

EL HUMANISMO TRINITARIO, FUENTE DE LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA

Ángel Galindo García

Introducción

Como ha señalado el papa Benedicto XVI, cuando era cardenal, “de la concepción cristiana de Dios recibe el carácter ontológico tanto la unidad como la distinción del ser humano”: la profesión de la fe cristiana en un Dios concebido como uno y trino lleva a considerar que la divinidad se encuentra más allá y en el fondo de nuestras categorías de unidad y de pluralidad.

Esta será una perspectiva importante y significativa para comprender la vida social del cristiano. La multiplicidad y la concepción plural corresponden a la plenitud creadora de Dios, el cual estando por encima de la multiplicidad y de la unidad, abraza a ambas¹.

Para comprender la fuente social de la Trinidad o a la Trinidad como fundamento de la Doctrina Social de la Iglesia habría que reelaborar una verdadera y estricta “ontología trinitaria”, desde los campos de la filosofía y de la teología, fundada sobre lo específico de la fe en Jesucristo². Tarea que no es objeto de un trabajo como este.

Esta ontología debería ser configurada desde las referencias teologales y antropológicas del amor³. Pero, dentro de la dimensión teologal de la caridad se encuentra,

¹ J. RATZINGER, *Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis* (München 1968) (Introducción al cristianismo. Lecciones sobre el símbolo apostólico). No consideramos en nuestro estudio el campo en el que algunos entran con el llamado “humanismo secular” como contraposición al humanismo religioso. Entendemos que solamente existe un humanismo en el que se incluye con su estatuto propio el humanismo trinitario. En el ámbito religioso, el ser imagen de Dios da sentido tanto al humanismo creyente como al no creyente. Aquí parece situarse la Dra. Bárbara Andrade Universidad Iberoamericana, Ciudad de México, con su conferencia “Humanismo y signos de Shalom” el 7 de noviembre de 2005 pronunciada en la celebración del VI Coloquio Internacional “Humanismo en el pensamiento judío”.

² Cf. P.A. FLORENSKIJ, “Proyetto e testimonianza di una gnologia trinitaria”, en P. Coda, *La trinità e il pensare* (Roma 1997) 193-228. ID. “Verso un’ontologia trinitaria”, en P. CODA – L. ZAK, *Abitando la Trinità. Per un rinnovamento dell’ontologia* (Roma 1998) 5-25. A. GALINDO GARCÍA, “Trinidad. De la caridad a la justicia”, en AA. VV., *Trinidad y vida moral* (Salamanca 2002) 93-119. Id., *El hombre ante Dios. Entre la hipótesis y la certeza*, Salamanca 2003, 278pp. ID., “Dios, historia y sociedad. Una visión eclesiológica”, en *El hombre ante Dios...* pp 185-212. M. MANTONAVI, “Un nuevo umanesimo, integrale, solidale e plenario”, en AA. VV., *Per un umanesimo degno dell’amore. Il compendio Della doctrina sociale Della Chiesa* (Roma 2005) 256-267.

³ Para una visión más amplia de la dimensión teologal de la caridad en R.CEESARIO, *Le virtù* (Milano

en primer lugar, la relación con la virtud teologal de la FE. La carta de Santiago tiene a bien unir fe y obras. No se trata de proponer una dicotomía sino de ver las obras desde la fe. La fe se convierte en el sentido de las obras: “hermanos ¿qué provecho saca uno con decir: yo tengo fe, si no tengo obras? ¿Podrá acaso salvarle la fe? Suponed que un hermano o hermana están desnudos o carecen de alimento cotidiano ¿qué provecho van a sacar si les decís id en paz, abrigaos y hartaros, si no le dais lo necesario para el cuerpo?” (Sant.2,14-16)⁴.

Pero la caridad imprime un influjo en el ejercicio de las virtudes sociales a través de la vida social. Esta hace que la cuestión social esté configurada por el valor de la alteridad. La dimensión antropológica de la libertad y de la alteridad es una tarea a realizar en el campo de las realidades sociales. Así pues, en la realidad social se dan cita las virtudes morales entre las que están las virtudes sociales. Estas expresan una vida moral dinámica, llamada al crecimiento y a la realización a través de la apertura y del diálogo aún en medio del conflicto.

Esta reflexión sobre el humanismo trinitario no olvidará que estas virtudes cristianas tienen una raíz bíblica y una expresión antropológica que va desde la concepción antropológica del hombre como imagen de Dios hasta la valoración de lo pequeño como situación y como contraste de igualdad. Aquí cobran sentido aquellas palabras de Pablo: “Todo aquello que hay de verdad, noble, justo, puro, amable, honrado, todo lo que es virtud, todo eso sea objeto de vuestros pensamientos y el Dios de la paz estará con vosotros” (Fil.4, 8-9). La antropología teológica siempre ha tenido como constitutivo y como tarea ética de la personalidad cristiana el revestirse de auténticas actitudes de interpersonalidad y de sociabilidad⁵.

Por otra parte, en este trabajo partimos de la conciencia de que toda doctrina social se basa, en último término, en una idea sobre Dios, positiva, negativa o agnóstica. En la Doctrina Social de la Iglesia sucede de la misma manera y es evidente que esta concepción no puede ser sino positiva pero además es un elemento determinante y característico. “Dios, en efecto, por ser la primera verdad y el sumo bien, es la fuente más profunda, de la cual puede extraerse su vida verdadera, una convivencia humana rectamente constituida, provechosa y adecuada a la dignidad del hombre”⁶.

Como Juan Pablo II pone de relieve, frente a las soluciones ateas que niegan la esencia espiritual del hombre y las consumistas que “tratan de convencerle de su independencia de toda ley y de Dios mismo”, “la dimensión teológica se hace necesaria para interpretar y resolver los problemas de la convivencia humana” (CA 55). La relación

1994) 79-111. K. RAHNER, “Amor”, en *Sacramentum Mundi* 1 (Barcelona 1973)114-133. R. CARPENTIER, “Le primat de l'amour dans la vie morale”, *NRT* 83 (1961) 3-24. A. ADAM, *La primacía del Amor* (Madrid 1962). M. CASONE, “Il ministero della carità política”, en *Sy* 8 (1990) 29-36. SAN MÁXIMO EL CONFESOR, *Centurias sobre la caridad* (Buenos Aires 1990). M. NEDONCELLE, *Verso una filosofia dell'amore e della persona* (Roma 1959). A. TORNOS, “Antropología del amor, desde su radicación social y psicológica”, en *Sal Terrae* 64 (1976) 83-93.

⁴ Para una comprensión mayor veanse las raíces sociales de la caridad en los Santos Padres y en los tratados sobre la limosna del siglo XVI.

⁵ A. GALINDO GARCÍA, *Trinidad. De la caridad a la justicia*, en *Estudios Trinitarios* 36 (2002)495-518.

⁶ JUAN XXIII, *PT* 38.

de la Doctrina Social de la Iglesia con sus fundamentos teológicos ha sido distinta y plural en las diferentes épocas de la historia de la Iglesia.

Asimismo, la experiencia de Dios es clave de interpretación de las virtudes y valores de la Doctrina Social. La perspectiva en la cual se sitúa el reciente Compendio en su capítulo primero es una de las virtudes a destacar. La Doctrina Social de la Iglesia (DSI) se organiza a partir de ciertos núcleos, los “principios y valores”, que rigen el modo de articular su discurso. Una primera mirada invita a preguntarnos acerca de los motivos de la elección de esos principios y valores, y no de otros, y del modo de ordenarlos. Esto no es casual: tanto la elección de unos principios y valores como la manera de organizarlos quieren decir algo: hace referencia al núcleo de la fe cristiana, es decir, a Dios mismo, Uno y Trino.

La fuente inspiradora y el marco último de comprensión de los “principios y valores” se halla, en cierto modo, “más allá de ellos”, conteniéndolos y excediéndolos al mismo tiempo. Se trata del carácter vivo de la fe (*fides qua*) o lo que comúnmente se denomina “experiencia cristiana”. Cuando el Compendio enmarca el tratamiento de los temas de este modo, indica un camino que va de lo teologal a lo teológico, del acontecimiento a su formulación.

El capítulo primero del Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia, “El designio de Dios para la humanidad”, consta de cuatro acápites: Dios (I: 20-27), Cristo (II: 28-33), la persona humana (III: 34-48) y la Iglesia (IV: 49-59), vistos como progresivo cumplimiento del designio de salvación. Este plan se origina en la creación, se plenifica en la redención operada por Jesucristo y se continúa en la historia por medio de la Iglesia vivificada por el Espíritu.

Este primer capítulo se abre también con una afirmación que, aunque referida a la experiencia religiosa en general, es fundamental para poder abrazar la DSI: ésta no se entiende sin una cierta experiencia originaria descrita como “la proximidad gratuita de Dios”, es decir, Dios como origen y garante (CDSI 20-26). Esta experiencia revela algún rasgo del rostro de Dios y comporta una doble dimensión. Por una parte, Dios es percibido como “origen” de todo lo que existe o como una “presencia que garantiza”.

En nuestro estudio no nos situamos en el análisis y reflexión sobre la ontología trinitaria sino en ver cómo desde esta ontología el humanismo trinitario es fuente de la Doctrina Social de la Iglesia. Desde estas claves ofrecemos un decálogo de propuestas para acercarnos a la dimensión humana de la vida Trinitaria y a la categoría trinitaria que reside en el ser humano como imagen de Dios en cuanto ambas dimensiones son fuente de la Doctrina Social de la Iglesia

1. Punto de partida: la ontología trinitaria⁷

⁷ Cf. M. MANTOVANI, “Un nuevo umanesimo, integrale, solidale e plenario”, en AA.VV. *Per un umanesimo degno dell'amore. Il Compendio Della Doctrina sociales Della Chiesa* (Roma 2005) 272 ss. Hace tiempo que se ha iniciado esta búsqueda de la ontología trinitaria. Puede verse el seminario sobre “Rivelazione e ontologia trinitaria” celebrado en la Universidad Lateranense de Roma en marzo de 2000, en el que L. Zak participa en la mesa redonda con un título “La crisi della metafisica e le trasformazioni Della teologia”, quien recuerda a los autores del siglo XX que han terciado en este debate de búsqueda: Barth y Bultmann con su crítica a la metafísica, y Rahner, von Baltasar, Pannenberg, Moltmann, Metz con sus intentos de superación de la metafísica.

Asimismo, el criterio que nos mueve a interpretar y analizar el humanismo trinitario existente en la Doctrina Social de la Iglesia queda reflejado en el siguiente texto: “Entonces la conciencia de la paternidad común de Dios de la hermandad de todos los hombres en Cristo, ‘hijos en el Hijo’, de la presencia y acción vivificadora del Espíritu Santo, conferirá a nuestra mirada sobre el mundo un nuevo criterio para interpretarlo” (SRS 40).

Como puede verse en este texto, recogido por el Compendio, el misterio de la Uni-Trinidad divina pone a la luz, permaneciendo como misterio frente a la inteligencia humana, la distinción en unidad y la unidad en la distinción. Este don es específicamente cristiano en cuanto puede iluminar las consideraciones de las relaciones interpersonales y del comportamiento responsable del sujeto humano: en toda la extensión de su ser y de su obrar en cuanto es imagen de Dios, Cristo y Espíritu Santo, por ser un ser comunitario y relacional. Como sigue diciendo en el texto antes citado: “Por encima de los vínculos humanos y naturales, tan fuertes y profundos, se percibe a la luz de la fe un nuevo modelo de unidad del género humano, en el cual debe inspirarse en última instancia la solidaridad” (SRS 40).

El ser humano, como imagen de Dios, es radical y ontológicamente hijo de Dios, “hijo en el Hijo”, es un ser en, con, por Jesucristo. “Este supremo modelo de unidad, reflejo de la vida íntima de Dios, Uno en tres personas, es lo que los cristianos expresamos con la palabra “comunión”. Esta comunión, específicamente cristiana, celosamente custodiada, extendida y enriquecida con la ayuda del Señor, es el alma de la vocación de la Iglesia a ser “sacramento” (SRS 40).

Por tanto, el hombre es destinado, ya en esta vida, a la comunión con Dios-Trinidad en fuerza del Hijo encarnado, del Espíritu Santo que habita en los corazones, como lo subraya el Compendio: “Reconocer el amor del Padre significa para Jesús inspirar su acción en la misma gratuidad y misericordia de Dios, generadoras de vida nueva, y convertirse así, con su misma existencia, en ejemplo y modelo para sus discípulos. Estos son llamados a vivir como Él y, después de su Pascua de muerte y resurrección, a vivir en Él y de Él, gracias al don sobreabundante del Espíritu Santo, el Consolador que interioriza en los corazones el estilo de vida de Cristo mismo” (CDSI 29).

Como consecuencia, “en cuanto evangelio que resuena mediante la Iglesia en el hoy del hombre, la doctrina social es Palabra que libera. Esto significa que posee la eficacia de verdad y de gracia del Espíritu de Dios, que penetra los corazones, disponiéndolos a cultivar pensamientos y proyectos de amor, de justicia, de libertad y de paz” (CDSI 63).

