral’ dice Manfred Max-Neef. Entrevista por Carlos Andrés Jaramillo P. *Sunday, Oct. 31, 2004*. <http://colombia.indymedia.org/news/2004/10/18307.php>

la teología moral social de la iglesia, como parece ser en el momento actual y que lógicamente necesita más desarrollos y ampliaciones. La llamada Doctrina social de la Iglesia se convierte en Teología moral social de la iglesia por su cambio epistemológico, por la ampliación de su objeto y por su vinculación a la acción de las diversas comunidades eclesiales.

En este contexto general, aparece el Compendio de la doctrina social de la Iglesia el 25 de Octubre de 2004. El Compendio trae una Introducción (Un humanismo integral y solidario), la Primera parte (cuatro capítulos: El designio de amor de Dios para la humanidad, Misión de la Iglesia y doctrina social, La persona humana y sus derechos, los principios de la doctrina social de la iglesia), la Segunda Parte (siete capítulos: la familia, el trabajo, la vida económica, la comunidad política, la comunidad internacional, el medio ambiente y la promoción de la paz). La tercera parte, un solo capítulo, está dedicada a la doctrina social y la acción eclesial, y se termina con una conclusión: Hacia la civilización del amor.³⁴

Hoy, la Doctrina social de la Iglesia aporta, en esta situación de éxito, principios teóricos, criterios de juicio y directrices de acción, de tal manera que se pueda hablar de unidad en los principios (de corte bíblico y racional) pero de legítimo pluralismo en las acciones según los contextos históricos de cada región o país.³⁵ El Compendio recuerda y sitúa los principios de la Doctrina social de la Iglesia: el central que es la dignidad de la persona humana; y los que atienden a la relación persona-sociedad: el Bien Común como fundamento del orden sociopolítico (El destino universal de los bienes como principio moral fundamental del orden económico social se incluye aquí) y la subsidiariedad y la solidaridad como reguladores de la vida social. Estos son los principios permanentes brotan del encuentro del mensaje evangélico y sus exigencias con los problemas que surgen en la vida de la sociedad. Estos principios tienen las siguientes características: son fundantes de la acción social, no pueden aislarse unos de otros, articulan la verdad y el sentido de la sociedad y son orientadores de la vida moral.³⁶ Es de aclarar que estos son los principios fundamentales de la doctrina social de la

34 Algunos datos técnicos sobre el Compendio: Es una obra que resume la enseñanza social de la Iglesia pero sus citas son fundamentalmente de la Sagrada Escritura, del Catecismo y otros documentos eclesiales. Aunque se basa en muchos autores, no los cita. Parece que sus redactores fueron Giampaolo Crepaldi, Ignazio Sanna, Mario Toso y Stefano Zamagni del Pontificio Consejo, de la Universidad Lateranense, de la Salesiana y de la de Bolonia. COMPAGNONI, Francesco. "Il compendio della dottrina sociale della Chiesa", En *Oikonomia*, Año 4, N. 1. Febrero de 2005. http://www.pust.edu/oikonomia/pages/2005/2005_febbraio/indice.htm

35 "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" (Congregación para la educación católica. *Orientaciones para el estudio y la enseñanza de la doctrina social*. 1988, N° 3). "Incumbe a 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 directrices de acción según las enseñanzas sociales de la iglesia." (OA 4). Una misma fe puede llevar a compromisos diferentes. (GS 43, OA 50)

36 Compendio de la doctrina social de la iglesia. 160-163.

Iglesia. Algunos autores colocan otros elencos de principios sobre todo con una finalidad pedagógica pero que son explicitaciones o aclaraciones de estos cuatro y no constituyen principios independientes.³⁷

Presentaremos algunas claves hermenéuticas que son fundamentales en este Compendio para entender la nueva Enseñanza social de la iglesia, como también algunos elementos que necesitarían mayor reflexión con miras a una doctrina social que se sirva de la reflexión de toda la iglesia para realizar su labor en el mundo.

1. Un humanismo integral y solidario

En un momento de visiones parcializadas o deformadas del hombre, o aún del fin de lo humano, la Iglesia propone “a todos los hombres un humanismo a la altura del designio de amor de Dios sobre la historia, un humanismo integral y solidario, que pueda animar un nuevo orden social, económico y político, fundado sobre la dignidad y la libertad de toda persona humana, que se actúa en la paz, la justicia y la solidaridad. Este humanismo podrá ser realizado si cada hombre y mujer y sus comunidades saben cultivar en sí mismos las virtudes morales y sociales y difundirlas en la sociedad, de forma que se conviertan verdaderamente en hombres nuevos y en creadores de una nueva humanidad con el auxilio necesario de la gracia divina.”³⁸

Esta es la propuesta global y central del Compendio de la doctrina social de la iglesia. Todo el resto del documento prácticamente se dedica a mostrar los conceptos y las herramientas para implantar ese humanismo integral y solidario. Se trata de proponer un cuadro cultural y una visión del hombre completamente distintos a los que se viven en la modernidad y la posmodernidad: un hombre digno, racional y libre en una sociedad con sentido donde se pueda construir una verdadera historia cultural.

El humanismo integral y solidario, es la propuesta de la Iglesia al materialismo, científicismo, individualismo, de la época contemporánea. Es tratar de dar un alma al mundo del consumo y de la producción, tratando de mostrar que los fines

37 Por ejemplo: Bien común, dignidad de la persona humana, derechos, opción por el pobre, solidaridad global y desarrollo, promoción de la paz y desarme, mayordomía de la creación, derechos de los trabajadores, gobierno y subsidiariedad, libre mercado y propiedad privada. Pero ésto es más un elenco de temas principales que de principios. <http://www.osjspm.org/cst6prin.htm> Hay incluso una interesante versión que expresa los principios en conceptos muy contemporáneos: Globalización humana, Bioética y defensa de la vida humana, Custodiar la creación, Paz y justicia, Interculturalidad y ecumenismo Política y participación democrática, Solidaridad y subsidiariedad, Trabajo y empleo en la globalización, Comunicación crítica, Esperanza y alegría. PREZIOSI, Ernesto. *Fondamenti et attualizzazione della dottrina sociale della chiesa. Verso le dieci parole chiave. Nuova responsabilità*, 1, 2003. <http://www.azionecattolica.it/settori/Adulti/sezione/publi/NR/2003/1preziosi>

38 Compendio de la Doctrina social de la Iglesia. 19.

del hombre y la sociedad no se reducen a la competencia, el lucro, la belleza y el poder. Ese humanismo, al proponerse como abierto a la trascendencia, permite relativizar las cosas del mundo, dando la primacía a lo que es fundamental, es decir, el hombre y Dios. Es fundamentalmente exponer el mensaje del Evangelio, que algunos filósofos del siglo XX han expresado en sus obras. De manera especial, Jacques Maritain ha expresado que el hombre está constituido por diversas dimensiones que deben ser atendidas. Fijarse sólo en una de esas dimensiones, es un reduccionismo que va contra el mismo hombre, ahogando la diversidad de lo humano y de la sociedad. Lo material y lo espiritual no son irreconciliables sino que contribuyen a crear una nueva civilización donde cada hombre se pueda realizar como tal. Toda civilización lleva implícito un humanismo que, si no es integral, afecta al hombre. Las características del humanismo integral son:

- Humanismo religioso y trascendente
- Humanismo sacrificado y heroico, no burgués
- Tiene su fundamento en la dignidad humana
- Tiende a crear una comunidad fraterna, donde los hombres vivan bien y se busque el bien concreto de la comunidad
- Toda estructura debe estar regida por la amistad fraternal pues se busca un hombre en comunión.
- Toda persona debe tener lo suficiente para una vida digna pero se rechaza lo superfluo.³⁹
- El polo religioso y el polo económico deben estar unidos, de modo que lo material ayude a cumplir las dimensiones trascendentes.⁴⁰

Es una nueva cristiandad, que no repite la antigua, sino que es la fe iluminando una nueva sociedad que viva la fraternidad, la libertad y la comunidad. Es una nueva cristiandad comunitaria, pluralista y personalista. De ese pensamiento de Maritain se ha servido la doctrina social de la iglesia para plantear su humanismo integral. Pero también se ha servido de otros filósofos como Emmanuel Mounier para completar el mensaje: humanismo integral y solidario. Mounier plantea un humanismo relacional, de comunicación que haga que el hombre abandone su individualismo y piense en el otro. El individuo es una degradación de la persona, es “la dispersión de la persona en la superficie de su vida y la complacencia de perderse en ella”.⁴¹ El individuo es el ser replegado sobre sí mismo, cuya actitud básica es tener y acaparar y que termina disuelto en su soledad.⁴²

26 ► Frente a ese individuo, se yergue la persona como dominio de sí pero para

39 MARITAIN, Jacques. Humanismo Integral, Buenos Aires, Carlos Lohlé, 1966.

40 Ibidem., p. 90

41 MOUNIER, Emmanuel. Revolución personalista y comunitaria. Sígueme, Salamanca 1992,(tomo I de las OO.CC)., p. 210.

42 MOUNIER, Emmanuel. El personalismo. Sígueme, Salamanca 1990, (tomo III de las Obras Completas), p. 474. Revolución personalista y comunitaria. Sígueme, Salamanca 1992,(tomo I de las OO.CC)., p. 191

comprometerse con otros, trabajando con otros, corriendo el riesgo del amor, así la persona supone comunicación. Esta persona es la que realiza su vocación y el Estado sólo la ayuda pero no la reemplaza.⁴³ La realización de la vocación se da comunicándose, perdiéndose, donándose.⁴⁴ Así, la persona es relacional, es comunicación, es dialógica, es solidaria con las otras personas, se realiza en el encuentro interpersonal, en la donación y en la fidelidad al otro. El humanismo cristiano supone todas estas actitudes de encuentro, relación y donación. La comunidad es requisito primordial de este humanismo, pues en ella, la persona es capaz de dar de sí y dando de sí, llegar a ser plenamente persona. Esto sólo ocurre en el encuentro con el otro y con el Otro, en la apertura a la fraternidad y a la trascendencia. La solidaridad como relación y comunicación hace posible la realización del ser humano como persona. Hay que estar comprometido, solidario, con los hombres y con la historia.

Dos personas, pues, influyen en la definición de este programa eclesial: Maritain y Mounier.⁴⁵ Y esa es la propuesta que, desde su especificidad, presenta la Iglesia en este Compendio de Doctrina social.

2. La Doctrina social como Teología moral social

Uno de los cambios que se veían venir en el proceso histórico de la Doctrina social de la iglesia, era su conversión de doctrina en teología moral. Si la primera época de la doctrina social, de 1891 hasta el Concilio Vaticano II, tenía como características el ser esencialista, deductiva, fixista, cuasi-ideológica y muy europea, después del Concilio Vaticano II, se nota más teológica. Esto indica que es una reflexión sistemática sobre la realidad que viven las iglesias iluminándola con las luces del Evangelio para proponer acciones concretas. De ser algo a lo que hay que acomodarse, se pasa a una reflexión que anima la acción pastoral de las comunidades. El juicio de la doctrina social no es un juicio definitivo, como se pretendía antes del Concilio Vaticano II, ya que de por sí no atañe al ámbito específico del Magisterio.⁴⁶ «Por eso, la antropología cristiana es en realidad un capítulo de la teología y, por esa misma razón, la doctrina social de la Iglesia, preocupándose del hombre, interesándose por él y por su modo de comportarse en el mundo, «pertenece... al campo de la teología y especialmente de la teología

43 MOUNIER, Emmanuel. Manifiesto al servicio del personalismo. Sígueme, Salamanca 1992, (tomo I de las Obras Completas). P. 630.

44 Ibidem., p. 636.

45 Es lógico que no sólo ellos, también han influido o se han tenido en cuenta en la reflexión de la doctrina social: R. Buttiglione, J. Mariás, J. Mouroux, K. Wojtyła, M. Nédoncelle, J. Lacroix, P. Ricoeur, R. Guardini, A. López Quintás, X. Zubiri, L. Sturzo, G. La Pira. Cfr. CAÑAS FERNÁNDEZ, José Luis. ¿Renacimiento del personalismo?, En *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*. 2001, 18: 151-176. Madrid: Universidad Complutense, 2001.

46 Centesimus Annus. 3.

moral». ⁴⁷ La reflexión social no pertenece en su totalidad al Magisterio sino que es una reflexión teológica que compete a toda la iglesia y que debe realizarse en la especificidad de cada comunidad concreta. En conclusión, la Doctrina Social «aplica la luz de los principios evangélicos a la realidad en cambio de las comunidades humanas, interpreta con el auxilio del Espíritu de Dios los signos de los tiempos e indica proféticamente las máximas necesidades de los hombres hacia donde camina el mundo». ⁴⁸ La doctrina social se ha convertido en teología moral, en la teología moral social de la Iglesia. Así queda explícito en la *Sollicitudo rei socialis*:

“La doctrina social de la Iglesia no es, pues, una « tercera vía » entre el capitalismo liberal y el colectivismo marxista, y ni siquiera una posible alternativa a otras soluciones menos contrapuestas radicalmente, sino que tiene una categoría propia. No es tampoco una ideología, sino la cuidadosa formulación del resultado de una atenta reflexión sobre las complejas realidades de la vida del hombre en la sociedad y en el contexto internacional, a la luz de la fe y de la tradición eclesial. 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.” ⁴⁹

El compendio presenta así la Doctrina social como la teología moral social de la Iglesia, y por tanto histórica y cambiante. Se puede decir, por tanto, que ya no es más Doctrina social, sino Enseñanza social de la Iglesia, aunque se conserve el nombre de Doctrina por atención a la larga tradición de esta denominación. Ese contenido no constituye un tratado autónomo de la moral social sino que hace parte fundamental de ella y del mensaje del evangelio. López de la Ossa dice que hay dos claves en la presentación que hace el compendio: el Evangelio y la dignidad del ser humano que se expresan en tres acentos a lo largo del trabajo: la moral social cristiana es siempre la misma: la promoción y el respeto a la dignidad del ser humano; primacía de la persona sobre las cosas y la solidaridad: experiencia antropológica y teológica de la desigualdad. ⁵⁰

47 Centesimus Annus, 55.

48 GALINDO, A. *Moral socioeconómica*. B.A.C. Madrid 1996. Pág. 116.

49 *Sollicitudo rei socialis*, 41.

50 LÓPEZ DE LA OSSA, José Ramón. “La moral social en el compendio de la doctrina social de la Iglesia.” En *Oikonomia*, Año 4, N. 1. Febrero 2005. www.pust.edu/oikonomia/pages/2005/2005_febbraio/pdf/speciale_1.pdf Para profundizar la parte de moral social del Compendio, además del artículo de López de la Ossa, tenemos: TOSO, Mario. “El manifiesto de un nuevo humanismo” en *Oikonomia*, *Ibidem*. Para situar estas enseñanzas ante los nuevos desafíos puede ayudar el artículo de CAVALLIN, Clemens, “A catholic vision of the good society”, En *Dictum* 2005, N. 3. <http://www.dictum.no/alle/index.html> Y para la relación entre misión y doctrina social, la conferencia de José Luis ILLANES. “Missione della chiesa e dottrina sociale: per un umanesimo integrale e solidale” en el Ciclo de encuentros sobre el Compendio de la Doctrina social de la Iglesia, organizado por la Academia dei Ponti, 19-05-2005. <http://www.academiediponti.it/>

3. La doctrina social de la iglesia y el ecumenismo

La acción social de la Iglesia tiene en el mundo de hoy tres funciones principales: ser clave para la credibilidad de la iglesia y su identidad (qué es la iglesia, cuál es su función y cuál es su coherencia con el mensaje que predica?), es fundamental para humanizar el mundo (un mundo que ha llegado al fin de lo humano puede tener de verdad esperanza?), y es esencial para el diálogo ecuménico e interreligioso. La experiencia, aunque es corta, de los diálogos ecuménicos muestra que es difícil y lento llegar a acuerdos dogmáticos, pero que es fácil y muy testimoniante, la labor social y liberadora conjunta de las diferentes confesiones cristianas o de las diferentes religiones. Es más significativo para el mundo, el testimonio de la acción humanizante que el encuentro teórico acerca de dogmas o principios.

El compendio muestra que la Doctrina social puede ser un instrumento útil en el campo ecuménico, en el diálogo interreligioso y en las relaciones con el mundo civil. La defensa de la dignidad humana, la promoción de la paz, la lucha por la justicia, la cooperación en la humanización, son campos donde la cooperación puede aumentar la unidad cristiana y religiosa.⁵¹ Las tareas del desafío de construir una nueva cultura que haga frente a la indiferencia religiosa y ética no son solamente de la iglesia católica sino de toda persona y de toda religión. El ecumenismo ha de comenzar en el nombre del Evangelio para responder a las necesidades de los pobres y a la promoción de la justicia. El ecumenismo y éste se ha aprendido lentamente en la experiencia, no comienza por la unidad dogmática teológica, sino por la acción social ecuménica y por la espiritualidad compartida.

Son varias las formas y los niveles del diálogo del cristianismo con las demás religiones, comenzando por el diálogo de la vida, «en el que las personas se esfuerzan por vivir en un espíritu de apertura y de buena vecindad, compartiendo

51 “El texto se presenta como un instrumento para alimentar el diálogo ecuménico e interreligioso de los católicos con todos los que buscan sinceramente el bien del hombre. En efecto, en el número 12 se afirma: “Este documento se propone también a los hermanos de las demás Iglesias y comunidades eclesiales, a los seguidores de las otras religiones, así como a los hombres y mujeres de buena voluntad que se interesan por el bien común”. En efecto, la doctrina social, además de dirigirse de forma primaria y específica a los hijos de la Iglesia, tiene un destino universal. La luz del Evangelio, que la doctrina social refleja sobre la sociedad, ilumina a todos los hombres: todas las conciencias e inteligencias son capaces de captar la profundidad humana de los significados y de los valores expresados en esta doctrina, así como la carga de humanidad y humanización de sus normas de acción.” Conferencia de prensa de presentación del Compendio de la doctrina social de la iglesia. *Intervención del cardenal Renato Raffaele Martino. Lunes 25 de octubre de 2004. http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20041025_compendio-dottrina-sociale_sp.html El mismo cardenal Martino decía en la Jornada Mundial de la Juventud: “El texto se propone como un instrumento para alimentar el diálogo ecuménico e interreligioso con todos aquellos que desean sinceramente el bien del hombre.” *Giornata mondiale della gioventù*. Colonia – 2005. Intervento del cardinale Renato Raffaele Martino per la *presentazione del compendio della dottrina sociale della chiesa*. 19 de Agosto 2005. http://www.giovanidelleacli.org/work_martino.doc*

sus alegrías y penas, sus problemas y preocupaciones humanas». ⁵² Especial importancia tiene el diálogo de las obras, entre las que cabe destacar la educación para la paz y el respeto del medio ambiente, la solidaridad con el mundo del sufrimiento y la promoción de la justicia social y del desarrollo integral de los pueblos. La caridad cristiana, que no conoce fronteras, valora el testimonio solidario de los miembros de otras religiones, alegrándose por el bien que realizan. el diálogo de la experiencia religiosa está cobrando cada vez mayor importancia. El ejercicio de la contemplación responde a la inmensa sed de interioridad propia de las personas que realizan una búsqueda espiritual y ayuda a todos los creyentes a penetrar más hondamente en el misterio de Dios. Algunas prácticas procedentes de grandes religiones orientales ejercen gran atractivo sobre el hombre de hoy. Pero los cristianos deben aplicar un discernimiento espiritual, para no perder nunca de vista la concepción de la oración tal como la ilustra la Biblia a lo largo de toda la historia de la salvación.⁵³ Finalmente el diálogo teológico, en el que los expertos tratan de profundizar la comprensión de sus respectivos patrimonios religiosos y de apreciar sus valores espirituales. Sin embargo, los encuentros entre especialistas de diversas religiones no pueden limitarse a la búsqueda de un mínimo común denominador. Tienen como objetivo prestar un valiente servicio a la verdad, poniendo de relieve tanto áreas de convergencia como diferencias fundamentales, en un esfuerzo sincero por superar prejuicios y malentendidos.

En el trabajo teórico-práctico de la teología moral social, América Latina se ha convertido en una de las fuentes más ricas para el desarrollo de esta disciplina. Desde las intuiciones de la Teología de la liberación, legítimamente recogidas en la *Libertatis conscientia* y la *Libertatis Nuntius*,⁵⁴ hasta los ricos aportes de la Teología de la reconciliación⁵⁵ y la economía de comunión,⁵⁶ pasando por los esfuerzos de educación para la paz realizados en Centroamérica y el trabajo por los derechos humanos en toda Latinoamérica, se ha ido constituyendo un valioso tesoro de teoría y de práctica, que ha incrementado los hallazgos y ha planteado nuevos caminos de trabajo.

52 Documento Diálogo y anuncio del Consejo pontificio para el diálogo interreligioso y la Congregación para la evangelización de los pueblos, 19 de mayo de 1991, n. 42: *L'Osservatore Romano*, edición en lengua española, 28 de junio de 1991, p. 11.

53 Cf. carta "Orationis formas" de la Congregación para la doctrina de la fe sobre algunos aspectos de la meditación cristiana, 15 de octubre de 1989: *L'Osservatore Romano*, edición en lengua española, 24 de diciembre de 1989, pp. 6-8.

54 Congregación para la doctrina de la fe. *Libertatis conscientia*. Instrucción sobre libertad cristiana y liberación. 22-3-1986. *Libertatis nuntius*. Instrucción sobre algunos aspectos de la "teología de la liberación. 6 de agosto de 1984

55 Cfr, por ejemplo, FIGARI, Luis Fernando. Aportes para una teología de la reconciliación. Lima, Vida y espiritualidad, 2000. Brian LOVEMAN y Elizabeth LIRA, *Las suaves cenizas del olvido. Vía Chilena De Reconciliación Política 1814-1932*, Santiago, LOM- DIBAM, 1999.

56 FERRUCCI, Alberto, *La cuestión social y el modelo de capitalismo: A la búsqueda de una Economía para el hombre*. Buenos Aires, Cuadernos de ciudad nueva, 1993. BRUNI, Luigino. *Economía de Comunión "Propuesta y Reflexiones para una Cultura del Dar"*. Buenos Aires, Ciudad Nueva, 2000.

Podríamos decir que conceptos y categorías como “opción preferencial por los pobres”, “educación para la paz”, “pastoral en medio del conflicto”, “labor de mediación e intermediación”, etc, son aportes originales de América Latina a la disciplina total de la doctrina social. Y al mismo tiempo, las comunidades cristianas de nuestro continente han aprendido a trabajar con ayuda de otras disciplinas en actividades tales como “apoyo al apoyo”. “asistencia sicosocial a comunidades en riesgo”, “economía solidaria”, “acompañamiento espiritual y pastoral”. Hemos aprendido a trabajar con y por otras comunidades cristianas en una labor ecuménica práctica y espiritual. Hemos aprendido a entendernos al usar, con la misma acepción, palabras tales como solidaridad, ejercicio de ciudadanía, cultura de la honestidad, bien común, principio de subsidiariedad...

Todo lo que se conoce como educación para la paz, pedagogía de los derechos humanos, actitudes ante el conflicto, atención a víctimas, comisiones de verdad y justicia... ha sido un aprendizaje de la Iglesias de América Latina y de Africa, y ha entrado como parte del patrimonio de la moral social de las comunidades cristianas. Las experiencias recogidas en las publicaciones del CELAM, Construcción ciudadana de la paz, y Educación en derechos humanos,⁵⁷ forman parte del Corpus de doctrina social de América Latina. En el compendio muy tenuamente se perfila el aporte de las iglesias latinoamericanas y africanas a la reflexión teológica sobre lo social.

Un segundo punto es el carácter sincrónico del Compendio. Sobre todo en la segunda parte, donde presentan las enseñanzas actuales sobre lo social, hay que tener en cuenta que el compendio da a conocer la posición católica sobre algunos temas. Pero es posible, que en algunos años, estas posiciones, dado el carácter histórico de la enseñanza social, cambien y sean diferentes. El Compendio sirve para la formación de los cristianos en la actualidad, pero se hará necesaria una revisión del Compendio en unos cuantos años cuando se hayan realizado nuevas reflexiones para responder a nuevas situaciones.⁵⁸ El Compendio no es una Instrucción apostólica ni un catecismo y por eso hay cuestiones sobre las cuales se da un pensamiento que puede cambiar con el tiempo, por ejemplo, cuando habla de terrorismo, pena de muerte, técnicas de biotecnología, etc. La posición sobre los OGM (Organismos genéticamente modificados) es todavía muy ambigua. Como Compendio indica más una labor de acompañamiento a las tareas de la Iglesia, de instrumento de formación de las comunidades, un medio para la reflexión con los dirigentes de la sociedad.

57 CELAM. Construcción ciudadana de la paz. Bogotá, CELAM, 1999. CELAM. Educación en derechos humanos. Bogotá, CELAM, 1998

58 Algunos incluso dicen que el lenguaje empleado es todavía muy oficial y que haría falta un lenguaje más sencillo para llegar a las comunidades. DUNCAN, Bruce. “Essay Review: A new Catholic social manifesto? The Compendium of the Social Doctrine of the Church.” En *Compass*, Invierno 2005. Vol 39, N. 2. <http://www.compassreview.org/> La profundidad de las reflexiones teológicas son, sin embargo, una fortaleza del Compendio pues garantizan la seguridad de los principios presentados.

Podemos decir que superada la discusión sobre si se trata de doctrina o de enseñanza, pues es teología moral social que se hace continuamente en la historia de las comunidades, se trata de mirar como llevarla a iluminar la vida de la sociedad. Si no es una simple sociología ni un principio para aplicar mecánicamente, ni una tercera vía para lograr políticamente, podemos decir más bien que es una propuesta del más alto nivel: una propuesta de humanidad. Es un escenario de un humanismo integral y solidario que se va concretizando en formas políticas, económicas, culturales, sociales. El núcleo permanente de los principios fundantes, va realizándose en el tiempo de las naciones y va generando nuevas posibilidades. Los avances y logros que se van alcanzando proceden del diálogo de los principios con las realidades concretas que generan nuevas preguntas, realizan cambios sociales, dan nuevas luces y así poco a poco van creando la civilización del amor. No es un camino llano sino que es muchas veces riesgoso, conjetural y coyuntural, es una búsqueda continua bajo la luz de esos principios. Por eso es teología moral, una reflexión orientada a la acción, acción que no implica sólo a los cristianos sino a toda persona de buena voluntad. Así, políticos, dirigentes, economistas, laicos en general, están involucrados en la construcción de esa civilización del amor. Es una tarea universal.

“La doctrina social de la Iglesia no ha sido pensada desde el principio como un sistema orgánico, sino que se ha formado en el curso del tiempo, a través de las numerosas intervenciones del Magisterio sobre temas sociales. Esta génesis explica el hecho de que hayan podido darse algunas oscilaciones acerca de la naturaleza, el método y la estructura epistemológica de la doctrina social de la Iglesia. Una clarificación decisiva en este sentido la encontramos, precedida por una significativa indicación en la “*Laborem exercens*”, en la encíclica “*Sollicitudo rei socialis*”: La doctrina social de la Iglesia “no pertenece al ámbito de la ideología, sino al de la teología y especialmente de la teología moral”. No se puede definir según parámetros socioeconómicos. No es un sistema ideológico o pragmático, que tiende a definir y componer las relaciones económicas, políticas y sociales, sino una categoría propia: es la “cuidadosa formulación del resultado de una atenta reflexión sobre las complejas realidades de la vida del hombre en la sociedad y en el contexto internacional, a la luz de la fe y de la tradición eclesial. 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”.⁵⁹

- 32 ► Lógicamente esto significa que la iglesia entera tiene que recordar que ella es fe, celebración de esa fe y actualización de esa fe. La pastoral se reduce generalmente a catequesis y liturgia y se deja lo social a algunos expertos en la comunidad, o se considera peligrosa u horizontalizante. El Compendio de nuevo recuerda que la enseñanza social y su pastoral respectiva es parte esencial y constitutiva del mensaje cristiano. Es importante tenerlo en cuenta, más cuando la globalización misma, ha traído una nueva forma de religiosidad que da más importancia a la

59 Compendio de la doctrina social de la iglesia, 72.

emoción, la afectividad y la prosperidad, dejando de lado la construcción real, política y social de una nueva sociedad, la civilización del amor. Si en algún momento se dijo que la Iglesia había perdido el tren de la historia, este Compendio da los elementos para dirigirlo de ahora en adelante.

2.2. La encíclica *Deus Caritas Est*

Después de la publicación del Compendio el 25 de Octubre de 2004, el Papa Benedicto XVI promulga su primera encíclica *Deus Caritas est* el 25 de Diciembre de 2005. Es bien importante esta encíclica pues coloca los fundamentos, hace una refundación de la Doctrina social de la iglesia.⁶⁰ Se puede decir que hay un regreso al centro, al núcleo de la enseñanza social cristiana.⁶¹ Esta Encíclica plantea una verdadera revolución epistemológica en la reflexión teológica de la Iglesia pues pasa de la presentación doctrinal de tipo racional a una visión mística, neoplatónica, de la reflexión teológica de la iglesia y a una fundamentación también mística de la acción social.

Podemos resumir las ideas de la *Deus Caritas est*, en esta frase: “Quien ha recibido el don, sólo puede testimoniarlo”. Los creyentes que han tenido la experiencia del amor, se ven impulsados a ser sus testigos en el mundo. La mística tiene un carácter social: lo que se vive es lo que se da. En un mundo que vive en la superficie, que busca lo inmediato, que consume y que excluye, ha desaparecido el asombro, la contemplación, la fascinación ante lo incondicionado. Por eso, lo importante es lo pasajero, lo líquido, lo efímero. No importa si muchos hombres caen a los lados, excluidos de la historia y de la vida. La Encíclica, por el contrario, nos recuerda algo sólido: el misterio del amor que se revela, que descentra al hombre y lo pone de cara a los que sufren, a los que piden que se testimonie el amor si es que éste existe. Y esa es la tarea: ser testigos creíbles del amor.⁶² Aunque la Encíclica no niega las fuentes tradicionales de la doctrina social de la iglesia como la razón y el

60 Aunque es la segunda parte de la Encíclica la que habla directamente de la acción social de la iglesia, no puede entenderse sin la primera que es la reflexión fundante de esa acción social.

61 Talvez una de las formas de entender la situación actual del mundo es bajo el criterio de descentración. En la modernidad se descentró a Dios y el mundo creyó encontrar en las manos del hombre, la solución de sus dificultades y el inicio de una era de progreso y desarrollo nunca antes vistos. La muerte de Dios se consideró la condición necesaria para la plena realización humana. Dios fue desplazado pues no era una hipótesis necesaria. Pero luego se decretó la muerte del hombre. Se descentró al hombre y se pensó que una racionalidad instrumental podría traer la felicidad. El hombre, cada hombre, no contó más en la lógica de una globalización radical. Importaba más el poder geopolítico de los imperios y la fuerza de las multinacionales. En este proceso de globalización, naciones y pueblos enteros quedaron excluidos. Pero no sólo a nivel global sino también a nivel de nuestras ciudades. Exclusión de los beneficios de la ciencia y la tecnología, de la cultura y la educación, de la recreación y de los medios necesarios para la subsistencia digna. El hombre no contó más, sino el interés de los poderosos de las finanzas y de la economía. El hombre fue desplazado pues no contaba en los planes de los grandes emporios de riqueza, era un insumo del que se podía prescindir. Volver al centro significa colocar la donación de Dios y su recepción por el hombre como la base de toda revelación y de toda ética. En este sentido, la encíclica vuelve a centrar lo que había sido desplazado.

62 DCE 31 c.

derecho natural,⁶³ sin embargo, las coloca en otra perspectiva: la contemplación del don que se da y el testimonio de ese don, el bien va más allá de la conceptualización racional. Esta explica pero el don hace vivir. Frente a las críticas hechas a la modernidad y desde la modernidad, a la conceptualización y a su fundamento, el éxtasis místico plantea otras bases para la acción: mostrar el amor como fenómeno total que mueve a la compasión y desde allí posibilita la ética.

Característica esencial de esta Encíclica es su carácter que podríamos llamar, en términos filosóficos, neoplatónico.⁶⁴ La experiencia de lo divino es una experiencia vital y después de experimentarla, se comunica. “El eros...nos remonta en éxtasis hacia lo divino [...] y el ágape expresa la experiencia del amor como descubrimiento del otro, superando todo egoísmo”.⁶⁵ Eros y ágape son esenciales al mensaje cristiano. El eros le da carne y el ágape le da espíritu. Si se separaran, la esencia del cristianismo quedaría desvinculada de las relaciones vitales, fundamentales de la existencia humana y constituiría un mundo del todo singular, que tal vez podría considerarse admirable pero netamente apartado del conjunto de la vida humana.⁶⁶ Lo humano y lo divino no son extraños ni están superpuestos. Son la expresión de la totalidad del ser humano. En lo más profundo de la carne resuena la llamada del amor y la donación del amor hace vibrar las más íntimas entrañas de la carne. En la inmanencia de la carne se revela la vida y en la autoafección del ser humano se manifiesta el don como amor.⁶⁷

Algunos teólogos cristianos construyeron la teología a partir de la oposición de eros y ágape. Es larga la historia del rechazo del eros y del cuerpo y así lo reconoce la Encíclica al citar a Nietzsche: “El cristianismo, según Friedrich

63 DCE 28 a. Frente a las críticas hechas al derecho natural, Juan Pablo II había preferido utilizar la categoría de “dignidad humana”. En esta encíclica, Benedicto XVI plantea otra categoría que es la mística del amor como revelación que conduce a un testimonio del mismo, liberado de las conceptualizaciones ideológicas o historicistas y abierto por tanto a nuevas simbolizaciones.

64 El neoplatonismo se presenta como una forma actual de responder a las críticas a la metafísica y al pensamiento trascendental. Cfr. HANKEY, Wayne J. Le rôle du néoplatonisme dans les tentatives postmodernes d'échapper à l'onto-théologie. En David G. Peddle and Neil G. Robertson (ed). *Philosophy and Freedom: The Legacy of James Doull*, (Toronto: University of Toronto Press, 2003, pp. 250–78

65 DCE 5, 6.

66 DCE 7.

67 Se puede notar en esta Encíclica la posible influencia de la nueva fenomenología francesa de Michel Henry y Jean Luc Marion. Para Henry, el momento dialéctico clave es la autorrevelación de la vida. No se admite que sea el pensamiento el que constituye la vida, dándole la posibilidad de venir a sí e instalarse en sí. Dar tal prerrogativa al pensamiento sería «una forma de locura». Es en la vida absoluta y en ella que cada uno de los vivientes tiene su carne, aquello que se llama vivir. Toda vida reenvía a la Vida absoluta. No hay vida sino en y por la Vida. Esta vida absoluta las religiones la llaman Dios. La vida es un don que se da, es dada a sí, y dada como poder de darse a sí y a los otros en Dios. El pensamiento occidental ignora la vida y al hombre como viviente. El reduce todo a la vida biológica. El hombre es un fenómeno del mundo, cognoscible como cualquier objeto. HENRY, Michel. C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme. Paris : Seuil, 1996. Por su parte, Marion plantea que la manifestación de Jesucristo es un caso de fenómeno posible desde el punto de vista filosófico. Es un paradigma del fenómeno de revelación pues es imprevisible, deslumbrante, fuera de todo horizonte, inmirable, constituye al sujeto como testigo. En consecuencia, no hay nada de sorprendente en el hecho de interrogarse sobre el derecho de Dios a inscribirse en la fenomenalidad. MARION, Jean Luc. *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*. Paris : Puf, 1997.

Nietzsche, habría dado de beber al eros un veneno, el cual, aunque no le llevó a la muerte, le hizo degenerar en vicio”.⁶⁸ En la Edad Media, la supresión del deseo y del cuerpo es paradigmática. Ciertas espiritualidades eran desencarnadas e inhumanas pues rechazaban la corporeidad y eliminaban el deseo, olvidando a San Agustín y su incesante deseo de Dios. Pero olvidando también toda la veta mística que nace en el Antiguo Testamento y que se prolonga a través de la mística, especialmente de la mano de Dionisio Areopagita. En tiempos recientes, Anders Nygren, había dicho que entre eros y ágape no existía posibilidad de armonía, pues para que reinara Dios (ágape) tenían que morir nuestros deseos (eros), planteando una separación entre la vida y Dios.⁶⁹ Es verdaderamente novedoso que la Encíclica hable de un acuerdo entre el eros (gozo y recepción) y el ágape (manifestación, don y gratuidad).⁷⁰ Este acuerdo entre eros y ágape, originalmente de Dionisio Areopagita, es celebrado en la encíclica: “El ama, y este amor suyo puede ser calificado sin duda como eros que, no obstante, es también totalmente ágape.”⁷¹ Nygren, por su parte, había desautorizado a Dionisio que habría cubierto con una delgada capa de cristianismo el neoplatonismo fundamental.⁷² Incluso Nygren ve la unión de eros y ágape en la caritas agustiniana como un híbrido.⁷³ Otro teólogo y filósofo protestante, Paul Tillich, distingue entre eros y ágape pero no los opone radicalmente. Los dos son importantes y pueden complementarse. El ágape lo experimentamos cuando la Verdad misma irrumpe en nuestra vida ordinaria y nos coloca en comunicación con el misterio de la vida, en cambio el eros es la búsqueda de la verdad por nuestros propios medios, es un eros cognitivo.⁷⁴ En Tillich hay una continuidad del amor más bajo (eros) al amor más alto (ágape) sin negar el valor místico del eros que es una fuerza que está detrás de toda creatividad cultural. Kart Barth, en cambio, los sitúa como diferentes pues el eros viene de la negación del hombre y el ágape viene de Dios.⁷⁵ Pero es bien importante citar a Jean Luc Marion que hace coincidir eros y ágape:

“No se trata de dos amores sino de dos nombres escogidos entre una infinidad de otros nombres para pensar y decir el único amor. Todo aquello que se comprende a partir de la reducción amorosa se fenomenaliza según su única lógica. [...] El amor se dice y se da

68 DCE 3.

69 NYGREN, Anders. *Ágape and Eros*. Londres: S.P.C.K., 1953.

70 Esto implica como dice John Milbank, la prioridad de lo místico-espiritual sobre los detalles prácticos, los programas eclesiales y las controversias teóricas. MILBANK, John. *The Future of Love: A Reading of Benedict XVI's Encyclical Deus Caritas Est*. <http://www.thephenomenon.com/modules.php?name=News&file=article&sid=17>

71 DCE 9.

72 NYGREN, Anders. *Ágape and Eros*. Londres: S.P.C.K., 1953. p. 576.

73 NYGREN, Anders. *Ágape and Eros*. Londres: S.P.C.K., 1953. p. 620.

74 TILLICH, Paul. *Love, Power, and Justice: Ontological analyses and ethical applications*. (New York: Oxford University Press, 1954. especialmente el capítulo II, “Being and Love”, pp.18-34

75 BARTH, Karl. *Dogmatica ecclesiale*. Bolonia: Il Mulino, 1968, p. 220.

solamente en un único sentido rigurosamente unívoco.⁷⁷⁶ El texto anterior hace pensar en la posible influencia de Marion en la Encíclica del Papa Benedicto XV, no sólo en este aspecto sino en la fenomenología del don y del éxtasis.⁷⁷

El hombre no es sólo carne ni solo espíritu. El hombre es amor de eros y de ágape, experimentado en la profundidad de la existencia. El cristianismo da testimonio de la integralidad del ser humano resultado de un amor que llama y un amor que responde, con una gran finalidad: la unificación del hombre con Dios, no en un perderse, sino en un encontrarse con el Otro, constituyéndose el uno como salvado y el otro como profundidad de salvación. Cristo aparece como el testigo del don del amor. El don se da plenamente pero no apabulla sino que eleva y levanta al hombre hasta las alturas de su propia dignidad.

Esta es la base filosófico-teológica de la Encíclica que fundamenta la acción social de la iglesia.

La acción social de la iglesia no es un añadido, ni un complemento. La entera actividad de la iglesia es la expresión y el testimonio del amor que ha sido experimentado; por eso no hay diferencia entre la proclamación de la palabra, la celebración litúrgica y la acción caritativa.⁷⁸ En ellas, igual y completamente se da testimonio del amor. No hay contraposición entre culto y ética, ni entre praxis y contemplación.⁷⁹ El símbolo de esta acción es la Eucaristía. Sin Eucaristía no hay plena humanidad, pues en ella está el don, el testimonio, la comunidad y la creación de nueva humanidad.

La acción social de la iglesia no es un mandamiento ni una norma, ni un hobby para el fin de semana o para jubilados. Es la natural difusión del amor que le ha sido manifestado y que se ha experimentado en la mística. De ahí que no pueda ser catalogada como norma, así sea la más alta, ni como exigencia legal. Es el mostrarse público y externo de la experiencia del ágape. El ágape impide al eros quedarse en la superficie y la carne, el eros impide al ágape espiritualizarse o volverse abstracto. Ni puede reducirse a acto de filantropía o de estrategia políticamente correcta. En este sentido, la Iglesia no es una Organización no gubernamental, ni una agencia de ayuda.⁸⁰ Ella es testigo de la consolación de Dios en el mundo. Quienes trabajan en las obras sociales de la Iglesia tienen que ser profesionalmente muy competentes y muy eficientes, pero se les pide sobre todo humanidad, considerar al otro como el destinatario del amor de tal manera

76 MARION, Jean Luc. *Le phénomène érotique*, Paris : Grasset, 2003. § 42.

77 Cfr. O'LEARY, Joseph S. Love Conquers All: An Encyclical and its Intertexts. http://josephsoleary.typepad.com/my_weblog/2006/02/love_conquers_a.html

78 DCE 25 a.

79 DCE 14.

80 DCE 31.

que el otro se sienta enriquecido como persona.⁸¹ La iglesia debe en sus obras de caridad brindar una entrañable atención personal que incluye sosiego y cuidado del alma como consolación profunda del espíritu.⁸²

Conlleva esta actitud, que el testimonio de caridad esté libre de ataduras de ideología o de partido, de filosofías de instrumentalización o de producción, de fines proselitistas o contractuales. Simplemente se es testigo del amor de Cristo en un mundo precario y difícil, un amor que no es mío sino que me es dado.

El amor que se experimenta en el don y que es el que se transmite en la acción social, se convierte así en el criterio relativizador de toda obra social. No se trabaja por una ideología, una institución, un estado, un sistema, una confesión religiosa, una ganancia electoral o populista. Se trabaja por el hombre. La fe experimentada se convierte en el correctivo del trabajo con la gente. En este sentido, la tarea de la iglesia es contribuir a la purificación de la razón y al reavivamiento de las fuerzas morales, para que no se den los abusos totalitarios o para que no se caiga en el desaliento frente a la magnitud de los problemas.⁸³

La justicia y la caridad exigen la constitución de empresas de acción social, es decir, la institucionalización de la justicia a través del Estado y de la caridad a través de otras instituciones, con suficientes medios para lograr sus objetivos. Estos organismos deben usar de los medios de comunicación, deben estar coordinados, deben ser ecuménicos, deben ser profesionales en su labor. Pero estas empresas, cuando son de la Iglesia católica, han de buscar fundamentalmente el testimonio del amor a través del servicio, la esperanza, la superación del desaliento, la humildad... elementos que sólo se consiguen con la contemplación, la oración como recepción del amor de Dios, como dejar que aparezca en el horizonte del dolor, la plenitud del amor.

81 DCE 28 b, 31 a.

82 DCE 28.

83 DCE 28 a.

3. EL MÉTODO FENOMENOLÓGICO DE KAROL WOJTYLA, COMO PERSPECTIVA DEL MAGISTERIO SOCIAL DE JUAN PABLO II

Ricardo Antoncich SJ

La figura de Juan Pablo II como Pontífice es tan extraordinaria, que ha opacado casi por completo la relevancia que comenzó a tener como filósofo.

Nos proponemos en estas conferencias presentar su método fenomenológico como una posible clave de interpretación de su magisterio social. A primera vista parece un poco extraño buscar en un método filosófico algunas claves de comprensión de textos del magisterio social. Pero el método y el magisterio coinciden en un punto, tienen un mismo autor y un mismo objeto que es la persona humana sobre la que reflexiona el filósofo y a quien se dirigen las enseñanzas sociales.

Para ello, mostramos el interés de Wojtyla por el tema de la persona humana abordado desde dos filosofías bien distintas, el realismo tomista y la filosofía moderna centrada en el sujeto y su conciencia.

En una nota de pie de página del libro *Persona y Acción*, que expone su fenomenología Wojtyla afirma: "Mientras redactaba esta obra, el autor asistió al Concilio Vaticano II y su participación en los debates estimuló e inspiró sus reflexiones sobre la persona"⁸⁴.

38 ►

Esta frase puede dar la impresión de que a partir de su asistencia al Concilio se inició un proceso de estudio sobre la persona. En realidad no es así. El interés por el personalismo lo tuvo desde décadas atrás.

84 WOJTYLA, Karol: *Persona y acción*, BAC. Madrid, 1982, p.27

A lo largo de toda su formación filosófica y teológica existió siempre el interés por la ética, por la moralidad de las acciones humanas. Este interés podría haberse apoyado en el tomismo que estudió en el Angélicum de Roma. Sin embargo, paralelo a ese fundamento que nunca abandona del todo, surge otro interés: acercarse a la filosofía moderna, tratar de entenderla y aprovechar el aporte de varios autores.

Nos proponemos, en primer lugar, señalar los grandes influjos en su pensamiento filosófico, y en segundo, caracterizar su modo de usar la fenomenología

Los grandes influjos en su pensamiento filosófico

Karol Wojtyła consigue elaborar un pensamiento propio, pero que no es exclusivamente original. Podemos reconocer varias fuentes: la más persistente es el tomismo acogiendo las novedades de estudios contemporáneos, como Garrigou-Lagrange, Gilson, Maritain, Mounier; pero también toma de la filosofía moderna importantes elementos como el imperativo categórico de Kant, la fenomenología de Husserl y Scheller.

Antes de presentar sus fundamentos tomistas, conviene entender el proceso de la filosofía del sujeto iniciado por Descartes.

Descartes

Descartes es testigo de la crisis de la Filosofía provocada por tres grandes pérdidas de convicciones establecidas: a) el heliocentrismo en oposición al geocentrismo tradicional, b) el lugar del hombre en la creación, y c) el sentido del cristianismo como religión del amor.

Estas tres convicciones aceptadas en el Cristianismo europeo con raíces medievales se ve desmantelado por la “revolución copernicana” -por seguir la metáfora de Kant-; por la necesidad de buscar el lugar del ser humano en el mundo a través de un orden moral basado en la justicia; y finalmente, las guerras de religión, que habían dividido la cristiandad medieval hasta matarse los cristianos, unos a los otros, en el nombre del mismo Cristo.

El derrumbe de las certezas provoca una crisis. Descartes busca un nuevo fundamento para la filosofía; abandona el anterior, el ser, la naturaleza de los seres, y la atención se dirige hacia la certeza del propio conocimiento. Lo indudable de la existencia del sujeto pensante (cogito ergo sum), lleva después a otras certezas: de la existencia de Dios, de los seres materiales extensos.

Husserl

Husserl es tal vez el autor moderno que con mayor lucidez declara su deuda a Descartes. Pero al mismo tiempo lo critica con agudeza, porque “se desvió” en su fórmula inicial. Para Husserl, Descartes pierde la ruta del contenido de la conciencia saltando del acto de pensar a la existencia del pensante (ego cogito ergo sum). Husserl pretende ser más cartesiano que Descartes: el análisis del acto pensante no sólo lleva al sujeto del acto, sino que debería terminar con el contenido del acto mismo: el “cogitatum”.

