

# LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA A PARTIR DE LA *DEUS CARITAS EST*

*José Ignacio Calleja Sáenz de Navarrete*  
*Facultad de Teología. Vitoria-Gasteiz*

En *CORINTIOS XIII*. “Revista de Teología y pastoral de la caridad”.  
*La caridad crece por el amor*. 123 (jul.-sept. 2007) 63-96.

## 1. Los antecedentes de una propuesta de moral social cristiana

Para nadie es un secreto que la *Doctrina Social de la Iglesia (DSI)* en los años setenta del pasado siglo, o sea, poco antes del pontificado Juan Pablo II, vivía bajo la sospecha de no ser un adecuado modelo de teología moral social. No se trataba para muchos de una revisión aquí o allá de aspectos que pudieran modernizarla. Estaba en juego, por el contrario, *la posibilidad misma del empeño ético-social* representado por la *DSI*. La evolución habida en torno a su *metodología* (preferentemente inductiva frente a la más deductiva a secas), la variación en sus *pretensiones doctrinales* (enseñanza abierta al discernimiento frente a una doctrina fija y cerrada) y el *talante eclesial* ante el mundo según el Concilio Vaticano II (*en medio* del mundo, como hermana y compañera, y no sistemáticamente, *frente* al mundo, como su tutora y juez), llevó a los sectores teológicos más reconocidos en ese tiempo a la pregunta por la posibilidad misma de una *doctrina social de la Iglesia*<sup>1</sup>. De hecho, la nueva conciencia eclesial y pastoral del Concilio<sup>2</sup>, alcanzó a las encíclicas y exhortaciones sociales de Pablo VI y plasma, en cuanto a la “*Enseñanza Social de la Iglesia*”, en expresiones imperecederas como la mil veces citada de la *Octogésima adveniens* (OA 4), o las propuestas del Sínodo Universal de 1971, “*La justicia en el mundo*”<sup>3</sup>, y más tarde, su verificación magisterial a través de la Exhortación Apostólica de Pablo VI, *Evangelii nuntiandi*<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> La obra que mejor refleja de una manera paradigmática esta situación es el conocido estudio de CHENU, M. D., *Le "doctrine sociale" de l'Eglise comme ideologie*, Paris, Du Cerf, 1979. Véase en la misma dirección, *La doctrina social de la Iglesia*, en *Concilium* 160 (1980) 539-550. He estudiado esto, en *El itinerario de las críticas a la doctrina social de la Iglesia*, en VARIOS., *Doctrina social de la Iglesia y lucha por la justicia*, Madrid, HOAC, 1991, 75-95.

<sup>2</sup> Hay que tener en cuenta que el Concilio, en la constitución pastoral y moral por excelencia, no emplea el concepto “*doctrina*”, salvo en el número 76. M. D. CHENU consideró que se trata de una falsa entrada en el texto conciliar, llevada a cabo con posterioridad a su promulgación (7.XII.1965). Véase el dato en Luis GONZÁLEZ CARVAJAL, *Para hacer un buen uso de la Doctrina Social de la Iglesia*, en *Revista de Fomento Social* 43 (1988) 11. La otras entradas del concepto en los documentos conciliares serían asunciones “ingenuas”, hechas por redactores poco avisados en las sutilezas del tema.

<sup>3</sup> Sigo la edición de *La documentation catholique*, 2 de Junio de 1972, núm. 1600, 12-18.

<sup>4</sup> Cfr., *AAS* 68 (1976) 23-28.

Ahora bien, al comienzo de los años 80 del mismo siglo, lo que parecía el final de un modelo ético-social, se transformó en todo un acontecimiento eclesial, bajo el liderazgo moral de Juan Pablo II. El nuevo papa viaja hasta *Puebla* (Méjico) y en el *Discurso inaugural de la Vª Asamblea del Episcopado Latinoamericano y el Caribe* (28 de Enero de 1979<sup>5</sup>), en el espacio natural de la Teología de la Liberación, reclama la plena validez de la *DSI*, a la que califica como "precioso instrumento de formación y de acción" para los católicos.

El propio Papa, dando muestras del alcance histórico de sus palabras y del empeño personal en ellas, emprende a partir de esa fecha la renovación completa de la "doctrina social", expresión preferida en sus escritos, enriqueciéndola con estas encíclicas sociales: *Laborem exercens* (1981), *Sollicitudo rei socialis* (1987) y *Centesimus annus* (1991). Las tres se empeñan en desarrollar la propuesta de Puebla para toda la Iglesia; y, explícitamente, defienden sin ambages la necesidad y el valor evangelizador de la *doctrina social* (LE 2, SRS 41, CA 43 y 53). En 1995, la encíclica *Evangelium vitae* enriquecía el contenido de este *doctrina social* en relación con la vida y los derechos humanos. Y todavía, durante el mismo pontificado, la "cuestión social" y la doctrina católica al caso, sería el objeto directo o indirecto de diversos documentos procedentes de las Congregaciones Romanas. En 1984, la *Libertatis nuntius*, a propósito de algunos aspectos de la Teología de la Liberación<sup>6</sup>, y en 1986, la *Libertatis conscientia*<sup>7</sup>, o *Libertad cristiana y liberación*, donde la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe abordaba en profundidad el concepto "liberación cristiana", en relación a la *DSI*. No fue, sin embargo, la única Congregación romana que respondió a la invitación de Juan Pablo II. En 1988 aparecieron las *Orientaciones para el estudio y la enseñanza de la DSI en la formación de los sacerdotes*<sup>8</sup>, de la Congregación para la Enseñanza Católica, y en 1998, el Sínodo de los Obispos también tuvo una palabra al respecto en su texto final, *Sobre los laicos*<sup>9</sup>.

En todos los casos, una llamada para que la Iglesia toda vuelva a la *DSI*, como inequívoca mediación evangelizadora, plena de legitimidad teológica y con una metodología pastoral en coherencia con lo dicho por Pablo VI en la OA 4: lectura creyente de la realidad, por tanto, a la luz de las ciencias humanas y de la fe, para

---

<sup>5</sup> Cfr., AAS 71 (1979) 196 ss. Las condiciones actuales en la que ha evolucionado este debate pueden describirse en formas como éstas. A) La insistencia y empeño de toda la Jerarquía de la Iglesia en la renovación y extensión de la *DSI* como mediación evangelizadora imprescindible. B) Los numerosos autores que ven nuestro momento como el destino natural de una evolución de la *DSI*, hasta considerarla, en bastantes casos, como "una teoría crítica del cristianismo sobre su sociedad". C) Algunos autores reclaman otro horizonte teológico, marco donde la *DSI* despliegue otro potencial ético y político, más crítico y utópico que el actual (Cfr., M. VIDAL., o. c. 59-60). D) Algunos teólogos de la Liberación, a partir de Puebla (1979), se han aproximado a las virtualidades de la *DSI* para los procesos liberadores de sus pueblos y, en particular, para el desarrollo de una Teología *eclesial* de la liberación, "vehículo de determinación de la *DSI*". (Cfr., SCANNONE, J. C., *Interpretación de la DSI: cuestiones epistemológicas*, en ID., *Teología de la Liberación y Doctrina Social de la Iglesia*, Madrid, Cristiandad-Guadalupe, 1987, 149-224.

<sup>6</sup> Cfr., *V. La voz del Magisterio*, nn 1-8. Perfecta relación de los "lugares" de la *DSI* sobre una concepción cristiana de la liberación.

<sup>7</sup> *Libertad cristiana y liberación*, Madrid, PPC, 1986, nn 71-100.

<sup>8</sup> Cfr., *Ecclesia* 2434-1435 (1989) 16-34, nn 29-65. También, Madrid, PPC, 1989. (Col. Documentos y Estudios, 142).

<sup>9</sup> n 60

elaborar un discernimiento cristiano y una práctica de la caridad plena de consecuencias personales y sociales. Así puede verse en SRS 41, en LC 72 o en *Orientaciones*, 30-42.