En este sentido puede verse cómo Pablo VI une la misión humanizadora de la Iglesia al afirmar que “camina unida a la humanidad y se solidariza con su suerte en el seno de la historia” (OA 1) con la acción del Espíritu del Señor en el corazón de los hombres congregando por todas partes comunidades cristianas fieles a su responsabilidad social (Cf OA 2).

Según esto, el humanismo trinitario está en la raíz ontológica del humanismo del ser humano: “El Espíritu del señor, que anima al hombre renovado en Cristo, trastorna

de continuo los horizontes donde con frecuencia la inteligencia humana desea descansar... En el corazón del mundo permanece el misterio del hombre, que se descubre hijo de Dios en el curso de un proceso histórico y psicológico donde luchan y se alternan presiones y libertad, opresión del pecado y soplo del espíritu” (OA 37).

Efectivamente, la ontología trinitaria es la raíz y razón de ser del comportamiento social del cristiano y de todos los hombres de buena voluntad ya que “en realidad, el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado.... Por Cristo y en Cristo se ilumina el enigma del dolor y de la muerte, que fuera del Evangelio nos envuelve en absoluta oscuridad. Cristo resucitó; con su muerte destruyó la muerte y nos dio la vida, para que, hijos en el Hijo, clamemos en el Espíritu: abba ¡ Padre!” (GS 22)⁸. La dimensión social del hombre se hará realidad poniendo en práctica las capacidades que realizan sus opciones radicales.

2. Proceso antropológico: desde la opción fundamental⁹

La respuesta a esta perspectiva ontológica, como podemos ver en la carta *Deus caritas est*, será la de una auténtica opción fundamental que nace de la capacidad ontológica del hombre: “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).

Esto porque en su condición natural, según el designio creador de Dios, el hombre es al mismo tiempo un sujeto autónomo, inteligente y libre; un miembro vivo de la única familia humana; un ser llamado a realizar el propio destino con una actividad multiforme de sus facultades buscando el fin de la persona y de la sociedad. La socialidad es, por tanto, una dimensión de la personalidad ya que el hombre sin relación con los otros no puede vivir ni utilizar sus dotes (Cf. GS 12)¹⁰.

El cristiano pertenece, por tanto, a un grupo que nace en torno a un acontecimiento personal: Cristo. La identificación con él es esencial. No nace de unos intereses comunes o proyectos productivos sino de la identificación y adhesión a una Persona. Los cristianos entienden que el primer paso en su vida es el de la incorporación a la Persona - Cristo. De ahí surgirá su vida personal y eclesial. “Cualquier experiencia religiosa auténtica, en todas las tradiciones culturales, comporta una intuición del misterio que, no pocas veces, logra captar algún rasgo del rostro de Dios” (CDSI 20).

Esta es una característica dominante en las relaciones interpersonales ya que todos están referidos a una persona a la cual se le da un valor absoluto. El “nosotros” es

⁸Espíritu Santo: OA 1; 2;37; Cristo: RN 15;17; GS 22; MM 1;2; Padre: RN 5,6; ES, 100; MM.208; PT 38; 1,6.

⁹ Cf. M. FLICK – Z. ALSZEGHY, “L’opzione fondamentale Della vita morale e la grazia”, en *Gregorianum* 41 (1960) 543-544; S. DIANICH, *L’opzione fondamentale nel pensiero di S. Tommaso* (Brescia 1968); K. DEMMER, “Decisio irrevocabilis? Animadversiones ad problema decisiones vital”, en *Period.* 63 (1974) 231-243; A. GALINDO GARCÍA, *La opción fundamental en el pensamiento de san Alfonso María de Liborio* (Vitoria 1984); F. HERRAEZ, *La opción fundamental* (Salamanca 1978);

¹⁰ Cf. R. SPIAZZI, *Codice sociale Della Chiesa*, ESD (1988) 71 ss.

realmente profundo y englobante. Por tanto, se subrayará en el grupo mucho más lo común que lo diferencial.

Esto recuerda que la Santísima Trinidad es una sociedad perfecta, y como tal debe ser el arquetipo de toda sociedad humana y de todo orden social, y debe servir de modelo y de guía de su renovación. “El ‘nosotros’ divino –dice Juan Pablo II- constituye el modelo eterno del “nosotros” humano; ante todo, de aquel ‘nosotros’ que está formado por el varón y la mujer, creados a imagen y semejanza divina”. Por eso en la Trinidad se encuentra el primer fundamento teológico de la Doctrina Social de la Iglesia¹¹ que realiza la opción fundamental de un creyente en su dimensión comunitaria y social¹².

De esa dimensión personal y comunitaria nace la orientación misionera y el compromiso cristiano. Se trata de llegar a lo que hoy recibe el nombre de “nueva evangelización”. Los que forman el grupo cristiano, aceptado desde una postura de opción fundamental más que como consecuencia de una decisión ética, se caracterizan por tener un sentimiento de enviados a los demás, a los de fuera, para comunicarles el mensaje y el camino nuevo descubierto. Es, pues, contraria esta vivencia a la de los grupos cerrados. No se conforman con que les permitan vivir o con legitimar su situación. No se preocupan de plantear o de justificar su existencia, ni viven con psicología de inferioridad. Esta perspectiva aparece no en tono de conquista o de dominio sino como comunicación de buena noticia, con entera libertad y sin coacción. El creyente y la Iglesia, con su Doctrina Social, no condenan el mundo desde su propia perspectiva sino que confrontan el mundo desde la comunicación y con la realidad de Cristo-Persona-mensaje.

Y la dimensión personalista y la misionera se abren antropológicamente en el horizonte escatológico. Nos referimos a la actitud, decisoria y fundamental, tomada por el hombre frente a las realidades de este mundo, que va más allá del tiempo y del espacio pero que necesita del tiempo y del espacio para expresarse sabiendo que, para ello, las cosas y el modo con que los demás inciden sobre cada individuo no son lo definitivo para los cristianos sino elementos secundarios. Cabe, en efecto, pensar que cada uno ha de salvarse contra el mundo, en el mundo o que ha de salvarse con el mundo. Cualquiera de las tres concepciones puede definir una verdadera manera de ser cristiano y de expresar su categoría de Dios.

La fuente y la razón de este proceso antropológico están en que con la concepción y el camino ideal de la ética cristiana no cree en la existencia de una continuidad automática entre el plano de las cosas y el de Dios. Existe una relación entre ambos que pasa a través de una experiencia original, personal, con poder para establecer esa continuidad elegida dinámicamente como efecto de una opción fundamental: el encuentro con el Cristo del Misterio Pascual. Esta supera tanto el integrista como el progresista ingenuo porque Jesús se inserta en su entorno social, acepta el cuadro estructurante-organizativo de la vida social. El se hizo hombre en todo excepto en el pecado pero recibió carne de pecado en el sentido profundo de la solidaridad humana.

¹¹ Cf. R. SIERRA BRAVO, *Ciencias sociales y Doctrina Social de la Iglesia*, Madrid 1996, 126.

¹² Podemos encontrar este sentido comunitario en los signos del lenguaje, en la teología de la comunicación, en la concepción del laico como pueblo de Dios y en la virulencia con que se viven las diferencias dentro del grupo cuando surgen los problemas eclesiales internos, la penitencia, las tensiones y discusiones, etc.

“En realidad, el misterio del hombre solo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado” (GS 22). Juan Pablo II profundiza en este pensamiento conciliar al afirmar que Cristo redentor “revela plenamente el hombre al mismo hombre. Tal es –si se puede expresar así– la dimensión humana del misterio de la Redención. En esta dimensión el hombre vuelve a encontrar la grandeza, la dignidad y el valor de la propia humanidad. En el misterio de la Redención el hombre es confirmado y en cierto modo es nuevamente creado: ‘él es creado de nuevo’” (RH 10). Desde esta nueva realidad, el cristiano hará su opción fundamental.

Por tanto, teniendo esto en cuenta, afirmamos que el tipo de inserción en la sociedad de quien toma una decisión fundamental no consiste esencialmente en un tipo diferenciado de actuación “técnica” o “política”¹³. Jesús no se mete en la problemática de la estructura como modo de organización que conlleva una coacción, sino como resultado de su “hacer la voluntad del Padre”¹⁴. Pero el hombre puede abordarla y desarrollarse dentro de esa estructura con sus contradicciones respondiendo a una opción radical que ha tomado por motivos fundamentales.

El creyente que hace su opción fundamental por una persona, Cristo, y se encuentra con la Doctrina Social de la Iglesia tendrá en cuenta que Jesús de Nazaret reclama constantemente junto a la necesidad de una ley, la insuficiencia de la misma y siempre lo hace en función de los valores últimos a realizar: la comunión con el Padre y la comunión con los hijos del Padre Común. Así resulta que ninguna ley establecida puede ser considerada suficiente. El cómo realizar esto no es vocación personal de Jesús. Esto no significa que todos los hombres que le sigan hayan de tener este mismo comportamiento histórico. Considerar el seguimiento histórico de Jesús como una forma literal de hacerlo es una equivocación.

Jesús, por tanto, se inserta en una forma social concreta de todas las posibles y desde ella no quita importancia a las otras sino que las ilumina y las orienta. Así, no se puede en nombre de Jesús determinar una unicidad de formas de vida. Es necesario integrarse en la vida social desde la pluralidad y desde la insuficiencia para hacer una opción fundamental que tenga como modelo a Jesús de Nazaret..

Ser imagen de la Trinidad constituye para la persona humana, no solo el esquema estructural ontológico, sino también el esquema dinámico y futurista de su propia historia desde donde desarrollará su opción fundamental: es el principio de su personalidad verdadera, la razón de su dignidad y la base de su moralidad y comportamiento.

El hombre, a la luz de la Trinidad, se da a conocer a través del encuentro, y en el encuentro interpersonal libre y elegido, en la donación recíproca. A través de este dinamismo se realiza a sí mismo. Aquí está la razón por la que algunos autores¹⁵ afirman que el amor es la forma más auténtica y profunda de la libertad o un pensar y

¹³ R. SCHNACKENBURG, *El testimonio moral del Nuevo testamento* (Madrid 1965) 90-118.

¹⁴ A. GALINDO GARCÍA, “Utilización moral de Mt.4,1-11.Tentación y opción fundamental”, en F. GARCÍA – A. GALINDO GARCÍA, *Biblia, Literatura e Iglesia*, (Salamanca 1995) 225-240.

¹⁵ R. GUARDINI, *Libertà, grazia, destino* (Brescia 1948) 41.

vivir del otro como más importante que uno mismo. Por ello, el amor auténtico es a la vez auto-pertenencia y don.

A la luz de la fe, toda relación interhumana ha de tender a una mayor interpersonalidad que quiere decir configurarse según la totalidad del don recíproco, en la unidad y en la diversidad. De esta manera, la vida comunitaria intratrinitaria puede constituirse como causa eficiente, ejemplar y final de la convivencia humana. Se puede decir que las personas, la comunidad y las instituciones que obran en sentido trinitario viven con, por, en y gracias a los otros. Todo esto evidentemente puede realizarse por analogía ya que como es obvio no puede darse perfecta identidad entre las tres personas divinas y las personas humanas.

El hombre es capaz de hacer una opción fundamental porque es “un ser para la libertad” y porque “es un ser para el amor”, ya que el amor es el acto más elevado de autoposesión con el que la libertad se da incondicionalmente en todas sus posibilidades. En este sentido el Compendio afirma, recordando el texto anterior de Juan Pablo II (SRS 40; DH 7): “Humanidad significa llamada a la comunión interpersonal, porque la imagen y semejanza del Dios trino son la raíz de “todo el ethos humano... cuyo vértice es el mandamiento del amor”. El moderno fenómeno cultural, social, económico y político de la interdependencia, que intensifica y hace particularmente evidentes los vínculos que unen a la familia humana, pone de relieve una vez más, a la luz de la Revelación, “un nuevo modelo de unidad del género humano, en el cual debe inspirarse en última instancia la solidaridad. Este supremo modelo de unidad reflejo de la vida íntima de Dios, Uno en tres personas es lo que los cristianos expresamos con la palabra ‘comunión’” (CDSI 33).

“La persona humana, en sí misma y en su vocación, trasciende el horizonte del universo creado, de la sociedad y de la historia: su fin último es Dios mismo, que se ha revelado a los hombres para invitarlos y admitirlos a la comunión con Él” (CDSI 47; DV 2)¹⁶.

3. El humanismo pleno: participación en el amor

El hecho de que Dios-Amor pensara la creación en términos de ‘participación’, y participación de vida, supone el fundamento de aquel “humanismo pleno” que como dice un autor actual, “es matriz cultural indispensable para transformar el mundo según el designio de Dios. Todo esto implica una visión de la socialidad no individualista, ni colectivista ni inmanentista, sino personalista, comunitaria, peregrinante”¹⁷.

La Trinidad es de esta manera el arquetipo de toda sociedad, porque las propiedades que la caracterizan y que en ella se encuentran de modo perfecto: unidad, igualdad, distinción, participación, comunicación, existencia de relaciones, comunión y abertura, son otras tantas propiedades necesarias en todas las sociedades humanas.

Por ello, hablamos de un humanismo pleno porque es comunitario y trinitario: “La revelación en Cristo del misterio de Dios como Amor trinitario está unida a la revelación de la vocación de la persona humana al amor. Esta revelación ilumina la

¹⁶ Cf. G. GATTI, “Opción fundamental y comportamientos concretos”, en AA. VV., *Comentarios a la “Veritatis splendor”*, (Madrid 1995) 651-691.

