



INSTITUCIONES, DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA Y DESARROLLO HUMANO

**Ponencia del Dr. ROBERTO BOSCA,
Por la Facultad de Derecho de la Universidad Austral ***

Introducción

Agradezco al Instituto Acton su invitación a participar de esta conferencia sobre “Argentina pobre, Argentina rica, ‘instituciones, ética y finanzas’” que está enmarcada en un ciclo de conferencias sobre “Pobreza, libre empresa y desarrollo humano integral” en el cual ésta de Buenos Aires representa una continuidad con la primera celebrada en la *Università della Santa Croce* en Roma en diciembre del año pasado, que trató sobre “Libre empresa, pobreza y crisis económica”.

El tema que voy a abordar hoy como se anunció se refiere a “Instituciones, Doctrina social de la Iglesia y Desarrollo humano” y mi propuesta es intentar trazar un vínculo entre estos tres conceptos a la luz de la encíclica *Caritas in veritate* de Benedicto XVI, tratando de puntualizar algunos aspectos que considero útiles para una mejor comprensión de la temática general del encuentro.

Desde mi perspectiva propia de estudio que es la doctrina social de la Iglesia no puedo dejar de decir -para poner un marco a mi propia exposición- que ciertamente, todos estos temas mencionados como materias de las conferencias forman parte y se hallan imbricados como ustedes bien saben en la última encíclica de Benedicto XVI, *Caritas in Veritate*, del pasado 29 de junio, dedicada, a partir de la celebración del aniversario de la encíclica *Populorum Progressio* de Pablo VI al desarrollo humano integral.

Se trata de un documento, como se ve, muy reciente, que todavía no ha cumplido un año, poseedor de una gran densidad temática que no reconoce antecedentes en la materia -aunque ya *Centesimus Annus* había apuntado en esa dirección-, al punto de que podría calificarse a *Caritas in Veritate* como una verdadera “encíclica ómnibus”, de la cual precisamente por esa riqueza está todavía por descubrirse gran parte de su riquísimo contenido.

En efecto, constituiría una verdadera omisión dejar de lado en nuestra conferencia esta pieza magisterial que se refiere directamente a la cuestión en el tratamiento de esta exposición centrada en la doctrina social de la Iglesia.

El estatuto epistemológico

Me voy a referir aquí entonces a algunos de los conceptos de este rico documento social, puntualizando algunas precisiones que no rara vez pasan un tanto inadvertidas para los estudiosos de la materia provenientes de distintas perspectivas de las ciencias sociales e incluso para los teólogos, mucho más para el pueblo fiel.

Al trasluz de *Caritas in Veritate* podemos comprender así con mayor claridad algunos de los conceptos que hoy nos ocupan en este simposio en la visión y el sentir del magisterio benedictino, tan mal conocido y peor interpretado sobre todo en la sociedad mediática.

El punto es importante, porque dicha inadvertencia es motivo de que puedan brindarse, como digo y como sucede, enfoques que presentan reinterpretaciones de la doctrina social de la Iglesia que suelen desvirtuar ocasionalmente su significado.

Nihil novum sub sole. Se diría que este problema se ha presentado en la hermenéutica teológico moral desde el mismo momento de la formulación moderna de la doctrina social, cuando se creyó ver en *Rerum Novarum* un giro del pontificado hacia el socialismo, pero no despertó menos reticencias en ambientes conservadores y liberales, ayer como hoy influidos por un pronunciado laicismo.

Cuando Ramón J. Carcano fue a visitar en Madrid a Emilio Castelar, su anfitrión lo recibió con este comentario: “Estoy escribiendo para el *New York Herald*, que me pide le mande por cable mi opinión sobre la encíclica *Res* (sic) *Novarum* que acaba de publicar León XIII”. Pero Castelar concluyó su noticia con una sarcástica *boutade* en forma de pregunta transida de irritación ideológica: “¿Quién le mete a nuestro santísimo padre a hablar sobre cosas que no sabe?”.

La actitud del ilustre publicista español se ha reiterado a lo largo de más de un siglo, y concretamente ello volvió a ocurrir a su modo con la encíclica *Populorum Progressio*, que como muchos recordarán fue calificada por un periódico tan representativo como el *Wall Street Journal* como “marxismo recalentado”.