En cuanto al tiempo del que estamos hablando, pontificado de Juan Pablo II, y pretendiendo llegar a nuestros días con cierta perspectiva, no podemos menos de recordar las dos intervenciones recién dichas de la Congregación para la Doctrina de la Fe, en relación a la concepción cristiana de la liberación, y, por tanto, sobre la *Teología de la Liberación*, y también sobre la *DSI*. No en vano, dicha Congregación estaba presidida por el Cardenal Joseph Ratzinger. Y lo mismo ocurre con la *Comisión* encargada de la preparación de un proyecto de catecismo, a propuesta del Sínodo Extraordinario de Obispos de 1985, y cuyo fruto, en 1992, cobrará la forma de *Catecismo de la Iglesia Católica*<sup>10</sup>. Como fuera que el Cardenal Ratzinger será, posteriormente, el Papa Benedicto XVI, no está fuera de lugar ver allí el inicio de lo que representará en el futuro su magisterio social; un futuro que ya es presente, en la *Deus Caritas est*<sup>11</sup>, en sus discursos más “sociales”, y que es futuro inmediato, en alguna encíclica de *DSI* como parece anunciarse para tiempos cercanos

Pues bien, atendiendo al empeño de Benedicto XVI, y de la Iglesia contemporánea en cuanto tal, por hacer valer su *DSI*, ¡no otro es ahora el objeto de nuestra mirada!, hay que decir que las “famosas” y ya citadas Instrucciones de la Congregación para la Doctrina de la Fe sobre la concepción cristiana de la liberación representan una reivindicación inequívoca de la *DSI*.

En el primer caso, la conocida como *Libertatis nuntius* (1984), la Congregación parte de una revisión crítica del modelo teológico, pastoral y ético representado por “la Teología de la Liberación”, pues se trata de “atraer la atención sobre las desviaciones y los riesgos de desviación... que implican ciertas formas de teología de la liberación...”, para llegar a una reivindicación del “Magisterio de la Iglesia (que) ha recordado repetidas veces la actualidad y la urgencia de la doctrina y de los imperativos contenidos en la Revelación” (n V, 1). En el segundo caso, la conocida como *Libertatis conscientia* (1986), la Congregación propone una lectura del carácter integral de la *liberación cristiana*, donde el aprecio por la *teología de la liberación*, como modelo teológico desarrollado a partir de una experiencia particular, recibe una valoración mucho más positiva, pues “permite poner en evidencia algunos aspectos de la palabra de Dios, cuya riqueza total no ha sido aún plenamente percibida... (si bien)... compete a los Pastores de la Iglesia, en comunión con el Sucesor de Pedro, discernir su autenticidad” (n 70). Y aquí, una notable síntesis de *DSI*<sup>12</sup> y la muestra del lugar inestimable que representa en la evangelización, porque “la liberación, en su primordial significación que es soteriológica, se prolonga de este modo en tarea liberadora y exigencia ética. En este contexto se sitúa la *doctrina social de la Iglesia* que ilumina la praxis a nivel de la sociedad... (su) tarea prioritaria, que condiciona el logro de todas las demás, es de orden educativo”<sup>13</sup>.

También el cardenal Ratzinger, como hemos dicho, presidía la *Comisión* encargada de la preparación del proyecto de catecismo, a propuesta del Sínodo

---

<sup>10</sup> Cfr., CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA, Madrid, Asociación de Editores del Catecismo, 1992, nn 1878-1888 y 2419-2425.

<sup>11</sup> Cfr., mi reflexión, *Lectura de la encíclica “Deus Caritas est”*, en *Lumen* 54/6 (2005) 417-438.

<sup>12</sup> Cfr., Capítulo V, números 71-100.

<sup>13</sup> *Ibíd.*, n 97, (subrayado añadido).

Extraordinario de Obispos de 1985 al entonces Papa, Juan Pablo II, y que fructificará con la forma de *Catecismo de la Iglesia Católica* en 1992. En su recorrido por la fe y, sobre todo, por las exigencias prácticas de *los diez mandamientos*<sup>14</sup>, el *catecismo* hace que los temas de moral social cristiana aparezcan por doquier en torno al cuarto, quinto, décimo y, sobre todo, séptimo mandamiento<sup>15</sup>; y en cuanto al concepto preciso de la *DSI*, otra vez la cita de su necesidad e importancia evangelizadora, bajo el prisma de este supuesto eclesiológico: “La Iglesia recibe del Evangelio la plena revelación de la verdad del hombre... enseña al hombre, en nombre de Cristo, su dignidad propia y su vocación a la comunión de las personas; y le descubre la exigencia de la justicia y de la paz, conformes a la sabiduría divina”<sup>16</sup>.

Sin duda, una manera de hablar común al magisterio social de la Iglesia, pero lo es mucho más en los textos de Juan Pablo II y, como después veremos, de Benedicto XVI. Importa mucho advertir de este detalle al referirnos al aprecio contemporáneo del magisterio de la Iglesia por su *doctrina social*, porque ella repetirá una y mil veces que al fondo de todo le importa el hombre, y es el hombre el que está en cuestión en cada recodo de la historia.

Unos años después, en el 2004, el Pontificio Consejo “Justicia y Paz” culmina el encargo de Juan Pablo II, hecho en 1999, para que se prepare una *síntesis* de las líneas fundamentales de la doctrina social católica, donde se vea su relación con la propuesta entonces tan destacada de la (nueva) evangelización<sup>17</sup>; tal es el fruto expuesto en el conocido como *Compendio de la doctrina social de la Iglesia*<sup>18</sup> cuyo hilo conductor, una vez más, ha de ser éste: la *DSI* como precioso instrumento de evangelización (n 7), y por ende, “*instrumento para el discernimiento moral y pastoral... (que ha de) inspirar, en el ámbito individual y colectivo, los comportamientos y opciones que permitan mirar al futuro con confianza y esperanza... (siempre y en todos) con vistas a la evangelización de lo social*” (n 10).

Con estos pocos antecedentes sólo quería hacer ver, ya ha quedado dicho, que la Iglesia en la que el cardenal Ratzinger ha tenido, y tiene, un protagonismo inigualable, primero en la Congregación para la Doctrina de la Fe y, luego, en la Cátedra de Pedro, ha creído en el valor y necesidad de la Doctrina Social de la Iglesia como *precioso instrumento de evangelización y de acción* (SRS 41). En el caso de Juan Pablo II es ésta una afirmación inapelable y universalmente compartida. Se nos plantea, en consecuencia, la pregunta de si esta elección pastoral sigue vigente en el magisterio de Benedicto XVI, en primer lugar en su primera encíclica, la *Deus Caritas est*, y si presenta las mismas características sobre la *DSI*, tanto en relación a los contenidos como al concepto mismo de la doctrina social y sus fuentes<sup>19</sup>. Veamos esto.

---

<sup>14</sup> O. c. *SEGUNDA SECCIÓN, LOS DIEZ MANTAMIENTOS*, nn 2052 y ss.

<sup>15</sup> Sobre la *DSI*, nn 2419-2425.

<sup>16</sup> *Ibid.*, n 2419.

<sup>17</sup> Cfr., JUAN PABLO II, Exh. ap. *Ecclesia in America*, en AAS 91 (1999) 790.

<sup>18</sup> PONTIFICIO CONSEJO “JUSTICIA Y PAZ”, *Compendio de la doctrina social de la Iglesia*, Madrid, BAC-Planeta, 2005.

<sup>19</sup> Esta cuestión, pero pensando en si la Doctrina Social de la Iglesia (*DSI*) mantiene hasta nuestros días una trayectoria homogénea en cuanto a la *dimensión* y hasta *condición* social y política de la fe cristiana, la he desarrollado en el artículo, *El impulso de la Doctrina Social de la Iglesia: Memoria de un proceso vivo*, en *Lumen* 56 (2007) .....

## 2. La doctrina social de la Iglesia (DSI) en la *Deus Caritas est* (DCE)

Ciertamente la *Deus Caritas est* no es una encíclica social, ni se ocupa directamente de la DSI. Por tanto, parecería que no ha lugar a seguir por este camino. Sin embargo, al plantearse la relación entre *caridad* y *justicia*, objeto preciso de su segunda parte<sup>20</sup>, no podía menos de surgir el concepto de DSI y la explicación de su función como moral social, pensada y vivida. A tal fin, reflexiona Benedicto XVI, debemos saber que la cuestión del orden social justo se plantea en la sociedad industrial de un modo nuevo. Es la relación justa entre capital y trabajo. La Iglesia lo percibió tarde, es cierto, pero ya en el siglo XIX nuevas Congregaciones Religiosas desarrollaron la acción caritativa de la fe en la situación humana de ese tiempo. A la vez, desde 1891, la Iglesia ha desarrollado un magisterio social, la DSI, de valor cierto e irrenunciable. En la nueva situación, “a causa de la globalización de la economía” (n 18), la “doctrina social de la Iglesia”, sigue diciendo la encíclica, “propone” orientaciones válidas, más allá de sus confines, ofrecidas “al diálogo” con “todos” los que se preocupan en serio por el hombre y el mundo (n 27).