¹⁷ M TOSO, Unanesimo sociale, en AA.VV. *Per un umanesimo degno dell’amore. Il Compendio Della Doctrina sociales Della Chiesa* (Roma 2005) p 45.

dignidad y la libertad personal del hombre y de la mujer y la intrínseca sociabilidad humana en toda su profundidad... En la comunión de amor que es Dios, en la que las tres Personas divinas se aman recíprocamente y son el Único Dios, la persona humana está llamada a descubrir el origen y la meta de su existencia y de la historia” (CDSI 34).

Pablo VI sitúa teológica y antropológicamente el humanismo pleno en la encíclica *Populorum Progressio* 42: “Es un humanismo pleno el que hay que promover¹⁸. ¿Qué quiere decir esto sino el desarrollo integral de todo el hombre y de todos los hombres? Un humanismo cerrado, impenetrable a los valores del espíritu y a Dios, que es la fuente de ellos, podría aparentemente triunfar. Ciertamente, el hombre puede organizar la tierra sin Dios, pero, ‘al fin y al cabo, sin Dios no puede menos de organizarla contra el hombre. El humanismo exclusivo es un humanismo inhumano¹⁹. No hay, pues, más que un humanismo verdadero que se abre al Absoluto, en el reconocimiento de una vocación, que da la idea verdadera de la vida humana. Lejos de ser la norma última de los valores, el hombre no se realiza a sí mismo si no es superándose. Según la tan acertada expresión de Pascal, el hombre supera infinitamente al hombre²⁰”.

Posteriormente, será Juan Pablo II en su encíclica *Sollicitudo rei socialis* quien nos presentará el humanismo pleno con las características de un humanismo teocéntrico a la luz del misterio de la Redención (SRS 31), presente en la historia (SRS 32), donde se respeten los derechos humanos (SRS 33), comunitario donde se afirme el primado del hombre sobre la sociedad (SRS 42,44), interrelacional y unitario (SRS 40), cultural (SRS 29) y un humanismo del trabajo creativo frente al productivo (SRS 37)²¹.

“La participación en la vida filial de Cristo, hecha posible por la Encarnación y por el don pascual del Espíritu, lejos de mortificar, tiene el efecto de liberar la verdadera identidad y la consistencia autónoma de los seres humanos, en todas sus expresiones” (CDSI 45). Según esto, la condición redimida del hombre es una clave de la enseñanza social de la Iglesia, porque “el Señor vino en persona para liberar y vigorizar al hombre moviéndole interiormente y expulsando al príncipe de este mundo (Cf. Jn 12,31), que le retenía en la esclavitud del pecado” (GS 13). En definitiva, “la razón más alta de la dignidad humana consiste en la vocación del hombre a la unión con Dios” (GS 19) que es amor²².

Algunos, creyendo que las injusticias deben ser redimidas únicamente por la justicia, rechazan la caridad como aquello que humilla la dignidad humana²³. Sin embargo, la doctrina católica afirma que todo el orden social necesita conformarse con la justicia, pero la caridad debe ser como el alma de este orden. La caridad evapora la acritud que nace de la rigidez de la justicia. Para ver esta dimensión del humanismo pleno nos fijamos en dos horizontes en relación con las dimensionales de la caridad, kenótica y social. Son el humanismo comunal y el social.

¹⁸ Cf. J. MARITAIN, *L’humanisme intégral*, Paris 1936. Cf. A. GALINDO GARCÍA, “Dimensión Moral del Desarrollo”, en *Corintios XIII* 47 (1988) 69-97.

¹⁹ H. de LUBAC, *Le drame de l’humanisme athée* (Paris 1945)10.

²⁰ PASCAL, *Pensées* n° 434; Cf M. ZUNDEL, *L’homme passe l’homme* (Le Caire 1944) PABLO VI, PP 42.

²¹ Cf. A. GALINDO GARCÍA, “Dimensión moral del desarrollo”, en *Corintios XIII* 47 (1988) 97.

²² Cf. J.M. IBÁÑEZ LANGLOIS, *Doctrina Social de la Iglesia* (Pamplona 1990) 75-85.

²³ Aquí pueden situarse todas las tendencias sociales con base ideológica de tipo Nietzscheriana.

Nuestro objetivo es el de descubrir estas dimensiones desde la consideración social del hombre y desde la inserción del amor divino en la realidad socio-comunitaria. Dios, Amor, se encarna en una realidad humana respetando la autonomía de las realidades temporales.

En primer lugar, en esta dimensión social, el humanismo trinitario es pleno en cuanto es comunal, es decir, la caridad social es la actitud básica del ethos social cristiano y, por ello, significa el contenido global del compromiso cristiano. Entendemos por caridad social o caridad política como la categoría ético-religiosa que totaliza el ethos social de los cristianos. Pero llevar a la vida la caridad política necesita de algunas mediaciones. Estas son la justicia y el Bien Común.

La caridad pertenece, por tanto, al mundo de la intencionalidad y de la cosmovisión cristiana. Así, la solución de la cuestión social ha de esperarse de la efusión de la caridad como compendio de la ley nueva del evangelio. La caridad ha de ocupar el puesto que le corresponde, el más alto en la escala de los valores religiosos y morales tanto en su estimación teórica como en la actuación práctica de la vida cristiana. La caridad lo explica e inspira todo, todo lo hace posible y lo renueva. Así entendida, la caridad conserva su dimensión religiosa es decir la liberación del pecado y la consideración de la soberanía de Dios en el amor. En el terreno del compromiso se puede decir:

a) La caridad quedará reducida sólo a una “voz” si no hace surgir del contexto de la sociedad una comunidad gobernada por un empuje solo inteligible desde el ejemplo de aquel que por amor a los hombres no dudó en tomar la forma de “siervo”. La comunidad de los creyentes en tanto es signo e instrumento de unidad del mundo en cuanto el principio concreto de su existir histórico es la “kénosis” y en cuanto la prontitud en asumir la condición de los oprimidos se manifiesta cualquiera que sea la situación o la fuerza que los oprime. Lo característico de esta solidaridad kenótica es que no lo motiva la ideología ni un proyecto sino la seguridad de la fe que nace de la caridad.

b) El mensaje de la ética cristiana sobre el humanismo pleno comienza y acaba con la afirmación de que Dios ha amado al mundo. Una comunidad eclesial verdaderamente fiel a su propio principio de realidad kenótica no podrá parecer en modo alguno imprescindible a la sociedad terrena. Sólo esta “inutilidad” será capaz de mantenerla libre de los papeles históricos que no tengan relación con el amor y de mantenerla configurada como una institución afín o que está al lado de todos aquellos que resultan inútiles en el mundo. Esta peculiaridad de “inutilidad” es la que hace que la ética cristiana tenga futuro.

c) Visto objetivamente, la Iglesia ha buscado títulos que le aseguren la aceptación por los hombres. El título último invocado ha sido el de sentirse con la tutela del orden moral escrito en las leyes de la naturaleza. Sin embargo la caridad no es un sentimiento que corre entre hombre y hombre. Es un principio categórico fundado objetivamente en el pacto mesiánico que vive dentro de la realidad social creando un modo de ser de la convivencia humana. La caridad se sitúa más allá del estado de convivencia como energía que juzga que la realidad presente es inadecuada e insuficiente para la esperanza o que los pactos sociales, incluido el pacto moral de la Iglesia con la sociedad, es insuficiente para el que ama. La caridad tiene como medida propia no ya las posibilidades históricamente dadas, sino las manifestaciones ejemplares del ágape de Dios. La caridad sitúa las aspiraciones propias más allá de lo actualmente posible.

En segundo lugar, el humanismo trinitario pleno tiene una dimensión social. Esta dimensión aparece en la misma definición de caridad: La caridad es “la virtud sobrenatural que inclina al hombre a amar a Dios y al prójimo”. La caridad social es un aspecto del amor al prójimo que dirige la actividad del hombre al Bien Común. No sólo mueve al hombre a respetar el derecho en todo cuanto le exige para contribuir al Bien Común sino que lo hace con un sentido sobrenatural, es decir, por amor a Dios y a los hombres.

Esta dimensión socio-política de la caridad que no queda anulada por la justicia nace de su estructura teologal proyectada hacia la humanización del ser humano en un proceso que va desde la vida “agápica” hasta el compromiso y concretado de diversas maneras:

- La vida teologal tiene una dimensión política que nace de la fe en un Dios creador y afecto al dinamismo de la vida cristiana.
- La caridad política es un compromiso activo en favor de un mundo más justo.
- La caridad política se traduce en generosidad y desinterés personal por el compromiso social.
- El compromiso social hace al hombre más digno y más pleno, más íntegro.

La caridad dirige las demás virtudes al Bien Común e intenta acomodar las estructuras a las exigencias de la justicia social²⁴. Entre sus efectos podemos enumerar: fortalece entre los hombres la solidaridad y la fraternidad; anima a los cristianos a presionar para transformar los ambientes, las estructuras y las condiciones de vida a fin de instaurar todas las cosas en la verdad, en la libertad y en la justicia; intenta redimir el campo de la beneficencia en favor de la seguridad Social; y lleva socorro material allí donde no llega la justicia.

4. Humanismo universal

A pesar de las limitaciones, Dios ha hecho al hombre con grandes capacidades dándole poder sobre la obra de sus manos y poniendo todo bajo sus pies. Además de la vida en Cristo se derivan dimensiones y dignidad nueva para toda la actividad humana que es elevada a un nivel superior a pesar de su pecado. Esas capacidades y ese nivel superior le orientan en su relación tanto con el cosmos como con toda la humanidad. Esta dimensión cósmica y universal irá configurando el humanismo de su compromiso social.

En este sentido una referencia de la encíclica *Deus caritas est* es la nueva situación creada por la globalización. Frente al sueño desvanecido del marxismo, la globalización de la economía ha originado una difícil situación que puede solventarse con las indicaciones de la Doctrina social de la Iglesia afrontando el diálogo con todos los que se preocupan seriamente del hombre (DCE 27). De esta manera, el horizonte de acción que se desprende de la Doctrina Social de la Iglesia se extiende a todos los hombres.

²⁴ Cf. SANTO TOMÁS, *Sum. Theol.* II-II, q.1-170.

La globalización, según él, ha creado e iniciado un proceso estimulante y provocativo a la vez junto con las fuerzas de los Medios de Comunicación para potenciar la nueva disponibilidad para socorrer al prójimo necesitado a nivel universal ejerciendo así el humanismo global. Con este proceso global “ahora se puede contar con innumerables medios para prestar ayuda humanitaria a los hermanos y hermanas necesitados”(DCE 30 a).

La búsqueda del Reino de Dios por parte del hombre, renovado en Cristo, es un empeño por el bien de todos y de cada uno, expresión del amor gratuito y universal como el Compendio indica: “No es posible amar al prójimo como a sí mismo y perseverar en esta actitud, sin la firme y constante determinación de esforzarse por lograr el bien de todos y de cada uno, porque todos somos verdaderamente responsables de todos. Según la enseñanza conciliar, ‘quienes sienten u obran de modo distinto al nuestro en materia social, política e incluso religiosa, deben ser también objeto de nuestro respeto y amor. Cuanto más humana y caritativa sea nuestra comprensión íntima de su manera de sentir, mayor será la facilidad para establecer con ellos el diálogo” (CDSI 43).

No ha de olvidarse que el Reino de Dios es la efectividad plena de la voluntad de Dios sobre el hombre y la creación, es decir, tiene una dimensión universal. A esta voluntad se opone la desobediencia a Dios, es decir, el pecado en todas sus formas que inunda el mundo entero. En relación a cada hombre, el Reino de Dios implica su conversión a Dios mediante la renuncia al pecado y la práctica de la solidaridad para con los demás hombres y en el cuidado de la naturaleza. De esta manera el humanismo divino que se transparenta en su Reino es un humanismo universal y cósmico.

¿Cómo realizar el Reino según la Doctrina Social de la Iglesia en este ámbito universal? En primer lugar, se parte de la realidad sufriente del ser humano a causa del pecado de la misma esencia antropológica para dar respuesta a la conciencia que tiene el papa de que “el amor es el servicio que presta la iglesia para atender constantemente los sufrimientos y las necesidades, incluso materiales, de los hombres” (DCE 19). De forma explícita lo expresa al final del documento. Ante el grito de Job y de los sufrientes (DCE 38) ante las inmensas necesidades de los seres humanos (DCE 37) el cristiano siempre tiene una respuesta de amor: “Los cristianos siguen creyendo, a pesar de todas las incomprendiones y confusiones del mundo que les rodea, en la bondad de Dios y su amor al hombre “(Ti.3, 4). Aunque estén sumisos como los demás hombres en las dramáticas y complejas vicisitudes de la historia, permanecen firmes en la certeza de que Dios es Padre y nos ama, aunque su silencio siga siendo incomprensible para nosotros” (DCE 38).