Aquí Husserl retoma la idea muy tradicional en la escolástica: la intencionalidad del conocimiento. Para el tomismo, el ser tiene dos modos de existir, el real y el intencional. El real es el aceptado por todos, el sentido que tiene alguna cosa cuando decimos que “existe”; el intencional es el modo de existir sólo en la conciencia.

Husserl con su “epojé” insiste en que la fenomenología debe desinteresarse por completo del ser real (objeto de las ciencias) y concentrarse en el ser intencional, que tiene dos polos, el del sujeto del conocer, y el del objeto conocido por el sujeto. En este sentido el carácter “absoluto” de la filosofía está caracterizado porque los dos polos de la intencionalidad (noesis y noema) tienen su valor y consistencia desligados de referencia a la existencia real.

Scheler

Scheler, discípulo de Husserl, había reaccionado contra el formalismo kantiano sobre todo para la ética. Sin embargo no niega la existencia del “a priori” pero sin reducirlo a lo formal como hace Kant, sino extendiéndolo a lo material. es decir, a valores antes de la experiencia. Habla por tanto de una “ontología regional” que separa el ser del valer. Ante el valor somos atraídos por una intuición emocional. Scheler no admite la importancia del deber.

40 ► La tesis doctoral de filosofía de Wojtyla estudia la ética de Max Scheler preguntándose si ésta podría ayudar a construir una ética cristiana contemporánea. La respuesta es matizada: “no”, en cuanto a la totalidad de la ética scheleriana, porque la persona no es entendida como un sustrato sustancial sino como pura unidad fenomenológica. Es difícil concebir la causalidad moral de la persona en sus acciones, aspecto que para Wojtyla es decisivo porque de esa causalidad depende el hacerse “alguien”, es decir, bueno o malo.

Pero por otra parte “sí”, en cuanto juzga que la ética de Scheler puede servir a una ética cristiana como apoyo desde el método fenomenológico. Wojtyla “purifica” el método de Scheler de su emocionalismo, no opone deber y valor, y defiende la capacidad de la inteligencia para aprehender el valor como valor

Kant

A pesar de seguir a Scheler, Wojtyla aprecia la filosofía kantiana. Dos aspectos son claramente perceptibles: la importancia del imperativo categórico que Wojtyla retoma para formular el principio personalista: “el ser humano no debe ser usado nunca sólo como medio sino siempre como fin”; y la importancia del deber, de la norma para entender el acto moral.

Wojtyla no admite la separación que hace Kant de la experiencia para remitir el mundo moral a la esfera de lo noumenal; en Kant no tiene sentido preguntarse por el bien ético sino exclusivamente por la autodeterminación y el sentimiento del respeto por la ley.

La distancia frente a Kant se dará en otros aspectos y razones, pero no en la necesidad de reconocer una norma para la conducta moral y la vinculación de esta norma con el respeto del ser humano como fin en si y nunca como sólo medio.

Quedan una serie de interrogantes sobre la ética kantiana. ¿Puede reducirse con pureza a una ética puramente formal, sin contenido alguno? ¿Acaso el deber de respetar a todo ser humano como fin en si no es ya un contenido moral y no simplemente una “forma” de la moralidad? Un connotado profesor español José Gómez Caffarena compara el formalismo kantiano del deber con el formalismo evangélico del amor. De mi parte, creo que un buen ejemplo es la parábola del buen samaritano.

La separación de la experiencia impide a Kant tomar en cuenta el dinamismo de perfeccionamiento moral y el papel que en ello juegan los “bienes morales”. Está ausente en la teoría kantiana un aspecto fundamental que Wojtyla formula para la autodeterminación: el ser humano no es sólo el agente de sus actos morales sino es formado también por ellos, se configura a si mismo como ser moral por sus acciones.

Tomás de Aquino

Evidentemente este influjo es el más fundamental que permite a Wjtyla recoger de la tradición filosófica la herencia aristotélica (doctrina del acto y de la potencia, doctrina de las causas del ser, carácter sustancial del sujeto humano) pero repensado por Tomás en lo relativo al concepto de la persona. En este sentido la distancia frente a una “visión cosmológica” tan marcada en la filosofía moderna se anticipa ya, por influencia cristiana, en el concepto de persona que tiene sus raíces en problemas teológicos de la Trinidad y de la Cristología.

El principio personalista que Wojtyla establece se encuentra por paradoja no en su libro filosófico, sino en otro de carácter pastoral: Amor y Responsabilidad.

Allí establece con claridad la frontera entre personas y cosas, porque no quiere de manera alguna que la persona humana sea considerada un “objeto más” del cosmos.

La visión “cosmológica” del ser humano, tiende a reducirlo como un objeto y encuadrarlo dentro de categorías útiles para entender todos los seres creados pero no para el hombre. El proceso de abstracción que va desde los entes particulares hacia sus especies y géneros permite llegar a la forma abstracta y universal al inteligible como objeto propio de la inteligencia, es decir a las esencias de los seres. La esencia es captada por la inteligencia y en esta “existencia intencional” se da la fusión del pensar con el ser; Tomás comprende de esta manera la intuición aristotélica de que el hombre es todas las cosas; lo es porque las posee en su esencia profunda como inteligible. La esencia es universal, objeto propio del saber de los griegos, pero esta esencia está realizada en los entes concretos. El ente individual de una especie no se diferencia en su esencia de otro ente individual de la misma especie.

Pero este esquema es inapropiado para captar la individualidad del ser humano. Cada ser humano es un individuo, pero no igual a otros individuos dentro de una misma especie; es singular, es único. La individualidad en los seres humanos está constituida por ser personas, es decir, seres dotados de inteligencia y libertad que les hace capaces de disponer de su naturaleza en el decurso de construcción de una historia personal que es irrepetible y única.

El concepto de persona, introducido en la Filosofía por el Cristianismo, anticipa la filosofía moderna al destacar el papel de la persona, el papel de su libertad. La libertad rompe el sometimiento fatalista al destino.

Aunque es Kant quien formula con claridad la dignidad del ser humano por constituirse fin en sí, no podemos negar las raíces cristianas de esa dignidad que nos vienen de la revelación. La importancia de esta afirmación puede verse a partir de una frase de *Gaudium et Spes*, en la cual se nota la preocupación personalista de Wojtyła, miembro y relator en algunas ocasiones, de la comisión redactora de esta Constitución Pastoral. Se recuerda en el GS, 24c, que la unidad entre Dios y el hombre se alimenta de la semejanza de la unión de las personas divinas y la unión de los hijos de Dios en la verdad y el amor. “Esta semejanza muestra que el hombre, que es la única criatura en la tierra a la que Dios ha amado por sí misma, no puede encontrarse a sí mismo sino en la entrega sincera de sí mismo”

42 ►

Este carácter singular de cada persona humana, absolutamente irrepetible, la distingue del resto de los seres creados. Y esta distinción es fundamental para separar personas y cosas. Libertad e inteligencia dan al ser humano la capacidad de conocerse como fin en sí y de fijar fines a los objetos, usándolos como medios para el fin asignado.

Sólo podemos entender a las personas colocándonos dentro de su mundo, es decir, seres que tienen en sí mismos la dignidad de ser siempre fin en sí y jamás puros medios. El parecido de este principio personalista con el imperativo categórico de Kant, no es mera coincidencia sino pretendida intención. Wojtyla considera a Kant como filósofo personalista al haber formulado ese imperativo categórico.

La dignidad de cada ser humano como fin en sí mismo, es tan grande que Wojtyla llega a decir que “nadie puede usar al ser humano como medio”... y añade con mucha lógica: “ni Dios mismo”. Lo explica: Cuando Dios quiere que la persona humana realice un fin que Dios quiere, se lo hace conocer a la persona para que ella también lo quiera con libertad⁸⁵.

El uso de la fenomenología por Wojtyla

De Husserl y de Scheler, Wojtyla toma el método fenomenológico como un camino seguro que parte de la experiencia. Toda ciencia parte de la experiencia. Pero ésta no se reduce a lo sensible. Wojtyla rechaza el prejuicio empirista.

El concepto que aparece en la conciencia ofrece la unidad de lo sensible con lo intelectual. Más aún, podemos seguir una pista sumamente interesante del pensamiento tomista que afirma la existencia de una facultad, la cogitativa, que tiene un conocimiento intelectual de lo singular.

Toda la filosofía tradicional había sostenido, con Aristóteles, que los sentidos proporcionan lo singular, pero que la esencia de las cosas, su naturaleza, es objeto de un proceso de abstracción que termina con la idea abstracta que encierra lo inteligible, porque según los griegos, lo universal y eterno es el objeto propio de la inteligencia y no lo contingente y sujeto a mutación.

La intención de Husserl es captar en la conciencia la intuición de las esencias que se dan ya en los seres singulares. Para ello la tradición sobre la intencionalidad de la conciencia, de origen medieval, será un recurso importante para comprender que los actos del pensamiento no son vacíos, “no se puede pensar nada”, hay algo que existe en la mente, no evidentemente con la existencia real de los objetos extramentales, sino con una existencia intencional, que podríamos llamar representativa.

Fueron Bolzano y Brentano, filósofos de origen católico, los que proporcionan a Husserl el conocimiento de la existencia intencional de los seres. La intencionalidad confiere a los objetos pensados, un existir intramental, independiente del real, que puede ser objeto de estudio en toda la complejidad de sus relaciones.

⁸⁵ WOJTYLA, Karol: Amor y responsabilidad, Madrid, Razón y Fe, 1978, p.20

Cabe hacerse la pregunta sobre si el uso que hace Husserl de la intencionalidad corresponde exactamente al tomismo. Parece existir una diferencia fundamental. El “cogitatum” del pensamiento, conforme a la tradición tomista es un “id quo”, es decir, un “instrumento” que en sí no termina el pensamiento, sino que lo conduce para conocer lo real. ¿No estaría apuntando Husserl a entender el “cogitatum” como un “id quod”, es decir, el término mismo del proceso cognoscitivo?

A mi entender, reside aquí la diferencia fundamental entre la intencionalidad tomista y la husserliana. Lo que separa el pensamiento tomista del cartesiano y husserliano, es que el “ser intencional” para Tomás es un “id quo”, en tanto que para los otros dos autores es un “id quod”. Es diferente ver el contenido del pensamiento como un “instrumento” que nos permite llegar al ser real, o como un “producto”, en sí consistente, que puede ser analizado como el “otro polo” del conocimiento: del ego al cogitatum. En el fondo en esta distinción se juega la diferencia entre el realismo y el idealismo. Para el tomismo, el “id quo” tiene su valor solo en cuanto nos remite al id quod real de la existencia. Lo intencional es un “préstamo de ser” para comprender las cosas realmente existentes.

La filosofía medieval se había ya preguntado antes de Husserl, si no era posible intuir las esencias prescindiendo de su existencia. En este caso, decían esos teólogos, el conocimiento de esencias sería directamente infundido por Dios en la conciencia, porque toda la filosofía antigua y medieval parte de la hipótesis de que lo inteligible sólo puede ser dado a través de lo sensible; y lo sensible es siempre singular y concreto.

Confieso que al proponer estas ideas estoy aventurando hipótesis que van más allá de lo requerido por el objetivo de mi investigación, que no pretende distinguir si el objeto del conocer en la conciencia es, en si, algo “cerrado” o meramente un puente hacia un realismo del que no se quiere prescindir. Me atengo estrictamente a los datos del uso de la fenomenología por Wojtyla que no pretende dar cuenta desde allí en forma exclusiva del sentido de la moralidad humana. Es un dato comprobado que nuestro autor vuelve a la metafísica aristotélico-tomista en aspectos fundamentales como la doctrina de la potencia y acto, de las causas del ser, del carácter sustancial del sujeto de la conciencia.

- 44 ► De la fenomenología, Wojtyla toma la experiencia de la conciencia con su carácter de evidencia universal, analizando todos los elementos implicados en los datos de la conciencia. La originalidad de Wojtyla es tomar la unidad entre Persona y acción, como el dato complejo fundamental, de modo que sea posible conocer la acción desde el sujeto y al sujeto desde la acción. El análisis de la acción como dato de la misma conciencia muestra la trascendencia de la acción, es decir, la eficacia de transformar situaciones externas a la propia conciencia. Para Wojtyla esta dimensión es fundamental en su reflexión porque muestra la causalidad

que tienen los actos internos respecto a transformaciones exteriores y por tanto a la persona humana como autora responsable de sus acciones. Cuando del “yo actúo” inicial se pasa al “yo quiero algo” se establece un vínculo entre la persona y los objetos de su acción que revela las características de ambos, de la persona y de la acción. La persona “imprime” en sus actos como un “sello” que revela desde “lo sellado” las características del sello mismo. Los frutos de la acción humana revelan la inteligencia y la libertad del ser que los ha producido. Este dato fundamental permite rastrear en los frutos del trabajo las características de inteligencia y de libertad; de la primera por la explicación sobre el “cómo” se ha transformado la naturaleza en cultura a través de la ciencia y la técnica; la segunda por las finalidades que aparecen en todo el proceso para la configuración de un modo de vivir las personas. La acción técnica y la acción ética (el producir y el obrar) difieren entre sí pero la conjunción de ambas muestra la realidad de la persona humana.

Para la acción técnica, la conciencia aparece en su función de reflejo, es decir, de presentar “dentro” las realidades externas. Todo conocimiento objetiva realidades, las vuelve “objetos” de su conocer; en este sentido el hombre es todas las cosas porque la inteligencia y el inteligible se fusionan en el momento de la intelección, según Aristóteles.

Pero la acción verdaderamente decisiva es la acción ética porque supone otra función de la misma conciencia, más allá de la del reflejo, para constituirse en función de “reflexividad”. Por esta función la persona tiene conciencia de ser un yo, un ego, que no es mero sujeto agente de sus actos, sino también sujeto a quien vuelve toda acción ética. Mientras el conocer de las cosas es siempre un conocer de algo exterior, el conocer de la persona es un conocer que se realiza dentro de si mismo, y también fuera de si mismo.

La conciencia nos proporciona los dos datos, de reflejo que reproduce dentro de ella el mundo exterior, y de reflexividad, es decir la capacidad de la conciencia de conducirnos a la experiencia de la subjetividad misma del ego, o sea, de comprenderse a si mismo como sujeto de sus propios actos. En esta línea podemos ver la capacidad de trascendencia, de salir de los límites de la propia conciencia para referirse a lo que es exterior a ella a través de actos que tienen en el mismo sujeto su origen, pero que tienen también –por la trascendencia de la acción- su término fuera de la conciencia. Todo el mundo exterior que abarca personas y cosas está afuera, pero vinculado por los actos internos de la conciencia que refleja lo exterior, y por el carácter de eficacia de los actos internos que modifican realidades externas a la conciencia misma. De especial importancia para el estudio de la persona desde la fenomenología es que la experiencia de lo humano aparece en la conciencia en primer lugar como “conciencia de ser sujeto”, de ser un “ego” autor de actos internos y externos. La conciencia con su función de reflejo, nos

dice además que hay otros sujetos externos a mi, con sus propias experiencias internas de humanidad. Si fuera esta toda la experiencia de la humanidad propia y ajena, existiría un abismo insondable que separa mi “yo” de los otros “yos”. En realidad dentro de mi conciencia existe otro dato más referido al ego, y es la objetivación en el “si mismo” conocido. Si en la conciencia se da, por el conocimiento, el encuentro entre el ego objetivante y todo lo que es objetivado ante el sujeto, el “ego” se encuentra consigo mismo pero objetivado al conocer-se a si mismo. Dentro de la conciencia el “ego” aparece dos veces, por decirlo así, una como cognoscente y otra como conocido por si mismo. Esta es la experiencia del autoconocimiento que no se da aislada de otras experiencias semejantes, como de la auto-determinación, y de la conciencia de la autorrealización, de la autoposesión y otras. La objetivación de la humanidad del ego, dentro de la conciencia permite abrirnos a todo ego capaz de ser objetivado en la conciencia propia o ajena.

El punto tal vez más importante del método fenomenológico es, a mi entender, encontrar “dentro de la conciencia” el hecho de la existencia del autoconocimiento y de la autodeterminación. Porque el conocer y el determinarse, en ambos casos tienen un término pero que no es exterior al sujeto, sino que es él mismo “hecho objeto” del conocer y del determinarse.

El que los datos de la conciencia nos permitan comprender lo humano en sus diferentes aspectos, como algo “propio” donde la humanidad está objetivada en “yo-mismo”, objeto del ego cognoscente, y el hecho de que la humanidad de los otros aparezca objetivada dentro de mi conciencia como humanidad “ajena”, muestra el vínculo íntimo que une la humanidad propia y ajena como aspectos de una misma y sola humanidad.

Tenemos el conocimiento de la humanidad, en el propio sujeto. La humanidad es percibida, conocida, determinada como “propia”, y es el primer objeto y más cercano de los actos del espíritu. Pero a su vez, ese conocer y determinar la humanidad la tenemos todos como experiencias de relaciones con otros seres humanos. Por tanto, la humanidad aparece como propia y como ajena; la propia sólo tiene existencia real e “intencional” por conocerse a si mismo, la ajena tiene existencia real, más allá de las representaciones de esas personas en mi conciencia con existencia intencional, y al mismo tiempo con la existencia intencional en cada una de esas personas que se conoce a si misma y a las demás.

Para la comprensión de las tres encíclicas sociales de Juan Pablo II tomamos como eje fenomenológico tres aspectos: el actuar porque se quiere algo, el actuar junto con otros, y el actuar como obra moral. Cada encíclica nos ofrece la oportunidad de profundizar aún más los aspectos fenomenológicos esbozados hasta ahora.

El libro *Persona y Acción* está íntegramente dedicado a mostrar la unidad compacta que existe entre la persona y su acción, que permite ir de la una a la otra y viceversa. La eficacia de la acción hace patente que los actos de la conciencia no terminan dentro de ella sino que afectan la realidad exterior a la conciencia misma. La conciencia puede pensar la acción en cuanto trascendente, porque al actuar, el sujeto “quiere algo” y “actúa junto con otros”. Esos aspectos serán considerados en el estudio de las encíclicas *Laborem Exercens*, *Sollicitudo rei socialis* y *Centesimus Annus*.

4. LA ENCÍCLICA *LABOREM EXERCENS*, DESDE LA PERSPECTIVA FENOMENOLÓGICA

P. Ricardo Antoncich

Las Encíclicas sociales pueden ser comprendidas desde diferentes perspectivas. Se acepta como inicio de la doctrina social la *Rerum Novarum* que se refiere a la revolución industrial de los siglos XIX y XX. El tema requiere el aporte de las ciencias sociales. El Concilio lo reconoce este aporte de las ciencias subrayando las aplicaciones pastorales.

La doctrina social -a diferencia de los otros documentos del magisterio-, desde el comienzo, aparece como un mensaje que tiene dos interlocutores: La comunidad de la fe cristiana y todos los pueblos del mundo. Los problemas sociales nos afectan a todos y exigen colaboración de todos. Este destinatario universal requiere un discurso apropiado, en el cual los aportes de la Sociología tienen su contribución. Así, por ejemplo, la “cuestión obrera” surge dentro de los cambios producidos por la revolución industrial, que trastoca las relaciones existentes hasta entonces entre el trabajo y el capital. El desajuste entre la revolución tecnológica de nuevas máquinas y la situación de los trabajadores que tienen que hacinarse en los barrios obreros, provoca el germen de una “revolución social”. Juan Pablo I ha descrito con vigor los excesos sociales de esa época de capitalismo primitivo.

48 ► La cuestión obrera deriva también en conflictos entre deberes y derechos de los que aportan capital y los que aportan trabajo. El conflicto sociológico parece exigir el apoyo de los instrumentos del Derecho y de sus fundamentos en el Derecho natural. Todo esto explica el frecuente recurso al Derecho natural para defender, por ejemplo, la propiedad privada de los medios de producción, o la exigencia del salario justo para atender a las necesidades de la familia de los trabajadores.

Al margen de discusiones sociológicas o jurídicas, hay un tercer aspecto en el que fijamos nuestra atención: El hecho humano, en sí mismo. La doctrina

social habla sobre el ser humano en su doble dimensión, personal y social. Debe existir, como referencia, una antropología que va más allá de lo empírico de las ciencias sociales, o de una Filosofía del Derecho basada en la naturaleza humana. Es necesaria una fundamentación antropológica, que tome como objeto de su estudio al ser humano en sí mismo, en cuanto autor de sus actos libres, y en cuanto solidario a través de ellos con los destinos de la humanidad. Es aquí donde el aporte fenomenológico tiene su vigencia.

Hemos elegido la perspectiva de la antropología mostrando que una reflexión sobre la persona, como la hace Wojtyła, es clave válida para destacar aspectos del magisterio de Juan Pablo II.

El título del libro *Persona y acción*, muestra ya el interés por la persona, pero conocida a través de su acción. La acción es humana cuando es inteligente y libre, dos características del ser personal. Este punto de partida permite analizar tres aspectos fundamentales de la acción social humana: el valor del trabajo, el sentido del trabajar junto con otros y el valor moral de la acción interpersonal. Cada una de las tres encíclicas de Juan Pablo II nos ilumina los tres aspectos señalados aquí.

La idea fundamental de este método fenomenológico es que la persona y la acción, se muestran como un bloque compacto de experiencia: “Yo actúo”. Hay dos polos, la persona y su acción. Con las debidas distancias entre los dos casos creo que hay algo de cartesianismo en este punto de partida, pero no es el dato del pensar el que lleva al existir, sino el hecho del actuar el que lleva al conocimiento de la persona.

Karol Wojtyła sostiene que a partir del análisis de la acción, podemos conocer al autor de esa acción. Con un rigor científico, va avanzando paso a paso, para explicar que el actuar nace de una libertad y que se encamina hacia un objetivo, “yo quiero algo”; porque es fruto de libertad, la acción es inseparablemente ética, moral; favorece o desfavorece la realización de la persona.

¿Podemos aplicar la totalidad Persona-Acción, para aplicarla al mismo autor, Wojtyła, partiendo de su libro? Creo que sí. Conocemos el período histórico en que su libro fue escrito: los cuatro años del Concilio Vaticano II. ¿Qué relación existe entre este dato temporal con el contenido y los propósitos de su obra fenomenológica? ¿No estaría acaso en la mente del autor ofrecer un instrumento para que las esperanzas del Concilio pudieran fructificar en cambios eclesiales para el beneficio de la humanidad? ¿No sería, quizá, este pensamiento el que guió sus esfuerzos: “cuál es mi aporte principal como filósofo, profesor universitario de ética, para contribuir a los graves problemas de la humanidad y clarificar la misión de la Iglesia”?

Nos consta que el mismo Wojtyla afirma esta conexión, aunque no del modo como la hemos sugerido. Pero creo que aquí está la semilla fecunda de esta investigación: relacionar su fenomenología con su magisterio social: entender sus encíclicas desde sus presupuestos filosóficos, es decir, de comprender el obrar humano desde la estructura de un ser personal, y desde la fundamental solidaridad del existir juntos sobre la que descansa todo actuar junto con otros, manifestando en este tipo de acciones la característica moral de las acciones de interrelación entre personas.

Si la persona es iluminada por el estudio de su acción y viceversa, ¿puede conocerse algo sobre la acción laboral y sobre la persona como trabajadora? Creo que en esta pregunta reside en parte la originalidad de Juan Pablo II al tratar el tema del trabajo.

Este tema está presente en el magisterio social desde “la cuestión obrera” como era llamada entonces, en la *Rerum Novarum*. En cierto sentido toda la DSI gira entorno a la persona humana, y sus derechos al trabajo, a la propiedad, a una organización del estado, de la sociedad civil, que garantice sus derechos. Nada de esto es nuevo. El magisterio social de Juan Pablo II podría haber sido una mera continuación de las excelentes encíclicas de Juan XXIII o de Pablo VI.

Y, sin embargo, no es así. El aporte de la fenomenología al magisterio implica una verdadera revolución. La DSI comenzó con el problema de “la cuestión obrera”, como consecuencia de la revolución industrial en la que el trabajo no era valorado sino como “mano de obra” y el trabajador solicitado sólo para la producción de mercancías. La controversia entre capital y trabajo que se va a extender durante un siglo es una controversia principalmente económica y social, y los primeros esfuerzos de la Iglesia fueron señalar la justicia en dar al capital y al trabajo lo que le corresponde a cada uno.

50 ► Al obrar de esta manera, sin embargo, se están admitiendo las premisas socio-económicas en que se da el conflicto: Considerar el trabajo sólo como factor económico y al mismo nivel que el capital. Claro que la sensibilidad cristiana siempre contempló al trabajador como persona y por tanto con derechos individuales y familiares, pero esto se hace a partir de la premisa económica de la producción industrial. De alguna manera se permanecía todavía dentro de la premisa económica. Porque la producción se mide por los productos, es decir los resultados del trabajo y el mundo laboral no es todo el mundo de la producción, sino una parte de él que colabora en la producción de la mercancía con su actividad laboral, al lado del mundo del capital que colabora en la producción por la inversión en la adquisición de la materia prima y de la tecnología.

La revolución introducida por Juan Pablo II, frente al planteamiento tradicional que podría haberse formulado “dar al capital y al trabajo lo que corresponde a

cada uno en justicia”, y que el Capitalismo hubiera definido como la “primacía del capital sobre el trabajo”, la propuesta del Papa invierte los términos: El primado es del trabajo sobre el capital y, sólo desde esta premisa, se puede pensar en la justicia para dar al trabajo y al capital lo que le corresponde. Juan Pablo II “rescata” al trabajo “secuestrado” por la mentalidad económica y propone otra perspectiva antropológica-ética sobre el trabajo. La ciencia económica no agota la riqueza de contenido del hecho del trabajo humano, es necesario pensarlo desde la Filosofía, desde la Teología, desde el conocimiento de la persona humana que da sentido a su vida por su acción sobre el mundo, sobre las cosas y las personas que encuentra a su alrededor.

El proemio de la *Laborem Exercens* es, tal vez, el texto más breve y más profundo sobre el valor antropológico del trabajo. El trabajo (y no sólo el del obrero, sino todo trabajo humano) produce el pan que alimenta el cuerpo y los otros panes que alimentan el espíritu: el pan de la cultura, de la salud, de la ciencia, etc... Con el trabajo el ser humano adquiere su dignidad y ocupa su tiempo en la historia. El trabajo no es un mero elemento de la producción industrial, sino que es una clave de la antropología que nos permite comprender el ser y actuar humano en todas las facetas de su existencia.

Juan Pablo II da, pues, al trabajo una dimensión antropológica que va más allá de todas las realizaciones económicas, políticas y culturales. Supera la clásica división entre el trabajo “servil” de los esclavos y pobres y el “noble” de las actividades del pensamiento. Siglos de herencia occidental se han construido sobre esa división del trabajo. El trabajo de la mente es digno del hombre, el de las manos no lo es. Por el trabajo de la mente se organiza la sociedad gracias al derecho, a la política, a la educación; por el trabajo de las manos tenemos acceso a los instrumentos, a los objetos útiles o de consumo. Y sin embargo, el trabajo en uno y otro caso ha sido una actividad humana valiosa por ser simplemente “acto humano” consciente y libre.

La perspectiva de estudiar “desde la acción” del trabajo a la “persona” trabajadora es muy rica, porque permite abordar todas las circunstancias que rodean la producción y llevan al término de la acción. Para el producto final se han necesitado los recursos de la naturaleza, se ha necesitado también el aporte de la inteligencia humana encerrada en cada instrumento tecnológico que transforma los recursos de la naturaleza; se necesita además toda una serie de actividades de organización, almacenamiento, distribución, comercialización, etc. Todas esas relaciones humanas están vinculadas al trabajo en su dimensión objetiva. Y en este acoger y utilizar los bienes de la naturaleza y de la cultura, debe darse como plataforma de todo ello un sentido de agradecimiento. Vivida de esta manera, la actividad del trabajo entra en el campo de la oración de gratitud al Dios que ha creado el universo con todas sus riquezas para poder ser trabajado por nosotros.

Gratitud, también, a la herencia cultural que supone cada instrumento de la tecnología usada, como regalo del patrimonio cultural de la humanidad. No estamos solos ante objetos inertes, que “están allí”, sino que han sido “colocados allí” por el Padre creador del universo y por sus hijos, la humanidad, que ha desarrollado tecnologías para la producción presente.

El dato fenomenológico que une en la conciencia a la persona con su acción, marcando en ésta las características personales, no puede prescindir, sin embargo de una metafísica del ser, que explique el paso de la potencia al acto y explique al ser mismo por sus causas. La fenomenología de Scheler no llega a un concepto sustancial de la persona, reduciéndola a una unidad fenomenológica. El carácter de sujeto de la persona humana hace de su pensamiento y libertad actos propios suyos y no meros productos de sus potencias de inteligencia y voluntad. Esto requiere de un concepto sustantivo de la subjetividad, que el sujeto sea un “suppositum”.

Para la encíclica LE son de mayor importancia todavía las cuatro causas del ser: tanto para explicar la unidad hilemórfica del ser humano, como para distinguir en los productos de su acción la materia y la forma; es decir, la “trans-formación” que toda acción produce en una materia todavía no determinada por esta forma. Todo trabajo “determina” una realidad, la configura de acuerdo con una “forma”, la “formaliza”. Tal determinación se realiza en el orden de la existencia por otras dos causas, la eficiente y la final.

La fenomenología que conduce desde el acto al conocimiento de la persona rastrea en los objetos los resultados de procesos científico-tecnológicos que explica el “cómo” se han realizado las “trans-formaciones”; el autor de un producto transformado es una persona con inteligencia para conocer la diferencia entre la realidad encontrada en el objeto de la naturaleza y transformada como objeto de la cultura. Aquí reside la diferencia entre el conocer humano y el instintivo de los animales: los animales se sitúan y reaccionan ante el contorno; los humanos gracias al conocimiento del ser y a un cierto “desdoblamiento” entre el ser presente y posibilidades y exigencias de un ser futuro, con capaces de crear la técnica y de configurar la ética. La antropología científica ha deducido la presencia humana en las culturas primitivas por instrumentos técnicos y tabúes de carácter ético.

52 ► Lo humano se vincula al “saber cómo” se transforman las cosas y “para qué” se aceptan costumbres y normas. Las dos causas vinculadas al existir de los seres, la eficiente y la final, nos describen el carácter personal de las obras realizadas con inteligencia y libertad.

La causa eficiente ilumina, pues, todo el proceso objetivo del trabajo, suponiendo la ayuda de la “causa instrumental”, que en el caso del trabajo industrial tiene cada vez más importancia.

Pero surge la pregunta por la otra causa, la final, que explica el sentido de la producción, su “razón de ser”. Los objetos no se explican adecuadamente por su “cómo”, sino que postulan otra pregunta más: “Para qué”. Y aquí tenemos la conjunción de la inteligencia con la libertad, porque la gama de finalidades que se desenvuelven desde un mismo objeto se extiende al infinito.

A mi entender, la aplicación de las causas eficiente y final no guarda simetría y proporción en *Laborem Exercens*, aunque las dos están presentes, la primera explícitamente y la segunda en forma implícita. No necesitamos destacar la importancia de la causa eficiente del trabajo, que ha sido, es y será siempre la persona humana, aunque pueda hacerlo por el auxilio de causas instrumentales. Gracias a esta perspectiva se clarifica el sentido objetivo del trabajo, dentro del cual se recuerdan la cadena de “donaciones”, del Creador, de otros seres humanos, en la transmisión de conocimientos tecnológicos. Estas “donaciones” como actos de seres libres y personales ya nos hablan de la causa final, puesto que Dios y la humanidad precedente quisieron darnos la posibilidad de realizar el trabajo presente.

Mi observación pretende destacar la importancia de la causa final del trabajo humano. La dimensión subjetiva del trabajo tiene que verse desde la óptica de la finalidad que el trabajador pone en su trabajo. Producir un objeto explicado por su “cómo se hace”, es insuficiente explicación, si falta la explicación del “para qué”. Los que trabajan como causa eficiente, quieren que la cosa exista y en este punto se unen los esfuerzos del capital y del trabajo; pero de allí surge la disparidad de finalidades. Quien aporta el trabajo, tiene fines en torno a esa actividad: Asegurar la manutención de la familia, la salud y educación, el desarrollo humano de todos los que dependen de él. El que aporta el capital tiene, a su vez, sus fines en la producción: Obtener lucro, entrar en una cadena de inversión y utilidades cada vez más acumuladas, que permitan nuevas inversiones en nuevos campos: De investigación, de ofrecer puestos de trabajo, de conquistar el mercado, etc.

En la dimensión subjetiva se encuentran todas las relaciones a las cuales el trabajo da lugar. Por tanto, el trabajo no es sólo actividad productora, sino encuentro social de personas: Productores y consumidores, comerciantes, vendedores y compradores. La subjetividad del trabajador se realiza con múltiples relaciones, ante las cuales el trabajo es ocasión de encuentro humano: Familia, sindicato, partidos políticos, etc. La subjetividad del inversionista se realiza también por el conjunto de relaciones: Agentes de mercado, propietarios de materias primas, vendedores de innovaciones tecnológicas, etc.

Desde la interpretación de las causas, el trabajador es la causa eficiente del producto, y la tecnología (y en cierto sentido, el capital) es causa instrumental. Pero hay una causalidad más importante, que es la causa final. La eficiente termina en el producto, la final termina en las personas a las que se quiere servir, a las

que se quiere alimentar, y también, en el mismo Creador y su voluntad sobre el trabajo.

Juan Pablo II muestra la cadena de solidaridades, como círculos concéntricos de finalidades que se gestan en torno al trabajo; en primer lugar la misma solidaridad del trabajo y el hecho de la indignación ética al comprobar la explotación producida sobre el trabajador. A la fatiga del trabajo se añade el sufrimiento de la explotación; la primera tiene su origen en la naturaleza, el segundo lo tiene en la mala voluntad de las personas; la primera revela los límites actuales del conocimiento científico y tecnológico, el segundo los límites éticos en las relaciones entre personas. La experiencia moderna de solidaridad ha nacido en el contexto del mundo del trabajo como una reacción no sólo ante la debilidad humana ante las catástrofes de la naturaleza, sino como creación de fuerza humana para superar las decisiones injustas de las personas.

Los círculos concéntricos se amplían desde la familia –la primera escuela de la virtud de la laboriosidad, la llama Juan Pablo II-, pasando por el barrio, municipio, nación, países y continentes. La finalidad de una sociedad justa, desarrollada, sana, acompaña todas las utopías y sueños de la humanidad.

Pero la cumbre de la subjetividad del trabajo se encuentra en el encuentro con el Creador, con el Padre de Jesucristo, el carpintero de Nazaret, tema sobre el que volveremos más adelante.

Si en el trabajo sólo valoramos el aspecto objetivo de la causa eficiente, olvidamos que esa causa no es “algo” sino “alguien”. La línea de división entre cosas y personas separa a las cosas que pueden ser instrumentos, de las personas que nunca pueden ser sólo instrumentos, sino siempre “fines en sí”.

La producción exige la colaboración del capital y del trabajo para la eficiencia; pero no necesariamente implica la unidad de fines. Se produce un producto en el que convergen actividades de personas, pero por fines diferentes. Es aquí donde hay que situar la esencia del conflicto social; la tecnología no ha llevado a la producción hacia una comunidad humana de propósitos y fines, porque esta tarea es fundamentalmente ética y no técnica. De allí que el poder que se adquiere por las innovaciones tecnológicas puede salirse de su esfera propia (poder sobre la materia que se transforma) para volverse instrumento de poder sobre las personas, sobre su libertad. Todos conocemos muy bien el peso de los poderes económicos sobre los poderes políticos

Los conflictos sociales de la era industrial pueden describirse como antagonismos de fines, que no se han limitado a fines de los individuos que concurren con su trabajo y su capital, sino que forman “solidaridades” internas al capital y trabajo

para fines colectivos distintos: la acumulación del capital, y el aporte de trabajo para obtener condiciones de existencia. Por paradoja, la unidad del proceso técnico productivo ha producido, a su vez, el antagonismo de las dimensiones éticas de finalidades que, a su vez, terminan “cristalizándose” en clases sociales. Estas solidaridades de fines parciales en el trabajo derivan en fuerzas políticas e ideologías que se proyectan en toda la vida social.

La explotación del trabajo se produce cuando al trabajador no se lo considera como un fin en sí, sino tan solo un medio para la producción. En el momento en que el ser humano es rebajado a la condición de un mero instrumento, su lugar en el mundo es ocupado por el fetichismo de la mercancía. Y allí tenemos la importante dimensión cultural y la amenaza más poderosa que gravita sobre la humanidad en el momento presente.

Adorar el fruto de nuestra inteligencia y de nuestras manos es olvidar que el ser humano es quien lo ha creado. Por eso, desde *Redemptor Hominis*, la primera encíclica del Papa se han enunciado cuatro prioridades que tienen relación de proporcionalidad: trabajo sobre el capital, ética sobre la técnica, persona sobre las cosas y espíritu sobre la materia. Cuando el capital, la técnica, las cosas ocupan un lugar superior al trabajo, la ética y las personas, dicha cultura es materialista, aunque quiera escudarse tras la imagen del espiritualismo.

Existe, pues, un reto muy definido del Papa a nuestra realidad latinoamericana: Dar al trabajador su lugar en el mundo, en la sociedad; colocar al servicio de la persona humana la tecnología y el mercado y no sacrificar a las ingentes mayorías que quedan excluidas en el proceso de la globalización. Hay un derecho “del” trabajo que dimana de la actividad productora, pero hay también un derecho “al trabajo”, que tanto la sociedad civil como el Estado deben de tener en cuenta.

De paso, hay que señalar lo preocupante de una globalización económica que abre las fronteras para todo tipo de producción en un “comercio libre”, y las cierra rigurosamente para los trabajadores de esos mismos productos. Objetos fabricados por obreros latinoamericanos, podrán entrar en Estados Unidos o Europa con toda facilidad, pero esos obreros no podrán hacerlo. ¿No es este un reto lanzado por el Papa, que ha meditado sobre el “personalismo” como base de su doctrina social?

Los objetos producidos por el trabajo están marcados por un sello que indica el lugar de producción de la causa eficiente. Al “Made in China / Hong Kong...” que se estampa en todo producto para señalar su lugar de origen, habría que añadir “Made for the World”. Y todo trabajador sabe que por su producto quiere condiciones de una familia sana, educada, libre de enfermedades, feliz; y que aspira a que toda la comunidad de seres humanos viva en iguales condiciones.

El sentido del trabajo adquiere su más profunda significación, desde la perspectiva teológica. La creación, obra de Dios, surge del deseo de compartir el Bien Infinito con seres personales finitos, capaces de construir una historia de la humanidad. El fin impreso en la creación por su Autor, es la participación en el gozo eterno, en la “gloria Dei”, realizada por el “vivens homo” de San Irineo. A ese mismo fin tienden todos los que en su vida histórica hacen de la voluntad de Dios el horizonte de su propia voluntad y libertad.

La dignidad de la persona humana cobra sus auténticas dimensiones cuando se reconoce en la naturaleza humana la capacidad de acoger el misterio de la Encarnación. Por la vida histórica del Verbo Encarnado conocemos el modo “filial” de identificar las voluntades humanas con la divina. Por las obra del Espíritu esta identificación es vivida por un proceso de “cristificación”, de modo que los hijos en el Hijo den al cosmos y a la historia humana el fin querido por el Padre.

La causa final confiere al trabajo humano la capacidad de superarse a sí mismo; de salir desde un ser finito y contingente para llegar al Ser Infinito y Eterno, y de recorrer este camino conducido por el Espíritu de filiación que nos incorpora en el Primogénito de toda la creación.

Desde la causa final es posible ver en el trabajo un horizonte cuyo sentido es clarificado plenamente por la revelación, por la fe. De esta manera el Papa Juan Pablo II realiza en forma eminente el doble objetivo de la doctrina social: hablar a la Iglesia y a la humanidad; tocar los intereses de todos los humanos y las exigencias de la fe cristiana. Hemos subrayado esta característica de los dos destinatarios de la doctrina social, a diferencia de todos los demás documentos del magisterio que se limitan a la comunidad de fe. Creo que aquí está la feliz intuición del Papa de ver en la doctrina social un “instrumento de evangelización”. Ante los problemas de la humanidad hay respuestas y propuestas que vienen de un origen suprahumano, pero que –precisamente por la Encarnación– siguen el camino de lo humano para entrar a formar parte de las causalidades de la historia.

Destaco en *Laborem Exercens* dos puntos: el anuncio misionero de Jesucristo y la acción del Espíritu en la espiritualidad del trabajo.

- 56 ► El anuncio misionero de Jesucristo tiene en el cruce de los dos destinatarios, el mundo y la Iglesia, una importancia fundamental. Se trata de anunciar un dato de fe, la revelación del Hijo de Dios, Verbo encarnado en un ser humano, concreto, perteneciente a una época de la historia y un lugar del mundo. Pero este anuncio se hace en forma enteramente natural a partir del mismo tema de la Encíclica: Jesús fue un trabajador y en su concepción de la vida el trabajo juega una importancia fundamental.

Se ha hecho la observación de que la cristología de Juan Pablo II en sus encíclicas es de carácter “descendente”, desde la divinidad a la humanidad. Pero esta observación no es válida para *Laborem Exercens*, en que claramente aparece el movimiento desde la humanidad y trabajo de Jesús hacia su divinidad, que caracteriza la cristología ascendente. Las afirmaciones que se hacen sobre la vida y actividad de Jesús en torno al trabajo parten de su realidad misma de trabajador. En esta solidaridad fundamental con todo ser humano que trabaja se realiza una comunicación de sentido válida para toda la humanidad.

A esta presentación de Jesucristo como “hombre del trabajo” se añade todo el capítulo V, sobre la Espiritualidad del trabajo, que viene a reforzar todo lo que hemos dicho sobre la causa final. La espiritualidad tiene como referencia implícita 1 Cor, 2,11 donde Pablo habla del ser que conoce la profundidad de lo humano y de lo divino, es decir, el espíritu humano y el divino. La espiritualidad podría ser definida pues como “encuentro de espíritus”, el humano que por la capacidad reflexiva llega al fondo de sí mismo, asignando a sus acciones finalidades que le expresan como “fin en sí” capaz de dirigirse a otros seres que son también “fines en sí”; y el divino, que orienta todas las acciones hacia el Fin supremo de la creación. Cuando el proyecto humano de trabajo y el proyecto divino sobre el mismo coinciden, podemos hablar de una auténtica “espiritualidad del trabajo”. El Espíritu de la filiación configura con su sello divino, la actividad humana con el paradigma de la actividad de Cristo, el Hijo del Padre.

Por el Espíritu, la persona que trabaja inserta sus finalidades en el Fin Absoluto del cosmos y de la historia y anticipa de este modo la plenitud escatológica de los tiempos futuros, hermosamente descritos en GS 39.

El trabajo humano, visto desde las causas que le caracterizan, sobre todo desde la finalidad, marca el contraste entre lo fenoménico visible, efecto de las causa eficientes, y lo noumenal invisible de la finalidad, que es a la primera causa como forma de su materia, como espíritu de ese cuerpo.

Se establece pues en cierto sentido un carácter “sacramental” en todo trabajo por ser señal visible de lo invisible. Esta sacramentalidad del trabajo que vincula el dominio de la creación con el servicio de las personas, tiene su plenitud en el misterio eucarístico en el que parece concentrarse todo el carácter sacramental de la propia Iglesia al ser signo y sacramento de la unión de la humanidad con el Padre y entre los hijos como hermanos.

Al terminar este recorrido comprendemos la feliz intuición de Wojtyla de considerar la persona y su acción como un todo compacto del que forman dos polos fundamentales; del análisis de la acción y de sus causas, llegamos al conocimiento de las personas y de sus capacidades. Ser capaz por su inteligencia

de controlar y dominar las técnicas que transforman las cosas y por su libertad de fijar fines a su actividad. El abismo que separa el avance tecnológico y el atraso moral, la facilidad con que las personas nos unimos en el momento de producir y consumir cosas, y nos dividimos – a veces encarnizadamente, en el momento de reconocernos como personas que aspiran a un mismo fin, el servicio de la humanidad integral y solidaria; ese abismo está mostrando lo que falta para que la humanidad tecnológica del presente madure hasta ser la humanidad ética fraterna del futuro.

Por eso el estudio del trabajo humano debe abrirse a otro estudio sobre la actividad humana realizada “junto con otros”, dentro de un proyecto común de desarrollo que nos unifique en cuanto a los fines de nuestro progreso tecnológico. Esta es la tarea de Sollicitudo Rei Socialis.

5. LA ENCÍCLICA *SOLLICITUDO REI SOCIALIS*, DESDE LA PERSPECTIVA FENOMENOLÓGICA

P. Ricardo Antoncich

Retomamos el método filosófico de Karol Wojtyła, cuya comprensión nos permite una mejor inteligencia de su magisterio social. El punto de partida de considerar la unidad Persona-Acción permite ir desde la acción a la persona y viceversa. Partiendo del dato “yo actúo” unido al “yo quiero algo” podemos explicar el trabajo humano. La fecundidad del análisis de las causas eficiente y final nos han mostrado las dos dimensiones del trabajo, objetiva y subjetiva y el desequilibrio entre los adelantos tecnológicos más interesados en el aspecto económico-objetivo del trabajo, que los progresos éticos que se refieren más al valor antropológico y subjetivo del trabajo.

El método fenomenológico pone de relieve otro dato de la conciencia que une a la persona con su acción, y es el realizarla “junto con otros”. Desde el aspecto más evidente y empírico de la simple colaboración en una tarea podemos descender en profundidad hasta comprender que el actuar junto con otros se hace posible porque se vive “junto con otros” y que la vida es ese vínculo común que nos une en este tiempo y espacio que constituye nuestra historia.

El actuar porque se quiere algo, tiene su aplicación muy clara en la primera encíclica social, *Laborem Exercens*. El ser humano que actúa, lo hace porque “quiere algo”. Fundamentalmente quiere transformar un orden de cosas encontrado por él, en otro orden de cosas que esté orientado hacia la realización de su vida. La actividad inmanente del conocimiento y de la libertad pasa la frontera de la trascendencia, es decir, sale del interior de la conciencia hacia el mundo exterior modificando el estado de cosas externas, tanto en el orden físico como social. Llamo “cosa social” a las instituciones y estructuras, que aunque están al servicio de las relaciones personales, no son –en sentido estricto– personas y, sin embargo, son objeto del trabajo, y un objeto (social) que tiene en el mundo moderno una

gran incidencia en la vida de las personas. A esta actividad trascendente (en el sentido de salir de la conciencia) llamamos “trabajo”, definido con toda la amplitud que encontramos en el proemio de *Laborem Exercens*.

El “querer algo” nos ha revelado que “lo querido”, “lo pretendido” por la acción del trabajo es un “objeto físico” o “social”, en el cual se da la convergencia de la eficiencia de la producción y de la finalidad de la intención. En estas dos causas reside el fundamento de los aspectos objetivos y subjetivos del trabajo estudiados en *Laborem Exercens*.

Pero el problema social lanzado por la industrialización revela que la mera producción de objetos no basta para dar esperanzas a la humanidad. Este ingenuo sueño del iluminismo ha sido negado por la amarga experiencia del proceso de la historia. La abundancia de conquistas tecnológicas no ha significado paz social, crecimiento de las personas, sociedades construidas sobre la justicia. El tema del trabajo en el que se unen las actividades de quienes representan el trabajo y el capital, requiere un estudio ulterior que ponga de relieve el aspecto concreto del actuar “junto con otros” porque precisamente en esta actuación pueden darse la coexistencia de acciones que están ya unificadas por la producción objetiva, pero al lado de ellas, las intenciones inconexas e incluso opuestas de las personas que trabajan juntas. La sola técnica no resuelve problemas de naturaleza ética.