Y, ¿cómo opera esa DSI en la vorágine de una historia social compleja y cada vez más celosa de su autonomía general? Hoy, la relación intrínseca entre “el compromiso necesario por la justicia” y “el servicio de la caridad” (n 28), exige tener en cuenta dos hechos. Uno, que la *justicia*, virtud, valor y actitud (n 28), tiene que regir la vida social y política; pero, segundo, que su concreción en estructuras sociales y estatales es competencia de la *política*. Por tanto, en la praxis política hay un *cómo*, política en sentido inmediato, competencia directa de las sociedad y del Estado, y un *qué* o *para qué*, dimensión ética de la misma realidad, sólo indirecta o mediatamente política, competencia de la moral<sup>21</sup>. Veamos.

La *política* es un procedimiento para determinar “las estructuras sociales y las políticas concretas”, pero su objeto y su medida intrínseca es la *justicia*, que tiene naturaleza ética (n 28). El Estado, suprema encarnación institucional de la política, intentará realizar la justicia aquí y ahora, pero sabiendo que antes del “cómo”, hay otra pregunta más radical que dice así: “¿qué es la justicia?” (n 28). Es compartir y respetar por las personas y las estructuras sociales, “unos valores (morales) fundamentales”, dirá el Papa en su discurso inaugural de Aparecida<sup>22</sup>. Atender a ambas dimensiones a la vez, *cómo* y *qué*, es una cuestión central que concierne, dice, “a la razón práctica”. Esta “razón práctica o política”, es decir, la razón política relativamente autónoma (nn 28-29), es directamente la encargada de instaurar unas estructuras sociales justas. En este sentido, el *empeño político* por realizar la sociedad más justa posible no es *inmediatamente* tarea de la Iglesia, sino del Estado y de la sociedad. Pero esa razón política, y su sujeto, el Estado, los partidos y todos los ciudadanos, están amenazados de ceguera por el interés y el poder. Y aquí, “política y fe se encuentran” (n 28). La fe es “una fuerza purificadora de la razón misma”, *para que sea más ella misma*; tal es el lugar o servicio de la “*doctrina social católica*”. Ésta no pretende la primacía de la

---

<sup>20</sup> Cfr., nn 26-30 y 31-39.

<sup>21</sup> Y, ¿de la Iglesia como sujeto *único* o *primordial* de esa moral? Ésta es la cuestión, la *del sujeto de esa moral política* en las sociedades democráticas, pregunta que acompaña a toda la encíclica, a mi juicio, sin feliz respuesta.

<sup>22</sup> *Discurso inaugural de la Vª Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe*, (Mayo de 2007), en *Vida Nueva* 2567 (2007) 28, n 4.

Iglesia sobre el Estado, “tampoco quiere imponer a los que no comparten la fe sus propias perspectivas y modos de comportamiento” (n 28), sino *contribuir* a la purificación de la razón y ayudar al reconocimiento y práctica de lo que es justo aquí y ahora.

La “*doctrina social de la Iglesia*”, sigue diciendo Benedicto XVI, argumenta “desde la razón y el derecho natural”, pero no es tarea de la Iglesia hacer valer políticamente ella misma esta doctrina, sino servir a la formación de las conciencias en la vida política. La construcción de un orden social y estatal justo, “mediante el cual se da a cada uno lo que le corresponde”, es “un quehacer político; *directamente*”, tarea política, y, *mediatamente*, un quehacer humano primigenio, y por ello, *moral*, tarea de la Iglesia, “mediante la purificación de la razón y la formación ética” (n 28), que es su contribución específica, hecha a través de una “argumentación racional” (n 28). Tal es la razón de que la Iglesia, expresión social de la fe, y el Estado, encarnación institucional de la política, “son dos esferas distintas”; eso sí, “siempre en relación recíproca” (n 28).

La Iglesia, por tanto, en ningún caso “debe quedarse al margen en la lucha por la justicia” (n 28). La Iglesia se inserta en ella, *debe hacerlo*, insisto en el detalle, por la “argumentación racional” y “despertando fuerzas espirituales” que allanen el camino de la justicia. Sólo siendo independiente –dirá el Papa en Aparecida– la Iglesia “puede enseñar los grandes criterios y los valores inderogables, orientar las conciencias y ofrecer una opción de vida que va más allá del ámbito político. Formar las conciencias, ser abogada de la justicia y de la verdad, educar en las virtudes individuales y políticas, es la vocación fundamental de la Iglesia en este sector” (n 4). Y añadiendo un detalle al lugar de la DSI, concluye así: “el respeto de una sana laicidad... es esencial en la tradición cristiana auténtica... (pues en su defecto) perdería su independencia y su autoridad moral, identificándose con una vía política y con posiciones parciales opinables” (n 4).

Y ¿los laicos tienen algún papel propio, en cuanto ciudadanos particulares? Si el compromiso por la justicia en cuanto tarea política directa, es decir, estructuras justas en la sociedad y el Estado, es, sólo, *mediatamente*, competencia de la Iglesia, como hemos visto, “los laicos” sí lo tienen como un “deber inmediato” (n 29). Como ciudadanos del Estado que son, no pueden evitar la política en su concreción de instituciones y leyes, buscando su justa configuración, “respetando su legítima autonomía” (la de la política) y “cooperando con los otros ciudadanos” y “bajo su propia responsabilidad” (n 29), viviéndolo todo como expresión de su fe y, por tanto, como “caridad social” (n 29), pero, propiamente, no es la Iglesia en cuanto tal quien actúa en la política por ellos. Los laicos no son el largo brazo de la Iglesia en la política<sup>23</sup>.

---

<sup>23</sup> Me gustaría hacer en este momento dos advertencias. A esta forma de resolver la cuestión de los laicos cristianos en la vida pública, hace tiempo que le noto dos silencios. Uno, que de hecho divide con demasiada claridad los papeles de clero y laicos en cuanto a la política, dejando sin compromiso “político” al sacerdote y, por lo general, reservándole un rol de “maestro” demasiado “tutorial”. Participo de las razones que están tras esta solución, pero me temo que sea demasiado “clerical” en cuanto al concepto de “sacerdote”, y demasiado desencarnada para el “sacerdote” en cuanto al significado social de su ministerio de “cristiano ordenado”. Creo que hay que ahondar en esto. En segundo lugar, la otra carencia puede ser vista a partir de la reflexión de los cristianos que defienden que el compromiso político no ha de ser tan privada e individualmente desarrollado, sino explícitamente cristiano y asociado, no como un partido, pero sí como un grupo con opinión pública dentro del partido de que se trate. Eso sí, como tales cristianos, y no en representación de la Iglesia. Cfr., GARCÍA DE ANDOÍN, C., *La colaboración de la Iglesia con la Comunidad Política y la Sociedad Civil*, en *Cuadernos. Instituto Social León XIII* 4 (2005) 151ss.

Y, ¿entonces, la *política* como ámbito propio de la *justicia* social, deja sin espacio a la *caridad*? “La caridad siempre será necesaria, incluso en la sociedad más justa” (n 28). Siempre habrá situaciones “humanas” que la requieran y, además, el Estado no puede asegurar lo esencial en la atención a los necesitados: “una entrañable atención personal” (n 28). Además, en cuanto a la solidaridad en la vida pública, el Estado debe regirse por el “el principio de subsidiaridad”, es decir, el que reclama dejar y aun facilitar la iniciativa a la sociedad en cuanto a la solidaridad. La Iglesia es “una de estas fuerzas vivas” creadoras de solidaridad (n 28) y pretende una ayuda integral, cuya negación sólo puede proceder del más craso materialismo.

Al concluir esta mirada general sobre lo que la *Deus Caritas est* representa como impulso para la *DSI*, me parece claro que lo más sustantivo está en el nexo que establece entre el amor cristiano y la moral política de nuestras sociedades, sea en cuanto a los comportamientos públicos de los ciudadanos, sea en cuanto a la organización de la vida pública y social. Creo de todos modos que su novedad fundamental en cuanto a la *DSI* no está en su concepción de que la vida política tiene inexorablemente una dimensión moral, cosa obvia para la *DSI* de todos los tiempos, ni tampoco en que la moral cristiana postule una relación particular, yo diría que no sin dificultades, con la llamada moral civil de esas mismas sociedades, “caso de que la haya, dirán algunos”, sino que *la novedad* reside en la relación de la moral social cristiana, en su forma de *DSI*, con sus fuentes religiosas y racionales.