Aún hoy hay quienes piensan que *Populorum Progressio* es una encíclica “izquierdista”. Buena prueba de ello es que, sugestivamente el propio documento de Benedicto XVI se esfuerza en presentar a la encíclica social de Pablo VI que motiva su intervención magisterial, en la tradición de los grandes textos pontificios y completamente alejada de ese secuestro político, mostrando que ella no

representa una fisura sino una continuidad armoniosa y perfecta en el magisterio social.

Estas calificaciones poco felices, también las provenientes en sentido contrario del extremo opuesto del arco ideológico, no pueden disimular su crispado origen en un juicio ligero y superficial afectado a menudo de una ignorancia sobre el estatuto epistemológico de la disciplina. Pero claro, la doctrina social de la Iglesia no es eso.

No me voy a detener ahora en este punto que sería en sí mismo objeto de un tratamiento unitario, sin embargo señalo que la actitud es paradigmática de un espíritu que, lejos de haberse superado, reconoce un *verdadero revival* en nuestros días y muestra la pretensión de un monopolio laicista sobre la realidad social, considerada autónoma de la moral, al menos de una moral objetiva.

Verdad y caridad

El aporte que me parece más globalmente significativo del nuevo texto benedictino está dado por el mismo título que parte de la caridad en el tratamiento de la verdad.

La verdad en su relación con la caridad es uno de los ejes de la discusión contemporánea en la que el magisterio de la Iglesia se ha centrado con motivo del despliegue actual de un incisivo relativismo, configurando una cuestión que ha ocupado al cardenal Ratzinger desde hace ya muchos años y que él ahora asume desde su cátedra pontificia, al punto de que puede decirse que el sintagma “fe-razón” vertebró todo su magisterio y le confiere una propia y peculiar personalidad.

El primer deber de la caridad es la verdad, ambas siempre mutuamente imbricadas. “Se ha de buscar -exhorta Benedicto XVI- encontrar y expresar la verdad en la ‘economía’ de la caridad, pero a su vez, se ha de entender, valorar y practicar la caridad a la luz de la verdad”[1]. Su disociación es un rasgo dramático de nuestra contemporaneidad, cuya consecuencia no es ociosa sino que constituye un verdadero *sunami* cultural.

Verdad sin caridad y caridad sin verdad son ininteligibles desde el sentir evangélico. Verdad sin caridad es fundamentalismo y caridad sin verdad es relativismo. Fundamentalismo y relativismo constituyen cara y contracara de una misma negación del auténtico mensaje de Jesucristo.

Uno de los errores de la praxis cristiana en el pasado, pero también en la actualidad, consiste en el fundamentalismo, que es la verdad sin caridad, pero es hoy mucho más frecuente el vicio inverso que se caracteriza precisamente por un

paréntesis o la omisión de la verdad bajo la apariencia de la caridad, y donde puede advertirse un *relativista* en el seno mismo de la Iglesia católica.

El virus relativista, aunque menos rimbombante que ciertas corrientes de la Teología de la liberación, ha enfermado en los últimos tiempos -del mismo modo que aconteció con dichas corrientes en el pasado-, a una considerable porción de clérigos y de fieles cristianos tan sensibles a las modas culturales como las señoras lo son a los colores y largos de pollera que se usan en la temporada. La conciencia cristiana ha de estar atenta a -para decirlo en lenguaje conciliar del cual ciertamente se ha abusado en tiempos pretéritos- los signos de los tiempos, pero también ella ha de discernir la realidad social sin dejarse llevar por los pasajeros y volátiles *corsi e ricorsi* de la historia.

Así como el fundamentalismo estuvo inspirado en una sensibilidad poco respetuosa de la libertad humana, la nueva praxis relativista que se advierte en los ambientes cristianos, incluso eclesiásticos, no siempre está inducida por un complejo de inferioridad del cual adolecen hoy bastantes fieles cristianos, o por una actitud claudicante, o un espíritu sincretista, sino que, salvada la buena fe, puede estar inspirada muchas veces también en el deseo del diálogo y de abrir espacios de construcción social compartidos, lo cual no empequeñece la magnitud del yerro. Trágico error en el que ninguna madre incurriría cuando enseña a sus hijos lo que les hace bien y les hace mal para su salud física y espiritual, porque toda madre sabe muy bien lo que hace bien y lo que hace mal a sus criaturas. Esto es algo que tiene vigencia en las comidas de los niños y en la vida económica y social.