El punto de partida de la ética universal es el grito, a veces sofocado, otras ignorado, de los sufrientes, de los oprimidos y excluidos. Así pues, como ocurre en la Sagrada Escritura, aceptar la interpelación que viene del sufrimiento exige ir más allá de la conmiseración paternalista tomando una figura encarnatoria²⁵. Nace aquí la respuesta ideal y el consejo evangélico de hacerse pobre para sacar de la pobreza y de la miseria a todo ser humano. Aquí esta la realización del dogma de la salvación Universal de Cristo, de manera que a través de esta acción cristológica y cristocéntrica se llega a la consecución del humanismo salvífico universal.

²⁵ J. M. PÉREZ CHARLÍN, “El desafío de la globalización”, en *Vida religiosa* 90 (2001) 18.

¿Cómo se genera la solidaridad compasiva con las víctimas? Siguiendo a Adorno²⁶ vemos que no sólo se origina con la conciencia sino que se necesita la angustia real y el sentimiento de solidaridad con los sufrientes. En cuanto impulso moral, esta agitación espontánea tiene su manifestación en una urgencia y una impaciencia frente a la injusticia, que se resisten a un aplazamiento de la acción por motivos de racionalización o fundamentación. Hay problemas que están exigiendo una respuesta inmediata.

El mismo papa lo dirá en el Congreso organizado por el Pontificio Consejo *Cor Unum* las vísperas de hacer pública la encíclica: “El espectáculo del hombre que sufre toca nuestro corazón. Pero el compromiso caritativo tiene un sentido que va más allá de la mera filantropía. Dios mismo nos empuja en nuestro interior a aliviar la miseria. De este modo, en definitiva, le llevamos a Él mismo al mundo que sufre. Cuanto más le llevemos consciente y claramente como don, más eficazmente cambiará nuestro amor el mundo y despertará la esperanza, una esperanza que va más allá de la muerte”²⁷.

Esta doctrina, recoge el Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia, tiene una profunda unidad, que brota de la Fe en una salvación integral, de la Esperanza en una justicia plena, de la Caridad que hace verdaderamente hermanos a todos los hombres en Cristo; es una expresión del amor de Dios por el mundo, que Él ha amado tanto ‘que dio a su Hijo único’ (Jn 3,16). La ley nueva del amor abarca la humanidad entera y no conoce fronteras, porque el anuncio de la salvación en Cristo se extiende ‘hasta los confines de la tierra’ (Act. 1,8) (CDSI 3).

O como dice más tarde, “toda realización cultural, social, económica y política, en la que actúa históricamente la sociabilidad de la persona y su actividad transformadora del universo, debe considerarse siempre en su aspecto de realidad relativa y provisional, porque ‘la apariencia de este mundo pasa’ (1 Cor 7,31). Se trata de una realidad escatológica, en el sentido de que el hombre y el mundo se dirigen hacia una meta, que es el cumplimiento de su destino de Dios; y de una relatividad teológica, en cuanto el don de Dios, a través del cual se cumplirá el destino definitivo de la humanidad y de la creación, supera infinitamente las posibilidades y las aspiraciones del hombre” (CDSI 48).

5. Humanismo social cristiano

La concreción del humanismo universal es la verdad del hombre y su dimensión social ya que el ser humano se caracteriza por su socialidad. Por eso, el humanismo social será inspirador del proyecto de una ciudad nueva caracterizada por la “civilización del amor” (CDSI 580-583). Según lo dicho anteriormente el Compendio coloca a Dios en el primer plano como primer ser, valor, causa de la vida y de la historia humana sin que esto signifique reducción de la autonomía y de la consistencia de la libertad humana y de las realidades terrenas. Más bien se pone en evidencia cómo Dios, creador y redentor, es el fundamento y la perfección del hombre.

Nos lo recuerda Juan Pablo II en *Libertatis nuntius* nº 6: “una defensa eficaz de la justicia se debe apoyar sobre la verdad del hombre, creado a imagen de Dios y

²⁶ TH. W. ADORNO, *Dialéctica Negativa* (Madrid 1973).

²⁷ Tomado de Zenitespanol@zenit.org 23 de enero de 2006.

llamado a la gracia de la filiación divina. El reconocimiento de la verdadera relación del hombre con Dios constituye el fundamento de la justicia que regula las relaciones entre los hombres”. En este sentido, sigue la enseñanza del Magisterio proclamando que la DSI y la praxis de la misma descansa y se funda en la verdad del hombre.

“A la crisis de civilización es necesario responder con la civilización del amor, fundada sobre los valores universales de paz, la solidaridad, la justicia y la libertad que hallan en Cristo su plena realización” (TMA 52). Esta propuesta social no pretende imponerse como cultura cristiana sino que nace de la conciencia de la Iglesia en virtud de la cual se siente obligada a ofrecer su específica contribución como depositaria del misterio de Cristo²⁸. En todo caso, “la Iglesia posee, gracias al evangelio, la verdad sobre el hombre. Esta se encuentra en una antropología que la Iglesia no cesa de profundizar y comunicar. La afirmación primordial de esta antropología es la del hombre como imagen de Dios, irreductible a una simple parcela de la naturaleza, o a un elemento anónimo de la unidad humana” (Puebla 9).

La civilización del amor, como expresión del humanismo social cristiano, se funda en dos principios: la solidaridad-caridad y la justicia. Ambos nacen del respeto a la dignidad de la persona y del recto funcionamiento de las instituciones y estructuras²⁹.

En cuanto al primero, la caridad, es signo distintivo de los discípulos de Cristo quien lleva a su perfección el comportamiento cristiano. Pablo VI en *Populorum Progressio* y Juan Pablo II han desarrollado con amplitud el valor de la solidaridad. Esta se manifiesta en la preocupación por los pobres que “debe traducirse, a todos los niveles, en acciones concretas hasta alcanzar decididamente algunas reformas” (SRS 43,46; CA 58).

En este contexto amoroso, la opción por los pobres es un elemento integrante de la vida cristiana a través de la virtud de la caridad. Dicho amor, expresado a veces con nombres de caridad social, o caridad política (OA 46; QA 88) es, a su vez, antídoto contra el egoísmo, la insolvencia y la indiferencia. Y es igualmente estímulo alentador y punto de integración de personas, culturas y pueblos.

La solidaridad, capaz de garantizar el bien común y la convivencia en la paz, auténtica y verdadera, es justicia y es libertad, cuando se viven plenamente los valores humanos y morales, como exigencias y como fruto de la civilización del amor. “El tercer milenio tiene necesidad de verdad, de justicia y de amor, de luz y de fuego. Necesita cristianos encendidos, para que, puestos sobre el candelero alumbren a cuantos hay en la casa (Mt 5,15) y llegue a si la civilización del amor”³⁰.

Asimismo, “el testimonio del NT, con el asombro siempre nuevo de quien ha quedado deslumbrado por el inefable amor de Dios (Cf Rm. 8,26), capta a la luz de la revelación plena del Amor trinitario ofrecida por la Pascua de Jesucristo, el significado último de la Encarnación del Hijo y de su misión entre los hombres” (CDSI 30). Esta perspectiva trinitaria ha de ponerse en práctica, siguiendo el mensaje del Concilio (GS

²⁸ U B. SORGE, *La propuesta social de la Iglesia* (Madrid 1999)76.

²⁹ R. PALMERO RAMOS, “Hacia una civilización del amor. Ayuda de la Iglesia al hombre de hoy”, en AA. VV., *Reflexiones para empresarios y directivos sobre el Compendio d la Doctrina Social de la Iglesia* (Madrid 2005) 323-326.

³⁰ B. SORGE, O.c., 246.

24) poniendo en la perspectiva y en el horizonte la razón humana que ha sugerido una cierta semejanza entre la unión de las tres personas.

Como consecuencia, el carácter social del hombre y la realización de esta socialidad, no son consecuencia de su finitud, sino de su ser imagen de Dios. No tenemos necesidad de los otros solo porque seamos limitados, sino sobre todo porque hemos sido pensados trinitariamente: no pareceremos realmente personas sino es en la apertura al otro y a todos, a la gran familia de los hijos de Dios.

Para decirlo con palabras de L. Boff “la sociedad representa un indicador en dirección al misterio trinitario; el misterio trinitario, tal como lo conocemos por la Revelación, significa un indicador para la vida social y un arquetipo de la misma. La sociedad humana encierra un *vestigium trinitatis*, ya que la Trinidad es la ‘sociedad divina’³¹. Por ser la sociedad de la Trinidad el modelo de toda sociedad humana, es también el patrón que debe servir para juzgar críticamente las formas de vida social, así como el ideal que debe inspirar, impulsar y orientar todo proceso de cambio social. Aquí radica la dimensión social de la naturaleza divina: Dios no es uno y único, a modo de un monarca absoluto, sino a la vez uno y trino, comunidad sustancialmente unida por el amor. En definitiva, Dios es amor³².

Este humanismo social se expresa solidariamente en el ejercicio de la caridad. La naturaleza tanto de la solidaridad como de la caridad puede considerarse desde el punto de vista humano y cristiano. Humanamente, la solidaridad tiene su fundamento en la naturaleza social del hombre y en la interdependencia que existe en todos los aspectos de la vida social, cultural y económica entre todos los hombres y naciones. Desde el punto de vista cristiano, Jesús es ejemplo supremo de solidaridad y puede considerarse como una “dimensión singularmente significativa del amor cristiano” y como “una virtud humana y cristiana, expresión de la caridad, alma de todas las relaciones posibles entre los hombres”³³.

La persona humana es efectivamente llamada a una vida de comunión y a existir en la reciprocidad del don y por ello se realiza solamente mediante el darse. En sentido pleno, la solidaridad significa “querer el bien del otro porque es su bien. Consiste en estar movidos por una benevolencia desinteresada. Y no solo eso, ya que así como amar exige reciprocidad, amar sinceramente al otro y amarlo como es, considerándolo en sí mismo para que a la vez sea capaz de amar y de darse de forma desinteresada y de hacer a los demás más humanos”³⁴.

El culmen de esta perspectiva que lleva a amar al otro dando la vida sin pedir nada a cambio es la propia vida de Jesús “el hombre nuevo, solidario con la humanidad hasta la muerte en Cruz” que “hace resplandecer ante los ojos de todos los hombres la unión entre solidaridad y caridad, dando un significado completo”: se da así una estrecha relación entre la solidaridad como virtud y el principio del amor como ágape de forma que el primero, la solidaridad, está integrado en el segundo, la caridad. “Ahora el prójimo no es solo un ser humano con sus derechos y su igualdad fundamental, sino que

³¹ L. BÓFF, *Trinidad, sociedad y liberación* (Madrid 1987)147.

³² Cf. R. SIERRA BRAVO, O.c.,126.

³³ JUAN PABLO II, *Discurso a los obreros católicos el 6 de diciembre de 1986*.

³⁴ Cf. M. TOSO, *Umanesimo sociale*, O.c., 51.

es imagen de Dios Padre, rescatado por la Sangre de Cristo y puesto bajo la acción permanente del espíritu Santo” (CDSI 196).

6. Humanismo pluralista y solidario

El Compendio inicia su primer capítulo con una exposición sintética del designio del amor de Dios por la humanidad, que reposa sobre la revelación del amor trinitario en Jesucristo: “El amor gratuito de Dios por la humanidad se revela, ante todo, como amor originario del Padre de quien todo proviene; como comunicación gratuita que el Hijo hace de este amor, volviéndose a entregar al Padre y entregándose a los hombres”(cf. Rm 5,5) (CDSI 31).

Cristo recapitula en si todas las cosas de forma solidaria, es decir, “por las palabras, las obras, y de manera plena y definitiva, por su muerte y su resurrección, Jesucristo revela a la humanidad que Dios es Padre y que nosotros estamos llamados por la gracia a convertirnos en sus hijos en el Espíritu (Rm 8, 15; Ga 4, 6), en consecuencia, hermanos y hermanas entre nosotros. Esta es la razón por la cual la Iglesia cree firmemente que la clave, el centro y el fin de toda historia humana se encuentra en su Señor y Maestro.

Pero se debe agregar que en sus relaciones con los humanos, Dios nos ha escogido libremente por amor bajo el signo de la vulnerabilidad, por medio de la encarnación y la crucifixión de Jesús quien “siendo rico se hizo pobre por causa de ustedes” (II Cor 8,9). El Padre y el Espíritu Santo están involucrados en la muerte del Hijo, esta muerte es el signo del compromiso de las tres personas divinas que se solidarizan con la vulnerabilidad, el sufrimiento y la pobreza de los seres humanos. La invitación del Papa Juan Pablo II al comienzo del tercer milenio, a “recomenzar desde Cristo”, toma aquí plena importancia y significa una nuevo modo de arraigarse en el misterio del Amor trinitario.

Desde esta dimensión trinitaria, los hombres llegan a ser hijos e hijas de Dios en la verdad del amor. Por ello, el mandamiento del amor mutuo, que constituye la ley de vida del pueblo de Dios, debe inspirar, purificar y elevar todas las relaciones humanas dentro de la vida social y política: “Humanidad significa llamada a la comunicación interpersonal”, porque la imagen y semejanza de Dios trino son la raíz de todo el ethos humano... cuyo vértice es el mandamiento del amor.