Como ha quedado dicho, al referirse Benedicto XVI a la doctrina social de la Iglesia escribe que ésta argumenta, “desde la razón y el derecho natural”, sin añadir expresamente “a la luz de la fe”<sup>24</sup>. No es que hayamos de pensar en un cambio sustancial, pero tampoco darlo por un olvido “inocente”. De hecho, esta misma idea la repetirá en *IV Congreso Eclesial Italiano*, celebrado en Verona, en Octubre de 2006, cuando dice, “La fe cristiana purifica la razón y la ayuda a ser ella misma: con su *doctrina social, argumentada a partir de lo que está en conformidad con la naturaleza del ser humano*, la Iglesia contribuye a hacer que lo que es justo pueda ser eficazmente reconocido y después realizado”. No se puede decir más claramente lo que se piensa sobre la relación de la *DSI* con la *razón natural*, y al cabo, de la Iglesia en cuanto tal.

Profundicemos algo más en este detalle. La doctrina social de la Iglesia venía reclamando, cada vez con más fuerza, su estatuto de *teología moral social*, y, por tanto, su referencia a las fuentes comunes de este saber, es decir, la Fe y la Razón en diálogo coherente y convergente. La *Sollicitudo rei socialis*, dice, que la *DSI* “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... Por tanto, no pertenece al ámbito de la *ideología*, sino al de la *teología*, y especialmente de la *teología moral*” (n 41). Y la *Centesimus annus* escribe que “... solamente la fe le revela al hombre su identidad verdadera, y precisamente de ella arranca la doctrina social de la Iglesia, la cual, valiéndose de todas las aportaciones de las ciencias y de la filosofía, se propone ayudar al hombre en el camino de la salvación” (n 54). Por tanto, la *DSI* contemporánea

---

<sup>24</sup> En el tema, QUEREJAZU, J., *La moral social y el Concilio Vaticano II. Génesis, instancias y cristalizaciones de la teología moral social postvaticana*, Vitoria, Eset, 1993, 254-260. También mis trabajos, *Cita con la doctrina social de la Iglesia*, en *Lumen* 39 (1990) 20-35; y *Moral Social Samaritana. Nociones desde el cristianismo (I)*, en *Lumen* 53 (2004) 3-45.

ha querido realizarse, propia y rigurosamente hablando, como *teología moral*<sup>25</sup>; es verdad que no era claro para todos los estudiosos de la materia que lo haya logrado; pero tal es el concepto que proponía de sí misma.

Sin embargo, y volviendo a la *DCE*, si argumenta desde “la razón y el derecho natural”, y lo repite una y otra vez, no al margen de la fe, desde luego, pero sí con insistencia en la naturaleza ética de este saber, estamos ante un conocimiento filosófico con hondas raíces en la historia del cristianismo, una especie de “filosofía social cristiana” o, precisando más en su autoconciencia, de “ética social cristiana”. Obviamente, tendrá que aclarar su relación con la ética social de los derechos humanos, es decir, la moral civil de las democracias en cuanto tal, aunque ésta no sea la cuestión que ahora nos ocupa, pero no me cansaré de repetir que si su modo de proceder es “la argumentación racional” (n 28), “la razón y el derecho natural”, estamos a las puertas de *la moral civil*.

Por eso me he atrevido a afirmar que la encíclica no se plantea del todo reconocer en las democracias una *moral civil compartida*, a cuyo crecimiento ella misma colaboraría críticamente con sus *DSI*, y en determinados contextos sociales, como sujeto cultural preferente; tampoco se pronuncia directamente sobre si piensa que la dimensión moral de la realidad es de su exclusiva competencia, dentro o fuera de la comunidad cristiana, lo haga en lenguaje creyente o de fe, o lo haga en términos de razón moral natural; la encíclica parece por momentos reclamar este “servicio” para la *DSI* (n 28a), pero si apela a que la iglesia y la fe intervienen en la purificación de la razón política por medio de la “argumentación racional”, o “razón natural”, entramos por un camino cuyo destino parece inexorable para la Iglesia en las sociedades democráticas<sup>26</sup>.

### **3. Benedicto XVI, la doctrina social de la Iglesia y las claves para un crecimiento sano**

Hemos podido ver como Benedicto XVI apela en la *Deus Caritas est* al irrenunciable valor ético de la *DSI*, por el sentido moral que introduce en la vida de las personas y en las estructuras que la rigen, y, al cabo, como precioso instrumento de evangelización. Todo ello en la mejor tradición de la *DSI* renovada tras el Concilio Vaticano II.

Al propio tiempo, han ido apareciendo, más insinuadas que tratadas, algunas cuestiones relativas a la finalidad docente y formativa que corresponde a la Iglesia a través de su *DSI*, y al tipo de relación de la Iglesia con el mundo que parece apreciarse tras esas reflexiones. Entre todas ellas, me parece que adquieren mucha importancia y densidad las que ahora presentaré Me limito casi a su mero enunciado, considerando

---

<sup>25</sup> Cfr., CALLEJA, J. I., *Moral Social Samaritana. Nociones desde el cristianismo*, en *Lumen* 53 (2004) 43-45.

<sup>26</sup> A mi juicio, repito la idea, la encíclica abre un camino muy nuevo, pues “la argumentación racional” es la fuente común a todos los hombres y a la moral civil como moral compartida en las sociedades democráticas. Cfr., CASANOVA, J., *Religiones públicas en un mundo moderno*, Madrid, PPC, 2000. MARDONES, J. M<sup>a</sup>., *religión y democracia*, en ÁVILA, A., (ed.), *El grito de los excluidos. Seguimiento de Jesús y teología*, Estella, Verbo Divino, 2006, 375-395. Por su sencillez y síntesis, MARTÍNEZ NAVARRO, E., *Ética cristiana y fe cristiana en un mundo plural*, Madrid, PPC, 2005. También mi trabajo, *Moral social samaritana. Fundamentos y nociones de ética política cristiana*, Madrid, PPC, 2005, 160 y ss.; y *Democracia, laicidad e Iglesia Católica*, en *Lumen* 54 (2005) 247-259.

que cada una de ellas constituye un tema de estudio propio, que desborda el asunto preciso a que atienden estas líneas: la DSI en la *Deus Caritas est*. Entre esos temas pendientes, a partir desde luego de la *Deus Caritas est*, yo destacaría los siguientes.

**a) *La DCE, la autonomía del mundo y la posibilidad de una moral política civil***

Esta mirada a ciertos “detalles” de la DSI en encíclica DCE y que, a mi juicio, tiene que cuidar más para crecer mejor, podría comenzar por cómo aprecia y acoge la mayoría de edad del mundo o, en otros términos, la *secularidad* de ese mundo en su realidad más profunda<sup>27</sup> y, en consecuencia, su *autonomía* relativa a la persona, y en todos los órdenes de la vida, algo que en la teología moral social está en discusión y que la encíclica no deja del todo claro en el uso que hace del concepto “*razón práctica*”. No lo siento diáfano. Creo que en dicho concepto se reserva para la Iglesia la condición de sujeto peculiar y tutor de la moral en las sociedades democráticas. Mediante “la argumentación racional” y “como servicio”, sí, pero con una cierta exclusividad en la tarea. Sé que se reconoce la política como realidad autónoma, relativamente desde luego como todo lo humano, -insisto en este criterio y en su significado, “*relativa a la dignidad de la persona*”, pero no es claro que se le reconozcan *recursos morales propios* a esa realidad socio-política, ¡se haya encontrado o no *con la moral de la fe religiosa*! Me refiero no sólo a las personas individuales, sino a las sociedades en cuanto tal. Pienso en la política laica inspirada en los derechos humanos. Pienso en la posibilidad de una ética pública laica, la “*ética pública civil*”, a la que la Iglesia habría de sumar sus mejores logros, por supuesto, pero mostrando su experiencia en términos de razón. Fe y razón, como tantas veces digo, actuando en convergencia y coherencia, dentro del propio discurso eclesial y de su praxis pública.