La fenomenología del “yo actúo” y “yo quiero algo” se vincula con la experiencia de “actuar junto con otros” y por tanto en ese trabajar juntos debe darse la eficacia de la acción conjunta pero al mismo tiempo el respeto de la persona de cada colaborador. Trabajar juntos implica que las personas son sujetos comunitarios de un proyecto, y ninguna de ellas es usada como instrumento por las otras.

El otro es usado sólo como medio cuando se le pide la colaboración de “hacer algo” pero no se comparte con él los “fines de ese hacer”. Diríamos que el mismo producto “nace mal”, porque los que lo producen no están unidos en la finalidad. Cuando unos pretenden con el producto sólo el máximo lucro para su capital invertido, otros quieren el máximo salario por su trabajo. El acuerdo para hacer el objeto, no existe en el orden de los fines de los que cooperan en la acción productiva, porque no hay comunión humana en el reino de los fines. La inestabilidad de los acuerdos provisorios se quiebra por los frecuentes conflictos laborales; historia que se ha repetido innumerables veces en los dos siglos de la revolución industrial.

Lo material de una acción realizada juntos para producir algo está desprovisto de “alma” cuando los fines de esa producción no son los mismos. Para que el actuar “junto con otros” sea expresión de humanidad es preciso que nadie use a otro ser humano como mero instrumento de producción.

Cuando existe un mismo fin e idéntico objetivo, se crea una solidaridad de los espíritus, de los corazones, que es más profunda que la de las inteligencias que rigen los procesos técnicos. Por eso la palabra “solidaridad” es más rica y compleja que la simple “organización y coordinación de trabajos”

El único fin que puede justificar la producción de algo realizado por el ser humano, es el servicio a todos los seres humanos, en forma abierta y solidaria a todos. Porque compartimos la existencia, debemos estar de acuerdo en la calidad de esta vida y su alcance a todos. Restringir los bienes del progreso a favor de unos en detrimento de otros es ignorar que el trabajo de las personas de hoy supone los siglos del trabajo anterior de nuestros semejantes que nos antecedieron.

En este sentido, la producción de instrumentos de muerte y destrucción es, de por sí, una negación de humanidad, sobre todo en las guerras modernas, en las que los muertos serán inocentes en su mayoría. Su único crimen es haber pertenecido a la nación, a la raza, al grupo que es considerado como enemigo. Sólo un objetivo global de la humanidad, que se oriente hacia la vida de todos y en condiciones de calidad de vida, puede ser un fin digno de la humanidad en su conjunto.

Por este análisis, Karol Wojtyła descubre la dimensión social constitutiva del vivir junto a otros. Podemos actuar junto con otros porque vivimos junto a ellos; existimos con ellos. El principio personalista de respetar a todos como fines en sí y jamás como puros medios, se reviste de mayor proyección cuando se piensa no sólo desde el “yo”, sino desde el “nosotros”.

Estas inquietudes filosóficas se concentran en la segunda gran encíclica social, *Sollicitudo rei socialis*. Allí el Papa está preocupado por los modelos de desarrollo que en su raíz condensan toda la ideología del liberalismo y del socialismo. Apunta la paradoja de civilizaciones y culturas de gran desarrollo tecnológico pero que adolecen al mismo tiempo de un profundo subdesarrollo moral; y en cambio otras civilizaciones y culturas menos desarrolladas en la técnica pero con estructuras sociales más sanas, en las cuales se percibe una jerarquía de valores más humana: respeto de la vida, especialmente de los niños y ancianos, propiedad solidaria del clan o de la tribu, relevancia de las tradiciones que son transmitidas por generaciones para dar sentido a la vida, y otros ejemplos.

Como en la encíclica *Laborem Exercens*, procedemos en esta encíclica proponiendo en primer lugar los aportes de la fenomenología, para señalar luego la tensión entre lo universal de los valores y lo singular del ser persona, y proceder después a estudiar la posibilidad y condiciones de un macro-proyecto de sociedad de características humanas. En este contexto debe situarse el aporte de la Iglesia a la tarea de humanización que nos afecta a todos.

Aportes del método fenomenológico a SRS

Para comprender la riqueza de la encíclica es oportuno volver al libro *Persona y Acción*, y en concreto al capítulo VII referido a la acción “junto con otros”. Allí se nos ofrecen las ideas básicas que iluminan los aspectos originales de su magisterio. Estos conceptos son la participación-alienación, y los sistemas de referencia de la persona humana.

Participación y alienación

Los conceptos de participación y alienación tienen, en el pensamiento de Wojtyła, una oposición muy clara que podría ser equivalente a la del respeto de la persona como fin en sí, o a la de su instrumentalización en el “actuar junto con otros”, y que resonarían en el campo moral como una identificación del bien y del mal.

Toda acción en cuanto forma parte de un proceso de perfeccionamiento de la persona en su actuar, tiene un valor personalista. La acción, por sí misma, es valor de la persona porque la perfecciona, aun antes de referirnos a los fines y objetivos que pueda establecer para esa acción. El instinto o deseo de perfeccionamiento humano se expresa con mucha frecuencia por la tendencia hacia la felicidad, la cual será determinada con aciertos o desaciertos por los objetos que parecen hacer feliz o no feliz a los seres humanos. ¿Cómo se une el valor personalista que tiene todo actuar para la propia persona que lo ejecuta? ¿Se mantiene este valor cuando la acción es hecha “junto con otros”? ¿Fortalece una acción “junto con otros” a la acción que brota de la persona concreta, individual?

La respuesta es positiva cuando se da la participación, que consiste en el equilibrio en lo propio de la acción personal y lo propio de la acción común. El desafío de la participación consiste en que el ser humano pueda elegir lo que otros eligen, y además porque lo eligen. Esta posibilidad hace idéntico el objeto de la elección como valor propio, asumido por la persona, de lo que es un valor común elegido por otras personas. La participación exige finalidades comunes y que cada miembro vea en ellas la identidad de fines que lleva a cada uno a su propia realización. La acción en común es unificada en sentido objetivo por el fin porque todos quieren lo mismo, y en sentido subjetivo por la participación porque todos son sujetos de una acción común. De esta manera la finalidad objetiva de los objetos no anula la participación subjetiva de los colaboradores que mantienen plenamente su carácter personal de conocimiento y libertad.

La participación articula la búsqueda del Bien común, con la del bien propio de cada persona. Por tanto, la participación está lejos del conflicto entre los dos bienes, y supone, en el fondo, su armonía. Incluso la renuncia del propio bien

cuando se ve la exigencia del Bien común, es ya un bien para el propio individuo que se sacrifica al revelar en él el respeto a la humanidad de todos. Es una manera de entender su participación en la existencia común.

La participación puede ser entendida en diferentes niveles y aspectos. Parece obvio que la participación fundamental que hace posible todas las otras es participar de la existencia, de la vida. Con-vivir es la primera condición para co-laborar.

La vida, la convivencia, la colaboración, se explican por la unidad de una tarea fundamental. No hay tarea más prioritaria que la de garantizar la vida de la humanidad, y garantizar la calidad de esta vida por su “humanización”. Volvemos a la distinción entre la humanidad como don recibido en y por la naturaleza y como tarea conquistada en y desde la libertad personal. La Humanidad como algo recibido está en todos, pero la humanización no es un mero proceso de la naturaleza como lo es en todas las especies vivas, sino que supone un proceso de “humanización” por el que nos volvemos simplemente “humanos”; y si este proceso no existe, nos volvemos “inhumanos”. La posibilidad de negar nuestra humanidad (recibida como don) por la libre decisión de ser “inhumanos”, es un triste privilegio de nuestra raza.

Por tanto es legítimo pensar en un sentido muy profundo de “participación”. Wojtyła habla con frecuencia de ese sentido profundo de la participación “de la humanidad”. La participación puede entenderse como participación en la humanidad del otro, en la participación de uno y otro de la común humanidad⁸⁶. Esta manera de entender la participación permite aceptar un fin para todos y para siempre. Todos los seres humanos nos encontramos participando de una misma tarea: nuestra propia humanidad vinculada a la humanidad ajena de todos los otros seres personales. Es una participación en el existir propio y ajeno, base de toda participación en el actuar propio y ajeno.

Construir “humanidad” en si y en los otros es la primaria y más sagrada de nuestras tareas. Podemos faltar a esa tarea, pero al hacerlo nos faltamos a nosotros mismos. Sólo los seres humanos pueden negar su propia naturaleza obrando inhumanamente. Los perros jamás actúan “imperrunamente”.

Es de vital importancia distinguir, por tanto, la humanidad como naturaleza dada, y la humanidad como resultado libre de un ser personal, conquistado a lo largo de su vida. Como en la parábola de los talentos, lo recibido gratuitamente tiene que fructificar responsablemente, y seremos juzgados por esta responsabilidad. La gratuidad no suprime la responsabilidad, sino que la motiva para ser la respuesta

86 Este sentido aparece en un artículo posterior a *Persona y Acción*, con el título de de ¿Participación o alienación?..WOJTYLA, Karol: El hombre y su destino, Palabra, Madrid, 2002, 2ªed., p.111-132

adecuada al don recibido; la responsabilidad se vuelve entonces verdadera “gratitud” ante la “gratuidad”

Esta idea de participación nos permitirá más adelante fijar un objetivo global y universal, verdadero objetivo de todos, en cuya participación nadie puede ser usado como instrumento por otros, porque este hecho significa que la humanidad ha sido doblemente lesionada no solo en las víctimas de la instrumentalización, sino también en autores de ésta.

Opuesta a la participación, la categoría de alienación niega el carácter personal de la existencia y actividad al encontrarse junto con otros. La alienación consiste en la instrumentalización de la persona; ella deja de ser ella misma, de poseerse, de disponer de si por la autodeterminación, para volverse pieza de un mecanismo que funciona a favor de objetivos fijados por otros. La alienación se produce cuando la propia persona deja de reconocer su vocación de participación y se aísla por la exaltación del individualismo que no atiende al bien común. Pero la alienación se produce también por el totalitarismo del Estado o de cualquier institución que impone un molde autoritario en donde las personas se vuelven simples ejecutoras de proyectos establecidos. La alienación es alejamiento del ser humano de su propia humanidad cuando se consiente en ser usado como instrumento, y significa también la inhumanidad del que usa personas como puros medios. La humanidad en él esta vulnerada por lo que hizo con su semejante.

La participación se expresa por dos actitudes, solidaridad y oposición. Aquí el sentido de la solidaridad se restringe exactamente a la actividad que se hace junto con otro por la unidad de un bien común, y no tiene el sentido que veremos luego en la Encíclica, que demanda ir “mas allá” de lo que le toca a cada uno. La oposición tiene también un sentido especial que no significa el rechazo de un fin que unifica sino el desacuerdo en los mejores caminos para conseguirlo. Teniendo en cuenta estas restricciones de sentido el desarrollo de la participación puede ser vivido de dos maneras, la auténtica y la inauténtica.

64 ► La forma auténtica de la participación se mide por el respeto del principio personalista de la acción. La solidaridad, en este caso, consiste en la disposición constante a aceptar y realizar la parte que corresponde a cada uno como miembro de una comunidad. El trabajo realizado de esta manera expresa al ser personal en sus cualidades fundamentales de inteligencia y libertad, que comprende fines y acepta las tareas que esos fines implican para una comunidad, dentro de la cual la persona se siente miembro responsable. La solidaridad lo expresa como “ser él mismo” en lo que hace junto con otros.

En cambio las formas inauténticas de vivir la solidaridad son formas empobrecidas que sólo en la apariencia aparecen vincular al grupo con el fin buscado. Esto

sucede de dos maneras: la primera, cuando las personas o grupos caen en el mero conformismo externo del actuar junto con otros, sin verdadera adhesión interna; las personas o grupos se dejan llevar por otros; lo que se hace es más bien lo que “acontece a estas personas” por la acción de otros, que lo que ellas mismas hacen desde su libertad. Este tipo de inautenticidad disocia la mera ejecución externa de tareas, frente a la verdad de la comunión en las finalidades. Un ejemplo de esta forma inauténtica es el proceso laboral cuando no se ha respetado las personas de los trabajadores como “fines en sí”

La segunda forma de inautenticidad, es la evasión de la comunidad como señal de desinterés y negación de participación. En el fondo es una actitud “pasiva” que se aleja de la postura auténtica de una persona que al no participar expone las razones que tiene para no hacerlo. Hay proyectos humanos en cuya participación, las personas deben manifestar su rechazo. En esos proyectos se vuelve imposible garantizar los bienes personales legítimos y justificados que dan sentido y dignidad a la vida de cada uno.

Por otra parte, la forma auténtica de oposición muestra la dificultad de unir un grupo humano en torno a los fines que puede buscar en comunidad o a los medios para realizarlo, y por tanto abre al diálogo que revela la tensión solidaridad-oposición. Pero la tensión constatada es al mismo tiempo una invitación a la búsqueda en común de los mejores caminos para realizar el fin aceptado por todos. Por eso, la oposición fortalece al mismo tiempo la solidaridad y la confirma. Las formas auténticas no destruyen ni la solidaridad ni la oposición.

En cambio las formas inauténticas de oposición se caracterizan por la negativa al diálogo, por la imposición arbitraria de ideas; por los obstáculos y barreras para que las acciones aceptadas por todos o por a mayoría según los casos se vean frenadas y definitivamente abandonadas.

Sistemas de referencia

El actuar junto con otros, puede tener dos sistemas de referencia: Ser miembro de la comunidad y ser, simplemente, prójimo. En el primer caso la persona es considerada dentro de relaciones de un determinado cuerpo social cuyas características corresponden a la sociología. En el segundo la persona está en medio de todo tipo de relaciones. Allí el ser humano existe en cuanto tal, con el valor de persona. Este sistema de referencia nos remite a la antropología, en cuyo ámbito nos situamos.

En este tipo de referencia la participación consiste en compartir la humanidad de todo ser humano. La idea de participación adquiere toda la profundidad, antes mencionada, y por tanto su valor universal. En este sentido, la participación es

tarea de todos y de siempre, y por tanto exige una solidaridad de todos y de siempre en este aspecto fundamental de sentirnos co-responsables de la humanidad y de su destino, pero en la concreta y situada humanidad propia y ajena.

Desde este concepto de participación en la común tarea de la humanidad aparece con claridad el objetivo pretendido por SRS: Ofrecer un modelo digno de aceptación por todos. Esto se realiza acudiendo a los “modelos de desarrollo” que se proponían en las décadas de los 70 y 80, que parecían contraponerse en una sorda “guerra fría” antes de explotar en violencias terribles.

Pretendemos, en primer lugar clarificar la tensión que existe entre la vocación universal de la humanidad (humanidad en sentido extensivo) que interpela a cada ser humano para realizar plenamente su vocación personal de humanidad (humanidad en sentido intensivo). Clarificado este punto nos preguntamos sobre la posibilidad de un objetivo global que unifique todas las aspiraciones humanas y cuales serían los medios para alcanzar estos objetivos. La respuesta a la pregunta sobre los medios nos conducirá a comprender mejor el papel de la Iglesia, tanto en la teoría como en la práctica.

Vocación universal y compromiso personal por la humanidad

Las propuestas de modelos de desarrollo para la humanidad se van a caracterizar por enunciados universales y abstractos. Pero las decisiones que realizan el crecimiento de cada uno de los seres personales, siguiendo el concepto de participación deben ser objeto de elecciones propias, que al mismo tiempo coinciden con las elecciones de los demás manteniéndose el equilibrio donde la autorrealización de cada persona no se ve amenazada por el “actuar junto con otros”, sino coincide plenamente con ese actuar.

Un primer escollo a superar, es el carácter universal y abstracto de los enunciados de los proyectos de desarrollo. La más universal abstracción posible es hablar simplemente de “humanidad” (en sentido extensivo) para referirse a todas y cada una de las personas que son susceptibles de adherirse a un proyecto común. Cada una de las personas de esa “humanidad universal” tiene una misión sagrada, realizar y hacer crecer en si misma su “humanidad”, esta vez no en sentido extensivo sino intensivo, es decir, su plena humanidad que significaría su desarrollo integral.

El peligro de las ideologías entendidas como “encubrimiento” de la realidad, es el refugiarse en esos enunciados abstractos, que no tienen verificación en las situaciones particulares. Un camino posible de superar este riesgo ideológico es atender al proceso dialéctico que pasa desde lo universal abstracto de normas,

valores o ideales, hasta las decisiones singulares de cada persona, pero pasando por la zona intermedia de las situaciones particulares que son siempre concretas en el espacio y el tiempo. En tanto que es fácil aceptar valores universales, puede resultar sumamente difícil ponerse de acuerdo en las conflictivas situaciones particulares para las acciones que cada persona debe emprender en medio y a través de estas situaciones para conseguir los ideales enunciados. Lo particular situado es el campo de la verificación, en el que se muestra “como verdadero” la adhesión a un valor. Juan Pablo II señala el salario justo como verificación de la sociedad justa. El tema del salario es particular, se refiere a un conjunto de personas y sus acciones, pero sin embargo, sin la justicia salarial la sociedad entera estaría aceptando que las personas sean usadas simplemente como instrumentos de la producción.

Para superar la dificultad de llegar a formulaciones universales y abstractas desconectadas de las prácticas personales en las situaciones particulares se proponen dos caminos filosóficos diferentes. Uno es seguir el proceso dialéctico que pasa de afirmaciones o tesis, a negaciones o antítesis, para llegar a una síntesis; otro es el camino de la fenomenología que no quiere disociar la esencia de la persona de la singularidad de cada ser personal

El camino dialéctico

El camino dialéctico que atiende con toda firmeza a lo universal abstracto, a lo particular situado y a lo singular concreto, revela tres momentos en los que la justicia es realizada, como ideal de una sociedad, como práctica particular en una situación y como decisión de las personas singulares en sus conductas. En este proceso las normas o valores se afirman como universales (lo cual es positivo) pero abstractos (lo cual es negativo). En contraposición a lo universal se encuentra lo particular (lo cual es negativo en cuanto parcializa lo universal) pero situado (lo cual es positivo, porque es negación de la abstracción, por referirse a situaciones concretas). Sin embargo la síntesis se da en el momento de la singularidad de cada ser personal en sus decisiones libres, pues lo singular hace posible que la libertad de la persona adhiera a la norma o el valor (aspecto positivo), pero en la realidad situada que se vuelve realmente concreta por la vida de la persona en su singularidad (aspecto positivo, sin la abstracción ni las limitaciones de la situación particular). Dentro de todo el proceso, la persona singular es la única realidad humana concreta, por la que debe juzgarse todo el proceso dialéctico. Ni los valores, ni los análisis científicos o programas de desarrollo particularmente situados en el espacio y el tiempo pueden sustituir la acción comprometida de cada sujeto real de la historia que actúa afirmando los valores universales en las situaciones reales que le toca vivir.

El camino fenomenológico

Otro camino, el empleado por Juan Pablo II, es precisamente el fenomenológico, cuyo método quiere llegar a la intuición de las esencias universales en los sujetos particulares. Esto se consigue con una constante “traducción” de la universalidad de un valor, de una norma o de un principio, a los grupos humanos particulares, sobre todo aquellos en los que el valor en referencia suele estar relegado, para terminar siempre en las decisiones de las conciencias de las personas. Por eso Juan Pablo II vuelve a los grupos humanos, como ancianos, niños, enfermos, emigrantes, campesinos, etc... tratando de reconstruir los dramas humanos de innumerables personas que se encuentran en esas categorías.

Existe, pues, un esfuerzo consciente del Papa por volver a lo singular y concreto. Con mucha frecuencia, las afirmaciones de valor universal son abstractas. “El ser humano” abstracto, aparece desdibujado, sin espacio y sin tiempo, y es muy fácil aplicar a ese ser abstracto todo el catálogo de derechos humanos. Quien lee las encíclicas sociales de Juan Pablo II se admira de la reiterada referencia a la singularidad de las personas. No sólo habla de la humanidad en general, sino que insiste en “cada ser humano”, “todos y cada uno”. Por eso lo sentimos cercano en sus afirmaciones universales, porque procura volver a la particularidad de situaciones y a la singularidad de las conciencias.

Ese retorno a la singularidad de cada ser se vincula con el método fenomenológico, que no es un método para analizar universales abstractos como lo intentó la filosofía griega. Y esto se evita sólo si cada ser humano es afirmado como fin en sí.

Las categorías de lo abstracto, incluida la de humanidad universal, o conceptos globales como nación, patria, raza, pueblo, género, edad, etc. que usamos para establecer categorías de personas privilegiando unas sobre otras, nos permiten olvidar las realidades concretas de los sujetos. Ninguna otra realidad excepto el ser humano en su corporalidad, psiquismo y dimensión espiritual es un fin en sí mismo. Por eso estas abstracciones esconden violaciones de los derechos humanos cometidas en nombre de esos mismos derechos; se reivindican para algunos seres humanos derechos de violar en otros los derechos que dicen defender para todos.

68 ►

Ante la singularidad de las personas, todo el resto de lo creado entra en categoría de “cosa”, sea “física” o “social”. Por “cosa social” –lo hemos dicho- entendemos las instituciones, estructuras, y en general todos los mecanismos y realidades hechas por personas, para servir a las personas, pero que jamás pueden sustituirlas porque ninguna de estas instituciones, por sagrada que sea, es un fin en sí misma. El hombre no ha sido hecho para el sábado, sino el sábado para el hombre. Tal afirmación de Jesús es todo un manifiesto de humanismo.

El desvío más radical de la cultura moderna, es la cosificación de las personas, la cual siempre supone la idolatría de las cosas. Cuando la persona pierde “su lugar” intermediario entre el Creador y el mundo creado, conforme la cosmovisión bíblica, ese lugar “vacío” es llenado por una “cosa” con gran frecuencia “social”, es decir, una institución o estructura. Al ocupar una “cosa” el lugar de la persona, ésta se ve –automáticamente- relegada a la condición de instrumento, de cosa, en servicio de la institución o de los otros tipos citados de “cosa social”. A esto llamamos “alienación”, porque niega precisamente la “participación”, que es el “actuar junto con otros” a los que estamos llamados por nuestra vocación humana.

La persona cuyo lugar se sitúa entre Dios y el mundo, comparte con el mundo el poder colaborar con otros –y sólo en este sentido ser medio para un fin- pero sin perder nunca en esta colaboración su carácter de fin en si misma. Cerca de las cosas porque puede tener actividades de “medios”, no deja nunca su puesto de estar cerca de Dios, participando del ser divino por la dignidad de fin en si.

De esta manera recogemos el mensaje de GS 24: el hombre “es la única criatura en la tierra a la que Dios ha amado por sí mismo, no puede encontrarse plenamente a sí mismo, sino en la entrega sincera de sí mismo”. El ser amado por si mismo, por parte de Dios inicia un movimiento de retorno que es la plenitud del “encontrarse a si mismo”, es decir, reconocer la capacidad de autodeterminación que le permite hacer de su propio ser un don que se entrega y cuyo fin último y absoluto sólo puede ser ios, pero en el camino del respeto a todos los seres humanos que son también fines en si mismos. Este tipo de reflexión es el sustrato del tema de los modelos de desarrollo.

Posibilidad de un proyecto global de humanidad

Existen signos empíricos, en la sociología, economía, política y cultura modernas que apuntan a una globalización de las distintas esferas. Esta globalización es posible por la revolución comunicacional, que va más lejos de la industrial. Nos enseña en qué grado una nueva tecnología de la comunicación incide en todas las esferas de la vida humana cambiando sus marcos referenciales. Toda comunicación humana se ve afectada por el tiempo y el espacio y los fenómenos culturales que se producen en la evolución histórica. Los viajes de la antigüedad introdujeron grandes cambios, pero suponían meses y años de desplazamiento. El “espacio” se erguía como un factor de inmovilismo también mental y cultural. Conforme avanza la velocidad de los desplazamientos, se intercambian más las culturas, surgen vínculos económicos e intereses políticos y militares hasta entonces desconocidos. La segunda guerra mundial sea tal vez el primer ensayo de un mundo globalizado bajo el mito de la pureza racial y sabemos sus desastrosas consecuencias.

La comunicación moderna al volverse instantánea – permitiendo ser testigos de acontecimientos del mundo en el mismo momento en que se realizan- se ha vuelto también “ubicua”, es decir, ha suprimido el factor espacial como obstáculo para nuestro conocimiento del mundo y nuestras decisiones sobre él. Por primera vez en la historia de la humanidad podemos pensar seriamente si toda la humanidad puede tener un proyecto común de sobrevivencia con calidad de vida para todos, al margen de los proyectos históricos pasados en las cuales un grupo sobrevivía reduciendo a esclavitud a otros. Es aquí, ante esta posibilidad hermosa y aterradora a la vez, donde se sitúa SRS. Hermosa porque nuestras libertades pueden unirse en un fin con el cual todos y cada uno de los seres humanos podemos estar de acuerdo; aterradora, porque la libertad puede ser engañada, manipulada, instrumentalizada y por tanto consagrando el viejo estilo de vivir que llevamos siglos de experiencia. Pero la posibilidad de ser responsables por el destino de la humanidad está ligada a una muy frágil condición: la veracidad de los medios de comunicación. La responsabilidad humana por su palabra, esta vez electrónicamente comunicada es camino de ejercicio de la responsabilidad sobre su propia vida y la vida de los demás. Conocer la verdad de las cosas es la condición necesaria para poder decidir sobre ellas. Por eso Juan Pablo II formuló con exactitud la relación entre la verdad y la libertad; la verdad nos libera, nos hace libres del error y de sus terribles consecuencias, cuando basados en el error tomamos decisiones fundamentales. El error de nuestro entendimiento está vinculado al terror de nuestras decisiones inhumanas.

Esta evolución tan rápida requiere un doble tratamiento, el examen de sus frutos de las experiencias pasadas y presentes y la proyección hacia un futuro que sea más esperanzador. Es aquí donde SRS se coloca primero por la crítica de los modelos de desarrollo y luego por la propuesta de un modelo humanista de desarrollo.

Crítica a los modelos de desarrollo

Los modelos de desarrollo abordados en la SRS están confrontados con una visión de la humanidad integral y solidaria que sirve de parámetro evaluativo. Lo no-integral, es decir, el desarrollo que atiende sólo a un aspecto del ser humano (lo somático, lo psíquico, lo espiritual) es insuficiente y a la larga muestra efectos perniciosos.

70 ►

Tampoco lo no-solidario contribuye al verdadero desarrollo de la humanidad. Una prueba es el falso desarrollo que se está produciendo con las propuestas del liberalismo y del socialismo, marcadas ambas por el espíritu materialista. El materialismo está ciego para descubrir valores tan humanos como la gratuidad y el servicio espontáneo. Todo lo mide desde el mercado donde se intercambia lo útil o lo placentero y se cree posible intercambiar también lo honesto, lo digno “en si mismo”. Kant había advertido que la persona humana tiene dignidad y

no precio. Los precios calculan el valor de las cosas, la dignidad se calcula por parámetros distintos: por el respeto de la persona como fin en sí misma.

Como en *Laborem Exercens*, tenemos aquí elementos de la fenomenología que ayudan a comprender mejor el sentido de la segunda Encíclica como una invitación a la humanidad entera a tomar en serio los “proyectos de desarrollo” que se proponen en el tiempo presente. Tales proyectos afectan a la humanidad global, abarcan múltiples aspectos que deben integrarse entre sí y sobre todo ciertas opciones de base en materia de principios que no deben ser “negociables”.

El momento histórico que se vive en la época de SRS es la evocación del vigésimo aniversario de *Populorum Progressio*. Por primera vez, en el magisterio social, la referencia obligada no ha sido la *Rerum Novarum*, sino una encíclica reciente. El tema del desarrollo estuvo muy presente en el Concilio, del que participaron los futuros Papas, Pablo VI y Juan Pablo II. Era el modo de hablar a todas las naciones sobre modelos en gestación, con todas sus ventajas y desventajas. Sólo desde la perspectiva de un Concilio con el maravilloso espectáculo de la comunión de fe, era pensable –como antecedendo las experiencias sociales y políticas que iban a sucederse– en otras formas de unidad que abarcaran todos los aspectos de la vida humana.

En aquella época se introdujo la costumbre de hablar de un mundo fraccionado: primero, segundo, tercer mundo, y hasta un cuarto; todo esto signo evidente de un mundo no unificado. Pero Juan Pablo II interpreta signos positivos que brotan de una conciencia moral, como la conciencia de la dignidad de cada persona expresada en el respeto de los derechos humanos y denuncia de sus violaciones.

Los “modelos de desarrollo” traducían proyectos alternativos derivados de la revolución industrial, de sus conflictos entre capital y trabajo, de las ideologías capitalistas y socialistas. Frente a las dos, Pablo VI y Juan Pablo II señalan con claridad los defectos fundamentales. Podemos sintetizar en dos fórmulas la posición de los dos Papas: el verdadero desarrollo debe ser integral (de todo el ser humano) y solidario (de todos los seres humanos). El verdadero desarrollo debe mostrar la civilización del espíritu frente al materialismo que establece falsas prioridades, de las cosas sobre las personas, de la técnica sobre la ética, del capital sobre el trabajo.

En ambos casos se trata de una definición de principios, de un concepto de la persona humana que debe iluminar el fin común digno de toda la humanidad. Se excluye por tanto el mero tener económico, el abusivo poder político, la dominación cultural, como objetivos para toda la humanidad. La humanidad tiene la tarea de ser responsable de un proceso de humanización integral y solidaria dentro de una civilización de valores del espíritu.

Podemos distinguir en la SRS tres niveles de discurso: el socio-político, el ético y el teológico. El primero recurre a los aportes de las ciencias sociales que muestran las divisiones a pesar de un hecho innegable, la interdependencia entre las naciones. Se presentan luego las alianzas y constitución de bloques contrapuestos y los efectos negativos que esta situación tiene para el desarrollo integral de todos los pueblos. En esta línea el mensaje de SRS contiene por una parte advertencias sobre posibles caminos equivocados de desarrollo, y, por otra, una propuesta de un modelo que pueda ser punto de convergencia universal. Se excluye un modelo que consista en la mera acumulación de riquezas o mayor disponibilidad de bienes y servicios. Este modelo por su materialismo tiende a ignorar el precio de sacrificios y la violación de derechos de las personas; es un desarrollo falso porque se obtiene a costa del subdesarrollo de muchos y sin la consideración por la dimensión social, cultural y espiritual del ser humano (SRS 9g).

El modelo materialista de desarrollo, en el cual coinciden tanto el liberalismo como el socialismo, conduce a confrontaciones políticas, ideológicas y militares. Es un modelo inviable para toda la humanidad porque se edifica sobre vencedores y vencidos, poderos y débiles. Las confrontaciones a su vez consumen recursos necesarios para el mismo desarrollo de los pueblos pobres que enriquecen a las naciones productoras de armamentos disminuyendo los presupuestos de salud y educación que afectan directamente el bienestar de sus pueblos. El materialismo, raíz de dichas confrontaciones, es tal vez el mayor bloqueo para el desarrollo de países y naciones enteras (SRS, 20).

Pero el nivel sociopolítico no es el más fundamental de la encíclica. El discurso ético tiene como objetivo crear un consenso para la búsqueda de una sociedad justa. Por eso se destacan los deseos de justicia, de solidaridad que son signos de un desarrollo diferente, no limitado a lo técnico y económico. En este nivel del discurso se encuentra una propuesta de desarrollo humanista.

Propuesta de un modelo humanista de desarrollo

72 ► Hay signos de esperanza: las divisiones llevan a pensar con seriedad en el hecho de interdependencia y por tanto en la responsabilidad de todos para los cambios. Se impone un concepto de desarrollo integral y solidario que supere la civilización materialista que impone el tener sobre el ser. Pero tal vez el rasgo positivo más consistente es el apoyar el desarrollo en una conciencia moral que constituye como la raíz de todo posible desarrollo integralmente humano (SRS 26k). Se trata de fundar en un concepto de humanidad integral y solidaria la integración de lo personal con lo social. La conciencia moral impone el respeto a las exigencias propias de cada ser humano (SRS 33d), que conlleva el respeto de las identidades de los pueblos, y que equilibra la solidaridad con la libertad (SRS 33e).

En este nivel ético, aparece la propuesta de un modelo humanista de desarrollo, que puede ser descrito como “solidaridad”. Este tema vincula la problemática del trabajo propia de LE, con la del desarrollo, propia de SRS. Precisamente porque el trabajo industrial moderno ha impulsado notablemente el progreso económico pero a costa del sufrimiento injusto de los que aportaron trabajo. Para fijar consensos comunes se requiere del diálogo, pero hay una semejanza entre el trabajo y el diálogo; en ambos hay una materia (el objeto producido, la palabra) y un sentido (servicio a la vida humana). Hay mentira en el diálogo y hay mentira en el trabajo porque en ambos se puede dar la no-verdad de relaciones humanas; esta no-verdad es causa de sufrimiento porque añade a la fatiga del trabajar el dolor sobreañadido por la injusticia de la explotación. Este hecho provoca una indignación ética. Es necesario canalizar éticamente esa misma indignación incluso cuando es justificada. El auténtico camino que canaliza esta indignación moral es el de la solidaridad. Por eso en el mundo moderno, la solidaridad ha brotado primariamente del trabajo. Al priorizar el capital sobre el trabajo se ha engendrado un desarrollo socialmente injusto; es necesario reinvertir el proceso priorizando el trabajo sobre el capital para que el desarrollo resultante de esta colaboración supere la alienación o instrumentalización del trabajo, permitiendo la libre y fraterna participación en el sentido explicado por Wojtyla y ampliado luego en SRS 32 a, 33d.

Del nivel ético pretendido, en cuanto el destinatario del mensaje de SRS es todo el mundo, se pasa al otro destinatario más específico, la propia Iglesia, y la solidaridad es presentada no solo como deber (SRS, 9), sino sobre todo como principio y como virtud (SRS 38, 40). Es una propuesta que lleva a la paz porque se descartan los caminos de violencia y poder bélico; y al desarrollo porque se suman fuerzas, incluso entre los más pobres. Más adelante veremos cómo la solidaridad debe constituirse en la expresión de un valor personalista. El ejercicio de la solidaridad dentro de una sociedad es válido sólo cuando sus miembros se reconocen unos a otros como personas. Los que cuentan más han de sentirse responsables de los más débiles, dispuestos a compartir con ellos los bienes que poseen (SRS 39 a) La interdependencia es un desafío para la colaboración entre iguales y no una ocasión para usar las personas como medios de conseguir mayores ventajas.

Cómo articular la unidad de los fines y el diálogo sobre los medios

◀ 73

El método fenomenológico distingue entre solidaridad respecto a fines que reclaman la adhesión de todos y por las mismas razones para todos, y la posibilidad de la oposición. ¿Existiría una contradicción si a la solidaridad así entendida se le contraponen la oposición que indica una manera diferente de colaboración al

margen de un consenso unificador? La aparente contradicción se resuelve si se aplica la solidaridad a los fines y la oposición a los medios.

La solidaridad es un problema de adhesión a un valor reconocido y fundamental que no puede ser otro que la vida humana en si misma en calidad para todos. Lo humano que unifica es simple, la vida; pero la vida humana es vivida por personas singulares que están ya articuladas por familias, razas, credos, por diversos sistemas de pertenencia que reclaman su adhesión a los objetivos de estos grupos. Hay aquí ya una primera fuente de conflictos. ¿Puede la adhesión a un grupo humano superponerse a la adhesión a la humanidad en si misma? Si esta posibilidad es afirmada entonces no tiene sentido hablar de un fin de la humanidad que pueda unificar todos los esfuerzos. Por un lado la razón nos habla de humanidad universal, por otro lado todas las experiencias de la vida nos hablan de situaciones particulares que están pobladas de vínculos afectivos, preferencias, opciones históricas, etc. La tentación de usar personas como instrumentos es grande cuando los objetivos de esta parcialización de la humanidad ocupan el primer lugar; se piensa en defender la seguridad de un pueblo sembrando el terror en otros pueblos, la supervivencia de una raza exterminando otras razas, la autenticidad de un credo, negando otros credos. La manera de salir de esta particularidad en la que todos vivimos es rescatar no la universalidad abstracta, porque ella no nos compromete, sino por el encuentro con el “prójimo” amado “como a mí mismo”. Este “como” exige que toda norma particular que protege mi grupo sea dejada de lado a favor de una norma que no sea restrictiva sino inclusiva.

¿Significa este giro que han de despreciarse todas las experiencias de la historia, de las culturas, de las religiones, de las razas? De ninguna manera, significa que no se deben absolutizar, sino relativizar en el doble sentido de no considerarlas absolutas, pero si considerar como “referido” a lo absoluto, el valor que generaciones de personas han encontrado en esos valores.

No hay ninguna experiencia verdaderamente humana que no encierre en si misma un valor universal al mismo tiempo que esté marcada por la particularidad de una situación. El diálogo como camino de la oposición es precisamente el rescate del valor universal, que es muchas veces idéntico aunque tenga nombres distintos, aspectos distintos, formas distintas de aparecer.

74 ►

El camino de adhesión a los fines y el camino de honestidad y eticidad del diálogo permitirá unir fines y medios y por tanto perfilar mejor los modelos de desarrollo para la humanidad. Así como la “verdad” del trabajo exige que se tomen en cuenta la causa eficiente y la final como explicación del proceso productivo, así la “verdad” del diálogo exige que se tenga en cuenta las diversidades culturales en la búsqueda de las raíces comunes de todo lo que es humano.

Esto parece relegar para un proceso infinito, pero esa es precisamente la vida humana, un permanente crecimiento hacia un fin que se entreve con claridad, y un discernimiento de medios que se multiplican con posibilidades inéditas, pero ante la cual las personas saben situarse con responsabilidad. Vivir de este modo es saber vivir y vivir con sentido, aunque no puedan ofrecerse resultados definitivos, perfectos de una vez para siempre. Eso significaría “salir de la historia”, como el dogmatismo de algunos capitalistas lo anuncia con convicción. La vida humana encierra el residuo de lo auténticamente humano universal, con la mezcla del espacio y del tiempo, de las culturas, razas y condiciones sociales y psicológicas. Decantamiento que cada generación debe aprender a procesar para ser portador de humanidad a las futuras generaciones.

El papel de la Iglesia ante el desarrollo

La naturaleza misma de la DSI implica dos destinatarios, la iglesia y el mundo. Existe la convicción de que ambos destinatarios están unidos por un punto común, que es la vida humana, y al mismo tiempo se distinguen por modos de concebir esta vida. No basta hablar de lo común que une al mundo con la iglesia ni a esta con aquella. Es menester ver con claridad también lo que les distingue y reconocer el papel o sentido de esta diferencia. La Iglesia tiene en común con todas las comunidades religiosas la convicción de la fe de la presencia y acción del Ser Divino en la vida de la humanidad y de cada ser personal. Hay aquí un campo para el trabajo ecuménico e interreligioso. Dentro de este campo hay mayor aproximación con quienes aceptan el misterio de Cristo, Hijo del Padre y camino de salvación. Tal aceptación es don de la fe, aunque la razón muestra lo razonable de esta fe. La aceptación es acto del ser entero y no sólo de su inteligencia.

Para el católico que acoge el magisterio estas enseñanzas no son meramente objeto de reflexión intelectual, sino sobre todo de prácticas personales y colectivas. Afirmar la dignidad de la persona “en si misma” no es sólo proponer una afirmación conceptual, sino, ante todo, eliminar cualquier práctica instrumentalizadora de los demás como simples medios, para cualquier objetivo aunque sea sagrado.

Por eso el aporte de la Iglesia al desarrollo como proyecto de humanidad es esclarecer tal proyecto con su doctrina, y vivirlo con su práctica. Este aporte excluye por completo hacer de la DSI una ideología, sea en el sentido de reducirla a una propuesta de medios técnicos para resolver los problemas económicos, sociales o políticos, sea en el sentido de “encubrir” con afirmaciones universales precisamente las prácticas particulares que niegan lo proclamado.

El análisis de la SRS nos presenta los límites que el Papa se impone a si mismo para no caer en la ideología en el primer sentido. Aunque alude a realidades sociales no pronuncia un juicio definitivo sobre ellas de carácter técnico sino

que las juzga siempre desde el ángulo moral y humano. Sus propuestas van en la misma dirección insistiendo en los dictados de la conciencia moral personal y colectiva.

Sobre el uso de la doctrina en el segundo sentido de ideología como encubrimiento notamos en Juan Pablo II una gran transparencia en reconocer errores de la Iglesia en los dos milenios del cristianismo, que no tiene comparación con toda la historia precedente. Notamos también el esfuerzo por salir de los enunciados abstractos doctrinales para remitirse siempre a los grupos humanos concretos, y finalmente sugiere el camino de las “verificaciones”, como el del salario para la sociedad justa, que sirven como pequeños símbolos de que lo dicho universalmente debe ser concretado en signos claros y particulares que lo encarnen.

El mejor aporte que la Iglesia puede dar al tema del desarrollo es el de su doctrina y el de su praxis pastoral. Apuntamos tan sólo algunos ejemplos que dimanen de las perspectivas teológicas y pastorales que se abren desde SRS.

Proyecciones teológicas

Juan Pablo II acude al Génesis para fundamentar una teología del trabajo en LE, pero también una teología del desarrollo en SRS. El dominio de la tierra por el trabajo implica también el dominio de los modelos de desarrollo, creación humana. Los dos problemas van juntos, porque la explotación del trabajo produce subdesarrollo y es falso el desarrollo que no asegura a todos un trabajo digno.

La persona de Cristo, conforme Col 1, 15-20, orienta una visión de la historia en la que Cristo aparece en la protología y la escatología. El Hijo entra en la historia para darnos la certeza de que nuestra libertad puede filializarse y fraternizarse en El. Por la redención Cristo vence el pecado, semilla de destrucción de todo desarrollo humano.

También la eclesiología es enriquecida desde la perspectiva del desarrollo integral y solidario. Por la fe adquirimos la plenitud de horizontes del desarrollo de la persona abierta a la trascendencia, por la fe nos sentimos convocados a una comunidad colaboradora del servicio al Reino, en el verdadero sentido de la participación explicado más arriba. La eclesiología del Cuerpo Místico ilumina el sentido íntimo de la participación gracias al Espíritu que une a la Cabeza con su Cuerpo; que vincula por el amor a la Esposa con Cristo Esposo.

En forma particular el desarrollo toca a la conciencia moral de los creyentes. Sólo desde la sensibilidad ética se asumen compromisos auténticos por la solidaridad; sólo desde esa sensibilidad captamos el misterio del mal en las formas

institucionalizadas. Juan Pablo II ha introducido en el magisterio el tema del pecado social, de las “estructuras de pecado”, uniendo siempre el mal colectivo que se produce en la sociedad con las decisiones de carácter libre y personal de los individuos. No hay pecado que no sea de “alguien”, de una voluntad contaminada por el mal, al cual ha terminado por dar su consentimiento.

La teología moral sostiene y consolida el sentido y alcances de la solidaridad, no sólo como virtud humana sino como exigencia cristiana. El deber hacia el prójimo, al cual se ama como a si mismo, cobra hondura inmensa cuando se reconoce en el prójimo a un hermano por la común paternidad, y se admira en él, el amor infinito del Padre que nos ama a cada uno por “si mismo”. A la luz de la fe, la solidaridad tiende a superarse a si misma, por las dimensiones específicamente cristianas de gratuidad total, perdón y reconciliación. El prójimo, desde la fe es la imagen viva del Padre, rescatada por la sangre de Jesucristo y puesta bajo la acción del Espíritu Santo.

Proyecciones pastorales

Tenemos la suerte de tener un libro del propio Wojtyla, cuando era Cardenal de Cracovia, dedicado a la aplicación del Concilio Vaticano II para su Iglesia local. Podemos intuir que en esta obra aparecerán algunos ejemplos prácticos de cómo el Cardenal piensa la realidad del “actuar junto con otros” para el camino de la iglesia diocesana.

La idea implícita de este libro es que la Iglesia ha enunciado su propio modelo de desarrollo, es decir su utopía histórica para la segunda mitad del segundo milenio. Esta idea parece estar grabada en el Cardenal de entonces y el Pontífice después hasta llegar al tercer milenio y reflejar un pensamiento muy maduro en las dos exhortaciones apostólicas, *Novo millenio adveniente*, y *Novo millenio ineunte*.

La Iglesia como comunidad estructurada jerárquicamente ha propuesto un camino en el Concilio, y en cada diócesis ha de construirse ese camino adaptado a las circunstancias. La unidad entre Persona-Acción, y sobre todo la unidad exigida para el actuar junto con otros parece orientarse en el sentido de que los actos de las personas se regulan por “actitudes” previas o modos habituales de actuar, las cuales a su vez se fundan en convicciones de la conciencia. Estas convicciones, a su vez, presuponen ciertos contenidos de fe, anunciados y explicados para conseguir su asimilación. Wojtyla propone cinco contenidos de fe: la de la creación, la de la Trinidad y conciencia de salvación, la de Jesucristo y conciencia de redención, la conciencia de la Iglesia como Pueblo de Dios y la conciencia de la escatología. Estos cinco contenidos deben alimentar seis actitudes, de las que se derivarán los actos según las iniciativas personales de cada miembro de la Iglesia. Las actitudes

son: la de misión y testimonio como fundamento del enriquecimiento de la fe, la de participación, la de identidad humana y responsabilidad cristiana, la actitud ecuménica, la actitud apostólica y la actitud de la Iglesia como comunidad.

El mero enunciado de estas dos series de contenidos y actitudes ilumina dos aspectos del plan pastoral: la solidaridad que se busca en los objetivos claros y bien definidos, y los espacios de oposición necesarios para el discernimiento de los caminos por el diálogo. La planificación diocesana no desciende a los detalles prácticos, pero sí insiste en la colaboración e identificación en los fines.

Finalmente quiero destacar un punto muy rico y de enormes consecuencias. El Papa Juan Pablo II nos recuerda el pensamiento de los Padres de la Iglesia que elaboraron ya en la antigüedad una concepción del sentido de la historia y del trabajo humano como encaminamiento a un fin que lo supera y definido siempre por su relación con la obra de Cristo (SRS 31e). El desarrollo, en Cristo, vivido en la reconciliación y compartir de los bienes pertenece a la enseñanza y a la praxis más antigua de la Iglesia. Existe la convicción de que ella misma, sus ministros y cada uno de sus miembros, están llamados a aliviar la miseria de los que sufren cerca o lejos, no tan sólo con lo superfluo sino con lo necesario (SRS 31e). Volver sobre esta doctrina es coherente con la metáfora del Papa de la “hipoteca social de la propiedad privada”. Pero el Papa baja más a lo concreto recordando la tradición de la solidaridad efectiva con los propios bienes. Cito textualmente: “Ante los casos de necesidad, no se debe dar preferencia a los adornos superfluos de los templos y a los objetos preciosos del culto divino, al contrario, podría ser obligatorio enajenar estos bienes para dar pan, bebida, vestido y casa a quien carece de ello” (SRS 31e). La bíblica tensión entre la justicia y el culto divino de los profetas aparece ahora en un nuevo marco cristocéntrico, ya que la eucaristía es el centro del culto divino realizado por el único sacerdote que es Cristo, y también los pobres son presencia suya en la historia. En ambas presencias Cristo quiere ser reconocido y honrado. Pero la parábola del Juicio final nos habla de una cierta urgencia de encontrarlo en los pobres. Vale la pena recordar que compartir lo superfluo es doctrina del Concilio, Pablo VI y Juan Pablo II (SRS 31f)

78 ► Termino esta conferencia recordando el camino recorrido. Nuestro objetivo es estudiar la aplicabilidad del método fenomenológico para desentrañar algunos contenidos de las Encíclicas sociales de Juan Pablo II. Esta tarea la hemos realizado ya con *Laborem Exercens*, fijándonos en la distinción entre el sentido objetivo y subjetivo del trabajo. Por nuestra parte, hemos ampliado el aspecto subjetivo con una comprensión más profunda de la causa final que está inscrita en todo acto humano. La unidad del producto, tema objetivo del trabajo, no coincide con la unidad de fines de los que han participado de esa producción. Esa diversidad de fines ha explicado el conflicto de las personas agrupadas bajo

intereses de clase, que ha ido transformándose en conflictos ideológicos hasta llegar a conflictos bélicos de gran proporción en las dos guerras mundiales que hemos padecido.