El Compendio sitúa así toda la doctrina social de la Iglesia y el modelo de la unidad que ella propone a la humanidad a la luz de aquello que se podría llamar la antropología trinitaria en el horizonte de una solidaridad pluralista: “El moderno fenómeno cultural, social, económico y político de la interdependencia, que intensifica y hace particularmente evidentes los vínculos que unen la familia humana, pone de relieve una vez más, a la luz de la Revelación”, un nuevo modelo de unidad del género humano, en el cual debe inspirarse en última instancia la solidaridad. Este supremo modelo de unidad, reflejo de la vida íntima de Dios, Uno en tres personas, es lo que los cristianos expresamos con la palabra comunión (CDSI 33).

Toda la reflexión subsiguiente acerca de la persona humana “imago Dei” (CDSI 108-123), acerca de sus múltiples perfiles (CDSI 124-151) y acerca de sus derechos inalienables (CDSI 152-159) remite a la fuente última de esta “comunión”. Igualmente

lo hace en el primer capítulo de la segunda parte del Compendio, muy extenso, sobre la familia como célula vital de la sociedad (CDSI 209-254)³⁵.

En esta antropología de la comunión se encuentra el fundamento más profundo de la opción preferencial por los pobres (CDSI 164-184) que no es “facultativa”, sino más bien parte integrante de nuestra identidad cristiana, plural y solidaria. Esta opción adquiere una importancia capital en el mundo actual en el que los pobres se cuentan aún en centenas de millones. Es solamente el recordar en la fe cual Dios nos ha creado y la vida que Él nos ha ofrecido, la que nos puede ayudar a promover una solidaridad verdadera y plural entre el Norte y el Sur (CDSI 370 - 374).

Además, como lo subraya el Compendio en el número 52 f citando la Carta a los Gálatas (3,8) así como *Gaudium et Spes* (11) y *Octagesima Adveniens* (37), la redención de Cristo se desarrolla y realiza progresivamente a través de la historia y viene a rescatar no solamente cada persona individual sino también las relaciones sociales entre los seres humanos. Es imposible amar al prójimo y perseverar en esta vía sin la firme decisión de trabajar por el bien de todos y de cada uno, porque nosotros somos responsables los unos de los otros (CDSI 43). La búsqueda de rendimientos económicos y la sed de poder son dos de los obstáculos los más frecuentes para este compromiso por el bien común (CDSI 115-119).

Subrayamos, por tanto, el nexo entre la promoción humana y la evangelización en este proyecto solidario, siguiendo al papa Pablo VI en su encíclica *Evangelii nuntiandi* (29 y 31): al predicar su enseñanza social, la Iglesia cumple una parte de su misión de evangelización, ya que el anuncio del Evangelio busca no solamente convertir el corazón de los individuos sino también transformar las relaciones entre los seres humanos y entre los pueblos (CDSI 66)³⁶.

Asimismo, cuanto aparece en el Compendio sobre la Trinidad y el hombre pertenece a un humanismo pluralista que tiene en cuenta la pluralidad orgánica de los fines de la persona humana y reconoce por esto la connaturalidad del pluralismo de la comunidad y de los medios.

La pluralidad de esta sociedad, que responde sobre planos distintos, como Pablo VI señaló espléndidamente en *Octogésima Adveniens* y con diferentes fines y métodos, a las necesidades del hombre. Esta pluralidad es llamada a estructurarse en una red de sujetos comunitarios, autónomos y armónicos que colaboran para la realización de la plenitud de la persona y del bien común.

³⁵ Sin embargo, hubiera podido estar más explícitamente unido a la antropología trinitaria de Juan Pablo II, en particular a la luz de *Familiaris Consortio*, de *Mulieris Dignitatem* et de la Carta a las Familias. A pesar de ello, esta sección responde bien a la confusión ética y a la crisis antropológica que se manifiestan en el crecimiento de cuestiones como la homosexualidad o las nuevas legislaciones sobre el matrimonio (CDSI 215-245).

³⁶ Cardenal MARC OUELLET, *El Compendio de la Doctrina social de la Iglesia dentro del contexto social y eclesial de América* (2006).

De esta manera el hombre es visto y considerado no según una visión solitaria o individualista, sino en su relación de comunión con los otros hombres universales, con Dios mismo, del que es imagen y unidad y distinción.

En segundo lugar, ha existido una clara solidaridad histórica del hombre en cuanto imagen de Dios. Como hemos podido ver, el proceso moderno de racionalización con su impronta evolutiva y una propuesta religiosa basada en el amor parecen difícilmente reconciliables e incompatibles como lo demuestran las propuestas económicas que “prohíben el amor” y los análisis de algunos sociólogos. Es evidente que en esta sociedad de intercambio, racionalizada, una solidaridad que pacte no sólo con los seres racionales, sino –más radicalmente- con los menesterosos, está llamada a desaparecer.

Si tenemos en cuenta este antagonismo entre el principio de intercambio y la solidaridad, resulta claro que el humanismo cristiano se oponga críticamente a todo empleo idílico del concepto de solidaridad. Una auténtica teología de la solidaridad se ha de hacer, como hemos visto más arriba, desde la perspectiva de la historia objetiva del sufrimiento de los hombres, historia que ha acompañado desde el principio la acción solidaria. Por otra parte, esta opción y postura no adquiere sus propias dimensiones sino dentro de un horizonte universal y global.

Como consecuencia, la opción por los pobres está reclamando que los hombres promuevan reformas sociales concretas y necesarias como la revisión de las estructuras sociales, la justa distribución de los bienes, la participación de las instituciones y grupos de base. En todo esto, se ha de buscar el desarrollo verdadero como aquel que respeta los derechos humanos (SRS. 33 y 34) atendiendo no sólo a lo económico, con una jerarquía de valores, tomando conciencia del valor de los derechos de todos, respetando el ordenamiento interno de los bienes de cada nación, atendiendo al marco de la solidaridad y de la libertad, de la verdad y del bien común y el respeto a todos los seres que constituyen la naturaleza.

La sociedad como la Iglesia deben caminar hacia la superación de las estructuras de pecado a través de la solidaridad. El camino es largo y está amenazado por la fragilidad del hombre y la mutabilidad de las circunstancias. Pero dentro de este camino donde caben creyentes y no creyentes es preciso cambiar las actitudes espirituales que definen las relaciones del hombre consigo mismo, con el prójimo y con las comunidades humanas.

Este camino es el de la solidaridad. La interdependencia entre los hombres y naciones nos abre la conciencia de que los problemas son de todos y también su solución. En la mente del Papa está el espíritu de la *Gaudium et Spes* donde los gozos y esperanzas de la humanidad lo son también de la Iglesia.

El ejercicio de la solidaridad ha de basarse en los siguientes aspectos: en el reconocimiento de los otros como personas, en la afirmación pública de cada uno en el mundo nacional, en la negación de los imperialismos en favor de las hegemonías propias, en las relaciones internacionales considerando que los bienes son de todos los hombres, y en la importancia del despertar religioso en las naciones y sociedades, en definitiva, en una sociedad plural y abierta³⁷.

³⁷ A.F. UTZ, *La sociedad abierta y sus ideologías* (Barcelona 1989).

“Sólo si el cristianismo interviene en la construcción de una sociedad mundial y global podrá hacer valer en ella y para ella su propio ideal de solidaridad sin odio ni violencia. Pero el amor al enemigo, la resistencia al odio y la violencia no dispensan al cristianismo de la lucha para que todos los hombres sean sujetos. De lo contrario faltaría a su misión de ser la patria de una esperanza: la esperanza en el Dios de vivos y muertos que llama a todos los hombres a ser sujetos de su presencia”³⁸ a través de la solidaridad.

7. El Humanismo teo-trinitario y la purificación de la razón

El crecimiento integral de la humanidad, desde la civilización en el amor, se funda en un humanismo teo-trinitario como hemos visto en y desde SRS 40. A esta luz, el ser humano refleja en si el dinamismo de la Trinidad, creado para la libertad y para la comunión en la reciprocidad y como llamado al amor. El amor, en particular el amor de Dios, constituye la más alta expresión de autposesión a través de la cual se manifiesta la libertad.

De igual manera que en la primera parte de su encíclica Benedicto XVI había indicado la importancia de la purificación del eros para dar al hombre, no el placer de un instante, sino un modo de hacer pregustar en cierta manera lo más alto de su existencia”(n.4), así más tarde, en esta segunda parte, insistirá en la necesidad de purificar la razón. En todo caso el término purificación contiene el concepto de maduración hasta lograr la verdadera grandeza humana (ascesis, renuncia, purificación y recuperación (n.5 y 6).

Este humanismo teo-trinitario se pone de relieve acogiendo la misma comunión trinitaria en la propia alma, centro nuclear del ser humano. Benedicto XVI lo ha recordado, citando a San Agustín, en la fiesta de la Santísima Trinidad del presente año afirmando que con la guía del Espíritu Santo, los creyentes pueden conocer “la intimidad de Dios mismo, descubriendo que Él no es soledad infinita, sino comunión de luz y amor, vida donada y recibida en un eterno diálogo entre el Padre y el Hijo en el Espíritu Santo – Amante, Amado y Amor”.

Sigue diciendo que “nadie puede ver a Dios, pero Él mismo se ha dado a conocer de forma que, con el apóstol Juan, podemos afirmar: “Dios es amor”, “nosotros hemos conocido el amor que Dios nos tiene y hemos creído en él”. Y recordando la promesa del propio Jesús “Si alguno me ama guardará mi Palabra, y mi Padre le amará, y vendremos a él, y haremos morada en él” (Jn 14,23), Benedicto XVI recalcó que encontrar a Cristo y entrar en amistad con Él significa acoger “la misma Comunión trinitaria en la propia alma”. “Todo el universo, para quien tiene fe, habla de Dios Uno y Trino” --reconoció a continuación--; “todos los seres están ordenados según un dinamismo armónico que podemos analógicamente llamar “amor”. Pero “sólo en la persona humana, libre y racional, este dinamismo se hace espiritual, se convierte en amor responsable, como respuesta a Dios y al prójimo en un don sincero de sí”. Y es «en este amor» donde «el ser humano encuentra su verdad y su felicidad”³⁹.

³⁸ J. B. METZ, O.c., 244.

³⁹ Servidor ZENIT, 12 de junio de 2006.

En definitiva, es preciso purificar la palabra “amor” dirá el papa en un comentario anterior: “La palabra amor esta hoy tan estropeada, desgastada y se abusa tanto de ella, que casi se teme dejar que aflore a los labios. Y sin embargo, es una palabra primordial, expresión de una realidad primordial; no podemos abandonarla, debemos retomarla, purificarla y devolverle su esplendor original, para que pueda iluminar nuestra vida y llevarla por el camino recto. Esta convicción me ha inducido a elegir el amor como tema de mi primera encíclica”.

La capacidad de purificación de la razón que reside en el hombre se debe a que la persona es un sujeto inteligente y libre en cuanto es creado a imagen y semejanza de Dios. Esta semejanza saca a la luz que la “esencia y existencia del ser humano están relacionadas constitutivamente con Dios de un modo profundo” (CDSI 109). Esta dignidad del hombre hace comprender que una sociedad será solo justa en la medida en que respete esta inalienable dignidad que es el fin último de la sociedad y a ella está ordenada (Cf. CDSI 132-133).

La semejanza con Dios que constituye al hombre con posición de inteligencia y de voluntad libre, le hace capaz de conocer y de elegir libremente el bien. Aquí nace su capacidad y deber de promover la purificación de la razón contaminada en muchas ocasiones por las desviaciones de la misma sociedad y de las tendencias negativas del hombre.

Este humanismo plural y solidario tiene unos referentes teológicos y antropológicos en cuanto hace referencia a la solidaridad histórica de la Iglesia, como Benedicto XVI ha puesto de manifiesto en la encíclica *Deus Caritas est* 28. En orden a la purificación de la razón existen en primer lugar algunos valores cristianos referentes. Los cristianos han insistido en la transformación moral de los individuos como condición para el cambio y la transformación social⁴⁰. Para ello, es insuficiente el cambio de las estructuras con el objeto de crear un nuevo modelo de sociedad. Es preciso cambiar los corazones⁴¹. Para transformar la sociedad desde un humanismo plural y solidario es necesario un talante ético nuevo con virtudes y actitudes como las siguientes que habrán de incidir en las relaciones fe – política, acción – contemplación, fe- razón:

1º. La memoria: el cristiano siempre mantendrá viva la memoria del pasado recogiendo la fuerza de quienes le han precedido en el tiempo y descubriendo el sentido de su obrar actual a pesar del peligro de que le consideren “conservador”. El progreso de las libertades está en peligro si se pierde o se selecciona y secciona la memoria histórica. La pérdida y el olvido de las opresiones y holocaustos pueden impedir el avance de la democracia y del humanismo cristiano.

2º. El sentido de la vida⁴²: aunque se haya perdido el camino siempre se puede reencontrar el sentido de la marcha. El cristiano es aquel que mira a la cara del pasado porque es capaz de cambio y de conversión. El humanismo desaparece o se debilita cuando domina culturalmente el pragmatismo. Hoy lo que los cristianos llamamos “pecados estructurales” son tomados como realidades insuperables. El paro, el subdesarrollo

⁴⁰ Cf. J. R. FLECHA, “Pautas éticas para un mundo nuevo”, en AA. VV., *Para ser libres nos libertó Cristo*, O.c., 87-116. J. MARITAIN, *El hombre y el Estado* (Madrid 1983) 190.