El texto, insisto, no es claro al referirse a la “*razón práctica*” (n 27) o razón política, y cómo se purifica ésta no sólo por la fe, a través de la DSI y sus “argumentos racionales” (n 28), sino, igualmente, pues son *análogos*, por recursos *morales* propios de la razón humana en cuanto tal y con la participación de todos los sujetos de la sociedad civil; en otro lenguaje, falta un reconocimiento expreso del potencial moral de la “*razón (natural) humana*” en el ámbito de la política, antes incluso de que la política llegue a dialogar en profundidad con *la fe* cristiana, o ésta concrete su moral política como DSI como servicio moral a su sociedad. ¡Y el Discurso Inaugural de Aparecida repite la misma ambigüedad! Cuando la *DCE* dice que la razón política necesita siempre purificarse, debido al peligro de “*ceguera ética*” que la amenaza, es una apreciación muy lógica, pero pienso, a la vez, que “*ceguera*” es un concepto que se presta a interpretaciones demasiado ambiguas en cuanto a la relación de la fe con la política; es un lenguaje que apunta a una dependencia normativa total; y de hecho allí se habla de la fe como “*fuerza purificadora para la razón misma*” (n 27 y 29), y de ninguna otra realidad moral autónoma, (u otros sujetos sociales), que no enemiga; con todo, en el párrafo siguiente, y en referencia a la DSI, que aparece como la mediación preferente en esta tarea, se trata ya de “*simplemente contribuir a la purificación de la razón y aportar su propia ayuda...*”, teniendo en cuenta que “la DSI, argumenta desde la razón y el

---

<sup>27</sup> En cuanto al primero, la *autonomía de la realidades políticas* y en particular del *Estado*, ya está dicho que la encíclica, como no podía ser menos, la reconoce siguiendo lo que Concilio enseñó, “*independencia, autonomía y colaboración al bien común*” (GS 76); y lo repite al pedir a los laicos que su compromiso con el mundo lo realicen “*respetando su legítima autonomía*” (n 29).

derecho natural” y, de otro lado, se inserta en la política “a través de la argumentación racional”, ofreciendo “su contribución específica”, “mediante la purificación de la razón y la formación ética”, “... y despertando fuerzas espirituales”. Y en Aparecida, vuelta a la misma idea, porque la Iglesia tiene por vocación fundamental, “(ser) abogada de la justicia y de los pobres... enseñar... orientar... educar... ofrecer...”.

En consecuencia, propongo que hagamos la interpretación más conforme con la teología del mundo “postvaticana”, y con la democracia laica y la necesidad en ella de una *moral pública civil*, también de los cristianos, con sus virtualidades purificadoras autónomas. Reconozco que la encíclica no deja entrever la cuestión de la *moral civil* en una democracia; de hecho, toda la DSI tiene dificultades para iniciarnos en esta reflexión; pero tampoco la niega, y hasta cabe intuir la en su apelación a que la Iglesia interviene moralmente en la *política* por medio la “argumentación racional” y, su mediación cualificada, la DSI formulada a la luz de “razón y el derecho natural” (n 28). ¡*Éste es, precisamente, el comienzo de la moral civil!* No veo cómo podremos evitar las conclusiones lógicas en cuanto al sujeto universal que interpreta la ley natural y sobre cómo conducirnos en la democracia laica en el conflicto de interpretaciones.

### ***b) La DCE y la carga “política” del compromiso social de los cristianos***

Otro aspecto interesante en relación al impulso y asunción de la DSI representando por la *Deus Caritas est*, podríamos observarlo en la perspectiva de la *caridad política*. O como dice el título, indagando en “la carga política” del compromiso social de los cristianos.

Pienso que el modelo de moral social cristiana que es la *DSI* discurre con manifiesta coherencia en cuanto a sus contenidos y pretensión moral<sup>28</sup>. Sin embargo, en las referencias a la identidad de la *DSI* que contiene la *DCE*, llama la atención el silencio sobre la *denuncia política* y, por qué no, sobre el *compromiso público amplio* que debe acompañar, según creo, a toda acción caritativa de la Iglesia por más “personalista” y urgente que sea<sup>29</sup>. En realidad, toda la Encíclica padece el olvido de referirse a los condicionamientos sociales y las consecuencias políticas de la caridad interpersonalmente entendida, más allá de las mejores intenciones de unos u otros ciudadanos y colectivos<sup>30</sup>.

---

<sup>28</sup> Y ¿es tan claro que la *DSI renovada*, la que se desarrolla desde Juan XXIII a Juan Pablo II, acoge más rotundamente no sólo el discernimiento moral de la política como tarea cristiana, sino también el *análisis estructural* de la realidad social, y hasta la llamada a la acción política transformadora, no con la forma de partidos políticos cristianos o de estados confesionales, pero sí con la forma de actuaciones, campañas y programas que inspirados en la fe, y cuestionando las relaciones de fondo, los cristianos habrían de impulsar sin complejos en la vida política, con respeto de la autonomía de ésta? (*OA 4; LE 18-19; CA 57-58*). Cfr., art. cit., en *Lumen* 56 (2007).....

<sup>29</sup> La literatura en el caso es enorme. Propongo un ejemplo bien fundamentado y, a la vez, claro, en AGUIRRE, R., *Reflexiones bíblicas sobre la caridad política*, en *Corintios XIII* 110 (2004) 9-46.

<sup>30</sup> Sobre la importancia de esta sensibilidad pastoral y teológica, véase PLACER UGARTE, F., *Remodelación pastoral, renovación eclesial. A los 40 años del Vaticano II*, Madrid, Nueva Utopía, 2006. Pueden verse diversas aproximaciones al tema, en Antonio ÁVILA (ED.), *El grito de los excluidos. Seguimiento de Jesús y teología, (Homenaje al Julio Lois Fernández)*, Estella, Verbo Divino, 2006. También, VITORIA, J., *Una teología de ojos abiertos. Teología y justicia*, en *25 años de teología:*

De hecho, referirse a la globalización, como hace la *DCE*, y no introducir un apunte de crítica a la gestión neoliberal que tanto condiciona su realización histórica economicista y rotundamente desigual, no sólo sorprende, sino que deja a la *caridad*, a los sujetos de esta virtud cristiana, en la ignorancia más extrema sobre las causalidades sociales de buena parte de nuestras situaciones de pobreza y exclusión. La globalización no es cualquiera, sino con la impronta predominantemente neoliberal, y no es sólo una oportunidad para llegar con más ayuda y más pronto a más sitios (n 30), sino también, y antes, una *estructura de pecado*<sup>31</sup>, como muy bien percibiera, en este caso, con más sagacidad, Juan Pablo II en la *Sollicitudo rei socialis*. Esta globalización, en el estadio en que la conocemos, es para pocos y contra la mayoría social de los pueblos del Sur, y en buena medida del Norte, y sólo cuestionando el modelo de desarrollo de casi todos y el modo de vida de los privilegiados, generalmente en los pueblos “cristianos” y “caritativos”, es posible dar con la lógica de un desarrollo, hoy por hoy, insostenible en todos los sentidos, incluido el *moral*.

Lógicamente, detrás de un olvido o ausencia como el que a mi juicio comienza a vislumbrarse en los presupuestos teológicos, de otro lado muy profundos, del magisterio “social” de Benedicto XVI, y me fijo ahora y también en la encíclica *Spe salvi*<sup>32</sup>, y detrás de una presencia e insistencia como la que creo ver en la *DSI renovada* de los 80 y 90, hay un largo y profundo debate de teología de las realidades temporales o teología política, que en este lugar y momento sólo citaré<sup>33</sup>. Cuidado, por tanto, con el neoliberalismo ideológico<sup>34</sup> y sus pretensiones en cuanto a lo que cabe esperar de la fe religiosa en las sociedades modernas.

En consecuencia, un aprecio más nítido del significado cristiano del cambio de estructuras, es decir, de la llamada *caridad política*, la que busca también el cambio de estructuras sociales, *sea* a través del voto y la militancia política de los cristianos particulares en sus opciones políticas particulares, *sea* con la denuncia política o la

---

*balance y perspectivas*, Madrid, Fundación Santa María, 2006, 441-454. Por supuesto, cualquier aproximación a través de la “Jesulogía” y la Cristología, ha de ser fundamental; por ejemplo, PAGOLA, J. A., *Jesús. Aproximación histórica*, Madrid, PPC, 2007. SCHILLEBEECKX, E., *Jesús, la historia de un Viviente*, Madrid, Cristiandad, 1981. SOBRINO, J., *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas*, Madrid, Trotta, 1999.