La caridad, vía maestra de la doctrina social

“Que tengan cuidado los relativistas. Les guste o no, la verdad importa, incluso en el ámbito económico. Este es el mensaje central de la nueva encíclica”. Con esta advertencia simple pero de contundente sentido común comenzaba de un modo significativo Samuel Gregg, uno de nuestros expositores en este encuentro, su comentario al documento, recogido entre nosotros por la revista *Criterio*[2].

Con este sintagma paralelo al de “fe-razón”, que está constituido por el correlativo binomio “verdad-caridad”, el Papa se remite aunque casi sin citarla, a su encíclica programática *Deus caritas est*, en la que adoctrina (y uso a propósito esta desacreditada palabra) mediante otro sintagma: Dios-caridad. En el punto once del documento, en efecto, y con cita de *Deus caritas est*, (Dios es caridad), dice Benedicto XVI que sólo el encuentro con Dios permite ver en el prójimo no solamente al otro, sino reconocer en él una imagen divina[3].

La caridad como la vía maestra de la doctrina social de la Iglesia, sin embargo, me parece que constituye el verdadero eje del documento, como un reflejo

del amor que es el corazón del mensaje evangélico y síntesis de toda la Ley, de toda la vida cristiana[4]. En *Caritas in veritate*, como en continuidad con *Deus caritas est*, aparece nuevamente la caridad presentada esta vez como un motor del desarrollo integral del hombre.

Este núcleo de la caridad es el que reverbera en el concepto de don, tal vez el énfasis o punto más novedoso o más original del documento, y el que ha causado mayor sorpresa, por así decir, de los tratados en la nueva encíclica, al que después me voy a referir muy brevemente[5]. Este concepto del don tiene su escenario propio en el valor de la comunión (*koinonía*) que encarna y manifiesta la esencia misma del misterio de la Iglesia y que a su vez constituye un modelo social.

Lo que me interesa ahora poner de relieve es que ya desde *Rerum Novarum* la doctrina social de la Iglesia planteó un anuncio y una denuncia sobre la cuestión social poniendo el centro de ese planteo en lo que tanto esa encíclica como su sucesora *Quadragesimo Anno*, del año 1931, denominarían la reforma de las costumbres[6], requisitos *sine qua non* para las consecuentes reformas o si se prefiere transformaciones institucionales y no al revés, como tan frecuentemente se ha interpretado, con las debidas consecuencias.

Entre los múltiples problemas sufridos por la doctrina social de la Iglesia en su itinerario histórico no puede omitirse en este sentido un cierto esquematismo del cual han adolecido no solamente las exposiciones de los autores especializados, que ha amputado a la doctrina social sus realidades más vivas y profundas, sino también el pueblo fiel.

. Ciertamente, no se trata de un tema menor, no sólo por lo que ciertas corrientes representaron en la Iglesia y fuera de ella, sino también porque ellas han dejado una huella aún subsistente que alienta de un modo residual en amplios segmentos de la espiritualidad cristiana.

Las reinterpretaciones del Concilio

En nuestro país, en efecto, es bien conocida una cierta reformulación ideológica de la doctrina social de la Iglesia primero en ambientes integristas a través del llamado “nacionalismo católico”, de notoria influencia desde las primeras décadas del siglo pasado hasta su declinación a partir del Concilio Vaticano II, pero aún persistente en nuestros días. Años después, precisamente a partir del mismo Concilio, esa reformulación ideológica se expresaría en ambientes progresistas, particularmente en algunas corrientes de la Teología de la liberación, tampoco del todo hoy desaparecidas, a pesar de su también rápido eclipse con motivo de la implosión del llamado socialismo real.

Este doble desenfoque, que ha tenido y tiene su importancia como bien se advierte, no ha estado tampoco ausente en los ambientes liberales. Pero él se percibe también, no sólo en los pequeños núcleos ideológicos sino en los amplios espacios sociales propios -por así decir- del hombre común, cuya mentalidad se halla conformada por una conjunción de laicismo, temporalismo y relativismo como una enfermedad propia de la cultura posmoderna.