⁴¹ J. LOIS, *Identidad cristiana y compromiso sociopolítico* (Madrid 1989) 85.

⁴² A. GALINDO GARCÍA, *La Iglesia, una comunidad que mira al futuro con esperanza*, O.c., 120 s. J. De la TORRE, *Cristianos en la sociedad política* (Madrid 1982) 225.

infrahumano, el lucro como motor de la actividad económica están ahí. Sin un cambio de mentalidad y de sentido la dimensión comunitaria y plural del ser humano se paraliza.

3º. Valoración del sujeto humano: El humanismo moderno ha ayudado al cristiano a redescubrir el valor absoluto y la dignidad suprema de la persona humana. La revelación de Jesús impone una fe en el sujeto humano y en el hombre concreto. Sujeto humano es todo hombre y todo el hombre: la dignidad de los hijos de Dios le viene al hombre no sólo por el bautismo sino por su concreta realidad de sujeto humano capaz de pensamiento y de libertad. Frente a esto, hoy asistimos a un debilitamiento del hombre como sujeto ya que es considerado más como objeto y dato que fin en sí mismo. No todos los hombres cuentan lo mismo para esta sociedad.

4º. La resistencia ética: Lo que destruye a la humanidad no es el autoritarismo o la dictadura sino la capacidad que los individuos tienen de acomodarse pasivamente a la autoridad impuesta. Sin embargo, “cuando tiene uno como autoridad última a Dios relativiza totalmente la autoridad humana”⁴³. La verdadera participación comunal exige el fundamento sólido de una ética personal, plural y solidaria, suficientemente difundida.

5º. Utopía: no puede haber humanismo sin utopía. Sin utopía no hay crítica válida ni progreso social. La utopía no es lo imposible sino lo posible no realizable aún⁴⁴. El cristianismo funciona dentro de una sociedad como una gran utopía del sentido de la historia.

Con estas actitudes, el primer planteamiento social concreto de la necesidad de purificar la razón se refiere a la búsqueda de la función del Estado en relación con la justicia. La respuesta a la pregunta ¿qué es la justicia? responde a la razón práctica “pero para llevar a cabo rectamente su función, la razón ha de purificarse constantemente, porque su ceguera ética, que deriva de la preponderancia del interés y del poder que la deslumbran, es un peligro que nunca se puede descartar totalmente” (n.28 a). La ceguera que nace del interés y del poder ciega la razón y hacen que surja una separación entre justicia y ética convirtiendo la justicia en un elemento legalista al arbitrio del poder que hace las leyes.

El segundo planteamiento aparece en la relación política y fe. La fe nos abre a horizontes que van más allá de la razón “pero al mismo tiempo, es una fuerza purificadora para la razón misma” (n.28ª). ¿Por qué la fe purifica la razón? Porque la permite desempeñar mejor su tarea liberándola de la ceguera en la que el interés y el poder la sume.

En tercer lugar, el papa concluye que la tarea de la Iglesia no es la de suplencia del Estado sino “simplemente contribuir a la purificación de la razón y aportar su propia ayuda para que lo que es justo, aquí y ahora, pueda ser reconocido y después puesto también en practica” (28ª) ya que “la Iglesia tiene el deber de ofrecer, mediante la purificación de la razón y la formación ética, su contribución específica, para que las exigencias de la justicia sean comprensibles y políticamente realizables”.

⁴³ STAMLEY MILGRAM, *Obediencia a la autoridad* (Bilbao 1980).

⁴⁴ X. ZUBIRI, *Naturaleza, historia y Dios* (Madrid 1978).

8. La caridad y tarea de la Iglesia, manifestación del amor trinitario

La caridad de la Iglesia es manifestación del amor trinitario. Para cumplir con el objetivo principal y presentar la tarea caritativa de la Iglesia, hemos de recordar o partir de la teología trinitaria como elemento fundamental⁴⁵: “Ves la Trinidad si ves el amor” en cuanto el amor es el servicio que presta la iglesia para atender constantemente los sufrimientos y las necesidades, incluso materiales, de los hombres” (DCE 19).

Por otra parte, en la concepción o explicación de la opción fundamental sobresale la posición del Papa actual considerándola no tanto en el campo ético cuanto en el horizonte antropológico y teológico: se trata del “encuentro con un acontecimiento, con una Persona, que da un nuevo horizonte a la vida y, con ello, una orientación decisiva”.

Asimismo en la segunda parte, ocupa un lugar preeminente la acción del Espíritu Santo. El número 19 de la encíclica *Deus caritas est*, número programático y que metodológicamente sirve de unión con la primera, presenta la fuerza del Espíritu que estará presente en la acción del cristiano y en el ejercicio del amor por parte de la Iglesia, comunidad de amor: “El Espíritu es también la fuerza que transforma el corazón de la Comunidad eclesial para que sea en el mundo testigo del amor del Padre, que quiere hacer de la humanidad, en su Hijo, una sola familia” (DCE 19). La trinidad se convierte en horizonte de sentido y lo que llena “el servicio de la caridad” al que desea referirse en la segunda parte (DCE 19).

La tarea de la Iglesia, como manifestación del amor trinitario tiene un doble movimiento: **ascendente y descendente**. La acción caritativa de la Iglesia está planteada, utilizando palabras de Th Adorno, en el ámbito o buscando la relación con las víctimas. Es la concepción del ágape “como denominación del amor fundado en la fe y plasmado por ella” (DCE 7) como amor descendente sin contraponerse con el ascendente. Lo dice también en el número 37 insistiendo en la oración como exigencia para vivir el auténtico encuentro trinitario: “La familiaridad con el Dios personal y el abandono a su voluntad impiden la degradación del hombre, lo salvan de la esclavitud de doctrinas fanáticas y terroristas. Una actitud auténticamente religiosa evita que el hombre se erija en juez de Dios, acusándolo de permitir la miseria sin sentir compasión por sus criaturas” (DCE 37).

Para que la Caridad trinitaria se convierta en tarea de la Iglesia es preciso tener en cuenta que el amor es tarea no solo de cada fiel sino también de la Comunidad. Por eso el amor necesita de organizaciones o estructuras. Todo ello entorno a los tres elementos fundamentales en la adhesión a los apóstoles, la comunión o koinonia, la fracción del pan y la oración.

La función de este grupo o estructura organizativa diaconal tampoco debe limitarse a un servicio meramente técnico de distribución. Deben ser hombres llenos de espíritu y de sabiduría. Lo cual significa que el servicio social que los diáconos o la

⁴⁵ No es nuestro deseo hacer ahora un tratado de teología trinitaria. Solamente queremos recordar este trasfondo teológico para comprender el sentido del humanismo trinitario que se desprende de la Doctrina Social de la Iglesia.

diaconía ha de desempeñar es absolutamente concreto, pero al mismo tiempo espiritual (DCE 21).

Desde la primera comunidad hasta ahora se enumeran diversas estructuras caritativas: san Justino, en Egipto, San Gregorio Magno, San Ambrosio, (DCE 21-23). Es interesante la alusión, que la última encíclica nos hace, a la figura del emperador Juliano el Apóstata. Este, desde la experiencia de la muerte de su padre a manos del emperador cristiano Constancio, quiso renovar el paganismo incluyendo una nueva forma de ser religión con un sistema de caridad paralelo al de la Iglesia (DCE 24).

Según esto, podemos concluir que la naturaleza íntima de la Iglesia se expresa en una triple tarea u oficio: anuncio de la palabra, celebración de los sacramentos y servicio de la caridad. Las tres son necesarias y están íntimamente unidas ya que la Iglesia es la familia de Dios en el mundo. En esta familia no debe haber nadie que sufra por falta de lo necesario.

La caridad como tarea de la Iglesia ha estado presente en todo el desarrollo de la Doctrina social de la Iglesia desde el siglo XIX. Recibió con el Papa León XIII el calificativo de “Amistad”, con Pío XI de “Social” y en nuestros días el de “política”⁴⁶ para presentar la dimensión social de esta virtud teologal. De esta manera la “caridad social abarca la vida de caridad que ocupa el campo de las relaciones sociales de los hombres”.

La caridad social y política aparece en los escritos y encíclicas sociales de los últimos Papas como “el principio de solución de la cuestión social”⁴⁷, con una función dialogal en el interior de la Iglesia⁴⁸ en su dimensión de “civilización del amor y comprometida con la verdad”⁴⁹ y en cuanto “solidaridad” como uno de los principios básicos de la concepción cristiana de la organización social y política: “De esta manera el principio, que hoy llamamos solidaridad y cuya validez, ya sea en el orden interno de cada nación, ya sea en el orden internacional, he recordado en la *Sollicitudo rei socialis*, se demuestra como uno de los principios básicos de la concepción cristiana de la organización social y política. León XIII lo enuncia varias veces con el nombre de “amistad”, que encontramos ya en la filosofía griega; por Pío XI es designado con la expresión no menos significativa de “caridad social”, mientras que Pablo VI, ampliando el concepto, de conformidad con las actuales y múltiples dimensiones de la cuestión social, hablaba de “civilización del amor”⁵⁰.

Puede decirse que el Magisterio de la Iglesia atiende de forma especial a la función social de la caridad. Junto con la verdad, la justicia y la libertad, la caridad actúa como la gran norma reguladora de la convivencia (PT.149). La caridad y el derecho se complementan en esta función reguladora.

Por otra parte, la caridad es raíz de la paz y posee una eficacia divina para generar a la humanidad (*Divini Redemptoris* 49) y contribuye al entendimiento entre los pueblos de

⁴⁶ Una síntesis y descripción bien clara del concepto “político” de la caridad puede encontrarse en la Exhortación de los Obispos españoles “Católicos en la Vida pública” nn.60-63 (Madrid 1986).

⁴⁷ Cf. LEÓN XIII, *RN*.41; PÍO XI, *QA*. 137.

⁴⁸ Cf. PABLO VI, *ES*.106.

⁴⁹ Cf. CONCILIO VATICANO II, *GS*.28.

⁵⁰ JUAN PABLO II, *CA*.10.

manera que está en la base del nuevo orden de justicia, nacional e internacional. Es el principio unificador interno más sólido de la sociabilidad humana (QA.137).

De la Doctrina Social de la Iglesia se puede deducir que la caridad cristiana, junto con la justicia social, puede impulsar la actividad social del Estado. Unida a la justicia social, la caridad es el rector supremo de la actividad económica, garantiza la estabilidad social y el progreso de la comunidad política. Cuando se está animado de la caridad de Cristo nace el sentimiento de vinculación a los demás, experimentando como propias las necesidades, los sufrimientos y las alegrías extrañas, y la conducta personal en cualquier lugar es firme, alegre, humanitaria e incluso cuidadora del interés general.

9. El servicio de la caridad

Si Dios es amor y comunión, y el hombre es su imagen, el futuro de este está en apostar como ser social y comunitario por la caridad. Desde la vida de comunión trinitaria y eclesial, estudiado en los primeros apartados, el creyente se abre a la práctica del amor: “a partir de la comunión intra-eclesial, la caridad se abre por su naturaleza al servicio universal, proyectándonos hacia la práctica de un amor activo y concreto con cada ser humano... El siglo y el milenio que comienzan tendrán que ver todavía, y es de desear que lo vean de modo palpable, a qué grado de entrega puede llegar la caridad hacia los pobres” (NMI 49). Si verdaderamente hemos partido de la contemplación del amor intratrinitario tenemos que saberlo descubrir en el rostro de quienes el mismo Cristo ha querido identificarse.

Es la hora de una nueva imaginación de la caridad, que promueva no tanto y no sólo la eficacia de las ayudas prestadas, sino la capacidad de hacerse cercanos y solidarios con quien sufre, para que el gesto de ayuda sea sentido no como limosna humillante, sino como un compartir fraterno (Cf. NMI 50). Nos encontramos, por tanto, con un hombre cristiano que apuesta por una caridad revestida de esperanza solidaria. La esperanza de los cristianos en el Dios de vivos y muertos, en su poder de resurrección, es una esperanza en una revolución a favor de todos: los que sufren injustamente, los hace tiempo olvidados y también los muertos⁵¹.

Desde la solidaridad, como hemos visto anteriormente, traducida en el ámbito cristiano por las virtudes de la gratuidad total, del perdón y de la reconciliación, “el prójimo no es solamente un ser humano con sus derechos y su igualdad fundamental con todos, sino que se convierte en la imagen viva de Dios Padre, rescatada por la sangre de Jesucristo y puesta bajo la acción permanente del Espíritu Santo”(SRS 40).

Asimismo, en conexión con lo anteriormente indicado, la caridad tiene a la solidaridad como una de sus expresiones. En este sentido se puede decir que la solidaridad es fruto de la comunión trinitaria. Por ello, la primera afirmación que hacemos del servicio de la caridad como práctica del humanismo trinitario es de carácter estrictamente teológico y tiene su fundamento en el misterio trinitario de Dios y en la obra de la redención de Cristo, encarnado y muerto por todos nosotros. Dios, nos lo dijo el Papa en Puebla, en su misterio más profundo “no es soledad sino familia”.

⁵¹ J. B. METZ, O.c., 95.

Él nos ha creado a su imagen y semejanza, varón y mujer, y, nos dice el Concilio, “no para vivir aisladamente, sino para formar sociedad. De la misma manera, Dios ha querido santificar y salvar a los hombres no aisladamente, sin conexión alguna de unos con otros, sino constituyendo un pueblo que le confesara en verdad y le sirviera santamente”.