<sup>31</sup> Cfr., GONZÁLEZ-CARVAJAL, L., *Las estructuras de pecado y la caridad política*, en ÁVILA, A. (ed.), *El grito de los excluidos*, o. c. nota 11, pp 340-359. De hecho, otras intervenciones públicas y más recientes de Benedicto XVI, con otro rango doctrinal que el de las encíclicas, subrayan esta dimensión estructural de las desigualdades habidas en el modelo social capitalista y, en buena medida, por su gestión neoliberal. Reconozco, sin embargo, que en la nueva y segunda encíclica *Spe salvi* (30 de Noviembre de 2007), la dimensión y hasta condición histórica de la *esperanza cristiana*, es decir, de la *salvación* en cuanto *ya sí*, no la veo suficientemente afirmada. Como he escrito, una *hermenéutica muy personalista de la fe* y cierta *deshistorización de la esperanza cristiana*, a favor del “*todavía no*”, transmiten un concepto de compromiso cristiano mucho más interpersonal que político, y mucho más *espiritual* o íntimo que *real* o histórico. Mi observación se refiere a esa proporción, a mi juicio, poco cuidada por la *Spe salvi*. Cfr., *Vida Nueva* 2593 (2007) 35: *Esperanza encarnada y, por tanto, histórica y social*.

<sup>32</sup> 30 de Noviembre de 2007.

<sup>33</sup> Cfr., mis reflexiones al respecto en *Moral Social Samaritana I. Fundamentos y nociones de ética económica cristiana*, Madrid, PPC, 2004. Y en *Moral Social Samaritana II. Fundamentos y nociones de ética política cristiana*, Madrid, PPC, 2005. Un estudio de las nociones y relaciones más importantes, en TAMAYO, J. J., *Teología política. Teologías de la liberación*, en FLORISTÁN, C – TAMAYO, J. J. (Eds.), *Conceptos fundamentales de cristianismo*, Madrid, Trotta, 1993, 1351-1363 y 1363-1376.

<sup>34</sup> Cfr., MARDONES, J. M<sup>a</sup>., *Sociedad moderna y cristianismo*, Bilbao, DDB, 1985; *Capitalismo y religión. La religión política neoconservadora*, Santander, Sal Terrae, 1991. HASSMANN, H., *Las falacias religiosas del mercado*, Barcelona, Cristianismo i Justicia, 1993. BERGER, P. L., *Una gloria lejana. La búsqueda de la fe en época de incredulidad*, Barcelona, Herder, 1994.

*protesta* de todos, como individuos, asociaciones y como Iglesia, *sea* mediante la acción caritativa y solidaria, desarrollada como *empeño efectivo* en acciones, proyectos y campañas con significado público alternativo, habría de ser un camino que la *DSI* del presente deberá acoger con verdadero afecto para ser integralmente caridad cristiana, es decir, caridad bajo la Ley de la Encarnación en las condiciones reales del mundo de la *globalización compleja, desigual y para pocos*

Sé que hay una razón de fondo en las nuevas posiciones de la *DSI*, en la *DCE* y en la *Spe salvi*, en nuestra materia, la asunción de la dimensión política de la caridad, y es el temor a la *ideologización secularista* de la fe. Lo menta Benedicto XVI en ocasiones varias. Está claro que éste es un peligro y que deberemos mostrar, si se ha producido, en cómo se ha producido, dónde se ha producido y qué correctivos son imprescindibles. Ahora bien, y a mi juicio, el reconocimiento de que nadie se libra enteramente de alguna *ideología* social y política, más aún, de alguna *ideologización* de la fe, tampoco los cristianos como Iglesia, y que por ello es necesario analizar esto y, al cabo, dar cuenta críticamente de la propia concepción de la vida social a la luz del *amor*, de los *pobres* y de la *democracia*, para desvelar las *ideologizaciones* varias, digo que habrá de enriquecer mucho esta teología y pastoral de la caridad que quiere ser la *DSI*. Cuando el cristianismo católico ha hablado de una concepción de la sociedad en los términos en que lo hace la *DSI*, no ha podido concretar más allá de lo que le corresponde, pero tampoco menos de lo que humanamente es inevitable y, así, una concepción de los derechos humanos, de la democracia, de la propiedad y de la libertad de pensamiento, un apunte acerca de las estructuras sociales que *de hecho y en actualidad* facilitan o dificultan todo esto, *a partir de los pobres*, es irrenunciable en nuestra tradición moral<sup>35</sup>.

En este sentido, la futura *DSI*, eligiendo lo mejor, la *caridad*, no debería soslayar sus condiciones integrales de *historicidad* y *universalidad*. Pensar en el ejercicio de la *caridad* al margen de ideologías sociales y políticas, algo así como un salir a los caminos e ir dejando interpelarse por las situaciones concretas de necesidad, limpias de toda circunstancia *política*, es tan hermoso como ingenuo, porque uno puede atender con la mano derecha lo que, con el silencio, está permitiendo que suceda, incluso haciendo que suceda, o colaborando a que suceda, con la izquierda. Las *ideologías sociales y políticas* no sólo, ni necesariamente, son supuestos teóricos que a menudo manipulan la realidad y el compromiso cristiano, sino necesidades de nuestra mente y de la fe cristiana al concretar los conceptos y pautas morales en una realidad social por lo demás compleja y opaca. Como he dicho, la cuestión de las *ideologías socio-políticas* no se resuelve negándolas para nosotros, los cristianos, en general, y para la Iglesia en su conjunto, incluida su Jerarquía, sino reconociendo críticamente un diálogo inteligente y, por tanto, un discernimiento de ellas, pensándolas en cuanto a su coherencia con la fe, y acogiéndolas en síntesis y relaciones muy libres y bien depuradas Y, desde luego, sin olvidar que también esas *concepciones sociales* interpelan a la fe. Podemos evitar las opciones de partido, pero no las visiones integrales de la sociedad y los proyectos sociales que argumentada y honestamente nos parecen preferibles.

La diferencia entre los cristianos, por tanto, no estaría, a mi juicio, en el apoliticismo caritativo de algunos frente a la politización instrumentalizadora de la fe de

---

<sup>35</sup> Cfr., GONZÁLEZ-CARVAJAL, L., *Entre la utopía y la realidad. Curso de Moral Social*, Santander, Sal Terrae, 1998. ID., *En defensa de los humillados y ofendidos. Los derechos humanos ante la fe cristiana*, Santander, Sal Terrae, 2005.

otros, sino en el sentido crítico de todos hacia los fundamentos, prácticas y efectos reales de la *diaconía cristiana*<sup>36</sup>, en todas sus formas y dimensiones de la vida social. Los cristianos de todos signo, también el Magisterio social, deberíamos saber que las cosas son como son, y no siempre como las queremos nosotros, y menos como nos la imaginamos en aras de una vivencia religiosa más pura pero, en el fondo, *desencarnada* o *idealista*, por no acoger, tras discernirlas, las conclusiones de los “ciencias humanas y sociales” que la autonomía del mundo, *relativa a la dignidad de la persona* siempre, nos ofrece sobre la realidad, en este caso, social<sup>37</sup>.

**c) *El potencial de la DSI, su asunción inequívoca de la causa de los pobres, y por tanto, su opción liberadora***

Por fin, tras reconocer esa *autonomía* del mundo de la que hablaba y asumir la *politicidad* cierta de la vida, y por ende de la fe y su DSI, el último aspecto en que me fijo, al comentar la asunción y el impulso de la DSI por la *Deus Caritas est*, lo aprecio en la perspectiva de cómo dar significado *liberador* a esa propuesta moral y práctica, “precioso instrumento de evangelización”. Ésta es la cuestión, y sin duda, su respuesta vendrá por la acogida inequívoca de la causa de los más pobres y olvidados del mundo en la DSI, al mirar la vida, asumirla, valorarla en el sentir de Dios y cargar con ella.

Lo cierto es que sobre la DSI *renovada* se han hecho múltiples valoraciones, reconociendo lo mejor de sus “logros” como “enseñanza moral” y advirtiendo de sus “insuficiencias”<sup>38</sup>. No es esto lo que ahora nos interesa repetir punto por punto. Suele ser común concluir las reflexiones sobre la DSI apelando a la condición, en última instancia, *moral* y hasta *espiritual*, del desarrollo humano y sus carencias. Es cierto y, por tanto, bien justificado está el extraordinario auge que tal advertencia o perspectiva ha tenido en la *DSI* de todos los tiempos, en sus síntesis y en sus comentaristas<sup>39</sup>.