La fenomenología nos habla además del actuar junto con otros, como dato de la conciencia, cuyas implicaciones nos conducen a los dos conceptos fundamentales de ese actuar definidos como participación o alienación, según en el actuar se respeten siempre la dignidad de fines en sí de todas las personas o se las use como puros medios. La participación es inseparable de la solidaridad como responsabilidad humana y virtud cristiana que nos obliga a volver sobre la dignidad de fin en sí, en aquellas personas a las que se ha degradado por las diferentes formas que se desarrollan en el progreso moderno.

El trabajo y el desarrollo se unen como horizontes de un proyecto de humanidad que exige la unidad de todos en los fines universales, y que permite por su naturaleza las diversidades de apreciación sobre los caminos y medios para esos fines. De allí la necesidad de entender la oposición en forma esencialmente constructiva como aportes a que el fin se realice y no como bloqueo que paraliza los fines ante la oscuridad de los medios.

Tanto en *Laborem Exercens* como en *Sollicitudo Rei socialis* se produce el encuentro de los dos destinatarios de la doctrina social de la Iglesia, la humanidad y la Iglesia. En las dos encíclicas se ha elaborado un discurso válido para todo ser humano, pero se ha precisado también las aplicaciones que este discurso tiene en términos de fe. Reconocemos en el trabajo la dignidad ética y humana de esa acción, pero evocamos sobre todo el ejemplo vivo del carpintero de Nazaret, Hijo de Dios, como un motivo convincente para los creyentes. Reconocemos en el desarrollo un ideal de toda la humanidad, pero encontramos en nuestra fe exigencias de prácticas y renunciaciones que demuestran el sentido exacto de la propiedad privada entendida con responsabilidad social. El culmen de esta aplicación está entre el dilema de tesoros destinados al culto divino y el hambre de los pobres y el magisterio va por el camino de la atención a estos últimos. Lo que está detrás es la prioridad de lo humano y el carácter de medios de todo lo que no es la persona humana misma. El símbolo de las riquezas consagradas a Dios expresa la prioridad de lo religioso ante otros valores, pero debe ceder ante el valor vivo de la presencia del Padre en sus hijos necesitados. El juicio de la historia traducido por la escena del Juicio Final en Mt. 25 parece fundamentar esta opción.

6. LA ENCÍCLICA CENTESIMUS ANNUS, DESDE LA PERSPECTIVA FENOMENOLÓGICA

P. Ricardo Antoncich

La tercera encíclica social, *Centesimus Annus*, está caracterizada por una recopilación de los problemas sociales, una década antes de terminar el segundo milenio. No pretendo dar una visión completa de la encíclica, sino destacar los puntos que, gracias a la aplicación de la fenomenología, adquieren una cierta novedad.

Antes de escribir *Persona y Acción*, Wojtyła había escrito otro libro: *Amor y Responsabilidad*. En éste libro se explica la distinción entre cosas y personas porque se quiere establecer el imperativo personalista de jamás usar a la persona sólo como medio. Hay dos campos en los cuales la tentación de instrumentalizar a la persona humana es muy fuerte: el económico y el sexual. Las preocupaciones pastorales de su tarea de formación de jóvenes y prepararlos para el matrimonio llevan a Wojtyła a insistir en el tema de la moral sexual, pero el principio fundamental de la no instrumentalización del ser humano permanece abierto a otros contextos, como los políticos y económicos.

El usar a la persona solo como medio en el campo de la economía lleva a despojar al trabajo humano de sus características más propias. Salir de la trampa de la producción, ver en el objeto producido el reflejo de las causas, sobre todo la de finalidad; entender desde este aspecto del producto la dignidad del productor y su ser personal, es la gran tarea y mérito de *Laborem Exercens*.

80 ►

Pero el producto es un fruto de colectividad de trabajo y por tanto de trabajar “junto con otros”. Este nuevo dato de la conciencia traslada la atención del objeto producido a la comunidad de personas que lo producen y las relaciones propias o inadecuadas entre ellos a fin de conseguir los fines objetivos de la producción. La fenomenología ayuda a entender la tarea de la solidaridad con sus exigencias

(respeto de la dignidad de la persona, etc) y sus condiciones (solidaridad, oposición, diálogo, analizados en sus condiciones históricas)

En el estudio de CA privilegiamos el tema del carácter moral de toda acción interhumana, y vinculamos a ese carácter moral lo estudiado bajo participación y alienación. Cuando nos referimos a la alienación lo hacemos siempre por el contraste con la participación, sobre todo la participación “fuerte” de participar en la humanidad de todo ser humano. Cuando nos referimos al carácter moral de toda acción humana no buscamos contenidos de moralidad, sino establecer el hecho fundamental de que toda acción humana por el hecho de ser acción de la persona tiene ya un valor personalista; la acción lo perfecciona. Pero el aspecto fundamental de la perfección que el ser humano debe pretender con sus acciones es el de perfeccionar su propia humanidad, perfeccionarse en cuanto ser humano. Esto implica que el tipo de acciones que relacionan a la persona con otras personas es la esfera propia de la ética, es el espacio donde se juega la dimensión moral de lo humano, Una acción que se refiera a otro ser humano es ya y por ello mismo una acción que se sitúa en el orden moral porque afecta la humanidad del que actúa y del que recibe la acción, y la afecta intrínsecamente, porque lo hace bueno o malo en cuanto ser humano. La moralidad aparece al examinar la implicación de la propia y ajena humanidad tal como aparecen en la conciencia.

Los datos fenomenológicos llevan al problema antropológico de fondo y a su vez al problema ético: la conciencia de que la persona actúa revela que toda acción tiene valor personalístico, pero a su vez, el objeto de la acción indica el camino por donde la persona se perfecciona. La elección del bien es el camino adecuado a la perfección humana en cuanto ser humano. En el corazón de la autodeterminación como capacidad antropológica se encuentra la exigencia ética de hacer el bien. Lo axiológico da razón de lo antropológico, lo explicita, revela el proceso de humanidad o inhumanidad que la persona libremente ha iniciado y que afecta intimamente su ser y el de los demás. Hacer el bien o el mal es algo que afecta a la humanidad entera, y la tarea de “humanizar la humanidad” coincide con el encuentro con el Salvador de la historia. La Encarnación no solamente vuelve humano lo divino sino que hace que lo humano pueda hacerse divino cuando es asumido por una persona divina y, así, entre en la esfera del gozo eterno de la Trinidad.

Nos referimos al binomio participación-alienación como traducción del binomio ético por excelencia, del bien y mal en la actividad humana. Creemos que esta traducción es legítima pues Persona y Acción nos ofrece algo importante, y es el carácter moral de toda acción humana porque en ella se implica la humanidad personal del sujeto con la humanidad global del género humano.

El binomio participación-alienación nos conduce hasta el fondo mismo del problema de nuestra humanidad y este problema tiene significación moral en

cuanto los actos que perfeccionan a las personas y a la sociedad son de orden moral. La fenomenología según Wojtyła debe conducirnos a entender mejor nuestra humanidad allí donde se nos revela en la más íntima interioridad (la conciencia), pero una interioridad cuyo sentido humano exige tener presente dentro de la conciencia al resto de la humanidad con la misma medida del “como” se debe amar, a sí mismo y a los otros. La manera de trabajar participación y alienación en esta encíclica será algo diferente a lo trabajado en *Sollicitudo Rei Socialis*. En la segunda encíclica social el problema era identificar un fin que pudiera ser objeto de un proyecto universal de humanización. En la tercera encíclica nos referimos a la participación y alienación por los resultados que producen en las personas, es decir, la calidad moral de bondad o maldad que la participación y alienación producen en los sujetos. Nos interesa considerar participación y alienación como caminos de la moralidad y como expresiones de las opciones humanas conforme a la verdad o inconformes con ella. La evaluación que hace Juan Pablo II de las ideologías a fines del segundo milenio giran en torno a los errores antropológicos que son negación de la verdad sobre el ser humano. De allí que la temática de la verdad (más propia de la actividad del conocimiento humano) y de la libertad (más cercana a su voluntad y autodeterminación) se junten en el axioma: la verdad nos hace libres

Participación y alienación como polaridades de lo humano

En *Centesimus Annus*, la polaridad participación-alienación desempeña un papel importante, cuando se trata de juzgar los aciertos y fracasos de los dos grandes modelos de desarrollo de Occidente. Juan Pablo II va a llamar “errores antropológicos” a las falsas premisas sobre la vida humana, que han conducido a las desviaciones y fracasos.

La participación ha sido descrita ya en *SRS* y su expresión más evidente es la solidaridad; por ella tomamos parte en nuestros trabajos de lo que es necesario para que las personas más afectadas por la injusticia, la miseria, la negación de los derechos encuentren la superación de sus males. También hemos encontrado una profunda afirmación de participación en el sentido de participar de la humanidad de todo ser humano; hacer del crecimiento de lo humano nuestra gran tarea. El modelo de desarrollo basado en la solidaridad manifiesta la igualdad de todos, la dignidad de todos de ser fines en sí.

82 ►

La “verdad de lo humano” está en su dignidad; es lo que le distingue de todos los seres. Por la creación Dios le da el poder de dominar lo creado. Las cosas no pueden dominarse unas a otras; sólo un ser inteligente y libre puede hacerlo, pero su inteligencia y libertad pide que el que domina sepa dominarse a sí mismo, ser dueño de sí. El dominio de sí, el reconocer los límites morales de lo que debe y no

debe hacer, pertenece a la sabiduría del conocimiento de si mismo, a la “verdad” de su propio ser. La humanidad de cada persona no es una isla, ni un motivo para degradar la humanidad en ningún otro ser semejante; esta verdad impone límites a la libertad. La persona no es libre para tratar a un ser humano como puro medio, porque este actuar niega la verdad de la dignidad humana.

El que domina debe dominarse a si mismo ante el misterio de la humanidad presente en si y en los otros, el que es un fin en si mismo es el que puede poner fines a las cosas pues ellas no se finalizan a si mismas.

Lo opuesto a la participación es la alienación, tema muy desarrollado en CA, juntamente con el tema de los “errores antropológicos”. En el concepto de la alienación hay el fundamental error antropológico de haber perdido “su puesto” en el mundo, pero hay además otro elemento importante; al dejar su puesto, éste queda vacío, pero es llenado de inmediato por las creaciones humanas. El hombre es siempre superior a sus obras, a sus creaciones; cuando éstas lo suplantán se produce la alienación.

En la Escritura, el ídolo pagano es fruto de la obra humana, “tiene ojos que no ven” y es adorado por las personas que “tienen ojos que ven”; las cosas físicas y mucho más las sociales (instituciones y estructuras), ocupan el lugar de las personas, las expulsan de su sitio y las someten como servidoras de las ideologías que construyen para legitimarse a si mismas.

“El marxismo ha criticado las sociedades burguesas y capitalistas, reprochándoles la mercantilización y la alienación de la existencia humana” (CA 41^a). A su vez, el Papa critica esta crítica, recordando la base puramente económica de su concepto. Pero parte de allí para observar la alienación en los países occidentales, en los cuales la alienación, junto con la pérdida del sentido auténtico de la existencia, es una realidad y señala dos puntos concretos: a) El consumo, cuando el hombre se ve implicado en una red de satisfacciones falsas y superficiales, en vez de ser ayudado a experimentar su personalidad auténtica y concreta, y b) el trabajo, cuando se organiza de manera tal que «maximaliza» solamente sus frutos y ganancias, sin preocuparse de la realización del trabajador como persona, aumentando su participación en una auténtica comunidad solidaria. Por el contrario, lo abandona a su aislamiento en un complejo de relaciones de exacerbada competencia y de recíproca exclusión, en la cual es considerado sólo como un medio y no como un fin.

En las sociedades occidentales la alienación está presente cuando los hombres se instrumentalizan mutuamente: se hacen sordos a las necesidades principales y auténticas, que deben regular incluso el modo de satisfacer otras necesidades. El hombre que busca prevalentemente el tener y gozar, se vuelve incapaz de

dominar sus instintos y sus pasiones. No es libre. “La obediencia a la verdad sobre Dios y sobre el hombre es la primera condición de la libertad, que le permite ordenar las propias necesidades, los propios deseos y el modo de satisfacerlos según una justa jerarquía de valores, de manera que la posesión de las cosas sea para él un medio de crecimiento” (CA,41). Un obstáculo a esto puede venir de la manipulación llevada a cabo por los medios de comunicación social, cuando imponen con la fuerza persuasiva de insistentes campañas, modas y corrientes de opinión, sin que sea posible someter a un examen crítico las premisas sobre las que se fundan.

Si la alienación es fruto de la disociación de la libertad con la verdad, su contrario, o sea la participación, debe consistir precisamente en la verdad humana y su fruto en el ejercicio de la libertad.

Desde la concepción cristiana en la alienación existe una inversión entre los medios y los fines. El ser humano no reconoce el valor y la grandeza de la persona en sí mismo y en el otro. Por esto se priva de hecho de la posibilidad de gozar de la propia humanidad y de establecer una relación de solidaridad y comunión con los demás hombres.

La participación, por el contrario nace de la libertad. Es expresión de la propia donación libre. Allí el hombre se realiza auténticamente a sí mismo. La gratuidad del don de sí no es manifestación de pobreza sino de riqueza humana. La entrega de una persona no puede darse a las cosas. Por eso la persona no puede darse a un proyecto solamente humano de la realidad, a un ideal abstracto, ni a falsas utopías. Estas son las “cosas sociales” de las que hemos hablado y que con tanta facilidad usurpan el lugar que solamente la persona puede ocupar. Por eso dice el Papa: “En cuanto persona, puede darse a otra persona o a otras personas y, por último, a Dios, que es el autor de su ser y el único que puede acoger plenamente su donación. Se aliena el hombre que rechaza trascenderse a sí mismo y vivir la experiencia de la autodonación y de la formación de una auténtica comunidad humana, orientada a su destino último que es Dios. Está alienada una sociedad que, en sus formas de organización social, de producción y consumo, hace más difícil la realización de esta donación y la formación de esa solidaridad interhumana” (CA 41,c).

- 84 ► La alienación, la incapacidad de participación es el fruto de un error humano, un “error antropológico”. “El error fundamental del socialismo es de carácter antropológico. Efectivamente, considera a todo hombre como un simple elemento y una molécula del organismo social, de manera que el bien del individuo se subordina al funcionamiento del mecanismo económico-social. Por otra parte, considera que este mismo bien puede ser alcanzado al margen de su opción autónoma, de su responsabilidad asumida, única y exclusiva, ante el bien o el mal (CA,13^a)

En la fenomenología de Wojtyła existe el permanente interés de no perder la subjetividad de la persona entendida en sentido ontológico como “suppositum”. Es la razón de por qué no adopta la fenomenología de Scheler, porque la persona queda reducida a una mera unidad de experiencias de conciencia. Esta misma objeción aparece con mayor claridad, todavía, en su rechazo de los errores antropológicos del socialismo: “El hombre queda reducido así a una serie de relaciones sociales, desapareciendo el concepto de persona como sujeto autónomo de decisión moral, que es quien edifica el orden social, mediante tal decisión. De esta errónea concepción de la persona proviene la distorsión del derecho, que define el ámbito del ejercicio de la libertad, y la oposición a la propiedad privada. El hombre, en efecto, cuando carece de algo que pueda llamar «suyo» y no tiene posibilidad de ganar para vivir por su propia iniciativa, pasa a depender de la máquina social y de quienes la controlan, lo cual le crea dificultades mayores para reconocer su dignidad de persona y entorpece su camino para la constitución de una auténtica comunidad humana” (CA 13,a).

Al “error antropológico” se opone la “verdad antropológica” según la cual “la socialidad del hombre no se agota en el Estado, sino que se realiza en diversos grupos intermedios, familia, grupos económicos, sociales, políticos y culturales, los cuales, como provienen de la misma naturaleza humana, tienen su propia autonomía, sin salirse del ámbito del bien común” El principio de la subjetividad tiene pues dos aspectos, se aplica a la sociedad y al individuo.

Pertenece también a la verdad sobre el hombre su apertura a la trascendencia, de lo cual da testimonio la conciencia que escucha la llamada del Absoluto, de Dios “Precisamente en la respuesta a la llamada de Dios, implícita en el ser de las cosas, es donde el hombre se hace consciente de su trascendente dignidad. Todo hombre ha de dar esta respuesta, en la que consiste el culmen de su humanidad y que ningún mecanismo social o sujeto colectivo puede sustituir. La negación de Dios priva de su fundamento a la persona y, consiguientemente, la induce a organizar el orden social prescindiendo de la dignidad y responsabilidad de la persona”. (CA 13,c)

La protesta contra la alienación que vuelve a la persona un instrumento es por ello mismo una protesta de carácter teológico; porque el hombre, al perder su lugar como mediador entre el Creador y las criaturas, crea un vacío que es llenado por los productos del ser humano y no por él mismo, y además distorsiona la relación con Dios, intentando sacarlo de su supremo lugar, tomando como objeto de adoración el producto de sus creaciones humanas.

La moralidad como perfección de lo humano

Entendemos que el desarrollo de lo humano es el objeto propio de la moral. Se condenan las conductas inmorales, porque la inmoralidad es precisamente signo de inhumanidad.

Lo humano es la tarea primordial que todo ser personal tiene en su propia vida. Es lógico que la percepción de lo humano comience por lo más inmediato, es decir por la propia humanidad. Pero en ella percibo el valor y sentido de la humanidad en todos los seres humanos. Participo de la tarea de la humanidad que tienen los otros, al ocuparme en la mía propia, y viceversa, al trabajar mi propia humanidad perfecciono la humanidad de los otros.

Los actos de la persona tienen un carácter “perfectivo” para la autorrealización de la propia humanidad. Cualquier acto, cualquier dominio de una ciencia o de una técnica perfecciona por su ejercicio al ser humano en una determinada área o especialidad. Pero lo humano no es área de especialidades, sino de totalidad; la perfección fundamental como tarea es la humanidad propia y ajena. Perfeccionarla por acciones sucesivas a lo largo de la historia es la vocación de todos.

El actuar humano se especifica por su objeto. Si dividimos el universo que nos rodea en cosas y personas percibimos la especificidad de acciones: las que terminan en objetos o cosas y las que terminan en personas. La idea de que el sujeto que somos es el agente de cada acto parece unificar todos los actos bajo el mismo agente; pero deben distinguirse por los objetos porque con cada uno de ellos en su diversidad debe emplearse un tipo particular de lógica, de racionalidad. Por eso podemos hablar de acciones puramente transitivas para las acciones técnicas relativas a objetos o cosas (físicas o sociales) y de acciones transitivas e inmanentes para hablar de las acciones éticas. La acción moral es recíproca, hace del agente también un receptor no solo de las acciones-respuesta de los otros, sino de la misma acción del agente en cuanto vuelve a su autor, modificándolo moralmente según el bien o el mal que ha realizado con otro ser humano.

La categoría de “verdad” que nos ayuda a conocer la realidad de los objetos de nuestro conocimiento y nuestra acción nos dice cual es la esencia y propiedades de la cosa que es objeto de acción técnica. Esta categoría de “verdad científica o técnica” es insuficiente para juzgar de nuestras acciones morales. Toda acción ética se da en la intersubjetividad de la persona como sujeto agente y de las personas que son afectadas por esa acción. A diferencia del carácter unidireccional del actuar técnico, el actuar moral es bi-direccional, es un ir y venir de las acciones que perfeccionan o deterioran a los seres humanos. La “verdad moral” se encierra por tanto en la humanidad misma que es afectada por acciones y pasiones, por sujetos agentes y por sujetos receptores de las acciones; por ambos polos lo que está en juego es la humanidad.

Es aquí donde me parece que debe ser trabajada la intuición frecuentemente repetida de Juan Pablo II: La verdad os hará libres. La capacidad de elección, atributo de la autodeterminación no determina por si misma la verdad de los objetos en que termina la acción libre. Una libertad ejercida sin presencia de la

verdad, por el error, no ha sido verdaderamente libre, porque de haber conocido la verdad del objeto tal opción nunca hubiera sido hecha. En el orden económico pagar con moneda falsa una deuda es no haberla pagado. Podría hacerse repetidas veces la experiencia. Los errores, cuando son conocidos, invalidan las elecciones realizadas. La opción por lo bueno siempre implica la condición “lo bueno que se me aparece como verdadero”

La verdad moral, la realidad humana de ser sujetos en si mismos valiosos y dignos, las conductas respetuosas de esa libertad originaria que todo ser humano tiene para elegir y conducir su propio destino, significa un polo de “objetividad” ante la subjetividad de la libertad. Si hemos enfatizado tanto que la alienación es perder el lugar de la persona porque se le ha reducido a cosa o instrumento, y que su lugar no queda vacío porque es sustituido por el ídolo de “algo” (aunque sea un algo social, como una estructura o institución) pero no un “alguien”, es evidente que el concepto de “rectitud” del acto moral que supone siempre la libre elección y la conformidad con la norma, no puede ser entendida como sometimiento a “normas objetivas” de instituciones, sino a la única norma “objetiva” que puede obligar a una subjetividad que es la dignidad de otra subjetividad tal como es percibida por la conciencia.

La pregunta que en este momento se vuelve relevante es en qué medida la fenomenología es un método para comprender nuestra humanidad, tanto propia como ajena.

La fenomenología como camino para entender nuestra humanidad

¿En qué sentido podemos afirmar que la fenomenología nos ayuda a entender nuestra humanidad en su radicalidad moral? La tarea de construir humanamente desde la libertad el “don de la humanidad recibida” comenzó con el primer ser humano existente. El libro del Génesis nos trae con el frescor del símbolo mítico la escena de la soledad, del dominio de los animales y de las cosas, del mal y de las violencias entre los seres humanos. La matriz originaria de un ser humano dueño de la creación y respetuoso de otros seres humanos, sigue vigente en el continuo aprendizaje de la técnica y de la ética.

La vuelta sobre sí mismo, el estudio de la conciencia no es ajena a la filosofía; está ya presente en el “Conócete a ti mismo” socrático, que atraviesa la filosofía clásica y medieval y llega a la moderna. Pero es aquí donde se da el gran salto del punto de partida, que no es la realidad del mundo que existe sino del sujeto que piensa. En vez del “Res sunt, ergo cogito” se formula el “Cógito ergo sum”. La distinción del “conocer” antiguo es que se asumía terminar en los objetos, en la

realidad. La novedad es no asumir tal conocimiento, sino proceder metódicamente para fundamentar cada paso del conocer. Aquí se da la división fundamental entre el realismo y el idealismo. El pensar produce un pensamiento, un objeto pensado. ¿Qué relación tiene este objeto pensado con el objeto real existente fuera de mí?

Para la filosofía clásica, el “concepto” es la fusión entre el intelecto pensante y lo inteligible, que está en la realidad, pero que es captado por el conocer humano. No hay concepto sin un inteligible que viene de la realidad. Pero las posibilidades de producir un pensamiento no tienen fronteras a menos que lo pensado sea intrínsecamente contradictorio. Una fenomenología cerrada exclusivamente en los datos de la conciencia parece no ofrecer a Wojtyła la comprensión de las acciones transitivas que trascienden la conciencia misma y que afectan realmente la humanidad propia y las ajenas.

El recurso a la metafísica parece instancia obligada para captar el carácter causal de los actos internos de la conciencia en los efectos externos de la realidad. Este problema parece estar en el fondo de la opción de Wojtyła de no abandonar el realismo aristotélico-tomista. Las operaciones de la conciencia, aunque tienen representaciones y conceptos del mundo exterior dentro de ella, tienden a la trascendencia de la acción y a la eficacia en la transformación exterior. Lo que es decisivo para la moral es que la representación dentro de la conciencia permita comprender a la persona como la causa responsable de sus acciones.

La fenomenología: Nos permite conocer la causalidad de nuestras personas como sujetos desde los cuales nacen todas nuestras acciones. Pero esta conciencia no llega a tener como su objeto propio al mismo sujeto agente; el conocer supone siempre una cierta objetivación, lo cual vale incluso para el conocimiento de sí mismo. De alguna manera yo-agente tengo que ser también yo-objeto para poder ser objeto de mi conocer. En la conciencia donde se da la evidencia del yo-agente, se da también la evidencia del yo-objeto del autonocimiento. Entre estos dos “yo” hay un punto que los une, en el modo de tratarme como sujeto responsable y como “objeto personal responsabilizado”. Este “como” fundamentalmente tiende a la felicidad, a la mayor autorrealización; sólo si existe una patología humana, el yo-agente desprecia y aniquila al yo-objeto. La vida es tendencia a lo que nos perfecciona y nos hace felices.

88 ►

El conocimiento analógico de la humanidad ajena me abre al mundo de la sociedad, es decir, el “saber” con el tipo de certeza que da el conocer a los otros y saber que son otros “yo” en los cuales acontece lo mismo que se da en mi propio yo.

Si traducimos cada ser humano objetivado como el “self” podemos usar los pronombres personales (yo, tu, él, ella, etc) de tal manera que sustituyan

las personas concretas sin designarlas por sus nombres, pues en este caso la designación se desviaría de la búsqueda de lo universal humano hacia la singularidad de ser personal. El uso del “self” me permite pensar que cada persona piensa y siente en forma semejante a la mía. El tratar a cada persona como yo desearía ser tratado, establece una medida que nos iguala a todos en cuanto que todos participamos de la misma humanidad.

La responsabilidad moral ante la humanidad, por la humanización como tarea y por el rechazo de la inhumanidad como obstáculo se ve iluminada precisamente por un dato fenomenológico, producto del análisis de la conciencia y es la doble presencia que cada ser humano experimenta dentro de si como sujeto-agente y como sujeto-recipiente o paciente, de una acción. La doble presencia no aparece como rivalidad entre dos “yo”, sino como armonía, plenitud, deseo de bien.

La opresión, la alienación, la explotación de unos por otros sólo tiene lugar cuando la humanidad de un ego se refugia en la ficción de creerse la única humanidad “digna” y desprecia a sus semejantes; se rehúsa a tratarle “como a si mismo”; este desprecio de la humanidad ajena recae en el mismo sujeto que desprecia, porque una humanidad que desprecia a otra no es digna de existencia; la humanización es tarea común en la que todos participamos.

Conclusiones del estudio de las tres Encíclicas Sociales

La fenomenología es método filosófico, el magisterio social es enseñanza oficial de la Iglesia para la conducta de creyentes. En cada momento nos hemos esforzado por distinguir los discursos según los destinatarios de la DSI, que son siempre dos: el mundo y la iglesia. La distinción de discursos obliga a examinar la fuerza de los argumentos respetando las premisas propias aceptadas por cada grupo humano, las de la razón y las de la fe. Para el creyente no son verdades opuestas sino una única verdad del ser humano, creado y redimido, vocacionado a llamar a Dios como Padre, en Jesucristo, su Hijo. La DSI responde a esta convicción pero debe seguir con rigor los argumentos en su orden respectivo.

El trabajo es vocación de todo ser humano que da sentido a su existencia terrena, no sólo por el obrar que exige tiempo y recursos, sino por los frutos de ese obrar que se destinan a vivir con calidad de vida mayor. La vocación humana del trabajo fue realizada también por Jesucristo, el Hijo del Padre. Hay una experiencia común con todos los seres humanos de la historia; en Jesucristo, el trabajo es un hecho antropológico y teológico, porque la unidad de persona da sentido a las acciones de esa persona; los frutos materiales del trabajo (sobre las cosas físicas y sociales) se vuelven “signos” o símbolos del actuar de Dios en la vida humana. Juan Pablo II destaca específicamente este carácter simbólico en las parábolas que se refieren al “trabajo de Dios”. Para que el trabajo humano sea comprendido

desde la persona es necesario que la causa eficiente de la transformación física o social se explique y justifique desde la causa final de los objetivos que se proponen las personas que forman una comunidad de trabajo.

En *Laborem Exercens* se da la coincidencia de los dos discursos, ético y religioso; más aún, la presentación del misterio de Cristo se da desde la plataforma de su realidad humana, de trabajador. Aquel que trabajó en medio de nosotros es el que descendió como Hijo enviado por el Padre.

La tarea de distinguir los discursos, nos ha guiado también en el estudio de *Sollicitudo Rei Socialis*. Se trata de una tarea de todos. La Iglesia como grupo particular de la humanidad no tiene una autoridad delegada por la totalidad de las naciones para convocar para una tarea universal. Pero aquí no se trata de una convocación jurídica, sino ética y moral. No se trata de imponer unas normas, sino de proponer con urgencia unos caminos de salida para problemas urgentes. Y en este sentido, la Iglesia aunque dispone de autoridad interna frente a sus miembros para aconsejar, legislar e incluso gravar la conciencia, solamente tiene una autoridad moral ante el resto de la humanidad; autoridad que requiere de la claridad de su argumentación, de sus razones, y del testimonio personal y colectivo de los servicios a la humanidad proporcionados por los creyentes a partir de sus premisas de fe.

El tema del trabajo es universal, pero el del desarrollo también lo es, y ambos temas se vinculan entre sí; el progreso de la humanidad debe ser asumido responsablemente y eso significa el trabajo serio y comprometido para realizar los ideales en los cuales todos estamos de acuerdo.

La unidad entre las dos primeras encíclicas ya no aparece con tanta claridad en la tercera. Sin embargo la *Centesimus Annus*, de alguna manera clausura dentro e la DSI la etapa que inició la *Rerum Novarum*: la revolución industrial moderna y sus consecuencias. En visión retrospectiva desde el centenario de la DSI, reaparecen temas, contenidos, intuiciones. Vuelve el dilema entre capital y trabajo, pero ya no en la forma originaria de considerarlos predominantemente como factores de la producción económica, sino en la nueva visión instaurada por Juan Pablo II de la prioridad del trabajo sobre el capital, de la función antropológica y no meramente económica o política del trabajo. Vuelven las tensiones pero ampliadas como lo ha mostrado la historia, desde conflictos reales de capital y trabajo a tensiones ideológicas, políticas y militares de civilizaciones que quisieron ser las abanderadas de las dos causas. Pero fueron dos causas con las mismas soluciones: El materialismo, la abundancia de bienes como sentido de la vida, el uso de las personas como instrumentos de producción o como ejecutores de los dictados del partido.

Por esta razón Centesimus Annus termina con advertencias muy serias sobre la alienación y sobre los errores antropológicos, advertencias que ponen sobre todo la esencia de los antagonismos en el campo de la moral. Al mostrar la relación entre los errores antropológicos –siempre con fatales consecuencias- y el ateísmo teórico o práctico, se retoma el doble discurso de la DSI, pero esta vez con un sentido más extenso abierto a todas las creencias religiosas.

La tarea de aceptar el desafío lanzado por CA a las religiones es hacer evidente que la negación de Dios es también la negación del ser humano, y que la afirmación de Dios es también la afirmación del hombre. La historia nos presentó el dilema de un teísmo deshumanizante frente a un ateísmo humanista. Algunas de las raíces del ateísmo marxista eran reivindicaciones de los derechos humanos, sobre todo de los trabajadores y algunas respuestas del occidente cristiano eran anti-testimonios de gobernantes y clases dirigentes que acudían a la religión para ocultar conductas antisociales. La luz de una civilización cristiana, clara en su afirmación de Dios y clara en sus conquistas de sociedad justa, no ha brillado con tanto esplendor en la historia de los dos últimos siglos.

Precisamente la unidad de lo humano con lo divino, asegurada en forma definitiva y absoluta por la Encarnación del Hijo, es la más verdadera afirmación ya realizada en la naturaleza humana de Jesús y en permanente proceso de realización de todas otras humanidades.

Aquí es el lugar en que se puede ver el valor de la fenomenología al ofrecernos la experiencia interna de la humanidad propia, la externa de la humanidad ajena, y la medida del “como”, la cual como elemento estable y permanente une la propia y la ajena. Si el mismo trato que deseo para mí, lo realizo para otro, es decir, “trato a él mismo – como –me trato a mí mismo”, esta igualdad de trato (que es una acción y no un concepto abstracto) es garantía de mi respeto a lo humano en sí mismo, válido para mí y para él. Se trata de que la acción sea igual cuando me relaciono con otros desde la relación conmigo mismo.

Las personas cambian, pero permanece la medida del “como” que sirve de garantía de absoluta igualdad, de absoluto respeto a lo que es simplemente humano, y en donde el yo se reduce a aquello que simplemente lo define como tal; es decir, ser prójimo para otro y tener al otro como prójimo por el simple hecho de la humanidad.

Aquí se encuentra la novedad de la perspectiva del Juicio Final, en Mt 25. Esta narración de Mateo está colocada como el término de la vida pública de Jesús, antes de entrar a su pasión. Mateo ha subrayado en su evangelio la exigencia del perdón, de devolver bien por mal, de tratar a los demás como nosotros nos tratamos, y más todavía a tratarlos como lo hace Dios mismo que no discrimina

entre justos y pecadores; en el Padre Nuestro nos pone la relación entre el perdón que esperamos recibir de Dios y el que hemos practicado con los que nos han ofendido. Hay un “como” siempre inquietante y exigente que nos invita a ser muy generosos con el prójimo, aunque sea un enemigo.

La norma del amor al prójimo no es mera ética intramundana, es medida del juicio de Dios para todo ser humano, independiente de su conocimiento del misterio de Cristo Salvador. Lo que será revelado a todos en aquel momento del juicio es que haber amado al prójimo (necesitado) es haber amado al mismo Cristo. He puesto el inciso del “necesitado” porque cualifica el sentido auténtico del amor; excluye por tanto el amor “interesado” que sólo buscaba reciprocidad en la historia; el amor gratuito cuyo sentido de identificación con Cristo en la historia no es visible pero es cierto desde la fe, es un amor cuya realización debe darse en el tiempo y cuyos sus frutos llegan a la eternidad.

Diría que nunca es mayor la unidad de discursos al mundo y a la Iglesia que cuando se puede anunciar a toda la humanidad que lo que es tesoro de fe –conocer que Jesucristo es el Hijo de Dios-, puede ser proclamado como experiencia de praxis moral, para todo ser humano que ame gratuitamente a su prójimo. La Encarnación como “hecho” dentro de la historia y sobrepasándola, nos muestra la unidad de lo divino y lo humano.

Podemos terminar estas conferencias mostrando cómo la humanidad debe ser entendida no sólo desde la “propia” y la “ajena”, como hemos dicho constantemente. Sino también desde la “divina”. No incluir a la humanidad divina como referencia de la propia y la ajena sería extraño a la fe cristiana. Precisamente desde la humanidad divina se rectifica el sentido correcto de la humanidad propia y ajena.

La DSI de la Iglesia y la TL que ha nacido en nuestro suelo han tenido un punto de convergencia en el amor al pobre. Más allá de discrepancias, rectificaciones, advertencias, el hecho nuclear son las personas pobres que como personas reclaman nuestra adhesión y servicio. Hacer de ellas, medios o instrumentos para ideologías de izquierda o de derecha, es el pecado de instrumentalizar los seres humanos para que las ideologías triunfen. La síntesis de los distintos caminos, magisterial y/o teológico es la palabra y el ejemplo de Juan Pablo II que no deja lugar a dudas de volver siempre al pobre, al pobre concreto, aquel a quien hay que vestir, dar de comer, acompañar en su prisión y enfermedad. El juicio final no será sobre las ideologías, sino sobre las prácticas concretas de amor al prójimo necesitado.

7. LA ENCÍCLICA *DEUS CARITAS EST*: Una filosofía de la donación

Carlos Arboleda Mora.

El Papa Benedicto XVI promulga su primera encíclica *Deus Caritas est*, el 25 de Diciembre de 2005. Es bien importante esta encíclica, pues hace una refundación de la reflexión teológica y de la acción social de la Iglesia.⁸⁷ Se puede decir que hay un regreso al centro, al núcleo de la enseñanza social cristiana.⁸⁸ Esta Encíclica plantea una verdadera revolución epistemológica en la reflexión teológica de la Iglesia, pues pasa de la presentación doctrinal de tipo conceptual a una visión mística y neoplatónica. Plantea metodológicamente una teología fenomenológica, es decir, lo que aparece a los ojos de la fe, aparece también al mundo.

Podemos resumir las ideas de la *Deus Caritas est*, en esta frase: “Quien ha recibido el don, sólo puede testimoniarlo”. Los creyentes que han tenido la experiencia del amor, se ven impulsados a ser sus testigos en el mundo. La mística tiene un

87 Aunque es la segunda parte de la Encíclica la que habla directamente de la acción social de la iglesia, no puede entenderse sin la primera que es la reflexión fundante de esa acción social.

88 Tal vez, una de las formas de entender la situación actual del mundo, es bajo el criterio de descentración. En la modernidad se descentró a Dios y el mundo creyó encontrar en las manos del hombre, la solución de sus dificultades y el inicio de una era de progreso y desarrollo nunca antes vistos. La muerte de Dios se consideró la condición necesaria para la plena realización humana. Dios fue desplazado pues no era una hipótesis necesaria. Pero luego se decretó la muerte del hombre. Se descentró al hombre y se pensó que una racionalidad instrumental podría traer la felicidad. El hombre, cada hombre, no contó más en la lógica de una globalización radical. Importaba más el poder geopolítico de los imperios y la fuerza de las multinacionales. En este proceso de globalización, naciones y pueblos enteros quedaron excluidos. Pero no sólo a nivel global sino también a nivel de nuestras ciudades. Exclusión de los beneficios de la ciencia y la tecnología, de la cultura y la educación, de la recreación y de los medios necesarios para la subsistencia digna. El hombre no contó más, sino el interés de los poderosos de las finanzas y de la economía. El hombre fue desplazado pues no contaba en los planes de los grandes emporios de riqueza, era un insumo del que se podía prescindir. Volver al centro significa colocar la donación de Dios y su recepción por el hombre como la base de toda revelación y de toda ética. En este sentido, la encíclica vuelve a centrar lo que había sido desplazado.

carácter social: Lo que se recibe y vive, es lo que se da. En un mundo que vive en la superficie, que busca lo inmediato, que consume y que excluye, ha desaparecido el asombro, la contemplación, la fascinación ante lo incondicionado. Por eso hoy, lo importante es lo pasajero, lo líquido, lo efímero. No importa si muchos hombres caen a los lados, excluidos de la historia y de la vida. La Encíclica, por el contrario, nos recuerda algo sólido: El misterio del amor que se revela, que descentra al hombre y lo pone de cara a los que sufren, a los que piden que se testimonie el amor si es que éste existe. Y esa es la tarea: ser testigos creíbles del amor.⁸⁹ Aunque la Encíclica no niega las fuentes tradicionales de la doctrina social de la iglesia como la razón y el derecho natural,⁹⁰ sin embargo, las coloca en otra perspectiva: la contemplación del don que se da y el testimonio de ese don, el bien va más allá de la conceptualización racional. Esta explica pero el don hace vivir. El cristianismo no es una decisión ética o una grande idea, sino el encuentro con un acontecimiento, con una Persona, que da a la vida un nuevo horizonte y con éste, la dirección decisiva.”⁹¹

Frente a las críticas hechas a la modernidad y desde la modernidad, a la conceptualización y a su fundamento, el éxtasis místico plantea otras bases para la acción: Mostrar el amor como fenómeno total que convoca al testimonio y desde allí posibilita la ética.

Característica esencial de esta Encíclica es su carácter que podríamos llamar, en términos filosóficos, neoplatónico.⁹² La experiencia de lo divino es una experiencia vital y después de experimentarla, se comunica. “El eros...nos remonta en éxtasis hacia lo divino [...] y el ágape expresa la experiencia del amor como descubrimiento del otro, superando todo egoísmo”.⁹³ Eros y ágape son esenciales al mensaje cristiano. El eros le da carne y el ágape le da espíritu. Si se separaran, la esencia del cristianismo quedaría desvinculada de las relaciones vitales, fundamentales de la existencia humana y constituiría un mundo del todo singular, que tal vez podría considerarse admirable pero netamente apartado del conjunto de la vida humana.⁹⁴ Lo humano y lo divino no son extraños ni están superpuestos. Son la expresión de la totalidad del ser humano. En lo más profundo de la carne resuena la llamada del amor y la donación del amor hace

89 DCE 31 c.

94 ► 90 DCE 28 a. Frente a las críticas hechas al derecho natural, Juan Pablo II había preferido utilizar la categoría de “dignidad humana”. En esta encíclica, Benedicto XVI plantea otra categoría que es la mística del amor como revelación que conduce a un testimonio del mismo, liberado de las conceptualizaciones ideológicas o historicistas y abierto por tanto a nuevas simbolizaciones.

91 DCE, 1.

92 El neoplatonismo se presenta como una forma actual de responder a las críticas a la metafísica y al pensamiento trascendental. Cfr. HANKEY, Wayne J. Le rôle du néoplatonisme dans les tentatives postmodernes d'échapper à l'onto-théologie. En David G. Peddle and Neil G. Robertson (ed). *Philosophy and Freedom: The Legacy of James Doull*, Toronto: University of Toronto Press, 2003, pp. 250–78

93 DCE 5, 6.

94 DCE 7.

vibrar sus más íntimas entrañas. En la inmanencia de la carne se revela la vida y en la autoafección del ser humano se manifiesta el don como amor.⁹⁵

Algunos teólogos cristianos construyeron la teología a partir de la oposición de eros y ágape. Es larga la historia del rechazo del eros y del cuerpo y así lo reconoce la Encíclica al citar a Nietzsche: “El Cristianismo, según Friedrich Nietzsche, habría dado de beber al eros un veneno, el cual, aunque no le llevó a la muerte, le hizo degenerar en vicio”.⁹⁶ En la Edad Media, la supresión del deseo y del cuerpo es paradigmática. Ciertas espiritualidades eran desencarnadas e inhumanas pues rechazaban la corporeidad y eliminaban el deseo, olvidando a San Agustín y su incesante deseo de Dios. Pero olvidando también toda la veta mística que nace en el Antiguo Testamento y que se prolonga a través de la mística, especialmente de la mano de Dionisio Areopagita. En tiempos recientes, Anders Nygren, había dicho que entre eros y ágape no existía posibilidad de armonía, pues para que reinara Dios (ágape) tenían que morir nuestros deseos (eros), planteando una separación entre la vida y Dios.⁹⁷ Es verdaderamente novedoso que la Encíclica hable de un acuerdo entre el eros (deseo, gozo y recepción) y el ágape (manifestación, don y gratuidad).⁹⁸ Este acuerdo entre eros y ágape, originalmente (aunque no exclusivo suyo) de Dionisio Areopagita, es celebrado en la encíclica: “El ama, y este amor suyo puede ser calificado sin duda como eros que, no obstante, es también totalmente ágape.”⁹⁹ Nygren, por su parte, había desautorizado a Dionisio que habría cubierto con una delgada capa de cristianismo el neoplatonismo fundamental.¹⁰⁰ Incluso Nygren ve la unión de eros y ágape en la caritas agustiniana como un híbrido.¹⁰¹ Otro teólogo y filósofo protestante, Paul

95 Se puede notar en esta Encíclica la posible influencia de la nueva fenomenología francesa de Michel Henry y Jean Luc Marion. Para Henry, el momento dialéctico clave es la autorrevelación de la vida. No se admite que sea el pensamiento el que constituye la vida, dándole la posibilidad de venir a sí e instalarse en sí. Dar tal prerrogativa al pensamiento sería «una forma de locura». Es en la vida absoluta y en ella, donde cada uno de los vivientes tiene su carne, aquello que se llama vivir. Toda vida reenvía a la Vida absoluta. No hay vida sino en y por la Vida. Esta vida absoluta las religiones la llaman Dios. La vida es un don que se da, es dada a sí, y dada como poder de darse a sí y a los otros en Dios. El pensamiento occidental ignora la vida y al hombre como viviente, reduce todo a la vida biológica: el hombre es un fenómeno del mundo, cognoscible como cualquier objeto. HENRY, Michel. C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme. Paris: Seuil, 1996. Por su parte, Marion plantea que la manifestación de Jesucristo es un caso de fenómeno posible desde el punto de vista filosófico. Es un paradigma del fenómeno de revelación pues es imprevisible, deslumbrante, fuera de todo horizonte, inmirable, constituye al sujeto como testigo. En consecuencia, no hay nada de sorprendente en el hecho de interrogarse sobre el derecho de Dios a inscribirse en la fenomenalidad. MARION, Jean Luc. Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation. Paris : Puf, 1997.

96 DCE 3.

97 NYGREN, Anders. Ágape and Eros. Londres: S.P.C.K., 1953.

98 Esto implica como dice John Milbank, la prioridad de lo místico-espiritual sobre los detalles prácticos, los programas eclesiales y las controversias teóricas. MILBANK, John. The Future of Love: A Reading of Benedict XVI's Encyclical *Deus Caritas Est*. <http://www.theophenomenon.com/modules.php?name=News&file=article&sid=17>

99 DCE 9.

100 NYGREN, Anders. Ágape and Eros. Londres: S.P.C.K., 1953. p. 576.

101 NYGREN, Anders. Ágape and Eros. Londres: S.P.C.K., 1953. p. 620.

Tillich, distingue entre eros y ágape pero no los opone radicalmente. Los dos son importantes y pueden complementarse. El ágape lo experimentamos cuando la Verdad misma irrumpe en nuestra vida ordinaria y nos coloca en comunicación con el misterio de la vida, en cambio el eros es la búsqueda de la verdad por nuestros propios medios, es un eros cognitivo.¹⁰² En Tillich hay una continuidad del amor más bajo (eros) al amor más alto (ágape), sin negar el valor místico del eros, que es una fuerza que está detrás de toda creatividad cultural. Kart Barth, en cambio, los sitúa como diferentes, pues el eros viene de la negación del hombre y el ágape viene de Dios.¹⁰³

Hay en la encíclica un redescubrimiento del eros, a través de los neoplatónicos como Dionisio.¹⁰⁴ Pero éste lo toma a su vez de Proclo (el eros divino es teológico), Orígenes (que denomina a Dios, el “eros”), Ignacio de Antioquia (“mi eros ha sido crucificado”, refiriéndose a Cristo), Gregorio de Nisa, que considera que eros traduce mejor que ágape el exceso del amor (erotikón pathos), y San Pablo (no vivo yo, es Cristo que vive en mí), que expresa la fuerza extática del eros.¹⁰⁵

Hoy, es bien importante citar a Jean Luc Marion, que hace coincidir eros y ágape:

“No se trata de dos amores sino de dos nombres escogidos entre una infinidad de otros nombres para pensar y decir el único amor. Todo aquello que se comprende a partir de la reducción amorosa se fenomenaliza según su única lógica. [...] El amor se dice y se da solamente en un único sentido rigurosamente unívoco.”¹⁰⁶

El texto anterior hace pensar en la posible influencia de Marion en la Encíclica del Papa Benedicto XV, no sólo en este aspecto sino en la fenomenología del don y del éxtasis.¹⁰⁷ Aunque Marion no es citado en la Encíclica, hay coincidencias entre él y el Papa. Ya desde sus libros Dios sin el ser (1982), y luego en Siendo dado del 1998, desarrolla la idea del Dios ágape (I Jn 4,8) pasando de un Dios como ser a un Dios que se da como don. Se trata de pensar la trascendencia absoluta de Dios liberándola de toda comprensión idolátrica que se da cuando

102 TILLICH, Paul. Love, Power, and Justice: Ontological analyses and ethical applications. (New York: Oxford University Press, 1954. especialmente el capítulo II, “Being and Love”, pp.18-34.