La sociabilidad humana es pues, para el creyente en Cristo, no sólo una dimensión constitutiva de la naturaleza humana, sino una expresión viva –y también herida por el pecado- de la imagen y semejanza de Dios, Uno y Trino, el espacio existencial específico en el que cada ser humano “encuentra su plenitud” como persona a través de la “entrega sincera de sí mismo a los demás”.

La solidaridad gratuita o caridad es expresión del misterio de la encarnación y pascua de Jesús y manifiesta la centralidad y el significado de los encuentros con Jesucristo vivo y el encuentro con Jesús en los otros, especialmente en los más pobres. De acuerdo al tema que nos corresponde, quisiera hacer alusión especial a “un tercer lugar de encuentro con Cristo”, haciendo referencia al capítulo del Evangelio de Mateo: A través “de las personas, especialmente los pobres, con los que Cristo se identifica”. Como recordaba el Papa Paulo VI, al clausurar el Concilio Vaticano II, “en el rostro de cada hombre, especialmente si se ha hecho transparente por sus lágrimas y por sus dolores, podemos y debemos reconocer el rostro de Cristo (cf. Mt. 25,40), el Hijo del Hombre”.

Para el Papa Juan Pablo II, la solidaridad alcanza su plenitud con el misterio de la encarnación que culmina en la pascua, por el que “Cristo se ha unido en cierta forma a todo hombre” y a la totalidad de su condición existencial, incluyendo el sufrimiento, la enfermedad y hasta la misma muerte, menos el pecado, revelándonos con ello el camino que la Iglesia debe recorrer siempre para acompañar a la humanidad en su peregrinar en la historia hacia la casa del Padre. Por ello, “en este camino por el que Cristo se une a todo hombre... la Iglesia no puede permanecer insensible a todo lo que sirve al verdadero bien del hombre, como tampoco puede permanecer indiferente a lo que lo amenaza”.

La propuesta del Papa y del Documento pos-sinodal que nos invitan a promover una cultura globalizada de la solidaridad, implica ponernos a estudiar y profundizar en el significado que la doctrina Social de la Iglesia contemporánea le ha dado al significado de la cultura como cultivo de todo lo que es humano y, por tanto, su relación con la dignidad de la persona, sus derechos fundamentales y su desarrollo integral.

Como el Papa Juan Pablo II nos lo ha repetido desde el inicio de su pontificado, el drama del humanismo moderno es la pérdida del sentido trascendente de la persona y de su misión como sujeto, fundamento y fin de todos los procesos. Por ello, la misión de la Iglesia de manera particular en nuestro tiempo es de: “Redescubrir y hacer redescubrir la dignidad inviolable de cada persona humana constituye una tarea esencial; es más, en cierto sentido es la tarea central y unificante del servicio que la Iglesia, y en ella los fieles laicos, están llamados a prestar a la familia humana”⁵². El horizonte de este servicio queda enmarcado en las propuestas siguientes que nacen de la encíclica *Deus caritas est*:

⁵² P. ALBERTO ATHIÉ, *Globalización, solidaridad, subsidiaridad*.

1°. Quien intente desentenderse del amor se dispone a desentenderse del hombre en cuanto hombre ya que siempre habrá sufrimiento que necesita consuelo y ayuda.

2°. El Estado que quiere absorber todo burocráticamente olvida lo esencial: la entrañable atención personal.

3°. Lo que hace falta no es un Estado que regule y domine todo (el ojo de Orwel) sino que generosamente reconozca y apoye (principio de subsidiaridad), las iniciativas que surgen de las diversas fuerzas sociales. La Iglesia es una de esas fuerzas sociales. Aquí, el papa está pensando en la sociedad participativa.

4°. El amor no brinda a los hombres sólo ayuda material, sino también sosiego y cuidado del alma, una ayuda con frecuencia más necesaria que el sustento material.

En conclusión, podemos decir que la tarea de la Iglesia es mediata, en cuanto le corresponde contribuir a la purificación de la razón y reavivar las fuerzas morales. El orden director de actuación a favor de un orden justo en la sociedad es tarea de los fieles laicos en cuanto son ciudadanos del estado. Su misión es la de configurar rectamente la vida social, respetando su legítima autonomía y cooperando con todos los ciudadanos según las propias competencias y bajo la propia responsabilidad. Esto lo han de hacer desde la caridad social.

10. Perfil específico de la actividad caritativa de la Iglesia

Dios es la realización de la justicia en una vida cristiana de tipo eclesial y social que se realiza a través de la solidaridad interna y externa ya que la relación justicia-solidaridad favorece la igualdad entre los hombres. Ahora bien, esta igualdad va más allá del mero intercambio de los bienes materiales de manera que bienes como la fe y la caridad están en la base del desarrollo de los bienes temporales (CIC 1992).

En este sentido, la solidaridad, vivida en la primera comunidad cristiana y en la Iglesia de todos los tiempos a través de tener los bienes en común y de la participación en la Eucaristía, expresado con los términos “amistad” o “caridad social”, es una exigencia directa de la fraternidad humana y cristiana (CIC 1939; SRS 38-40; CA 10). La solidaridad, en este contexto conceptual, puede considerarse como el hilo conductor de las dos categorías trinitarias fundamentales: la caridad y la justicia⁵³ que marcan el origen del perfil de la actividad caritativa de la Iglesia.

Dios es realización de la justicia en la medida en que los creyentes y los humanos ponen todo en común. Los cristianos de la primera Comunidad cristiana, al poner los bienes en común, no se basan en una simple amistad recibida de la cultura griega, aunque ésta pudo inspirarlos, cuanto en el comportamiento de Dios “que no perdonó a su propio Hijo, sino que lo entregó por nosotros” (Rm. 8,32) y en el comportamiento del Hijo, el Señor, que amó tanto a los hombres que dio su vida por ellos renunciando a la gloria que le pertenecía y en el comportamiento del Espíritu que animó a esta entrega del Padre y del Hijo a los

⁵³ A. GALINDO GARCÍA, *Manual de moral socioeconómica* (Madrid 1996) 200.

hombres. La puesta en común de los bienes se basa en la conciencia de saberse miembros de una misma Familia, la de los hijos de Dios⁵⁴, nacida de una apuesta de amor enraizada en el gesto amoroso de la Cruz.

Los conceptos de equidad, compartir, solidaridad, igualdad de oportunidades, son formas diversas de nombrar el amor trinitario, proyectado en la vida de la primera comunidad cristiana y manifestación del perfil de la actividad caritativa de la Iglesia. Por eso, el cristianismo se opone a un capitalismo salvaje o a un estatalismo centralista no por una opción política-partidaria, sino ética y religiosa: en la medida en que el liberalismo promueve de hecho la ley de la jungla, favoreciendo al más fuerte y teniendo como objetivo fundamental el lucro, no tiene que ver sólo con cuestiones técnicas y de alta finanza, sino con la fraternidad entre los hombres⁵⁵. El Dios trinitario no se presenta como contrapunto político a las organizaciones políticas sino como realización de la dimensión política del hombre.

El reino de Dios no presenta un programa económico de restauración de la sociedad. La Iglesia primitiva, heredera de este ideal, reconoce en la realidad económica y política de su tiempo su propia autonomía aceptando las estructuras de la sociedad en que viven. Ellos son invitados a someterse a las instituciones de su tiempo por amor. Sin embargo, la pobreza evangélica como hecho de fraternidad realiza un modelo comunitario de convivencia fraterna. Se trata de un signo profético que va anunciando un mundo nuevo promovido por el desinterés y la gratuidad.

Pero, en segundo lugar, la Trinidad nos llama no sólo a revisar la economía mundial sectorial, sino también el modo como es vivida en nuestras comunidades cristianas. La comunión de bienes no es algo optativo para santos, sino una exigencia profunda para todo cristiano⁵⁶.

El tener todo en común nos recuerda la solidaridad. Esta “tiende a superarse a sí misma, al revestirse de las dimensiones específicamente cristianas de gratuidad total, perdón y reconciliación” (SRS 39-40). De esta manera entramos en el ámbito y en el dinamismo de la caridad, participación en nosotros de la vida comunitaria o amor cuya plenitud es Dios mismo, Padre, Hijo y Espíritu. Se vislumbra ya la conexión entre la trinidad de personas divinas y la solidaridad interhumana como versión histórica del amor gratuito⁵⁷.

Por otra parte, la Iglesia tiene una tarea eucarística vivida desde el amor. Dios es realización de la justicia dentro de la Iglesia en una vida eucarística amorosa. Se puede decir que la Iglesia hace la Eucaristía y esta hace la Iglesia como fundamento de ella misma⁵⁸. La Eucaristía es la fuente inagotable de la que vive la Iglesia. Pero también la Eucaristía hace a Iglesia desde la comunión de amor de forma que al participar en el misterio pascual los cristianos forman cada vez más su cuerpo eclesial.

Como es sabido, la Iglesia como comunión-koinonia ha sido muy apreciada en la Sagrada Escritura y en la Tradición. Pero el Concilio Vaticano II ha realizado un gran esfuerzo para que la Iglesia en cuanto comunión fuese comprendida con mayor claridad y

⁵⁴ N SILANES, *La SS. Trinidad, programa social del cristianismo* (Salamanca 1999) 50.

⁵⁵ Cf., J. Y. GALVEZ, *L'Eglise devant le libéralisme économique* (París 1994).

⁵⁶ Cf. E. CAMBÓN, *La Trinidad, modelo social* (Madrid 2000) 155.

⁵⁷ J. ESPEJA, “Raíces trinitarias de la solidaridad”, en *Corintios XIII* (2000) 86.

⁵⁸ J. M^a. DE MIGUEL GÓNZALEZ, “Para una teología trinitaria de la Eucaristía”, en *Salmanticenses* 47 (2000) 233.

concretamente traducida en la vida práctica. ¿Qué significa la compleja palabra “comunión”? Se trata fundamentalmente de la comunión con Dios por medio de Jesucristo, en el Espíritu Santo” (ChL 19).

Esta imagen de la Iglesia como eucaristía y amor es real ya que nace del Misterio de la Cruz y en la “Pascua se pone de manifiesto que el amor no sólo produce y crea la unidad, sino que ya la presupone; que el amor no es tanto unión de personas extrañas, sino reunión de personas que se han extrañado entre sí por amor al mundo y que desde el destierro de su extrañamiento vuelven al ser uno, nuevo y original, de la patria”⁵⁹.

Con palabras de B. Forte, “en la acción de gracias al Padre, que es la eucaristía como “Sacrificium laudis”, reciben así su fundamento al mismo tiempo la vocación contemplativa de la Iglesia y su vocación política, su ser presencia de adoración de la historia a la gloria de Dios y al mismo tiempo su misión de ser signo profético, y por tanto inquieto y crítico, de la esperanza de la gloria en lo vivo de la historia”⁶⁰.

La Pascua con la fracción se nos presenta de forma unificada e “inseparablemente como acto del Padre, del Hijo y del Espíritu: cumbre de la autocomunicación de Dios y suprema glorificación de su nombre (Jn 12,28). Es también un acto que afecta al Padre, en cuanto que la muerte de Jesús debe comprenderse dentro del proyecto de salvación... un acto del Hijo”, en cuanto que libremente se entrega a la muerte y “un acto del Espíritu” en cuanto fusión escatológica del Espíritu con toda la humanidad”⁶¹.

Asimismo, los cristianos se configuran dentro del perfil de miembros del pueblo de Dios y como ciudadanos de una sociedad civil. En este marco su compromiso es a la vez político y eclesial o religioso. Por ello, la estructura de la fe se desarrolla en el dinamismo de la conversión buscando la comunión recíproca: conversión al mundo de Dios Padre que da al Hijo por la salvación del mundo, y en el don del Espíritu que llama a los hombres a ser “hijos de Dios”; y conversión del hombre a Dios Padre en la transformación continua de la propia vida en el sentido de una configuración permanentemente referida a la estructura del don propia de la fe en el Padre de Jesús en el Espíritu. Transformarse es conformarse al don.

Hasta aquí nos hemos parado a reflexionar sobre la “conversión de Dios al hombre”. Ahora, en tercer lugar, nos detenemos sobre la transformación que se da en aquellos que creen en el Padre de Jesús, distinguiendo el momento del compromiso personal de lo social en la conciencia de su insuperable relación dialéctica. Desde aquí comenzaremos a analizar la dimensión política de la caridad, sabiendo que la esencia del hombre es independiente del compromiso social.

Cuando el hombre se pone conscientemente delante de Dios tiene ya una imagen de Dios que acepta (creencia) o refuta (incredulidad). El silencio de Dios hace posible emerger de esta imagen: o se le acepta amorosamente o se le rechaza. Esta es condición de la libertad germinal del hombre delante de Dios, es la imagen que está en el germen y origen del compromiso. Cuando Dios calla, el hombre prueba su afiliación libre o su aceptación libre de su filiación divina. Este silencio divino se notará especialmente cuando el creyente se enfrente a las injusticias políticas.

⁵⁹ B. FORTE, *Trinidad cristiana y realidad social. Reflexión teológica*, En *Estudios Trinitarios* 3 (1987) 141.