Me voy a fijar, sin embargo, en algo para mí igualmente decisivo y, desde luego, menos subrayado hoy que ayer. Me refiero a lo que el título de este epígrafe ya ha

---

<sup>36</sup> Cfr., ÁVILA, A (ed.), *El grito de los excluidos. Seguimiento de Jesús y teología. Homenaje a Julio Lois Fernández*, Estella, Verbo Divino, 2006.

<sup>37</sup> Repito aquí una advertencia que me parece cada vez más pertinente. Cuando decimos que la autonomía del mundo es *relativa*, queremos decir que no es absoluta, que es relativa a la dignidad de la persona, principio y fundamento de la ética. Por tanto, no decimos que su referencia al mundo de la moral nos pertenezca a nosotros en exclusiva, la gente de las religiones, sino que lo moral, esa relación de todo a la dignidad de la persona, nos incumbe llenarlo de significados concretos a todos, y a todos nos interpela por igual en la sociedad democrática. Por tanto, “*autonomía del mundo relativa a la dignidad de la persona*”. Hablemos de esto.

<sup>38</sup> Cfr., Un clásico, CHENU, M. D., *Le “doctrine sociale” de l’Église comme ideologie*, Paris, Du Cerf, 1979. Una síntesis en mi texto, *El itinerario de las críticas a la Doctrina Social de la Iglesia*, en AA. VV., *Doctrina Social de la Iglesia y lucha por la justicia*, Madrid, HOAC, 1991, 75-95.

<sup>39</sup> Cfr., PONTIFICIO CONSEJO JUSTICIA Y PAZ, *Compendio de doctrina social de la Iglesia*, Madrid, Planeta, 2005. DEPARTAMENTO DE PENSAMIENTO SOCIAL CRISTIANO, *Una nueva voz para nuestra época. (Populorum progressio 47)*, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, 2006 (3ª Ed.). CUADRÓN, A. (Coor.), *Manual de Doctrina Social de la Iglesia*, Madrid, BAC-Fundación Pablo VI, 1993.

dejado al descubierto: Asumir la realidad desde las víctimas y alcanzar el “corazón” de las estructuras sociales, ¡incluso de aquéllas que decimos que “no tienen corazón!, para ordenar la *moral social cristiana* en coherencia con la fe (*cristiana*), la sociabilidad humana (*social*) y la ética de los derechos humanos a partir de los más “pobres y débiles” (*moral*).

Sé que todo esto se presta a la grandilocuencia. Sea porque terminamos hablando de lo que no hacemos, sea porque nos ponemos “tremendistas”, la moral social cristiana se pone al límite de la “patética moral” a poco que se empeñe en un discurso contra todos y por encima de todo. Pero hay referencias *hermenéuticas* y *metodológicas* que han de sernos imprescindibles en la *teología moral social*. Por tales tengo y quiero aquí destacar las que se refieren a su índole de saber moral *social*, es decir, en lo social, desde lo social y para lo social. Y a tal fin, destaco sobremanera esa apelación a las *víctimas* para ver socialmente lo más posible y, siempre, lo imprescindible.

El concepto *víctimas* es de los más discutidos entre nosotros desde que el terrorismo nos dejó más de mil directas, y miles de indirectas. El DRAE dice que *víctima* es todo aquel ser humano que “sufre *daño* por causa ajena o fortuita”. En tal sentido, todo el que padece algún daño, es *víctima*. Así lo decimos en el lenguaje coloquial. Pienso que el concepto moral introduce un elemento nuevo al precisar la idea de víctima. El acento está puesto en lo del *daño* y, según creo, en lo de *inmerecido*: “*daño inmerecido*”. Indudablemente, el sufrimiento sigue ahí, aunque sea *merecido*, y en tal sentido, digno de *compasión* siempre. Pero el sufrimiento no nos convierte a todos en víctimas intercambiables. En seres humanos con dolorosas experiencias, sí; en dignos de compasión, también; pero en víctimas del mismo género, no. Por eso hablamos al referirnos al concepto víctima en sentido más estricto, de “*daño injusto*”. Incluso se da el caso de que alguien puede merecer un castigo, “una *detención*” o “la *pena*”, y si es desproporcionada (injusta) o se le aplica con inhumanidad (tortura), decimos que esa persona es una “*víctima*”; y en cuanto a ese hecho concreto, lo es; en cuanto a ese hecho, es “*víctima inocente*”, y se le debe *justicia*. Las *víctimas* por tanto siempre son *injustamente víctimas*; ambos conceptos en rigor, son sinónimos, y, en cuanto a la maldad interpersonal o social que las convierte en víctimas, les debemos justicia, siempre y a todas, por más que ese solo hecho no las convierta en *personas justas en cuanto tal* y en todos los *tiempos de su vida*.

Por tanto, queda claro que las *víctimas* de una convivencia social injusta no son personas sin tacha o perfectas; ellas, o como suele decirse de los pobres en general, los marginados y los excluidos, no me empeño en fijar cada palabra, ellas no son perfectas y por ello merecen algo de nuestra parte o de Dios, sino que merecen reparación porque son *víctimas*, personas que sufren un daño no merecido o injusto, *totalmente desproporcionado con relación a su responsabilidad*; más que elegir su no suerte, padecen una realidad interpersonal o social, ahora subrayo lo de *social*, que las margina, explota o expulsa. Son *víctimas* porque para ellas ninguna noticia social, política y, a menudo, religiosa, es buena; ni Dios mismo, o mejor, ni la mayoría de las imágenes de Dios, son *buena noticia* para ellas, hasta no haberlo conocido en Jesucristo y su Espíritu.

Teológicamente, la preferencia de Dios por las *víctimas*, en todos los sentidos del término, o en otro lenguaje, por los pobres, los enfermos, los débiles y los olvidados del mundo, y desde el punto de vista de la fe, “los pecadores”, es tan evidente en el

Evangelio y tan lógica en la hermenéutica de la fe, que no hay discurso teológico que se le resista<sup>40</sup>. Será con los añadidos de “sin exclusivismo ni exclusiones” con respecto a otros grupos sociales (SRS 42; CA 11 y 57), será con la advertencia de que la pobreza tiene muchas caras y que, la más decisiva, es la que alcanza al “espíritu” del ser humano en su relación con Dios, será con varias advertencias hacia el peligro secularista que nos acecha en esta preferencia social cuando se toma como clase social o pobreza sólo material, pero no hay corriente teológica o pastoral que la olvide. Y en el ámbito de la teología moral, la asunción es todavía más definitiva que en cualquier otro, sea como magisterio social (DCE 31; *Spe salvi* 43)<sup>41</sup>, sea como teología moral social<sup>42</sup>. Otra cosa, claro está, es el problema de cómo integrar esto en la bondad universal de Dios, pero tampoco esto parece difícil de entender en un Dios, el de Jesús, que nos quiere a todos con la peculiaridad que en cada uno presenta la condición humana, y muchas veces, una condición humana casi irreconocible. No ver esto es como salirse de la vida y convertir el mundo en un parque temático de la metafísica más desencarnada. Por ello, desde la cristología y desde la Sagrada Escritura toda, desde la experiencia histórica de tantas desigualdades humanas hechas estructuras de injusticia por nuestra culpa, es lógico elegir la *referencia hermenéutica* de “los pobres” como clave de aproximación a esa misma realidad, intentado la fidelidad a su horizonte moral, teológico y racional.

Depurar este *criterio hermenéutico*, “los pobres y las víctimas”, es una tarea mil veces emprendida e insoslayable para cada generación, pero su primacía ética y teológica no parece cuestionable al hablar del Dios de Jesús y del Jesús-Cristo de Dios<sup>43</sup>. Por eso se ha dicho que la afirmación de que fuera de Jesucristo y de su Espíritu no hay salvación, es tanto como decir que “fuera de los pobres, no hay salvación”.

---

<sup>40</sup> Una introducción sencilla, en AGUIRRE, R., *Raíces bíblicas de la fe cristiana*, Madrid, PPC, 1997. Y una síntesis teológica, GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., *La entraña del cristianismo*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 1997. Obra majestuosa en tantos sentidos, a la que le cuesta dar a “los pobres según el Evangelio” (p 783) todo el realce que, a menudo, insinúa.