103 BARTH, Karl. *Dogmatica ecclesiale*. Bolonia: Il Mulino, 1968, p. 220.

104 No se trata lógicamente de un neoplatonismo puro. Es un neoplatonismo mirado desde la óptica de la revelación cristiana, para no quedar en un simple reconocimiento de la energía del universo o en un esfuerzo de autoconocimiento. Cfr. Ratzinger, Joseph. “Fede, verità tolleranza. Il cristianesimo e le religioni nel mondo”, Cantagalli, Siena, 2003. pp. 184-186.

105 Para toda esta reflexión y las fuentes correspondientes, véase ANDIA, Isabel de. *Neoplatonismo y cristianismo en Pseudo-Dionisio Areopagita*. En Anuario filosófico. Vol. 33, N° 67, 2000. pags. 363-394.

106 MARION, Jean Luc. *Le phénomène érotique*, Paris : Grasset, 2003. § 42.

107 Cfr. O’LEARY, Joseph S. Love Conquers All: An Encyclical and its Intertexts. http://josephsoleary.typepad.com/my_weblog/2006/02/love_conquers_a.html

se trata de pensar a Dios a partir de comprensiones conceptuales como la de ser y ente. Estas comprensiones llevan a la muerte del verdadero Dios. Por eso hay que tener en cuenta la categoría de distancia repensada a la luz de la diferencia entre ídolo e ícono.¹⁰⁸ El ídolo trata de agarrar la esencia de Dios, el ícono, en cambio, lo manifiesta sin agotarlo.

Vamos a sintetizar en algunos puntos los elementos filosóficos que subyacen a la encíclica.

Abandono del yo kantiano fuerte. La modernidad escogió el yo fuerte, constituyente, que hace y performa la realidad a partir del trabajo del yo que organiza los datos según sus categorías. El yo crea la realidad y sólo existe lo que sea comprensible dentro del horizonte de presencia del ser. Ese mismo yo funciona dentro del conocimiento científico haciendo de la realidad manipulable la única existente y cortando de raíz toda realidad que no se sometiera a los dictados del yo organizador. De ahí que los excedentes de sentido se consideraran como inexistentes, inútiles y premodernos. Ese yo, criticado en las filosofías contemporáneas como la fenomenología francesa, es también dejado de lado en la DCE. Sólo un nuevo yo, un yo pasivo, permite acceder a la plenitud del fenómeno que es puro don. El yo humilde está en capacidad de recibir la manifestación del fenómeno total, tan total que parece aplastar el yo. Pero en verdad, después de la manifestación, el yo puede recurrir al lenguaje simbólico para expresar lo vivido. Este lenguaje simbólico siempre será corto para expresar la experiencia, pero siempre será suficiente para darle contenido a la cultura. Toda cultura, en efecto, vive de sus experiencias fundantes expresadas en mitos, símbolos, oxímorons, metáforas... que guían el sentido de la vida y que, a su vez, son históricas y necesitan confrontarse continuamente con la fuente de la donación. Hay, pues, un paso del yo potente al yo humilde.

Superación de la ontoteología. A partir de Heidegger, especialmente, se hace una crítica fuerte a la ontoteología, entendiendo ésta como la adjudicación del estatuto del ser como ente a Dios. La confusión entre ente y ser, el olvido de la diferencia ontológica, ha hecho que la cultura occidental, incluso la Teología, hayan entendido a Dios como ser con todas las implicaciones fatales para Dios. La fisicalización, la cuantificación y la falsificabilidad se han otorgado al fenómeno Dios, llevándonos a unas dificultades grandes en la teología, la teodicea, la filosofía de la religión y aún la religiosidad práctica de las culturas. Dios ha caído en manos de los filósofos y los teólogos metafísicos, y ha servido para todo, menos para ser Dios. En su nombre, se han justificado culturas, historias, normas, herencias... en su nombre, se ha creído hacer un mundo de Dios, haciendo un mundo demoníaco. Las críticas de los maestros de la sospecha (Freud, Feuerbach,

108 MARION, Jean Luc. Dieu sans l'être. Paris : PUF, 1991. p. 15 ss.

Nietzsche, Marx), han servido para descubrir cuáles son los ídolos que hemos formado. En este sentido, los maestros de la sospecha no son ateos, sino que han sido profetas que nos han ayudado a purificar la imagen de Dios, quitando lo que de nosotros hemos colocado en Dios, y dejando que Dios sea lo que él es. La crítica de la metafísica nos ha sido de gran ayuda para volver a encontrar la fuente y no quedarnos en los pozos tradicionales de la conceptualización que pretende aprisionar a Dios. Así se puede considerar que la filosofía posmoderna se ha quedado en la infinita repetición de interpretaciones sin ir al texto-fuente fundamental. En este sentido sí hay un texto. Pero el texto sólo es asequible por una experiencia particular denominada mística.

Ir más allá de Dios, entendido como ser, ha sido la tarea de los místicos. En nuestra cultura, podemos decir que a partir de los neoplatónicos (Proclo, Porfirio, Plotino) y de los místicos (Dionisio, Eckart, San Juan de la Cruz...), se ha recuperado la idea de Dios como alguien más allá del ser. En este sentido, Lévinas, Marion, Henry... nos permiten un acercamiento al Incondicionado, a ese exceso o surplus de sentido, que no se deja agarrar en los conceptos filosófico-teológicos. La DCE se coloca en la línea de la comprensión de Dios como donación de lo incondicionado y no como conceptualización ontoteológica. Dios no es un ser, una cosa, que desde fuera se revela, sino un más allá del ser que se manifiesta en la inmanencia del hombre, (más cerca de mí que yo mismo, como diría San Agustín), o en la densidad del propio cuerpo como lo dice Adolphe Gesché.¹⁰⁹ En la inmanencia y afección del cuerpo se manifiesta Dios como vida amorosa. Dios es un amor dado.

La mística como proceso para recibir el don. Jean Luc Marion, en sus obras filosóficas, plantea la posibilidad filosófica de donación de Dios al hombre y la capacidad de éste, de ser tocado por la llamada. Los místicos muestran la realización de esa donación en una forma mística que se escapa a las trampas del concepto. La experiencia mística nos pone en relación con ese fundamento último, pero sólo es posible expresarlo en términos simbólicos, lo que en la teología se ha llamado el ágape. Sólo una experiencia mística nos pone en relación con Dios, una relación que nos constituye como sujetos pasivos de la apelación y nos 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, donde gracias al ímpetu de la experiencia, fe, liturgia y ethos se convierten en la misma cosa: una simultaneidad de llamada, celebración y respuesta. Así la liturgia y la ética no son reflexiones posteriores de quien ha tenido la experiencia, sino

109 GESCHÉ, Adolphe. « L'invention chretienne du corps » En Revue Théologique de Louvain. 04/2004, 35 (2), pp. 166-202.

simultaneidad de quien ha experimentado el paso de la donación en la profundidad inmanente de su ser. Quien ha sentido el paso de Dios por las habitaciones de los hombres, es quien tiene la experiencia del acontecimiento definitivo y, con temor, da testimonio de las incalculables posibilidades para nuestra historia. Convendría leer, bajo estas coordenadas Las contribuciones a la filosofía. Sobre el evento, de Heidegger.¹¹⁰

La Ética está unida a la experiencia. La única experiencia ética original, es la cercanía de lo Incondicionado como llamamiento al ser humano en su carne. Quien siente la experiencia sólo puede testimoniarla. De lo contrario, la ética se reduce a un deber al estilo kantiano, a una imposición heterónoma, o a una búsqueda incesante e inútil de fundamento. Sólo desde la llamada del amor, el hombre se constituye como amor y da amor a todo hombre. Este amor a todo hombre no es un amor universal abstracto sino el reconocimiento de cada ser humano como destinatario irrecíproco de mi amor. Si hay reciprocidad no puede haber legítimo amor.

La experiencia es la experiencia del amor. Tanto Lévinas como Marion, tratan de entender a Dios como no contaminado por el ser. Lévinas lo entiende desde la llegada abrupta del Otro. Marion trata de entenderlo como ágape (I Jn 4,8) que se da y se da sin condiciones previas. Dios se abandona totalmente a la donación hasta el punto que él es don y donación. El amor no se da sino abandonándose, transgrediendo continuamente los límites del propio don, hasta instalarse fuera de sí. Ese es Dios sin el ser. Y el sujeto es el adonado, el interpelado, distinto al sujeto husserliano constituyente de los objetos que al final permanece solipsísticamente en sí, incapaz de encontrar a los otros. El sujeto adonado que se define como el que recibe el don y se recibe del don, puede perfectamente recibir entre los procedimientos de la donación, la donación del rostro concreto del otro. Pero no es una donación extraterritorial como en Lévinas, sino que corresponde de derecho pleno a la fenomenalidad de la donación. El otro no es una invasión abstracta, sino un llamado del amor. Sólo la fenomenología de la donación, nos dice Marion, está en grado de restituir al amor la dignidad de un concepto abriendo así la vía a una correcta individuación de los otros. No se trata, entonces, de intersubjetividad o de interobjetividad, sino de interdonación. Aquí se mira la ética desde el punto de vista de la experiencia mística del otro que se me da, no como objeto que es el problema grande de las ciencias objetivantes, ni como otro como yo que es el problema de las metafísicas unificantes. Es la interdonación del amor que nos plantea el problema del eros y el ágape, resuelto en una intercomunicación total y no dualista.

110 HEIDEGGER, Martín. Aportes a la filosofía. Acerca del evento. Buenos Aires : Almagesto-Biblos, 2003.

Marion indica que las características del eros y del ágape son intercambiables. Lo que está plenamente de acuerdo con la DCE. De hecho, el amante que renuncia a la posesión y a la reciprocidad puede gozar del enamoramiento de su carne por parte de otro. El amante que goza y posee no puede llegar a ello verdaderamente, sino es abandonándose y olvidándose primero, es decir, buscando en el enamoramiento de la carne de otro del cual sólo puede recibir, el enamoramiento de la suya. Su eros es oblativo y gratuito como el ágape del cual ya no se distingue. El ágape posee y consume cuanto el eros ofrece y abandona. No son dos amores, sino dos nombres que sirven para pensar el único amor. Esa es precisamente una de las finalidades de la Encíclica (mostrar la unidad del concepto del amor) como lo expresó el mismo papa:

“Quería mostrar la humanidad de la fe, de la que forma parte el eros, el “sí” del hombre a su corporeidad creada por Dios, un “sí” que en el matrimonio indisoluble entre un hombre y una mujer encuentra su forma enraizada en la creación. Y allí sucede también que el eros se transforma en agapé, que el amor al otro ya no se busca a sí mismo, sino que se transforma en preocupación por el otro, en disposición al sacrificio por él y también en apertura al don de una nueva vida humana. El agapé cristiano, el amor al prójimo en el seguimiento de Cristo no es algo extraño, puesto al lado del eros o incluso contra él; más bien, en el sacrificio de sí mismo que Cristo realizó por el hombre ha encontrado una nueva dimensión que, en la historia del servicio de caridad de los cristianos a los pobres y a los que sufren, se ha desarrollado cada vez más.”¹¹¹

Conclusión

Puede notarse en el trasfondo de la Encíclica, una reflexión inspirada en Las contribuciones a la filosofía de Heidegger. En Ser y tiempo se puede descubrir un intento de abandonar la tradición filosófica metafísica e ir hacia una manera de pensar que encuentra sus orígenes en la apertura del Ser más que en una realidad trascendente de tipo metafísico. En Contribuciones a la filosofía, Heidegger da un paso más allá: sólo en la manifestación del evento puede captarse la verdad del ser. La tradición filosófica ha tenido una ceguera frente al paso de Dios por nuestra realidad inmanente en lo más profundo de nuestro ser. Hemos buscado afuera lo que está dentro y en el concepto lo que se da en la donación del mismo ser. En este sentido hay que recuperar a San Agustín y a Dioniso Areopagita. Este cambio requiere otra manera de pensar, una renovación del lenguaje tradicional anclado en lo sin tiempo, lo abstracto, la realidad universal. Un cambio hacia la experiencia de la donación y de la interpelación. Se nota, en este campo, un paralelismo entre la encíclica y el pensamiento de Michel Henry, Jean Luc Marion y la nueva fenomenología radical francesa. La propuesta es el abandono de las

111 Discurso del Santo Padre Benedicto XVI a los participantes en un Congreso internacional organizado por el Consejo Pontificio Cor Unum. Lunes 23 de Enero de 2006. http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/january/documents/hf_ben-xvi_spe_20060123_cor-unum_sp.html

vidas sin sentido en medio de las cosas, para recobrar la manifestación de lo que está sucediendo, el amor. Ser testigos de algo que está sucediendo ahora: la donación del amor y la interdonación del otro. El amor no viene del Yo sino que lo precede y lo hace existir. Es algo misterioso a lo que no se puede renunciar, pues viene como donación y no es creación propia que se pueda desechar. “Si renunciase a él, obraría sobre mí una especie de castración trascendental y quedaría como una inteligencia artificial, un computador o un demonio”.¹¹² En síntesis, estamos hoy ante una nueva manera de pensar como diría Heidegger. Pero a diferencia de éste, para nosotros, la donación del amor es el nombre de la nueva pregunta por el ser y la interdonación es la nueva forma de vivir la donación del amor. Somos testigos de una presencia que está sucediendo ahora: la donación del amor.

112 MARION, Jean Luc. Amo ergo sum. Entrevista con Bruno Ventavoli. 13/11/2006. <http://www.rivistadireligione.it/rubrica.asp?IDV=25&DT=&V=&Voce=4>

II. DOCUMENTO DE APARECIDA Y PRAXIS ECLESIAL

1. APARECIDA Y LA RELIGIOSIDAD POPULAR - CUMBRE DEL DESARROLLO DE UNA REFLEXIÓN

Juan J. Lydon OSA

Para entender la reflexión sobre la Religiosidad Popular, que encontramos en el documento de Aparecida, es necesario situarla en su contexto histórico y ver cómo ha cambiado la reflexión teológica sobre este tema.

En los años pre-conciliares, en una reflexión dominada por teólogos y misioneros de otros continentes, se impuso la tendencia a ver en la religiosidad popular un tipo de superstición o sincretismo, considerándola a veces como algo que era un obstáculo en el desarrollo socio-económico del pueblo.¹¹³ Esta visión fue muy común y el énfasis se ponía en promover una pastoral de élites, creyendo así poder influenciar la sociedad desde arriba y superar las estructuras más injustas. Así, la religiosidad popular estaba ausente en el enfoque pastoral de aquella época. De hecho, el Concilio Vaticano II casi no trata sobre el tema, e incluso no menciona las palabras “religiosidad popular”, “piedad popular”, u otras expresiones que son usadas para describir este fenómeno.¹¹⁴

Este prejuicio se refleja también en el Sínodo de 1974 sobre Evangelización, cuyo documento preparatorio (*Instrumentum laboris*) no menciona el tema¹¹⁵ a pesar del aporte enviado por un equipo del CELAM que criticaba la falta de consideración de la religiosidad popular, ya que era necesario también hacer pastoral con los que

113 BÜNTIG, Aldo J. “Dimensiones del Catolicismo Popular Latinoamericano y su Inserción en el Proceso de Liberación Diagnóstico y Reflexiones Pastorales,” en *Fe Cristiana y Cambio Social en América Latina*. (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1973): 129-150.

114 Esta perspectiva más negativa no deja de influenciar en América Latina donde muchos teólogos también cuestionaron el valor de la religiosidad popular para el futuro de la fe en América Latina.

115 Ver Doménico GRASSO, “La Religiosidad Popular en el Sínodo de los Obispos de 1974,” in *Religiosidad Popular y Evangelización Universal. Jornadas de estudio de la XXX Semana Española de Misionología, agosto de 1977* (Burgos, España: Secretariado de las Semanas Españolas de Misionología, 1978).

tienen “niveles inferiores de adhesión y compromiso evangélico.”¹¹⁶ Se aprecia en este comentario que incluso donde el fenómeno fue considerado importante (América Latina) la evaluación era básicamente negativa. Ciertamente en el Sínodo muchos obispos se refirieron a la religiosidad popular basándose en la Conferencia de Medellín (que examinaremos posteriormente), pero a pesar de esto el primer borrador del documento que Pablo VI iba a publicar como resultado del Sínodo (*Evangelii Nuntiandi*) no mencionaba la religiosidad popular. Sin embargo, esto fue corregido en la versión final y la Exhortación Apostólica trata del tema principalmente en el número 48. Ahí el Papa se refiere a que anteriormente las expresiones de fe popular fueron “Consideradas durante largo tiempo como menos puras, y a veces despreciadas...”, pero que hay nuevas consideraciones en la actualidad. Mientras afirma que la religiosidad popular (el Papa prefiere la expresión Piedad Popular) tiene un valor “limitado” ya que no llega muchas veces “a una verdadera adhesión de fe,” reconoce sin embargo que tiene muchos valores, ya que “Engendra actitudes interiores que raramente pueden observarse en el mismo grado en quienes no poseen esa religiosidad: paciencia, sentido de la cruz en la vida cotidiana, desapego, aceptación de los demás, devoción.” (no. 48)

Así pues, aunque está presente en *Evangelii Nuntiandi* una perspectiva que todavía mira a la religiosidad popular desde una óptica negativa, sin embargo se aprecia ya el comienzo de un cambio de opinión, que es el resultado directo de la intervención de los obispos latinoamericanos en el Sínodo. Esta perspectiva está influida por la reflexión realizada en la Conferencia de Medellín, seis años antes del Sínodo. Ahora examinaremos más el aporte de Medellín y luego el de las siguientes Conferencias Episcopales Latinoamericanas.

Medellín 1968

Medellín, como todo documento, refleja las actitudes y perspectivas de su época. Entonces, no es de sorprender que su reflexión sobre la religiosidad insista mucho sobre sus problemas e insuficiencias. Pero lo más significativo de Medellín, es que rompe la tendencia de la época de sólo ver la religiosidad desde una óptica negativa. En el documento sobre Pastoral Popular (documento 6), se insiste en la necesidad de ver el fenómeno desde la cultura misma del pueblo que practica estas expresiones de fe y no juzgarla con una “interpretación cultural occidentalizada” (4). Luego, hace una valoración mucho más positiva que cualquiera de las que habían sido debatidas en la Iglesia hasta este momento, diciendo: “Sin romper la caña quebrada y sin extinguir la mecha humeante, la Iglesia acepta con gozo y respeto, purifica e incorpora al orden de la fe, los diversos «elementos religiosos y humanos» que se encuentran ocultos en esa religiosidad como «semillas del Verbo», y que constituyen o pueden constituir una «preparación evangélica»” (5).

¹¹⁶ CELAM, *Evangelización Desafío de la Iglesia*. (Bogotá: 1976).

Esta cita resume la perspectiva de Medellín. La religiosidad popular está vista como algo positivo, pero que tiene muchas deficiencias (estas son enumeradas en los números posteriores). Sin embargo, el fenómeno representa un fruto de la acción del Espíritu de Dios en el pueblo: se usa una expresión de los Padres Apostólicos (“semillas del Verbo” citado en *Ad Gentes*, 11) para subrayar que es un valor cultural que debe ser apreciado como una “preparación evangélica.” Esta perspectiva en relación con las “semillas del Verbo” también muestra que Medellín no considera la religiosidad popular como una fuerza evangelizadora en si misma, sino como una preparación para que el evangelio pueda entrar y penetrar en un pueblo. Por eso ve la religiosidad popular como un buen comienzo, un terreno preparado, pero como algo que debe ser evangelizado, purificado, corregido, sin considerarla todavía verdaderamente como una fuerza que evangeliza.

Medellín hace otras dos consideraciones claras. Primeramente, al contrario de otras corrientes de pensamiento de la época, no ve una contradicción entre la religiosidad popular y la lucha por la justicia y por estructuras sociales basadas en los valores del Reino. Muchos habían acusado a la religiosidad popular de ser una forma individualista de fe, que hizo a sus practicantes olvidarse de su dimensión social y de la exigencia de la fe en el campo social. Por el contrario, Medellín subraya el enlace entre la fe popular y la liberación integral de la persona, rechazando así esta dicotomía. Medellín opta tanto por la fe popular como por el compromiso social, insistiendo en la unidad de la historia de salvación. Mientras que los documentos sobre Justicia y Paz (no 1 y 2) enfatizan más esta dimensión, en el documento sobre Catequesis se encuentra la más clara referencia a esta unidad: “Sin caer en confusiones o en identificaciones simplistas, se debe manifestar siempre la unidad profunda que existe entre el proyecto salvífico de Dios, realizado en Cristo, y las aspiraciones del hombre; entre la historia de la salvación y la historia humana; entre la Iglesia, Pueblo de Dios, y las comunidades temporales; entre la acción reveladora de Dios y la experiencia del hombre; entre los dones y carismas sobrenaturales y los valores humanos.” (8,4)

Medellín rechazó igualmente la idea de que la evangelización debe centrarse en “las élites” más que sobre “las masas.” Aceptando esta división, la Iglesia se convertiría en una secta; por eso hay un rechazo de este divorcio que también estuvo de moda en la mentalidad teológica de aquellos años. Como dice el documento: “Esta religiosidad pone a la Iglesia ante el dilema de continuar siendo Iglesia universal o de convertirse en secta, al no incorporar vitalmente a sí, a aquellos hombres que se expresan con ese tipo de religiosidad.” (6,3)

◀ 107

Por eso Medellín marca un giro importante en la reflexión sobre la religiosidad popular, oponiéndose en tres maneras a la corriente de la época:

1. Evaluando el fenómeno desde la perspectiva de la misma cultura y no desde categorías de otras culturas, aclarando: “*Al enjuiciar la religiosidad popular*

no podemos partir de una interpretación cultural occidentalizada, propia de las clases media y alta urbanas, sino del significado que esa religiosidad tiene en el contexto de la sub-cultura de los grupos rurales y urbanos marginados." (6,4). Esto lleva a ver mucho más los valores que están presentes en la religiosidad popular.

2. Rechazando la perspectiva según la cual la religiosidad popular lleva a un distanciamiento de la obligación cristiana de trabajar por la justicia social. Las dos son importantes para la evangelización.
3. Optando por una pastoral de masas (hacia los que sólo participan en expresiones populares de fe), y a la vez por una pastoral intensiva (hacia los más comprometidos con la vida de la Iglesia en las Comunidades de Base), en vez de centrarse sólo en lo que se llamaba en aquel tiempo "las élites". Por eso Medellín incluye dos documentos, uno sobre el Pastoral de Masas y otro titulado Pastoral de Elites.

Este aporte de Medellín va a influenciar mucho la contribución del CELAM y las intervenciones de los obispos latinoamericanos en el Sínodo de 1974, aportes que tuvieron gran influencia para incluir el fenómeno de la religiosidad popular en *Evangelii Nuntiandi*, aunque este documento no es tan positivo en su reflexión sobre el tema como el de Medellín.

Puebla 1979

Siguiendo un pedido de Medellín (6,10) hubo muchos estudios sobre el fenómeno de la religiosidad popular en la década de los 70, y Puebla será el beneficiario de dichos estudios¹¹⁷. Esto ayudó a que el documento de Puebla hiciera una evaluación bastante positiva sobre la religiosidad popular, mucho más avanzada que las de Medellín o *Evangelii Nuntiandi*.

A la luz de esta reflexión, Puebla avanza en su análisis de la religiosidad popular. En los nos. 454 y 913 se enumeran todos los aspectos positivos de las expresiones de fe popular. Citamos aquí sólo uno de los números que mejor resume la óptica positiva que Puebla usa para evaluar la religiosidad popular:

“Como elementos positivos de la piedad popular, se pueden señalar: La presencia trinitaria que se percibe en devociones y en iconografías, el sentido de la providencia de Dios Padre; Cristo, celebrado en su misterio de Encarnación (Navidad, el Niño), en su Crucifixión, en la Eucaristía y en la devoción al Sagrado Corazón; amor a María: Ella y «sus misterios

117 Entre muchos ejemplos ver GONZALEZ MARTINEZ, José Luis. *La Religión Popular en el Perú: informe y diagnóstico*. (Cuzco, Peru: Instituto de Pastoral Andina, 1987.)

pertenecen a la identidad propia de estos pueblos y caracterizan su piedad popular» (Juan Pablo II, Homilía Zapopán 2: AAS 71 p. 228), venerada como Madre Inmaculada de Dios y de los hombres, como Reina de nuestros distintos países y del continente entero; los santos, como protectores; los difuntos; la conciencia de dignidad personal y la fraternidad solidaria; la conciencia de pecado y de necesidad de expiación; la capacidad de expresar la fe en un lenguaje total que supera los racionalismos (canto, imágenes, gesto, color, danza); la Fe situada en el tiempo (fiestas) y en lugares (santuarios y templos); la sensibilidad hacia la peregrinación como símbolo de la existencia humana y cristiana, el respeto filial a los pastores como representantes de Dios; la capacidad de celebrar la fe en forma expresiva y comunitaria; la integración honda de los sacramentos y sacramentales en la vida personal y social; el afecto cálido por la persona del Santo Padre; la capacidad de sufrimiento y heroísmo para sobrellevar las pruebas y confesar la fe; el valor de la oración; la aceptación de los demás.” (454)

Pero también Puebla expresa sus preocupaciones sobre el tema en los números que siguen a la reflexión positiva (nos. 456 y 914). He aquí un texto concreto del documento:

“Los aspectos negativos son de diverso origen. De tipo ancestral: superstición, magia, fatalismo, idolatría del poder, fetichismo y ritualismo. Por deformación de la catequesis: arcaísmo estático, falta de información e ignorancia, reinterpretación sincretista, reduccionismo de la fe a un mero contrato en la relación con Dios. Amenazas: Secularismo difundido por los medios de comunicación social; consumismo; sectas; religiones orientales y agnósticas; manipulaciones ideológicas, económicas, sociales y políticas; mesianismos políticos secularizados; desarraigo y proletarización urbana a consecuencia del cambio cultural. Podemos afirmar que muchos de estos fenómenos son verdaderos obstáculos para la Evangelización.”(456)

En todo esto hay un paso adelante, en relación con la reflexión de Medellín sobre los aspectos positivos, aún sin negar que este fenómeno debe ser “asumido, purificado, completado y dinamizado por el Evangelio.”(no. 457). Sin embargo, lo más significativo es el hecho de que Puebla ve a los pobres y sus expresiones de fe no sólo como sujetos (receptores) de la evangelización, sino como participantes en el mismo proceso, ya que la religiosidad popular es ya una “fuerza activamente evangelizadora.”(no.396) Este es el primer documento eclesial en hacer esta evaluación, ya que previamente al hablar sobre la religiosidad popular se subrayaba que necesitaba ser evangelizada (purificada, etc.) más que su contribución importante y positiva al proceso de evangelización. Esta evaluación señala que la religiosidad popular ayuda a que los pobres se transformen no sólo a sí mismos, combatiendo el pecado personal, sino también les lleva a ayudar a construir una sociedad más solidaria y justa. Es un reconocimiento de que los pobres pueden ofrecer al mundo algo que la sociedad ha perdido (valores que se muestra en estas expresiones de fe), por lo que ellos pueden ser protagonistas de su propia historia, y de que la transformación de estructuras puede comenzar con ellos y desarrollarse desde su propia cultura.

De acuerdo con esta perspectiva, en Puebla la religiosidad popular ya no está considerada como “semilla del Verbo”, es decir, como una preparación previa para que la fe cristiana pueda enraizarse bien, sino que, cuando está orientada en forma positiva, es una fuerza evangelizadora de personas y estructuras (no. 450)

Igualmente, Puebla mira a la perspectiva soteriológica de Medellín y ve el rol de la religiosidad popular en esto. No considera la religiosidad popular como una “fuga” de la responsabilidad frente al mundo, sin como un rechazo de este concepto dualista que separa el mundo de la fe de la responsabilidad social por el mundo. Las prácticas religiosas del pueblo pobre promuevan un rol en el mundo donde la experiencia de fraternidad y comunidad sirve para impulsar al pueblo a querer construir un mundo mejor. Ciertamente, se reconoce que los valores evidentes en la religiosidad popular no han combatido suficientemente las estructuras de injusticia presentes en América Latina, pero ofrecen esta posibilidad ya que estas expresiones representan “*un clamor por una verdadera liberación.*” (no. 452).

Puebla reafirma lo que había en Medellín, es decir, la opción preferencial por los pobres (no. 1134). Aunque el concepto está indicado en Medellín, esta forma de expresarlo es propiamente de Puebla. Además, esta expresión resulta más significativa al decir exactamente quiénes son los pobres (nos. 31-29), dejando claro que no son todos y por eso nadie. Sin embargo, la opción preferencial por los pobres no puede ser completa si hay un desprecio por su cultura y sus expresiones de fe. De hecho, para Puebla la religiosidad popular está visto como la “objetivización culturalmente más perceptible del alma propia de América Latina.”¹¹⁸ Por eso, si hay una opción por los pobres, tiene que incluir como dimensión esencial una estima positiva por su cultura y las formas culturales con que ellos expresan su fe.

En conclusión, el documento de Puebla da un gran paso adelante en la visión sobre la religiosidad popular. Un proceso que comenzó en Medellín, contrario a las tendencias teológicas de la época, y que ha seguido creciendo en Puebla con el reconocimiento de que la religiosidad popular, expresión cultural de fe de los pobres, es una fuerza evangelizadora en la Iglesia y para el mundo.

Santo Domingo 1992

110 ►

El documento de Santo Domingo es mucho más corto que el de Puebla y consecuentemente su reflexión sobre la religiosidad no es muy extensa. Se puede señalar la novedad de su reflexión al vincular la religiosidad popular con la

118 José L. IDIGORAS, “La Evangelización de la Cultura, Frente al Proceso de Secularización en Puebla,” in *Religión y Cultura--Perspectivas de la Evangelización de la Cultura desde Puebla* (Bogotá: Ediciones Paulinas, 1981), 149.

inculturación. El tema de la inculturación entró en la teología después de Puebla (de hecho aparece por primera vez en un documento papal unos 10 meses después de Puebla, *Catechesi Tradende*, n. 53) y por eso el enlace entre la religiosidad popular y la inculturación es propia de Santo Domingo. En su discurso inaugural el Papa Juan Pablo II había mencionado a la Virgen de Guadalupe como “modelo de inculturación” y esto guía la reflexión de los obispos cuando dicen:

“La religiosidad popular es una expresión privilegiada de la inculturación de la fe. No se trata sólo de expresiones religiosas sino también de valores, criterios, conductas y actitudes que nacen del dogma católico y constituyen la sabiduría de nuestro pueblo, formando su matriz cultural” (n. 36). Santo Domingo repite algo expresado varias veces en Puebla, es decir que la religiosidad popular es una manifestación de la cultura del pueblo, y precisamente por eso dice que es un ejemplo de inculturación. Este proceso se llevó a cabo con la mezcla de dos culturas (lo que en la antropología se llama “aculturación”) con el resultado de que el evangelio se enraizó en el pueblo con nuevas formas de expresiones de fe. Esa observación se ve expresada en el principio del documento, donde dice:

“Como consecuencia, el encuentro del catolicismo ibérico y las culturas americanas dio lugar a un proceso peculiar de mestizaje, que si bien tuvo aspectos conflictivos, pone de relieve las raíces católicas así como la singular identidad del Continente. Dicho proceso de mestizaje, también perceptible en múltiples formas de religiosidad popular y de arte mestizo, es conjunción de lo perenne cristiano con lo propio de América, y desde la primera hora se extendió a lo largo y ancho del Continente.

La historia nos muestra ‘que se llevó a cabo una válida, fecunda y admirable obra evangelizadora y que, mediante ella, se abrió camino de tal modo en América la verdad sobre Dios y sobre el hombre que, de hecho, la Evangelización misma constituye una especie de tribunal de acusación para los responsables de aquellos abusos de colonizadores a veces sin escrúpulos (Juan Pablo II, Discurso inaugural, 4).’ (no.18)’

Al mismo tiempo que presenta la religiosidad popular como resultado del proceso de la inculturación de la fe, Santo Domingo repite lo que ya decían Medellín y Puebla sobre la necesidad de “purificar” las expresiones de religiosidad popular. Así, el documento señala: *“Frecuentemente la religiosidad popular, a pesar de sus inmensos valores, no está purificada de elementos ajenos a la auténtica fe cristiana ni lleva siempre a la adhesión personal a Cristo muerto y resucitado.”*(n. 53)

A pesar de que Santo Domingo da mucho énfasis al tema de la inculturación, no hay mayor reflexión sobre la religiosidad popular, fruto probablemente sobre todo de la brevedad del documento, y por eso parece que no es un tema muy desarrollado.

Aparecida 2007

Sin lugar a dudas, una de las experiencias más significativas de los obispos reunidos en Aparecida fue ver la religiosidad popular de los peregrinos. Cada fin de semana 150,000 peregrinos van al santuario de Aparecida y muchos comentarios de los participantes subrayan que esta expresión de fe impresionaba fuertemente a los prelados. Esto se ve en la descripción de la peregrinación que hace Aparecida, que contrasta enormemente con la brevedad de la reflexión de Santo Domingo y que muestra un aprecio y cariño mayor que en cualquiera de los documentos anteriores:

“Cristo mismo se hace peregrino, y camina resucitado entre los pobres. La decisión de partir hacia el santuario ya es una confesión de fe, el caminar es un verdadero canto de esperanza, y la llegada es un encuentro de amor. La mirada del peregrino se deposita sobre una imagen que simboliza la ternura y la cercanía de Dios. El amor se detiene, contempla el misterio, lo disfruta en silencio. También se conmueve, derramando toda la carga de su dolor y de sus sueños. La súplica sincera, que fluye confiadamente, es la mejor expresión de un corazón que ha renunciado a la autosuficiencia, reconociendo que solo nada puede. Un breve instante condensa una viva experiencia espiritual. Allí, el peregrino vive la experiencia de un misterio que lo supera, no sólo de la trascendencia de Dios, sino también de la Iglesia, que trasciende su familia y su barrio. En los santuarios muchos peregrinos toman decisiones que marcan sus vidas. Esas paredes contienen muchas historias de conversión, de perdón y de dones recibidos que millones podrían contar”. (no. 259-260)

Como hemos visto, desde Medellín y *Evangelii Nuntiandi* la consideración de los elementos positivos ha aumentado, aunque siempre están mencionados los aspectos negativos y la necesidad de “purificar” la religiosidad popular (por ejemplo ver Med. 6,5; 8,2; Puebla 83; 109; 457; 643; Santo Domingo 36; 39; 53). Un logro en Medellín fue mencionar que todas las formas de expresión religiosa, y no sólo la expresión popular de los pobres, necesitan un proceso de conversión o purificación ya que en “*el fenómeno religioso existen motivaciones distintas que, por ser humanas, son mixtas...*” (6,4). Pero la tendencia ha sido a usar la palabra “purificar” mayormente en referencia a la religiosidad popular. Se ve en cambio en Aparecida un aprecio mucho más profundo de la misma, y que casi desaparece la palabra “purificar”. Se usa de hecho en un número, pero con una explicación que casi rechaza la forma como fue interpretada la palabra en los documentos anteriores: “*Cuando afirmamos que hay que evangelizarla o purificarla, no queremos decir que esté privada de riqueza evangélica. Simplemente deseamos que todos los miembros del pueblo fiel, reconociendo el testimonio de María, traten de imitarla cada día más. Así procurarán un contacto más directo con la Biblia y una mayor participación en los sacramentos.*” (no. 262) Para subrayar este aprecio, el siguiente número dice: “*No podemos devaluar la espiritualidad popular, o considerarla un modo secundario de la vida cristiana, porque sería olvidar el primado de la acción del Espíritu y la iniciativa gratuita del amor*

de Dios..... Es también una expresión de sabiduría sobrenatural...” El número termina con esta observación que pone en claro que la fe del pueblo pobre no puede ser considerada inferior a otras expresiones de fe, sino que brota de la misma cultura del pueblo: *“Es una espiritualidad encarnada en la cultura de los sencillos, que no por eso es menos espiritual, sino que lo es de otra manera.”* (no. 263)

Otras dimensiones repetidas en otras conferencias son por ejemplo el papel decisivo en la evangelización de la Virgen de Guadalupe, quien es *“pedagogía y signo de inculturación de la fe”* (no. 4, también 265; ve Puebla 282, 446; Santo Domingo 15, 289), lo que hace recordar las observaciones de Juan Pablo II al abrir la Conferencia de Santo Domingo cuando dijo que ella *“ofrece un gran ejemplo de Evangelización perfectamente inculturada”* (Juan Pablo II, Discurso inaugural, 24). Igualmente, subraya la observación de Puebla de que la religiosidad popular es fuerza evangelizadora y no sólo receptora pasiva de la evangelización. Aparecida repite esto diciendo: *“es en sí mismo un gesto evangelizador por el cual el pueblo cristiano se evangeliza a sí mismo.”* (no. 264) De igual forma subraya la relación de la fe popular con la cultura misma del pueblo diciendo que *“contiene la dimensión más valiosa de la cultura latinoamericana.”*(no. 258)

En conclusión, la reflexión teológica sobre la religiosidad popular ha pasado por un proceso de crecimiento, y Aparecida muestra los frutos de estos años de reflexión y experiencia. Aunque las otras Conferencias indicaban un gran aprecio por la religiosidad popular (y en esto ciertamente fueron novedosas), sin embargo, dedicaban mucho espacio a los problemas asociados con este fenómeno. Al contrario, Aparecida insiste mucho más sobre los aspectos positivos de estas expresiones de fe popular, que los mismos obispos experimentaron en carne propia durante la Conferencia. Tanto el tono como el contenido del documento de Aparecida muestran la creciente madurez de reflexión sobre las formas culturales de fe que se expresan en la religiosidad popular.

2. EXPERIENCIA Y TESTIMONIO: CLAVES DEL DOCUMENTO DE APARECIDA

Carlos Arboleda Mora.

El documento de Aparecida es el resultado de la Quinta Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Generalmente, cuando una persona se acerca a un documento de esta naturaleza quiere encontrar su propio punto de vista reflejado en él. De ahí las críticas que se hacen a esta conferencia: que es involutiva frente al Concilio Vaticano II o al Documento de Medellín o de Puebla; que es muy jerárquica o que no tuvo en cuenta al pueblo; que no habla directamente de ciertos temas específicos. Pero realmente, un documento no puede ni agradar a todos, ni dar cuenta de todo.¹¹⁹ Es una visión de fe sobre la realidad de unos pueblos y unas líneas grandes de acción para la iglesia, pero no un vademecum que tiene soluciones para todo ni un diccionario exhaustivo de problemas y de interpretaciones. Hay que tomar el documento como lo que es: una visión de la iglesia latinoamericana y una gran propuesta de acción dentro de lo que pide el Señor a su iglesia.

114 ► En este ensayo se trata de ver cómo este documento va superando ciertas inexperiencias de la iglesia latinoamericana o ciertas experiencias que no fueron del todo satisfactorias miradas desde la serenidad de la historia. Hay un grado de madurez en este documento en cuanto se hace una reflexión más evangélica que podríamos llamar mística. Se nota de entrada la influencia enorme de la encíclica *Deus Caritas est* (DCE) y del Discurso Inaugural (DI) de la Conferencia pronunciado por el papa Benedicto XVI. La propuesta de la encíclica de una teología de la donación es asumida en este documento abandonando un acercamiento conceptual, ideológico o simplemente unidisciplinar, para dar lugar a la experiencia mística del amor que se da y se manifiesta. Se da en la experiencia del discípulo y se manifiesta en el testimonio del mismo.

¹¹⁹ Aunque el Documento aparece en general como muy enciclopedista o dando elementos pastorales muy concretos sobre todo en la tercera parte. Los números entre paréntesis se refieren a los numerales del Documento de Aparecida (DA).

Se analizarán los siguientes puntos: la visión del contexto socio-cultural y económico de América Latina, la clave teológica experiencia-testimonio como centro del documento y la doctrina social de la iglesia dentro de esa clave.

Contexto

El comienzo del siglo XXI está marcado por unos elementos socioculturales como son:

La globalización general de la humanidad, no sólo en lo económico, que va creando una nueva cultura (no metafísica, esteticista, individualista), una nueva relación política (conflicto entre nacionalismos y globalismos con tendencia a un gobierno mundial supranacional, y una mayor conciencia del papel de la sociedad civil como guardiana de los derechos humanos), unas nuevas relaciones económicas (libre mercado con funciones mínimas del Estado nacional). El gran peligro es imponer un pensamiento único, una especie de normalización cultural universal, que mire sólo los aspectos técnicos, lucrativos e instrumentales del sistema y no piense en los aspectos sociales, humanos y de sentido.

La exclusión de vastos sectores de la población o de países enteros, es el resultado de esa globalización. Fenómeno tan grave que se puede considerar la nueva cuestión social. Esta exclusión es generadora de conflictos por las reivindicaciones de los pobres, de los nacionalismos y de las diferencias. La imposición de un pensamiento único es resistida desde los reclamos de identidad, diferencia, nacionalismo o situación social. El documento de Aparecida habla en este contexto de colonización cultural (46).

El pluralismo en todos los órdenes, debido a la caída de los paradigmas de los llamados grandes relatos, crea una multiplicidad de opciones, razones y comportamientos que excluyen la posibilidad de un acuerdo fundamental y da origen a múltiples y temporales consensos. Especialmente para las grandes religiones institucionalizadas ha sido grave la situación pues son las más afectadas por la caída de la práctica religiosa de sus fieles y por los ataques a unas doctrinas fijas e inmutables.

Y dentro de la iglesia católica latinoamericana, se dan también unos fenómenos que la marcan en el presente:

- Un descenso en la pertenencia de sus fieles, debido a varios factores, pero que especialmente se debe al abandono de su misión espiritual, en aras de un compromiso social demasiado ideologizado, a una actitud secularizada en sus agentes y a una pastoral muy masiva y tradicionalista. Explicitando más esto, se

puede decir una frase que es dura pero que hace pensar: “Cuando la iglesia optó por los pobres, los pobres optaron por el pentecostalismo”. El compromiso social de la Iglesia en los años 60 y 70 del siglo pasado estuvo marcado, en algunos sectores, por una visión ideológica muy social. Esta visión, aparentemente muy de avanzada, realmente pudo ser la causa de un relativo olvido de lo espiritual y trascendente.¹²⁰ De ahí que las personas encontraron en los movimientos pentecostales, una experiencia espiritual que no les estaba dando el catolicismo. En algunos lugares, los pobres no sienten que el marxismo o las comunidades eclesiales de base los representen, pues el primero niega su religiosidad como algo irracional, supersticioso o premoderno, e insiste demasiado en la lucha política, y las segundas, son un movimiento ideológico promovido por teólogos de la clase media, no permiten a la gente la libertad hacer su culto espontáneo y libre y están también muy enfocadas a la praxis social. No se trata de desvalorizar el compromiso social de la iglesia, que es fundamental a su misión, sino de relativizar las ideologías sociales que estaban en el fondo del análisis. El marxismo llegó a ser más importante en la reflexión que el mismo evangelio y éste se utilizaba para justificar las decisiones tomadas desde el análisis sociológico.

Por otra parte, algunos en la iglesia entendieron la apertura de la iglesia realizada en el Concilio Vaticano II no como renovación y regreso a las fuentes, sino como acomodación al mundo de la modernidad. Esta se asumió sin una previa crítica y así se cayó en un cientifismo en los análisis teológicos, incluso en los exegeticos; en una desmitologización de lo sagrado, en una desacralización de los ritos y signos, en una vida más “mundana” que espiritual en los agentes pastorales y en un reconocimiento excesivo de la autonomía individual que llevó a un alejamiento de las normas morales. El sacerdote moderno llegó a ser visto, no como pastor, sino como “un ejecutivo que celebra misa”.

En tercer lugar, la confianza en el poder de la cultura tradicional y en las fidelidades heredadas, condujo a que la iglesia no reactivara sus métodos y planes pastorales continuando apoyada en la fuerza de la tradición familiar, cultural y social. La idea era que la iglesia tenía una fuerza histórica que no sería desafiada. Desafío que se hizo realidad cuando muchos encontraron en otros grupos religiosos o en los nuevos movimientos religiosos, lo que no encontraban en la iglesia católica. Las razones de cambio de confesión religiosa, para gran parte de los latinoamericanos, pueden resumirse en esta frase: “Allí (en el nuevo grupo religioso) me encontré a Jesucristo, allí me dieron la Biblia, allí me trataron como persona”. La experiencia, la palabra y la comunidad son los elementos recuperados en el nuevo grupo. El énfasis en lo comunitario, lo emocional, lo experiencial y lo vivido son motivo

120 Generalmente se pensaba que las CEB's eran modernizantes y el pentecostalismo protestante era reaccionario. Sin embargo, este era más espiritual y aquellas más inclinadas a la praxis social. Cfr. Bastian, Jean-Pierre. La mutación religiosa de América Latina. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica. México, FCE, 1997.

para encontrar en otros grupos religiosos, aspectos que se habían debilitado en el catolicismo.¹²¹

- Un segundo gran aspecto que hace que la iglesia latinoamericana se ponga alerta es el campo del sentido de la vida y de la defensa de los derechos humanos en su acepción más amplia. Allí estarían los compromisos sociales y éticos más importantes donde la iglesia debería estar presente. El problema es el método. ¿Cómo realizar su misión sin tener que caer otra vez en el recurso fácil a las ideologías? ¿Cómo hacer el cambio social sin usar el método revolucionario? ¿Cómo, sin ser revolucionario, se puede aparecer del lado de los excluidos? Aquí se presenta un gran reto para la iglesia latinoamericana agravado por un hecho cultural de vastas proporciones: la crisis de la metafísica. Desde las denuncias hechas por los llamados maestros de la sospecha (Marx, Freud, Nietzsche) hasta los autores que ahora recogen las consecuencias de las críticas a la metafísica y que se agrupan en el denominado grupo posmoderno, se insiste en que no hay un mundo trascendente metafísico y que, por tanto, Dios ha muerto. Parece no encontrarse fundamento sólido para Dios, para el sentido, para la ética, y el resultado obvio es la vida en un eterno presente, de esteticismos agradables, de individualismo hedonista, de sensaciones pasajeras, sin compromisos de ninguna clase en el amor, en lo social, en lo político o en lo religioso. Y, de pronto, la iglesia (o mejor, el cristianismo en general) no parece tener las herramientas filosóficas para afrontar ese reto de la caída de la metafísica.¹²² De ahí que se recurra a la apologética defensiva, al moralismo sin razones, o lo que es peor a posturas fundamentalistas que buscan seguridad en un mundo cambiante. Estos últimos recursos tienen ya poca aplicabilidad en la evangelización y más bien refuerzan los argumentos de los adversarios del cristianismo.

El DA asume los anteriores análisis como primera parte de su método (Ver, juzgar, actuar). Este método es resumido en este documento. Ya había sido utilizado en Medellín y Puebla y dejado de lado en la conferencia de Santo Domingo. El número 19 específicamente dice que este es el método empleado y lo justifica:

“Este método nos permite articular, de modo sistemático, la perspectiva creyente de ver la realidad; la asunción de criterios que provienen de la fe y de la razón para su discernimiento y valoración con simpatía crítica; y, en consecuencia, la proyección del actuar como discípulos

121 Muchas personas pobres no optaron por la teología de la liberación, sino por otra manera de ser cristianos en el pentecostalismo. Por eso el pentecostalismo se ha constituido en una fuerza grande diferente a lo ocurrido con las Comunidades eclesiales de Base. Cfr. Cesar, W y Shaull, R. Pentecostalismo e futuro das igrejas cristãs. Petrópolis-São Leopoldo:, Vozes-Sinodal, 1999, pp. 294-295. Sin negar el valor de las CEB's, cuyo sentido comunitario rescata el documento de Aparecida (178 ss), se puede decir que les faltó experiencia de lo divino. Estas comunidades correspondieron más a una modernización social que a una renovación espiritual. (cfr 178). En cuanto a la iglesia como formadora de comunidad mírese el número 334 del Documento.