⁶⁰ B. FORTE, O.c., 201.

⁶¹ Cf. P. CODA, O.c., 123.

Pero el silencio de Dios está también en el origen de un camino de liberación. La convicción de la existencia de Dios pone en juego la posibilidad de desearle o excluirle. Dios no es ni el Padre bueno deseado (deseo creado por nuestro deseo) por nosotros ni el perseguidor creado por nuestra agresividad. Dios Padre es el totalmente “OTRO”, diverso de todas nuestras proyecciones. Reconocer a Dios como Padre significa reconocerlo como aquel que se da y lo hace con una iniciativa absoluta. Dios es perfectamente Padre porque el solo es capaz de donarse total y continuamente: su potencia de Padre consiste en su capacidad de darse.

Con su fe en Cristo, el creyente encuentra una autonomía feliz descentrándose de su deseo para centrarse en el deseo del Padre. Conformándose, identificando su voluntad con la voluntad del Padre, en el Espíritu, a Cristo como autodonación del Padre al mundo, nosotros nos hacemos libres por un camino de solidaridad con los hombres en Dios.

La ética teologal del don no aparece como un sueño utópico de la superación de la reciprocidad. En la comunidad todos se dan a todos. La caridad fraterna vivida en comunidad creyente debe consistir en la acogida de todos los que se dan no porque han sido elegidos agradecidamente para eso sino porque son don del Padre. Porque Dios es don, seremos dones.

El punto de partida de este don en el compromiso social es la pertenencia a una Iglesia que, como todo grupo social, tiende a absolutizarse a sí misma como sociedad perfecta. Pero en este marco de sociedad, la búsqueda de Dios no puede ser una aventura individualista, conducida por la soledad de los otros. Es más bien una obra de solidaridad con toda una generación, es una prueba de verdad para el creyente llamado a participar en dificultades radicales de cada época y buscar a Dios en esos acontecimientos que le toca vivir. Es obra de solidaridad puesto que Dios es solidario.

Identificándose con Jesús eclesialmente o desde la comunidad, a través de una práctica social que tenga el valor del testimonio comunitario a favor de los más pobres, se llegará al camino del descubrimiento del mismo Jesús. No sólo el acto del testimonio y del compromiso político comporta una conciencia experimental y viva de Jesús que se nos revela, sino los destinatarios mismos de este testimonio son revelación de Jesús a través de su vida, de su esfuerzo, de su sufrimiento. Todo este testimonio se ha de vivir sacramentalmente manifestado de la siguiente manera:

1º. La sacramentalidad de la caridad en Cristo dentro de la Iglesia marca el ámbito del perfil de la actividad del cristiano. La caridad política sólo será cristiana si se vive desde la “Ecclesia” o desde la comunidad. Esta perspectiva puede experimentarse desde una vida sacramental. La experiencia humana del amor, como toda la historia, tiene un significado sacramental en el aspecto cristiano. Esta afirmación puede ser ilustrada bien en el sentido amplio de la sacramentalidad bien en el sentido de la sacramentalidad propiamente dicha.

En cuanto al primer sentido amplio podemos decir que todo lo dicho hasta ahora nos conduce a liberar la caridad de la privatización intimista para situarla a nivel de la energía estructural de la iglesia en su interior (sacramentos) o en relación con la sociedad (servicio). La tarea de liberación y de solidaridad, vividos en el contexto de un testimonio eclesial del Resucitado, adquieren un valor sacramental. Afirmar la sacramentalidad de la caridad significa contemporáneamente declararse la absoluta no-divinidad y su importancia e irrenunciabilidad como mediación eclesial y escatológica.

2º. En cuanto a lo segundo o la relación sacramentos y caridad, debemos decir que el valor sacramental de la caridad no interesa solamente a la Iglesia en general, sino a todos sus gestos institucionales y carismáticos. Si la evangelización y el sacramento son las dos líneas de la Iglesia podemos decir que ambas lo son como forma y como contenido de la caridad.

La evangelización, realizada a través del kerigma y del testimonio, manifiesta el anuncio de la prioridad del don de Dios en Cristo que llama a los hombres a la solidaridad en el Espíritu de Jesús. En realidad los sacramentos presuponen siempre la evangelización y la solidaridad eclesial y social pero son también una consolidación y una promoción. Quien ejerce la caridad en la vida social y en el compromiso necesita acceder a los sacramentos para consolidar, para recibir fuerza y de esa manera promover su propia acción. Se puede ver en detalle como la economía de la reciprocidad y la economía del don constituyen al mismo tiempo la estructura profunda de todo sacramento (lo que significan) y la transformación que vehiculan en los hombres (lo que creen).

Refiriéndonos a la eucaristía, esta es la síntesis de la caridad vivida en los otros sacramentos. En la Eucaristía la “epiclesis” sobre el don es inseparable de la epiclesis sobre los participantes: y la epiclesis significa que los participantes -como sucede a los dones- deben donar no sólo cosas, palabras e ideologías y tampoco a si mismos, sino deben hacerse don y energía de don. La Eucaristía se revela como “sacramento del hermano”⁶².

Desde esta reflexión terminamos proponiendo algunos aspectos concretos del perfil específico de la actividad caritativa de la Iglesia. Este perfil es asimismo expresión del amor trinitario que siempre ha sido fuente de la Doctrina Social de la Iglesia:

- Origen: el imperativo del amor al prójimo ha sido grabado por el Creador en la naturaleza misma del hombre.
- Pero también tiene su origen en la presencia del cristianismo en el mundo. Un ejemplo es la reforma de Juliano el apóstata.
- Según el papa es importante que la actividad caritativa de la Iglesia mantenga su esplendor y no se diluya en una organización asistencial genérica.
- Elementos de la esencia de la caridad cristiana:
 - a. la caridad cristiana es la respuesta a una necesidad inmediata en una determinada situación.
 - b. Es preciso que los servidores de caridad sean profesionalmente competentes.
 - c. Además los servidores de la caridad necesitan humanidad y para ello “formación del corazón”.
 - d. La actividad caritativa cristiana ha de ser independiente de partidos e ideologías (Una parte de la estrategia marxista es la teoría del empobrecimiento).
 - e. La caridad no ha de ser un medio proselitista, ya que el amor es gratuito, sin olvidar que ha de ser testimonial. La mejor defensa de Dios y del hombre consiste precisamente en el amor.

⁶² Parte del pensamiento expresado en los últimos párrafos de este apartado está tomado de mi trabajo, “De la caridad teológica a la beneficencia, a la caridad social y a la caridad política”, en *Scripta Fulgentia* nº 25-26 (2003) 73-92.

Ángel Galindo García

Bibliografía

- AA.VV. *El Dios cristiano y realidad social. Reflexión teológica*, en Estudios Trinitarios3 (1987) 145-163.
- J. Alfaro, *Esperanza cristiana y liberación del hombre*, Ed. Herder, Barcelona 1972.
- A.Auer, “Iglesia y mundo”, en AA. VV., *El misterio de la Iglesia*, Ed. Herder (Barcelona 1968).
- Benedicto XVI, *Deus Caritas Est*, 2005. J. Ratzinger, *Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis*, München 1968 (*Introducción al cristianismo. Lecciones sobre el símbolo apostólico*).
- L. Boff, *La Trinidad, la sociedad y la liberación*, Ed. Paulinas, Madrid 1987. Id., *La Santísima Trinidad es la mejor comunidad*, Ed. Paulinas, Madrid 1990.
- C. Boff, “Mundo”, en *Nuevo Diccionario de Teología II*, 1137-1152.
- D. Bonhoeffer, *Sociología de la Iglesia. Sanctorum communio*, Ed. Sígueme Salamanca 1980.
- J. M. Castillo, *La alternativa cristiana*, Ed. Sígueme, Salamanca 1979.
- P. Coda, *Acontecimiento pascual. Trinidad e historia*, Ed. Secretariado trinitario, Salamanca 1994. Id., *Dios uno y trino. Revelación, experiencia y teología del Dios de los cristianos*, Ed. Secretariado Trinitario, Salamanca 2000.
- C. Colombo, *Los laicos y la vida cristiana perfecta*.
- Y. Congar, “Efficacité temporelle el message évangélique”, en *Sacerdoce et laïcité devant leurs tâches d'évangélisation et de civilisation*, Paris 1962, 357-377.
- J. Daniélou, *El cristiano y el mundo moderno*, Ed. Herder, Barcelona 1961.
- S. Dianich, *Iglesia extrovertida. Investigación sobre el cambio de la eclesiología contemporánea*, Salamanca 1991.
- P.A. Florenskij, “Proyetto e testimonianza di una gnosiologia trinitaria”, en P. Coda, *La trinità e il pensare*, Citta Nuova, Roma 1997, 193-228. Id. “Verso un'ontologia trinitaria”, en P. Coda – L. Zak, *Abitando la Trinità. Per un rinnovamento dell'ontologia*, Citta Nuova 1998, 5-25.
- B. Forte, *La trinidad como historia*, Ed. Secretariado trinitario, Salamanca 1988; Id. *Teología de la historia*, Ed. Sígueme, Salamanca 1995.
- B. Forte – N. Silanes, *La SS. Trinidad, programa social del cristianismo*, Ed. Secretariado Trinitario, Salamanca 1999.
- A.Galindo García, *Iglesia, política y democracia*, en *Salmanticensis* 46 (1999) 213-241. Id., *Trinidad. De la caridad a la Justicia*, en Estudios Trinitarios 36 (2002) 495-518.
- A. González Montes, *Iglesia, Teología y Sociedad, veinte años después del segundo Concilio del Vaticano*, Ed. UPSA (1988).
- L. Gregory Jones, *Transformed Judgment. Toward a Trinitarian Account of the Moral Life*, Notre Dame IN 1990.
- R. Guardini, *Cristianismo y sociedad*, Ed. Sígueme, Salamanca 1982. Id., *El fin de los tiempos*, B. Häring, *Cristiano en un mundo nuevo*, Ed. Herder, Barcelona 1968. Id., *Libertà, grazia, destino*, Ed. Morcelliana, Brescia 1948, 41
- K. Hemmerle, *Thesen zu einer Trinitarischen Ontologie*, Johannes Verlag. Einsiedeln 1976. Id., *Tesi di ontologia trinitaria. Per un rinnovamento della filosofia cristiana*, Citta Nuova 1986 y 1996.

- A. Kelly, "A Trinitarian Moral Theology", *Studia Moralia* 39/1 (2001) 250ss.
- B. Lonergan, *Método en Teología*, Ed. Sígueme, Salamanca 1988.
- K. Löwith, *El hombre en el centro de la historia. Balance filosófico del siglo XX*, Ed. Herder, Barcelona 1997.
- B. de Margerie, *La trinité chrétienne dans l'histoire*, París 1975.
- J. de Dios Martín Velasco, *El malestar religioso de nuestra cultura*, E. Paulinas, Madrid 1993. Id., *Increencia y evangelización. Del diálogo al testimonio*, Santander 1988.
- J. B. Metz, *La fe en la historia y en la sociedad. Esbozo de una teología fundamental para nuestro tiempo*, Ed. Cristiandad, Madrid 1979. Id. *Teología del mundo*, Salamanca 1971.
- J. Moltmann, *Futuro della creazione*, Brescia 1980; Id., *Trinidad y reino de Dios*; Id., *La Iglesia fuera del Espíritu*, Ed. Sígueme, Salamanca 1978. Id., "El Dios crucificado. El moderno problema de Dios y la historia trinitaria divina", en *Concilium* 76, 335-347. Cf. M. Mantovani, "Un nuevo umanesimo, integrale, solidale e plenario", en AA.VV. *Per un umanesimo degno dell'amore. Il Compendio Della Dottrina sociales Della Chiesa*, Las, Roma 2005, 272 ss.
- X. Pikaza, *Trinidad y comunidad cristiana. El principio social del cristianismo*, Salamanca 1990.
- Pontificio Consejo "Justicia y Paz", *Compendio de Doctrina Social de la Iglesia*, 2005.
- K. Rahner, *Iglesia – mundo*, en SM 3, 770. Id., *El Dios trino como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación*, en MS II/I, Ed. Cristiandad, Madrid 1969.
- J. Ratzinger, *Iglesia, ecumenismo, política. Nuevos ensayos de ecclesiología*, Ed. BAC, Madrid 1987.
- P. Ricoeur, *Perspective du monde et perspective chrétienne. La santé de la présence de l'Eglise au monde*, AA.VV., *L'Eglise vers l'avenir*, París 1969, 17-156.
- C. Schmitt, "Teología política. Quattro capitoli sulla dottrina della sovranità", en *Le categorie del político*, Bologna 1972.
- J. Sobrino, *Resurrección de la verdadera Iglesia. Los pobres, lugar teológico de la ecclesiología*, Ed. Sal Terrae, Santander 1981.
- P. Tillich, *Il coraggio di esistere*, Roma 1968.
- G. Thils, *Teología de las realidades terrenas*.
- P. Veladier, *La Iglesia en proceso. Catolicismo y sociedad moderna*, Ed. Sal Térrea, Santander 1990.
- E. Yüngel, *Dios como misterio del mundo*, Ed. Sígueme, Salamanca 1984.
- B. De Margerie, *La trinité chrétienne dans l'histoire*, Paris 1975, 288-293.