<sup>41</sup> Cfr., *Pobreza*, en PONTIFICIO CONSEJO “JUSTICIA Y PAZ”, *Compendio de doctrina social de la Iglesia*, o. c. pp 396-397. *Bibliografía actual sobre DSI*, en *Salmanticensis* 44/2 (2007) 431-438. También el excelente trabajo, SANZ DE DIEGO, R. M<sup>a</sup>, *¿Sigue vigente la doctrina social de la Iglesia*, en *Razón y fe* 255 (2007) 55-66. DEPARTAMENTO DE PENSAMIENTO SOCIAL CRISTIANO, *Una nueva voz para nuestra época. (Populorum progressio 47)*, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, 2006 (3<sup>a</sup> Ed.).

<sup>42</sup> Cfr., mi trabajo, *Moral Social Samaritana. Nociones desde el cristianismo (II)*, en *Lumen* 53 (2004) 108-119. Lo fundamental y más asequible, en ALBUQUERQUE, E., *Moral social cristiana. Camino de liberación y de justicia*, Madrid, San pablo, 2006. FLECHA, J-R., *Moral Social. La vida en comunidad*, Salamanca, Sígueme, 2007. GONZÁLEZ CARVAJAL, L., *Entre la utopía y la realidad. Curso de moral social*, Santander, Sal Terrae, 1998. ID., *La causa de los pobres, causa de la Iglesia*, Santander, Sal Terrae, 1982. (A pesar de los años, muy interesante). ID., *Con los pobres contra la pobreza*, Madrid, Paulinas, 1991. FERNÁNDEZ, A., *Diccionario de Teología Moral*, Burgos, Monte Carmelo, 2005. GONZÁLEZ FAUS, J. I., *La opción por los pobres como clave hermenéutica de la divinidad de Jesús*, en AA. VV., *La justicia que brota de la fe*, Santander, Sal Terrae, 1882, 20-213. LOIS, J., *Opción por el pobre*, en *Concepto fundamentales de ética teológica*, Madrid, Trotta, 1992, 635-654. RICHARD, P - ELLACURÍA, I., *Pobreza/pobres*, en AA. VV., *conceptos fundamentales de cristianismo*, Madrid, Trotta, 1993, 103-1057. SOBRINO, J., *El principio misericordia. Bajar de la cruz a los crucificados*, Santander, Sal Terrae, 1992, 11-80. TORRES QUEIRUGA, A., *Cristianismo y opción por los pobres. Algunas aclaraciones fundamentales*, en *Corintios XIII* 47 (1988) 195-222. VIDAL, M., *Diccionario de ética teológica*, Estella, Verbo Divino, 1991. Por ejemplo, *Opción preferencial por el pobre*, 466-470. VIVES, J., *Pobres y ricos en la Iglesia Primitiva*, en *Misión Abierta* 4-5 (1981) 73-90.

<sup>43</sup> Cfr., GONZÁLEZ FAUS, J. I., *El rostro humano de Dios. De la revolución de Jesús a la divinidad de Jesús*, Santander, Sal Terrae, 2007. La última encíclica de BENEDICTO XVI, *Spe salvi*, (2007) nn 2-3, desarrolla esta misma intuición, como lo hacía la *Deus Caritas est* (2005) nn 12-18, si bien, a mi juicio,

La otra clave que proponía considerar, para concluir, y complemento natural de la recién citada, “la preferencia moral y epistémica de los pobres”, es la que mira al propósito de alcanzar *el “corazón” de las estructuras sociales* y, por tanto, la que se traduce en un hermenéutica interpersonal, sí, pero también, *política o social* de las estructuras sociales que nos rigen, donde la pobreza tantas veces se generan, se mantienen y se reproducen. Son las estructuras sociales, sean políticas, económicas, comerciales y culturales, que están ahí como una realidad fija y que debemos considerar desde dentro, en todas sus dimensiones y relaciones.

Una *metodología* del conocimiento científico de la realidad humana no puede resistirse a la aportación que las *ciencias humanas y sociales* han de brindar a la pastoral y moral social, y a toda la teología en su conjunto, a la hora de plantearse el significado, teórico y práctico, de la fe en el mundo actual. La última enseñanza “social” de la Iglesia, la que se deriva indirectamente del magisterio de Benedicto XVI, está mostrando una sensibilidad más que notable hacia esta dimensión comprometida de la fe, la que aspira a humanizarnos desde el fondo, pero, a la vez, -como he dicho varias veces-, no termina de mostrar con claridad el valor teológico del compromiso cristiano en relación al Reino de Dios en la historia (*ya sí*) y en relación a la sociabilidad constitutiva del ser humano (*ser con los otros*). Evidentemente, es una teología que invita al compromiso, que lo exige incluso; pero al preguntarle por qué, respondería: “porque Dios es bueno, y nos quiere, y nos salvará finalmente, y, por ende, ¿cómo no vamos a amar nosotros con todo nuestro corazón?” Es lógica la respuesta, y obedece a una *espiritualidad* irrenunciable al cristiano, la de la experiencia radical de Dios como “bondad y don absolutamente gratuitos”; sin embargo parece olvidar que el “seguimiento” de Cristo también es respuesta a una tarea, la de construir el Reino de Dios en la historia, *todavía no*, pero *ya sí*; todo en él, regalo y *gracia* de Dios, y a la vez, *tarea* y encomienda a la libertad.

Esta *bipolaridad* de la realización del Reino de Dios en la persona, la vida y la obra de Jesucristo, y por Él, en la Iglesia, en la Historia y en la Creación, toda ella “*ya sí*” aunque “*todavía no*” plenamente cumplida, es extraordinariamente densa y, sin embargo, absolutamente vital para el cristianismo. Para nosotros es incuestionable que la fe en Jesucristo, y Jesucristo mismo y su Reino, son por excelencia un “*don gratuito de Dios*” y, a la vez, *tarea o llamada al compromiso en libertad por la vida de todos los hombres*, y especialmente de los más débiles y necesitados, y hasta por la comunidad de vida de todo lo creado. Es claro que aquí hay todo un reto a la conciencia cristiana y, por tanto, que hay que darle forma sustantiva, *teológicamente* hablando, en la dogmática, además de en la espiritualidad y la moral. Esto es muy importante y no veo que lo acabemos de lograr del todo.

Pienso que, cuando no se subrayan ambas dimensiones al unísono, con el debido equilibrio e interdependencia, es como si la *Encarnación* hubiese tenido lugar en Jesucristo, mientras que la historia, nuestra única historia, la sintiéramos casi ajena a la ley que en ella introduce ese misterio de la fe; consecuentemente, la *historia universal de la Salvación* ya no es presentada, a menudo, como historia única *ya sí* tocada por la acción salvífica de Dios y preñada de oportunidades, que el ser humano, *pecador y*

---

en ambos casos, una *hermenéutica casi en exclusiva personalista*, y la resistencia a desarrollar la dimensión histórica de la salvación o esperanza cristiana, arruinan su repercusión para la moral social cristiana.

*bueno* a la vez, puede o no acoger y hacer que florezcan; por el contrario, la historia única es presentada en conceptos y concepciones siempre acechados por dualismos cada vez más sutiles, pero ciertos. Algo así como “sólo tengo un alma que salvar, de la inicua historia *social* la debo preservar”. Ésta es la cuestión, al cabo, más decisiva de la reflexión recién hecha. Se refiere a la asunción que hacemos de la historia humana como parte real de la única historia universal de la Salvación, “inseparables, inconfundibles, pero *¿con mezcla real, y cuál, y dónde, y cómo?*”, y, por tanto, con efectos decisivos sobre tantas otras verdades teológicas y compromisos morales<sup>44</sup>, y sobre su olvido o postergación. A mi juicio, el concepto soteriológico del cristianismo, nuestra concepción de la *historia universal de la Salvación*, en relación con el misterio de la *Encarnación* en Jesucristo, me parece una cuestión tan aparentemente aclarada como incierta en muchos discursos cristianos. Por eso reivindico tan intensa y repetidamente su consideración en directo.

---

<sup>44</sup> Un clásico, varias veces citado, pero imprescindible, SCHILLEBEECKX, E., *Cristo y los cristianos. Gracia y Liberación*, Madrid, Cristiandad, 1983, 727 ss. En el tema, COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL. Cándido POZO (Ed.), *Documentos 1969-1996*, Madrid, BAC, 1998. *Promoción humana y salvación cristiana*, 147-167.