122 Aquí se ve la necesidad de que los intelectuales y de las universidades cristianos propongan una nueva manera de pensar que reconozca todo el poder de la razón sin reducirla a la razón científica únicamente.

misioneros de Jesucristo. La adhesión creyente, gozosa y confiada en Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo y la inserción eclesial, son presupuestos indispensables que garantizan la pertinencia de este método.”

Pero es asumido en una forma particular. En primer lugar, es tomado el Ver desde la perspectiva del discípulo misionero y por eso el capítulo primero está dedicado a explicitar cuál es el sujeto que mira la realidad, el que ha experimentado a Dios en Cristo y escruta el lugar de su testimonio, no únicamente desde una ciencia social, o desde una visión técnica, sino desde una experiencia que se ha de transmitir. Si no hay camino que transmitir, la realidad se convierte en un enigma indescifrable.¹²³ En segundo lugar, el DA no se queda en una mirada principalmente sociológica como lo pretendían algunos de los aportes hechos al documento preparatorio, o en un énfasis territorial como serían el de género, etnia o pobres económicos. Así el documento se vuelve más inclusivo sin negar ninguno de estos énfasis. Es de anotar que tanto en la preparación del documento se recibieron los aportes múltiples y diversos de grupos, diócesis, conferencias episcopales, etc, como en la sede de la misma conferencia hicieron presencia no oficial otros grupos. Dignos de mención, entre estos últimos, los integrantes de Amerindia,¹²⁴ la Carpa de los mártires, la Carpa de la vida consagrada y las Comunidades eclesiales de Base. El método Ver-Juzgar-Actuar es el seguido en la elaboración del documento, pero no es necesariamente el que deben seguir los cristianos en su acción moral social. Estos deben buscar y seguir buscando el método de acuerdo a la historia y al contexto.

La dificultad con el análisis tradicional llevado a cabo por las Teologías de la liberación estaba en su dependencia de modelos de análisis que iban siendo rápidamente superados (marxismo y estructuralismo) sin que la reflexión teológica estuviera a la misma altura de la reflexión disciplinar de las ciencias sociales. El documento de Aparecida deja a la creatividad de las comunidades cristianas y al trabajo de las universidades católicas, el desafío de encontrar los métodos y de aplicarlos a los diversos contextos en la vida práctica de las iglesias. No tiene el documento que dar valoraciones e indicaciones sobre el método a seguir en cada situación particular ni casarse con un método determinado. Es verdad que

123 DA 22. Citando una frase de Benedicto XVI, Discurso Inaugural de la V Conferencia, Aparecida, n 3.

124 Amerindia es una red de católicos que se proponen reafirmar la opción liberadora por los pobres en un ambiente ecuménico e interreligioso y defender la tesis de la evangelización española como acto violento. Algunos de sus miembros son: Gregorio Iriarte (Bolivia); José Oscar Beozzo, Vera Bombonato, Paulo Suess, Israel Nery, Silvia Regina, Benedito Ferraro, Cecilia Domezi, Tereza Sartorio, Pedro de Oliveira, Roberto Oliveros (Brasil); Ronaldo Muñoz, José María Arnaiz, Sergio Torres (Chile); Consuelo Vélez, Pilar Torres, Oscar Elizalde (Colombia); Pablo Richard, Guillermo Meléndez (Costa Rica); Pedro Acevedo (República Dominicana); Eleazar López, Socorro Martínez (México); Thomas Schreijaek (Alemania); Lauren Fernández (Ecuador); Pablo Bonavía (Uruguay); Markus Bueker (Alemania-Colombia); Magdalena Martínez, Rosario Hermano (Uruguay); Martha Orzini (Bolivia); Eduardo de la Serna, Angel Caputo (Argentina). Este grupo presentó a la conferencia un documento con sus posiciones denominado “Aportes para Aparecida” que se puede consultar en <http://www.proconcil.org/document/VCELAM/APORTESAMERINDIA.doc>

hoy en las ciencias sociales la tendencia es marchar por procesos de hibridación y de multidisciplinariedad desvaneciendo fronteras y métodos rígidamente disciplinares. La multidisciplinariedad o la interdisciplinariedad son el camino para analizar y transformar la realidad social de tal manera que se tenga en cuenta lo individual y lo comunitario. Teniendo en cuenta estos dos elementos se podrá, no sin dificultades, tratar de establecer el equilibrio entre libertad y justicia, anhelo de todo sistema socio-económico-político.

En verdad, hay un aprendizaje en cuanto al método y un marchar con la evolución de las ciencias sociales. Si se hace un recuento histórico en cuanto al método, podríamos ver que la iglesia usó un método funcionalista en sus documentos pastorales de la década de 1960, pretendiendo la corrección de los elementos que constituyen el sistema social. Introduce un viraje hacia la teoría de la dependencia en el Documento de Medellín (1968) y sigue una lectura culturalista en Puebla (1979) y Santo Domingo (1992). Hoy el debate entre liberales (sociedad justa es aquella en la que son protegidos los derechos individuales y subjetivos, y el estado garantiza un mínimo económico y social) y comunitaristas (la sociedad justa es aquella en que son reconocidos los derechos de la comunidad y de la cultura y se hace una distribución igualitaria de los beneficios sociales) se va superando por una visión integradora. Visión que si bien es difícil, no es imposible. Una teoría y un método del reconocimiento implican, y esto es lo que insinúa el documento de Aparecida, que una sociedad es justa cuando garantiza a los individuos no sólo la protección de los derechos y libertades individuales, sino también sus derechos económicos, sociales, culturales y de participación (47, 506, 541)¹²⁵ Esta visión integradora es la que propone el documento de Aparecida, superando las visiones unidisciplinarias como ocurría con las teologías de la liberación.¹²⁶ Y allí es donde entra la labor conjunta de laicos, universidades, pastorales sociales, etc, para dar cuerpo a la aplicación de la Doctrina social de la iglesia. Se puede decir que la experiencia muestra el contenido total de la propuesta cristiana, y la reflexión teológico social va dialogando con el contexto, para hacer realidad esa propuesta.

Experiencia y testimonio: clave del documento de aparecida

Uno de los problemas grandes para la evangelización ha sido la concepción doctrinaria y conceptual de la fe, tal como fue presentada en ciertos momentos de la historia de la iglesia. Se puede recordar la formación presacramental dada a niños y adultos en el pasado, cuando se preguntaba: “¿Quién es Dios Nuestro Señor?” y se

125 Cfr. Muñoz, Sergio. “La lucha cultural por el reconocimiento en Colombia” en Monsalve S, A; Patiño, C; Domínguez, E. (eds). Colombia: democracia y paz. Tomo VIII. Medellín: UPB, 2003. pp. 265-278.

126 Por ejemplo, Clodovis Boff seguía el estructuralismo marxista francés para proponer un método de análisis que llevaba a las organizaciones populares a una lucha político-revolucionaria. (Teología de lo político: sus mediaciones. Salamanca: Sígueme, 1980). Dussel y muchas organizaciones populares toman el marxismo en la línea del análisis de la realidad y de la praxis política.

respondía mecánicamente según el catecismo del padre Astete o del padre Ripalda: “Es una cosa lo más excelente y admirable que se puede decir ni pensar, un Señor infinitamente Bueno, Poderoso, Sabio, Justo, Principio y fin de todas las cosas, (premiador de buenos y castigador de malos).” El padre Ripalda decía: “Dios es un Ser infinitamente bueno, sabio, poderoso, principio y fin de todas las cosas”. Dios era concebido como cosa o como ser. El fin del hombre era servirle y adorarle en esta vida y después gozarle en la eterna. Pero no se presentaba como una persona con la que se tenía una experiencia de amor. En los niños y adultos se daba una aceptación intelectual de lo que era Dios, pero no se tenía la experiencia de Dios. Era una presentación fundamentada en la filosofía griega, vista a través del Concilio de Trento, que el papa Benedicto XVI, aunque no niega su valor, sí indica la diferencia con el Dios bíblico. En la encíclica *Deus Caritas est* (N. 9) critica esta concepción: “La potencia divina a la cual Aristóteles, en la cumbre de la filosofía griega, trató de llegar a través de la reflexión, es ciertamente objeto de deseo y amor por parte de todo ser —como realidad amada, esta divinidad mueve el mundo—, pero ella misma no necesita nada y no ama, sólo es amada.” Y dice a renglón seguido que el Dios de Israel ama personalmente con un amor que es eros y agape.

Se puede decir que la formación conceptual y memorística, flaco servicio prestaba a la evangelización y a la acción moral del cristiano y, fácilmente, se podía ser cristiano con el cerebro, pero ateo con el corazón. Correspondía a una visión metafísica de la teología que llevó a la separación entre vida y fe, a la consideración fiscalista de los dos pisos (lo natural y lo sobrenatural), a la idea de Dios como un personaje lejano y aún a la absoluta eficacia de los sacramentos sin disposición interna de quien los celebraba. La crítica filosófica a esta teología metafísica, que se mencionaba al principio de este trabajo, iba encaminada a destruir esta imagen de Dios que era, de alguna manera, idolátrica. Era una purificación del concepto de Dios más que la muestra de un ateísmo militante. Dios no era lo que los cristianos presentaban conceptual o históricamente de él. Dios no era accesible por la filosofía y mucho menos comprensible en conceptos o términos o juicios. En el fondo de la crítica a la metafísica está la idea de que Dios está más allá de los conceptos, más allá de las representaciones filosóficas o populares, más allá de las simples capacidades de la gnosis humana. Podría afirmarse que el abandono que se hacía de Dios por parte de quienes emigraban del cristianismo, era el abandono de su imagen distorsionada por la presentación conceptual e histórica de él.

El documento de Aparecida es consciente de estas fallas:

“Según nuestra experiencia pastoral muchas veces la gente sincera que sale de nuestra Iglesia no lo hace por lo que los grupos “no católicos” creen, sino fundamentalmente por lo que ellos viven; no por razones doctrinales sino vivenciales; no por motivos estrictamente dogmáticos, sino pastorales; no por problemas teológicos sino metodológicos de nuestra

Iglesia. En verdad, mucha gente que pasa a otros grupos religiosos no está buscando salirse de nuestra Iglesia sino que está buscando sinceramente a Dios.” (225)

La conciencia actual del Cristianismo es conocedora de estas deficiencias, presentes, sobre todo, en las iglesias occidentales. Y es notoria el ansia de espiritualidad y de sentido en un mundo sometido al tráfigo de información, producción y consumo. No es extraño, por tanto, que se descubran de nuevo los veneros místicos de la humanidad: religiones orientales, misticismo *suffi* entre los musulmanes, meditación trascendental. Dentro del cristianismo hay un redescubrimiento del Maestro Eckhart, Dionisio Areopagita, Santa Teresa y San Juan de la Cruz. En la teología se vuelve a pensar en la sabiduría más que en la elaboración conceptual y en la revelación vivida más que en un conjunto de verdades dogmáticas. La filosofía, cansada de dar vueltas en círculo o de caminar en laberintos sin salida, trata de mostrar la posibilidad de la revelación.¹²⁷ La mística es el proceso para recibir el don. Jean Luc Marion, en sus obras filosóficas, plantea la posibilidad filosófica de la donación de Dios al hombre y la capacidad de éste, de ser tocado por la llamada. Los místicos muestran la realización de esa donación en una forma interior que se escapa a las trampas del concepto. La experiencia mística nos pone en relación con ese fundamento último que sólo es posible expresarlo en términos simbólicos y que en la teología se ha llamado el *ágape*. Sólo una experiencia mística nos pone en relación con Dios, una relación que nos constituye como sujetos pasivos de la apelación y nos constituye como amor. Quien ha tenido esa experiencia la comunica. Es su deber imperioso ser testigo de que ha sido elegido y 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*, donde gracias al ímpetu de la experiencia, fe, liturgia y *ethos* se convierten en la misma cosa: una simultaneidad de llamada, celebración y respuesta. Así la liturgia y la ética no son reflexiones posteriores de quien ha tenido la experiencia, sino simultaneidad de quien ha experimentado el paso de la donación en la profundidad inmanente de su ser. Quien ha sentido el paso de Dios por las habitaciones de los hombres, es quien tiene la experiencia del acontecimiento definitivo y, con temor, da testimonio de las incalculables posibilidades para nuestra historia.

El compromiso ético está unido a la experiencia. La única experiencia ética original es la cercanía de lo Incondicionado como llamamiento al ser humano en su carne. La experiencia fundamental que origina la ética es una cercanía íntima con la fuente que es el mismo amor. Quien siente la experiencia sólo puede testimoniarla. De lo contrario, la ética se reduce a un deber al estilo kantiano, a

127 Es especialmente notorio el esfuerzo de filósofos como Lévinas, Jean Luc Marion, Michel Henry, Jean Louis Chretien, por mostrar la donación del fenómeno pleno fuera de los marcos de la metafísica tradicional. Cfr. Arboleda, Carlos. Profundidad y cultura. Del concepto de Dios a la experiencia de Dios. Medellín: UPB, 2007.

una imposición heterónoma, o a una búsqueda incesante e inútil de fundamento. Sólo desde la llamada del amor, el hombre se constituye como amor y da amor a todo hombre. Este amor a todo hombre no es un amor universal abstracto sino el reconocimiento de cada ser humano como destinatario irrecíproco de mi amor. Si hay reciprocidad no puede haber legítimo amor.

La experiencia es la experiencia del amor. Tanto Emmanuel Lévinas como Jean Luc Marion, tratan de entender a Dios como no contaminado por el ser. Lévinas lo entiende desde la llegada abrupta del Otro. Marion trata de entenderlo como ágape (I Jn 4,8) que se da y se da sin condiciones previas. Dios se abandona totalmente a la donación hasta el punto que él es don y donación. El amor no se da sino abandonándose, transgrediendo continuamente los límites del propio don, hasta instalarse fuera de sí. Ese es Dios sin el ser. Y el sujeto es el adonado, el interpelado, distinto al sujeto husserliano constituyente de los objetos que al final permanece solipsísticamente en sí, incapaz de encontrar a los otros. El sujeto adonado que se define como el que recibe el don y se recibe del don, puede perfectamente recibir entre los procedimientos de la donación, la donación del rostro concreto del otro. El otro no es una invasión abstracta, sino un llamado del amor. Sólo la fenomenología de la donación, nos dice Marion, está en grado de restituir al amor la dignidad de un concepto abriendo así la vía a una correcta individuación de los otros. No se trata, entonces, de intersubjetividad o de interobjetividad (lo que puede llevar a la indiferencia, 46), sino de interdonación. Aquí se mira la ética desde el punto de vista de la experiencia mística del otro que se me da, no como objeto que es el problema grande de las ciencias objetivantes, ni como otro yo igual a mí que es el problema de las metafísicas unificantes. Es la interdonación del amor que nos plantea el problema del eros y el ágape, resuelto en una intercomunicación total y no dualista.

Se puede en un cuadro, sintetizar el esquema de esta clave de lectura:

REVELACIÓN	EXPERIENCIA	TESTIGO
Amor.	Mística	Ética
Donación	Ágape	Interdonación
Donante	Sujeto pasivo	Respuesta al don
Dios en Cristo	Discípulo	Teología moral social
Fuente	Constituido testigo	Hacia los otros

122 ►

El documento de Aparecida asume plenamente esta filosofía y esta teología.¹²⁸ El discípulo es quien ha tenido la experiencia de Dios en Jesucristo y la respuesta

¹²⁸ Es innegable el influjo de la Encíclica Deus Caritas Est en el documento de Aparecida tanto en cuanto a la experiencia como en cuanto a la doctrina social de la iglesia como testimonio de la experiencia. Es como providencial o un signo de los tiempos, que el documento de Aparecida marche por estos rumbos de una filosofía y una teología de la donación.

a esa experiencia que es una llamada, es el testimonio (el discípulo va al mundo y expresa su experiencia). El discípulo no es un técnico o un ingeniero social, no es un profeta de desgracias ni un contestador profesional, no es un trabajador psicológico o social, sino que va más allá: es el testigo de la vida, es la antorcha de la luz, es el amante de los hombres. No es la vida, la luz y el amor sino el testigo que va a llevar la vida, la luz y el amor. Y no es una imposición ni un mandato en sí, sino una iluminación y una propuesta.

El número 226 del documento, sintetiza así las acciones que se han de emprender para llegar realmente a la realización del proceso experiencia- testimonio:

“Hemos de reforzar en nuestra Iglesia cuatro ejes:

La experiencia religiosa. En nuestra Iglesia debemos ofrecer a todos nuestros fieles un “encuentro personal con Jesucristo”, una experiencia religiosa profunda e intensa, un anuncio kerigmático y el testimonio personal de los evangelizadores, que lleve a una conversión personal y a un cambio de vida integral.

La Vivencia Comunitaria. Nuestros fieles buscan comunidades cristianas, en donde sean acogidos fraternalmente y se sientan valorados, visibles y eclesialmente incluidos. Es necesario que nuestros fieles se sientan realmente miembros de una comunidad eclesial y corresponsables de su desarrollo. Eso permitirá un mayor compromiso y entrega en y por la Iglesia.

La formación bíblico-doctrinal. Junto con una fuerte experiencia religiosa y una destacada convivencia comunitaria, nuestros fieles necesitan profundizar el conocimiento de la Palabra de Dios y los contenidos de la fe ya que es la única manera de madurar su experiencia religiosa. En este camino acentuadamente vivencial y comunitario, la formación doctrinal no se experimenta como un conocimiento teórico y frío, sino como una herramienta fundamental y necesaria en el crecimiento espiritual, personal y comunitario.

El compromiso misionero de toda la comunidad. Ella sale al encuentro de los alejados, se interesa de su situación, a reencantarlos con la Iglesia y a invitarlos a volver a ella.”

Estos cuatro ejes indican, en forma por demás muy específica, todo el proceso: una experiencia de fe, una vivencia comunitaria de la experiencia, una profundización de la Palabra y como consecuencia de la experiencia, la misión. “Voy porque he sido llamado”. Aquí se ve claramente que se pasa de una formación meramente intelectual, conceptual y tradicional, a una formación de tipo experiencial y testimonial. Hay que sacar las consecuencias de ésto. Se cambia el proceso de formación y se va a otro proceso que es el indicado en la Sagrada Escritura: “Estoy aquí porque me has llamado”. Se puede colegir que la experiencia es una experiencia mística que se expresa racionalmente y que lleva a un testimonio ético. La ética cristiana no es así una simple obediencia a un mandato o el cumplimiento de una ley externa, sino una exigencia de respuesta a un llamado. Se supera la

excesiva autonomía del sujeto y se pasa a una heteronomía amorosa: respondo porque he sido llamado con un amor absoluto y mi respuesta es respuesta amorosa, no obligada o simplemente temerosa.

Aunque el Documento no habla explícitamente de mística (sólo cita esta palabra tres veces y no específicamente en el contexto de la experiencia mística exceptuando cuando habla de la vida religiosa, 220), sí está referenciado en la DCE. Y allí hay un punto que no aparece tampoco en el documento pero que es necesario colocar acá: la mística del sacramento eucarístico. En el documento se habla profusamente de la Eucaristía pero no hace énfasis en la mística del encuentro agápico que se da en ella aunque implícitamente se reconoce. Los números 13 y 14 de DCE hablan de esta mística:

“La «mística» del Sacramento, que se basa en el abajamiento de Dios hacia nosotros, tiene otra dimensión de gran alcance y que lleva mucho más alto de lo que cualquier elevación mística del hombre podría alcanzar.¹²⁹ Se entiende, pues, que el agapé se haya convertido también en un nombre de la Eucaristía: En ella, el agapé de Dios nos llega corporalmente para seguir actuando en nosotros y por nosotros. Sólo a partir de este fundamento cristológico-sacramental se puede entender correctamente la enseñanza de Jesús sobre el amor”¹³⁰.

La Eucaristía como lugar místico, es el momento en que se puede dar la experiencia del encuentro agápico y, por tanto, la exigencia de salir a testimoniar. La Eucaristía tiene en sí una estructura mística que no se puede desconocer: allí se da la etapa purificativa (la parte penitencial), la etapa iluminativa (la escucha de la palabra que anuncia el misterio) y la etapa unitiva (la presencia real comulgada íntimamente por los creyentes). Se da una experiencia unitiva mística que desemboca en un salir, un *ite missa est* que no clausura la experiencia sino que la prolonga en la acción apostólica del cristiano. Se ha tenido la experiencia de profunda comunión con el que se hace presente, Jesucristo, y de allí nace como de una fuente, el ímpetu de ir a contar lo que ha sucedido.

Esta instancia mística hay que recuperarla en toda comunidad para que la Iglesia de América latina viva en la Eucaristía el misterio de una manera mística, real, experiencial, y no como una tradición, costumbre o norma externa. Sólo así la vida cristiana será vida eucarística (251, 262, 305, 316, 354, 363). Esto implica lógicamente otra manera de celebrar la Eucaristía dándole todo el tiempo, la preparación, la estética y el sentido necesarios.

129 DCE 13.

130 DCE 14.

Doctrina Social de la Iglesia

La Doctrina Social de la Iglesia (DSI) ha venido evolucionando. Especialmente, a partir de Juan XXIII, cuando la reflexión sobre lo social comenzaba en el análisis de la realidad y no en los principios filosóficos. De una DSI teórica, filosófica, fuertemente jusnaturalista, con un estatuto epistemológico de carácter deductivo, se fue pasando a una reflexión evangélica sobre la realidad vivida por las comunidades cristianas. La DSI se va convirtiendo en teología moral social.¹³¹ El estudio de la vida social no se reduce sólo a la filosofía social, ni sus objetos son sólo la familia y el trabajo como se consideraba anteriormente. Lo social es supremamente amplio (sujeto, instituciones y cultura) y se desarrolla en campos extensos (vida política, vida económica y vida social). La DSI se encuadra en la teología moral social como ámbito amplio de la vida del hombre tratando no de dar normas externas (lo que sería un legalismo o un moralismo), sino que es la experiencia de comunión con Dios y con los hombres en Cristo en y a lo largo de la historia. No es una consideración técnica (aunque se apoya en ciencias sociales y humanas) sino, además, una presencia evangélica en el mundo. (372, 400). Como teología moral social se trata de la reflexión sobre la realidad social hecha desde el evangelio y la tradición para iluminar el quehacer cristiano en el mundo. Como reflexión sobre la realidad social implica partir del análisis de lo que viven las comunidades como mirada del discípulo a su entorno (33 ss). En el Documento no hay un análisis técnico de la globalización sino una mirada desde la percepción de las comunidades y sus pastores, fijándose especialmente en los efectos inhumanos de ella como se puede ver en el capítulo segundo. La iglesia latinoamericana ya ha tenido la trágica experiencia de detener la reflexión únicamente en lo que aportan las ciencias sociales y los enfoques ideológicos. Estos han dado la impresión de modernizar los análisis pero realmente han reducido el ámbito de la mirada y han provocado el descuido de la espiritualidad. Eso lo captan las comunidades y buscan, como compensación, movimientos religiosos espiritualistas, seudo místicos o emotivistas. La reflexión teológica es planteada en el documento desde el evangelio leído en la iglesia y en su historia (que no es otra cosa que la manera como la iglesia ha vivido la fe en contextos disímiles). Aquí el documento plantea algo fundamental en la línea de Deus Caritas est: la labor del discípulo no es competir científica y técnicamente (aunque debe ser competente) con los técnicos y científicos. La labor del discípulo es dar un testimonio de lo que ha vivido: el amor. Y esto dentro del trabajo que realiza codo a codo con los demás hombres: haciendo lo mismo, el sentido, sin embargo, es diferente.

131 Sollicitudo Rei Socialis 41. "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."

Es importante notar que el Documento reconoce el carácter público y social de la fe (505). El cristiano dice su palabra públicamente. No se trata de imponer o volver al régimen de cristiandad sino de proponer un estilo de vida, una nueva forma de relación entre los hombres, denunciando lo inhumano y anunciando lo plenamente humano: la revelación dada en Jesucristo, rostro divino del hombre y rostro humano de Dios (107). Esta afirmación, profundamente bíblica y teológica, corresponde también a reflexiones de la filosofía contemporánea que consideran al hombre no como un sustantivo sino como un verbo: abrirse. El hombre es la apertura, el abrirse a Dios, y Dios es la manifestación del amor en su totalidad que constituye al hombre en su ser, es decir, amor. Dios es la vida que hace al hombre vida y éste se descubre como vida en lo más profundo de su ser.¹³² Lévinas participa de este pensamiento cuando habla del otro como irrupción que me llama y me constituye responsable de él. Estas concepciones se oponen a otras concepciones antropológicas modernas que no alcanzan a decir lo que es el hombre pues al dar demasiado poder al yo, no permiten la manifestación que es puro don, regalo. Permanecen dando vueltas alrededor de lo mismo (pragmatismo estético, sensaciones corporales, particularismo individualistas) que lleva a la conclusión de que todo vale. Y todo vale mientras satisfaga al sujeto individual, encerrado en su esfera privada, sin interés o preocupación por los demás. Al punto que se puede mirar una masacre por televisión sin ninguna incomodidad ni para la conciencia ni para el estómago.

La comprensión de la profunda antropología contenida en la afirmación arriba citada, bastaría para proponer un vasto designio de evangelización y ésta se resume en otra frase: el que ha sido llamado (fe) responde donándose a los demás (ética), o mejor, quien ha sido amado (experiencia), dona el amor que lo ha constituido (testimonio). Aquí está toda una teología y una filosofía del encuentro a partir de la interdonación que permitiría una ética muy diferente a las actuales.¹³³ ¿Pero el testimonio es algo válido hoy? ¿No será el testimonio simplemente la proposición de una verdad histórica en un momento dado? ¿Será el testimonio simplemente morir de una manera fanática por una idea más? ¿Es posible el testimonio en una sociedad instrumentalizada? ¿El testimonio no será la transmisión de una idea aprendida acriticamente de la sociedad en que se vive? Estas son críticas que vienen del pensamiento filosófico actual. Nietzsche, Heidegger, Vattimo, presentan estas críticas.¹³⁴ Reconociendo que puede darse testimonio de tipo fanático, de

132 Cfr. Marion, Jean Luc. El fenómeno erótico. Buenos Aires: El cuenco de Plata, 2005. Henry, Michel. Encarnación. Salamanca: Sígueme, 2001.

133 Valdría la pena recuperar la filosofía del encuentro de Martín Buber por su afinidad con el amor-ágape cristiano (Yo y Tú. Madrid: Caparrós, 1993) y las reflexiones de Ferdinand Ebner, Rosenzweig y Gabriel Marcel.

134 O'Callaghan, Paul. "El testimonio de Cristo y de los cristianos. Una reflexión sobre el método teológico: 5. los creyentes cristianos, testigos en el testigo." *Scripta Theologica* 38.2 (May-August 2006): 543(26). *Academic OneFile*. Thomson Gale. Grupo de los 8 - G8. 17 July 2007 <http://find.galegroup.com/itx/infomark.do?&contentSet=IAC-Documents&type=retrieve&tabI>

tipo partidista o de tipo fundamentalista, Bernard Welte aporta una línea de salida cuando dice que el testimonio es testimonio de una verdad dada en el contexto de un encuentro personal. La revelación cristiana, explica Welte, opera en términos de un encuentro personal, no de la afiliación a una ideología, enseñanza coyuntural o grupo determinado. Sólo la experiencia del encuentro personal, permite a alguien decir: “Puedo abandonarme, puedo confiar”. Ese encuentro personal es el que hace que lo manifestado esté allí presente en forma real. El testimonio de quien ha tenido el encuentro, muestra al evento Jesús real y presente. La tradición, en este sentido, no es una colección de elementos materiales y conceptuales, sino la verdad de lo que una vez sucedió y que aparece como verdad en cada nuevo evento de una existencia histórica capaz de verdad.¹³⁵

Así, lo social no aparece como un añadido a la fe, ni como una norma externa a la misma, sino que el testimonio social es algo propio y constitutivo de la respuesta dada por quien ha tenido el encuentro. La DSI se aleja de lo mandado para convertirse en pura donación de lo recibido y en encuentro de interdonadores de experiencia.

El campo de la DSI, así entendida, va invadiendo positivamente todos los aspectos de la vida social del hombre: política, economía, ecología, educación, etc, donde el cristiano realiza su trabajo. Así se superan los problemas ocasionados por una concepción externizante de la DSI que se ve como algo utópico e irrealizable, o la concepción de la misma como una opción ideológica que pretende ser una tercera vía entre sistemas socio-políticos enfrentados. La DSI, más bien, aparece como la contribución de los cristianos a construir una sociedad justa, dialogando, proponiendo y construyendo una convivencia libre, justa y participativa, construcción en la que participan no sólo los mismos cristianos sino también todos los hombres que buscan sinceramente un mundo más humano.

Cuando en el Documento de Aparecida se proponen diversas acciones en diversos contextos y se sugieren metodologías, simplemente se está explicitando lo anterior. Realmente no hubiera sido necesario descender a tantas minucias, quizás fruto del deseo de inclusión y de consenso de la asamblea episcopal, pues el esquema propuesto de experiencia y testimonio hubiera sido suficiente: El compromiso social es la consecuencia intrínseca de haber tenido una experiencia del Señor.

La parte dedicada a la formación de los discípulos misioneros es importantísima en el documento. Abarca todo el capítulo sexto (240-346) hablando de la experiencia, los procesos, y los lugares de formación. Es quizás uno de los capítulos en que se ve mejor el proceso que se ha analizado y que compromete más a todas las instancias eclesiales (no sólo las jerárquicas). Puede parecer muy pedagógico pero está

D=T002&prodId=AONE&docId=A149851509&source=gale&sreprod=AONE&userGroupName=grupo8&version=1.0. Este artículo presenta toda la discusión filosófica acerca del testimonio.

135 O'Callaghan, Paul. “El testimonio de Cristo y de los cristianos... Ibidem.

enmarcado en el esquema interpretativo que se propone: Cómo formar al discípulo en una experiencia del Señor para que pueda testimoniarlo. Bastantes problemas ha tenido la iglesia por los pecados de sus miembros, problemas que se hubieran evitado con una formación más mística y menos conceptual y profesionalizante. El presbítero, por ejemplo, en los últimos años se ha profesionalizado de tal manera que aparece más como un empleado en el campo laboral. Los religiosos, testigos de otra manera de vivir, se han dejado secularizar (100 b),¹³⁶ llegando al punto de ser ejecutivos de compañías de formación o de caridad. Mirando desde el esquema experiencia-testimonio propuesto por el Documento, el cristiano (y más el sacerdote) es el “profesional de Dios” no el ejecutivo de una gran multinacional que hace obras de caridad. La Misión que se propone al final del documento no se entiende como una movilización masiva de recursos y personas para un enfervorizamiento pasajero, sino en tomar conciencia de la experiencia que se vive para transmitirla con ardor, novedad y originalidad. La misión es permanente en cuanto ha de ser volver a una iglesia experiencial que transmite el don para bien de toda la humanidad. Los lugares de esa formación son familia, parroquia, pequeñas comunidades eclesiales, Movimientos eclesiales y nuevas comunidades, Seminarios y centros educativos católicos. Entre éstos sobresale la actividad de las universidades católicas.

El documento dedica unos artículos a las Universidades y centros superiores de educación católica. Urge tener en cuenta estas sugerencias en un momento en el cual los futuros agentes evangelizadores sienten más interés por el trabajo pastoral que por la formación académica. Es importante ver cómo el documento reconoce y valoriza la pastoral de la inteligencia en los números 355 a 360, insistiendo en que tiene unas responsabilidades evangélicas que otras instituciones no están obligadas a realizar (356). Estas responsabilidades de caridad intelectual le son propias y específicas. Estas responsabilidades son: investigación científica con sentido humano, investigación teológica que ayude a la fe a encontrar nuevas formas de expresión y diálogo fe-razón. (355-356). Dentro de la clave del documento se puede intuir que hay un cambio en la forma de realizar esto pues el problema hoy no es tanto la crisis fe-razón, sino más bien, la crisis que hay entre razón y la actual racionalidad de ella, y la fe y el conceptualismo de la fe. La relación fe-razón es una relación mutuamente constructiva en la que se puede ver cómo la fe no es absurda, ni la razón es única. En este sentido, la Universidad tiene que ayudar a descubrir otro tipo de racionalidad o una razón más completa. La modernidad ha reducido la razón a razón útil, instrumental y cuantificadora, y ha olvidado que hay otras maneras de pensar que sitúan los límites de la razón calculante y dan pie a la manifestación de otros aspectos de la realidad que son cubiertos por la contemplación, la poesía o el arte. Pero también la universidad ayuda a descubrir que la fe no es mera conceptualización sino que

136 Esta afirmación causó un cierto enfrentamiento en el seno de la asamblea, pero al final se reconoció que sí hay secularización de la vida religiosa en América latina.

es una experiencia que se racionaliza. No sólo experiencia, sino experiencia que se racionaliza pero en términos diferentes a los de la racionalización científica. Dentro de esta tarea, está la de mostrar que Dios es posible dentro del horizonte de lo humano y que la exclusión de Dios sólo puede llevar a falsificar la realidad y proponer recetas destructivas del hombre (44). Mostrar la posibilidad de una razón y de una ética integrales es parte del trabajo universitario en cuanto se busca la totalidad y no se queda en la visión parcial de la modernidad, y esto sólo se puede lograr cuando se le devuelve el puesto al hombre cobijado por el bien, la verdad y la belleza. (123)

A veces, la iglesia se ha entendido como la guardiana de la verdad entendida ésta como conjunto de definiciones o como la que custodia unos contenidos conceptuales. Para algunos, custodiar el depósito de la fe, ha sido defender la pureza categorial o conceptual de unos enunciados teológicos. Bien lo dice el documento:

“No resiste a los embates del tiempo una fe católica reducida a bagaje, a elenco de normas y prohibiciones, a prácticas de devoción fragmentadas, a adhesiones selectivas y parciales de las verdades de la fe, a una participación ocasional en algunos sacramentos, a la repetición de principios doctrinales, a moralismos blandos o crispados que no convierten la vida de los bautizados.” (12)

Pero más bien, es la Verdad de Cristo la que guarda y defiende a su iglesia.

“Los cristianos no defienden la verdad de la revelación; la verdad de la revelación es la que los defiende a ellos, la que les sostiene. No es la iglesia la que defiende a Cristo, sino Cristo el que defiende a la iglesia...porque si no, las verdades que la iglesia proclama se presentarían... como una ideología propia de la iglesia.”¹³⁷

Lo que verdaderamente deben hacer los cristianos, ayudados de la tarea universitaria, es mostrar que el modelo cristiano de vivir es único, insustituible, plenamente humano y que, por tanto, quien sigue a Cristo está en la verdad de la vida y tendrá vida eterna. No es la adhesión a una doctrina, sino la respuesta a un llamado. “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). Se insiste en el término “acontecimiento” que bien puede significar también “evento”, “apropiación”, “manifestación”, y que es lo que marca la misión de la iglesia. La misión no es un proyecto pastoral, ni un programa bien hecho, ni unas acciones intensivas, sino que es compartir, testimoniar y anunciar la experiencia del acontecimiento de Jesucristo en la total historia del mundo (160, 278e, 279, 284).

137 Marion, Jean Luc. “La irracionalidad de una racionalidad sin razón”. Entrevista con Silvio Guerra. En Huellas. Revista Internacional de Comunión y Liberación. N. 3. 01/03/2007. <http://www.huellas-cl.com/2007S/03/lairracionalidad.html>

Complementaria a esta enseñanza, se habla de la necesidad de una pastoral universitaria que ha de estar centrada, no en prácticas y ejercicios conceptuales o simplemente piadosos, sino en un encuentro personal con el Señor que lleve a unas prácticas solidarias y misioneras. (357). Pero esencialmente lo que se le pide hoy a la universidad católica es pensar el diálogo fe-razón (342) no desde la repetición de textos magisteriales por importantes que ellos sean, sino desde el pensar otra manera de pensar, es decir, mostrando las posibilidades ontológicas, epistemológicas y hermenéuticas de la donación de Dios en la vida del hombre como amor, vida y llamado; prácticamente explicitar la ontología de la donación como filosofía primera.¹³⁸

Conclusión: la misión

Con el documento de Aparecida, se corre el riesgo de entender la misión que allí se propone como una acción pastoral coyuntural situada en el tiempo. Pero si entendemos la clave que se señala, la misión es permanente, lógica consecuencia de la experiencia. Quizás las palabras que más se repiten en el documento son misión y misionero, indicando la acción del que ha tenido la experiencia. Es una constante en el documento que el proceso experiencia-discipulado- misión se indique como la dinámica de la vida de la iglesia y de todos sus miembros. Y explícitamente muestra que este es el proceso para la formación de discípulos misioneros (278).

No es una propuesta pastoral para los próximos diez años hasta la siguiente conferencia, sino que es la aclaración o redescubrimiento de lo que es el cristianismo. Quizás el cristianismo se estaba volviendo una ideología o una visión más del mundo que competía por el mercado religioso. Heidegger sitúa la caída del cristianismo precisamente en que por volverse moderno y acomodarse a los tiempos nuevos, transforma su ideal de vida en una cosmovisión o una visión del mundo.¹³⁹ La fe se vuelve algo subjetivo, una experiencia estética personal y el vacío que deja se llena con estudios e investigaciones sobre el mito o sobre la historia de las religiones. Queda una fe sin ningún Dios o un Dios sin quien lo experimente. El cristianismo ha de volver a su esencia de ser experiencia vivida, experiencia comunitaria y experiencia transmitida de la donación del amor de Dios en Jesucristo, sin preocupaciones de marketing, rating o estadística. “Estos son los que buscan al Señor, conviven con El y luego proclaman en el desierto o en la ciudad que el amor es posible.” Esa es la misión de la iglesia y es lo que

138 Lévinas considera la ética como filosofía primera, aquella a partir de la cual las demás ramas de la metafísica adquieren sentido. (Lévinas, E., *Ética e Infinito*; Madrid, Visor, 1991, p. 20). Marion considera la donación como filosofía primera: La filosofía primera es la donación de la profundidad y la hermenéutica es la simbolización múltiple de su aparecer. Arboleda, Carlos. *Profundidad y cultura*. Medellín: UPB, 2007.

139 Heidegger, M. *Holzwege*. Frankfurt: Vittorio Klostermann Verlag, 1950. p. 70, 74. Cfr. Carrasco Pirard, Eduardo. Heidegger y el cristianismo. <http://www.uchile.cl/facultades/filosofia/publicaciones/revfiloso/60/pdf/eduardocarrasco.pdf>

quiere mostrar Aparecida. Así la misión es continua, una misión permanente.¹⁴⁰ No simplemente el programa pastoral para unos años. Lógicamente que hay prioridades fijadas por el momento histórico como son la atención a los más débiles que son presentados en el documento con el mismo estilo del documento de Puebla como los rostros sufrientes (393, 402, 407 ss), que necesitan atención inmediata, pero sin exclusivismos de clase o de grupo. Las tareas técnicas de la pastoral social deben identificar esas prioridades y hacia ellas enfocar los recursos, pero siempre teniendo presente que la labor de la iglesia es testimonio de caridad y no oficio de multinacional. Ya la Deus Caritas est recordaba que la labor de la Iglesia no es únicamente competencia técnica y profesional, servicio a ideologías o medio de proselitismo, sino donación de afecto y caridad.¹⁴¹

“En consecuencia, la mejor defensa de Dios y del hombre consiste precisamente en el amor. Las organizaciones caritativas de la Iglesia tienen el cometido de reforzar esta conciencia en sus propios miembros, de modo que a través de su actuación —así como por su hablar, su silencio, su ejemplo— sean testigos creíbles de Cristo.”¹⁴²

Ser testigos creíbles de Cristo. He ahí el meollo. Por mucho tiempo se confió la defensa de Cristo a los argumentos teológicos y conceptuales, a la perfecta construcción de los edificios dogmáticos o a la rica historia espiritual y cultural de la iglesia. Pero esto no va más. Todo lo anterior tiene sentido y valor si está respaldado por la acción concreta de los cristianos y que se vea que nace de la experiencia y no del deber o de la competencia del mercado o de la tarea profesional. La misión en esta perspectiva no busca crear una sociedad cómoda o lograr un bienestar material humano, o reducir los índices de necesidades básicas insatisfechas, sino crear un hogar humano para Dios y un hogar divino para el hombre. ¿No es esto el inicio-fin del Reino de Dios?

140 Mensaje final de la V Conferencia de Aparecida, 4.

141 DCE 31.

142 Ibidem

3. LA MUJER COMO FORMA DE LA VIDA HUMANA. CONSIDERACIONES ANTROPOLÓGICAS

Luis Fernando Fernández Ochoa

1. Las vigencias sociales y su influjo en el mundo femenino

Vamos a tratar de comprender la figura vital de la mujer, apoyándonos en los escritos del filósofo católico Julián Marías, uno de los pensadores contemporáneos que más aportes ha realizado para el desarrollo de la antropología filosófica y, en especial, de la noción de persona. En el capítulo X de su *Introducción a la filosofía* indaga sobre “La vida histórica”, y de allí nos interesa particularmente preguntarnos sobre la estructura de la historia. Marías advierte que hay que evitar dos errores que amenazan nuestra concepción de la realidad histórica: el primero consiste en creer que la historicidad se deriva de la mera temporalidad de la vida humana considerada en sí misma, individualmente, como si el hombre fuese histórico por tener un ser temporal y sucesivo, de suerte que aunque no existiese más que un solo hombre éste tendría historia. Pero, si se piensa bien, ser histórico significa “estar referido a una forma de humanidad entre otras”¹⁴³ y, además, estar en un tiempo *cuilificado*, que es lo que entendemos propiamente por tiempo histórico, a diferencia del tiempo cósmico en el que giran los astros.

132 ► Por tanto, la historicidad no es tan sólo un efecto de la temporalidad individual, aunque tampoco bastaría con que hubiese muchos hombres para que se diese la historicidad. Si todos ellos fueran *coetáneos*, cada uno de ellos tendría su biografía y entre todos ellos habría convivencia, pero no habría historia; y si todos fueran *sucesivos*, si las promociones se sucediesen de suerte que se excluyesen y no hubiese coexistencia parcial entre ellas, tampoco habría historia, porque cada hombre sería, una y otra vez, un “primer hombre”. De ahí que “para que haya historia es menester que haya muchos hombres, sucesivos, pero parcialmente

143 MARIAS, J.: *Introducción a la filosofía*, Revista de Occidente, Madrid, 1953, p. 391.

coexistentes”¹⁴⁴ de manera que el viejo se haga presente en la vida del joven, para que de esa manera el hombre pretérito haga al pasado efectivamente presente en la actualidad. Sólo cuando la presencia virtual del pasado intersecta a la vida efectiva, a la de cada instante, podemos hablar de historia. Por eso no puede decirse que los animales tengan historia. En suma, la historia es una “pluralidad coexistente y sucesiva a la vez”¹⁴⁵.

Pero esta aclaración corre el riesgo de llevarnos al segundo error que debe evitarse, según decíamos antes. Esa equivocación consiste en pensar que la vida individual no es histórica, sino que apenas *está* en la historia. Aceptar esto sería como mutilar la realidad esencial del ser humano por cuanto los ingredientes con los cuales hacemos nuestra vida individual son ya históricos y, por tanto, lo es la vida misma. Veámoslo. Las cosas se presentan recubiertas por interpretaciones, que son un precipitado de lo que ha pasado, de lo que otros hombres han experimentado, de lo que han hecho para vivir. La vida de cada uno acontece en una situación determinada, y ésta es histórica; y como vivir en concreto sólo es posible en vista de esa situación, su realidad está definida por la historicidad.

Sintetizando, sin coexistencia no hay historia, pero dicha coexistencia es la convivencia de seres individuales que viven en un tiempo cualificado por lo que le ha pasado a los hombres. En otras palabras, hablar de historia es referirse a la *trama* con la que se teje la vida humana, esto es, las creencias, las ideas, las cosas con que nos encontramos, las interpretaciones, las facilidades o recursos que tenemos a nuestra disposición, las dificultades o problemas que nos oprimen, las posibilidades que hayamos en nuestro horizonte, y la proyección de nuestra figura vital sobre la circunstancia.

Una vez evitados estos dos errores podemos preguntarnos cuál es la estructura de la historia, e indagar por la historia es hacerlo por la sociedad porque entre ambas existe una conexión profunda. Pero para entender esto debemos esquivar tres riesgos: el primero es una sustantivación de lo social como si en la realidad existiera un espíritu colectivo, lo que convertiría a la sociedad en sujeto de la historia y no al individuo; olvidar que toda vida humana es de suyo social; y en tercer lugar, debemos tener muy presente que la inmersión del individuo en la sociedad no es consecutiva sino constitutiva, lo que quiere decir que el hombre hace su vida con elementos que no son suyos sino sociales.

Esta tercera advertencia es fundamental de cara al tema de esta reflexión, ya que la vida social consiste en *usos* que son irreductibles a la vida de cada individuo, y que dichos usos son ambivalentes por cuanto ejercen sobre nosotros una presión

144 Ibid., p. 392.

145 Ibid., p. 392.

que nos constriñe, pero al mismo tiempo abren posibilidades que nos permiten realizara nuestra vida auténtica. La sociedad, por tanto, es algo que está en torno mío y se manifiesta en forma de usos. Dichos usos son previos a lo que yo hago, son lo que *se hace*, son esquemas preexistentes a los que la vida individual debe ajustarse. Esos usos son lo establecido, lo estatuido antes, vienen del pasado. “Los usos son lo que *se usa*, lo que se hace, se dice, se cree, se piensa. Ese *se* impersonal —el *on* francés, el *man* alemán, derivados ambos de ‘hombre’: *homme*, *Mann*- es la condición de lo social: Se hace tal cosa, no se hace así, tal letra se pronuncia de tal manera, mujer se escribe con jota, etc.: esto es lo social.”¹⁴⁶

Dichos usos son *vigentes* cuando condicionan mi vida y, en general, la vida social. La abstracción que llamamos sociedad es un sistema de usos vigentes con los que toda persona individual tiene que habérselas. De ahí que el sujeto de la historia no sea el individuo sino la sociedad en cuanto “esfera de convivencia con los demás, definida por la vigencia dentro de ella de un repertorio común de usos y creencias sociales”.¹⁴⁷ Por ello todo hombre vive en un mundo constituido por un sistema de vigencias básicas y por las tendencias que luchan contra ellas para llegar a ser vigentes. Esa es la razón por la cual “la sociedad no es separable de la historia”.¹⁴⁸

Vigente es lo que está *bien vivo*, lo que tiene vigor, lo que está despierto, en estado de vigilia o vigilancia. Una Ley está vigente cuando tiene vigor, cuando tiene “fuerza de Ley”. Ortega y Gasset aplicó amplió los alcances de este concepto y lo aplicó a toda realidad vigente, así vigencia es lo que tiene vivacidad o fuerza, todo aquello que encuentro en mi contorno social y con lo que tengo que contar, aquello de lo que tengo que ocuparme, lo que me obliga a tomar una posición, de modo que puedo adherir o discrepar de eso que está en vigor. Esto significa que la realidad social no está simplemente “ahí”, sino que actúa por activa presionando, coaccionando, invitando y seduciendo, y por pasiva oponiendo resistencia a todo lo que se atente contra lo establecido, cerrándole el paso a toda discrepancia.

Cuando decimos que contamos con las vigencias no nos referimos sólo a un activo contar con ellas, a un tener clara conciencia de ellas. Contamos también con las vigencias de forma pasiva cuando ellas me conforman, cuando me veo sometido a su influjo, cuando me muevo en una corriente sin pensar en ello. En suma, las vigencias son realidades actuantes y misteriosas que ejercen presión positiva o negativa sobre nosotros y con las cuales tenemos que contar, querámoslo o no, sepámoslo o no.

146 MARIAS, J.: MARIAS, J.: *La mujer en el siglo XX*, Alianza, Madrid, 1982, p. 91.

147 MARIAS, J.: *Introducción a la filosofía*, Op. Cit., p. 398.

148 MARIAS, J.: *La estructura social*, Alianza, Madrid, 1993, p. 23.

Las vigencias no son convenidas, no emergen de una decisión explícita de individuos; son presiones que “vigen” o tienen fuerza dentro de un ámbito social determinado y son ejercitadas por la masa. Las vigencias tienen una presión difusa pero no vaga, porque se ejercen sobre ciertas líneas de fuerza que determinan una figura y un esquema de conducta.

Se trata de “vigencias generales” si se extienden a la sociedad entera, si se trata de algo con lo cual tienen que contar todos los individuos que componen una sociedad e, incluso, si su influjo alcanza a sociedades distintas. Son “vigencias parciales” las que tienen fuerza regional o restringida a una porción de la sociedad, o sea, las que influyen sobre un segmento del territorio nacional y son vividas como insuficientes, o las que sólo actúan sobre los varones o sobre las mujeres; por ejemplo, la mujer puede usar un cupo de diminutivos que no se concede al varón y puede emplear un repertorio de adjetivos superior al del varón. Hay, por consiguiente, un “uso varonil o femenino del lenguaje común”¹⁴⁹ y hay conversaciones de “hombres solos” y de “mujeres solas” donde imperan usos bien distintos, conocidos sólo por el sexo interesado, porque si está presente alguien del sexo opuesto ya no hablan así.

Las vigencias sociales son algo parecido a lo que Aristóteles denomina “leyes no escritas”¹⁵⁰ y, aunque en rigor no son leyes, tienen más fuerza que aquéllas. Pero al no estar escritas no se enuncian, ni se enumeran, ni se catalogan, salvo en dos casos: retrospectivamente, cuando ya no están vigentes pero se pueden rastrear sus huellas, o analíticamente, cuando un observador toma distancia y asume una actitud teórica.

Las vigencias toman tres formas: *creencias*, *ideas* y *opiniones*. Las creencias básicas o fundamentales en que reposa nuestra vida suelen ser interpretaciones recibidas, supuestos en los cuales nos encontramos y que son para nosotros la realidad misma. Desde luego son formulables y pueden adoptar formas análogas a las de las ideas. No son contenidos de nuestra vida sino más bien continentes. Las creencias son un tipo particular de las vigencias: aquellas que se refieren a la interpretación de la realidad, pero no son algo que yo piense, sino algo en lo que me encuentro inmerso y en esa medida me constituye. Las creencias son realidades que actuando nos sostienen; son el fondo desde el cual se vive. Desde luego podemos formular su contenido, pero en ese caso comenzará a operar como una idea, como realidad mental, intelectual, como una afirmación o una tesis que la lógica puede manejar, y de la que tiene sentido preguntar si es verdadera o falsa; pero en ese caso ya no funcionará como creencia sino como idea. Lo decisivo

149 Ibid., p. 111.

150 Cf. ARISTOTELES: *Política*, III, 1287b, 5-8.

de las creencias es la fundamentación vital, la vivificación. Lo decisivo de las creencias es ser creídas, no operar como esquemas conceptuales.¹⁵¹

A dichas creencias no adherimos por convicción y en un momento preciso sino que la marcha de la vida nos las va inyectando de manera difusa pero efectiva. El funcionamiento de la realidad desde el nacimiento, la presentación de cada una de las cosas como “tal cosa” va decantando en nosotros la creencia subterránea correspondiente. Algunos ejemplos pueden aclararnos esto: en nuestras ciudades el agua existe sin más en los grifos, contamos con ella y no nos hacemos cargo de ella salvo en casos excepcionales, en otras culturas es una realidad escasa, improbable, difícil; pero cuando un corte del suministro de agua suspende su fluencia en los grifos sobreviene una mínima crisis. Las creencias respecto a las demás personas no se originan primariamente en virtud de ninguna ideología o persuasión mental; confiamos o desconfiamos de ellas con base en la experiencia que vayamos teniendo del encuentro con los otros. El uso de cerrojos y la vigilancia de puertas y ventanas al caer la noche inyectan en el niño un repertorio de creencias respecto al hombre distinto del que adquiere en sociedades en las que las puertas no se cierran. Contar cuidadosamente la devuelta de un billete o exigir la firma de documentos, en los que ahora se ha hecho cada vez más frecuente tener que estampar la huella digital, es estar en supuesto diferente de aquel en que se estaba cuando se aceptaba confiadamente la palabra dada. Las creencias concernientes a la condición masculina o femenina proceden de la forma de relación entre los sexos que se encuentran funcionando de hecho en la sociedad en que se nace. La creencia en Dios no procede de la proposición formal de que hay un Dios y de la consecutiva argumentación doctrinal hecha al niño, sino de algo mucho más simple y profundo: la introducción de Dios en su vida; el niño acepta las realidades de las que hablan sus padres (sólo tardíamente se hará cargo de ellas temáticamente e incluso podrá llegar a descalificarlas); al hablar de Dios éste queda automáticamente incluido en el mundo infantil y de la manera en que sea tratado por sus padres: con veneración y amor, con temor, o con frivolidad.

La positividad o negatividad de las creencias, tiene su origen en la manera en que son vividas en el medio familiar y en el entorno en el que se crece. Las creencias negativas se originan en la aversión, el miedo, desprecio o minusvaloración

136 ► 151 En el ámbito religioso se debe ser cuidadoso con el uso de la palabra creencia, por cuanto no todas las creencias son *convicciones* sino que gran parte de ellas son *supuestos*. Los dogmas en cuanto tales no serían creencias a la manera que aquí estamos empleando el término, por cuanto no son meros supuestos en los que se está irreflexivamente sino que son doctrinas formuladas, definidas y propuestas a la adhesión, que es de un lado intelectual y de otro lado voluntaria; lo que sucede es que esa verdad definida por el Magisterio estará vitalmente movilizadora por una creencia en la que está el pueblo. Pero el dogma mismo no es creencia. No es creencia la adhesión a la tesis de que “Dios está en todas partes, por esencia, presencia y potencia”, esta es una idea; pero sí lo es el sentirse bajo la mirada amorosa y providente de Dios, en sus manos, contar con que está viendo lo que hacemos y que sabe lo que pensamos, sentir que nos acompaña, poder contar con él. Por ello es mejor emplear la palabra “fe” para referirse a la adhesión religiosa. Cf. MARIAS, J.: *La estructura social*, *Op. cit.*, p. 157.

que se experimenta en la familia hacia los reptiles, las arañas, los negros, los indígenas, las mujeres, los homosexuales, las prostitutas, los burgueses, los ancianos, los fascistas, los extranjeros, los enfermos, etc. Por consiguiente el sistema de las creencias no es un sistema teórico sino vital. Las creencias “son los modos interpretativos de las realidades funcionalmente presentes en cada vida.”¹⁵² La articulación de dichas creencias está sostenida por la pretensión vital correspondiente, es decir, sólo en función del drama vital o de la figura de vida a la que sirve es sistemático el repertorio de las creencias.

Las ideas, por su parte, son recursos de que el hombre echa mano para apuntalar sus creencias. “Las ideas son mucho más epidérmicas que las creencias; además, son fluctuantes e inestables, varían, se rectifican y matizan. Todavía más; las ideas, como realidades intelectuales se mueven el ámbito de la *cuestión* y el *problematismo*, mientras que las creencias funcionan como lo *incuestionable*.”¹⁵³ Toda idea es problemática por el hecho de ser idea; tan pronto como se enuncia una idea su cuestionabilidad surge en ella; mientras que la creencia reposa en sí misma, segura y quiescente, la idea tiene que justificarse en cada instante, tiene que estar probando su verdad. Creencias e ideas son, ambas, órganos de certidumbre; las primeras son certezas en las que *se está* y las segundas, certezas a las que *se llega*. Las ideas son imágenes intelectuales de la realidad.

En cuanto a las opiniones debemos decir que éstas son “expresas”, a diferencia de las creencias. Cuando se opina sobre algo, se sabe que se opina; no *se está* en una opinión como se está en una creencia, ni *se tiene* una opinión como se tiene una idea. Lo curioso es que al opinar se acostumbre decir: “creo que va a llover esta tarde”, y es que las opiniones tienen algo que ver con las ideas y las creencias a la vez.

La creencia en su forma plena es lo incuestionable, y por ello orienta la vida. La opinión también tiene una función orientadora, pero es intrínsecamente cuestionable. Mientras la creencia es quiescente, descansamos en ella, la opinión está definida por la movilidad. La opinión es, ante todo, una toma de posición que con frecuencia coincide con la opinión dominante que se engendra casi siempre en círculos reducidos: el crítico que genera opinión literaria o musical, la dama que define la opinión sobre la elegancia, la revista que suscita opinión intelectual, el periódico que configura opinión política. En ese sentido, aunque opinar es un acto individual, soy yo el que opino, esa opinión privada puede ser compartida por muchos y puede llegar a ser opinión general o común.

Conviene ahora caer en la cuenta de que los individuos humanos son varones o mujeres; que las personas son mujeres o varones concretos, y que las vigencias a

152 Ibid., p. 161.

153 Ibid., p. 166.

las que hemos venido haciendo referencia influyen sobre ellos, y que son ellos los que están en determinadas creencias, quienes tienen ideas y los que opinan. Pero lo que aquí nos proponemos mostrar es que hay vigencias masculinas o femeninas, e igualmente que las creencias, las ideas y las opiniones pueden tener los colores, los matices, los tonos y las vibraciones propias del varón o de la mujer.

Históricamente las vigencias generales han coincidido con las vigencias masculinas (aunque las cosas afortunadamente van cambiando) Esto ha tenido consecuencias inmediatas, tales como que el mundo social ha sido primariamente masculino, ha sido el mundo de los hombres; con lo cual, al predominar los usos masculinos, la mujer había quedado sometida a un limitado repertorio de posibilidades sociales. Durante milenios la mujer no pudo hacer *cualquier cosa*, no pudo elegir lo que quisiera, sino lo que le era permitido por una sociedad hecha a la medida del varón, que era quien decidía lo socialmente lícito para ella.

No vamos a negar las vejaciones a las que estuvo sometida la mujer, a quien no se le valoró por lo que *era*, sino por los “servicios” que podía prestar, pero queremos advertir que la inadecuada convivencia varón-mujer generó otros reduccionismos igualmente inhumanos, como concebir al marido desde sus funciones de aprontar recursos y protección, y a los hijos como futuras ayudas para el trabajo. Con estas líneas queremos llamar la atención sobre los peligros de una convivencia cimentada en el utilitarismo y los beneficios ético-antropológicos de una convivencia fundamentada en principios personalistas.

Podría pensarse que del esquema social en el que la mujer queda relegada de la actividad social y confinada a los quehaceres de su hogar y uno que otro más que le fueron permitidos (ser maestra, comadrona, enfermera, etc.) resultaría una imagen borrosa, difusa, descolorida y pálida de la mujer, mientras que de una situación en la que la mujer goce de franquía para desplegar sus potencialidades resultaría una imagen viva, colorida, con fuerza y relieve impactantes. Pero la realidad es otra. Aunque la mujer ha sido sometida a una apretada red de usos, su energía interior, creatividad y personalidad han sido tan arrolladoras que han sido capaces de sobreponerse al yugo masculino, permear a la sociedad desde dentro con sus valores (al desempeñar los papeles de madre y educadora principalmente) y arreglárselas para llamar vivamente la atención. En cambio, ahora que las cosas van cambiando y las mujeres alcanzan las funciones que otrora les fueron negadas, con lo cual disminuye la constricción de antaño, comenzamos a ver el fenómeno contrario: unas siguen siendo capaces de aunar inteligencia y belleza, pero parece que otras se han concentrado tanto en su empeño por escalar posiciones y por igualarse al hombre, que han terminado con una silueta desdibujada. Desde luego no estamos abogando por un retroceso, únicamente estamos constatando un hecho y haciendo una invitación a la mujer para que no pierda la riqueza de su feminidad.

Aunque a la mujer se le relegó durante milenios, de acuerdo con las vigencias imperantes, nunca estuvo aparte, nunca fue “capítulo aparte”, porque los sujetos de la historia son los varones y las mujeres juntos, en constante convivencia.¹⁵⁴ Al cambiar las vigencias han cambiado también los grados de intensidad de esa convivencia, y gracias a ello llegamos al reconocimiento de lo que la mujer es, ha sido y puede llegar a ser y de lo mucho que podemos enriquecernos mutuamente.

Según Marías, hasta la I Guerra Mundial la mujer no podía hacer más que aquello sobre lo que recaía acuerdo social positivo, pero a partir de la Guerra cambiaron las vigencias y se empezó a sentir que las mujeres eran personas, seres humanos cualificados por su feminidad; desde esa época comenzó a pensarse que la mujer podía hacer múltiples cosas mientras no estuvieran prohibidas. Al sobrevenir esta mutación la vida de la mujer quedó menos predeterminada socialmente, con más franquía para henchirse de contenido auténtico. Fue así como las mujeres acudieron a matricularse por primera vez en las Universidades europeas y pudieron hacerlo porque no estaba prohibido, y “ni siquiera estaba prohibido porque no se había ocurrido que lo fueran a hacer”.¹⁵⁵ El ingreso de la mujer a la Universidad se interpretó como “masculinización”, porque la apropiación de las posibilidades humanas sólo le estaba permitida al varón, porque se había identificado lo humano con lo varonil.

2. Personas masculinas y femeninas

La vida humana se realiza en dos formas distintas: varón y mujer. Ambas tienen carácter personal, y por eso la igualdad les pertenece en lo que tienen de personas, aunque su realidad sea enormemente distinta; de ahí que todo intento de homologación violenta lo que ellos son en sí mismos.

Ser varón consiste en estar referido a la mujer, y ser mujer, paralelamente, consiste en estar proyectada hacia al varón. Este carácter de mutua referencia implica una extraña “insuficiencia” de cada uno, indigencia y menesterosidad, ya que “varón y mujer se necesitan recíprocamente para ser quienes son, aparte de otras posibles necesidades, por lo demás muy diversas.”¹⁵⁶ Esto quiere decir que ambos, si funcionan como tales, están intrínsecamente referidos a la otra forma de vida, con lo cual se forma el campo magnético de la convivencia.

Desde luego hay situaciones en las que la condición masculina o femenina está atenuada, puesta entre paréntesis o eliminada, “pero estas formas son incompletas, residuales o anormales”.¹⁵⁷

154 Cf. MARIAS, J.: *Razón de la filosofía*, Alianza, Madrid, 1993, p. 185.

155 MARIAS, J.: *La mujer en el siglo XX*, Op. Cit., p. 89.

156 MARIAS, J.: *Mapa del mundo personal*, Alianza, Madrid, 1994, p. 28.

157 *Ibid.*, p. 28.

Si el mundo fuese asexuado, si no hubiese más que una forma única de vida humana y, por consiguiente, un solo tipo de persona, careceríamos de ese campo magnético de la convivencia con sus tensiones internas, y el mundo humano tendría una estructura profundamente distinta de la que conocemos.

Cuando una mujer encuentra a un varón —o viceversa—, ve a una persona, pero al mismo tiempo descubre a alguien profundamente diferente. En el encuentro varón-mujer hay un elemento de sorpresa, de descubrimiento, de atracción, de misterio y de novedad anunciado y a la vez oculto por la corporeidad. Ver al otro es adivinar, entrever su núcleo personal, su realidad humana, una combinación de opacidad y transparencia.

Toda persona tiene un “fuera” y un “dentro”, exterioridad e intimidad. Por eso el prójimo es siempre una incógnita, y ante él, se siente fascinación y asombro, en especial cuando se trata de alguien del otro sexo. Por ello, de cara al descubrimiento de la persona que cada uno es conviene fijar la atención en la dualidad varón mujer, porque al encontrar a otra persona que indudablemente lo es, pero de un modo distinto al mío, puedo darme cuenta de lo que significa ser persona varonil o femeninamente. Por eso es que “el hombre y la mujer se son recíprocamente espejos en que se descubre su condición.”¹⁵⁸ Encontrarse con otra forma de ser persona es hallar los contornos de mi realidad personal. “La experiencia inmediata de la mujer por parte del hombre, y a la inversa, es un factor capital del descubrimiento de la propia condición personal. Yo me conozco como tal persona frente a otra que, conservando los rasgos de tal, es radicalmente diferente y me reserva sorpresa tras sorpresa.”¹⁵⁹

Cuando se produce el contacto *personal* con una persona de otro sexo, se va avanzando lentamente hacia *lo que ese alguien es*. La imaginación hace posible el traslado al punto de vista del otro, para ver las cosas desde su propia perspectiva, pero también posibilita el uso imaginativo de las categorías mentales del otro para verse uno mismo como lo haría esa otra persona. Cuando esto ocurre de parte y parte se establece una relación personal en grado eminente, es decir, una relación programática y argumental. ¿Cuál sería el resultado si hiciéramos semejante ejercicio? ¿Cómo vería yo las cosas, en mi calidad de varón, si las pusiese imaginativamente en perspectiva femenina? ¿Cómo me vería yo mismo en si me mirase desde esa perspectiva? E igual ejercicio pueden hacer las mujeres, ¿Cómo verían ustedes la realidad con ojos masculinos y cómo se verían a sí mismas? “El descubrimiento de *una* persona es simultáneamente el mío como tal”.¹⁶⁰ Ese descubrimiento es inagotable, supone un proceso interminable. Si se da por

158 MARIAS, J.: *Mapa del mundo personal*, Alianza, Madrid, 1994, p. 34.

159 *Ibid.*, p. 35.

160 *Ibid.*, p. 65.

concluido, si creemos saber ya quién es el otro es porque la vivencia de ese otro como persona ha terminado, porque nos hemos aburrido, porque ha cesado la tensión argumental de llegar a conocer al otro. Por eso la *ilusión*¹⁶¹ es uno de los principales estímulos para el descubrimiento de una persona. La ilusión es la más fuerte incitación a ver a la otra persona por dentro, en su contenido más íntimo y verdadero, y a proseguir incansablemente su exploración.

Yo puedo “habitar” en otras personas y ellas me pueden habitar a mí. Julián Marías, basado en el principio físico de “impenetrabilidad” de los cuerpos, acuñó una categoría antropológica interesante: la *interpenetración*¹⁶² de personas, fenómeno que instaura una radical convivencia que no destruye ni impide la esencial posibilidad del *ensimismamiento*, sino que lo reclama.

La interpenetración es posible por la parcial irrealidad de la persona humana. Comunicarse telefónicamente o a través de internet, intercambiar cartas es una forma de convivencia en la que no hay contacto real, y lo mismo sucede cuando leemos una obra de un autor que puede estar muerto: Los Evangelistas, Homero, Aristóteles, Dante, Cervantes o Goethe. Sus personas penetran irrealmente en nuestra vida. Quevedo al respecto escribió: “*Vivo en conversación con los difuntos, / y escucho con mis ojos a los muertos*”.

Hay todavía otro ejemplo de mayor amplitud y alcance antropológico, la conversación. Hablar es una forma de ir al encuentro del otro. Hablar es pertenecer a una comunidad cuyas desconocidas personas influyen sobre mí y me penetran, cuyos gestos mentales reproduzco sin saberlo, como resonancia de sus vidas; yo no inventé la lengua, la recibí de una sociedad en la que está vigente; me vino del pasado, de hombres y mujeres que han muerto tal vez hace milenios, y eso que me legaron refleja sus vivencias, experiencias personales que me son ajenas, pero de las que participo al usar la lengua. Hablar una lengua, la materna u otra aprendida, es ser habitado por una legión desconocida de sus hablantes, ser penetrado por personas que dejan de serme ajenas. Por ello “cada uno de nosotros está ‘habitado’ por multitudes ignoradas, en formas muy diversas, que penetran sin que nos demos cuenta en nuestra vida, que son ingredientes latentes de la persona que somos.”¹⁶³

La interpenetración es una de las dimensiones antropológicas capitales por cuanto constituye una de las posibilidades más ricas para salir del aislamiento y penetrar en la intimidad de otra persona, al tiempo que ella puede penetrar en la mía, con lo cual nos proyectamos el uno hacia al otro y así ampliamos nuestros

161 Cf. MARIAS, J.: *Breve tratado de la ilusión*, Alianza, Madrid, 1984.

162 Cf. MARIAS, J.: *Persona*, Alianza, Madrid, 1996, p. 151.

163 *Ibid.*, p. 154.

horizontes individuales construyendo una verdadera nostridad. En el encuentro de singularidades que es la nostridad acontece una de las formas más preclaras de trascendencia interpersonal.

De ahí que la interpenetración sea la mejor forma para que el varón y la mujer se conozcan y se complementen mutuamente. Para superar el “despotismo” masculino, la actitud que consiste en verse como persona, pero no extender esa condición los demás, a la mujer en este caso, o extenderlo sólo a algunos, a los que se considera como semejantes, históricamente a los demás varones. Para superar la visión utilitarista del varón como simple proveedor y alcanzar una concepción personalista en la que se lo entienda como compañero y semejante. Es un mecanismo para evitar los sentimientos tanto de inferioridad como de superioridad con respecto al otro sexo. También lo es para evitar la tentación del “igualitarismo” como negación de las diferencias constitutivas entre el varón y la mujer, que es una de las más profundas violaciones de la realidad humana.

La realidad del hombre acontece de dos formas polarmente diferentes pero convergentes: varón o mujer, y cada uno de ellos hace un uso de la razón profundamente diverso sin perjuicio de su radical unidad. “Si la razón es vital, es decir, si es la vida misma en su función de comprender la realidad, como hay dos formas de vida, la masculina y la femenina, irreductibles e inseparables, unidas por una disyunción polar, esa condición tiene que pertenecer a la razón misma.”¹⁶⁴

Según lo anterior varón y mujer, unidos por su común condición humana y personal, son profundamente distintos en todo lo que afecta al desarrollo de sus vidas, en dos modalidades que no pueden confundirse. Son dos formas de experiencia de la vida; no es lo mismo la maternidad que la paternidad, los requisitos y el contenido de la felicidad son distintos.

Para Mariás la razón es cierta inserción en la realidad y, más aún, “la aprehensión de la realidad en su conexión”¹⁶⁵ y como realidad es “lo que encuentro, tal como lo encuentro”¹⁶⁶ podemos concluir lo siguiente: como existen dos modos de insertarse en la realidad, dos modos de encontrar lo real, dos modos de hacerse cargo, dos modos de conectar lo real, dos modos de poseerlo, e incluso motivaciones distintas para ello, es inevitable que distingamos entre dos usos de la razón: razón vital masculina y razón vital femenina.

142 ►

La razón se constituye viviendo, haciéndose cargo de la realidad. Históricamente la acción masculina, enfrentada con las dificultades de la vida, ha sido

164 MARIAS, J.: *Razón de la filosofía*, Op. Cit., p. 171. Véase además: MARIAS, J.: *Antropología metafísica*, Alianza, Madrid, 1983, capítulo XXI, p. 149-155.

165 Cf. MARIAS, J.: *Introducción a la filosofía*, Op. Cit., p. 174.

166 MARIAS, J.: *Razón de la filosofía*, Op. Cit., p. 172.

predominantemente externa, la prisa ha sido una de las características de la conducta del hombre, la urgencia ha sido uno de los rasgos más sobresalientes de la vida humana en su forma varonil. Podríamos completar este perfil, esquemático como todo perfil, con otros rasgos como el afán de novedad, la actividad descubridora, el interés por las “noticias”, por lo que pasa, por lo que sucede, el descubrimiento de nexos entre cosas distantes, la propensión a viajar, un cierto apresuramiento que lo lleva a prescindir de detalles, la retención de lo que “cuenta” y el dejar de lado lo demás, el verse obligado constantemente a tratar con cosas y el ser proclive a la abstracción.

La acción femenina, en cambio, reviste caracteres bien distintos: la preocupación por lo próximo (no por lo distante), la minuciosidad, la habilidad para retener detalles, la propensión a que su vida transcurra en el interior, la concreción, la capacidad para descubrir significados, el sentido del orden y la belleza, el saber esperar (frente a la aceleración masculina), la paciencia, la capacidad para descubrir el sentido profundo de la “duración” (que es diferente al mero “cuándo”, al suceso al que le pone más atención el varón), su interés por lo que *queda* (mientras que al varón le interesa lo que pasa) y la consiguiente capacidad para anticipar consecuencias (de donde surge la frase tan femenina: “¡te lo dije!”), y el predominio que le concede en su vida a las personas sobre las cosas, quizás porque gran parte de la vida femenina a lo largo de la historia ha transcurrido rodeadas de personas a las que ha cuidado: niño, esposo, padres, familiares, y hasta vecinos.

En toda vida humana el *asombro* juega un papel fundamental, pero también aquí descubrimos diferencias. El hombre le presta más atención a lo prodigioso, a lo insólito, mientras que la mujer valora más lo que es intrínsecamente maravilloso, aunque sea inmediato, cotidiano, familiar, más aún, lo valora más si eso maravilloso es familiar, detalle que el varón dejaría escapar con facilidad. Incluso la curiosidad femenina puede ser explicada desde este ángulo: su capacidad de “enterarse” es mayor a la del varón; a la mujer no le interesan tanto las noticias sobre lo ocurrido en la lejanía, sino lo que le pasa a personas concretas, conocidas y cercanas, que es lo que tradicionalmente hemos llamado “chisme”; y le atraen porque para ella cuentan más las personas que los acontecimientos o las cosas, y no sólo siente curiosidad sino que busca hacer parte, participar y, en la medida de lo posible, colaborar (mientras que el hombre, si se interesa por un chisme, lo hace pasajeramente y “no se mete”). Como la mujer sabe esperar, se mueve en el *estar* y deja sedimentar, aumentando su aptitud para la comprensión de sus categorías personales.¹⁶⁷

Los mundos en que habitamos hombres y mujeres en cierto sentido son el mismo, sólo que la manera de insertarse en él, de apropiarse, de hacerse cargo de él es

167 Cf. *Ibid.*, p. 174-177.

cualitativamente distinta. Los ingredientes que componen cada uno de esos mundos son distintos, y también lo es el concepto de *relevancia*: hay cosas que son casi indiferentes para el hombre y decisivas para la mujer, y a la inversa. Los intereses, los motivos, la lógica vital también difieren.

Con base en lo que hasta ahora hemos expuesto se comprenderá por qué al insistir en la “igualación”, al pretender borrar las diferencias entre el varón y la mujer, en lugar de potenciar las virtudes femeninas lo que se ha hecho ha sido perpetuar la exclusión y la negación de lo propiamente femenino, e imitar los modelos masculinos. Por eso, paradójicamente, los esfuerzos realizados en los últimos tiempos por las “reivindicaciones femeninas” han contribuido a reforzar la situación carencial de la mujer.¹⁶⁸

Cuando la razón funciona como razón masculina o femenina se manifiesta explícitamente en las peculiares maneras de *hablar* y de *escuchar*. Las cosas en que cada uno repara, lo que llama su atención, la manera de efectuar conexiones mentales, el modo como hombres y mujeres entienden las palabras ajenas son expresiones de eso que íntimamente somos. El varón por lo general oye “reactivamente” desde las ideas o convicciones en que está, porque es lo que le parece “objetivo” y apropiado para guardar distancia. La mujer traduce lo que escucha a lo que ya sabe o piensa, primero se entera y “recibe” eso que le dicen, trata de entenderlo y después reacciona desde sí misma, con una actitud de simpatía o antipatía que tiende a convertir las cosas en asunto personal.

Las peculiaridades del uso de la razón podrían observarse, según Julián Marías, haciendo una comparación entre las novelas policíacas escritas por autores de uno u otro sexo, atendiendo a los procesos de razonamiento que se ponen en juego. Baste mencionar a Conan Doyle y Agatha Christie, Ross Macdonald y Josephine Tey, o Simenon y Patricia Highsmith.

En el uso masculino de la razón los conceptos tienden a sustantivarse y a engarzarse en largas cadenas de razonamientos y vuelos mentales. El estilo femenino, más cercano a lo real, más práctico, tiene el riesgo de la visión fragmentaria y cierta resistencia a las conexiones distantes.

- 144 ► Lo cierto es que es evidente el carácter parcial e incompleto de las dos formas de razón. El uso restringido de la visión femenina en la constitución de las disciplinas intelectuales y en la gestión política ha sido una pérdida de inmensas posibilidades que urge corregir. En cambio, en la vida privada, en las formas reales de convivencia, la contribución de la mujer ha sido inmensa y por lo general saludable. De allí que la necesidad de integración es perentoria, si el ser humano

168 Cf. *Ibid.*, p. 178.

quiere ser llamado racional. Sin embargo no se trata de sumar ambas formas de la razón para obtener una superior, sino de que hombre y mujer se conozcan mutuamente en lo que tienen de más propio e irreductible; que aprendamos a ver la realidad desde la perspectiva del otro sexo; y a cooperar estrechamente en la empresa de entender la realidad y buscarle solución a los problemas. En síntesis, “la plenitud de la razón no podrá lograrse más que mediante una intensificación simultánea de lo común y lo diferencial, es decir, una transformación de las formas de la vida.”¹⁶⁹

3. Desafíos pastorales

Ha sido frecuente caer en un error metódico a la hora de efectuar estudios antropológicos, puesto que se ha reducido al hombre a lo animal, o bien, cuando se impone la diferencia, se ha desanimalizado al hombre. Es decir, o se considera al hombre como un tipo de animal, o se lo excluye de la condición animal que evidentemente posee. Lo adecuado es reconocer que toda la animalidad está íntegramente presente en el hombre, pero de modo humano. Dicho con más precisión: “el hombre es el animal que tiene una vida humana”,¹⁷⁰ y decir vida humana es decir vida personal.

Si trasladamos este esquema a la cuestión que nos interesa veremos que hay dos actitudes frecuentes cuando se estudia la realidad de la mujer: o bien se toma una feminidad deshumanizada, una condición femenina que no sería estrictamente humana, o bien se reduce la mujer a lo humano sin más, o a lo sumo se supone que es lo humano con una diferencia. Ninguna de estas dos posiciones es aceptable. “Toda la humanidad está en la mujer, pero está femeninamente.”¹⁷¹ No es que vayan por un lado la humanidad y por otro la feminidad.

El hombre es el conjunto de estructuras empíricas en que se realiza la vida personal. Esas estructuras son fácticas, empíricas, permanentes, por ejemplo: el hombre es un animal terrestre, bípedo, de cierto tamaño medio, con ciertos órganos, una sensibilidad determinada, tiene una condición sexuada y se reproduce bisexualmente. Estos son los componentes de la estructura empírica de la vida humana.¹⁷²

Con estos presupuestos podemos hablar de la *condición sexuada* que hace que la vida humana se realice en forma de varón o en forma de mujer, que es algo

169 *Ibid.*, p. 182.

170 MARIAS, J.: *La mujer en el siglo XX*, Op. Cit., p. 157

171 *Ibid.*, p. 156.

172 Para profundizar en este tema puede leerse: MARIAS, J.: *Antropología metafísica*, Alianza, Madrid, 1983, 224p. En especial véase el capítulo X.

que afecta íntegramente al hombre. Esta realidad acontece polarmente en dos formas *disyuntas*, cuyo carácter no es mera diferencia, sino *disyunción*: Varón “o” mujer. Tiene que ser una de las dos y son dos formas recíprocas: se es varón para la mujer y se es mujer para el varón.

No hay una realidad *meramente* humana, indiferenciada, a la cual se añade en cierto momento la diferencia. Se es varón o mujer íntegramente. No hay nada en lo humano que sea neutro, indiferenciado. La neutralización es una forma de degradación y de abandono. Lo que en el hombre no es sexuado (diferente a “sexual”) no es propiamente humano.

Las consideraciones anteriores sirven de base para reflexionar sobre una problemática cada más frecuente: La neutralización de la vida humana, el intento de suprimir las diferencias entre la mujer y el varón, la homologación de los sexos. Algunos consideran que no se nace varón o mujer, sino simplemente ser humano, y que es la sociedad la que nos convierte en una u otra cosa; que la feminidad o la virilidad son “aprendizajes sociales”, y que todo lo aprendido se puede “desaprender” con el fin de lograr renovadas formas de existir. Este proyecto de “nivelar” de la vida humana ha producido figuras andróginas, personas cuyo aspecto físico no revela con claridad cuál es su sexo y concomitantemente comportamientos neutros: entonaciones de la voz, posturas, formas de vestirse y de relacionarse con los demás que no son resueltamente ni masculinos ni femeninos. Paralelamente se han dado otros fenómenos que guardan estrecha relación con lo anterior: la masculinización de la mujer y la feminización del varón, obviamente comprensibles en el contexto de la postmodernidad en la que todo es poroso, en la que no hay fronteras ni límites, en la que todo es intercambiable, “todo vale” y, sobre todo, en la que la experiencia y la trasgresión son las notas más sobresalientes de la cultura.

Sobre la neutralización escribe Julián Marías frases tan sugerentes como esta: “Cuando la mujer no sabe a mujer resulta una forma degradada de lo humano”,¹⁷³ y otro tanto habría que decir de varón. Pero mucho más sugestiva es esta otra idea: “A última hora, lo que significa la mujer para el hombre es otro sabor de lo humano. La vida tiene muchos sabores; sabe bien o mal, pero de muchas maneras. El sabio, *sapiens*, es el que entiende de sabores; saber es gustar, experimentar y conocer el sabor. *Hay un sabor masculino de lo humano y otro femenino. Por eso no hay nada más azorante que encontrar una mujer que ‘no sabe a mujer’*, fenómeno tan frecuente en nuestros días, en unos países más y en otros menos, bastante raro, por fortuna para ellos, en los hispanoamericanos, donde las mujeres suelen todavía saber a mujer.”¹⁷⁴

173 MARIAS, J.: *La mujer en el siglo XX*, Op. Cit., p. 158.

174 *Ibid.*, p. 121. La cursiva es mía.

A mí juicio, aquí hallamos los tres primeros retos pastorales: primero, conocer a la mujer en cuanto mujer, entender la feminidad por dentro y, segundo, invitar a la mujer y al varón a recuperar los sabores propios de la feminidad y la virilidad, para vuelvan a tener su color y consistencia propias. Quizá esta sea una buena manera de responder a un tercer reto, la creciente ola de experiencias homosexuales y bisexuales, que ya no “definen” la tendencia sexual del individuo sino que son manifestaciones de fenómenos como la soledad, la erotización social y de otro rasgo típicamente postmoderno, la búsqueda de sensaciones y experiencias nuevas y trepidantes y de la lúdica como centro de la vida. A dichas experiencias y a otras similares se les ha venido llamando “polimorfismo sexual”, generado quizás por la pérdida de interés en el otro sexo que ya no resulta atractivo a causa de la nivelación o neutralización, que en lugar de habernos enriquecido nos ha empobrecido.

¿Cómo encarar estos desafíos? A través de una de las cosas que mejor sabe hacer la Iglesia, mediante la educación y ofreciendo modelos claramente masculinos o femeninos. Habrá que revisar nuestros modelos pedagógicos, nuestros propósitos de formación, nuestro lenguaje. En las escuelas y colegios orientados por la Iglesia bueno será que propiciemos una auténtica convivencia intersexual (que va más allá de tener instituciones mixtas), a fin de que varones y mujeres reconozcan sus valores y se complementen mutuamente; pero para que este plan surta efecto deseado debe afianzarse la identidad masculina o femenina, respectivamente, y fomentarse todo aquello que contribuya a dicha consolidación de la identidad. En este sentido debe trabajarse no sólo en el ámbito de la formación ética sino también en el de la dimensión estética, de inmenso valor en la educación de niños y jóvenes, especialmente si se trata de mujeres, ayudándoles a integrar vitalmente inteligencia y belleza, y a cuidar de sí, interior y exteriormente; de igual modo debe procurarse que los niños y los jóvenes articulen sensibilidad e inteligencia; que cada uno lo haga a su manera, al modo masculino o a la manera femenina; para ello conviene que haya maestros y maestras comprometidos, formados, competentes e ingeniosos y, desde luego, planes de estudio “sustanciosos”, con esto queremos decir, currículos que respondan a la figura de hombre o de mujer que la Iglesia quiere esculpir, inspirada en la persona de Cristo, en la tradición y el Magisterio de la Iglesia y en los clásicos de la filosofía y la literatura, que como la Iglesia son maestros de humanidad.

La segunda consideración ya fue insinuada pero merece que sea explorada con más detenimiento. Vamos a referirnos aquí a la *interioridad* femenina. Hay ciertos caracteres descriptivos de la mujer que revelan su condición más profunda y su papel en la convivencia intersexuada. Lo femenino ha sido sinónimo de belleza y finura, incluso de *elegancia*. Paradójicamente ese no haber podido hacer “cualquier cosa” que se le antojara sino lo socialmente aprobado la obligó a saber *elegir*, a saber comportarse dignamente. La etimología es muy reveladora:

elegans es lo mismo que *eligens*; elegante es el que sabe elegir, el que no hace “cualquier cosa”, sino lo que debe; por eso la mujer ha sido siempre elegante, porque ha tenido que elegir; por eso ha ido *distinta*, y esta palabra no es más que la forma contracta del participio del verbo “distinguir”, es decir, la mujer ha sido *distinguida*.¹⁷⁵

El saber esperar, su interés por lo que *queda* (la *intrahistoria* de la que hablaba Unamuno), la paciencia, la sensibilidad, el sentido práctico, el hecho de que su vida ha transcurrido a lo largo de los siglos en el interior del hogar, la concreción, la capacidad para descubrir significados, el sentido del orden y la belleza y la habilidad para descubrir el sentido profundo de la “duración”, han hecho de la mujer un ser *distinto* del varón, la han hecho “elegante y distinguida no por moda, sino por razones estructurales”.¹⁷⁶ Y cuando decimos que la elegancia femenina no se reduce a la moda estamos apuntando a un aspecto mucho más profundo y decisivo, la mujer es elegante porque sabe elegir *lo esencial*, porque a diferencia del varón no ha vivido de urgencias, de prisa, en función de sucesos y preocupada por noticias, sino que ha optado por lo que se va decantando; la mujer ha sido elegante porque ha elegido vivir “dentro”, porque su vida ha sido tejida con los hilos de la *intimidad*, que es el grado superlativo de la interioridad. Así se ha presentado la mujer durante milenios, como intimidad, de ahí que el *pudor* estuviera tan ligado a la condición femenina. Por eso la mujer fue tan incitante: porque aparecía como algo arcano, misterioso, secreto, como alguien que rezumaba intimidad.

Quizá recuerden un utensilio que se usó muchos en las casas de antaño, la tinaja (en España denominada botijo). Con la llegada de los refrigeradores y los purificadores de agua este utensilio desapareció. Recordemos que era una vasija grande de barro cocido sin vidriar, mucho más ancha por el centro que por la base y por la boca, y que encajaba en un pie o aro, y servía para filtrar y enfriar agua. El principio de la tinaja consiste en que el barro sin vidriar es poroso y, a través de sus poros, e agua rezuma lentamente; se evapora en la superficie exterior de la tinaja, y en ese proceso, por una ley física bien conocida, absorbe calor: parte del aire, parte del agua que está en el interior, y que así se enfría. Lo interesante es que la tinaja (que dicho de paso tiene forma de mujer) rezuma; en cambio, si se toma una vasija de barro vidriado o un porrón de cristal -tan parecido en su forma a la tinaja o botijo-, no rezuman y el líquido no se enfría. Este símil es de utilidad para entender a la mujer, a quien Dios hizo de barro sin vidriar, para que rezumara intimidad y la vertiera hacia el exterior. Por eso la mujer ha sido provocativa, como al agua fresca es provocativa. Pero para poder beber agua fresca rezumada por una tinaja ha sido preciso esperar a que gota a gota el líquido hubiera sido filtrado. Lo mismo pasaba con la mujer, nos provocaba

175 Cf. *Ibid.*, p. 94-95.

176 *Ibid.*, p. 95.

descubriéndose a medias y reservándose en gran parte, por eso incitaba, por su fondo era misterioso. Esto, precisamente, es lo que se llama *pudor*, una virtud muy diferente y superior al puritanismo y la beatería.

A partir de esta consideración nos topamos con el cuarto reto: formar para la interioridad, recuperar la capacidad femenina de optar por lo esencial, por lo interior. No se si habrán advertido que redactamos esta segunda reflexión en pasado, y tuvimos que hacerlo porque la “nivelación” entre el hombre y la mujer condujo a esta última a adoptar formas que no son las suyas e, incluso, a asumir los defectos y los descuidos masculinos.

En la Iglesia la palabra “discernimiento” ha sido de empleo frecuente. La formación eclesial y religiosa ha solido consistir un camino de discernimiento, equilibrado, claro está, con la formación académica; para ello han servido los directores espirituales, para ayudar a discernir. Creemos que aquí podría la Iglesia prestar un servicio de hondo calado a la sociedad: Ayudarle a los hombres y mujeres de nuestro tiempo a discernir, a elegir lo más conveniente, lo que es bueno, verdadero y bello, de manera que eligiendo lo mejor, lleguen a ser elegantes, en el sentido mencionado: No hacer cualquier cosa sino lo debido, lo mejor, lo más conveniente en sentido ético.

Las catequesis, las homilias, los cursillos prematrimoniales, los retiros espirituales, las convivencias, las reuniones de padres de familia en los colegios, las escuelas de padres y cuanta oportunidad tenga la Iglesia para *formar ética y religiosamente las conciencias* deberían orientarse en esta dirección. Toda intervención, todo encuentro eclesial debería servirnos para aprender a resolver situaciones y a optar con un estilo cristiano. La figura del director espiritual debería emplearse nuevamente y ofrecérsela al laico como una oportunidad de crecimiento personal; esto requiere preparar personas aptas para ello y, de ser preciso, modificar la denominación, quizás por la de consejero o alguna que después de un análisis serio se concluya que resulta la más indicada. Los programas en radio y televisión, las publicaciones escritas, las páginas web, las carteleras, todo debería servir para la formación de las conciencias, para que el fiel laico aprenda a elegir basado en principios sólidos.

La Iglesia tendría que acometer una campaña permanente de orientación de la opinión pública, empleando todos los recursos de los que dispone, para formar la capacidad de elegir prudentemente. Por supuesto, para ello se requiere una renovación radical de los métodos empleados, muy especialmente una cualificación de los predicadores, los confesores y los capellanes; una renovación de su lenguaje y de su discurso, tarea que debe alcanzar no sólo a quienes se están formando para el sacerdocio y que, por tanto, debe ser realizada en los seminarios diocesanos y casas de formación religiosa, sino a los actuales presbíteros.

El quinto reto lo extraemos de la metáfora de la tinaja. Otrora la mujer rezumaba interioridad, actualmente y por obra de la nivelación intersexual parece que muchas sólo destilan exterioridad, que viven a ras de tierra, de tejas para abajo, en la superficie (al igual que muchos varones, desde luego, o peor aún, por contagio de los varones). Así como la tecnología reemplazó las tinajas por refrigeradores y purificadores de agua, parece que las vigencias sociales reemplazaron a las mujeres por funcionarias que en muchos casos no han logrado integrar sus funciones de madre y esposa a sus funciones laborales, aunque holga decir que los varones tampoco hemos sido capaces de conciliar trabajo y vida familiar, pero precisamente la mujer debe eludir a toda costa calcar los fallos masculinos y salvaguardar sus fortalezas milenarias, si ello implica una transformación del sistema productivo y de los esquemas laborales, esa ha de ser la labor en la que nos empeñamos todos: horarios de trabajo más flexibles y remuneraciones más justas para que los padres de familia puedan pasar más tiempo con sus hijos, verlos crecer y disfrutar con ellos.

La exteriorización femenina, evidenciada no sólo en el destape corporal sino e el activismo frenético, ha privado a la familia de una sus más entrañables riquezas: tener un hogar. Ahora muchas familias tienen vivienda pero no tienen hogar; ni el padre ni la madre pasan mayor tiempo en su residencia, los hijos crecen solos y su educación y cuidado se delega a la escuela, los abuelos o las empleadas del servicio; cada vez los niños pasan más tiempo frente al televisor o al computador. A los padres se les oye decir reiteradamente que el tiempo que le dedican a sus hijos es poco pero de calidad, pero ¿será realmente así? Cando la mujer se quedaba en casa había hogar; porque ella se quedaba el varón podía hacer tranquilamente las demás cosas; pero ahora que no se queda, ¿quién se encargará de la familia?

Obviamente no soy un retardatario que piense que la mujer tendría que renunciar a la posibilidad de realizarse profesionalmente y retirarse nuevamente a su casa, entre otras cosas porque los sectores público y privado se resentirían de inmediato si perdieran el toque femenino que ojala fuese cada vez mayor. Lo que propongo es que tanto al varón como a la mujer se nos forme desde niños para asumir juntos, mancomunadamente los quehaceres hogareños; que al niño se le forme no sólo académicamente sino también para ser padre en el futuro, y que lo mismo suceda con la niña, que se le muestre la importancia de llegar a ser madre, porque parece que se insiste tanto en el futuro profesional que implícitamente se transmite la idea de que ser ama de casa es un oficio de segunda.

150 ►

Formar para la *intimidad* implica formar los futuros padres y madres de familia; seres capaces de construir un hogar, en donde puedan *ser* y descansar del *hacer*, un “dentro” en el que las personas encuentren refugio y serenidad, y recuérdese que “dentro” en latín es *intus*, de donde viene interioridad e incluso una palabra

tan propia de las mujeres “intuición”. Sólo si hay mundo interior, intimidad, habrá posibilidad de trascender, intramundaneamente proyectándonos hacia el otro, en lo que hemos llamado interpenetración de personas; trasmundaneamente proyectándonos hacia Dios, abriéndonos a la gracia. Este es el reto decisivo, el sexto y último de los que hemos resuelto plantear. En una época que ha sido definida como “la dulce y amarga epopeya de lo gris”, educar¹⁷⁷ para la intimidad es un imperativo ético.

¹⁷⁷ Educar proviene de *educō, eduxi, eductum*: “Hacer salir” lo mejor que llevamos dentro, por ello en sentido etimológico la auténtica educación no es simple instrucción, sino formación integral.

4. ANÁLISIS DE LA CULTURA ACTUAL Y SU IMPACTO EN LA VIDA

Carlos Arboleda Mora

1. Estamos en una encrucijada cultural

Las actitudes y debates frente a la posmodernidad son diferentes pues la posmodernidad es rica y compleja. Hay dificultades para encuadrarla y definirla, ya que las posiciones dependen, con frecuencia, más de la mentalidad de cada autor que de una herramienta teórica rigurosa de análisis; además de que los hechos sociales dan argumentos a cada una de las posiciones. Estas posiciones están representadas por los últimos modernos, los verdaderos posmodernos y los contramodernos:

- Los últimos modernos que hablan de una modernidad todavía no cumplida y que propugnan por una revitalización de los ideales modernos e ilustrados. Así se habla de un proceso secularizador todavía en marcha y de unos ideales modernos que hay que realizar como son la laicidad, el desarrollo continuo, el papel central de la ciencia y la autonomía total del sujeto.
- Los verdaderos posmodernos que defienden un historicismo radical y el comienzo de una nueva era, relativista e individualista, además de trágica. Estamos en el fin de la historia y hay que vivir el presente, aceptando la imposibilidad de discursos duros y sometiéndose a la narrativa individual, a la vivencia interna y a una filosofía débil.
- Los contramodernos que anhelan el fracaso de la modernidad y el retorno a una época de seguridad y de discursos fuertes.¹⁷⁸ Para volver a una sociedad

152 ►

¹⁷⁸ Lounibos, John. *Postmodernity: Christian identity in a fragmented age*. Minneapolis: Fortress Press, 1997. P. 12.

que sea como castillo, convento y fortaleza donde el centro sea lo sagrado y lo permanente. Castillo con un gobierno fuerte, convento con una doctrina dogmática intrínsecamente verdadera y fortaleza con unos poderes judiciales capaces de sancionar al transgresor.

Dentro de ese piélago de actitudes nos movemos en la época actual, y ellas configuran distintas formas mentales que son un reto para nosotros. Podemos decir que hay un enfrentamiento de tres formas de hacer cultura, hecho singular en la historia. Premodernidad, modernidad y posmodernidad están buscando el favor de las personas y, de verdad, cada una tiene sus defensores. En el siguiente cuadro vemos las características principales de cada una de ellas.

	Premodernidad	Modernidad	Posmodernidad
Religión	Sacralización	Desacralización	Resacralización
	Divinización	Secularización	Panteísmo
	Dios	Hombre	Cosmos
	Súplica	Trabajo humano	Recurso al interior
	Fe	Racionalidad	Holística
Política	Unión iglesia estado	Separación iglesia-estado	Religión privada
	Cristiandad	Laicidad	Supermercado religioso
Economía	Preindustrial-Rural	Industrial-Urbano	Telemática-Globalización. Ntic
	Feudalismo	Capitalismo/ marxismo	Neoliberalismo
	Solidaridad	Compañerismo	Individualismo
	Latifundismo	Liberalismo económico	Ultraliberalismo
Cultura	Teleología religiosa	Progreso secular	Vivir el presente
	Historia religiosa	Historia humana	Fin de la historia
	Unidad y uniformidad	Unidimensionalidad	Pluralidad
	Literalismo	Análisis/ exégesis	Fundamentalismo Subjetivismo
	Moral teónoma	Moral autónoma	Moral subjetiva
	Teología	Ciencia	Irracionalismo y Ciencia
	Mitología Metafísica	Positiva	Pragmática

Hay unos elementos que le dan al momento histórico un sabor especial. Dentro de esos elementos, hay unos que son como la base técnica y material del presente: la globalización, la nueva sociedad de la información y el mercado libre, como ejes duros de la historia actual. Estos elementos duros han provocado unos cambios sociales y mentales a los que no podemos ser ajenos: Mentalidad global, solidaridad mediática, sentido de universalidad humana, pero también consecuencias negativas como son la exclusión de personas y de pueblos, la globalización del terrorismo, la lógica del mercado aplicada a los sentidos de la existencia y a las religiones...

La misma religión está sometida a la influencia de estas lógicas. David Lyon, un sociólogo canadiense, publicó un libro que vale la pena leer: “Jesús en Disneylandia. La religión en la posmodernidad”.¹⁷⁹ Allí analiza algunas formas de vivir hoy la religión, que seguramente responden a esas formas de hacer cultura que se enfrentan en la sociedad. El propone tres comportamientos religiosos propios de la posmodernidad. El primero es el del peregrino que va de confesión en confesión, de grupo en grupo, de movimiento en movimiento... buscando las mejores gangas y ofertas, como el turista que se siente feliz en el mundo mágico de Disneylandia.¹⁸⁰ Ese termina construyendo su propia religión con elementos dispares recogiendo souvenirs en cada confesión, o, desilusionado, cae en la indiferencia, problema común en nuestro tiempo. La indiferencia se ve alimentada por el relativismo:

“Si todas las tradiciones religiosas testimonian una cierta búsqueda del absoluto y pueden ser vías de salvación, ¿por qué privilegiar la identidad cristiana y recordar la urgencia de la misión?... Pero debe también afrontar otro indiferentismo: la indiferencia a los grandes ideales de las diversas religiones que no correspondan a un compromiso responsable con las causas que solicitan la generosidad de los hombres y mujeres de buena voluntad. Para muchos de nuestros contemporáneos la indiferencia religiosa no proviene de una suerte de despreocupación o de egoísmo, sino de una conciencia muy viva de la diferencia entre el programa ideal de las religiones y su ineficacia práctica para aliviar la miseria de millones de hombres y mujeres. El fanatismo religioso puede ir hasta legitimar en nombre mismo de Dios los peores crímenes contra la humanidad. Ésta es, sin duda, la causa más grave de la indiferencia religiosa al final de ese cruel siglo XX.”¹⁸¹

154 ►

Una segunda forma religiosa es la de aquellos que cultivan una vida interior espiritual por los medios de la emoción, la afectividad, la corporalidad y la acción extraordinaria de Dios en cada momento. Los movimientos pentecostales y carismáticos, los grupos de sanación y las experiencias Nueva Era, acogen a

179 Lyon, David Jesús en Disneylandia (La Religion en la Posmodernidad). Madrid: Cátedra, 2002.

180 Este fenómeno lo analiza también Daniele Hervieu-Leger en *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*. Paris, 1999.

181 Geffré, Claude. “Le pluralisme religieux et l’indifférentisme, ou le vrai défi de la théologie chrétienne”, *Revue théologique de Louvain* 31 (2000) 3-32. Publicación resumida: *Sal Terrae* 158 (abril-junio 2001) 83-98. <http://servicioskoinonia.org/relat/277.htm>

este segmento. Sabemos hoy que en América Latina, 7 de cada 10 protestantes es pentecostal y 1 de cada 10 católicos es carismático. Se multiplican las llamadas “posesiones diabólicas” y las oraciones de exorcismo y liberación. Y un gran porcentaje de personas combinan creencias cristianas con creencias esotéricas.¹⁸² La religiosidad de tipo emocional, con sus grandes espectáculos coreográficos, curaciones instantáneas, música pegajosa... es uno de los indicadores de una nueva forma de vivir la religión. Esta religiosidad usa, con frecuencia de la sugestionabilidad de las masas y de una interpretación trascendente de todo lo inmanente.

Los terceros, inseguros en un mundo multiperspectivístico al que acusan de relativismo y subjetivismo, se refugian en posiciones integristas y fundamentalistas, algunos al borde del terrorismo religioso.¹⁸³

Esta brevísima introducción nos indica y nos da las coordenadas del momento actual. Esas coordenadas nos están indicando el grado de fragmentación en que vivimos, pues ninguno puede decir que es plenamente premoderno, o plenamente moderno o plenamente posmoderno. Aún los más tradicionalistas, de alguna manera, manejan los instrumentos de la modernidad o de la posmodernidad.¹⁸⁴ Eso hace que nos movamos en un mundo de múltiples perspectivas, opciones y posibilidades, en un mundo plenamente pluralista. Este pluralismo, herencia precisamente de la modernidad, señala una nota distintiva de nuestro tiempo y que nos plantea el reto de la unidad en la diversidad, del diálogo entre diversos y de la construcción de un mundo humano con base en diferentes perspectivas, casi podríamos decir, el reto de la estética de la diversidad.

Pero también esta encrucijada cultural, hace que el hombre del común se sienta reventado, fragmentado, sin rumbo y sin norte. Hacia dónde ir?

182 Hay algunos estudios en nuestro medio sobre estos temas: Arboleda Mora, Carlos. Trastorno de trance y posesión vs posesión diabólica en el Area Metropolitana de Medellín. Revista Cuestiones Teológicas y Filosóficas. UPB:, v.28, n.70, p.87 - 104, 2001. Höllinger, Franz y Arboleda Mora, Carlos. Religión y esoterismo entre universitarios. Revista Cuestiones Teológicas y Filosóficas. UPB:, v.28-2, n.70, 2001.

183 Son muchos los estudios sobre este tema, sobretodo después del 11 de Septiembre de 2001. Sugerimos algunos: Augé, Marc. *Diario de guerra: el mundo después del 11 de septiembre*. Barcelona: Gedisa, 2002. Chomsky, Noam. *11/09/2001*. Barcelona: RBA, 2002. Juergensmeyer, Mark. *Terrorismo religioso: el auge global de la violencia religiosa*. Madrid: Siglo XXI, 2001. Kepel, Gilles. *Crónica de una guerra de Oriente*. Barcelona: Península, 2002. Kepel, Gilles. *Yihad. Expansión y declive del islamismo*. Barcelona: Península, 2002. Ramonet, Ignacio. *Guerras del siglo XX*. Barcelona: Mondadori, 2002. Sobrino, Jon. *El Salvador, Nueva York, Afganistán: terremoto, terrorismo, barbarie y utopía*. Madrid: Trotta, 2002.

184 Por ejemplo, muchos movimientos tradicionalistas o fundamentalistas utilizan los medios de comunicación o la Internet, para difundir sus ideas, ganar adeptos o hacer la batalla contra la modernidad.

2. Nos quedamos sin vínculo de unión

En las sociedades anteriores a la nuestra, el mundo de la racionalidad instrumental (la visión de los objetos) y el mundo del individualismo moral (la visión del sujeto) se mantenían unidos a través del concepto central de sociedad. El individuo sale de su individualidad a través de la sociedad para transformarse en ciudadano. La sociedad daba el lugar para la visión común de lo bueno y lo malo. Lo bueno y lo malo estaba definido por la tradición, o por la ley divina. El individuo se socializa en cuanto se autocontrola para adecuarse a la sociedad en que está, y este autocontrol lo ayuda a tener un sentido y un paradigma para su vida.¹⁸⁵ Pero ese triángulo: sociedad, individualismo moral, racionalidad instrumental, se rompe, es decir, se rompe la sociedad. Las guerras, el fin del estado nación y el predominio del capital financiero, contribuyeron al fin de esa sociedad. Sobre todo, éste último tomó la delantera y nos convirtió a todos en consumidores. No somos ya ciudadanos sino consumidores deslocalizados (desplazados):

“Y entonces el resultado es que uds y yo, cada uno de nosotros, no podemos ya definirnos como seres sociales, ud, se define como consumidor de Siemens o CocaCola o de Worldmusic o de la orquesta Sinfónica de Chicago... no solamente de cosas mediocres, pero usted se define como una persona desarraigada, como un consumidor global, desnacionalizado, deslocalizado...”¹⁸⁶

Nuestra identidad y nuestra conciencia no se definen ya por la pertenencia a una sociedad o a una colectividad, sino por una identidad privatizada (la sexualidad, algún imaginario, o una identidad del pasado que rescatamos para darnos seguridad). En una sociedad de mercado, somos mercado y nos toca movernos en la lógica del mercado. Pero, en este caso, perdemos el sentido de la colectividad y los grandes ideales de la comunidad. Quienes están en el mercado están *in*, los que están fuera de él están *out*. Y lo que es peor, se rompe definitivamente el vínculo entre lo público y lo privado.¹⁸⁷

Por otra parte, desaparecidas las grandes narrativas que daban sentido e integración a la sociedad (religión, ideología...), se cae en los pequeños fragmentos, o sea un absoluto pluralismo cultural. Este absoluto pluralismo, imposibilitado de crear consensos comunitarios, nos conduce al individualismo cultural, y la sociedad no tiene ya cemento de unión. Cada uno vive por su lado, cada uno consume por su lado, y es imposible un sentido común de la existencia. La muerte del sujeto contribuye a la imposibilidad de formar una comunidad imaginada.

156 ►

185 Touraine, Alain. Después del postmodernismo?... La modernidad, En Rodríguez, Rosa María y Africa Vidal, María Carmen (eds), Y después del postmodernismo qué? Barcelona, Anthropos, 1998. pp. 15-26.

186 Ibidem., p. 20

187 Esto lleva, por ejemplo, a la privatización de la religión que era la dadora comunitaria de sentido, y hace que la misma religión se guíe por la lógica del mercado, como lo vemos en el momento actual.

En conclusión de esta parte, podemos decir: el consumismo se ha convertido en el núcleo moral de la vida, el vínculo integrador de la sociedad y el centro de gestión del sistema. El mercado es el nuevo dios, pero es un dios que ha prometido la felicidad universal y no puede cumplir esa promesa. El nuevo orden del mercado manifestado en paros, exiliados, guerras, mafia, droga, violencia, desigualdad, hambre... lleva a que el individuo se sienta estresado, frágil, solo, con dificultades para vivir y comunicarse.¹⁸⁸

“La nueva era individualista desintegra los vínculos sociales, suprime las pautas familiares, desarticula las referencias religiosas. En cambio favorece la emergencia de las creencias más delirantes, el resurgimiento del esoterismo y da lugar a comportamientos descontrolados e irracionales....Por una parte se están desarrollando el individualismo liberal, la tolerancia de la mayoría en materia de estilos de vida, de educación, de religión, de política, de sexualidad y de apariencia vestimentaria. Y por otra, proliferan nuevas formas de agresividad, de intolerancia y de sectarismo entre las minorías más o menos fuertes, más o menos marginales.”¹⁸⁹

3. Consumo, luego existo

Es en esta época, la *posmoderna*, en la que asistimos al fenómeno del consumo en genera. El hombre posmoderno *consume, luego existe*. El apetito por objetos, entendiendo por tales lo opuesto a sujetos, parece irrefrenable. Inclusive hacia aquéllos que no son esenciales para la subsistencia en sus planos biológico, social y espiritual, pero que se transforman en imprescindibles, atrayendo las energías de hombres y mujeres:

- Consumo de bienes materiales como símbolos del rango social apetecible.
- Consumo de amor que, por consumible y estandarizado, deja de ser amor para transformarse en una caricatura de los sentimientos y el verdadero erotismo.
- Consumo de información sin límites, sin posibilidad de transformarla en conocimiento a través de la reflexión ya que los medios deben ser más rápidos que los contenidos.
- Consumo de religiones que se pueden escoger a la carta.

Es en la posmodernidad cuando el consumo se presenta como una red que aprisiona a la vez que da forma a nuestra manera de vivir. En la cual la vida se define por la posibilidad o no de alcanzar ciertas cosas o por la angustia de no poder alcanzarlas todavía, aunque *todavía* signifique *nunca* para una gran mayoría.

188 Rodríguez, Rosa María y Africa V. María Carmen. Y después del postmodernismo qué?. Op. Cit. P. 9.

189 Lipovetsky, Gilles., en El sujeto europeo, Josefina Casado y Pinar Agudiez (comps), Madrid, Pablo Iglesias, 1990, p. 49.

4. Las críticas a la posmodernidad.¹⁹⁰

La posmodernidad es una época que empieza a ser criticada y que incluso ya deja de ser la forma actual de hacer cultura. Grupos y personas han comenzado a darse cuenta de la magnitud de la crisis humana que significa la posmodernidad no sólo para el hombre concreto, sino también para la política y la religión. Como radical desconfianza en la capacidad del ser humano implica que no se podría hacer frente a las situaciones que afectan a los individuos concretos especialmente a aquellas creadas por la racionalidad instrumental y estratégica. El hombre unidimensional, la tecnificación de la acción política y la pérdida de sentido son algunas de esas situaciones. Cuando el hombre comenzó a darse cuenta de que estaba completamente alienado, se acordó de volver a pensar y se dio cuenta de lo que estaba viviendo: nihilismo (los valores como ilusiones), sociologismo (los valores producidos socialmente), culturalismo e historicismo (los valores son un encubrimiento del contexto social relevante, aquí y ahora).¹⁹¹ Y por eso también comienza a pensar distinto y a reconocer:

- El reconocimiento de los límites del saber.
- La necesidad de un fundamento para la ciencia, la religión y la ética.
- La existencia de un telos personal y social.
- La dignidad esencial y fundamental de la persona humana
- La alegría de vivir.

Muchos son los autores que comienzan una crítica fuerte a la posmodernidad e imaginan en qué consistirá esa pos-posmodernidad.¹⁹² Estas críticas se pueden agrupar en tres grupos:¹⁹³

- Los neoconservadores (D. Bell, M. Novak, Th. Luckmann, J.R. Neuhaus...) que frente a la crisis espiritual proponen recuperar una ética puritana y desde esa ética legitimar el capitalismo democrático. Se trata de recomponer el sistema capitalista a partir de la recuperación de la tradición judeo cristiana.
- Los legítimos posmodernos. (Lyotard, Nietzsche...). Si la racionalidad instrumental y la razón ilustrada han causado la crisis, pues hay que vivir en

190 Castro Gómez, Santiago. Los desafíos de la posmodernidad a la filosofía latinoamericana. <http://www10.brinkster.com/arje/flatino3.htm>. González, Luis Armando. Neoconservadores, posmodernos y teóricos críticos, en *Metapolítica*. Enero-Marzo de 1997. Vol 1, N° 1. <http://www.metapolitica.com.mx/meta/metapass/1/gonzalez.html>

191 Boudon, Raymond. El escepticismo posmoderno. En *Metapolítica*. Vol 1, N° 1.

192 Cfr, por ejemplo: Rodríguez, Rosa María, Africa V., María Carmen (Eds). *Y después del postmodernismo qué?*. Barcelona: Anthropos, 1998.

193 González, Luis Armando. Neoconservadores, posmodernos y teóricos críticos. en *Metapolítica*. Enero-Marzo de 1997. Vol 1, N° 1. <http://www.metapolitica.com.mx/meta/metapass/1/gonzalez.html>

el pluralismo inconmensurable de los juegos del lenguaje, renunciando a los metadiscursos y viviendo el presente.

- La teoría crítica. (Horkheimer, Marcuse, Benjamín, Adorno, Fromm). Hay que hacer de la razón y del sujeto elementos primordiales en la construcción de una sociedad justa, racional y humana. Estos representantes de la Escuela de Frankfurt se diferencian de los neoconservadores en que son racionales-ilustrados y no se referencian a lo tradicional-religioso, y de los posmodernos en cuando al problema de la fundamentación filosófica.

Miremos sintéticamente los puntos críticos de la posmodernidad desde el punto de vista cristiano:

- Resacralización. El problema del hombre contemporáneo no es que no crea en nada, sino que cree en todo. Se da una mercantilización de la religión (lógica del mercado).
- Panteísmo. Todos somos partículas del gran dios cósmico, o todos somos pequeños dioses (microdioses). Desaparece todo Dios personal, creador del hombre.
- Cosmos. La sacralización del cosmos se coloca por encima de la sacralidad del hombre, éste es sólo una partícula del cosmos. Se disuelve a Dios como ser personal.
- Recurso al interior. La gnosis no es dadora de salvación, así se llega solamente a una vida educada. La salvación viene de Jesucristo, mesías de Dios.
- Holística. Es una buena perspectiva para la ciencia, pues favorece la interdisciplinariedad y la transdisciplinariedad.
- Religión privada. Suprime los aspectos sociales de toda religión y desfundamenta la moral social y la doctrina social de la iglesia. Es el extremo de la laicidad. Impide toda crítica de tipo social. El matrimonio se convierte en opción privada en cualquier forma.
- Supermercado religioso. Todas las religiones son iguales? Todas dan la salvación? Deslegitima la unicidad y universalidad de la salvación dada en Jesucristo. Religión a la carta. Dónde queda la cruz?
- Telemática- Globalización- Nuevas tecnologías de la información y la comunicación. Favorece la globalización siempre y cuando se tenga en cuenta la globalización de la solidaridad y la justicia social.

- Neoliberalismo. El neoliberalismo es el capitalismo transnacional llevado al extremo. El mundo convertido en mercado al servicio del capital hecho dios y razón de ser. En segundo lugar, el neoliberalismo implica la desresponsabilización del Estado, que debería ser el agente representativo de la colectividad nacional y agente de servicios públicos. Se corre el riesgo de reducir la Iglesia a una ONG que presta servicios sociales. El neoliberalismo es también la negación de la utopía y de toda posible alternativa. Es conocida la expresión de Fukuyama: El «fin de la historia», el no va más de la historia. La nueva religión del mercado fundada por Milton Friedman y entre cuyos predicadores se encuentran Nozick, Glucksman, Hayek, Fukuyama... Todos ellos persiguen el antiguo sueño de la abolición del Estado. Pero el resultado final es abolir el Estado mediante la totalización del mercado, sin importar el número de sacrificios humanos que ello pueda costar.
- Individualismo. El pensamiento posmoderno arroja por la borda la idea misma de “fundamento”, con lo cual se arruina todo intento de legitimar un proyecto de transformación social. Al negar el potencial emancipatorio de la modernidad, la postmodernidad descalifica la acción política y desplaza la atención hacia el ámbito contemplativo de lo estético.
- Ultraliberalismo. El sujeto no puede entenderse como individuo aislado que busca su propio bienestar, ni la economía debe buscar sólo la competitividad y el lucro.
- Vivir el presente. Mediante el anuncio de la “muerte del sujeto” y del “fin de la historia”, los filósofos posmodernos liberan al hombre de la responsabilidad por la protesta. Asimismo, la reivindicación de lo fragmentario y lo ecléctico elimina cualquier tipo de resistencia y sume al hombre en una espera resignada del fin. Sólo queda encerrarse en su burbuja de cristal y dejar que el mundo pase.
- Fin de la historia. Se habla incluso de “postilustración” o de “posthistoria”. La consigna es darlo todo por acabado, todo por muerto, pero no ofrecer ninguna solución nueva más que la misma negación. La crítica posmoderna al teleologismo persiste en desconocer un hecho innegable: jamás ha habido un proceso histórico que no se edifique sobre estadios inferiores o menos avanzados. Pero lo cierto es que existen “momentos ascensionales de humanización de la humanidad”.
- Pluralidad. Aspecto positivo en cuanto se aprenda a vivir la unidad en la diversidad y la estética de la diversidad. Se puede llegar al indiferentismo político, cultural, religioso, social.

- **Fundamentalismo.** Es la reacción contra la inseguridad por la relativización de las religiones y las propuestas políticas democráticas. Lleva a la absolutización de las propias doctrinas.
- **Subjetivismo.** Cada uno hace su propia ética desde la estética (lo que siente) y no desde los fundamentos de la humanidad y de la revelación.
- **Moral subjetiva.** Los autores posmodernos identifican a Dios con el “gran relato” de la ética universal y anuncian a cuatro vientos su muerte. Y así como Nietzsche legitimaba el poder de los más fuertes al considerar que la ética universal es la ética de los pobres, los esclavos y los débiles, la posmodernidad se coloca del lado de los países ricos al socavar los fundamentos de una ética universalista de los derechos humanos basada en la razón. De esta manera, la posmodernidad se presenta como el mejor aliado de las tendencias neoliberales contemporáneas, que se orientan a la expulsión del universalismo ético del ámbito de la economía.
- **Irrracionalismo y ciencia.** La batalla posmoderna por erradicar la racionalidad es un mecanismo para eliminar todo sentido o futuro: ninguna utopía más, ninguna teoría capaz de pensar la realidad como un todo, ninguna ética universal.
- **Pragmática.** Se llega a la moral de situación. La razón de estado, la seguridad del sistema, lo más oportuno en el momento, se convierten en norma o criterio de la ética. Desaparecen los principios objetivos de la moral.

5. El impacto de la posmodernidad en la vida

A veces, miramos sólo los efectos de la cultura de la muerte (aborto, contracepción, masacres, experimentación con embriones....), pero realmente tenemos que mirar es toda la filosofía que está en el fondo y que constituye una mentalidad extendida.

Hay en la posmodernidad, una cultura de la muerte como background subyacente a toda su cosmovisión.

1. **La muerte de Dios.** La modernidad decretó la muerte de Dios. Dios no era probable por la ciencia y era inútil como hipótesis para explicar la existencia del hombre. Cuando Dios “se muere”, se enaltece al hombre de tal manera que olvida su condición de creatura. Y cuando se muere Dios, el hombre cree ser Dios. Las últimas guerras de la humanidad nos muestran la tragedia que causa el creerse dios. Ya no hay fundamento para una moral objetiva y se crea la moral del poder o la moral del individualismo acérrimo.

2. La muerte del hombre y la pérdida del sujeto. La posmodernidad decretó la muerte del hombre y del sujeto. No hay una naturaleza humana, ni una vocación del hombre a realizar su designio. El hombre no es sino que se hace. El recién nacido no es sino un substracto biológico que se autoformará de acuerdo a sus propias elecciones. Estas elecciones se harán con base en un liberalismo absoluto (libre determinación de la propia personalidad), sin caer en cuenta de que la libertad total del sujeto, a la final es disolvente pues no crea sociedad comunitaria, sino individuos aislados con la posibilidad de caer en la anarquía total.
3. La muerte del sentido, la finalidad, la historia. Con la caída del marxismo estamos en la etapa final de la historia, es decir, seguimos en un eterno presente sin contradicciones. Vivir la estética del presente sin grandes proyectos. Así quienes disfrutan de los beneficios viven en la superficialidad y quienes no, viven en la tragedia de la inhumanidad.
4. La muerte de la esperanza, de la fe y la caridad. En una época terriblemente individualista, sólo se vive el presente de forma hedonista, sin darle sentidos fuertes a la existencia y sin preocupaciones por las angustias de los otros, “que se defiendan” o simplemente “pobrecitos”. Es la tumba de la solidaridad.
5. Triunfo de la racionalidad instrumental y estratégica. Esta racionalidad se ha extendido al conjunto de la vida social, extensión legitimada por el presunto carácter de saber absoluto y perfecto que se ha asignado al saber científico-natural. Este es el paradigma de lo que es conocimiento verdadero. Y el orden tecnoeconómico manipula y domina porque se asume que sus conclusiones son las únicas científicas.¹⁹⁴ Lo político, lo cultural y lo religioso son invadidos por la lógica manipuladora de las ciencias naturales y por la lógica mercantil de la distribución de servicios y productos. El dominio de la racionalidad instrumental es una de las causas de la crisis actual pues en esa racionalidad no se permiten cálculos de humanidad, de cultura o de política, sino la eficacia, la competitividad, el lucro, los productos...

En conclusión, hay una mentalidad de muerte en su sentido más amplio: Desgano, impotencia, indiferentismo, irresponsabilidad, cansancio, desgano... muerte de Dios, muerte del sujeto, muerte de la esperanza... caída de la razón, historicidad absoluta del hombre, sentimentalismo, libertad absoluta, ateísmo, todos nos vamos a morir...

6. La crítica de Juan Pablo II a la cultura actual

El problema metafísico y epistemológico está en el centro del conocimiento y de la verdad. Por eso la Iglesia se preocupa tanto de este problema. Y ese problema filosófico lógicamente plantea problemas de orden ético, social y teológico. Especialmente la discusión antropológica se ve afectada por dicho problema, pues el centro de la creación es el hombre. Si todo se queda en nihilismo y autopoiesis, no hay fundamento ni para el ser, ni para el conocimiento, ni para la verdad, ni para los valores. Se va hacia una disolución total.

En la enseñanza del Papa Juan Pablo II, encontramos unas críticas fuertes a esa disolución, que él llama la cultura de la muerte:¹⁹⁵

- “una cultura privada de lo trascendente”.
- una cultura “relativizadora, a veces agnóstica e historicista”
- una cultura “que subestima y margina el mensaje salvífico de Cristo”
- una cultura “utilitarista”.
- “una cultura materialista y secularista”
- “una cultura de la violencia y de la muerte.
- una cultura “de la droga”.
- una cultura “masificante
- una cultura “de lo provisional, que conduce a rechazar los compromisos a largo plazo”.
- una cultura “de la crisis”, “falsa cultura de apariencias, resultado de una desenfadada mentalidad consumista dañina para las necesidades más profundas de los individuos y las comunidades”.
- una cultura “que ofrece la superación de la concepción de la estabilidad de la familia como una conquista y una emancipación social”.
- una cultura “de la sospecha”.
- En fin, se trata de una cultura del placer, del tener, y del poder. Por eso, “lo que está en juego es la orientación y el sentido mismo de la peregrinación de la familia humana a través de la historia”.

7. Antropología crítica y abierta

Para enfrentar esa cultura de la muerte, lo primero es apropiarnos de una ANTROPOLOGÍA CRÍTICA Y ABIERTA. La aceptación de las limitaciones de la razón, del sujeto y del pensamiento, han llevado, en algunos casos, a hacer del cristianismo una religión light, a confundir inculturación con subjetividades y a cambiar la liturgia por aplausos, desmayos e histeria. En consecuencia, también

¹⁹⁵ Buela, Carlos M. Inculturar el evangelio. http://www.iveargentina.org/pbuela/sacerdotes/P2_C3_01.htm

a una moral suave que casi se reduce a buena educación cívica, sin asomos de esfuerzo y de cruz. De ahí la necesidad de volver a una antropología fuerte y abierta.¹⁹⁶

El hombre como ser en el mundo.¹⁹⁷

El hombre ser con otros.

El hombre ser histórico.

El hombre y su dimensión de sentido.

La comprensión ontológica.

El hombre como persona y sujeto

El hombre como el ser de la trascendencia:

El hombre como el ser que al preguntarse abre a un horizonte infinito.

El hombre como el ser de la responsabilidad y la libertad.

La cuestión personal de la existencia como pregunta por la salvación.

El hombre ante el misterio: la posibilidad de la relación con Dios y posibilidad de irse contra Dios.

El hombre ante el misterio: la posibilidad de relación con el otro y posibilidad de irse contra el otro.

Estos elementos filosóficos pueden entrar a dialogar con la antropología cristiana, por ejemplo con las siete tesis de Santo Tomás sobre el hombre:

1. El cristiano es un hombre que, por la fe, llega al conocimiento de la realidad del Dios uno y trino. Y así se reconoce creatura pero con dignidad excelsa.¹⁹⁸
2. El cristiano anhela en la esperanza la plenitud definitiva de su ser. Se reconoce no terminado, como un proyecto que tiene su modelo en Cristo.
3. El cristiano se orienta por la caridad hacia Dios y su prójimo con una aceptación que sobrepasa toda fuerza de amor natural. Esta relación complementa su finitud en la apertura a los otros (familia, sociedad, grupos...)
4. El cristiano es prudente, es decir, se guía por la verdad de las cosas. Tiene un sentido crítico para no perder su humanidad.
5. El cristiano es justo, es decir, puede vivir en la verdad con el prójimo y con la creación entera. El cristiano reconoce los derechos de todo ser humano y la mayordomía de la creación en un recto orden de justicia.

196 Ruiz, J. "Espíritu en el mundo. La Antropología de K. Rahner" en *Antropologías del siglo XX*, Sígueme, Salamanca, 1983. 180-201. Rahner, K. *Curso fundamental de la fe*, Madrid, 1986. Levinas, E. *Totalidad e Infinito*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1987.

197 Heidegger, M. *El ser y el Tiempo*, FCE, México, 1988

198 El hombre es llamado a la vida mediante un acto creador de Dios asociado a la transmisión de la herencia biológica; recibe la "forma" de Adán y es constituido como una nueva imagen de Dios. Por el pecado se aleja de Dios pero en Jesucristo tiene la salvación, el modelo y la vía para recuperar la salvación y la vida.

6. El cristiano es fuerte, es decir, está dispuesto a sacrificarse por la implantación de la justicia. En un mundo todavía por perfeccionar, el cristiano busca la implantación del Reino de Dios.
7. El cristiano tiene temple para no obrar desordenadamente. El cristiano tiene sentido crítico frente a la publicidad, el mercado, la objetivación del ser humano, la desnaturalización de las relaciones humanas...¹⁹⁹

Todo esto, nos permite proponer para hoy una TEOLOGIA DE LA VIDA. Creemos que no es otra la intención de la *Evangelium Vitae* de Juan Pablo II. Ha habido muchas teologías sectoriales que han servido mucho a la obra de la evangelización. Pero una teología de la vida, en el contexto actual, daría mucho impulso a la obra del evangelio y permitiría un diálogo con las otras confesiones cristianas y con los no creyentes. Dios es vida, da la vida, conserva la vida, ordena la vida.

“Para que el Evangelio llegue a humanizar la cultura, es necesario aproximarse a la tarea de ser persona humana desde un antropocentrismo abierto a Dios, un antropocentrismo teologal, que al mostrar la íntima armonía entre la gloria de Dios y la realización del hombre, responde a la raíz de las rupturas presentes en la cultura hodierna.”²⁰⁰

“La exclusión de Dios —como afirmaba el Papa Pablo VI, recogiendo unas reflexiones del que luego sería Cardenal Henri de Lubac— no puede dejar de tener consecuencias: «Un humanismo cerrado, insensible a los valores del espíritu y a Dios mismo, que es su fuente, podría aparentemente triunfar. Es indudable que el hombre puede organizar la tierra sin Dios: pero sin Dios, al fin y al cabo, no puede organizarla sino contra el hombre. Un humanismo exclusivo es un humanismo inhumano». Si Dios desaparece, como hace decir Fiodor Dostoyevski a uno de los personajes de *Los hermanos Karamazov*, «todo es lícito, todo se puede hacer», y «todo está permitido». Es ésta la encrucijada del ser humano al iniciarse el siglo XXI.”²⁰¹

“En ese antropocentrismo teologal todas las realidades terrenas adquieren su auténtico sentido y consistencia. Superando toda «ilusión de autonomía que ignore la dependencia esencial de Dios de toda criatura —incluido el hombre—», se debe proclamar con claridad que «la vida humana y el mundo tienen un sentido y están orientados hacia su cumplimiento, que se realiza en Jesucristo». En el misterio de la Encarnación, que es el misterio del Señor Jesús, verdadero Dios y verdadero hombre, «alcanza su culmen el sentido de la existencia. En efecto, se hace inteligible la esencia íntima de Dios y del hombre. En el misterio del Verbo Encarnado se salvaguardan la naturaleza divina y la naturaleza humana, con su respectiva autonomía, y a la vez se manifiesta el vínculo único que las pone en recíproca relación sin confusión».²⁰²

199 Pieper, Josef. La imagen cristiana del hombre. <http://www.arvo.net/includes/documento.php?IdDoc=5627&IdSec=607>

200 La dignidad humana en el umbral del Tercer Milenio (editorial), en *Vida y Espiritualidad*. *Septiembre-Diciembre de 1999, año 15, No. 44*. <http://www.vidayespiritualidad.com/revista/edi/44ed.htm>

201 *Ibidem*.

202 *Ibidem*.

Esa antropología debe estar señalada por el signo de la alegría. El encuentro con Dios da alegría porque está fundamentado en el amor: Dios creador y dador de vida. El antiguo Testamento describe la creación con canciones de oración, como una explosión del amor de Dios, en una estética perfecta. Dios creó la humanidad a su propia imagen, hombre y mujer, pues vió que no era bueno que el hombre estuviera solo sino en comunión. Somos criaturas sociales, creadas para vivir en la alegría que dan las buenas relaciones. La alegría es algo que sentimos juntos. El matrimonio como creación inmediata de Dios se da para la mutua alegría al contemplar la creación repitiendo la obra de la misma creación. En síntesis, Dios nos creó alegremente para que viviéramos alegremente en las cuatro relaciones fundamentales: Dios, los demás, consigo mismo y con la creación.²⁰³

Esta antropología tiene que ser crítica, en cuanto no acepta ningún hecho deshumanizador, debilitante o que oscurezca al hombre, imagen del Dios vivo. Mantiene así una actitud de vigilancia para que ninguna teoría, investigación, institución, gobierno, poder... pueda afectar al hombre, y en especial a cada hombre. Una teología de la vida de cada uno para no caer en una abstracta teología de la Vida teórica.

8. Los ocho grandes desafíos que incluyen ocho grandes tareas para la teología de la vida.²⁰⁴

1. Defensa de la vida humana como algo absolutamente sagrado en toda situación

No es sólo defender la vida en sus fases preliminares o en lo que se refiere a la experimentación genética. Claramente lo ha dicho Juan Pablo II que ser incondicionalmente pro-vida significa defender, servir y celebrar la vida en toda circunstancia...un signo de esperanza es el mayor reconocimiento de que no se puede quitar nunca la dignidad de la vida humana, incluso cuando alguien haya cometido un gran mal. La sociedad moderna tiene los medios para protegerse, sin negar definitivamente a los criminales la oportunidad de reforma... Escoger la vida implica rechazar toda forma de violencia: la violencia de la pobreza y del hambre, que oprime a demasiados seres humanos; la violencia de los conflictos armados, que no resuelve, sino que agrava las divisiones y las tensiones; la violencia de armas particularmente horribles, como las minas anti-personales; la violencia

203 Fritzson, Arne. Reasons to rejoice: Christian joy in a secularized world. ("Turn to God - Rejoice in Hope": Unfolding the Eighth Assembly Theme), en Ecumenical Review. April, 1998. <http://www.findarticles.com/>

204 El estado del planeta en el discurso del Papa al Cuerpo Diplomático. Intervención ante los embajadores acreditados ante la Santa Sede. Zenit. 10 de Enero de 2002. <http://www.zenit.org/spanish/>. Cfr. Colina, Jesús. Ocho retos que se resumen en uno: poner al hombre en el centro. En Alfa y Omega, 307/ 16-V, 2002. <http://www.alfayomega.es/estatico/anteriores/alfayomega307/default.htm>.

del tráfico de droga; la violencia del racismo; y la violencia de los irresponsables daños al ambiente natural. Según la mentalidad del Papa, la defensa de la vida es la defensa de toda vida y de toda la vida. Y la vida sólo se puede garantizar desde el Dios de la vida:

”Resumiendo, podemos decir: La raíz última del odio y de todos los ataques contra la vida humana es la pérdida de Dios. Cuando Dios desaparece, desaparece también la dignidad absoluta de la vida humana. La sacralidad intocable de la persona humana se revela a la luz de la creación del hombre como imagen y semejanza de Dios. Sólo esta dimensión divina garantiza la plena dignidad de la persona humana... En la lucha por la vida, el tema «Dios» es indispensable. Sólo así aparece el fundamento metafísico de la dignidad humana, el valor de la vida débil, de las personas disminuidas físicamente, no productivas, de los enfermos sin esperanza de cura, etc.; sólo así se puede aprender de nuevo y redescubrir el valor del sufrimiento: la cruz de Cristo sigue siendo la más grande lección sobre la dignidad humana; nuestra salvación tiene su origen no en el hacer, sino en el sufrimiento del Hijo de Dios, y quien no sabe sufrir no sabe tampoco vivir.”²⁰⁵

2. Promoción de la familia

La familia es una realidad humana y social antes que ser problema ético o religioso. Es una realidad donde se superan las relaciones meramente formales y donde cada uno es persona, no meramente un número o un consumidor. No es un fenómeno privado, ni está desprovisto de modelos. La aparición de nuevas formas de familia, no justifica la erosión del concepto de lo que es una verdadera familia. Es en ésta donde, de una manera especial, se configura la obra de la Trinidad: dar la vida, ser vida, conservar la vida, anunciar la vida. Tristes y grandes son los efectos de la desintegración familiar en todo el mundo.

3. Eliminación de la pobreza

El tercer desafío para Juan Pablo II, es «la eliminación de la pobreza, mediante esfuerzos constantes en favor del desarrollo, de la reducción de la deuda y de la apertura del comercio internacional». Pobreza que ya no se define únicamente en términos de falta de ingresos, sino de capacidades para desarrollar libremente sus capacidades, todo el potencial humano dado por Dios a cada hombre y a cada mujer.

4. Derechos humanos

Como cuarto desafío, el Papa presenta «el respeto de los derechos humanos en todas las situaciones, con especial atención a las categorías de personas

205 Ratzinger. Joseph. La sacralidad de la vida humana. <http://www.arvo.net/includes/documento.php?IdDoc=4523&IdSec=607>

más vulnerables, como los niños, las mujeres y los refugiados». Urge que las legislaciones sean objetivas y morales y no sólo la expresión subjetiva de quienes tienen poder e intereses de grupo, como sucede cuando se legisla a partir de la sola mayoría, de los sondeos de opinión o de la posición fundamentalista de un sector social.

5. Desarme

La quinta prioridad actual mencionada por el Papa, es «el desarme, la reducción de las ventas de armas a los países pobres y la consolidación de la paz, una vez terminados los conflictos». Las armas nucleares no son compatibles con la paz que se busca y son una amenaza para la totalidad del género humano. Y las armas ligeras son las que producen más muertes en los países donde hay problemas sociales.

6. Medicina para todos

El sexto reto, es «la lucha contra las grandes enfermedades y el acceso de los menos pudientes a las curas y los medicamentos básicos».

Conocemos muy bien los altos costos de la medicina para las clases menos favorecidas, pues se hace de ella una aberrante comercialización. La Iglesia propone, en este sentido, «la entrada en vigor de un sistema innovador de precios diferenciados», donde «a los productos de lujo y no esenciales, por ejemplo, los cosméticos, se les podría cargar con la mayor parte del peso de la investigación y la elaboración de los medicamentos esenciales».

7. Conservación del ambiente

El séptimo desafío es «la salvaguardia del entorno natural y la prevención de las catástrofes naturales». El 16 de Enero de 2001, en una Audiencia General, el Papa llamó a una conversión ecológica. «Especialmente en nuestro tiempo, el hombre ha devastado sin dudarlos llanuras y valles boscosos, ha contaminado aguas, ha deformado el hábitat de la tierra, ha hecho irrespirable el aire, ha trastornado los sistemas hidro-geológicos y atmosféricos, ha desertizado espacios verdes, ha establecido la industrialización salvaje, humillando –por usar una imagen de Dante Alighieri (Paraíso, XXII, 151)– ese huerto que es la tierra, nuestra morada». Por eso, según el Santo Padre, «es necesario estimular y apoyar la conversión ecológica que, en estas últimas décadas, ha hecho a la Humanidad más sensible con respecto a la catástrofe hacia la que se estaba encaminando».

«No está sólo en juego una ecología física –aclaró–, atenta a tutelar el hábitat de los diferentes seres vivientes, sino también una ecología humana, que haga

más digna la existencia de las criaturas, protegiendo el bien radical de la vida en todas sus manifestaciones y preparando a las generaciones futuras un ambiente que se acerque más al proyecto del Creador».

8. Aplicación del Derecho

El octavo y último desafío, es «la aplicación rigurosa del Derecho y de las convenciones internacionales». Curiosamente, la Iglesia católica y, en particular, Juan Pablo II, que ha criticado las políticas malthusianas o relativistas de ciertas agencias de la ONU, es al mismo tiempo uno de los aliados más convencidos de esta institución, como foro en el que el diálogo entre las naciones se hace operativo y se convierte en instrumento para el desarrollo y la salvaguarda del Derecho internacional. De lo contrario, sólo queda la ley del más fuerte.²⁰⁶

9. El gallo, la gallina y los pollitos. Teología de la vida en la familia

Conocemos de sobra la situación actual de la familia, son muchos los diagnósticos que se han hecho y que podemos resumir en esta frase: “Ya no hay un modelo de familia, sino que hay modelos de familia”, o “No es que los valores familiares se hayan acabado, sino que la familia ha cambiado”.

Hay crisis que han afectado la familia como nos dice el profesor Carlos Díaz:²⁰⁷

- Reducción de la estabilidad
- Reducción de los componentes
- Reducción de los espacios domésticos.
- Reducción de los tiempos de relación
- Reducción de la normatividad axiológica

Lo que nos lleva a varios modelos de familia:

“Varón sin hijos y transexual; madre separada e hija, con hombre separado e hijo; lesbiana con dos hijos y lesbiana con tres hijos de anteriores matrimonios, pareja lesbiana con hija inseminada, monogamias breves que equivalen a poligamias sucesivas o sincrónicas (esta última ganando adeptos en países como Suecia), matrimonios abiertos, compuestos por parejas múltiples, uniones sin formalización

206 Cfr. También las siguientes direcciones URL: <http://www.elportaldelavida.com.ar/>”<http://www.alfayomega.es/estatico/antiores/alfayomega307/enportada/enportada.html/>”

207 Díaz, Carlos, Cultura familiar para la construcción de la sociedad. <http://www.archimadrid.es/princi/menu/notidirec/docu/2001/nov/html/18.htm>

jurídica religiosa ni civil (nupcialidad descendente), etc., por todo lo cual una larga vida monogámica empieza a ser una rareza en la sociedad actual.”²⁰⁸

Eso se debe a que, tal vez, no hemos educado a la familia con sentido nómico y teocéntrico (trinitario) y que estamos reduciendo la Iglesia a una ONG. Será que la “Iglesia está menos centrada en el seguimiento exigente del Evangelio de Cristo que en el mantenimiento de familias escultistas, cuyo ideal es el hijo boy-scout, o la participación en las ONGs y en sus neocaritativas presencias con cargo a los presupuestos generales del Estado, el cual, de esta forma indirecta, se reafirma como religión civil.”²⁰⁹

La propuesta es, para una verdadera familia de la vida :

- Familia, sacramento de salvación
- Familia, sacramento de esperanza
- Familia, sacramento de misión
- Familia, sacramento de unidad
- Familia, sacramento de amor
- Familia, sacramento de alegría
- Familia, sacramento de personalización.
- Familia, sacramento de alegría

Podríamos resumir toda la idea en una metáfora campesina: Dios, para que fueran felices los animalitos, los creó gallo, gallina y pollitos.

10. Los objetivos de una teología de la vida

La inculturación del Evangelio es introducir la vida en las culturas y en la cultura actual. El evangelio de la vida se hace realidad en la vida concreta de los hombres. La iglesia, portadora de la vida, la entrega a las culturas para que tengan vida y vida abundante.

Los objetivos de una teología de la vida son:

- 170 ►
- Crear una cultura de los derechos del hombre «fundada en el valor trascendente de la persona humana.
 - Cultura de la solidaridad.
 - Cultura del trabajo.
 - Cultura de la paz

208 Ibidem

209 Ibidem.

- Cultura de la concordia
- Cultura de ascesis
- Cultura del ambiente
- Cultura social, en la que las tecnologías estén al servicio del hombre
- Cultura fraterna
- Cultura del amor.²¹⁰

Sólo una cultura que reconozca al Dios de la vida y llena del espíritu del Verbo, puede ser plenamente humana, pues en lo profundo de la vida del hombre se manifiesta Dios y, de alguna manera, el hombre manifiesta la totalidad de Dios.

210 Buela, Carlos M. Op. Cit. Allí se encuentran las fuentes de cada una de estas afirmaciones.

Los autores

Ricardo Antoncich

Sacerdote jesuita. Licenciado en Filosofía, Universidad Comillas, 1961. Licenciado en Teología, Universidad Saint Georgen, Frankfurt, Alemania, 1965. Estudios de Sociología, Pesch-haus, Alemania. Estudios de Pastoral Social, Perú. Doctorando en teología de la Universidad Pontificia Bolivariana. Autor de numerosos textos sobre Doctrina social de la iglesia. Email : rantoncich@jesuits.net

Juan J. Lydon

Sacerdote agustino. Bachillerato en Educación y Ciencias Políticas de la Universidad de Villanova, EE.UU. 1977. Master en Teología, Washington. Doctor en Misionología de la Universidad Gregoriana de Roma. Profesor del Seminario de Trujillo, Perú. Email: jjlydon@gmail.com

Alberto Giraldo Jaramillo

Arzobispo de Medellín. Especialización en Teología en Montreal. Doctor en Teología de la Universidad de Santo Tomás en Roma. Email; agiraldoj@une.net.co

Luis Fernando Fernández Ochoa

Filósofo de la UPB. Doctorado en filosofía de la Universidad de Salamanca, España. Decano de la Facultad de Filosofía de la UPB y coordinador del posgrado en filosofía de la misma universidad. Email: luis.fernandez@upb.edu.co

Carlos Arboleda Mora

Sacerdote de la Arquidiócesis de Medellín. Magister en Sociología de la Unal de Colombia. Magister en Sociología de la Gregoriana de Roma. Doctor en Filosofía de la UPB. Email: carlos.arboleda@upb.edu.co



SU OPINIÓN



Para la Editorial UPB es muy importante ofrecerle un excelente producto. La información que nos suministre acerca de la calidad de nuestras publicaciones será muy valiosa en el proceso de mejoramiento que realizamos.

Para darnos su opinión, comuníquese a través de la línea (57) (4) 415 90 12 ext. 8114 o vía E-mail a editorial@upb.edu.co

Por favor adjunte datos como el título y la fecha de publicación, su nombre, e-mail y número telefónico.