Dicho cuadro de situación parece latir al menos en algunos de sus rasgos constitutivos como un fantasma en estas palabras de *Caritas in veritate* cuando dice: "Sin verdad, la caridad cae en mero sentimentalismo. El amor se convierte en un envoltorio vacío que se rellena arbitrariamente. Este es el riesgo fatal del amor en una cultura sin verdad. Es presa fácil de las emociones y las opiniones contingentes de los sujetos, una palabra de la que se abusa y que se distorsiona, terminando por significar lo contrario. La verdad libera a la caridad de la estrechez de su emotividad que la priva de sus contenidos relacionales y sociales, así como de un fideísmo que mutila su horizonte humano y universal. En la verdad, la caridad refleja la dimensión personal y al mismo tiempo pública en la fe en el Dios bíblico, que es a la vez "Agapé" y "Logos": Caridad y Verdad, Amor y Palabra"[7]. Hasta aquí la cita.

Pero dicho esquematismo no sólo se expresa ciertamente en estas corrientes, sino que en cierto modo puede decirse que él se convertiría en un modo habitual de presentar la doctrina social a través de unos principios mediante los cuales la vida social podría supuestamente articularse de un modo más humano y más cristiano, al punto de que en una de sus tres grandes encíclicas sociales, *Sollicitudo rei socialis*, Juan Pablo II tuvo que verse precisado en 1987, hace ya más de veinte años, a aclarar de un modo expreso que la doctrina social de la Iglesia no constituía, ya no una ideología, sino tampoco un modelo o un proyecto o una tercera vía[8] por cuanto ella no conforma un catálogo de recetas para aplicar como si uno estuviera cocinando mediante la consulta de un libro de cocina que indica qué medida de harina hay que poner para obtener un buen pastel. Según una figura de rancia tradición en la historia del cristianismo, la doctrina social de la Iglesia es mas bien una luz para comprender y actuar en la realidad social conforme al querer divino.

Digo esto que a lo mejor puede parecer pueril porque aún hoy, insisto, a dos décadas, todavía estamos discutiendo cuestiones cuyo tratamiento se mueve básicamente en esta perspectiva, como "mercado sí-mercado no", para poner un ejemplo clásico entre los peritos en doctrina social.

Pero la línea directriz del magisterio va por otro lado, no va por el esquema, no transita por las articulaciones institucionales, no se reconoce en las ingenierías sociales. En esta encíclica Benedicto XVI se esfuerza por mostrar cómo la verdad está intrínsecamente unida a la caridad y viceversa.

Esta insistencia inicial del documento no es tampoco ociosa, tiene su sentido, y no por nada el Papa la ha convertido en el concepto fundamental de la encíclica reflejada en su mismo título. Vuelvo a citar: “En el contexto social y cultural actual, en el que está difundida la tendencia a relativizar lo verdadero, vivir la caridad en la verdad lleva a comprender que la adhesión a los valores del cristianismo no es sólo un elemento útil, sino indispensable para la construcción de una buena sociedad y un verdadero desarrollo humano integral[9]. Un cristianismo de caridad sin verdad se puede confundir fácilmente con una reserva de buenos sentimientos, provechosos para la convivencia social, pero marginales. De este modo, en el mundo no habría un verdadero y propio lugar para Dios. Sin la verdad, la caridad es relegada a un ámbito de relaciones reducido y privado. Queda excluida de los proyectos y procesos para construir un desarrollo humano que alcance universal, en el dialogo entre saberes y operatividad”[10].

En mi opinión, si la exposición de la doctrina social de la Iglesia carece de su corazón de caridad, ella queda reducida a una ingeniería social, seguramente de una mejor categoría pero tan estéril como las otras ofertas que circulan en su derredor. Si la doctrina social de la Iglesia ha sido acusada y no sin cierta razón de abstractismo por una parte y en un sentido opuesto de temporalismo, creo que el motivo de esta acusación finca en el reduccionismo de su núcleo esencial de la caridad por parte de los propios fieles cristianos.

Cuando se examinan ciertas formulaciones de la manualística de la doctrina social tal como se han presentado en el pasado, sobre todo en los borrascosos años setenta, sobreviene en el observador una impresión de que allí está faltando algo esencial. Ese algo esencial es un dato del sentido común que dice que las instituciones no producen por sí mismas actos virtuosos en la convivencia social.

De otra parte, y en sentido complementario, cuando instituciones impecables en su justicia son animadas por corazones egoístas e injustos, su legitimidad tiene muy pocos alcances y terminan siendo tan lesivas de la dignidad de la persona como las generadas por ideologías ajenas al sentir cristiano.

La calidad institucional

En Argentina, el deterioro de las instituciones no proviene tanto de su obsolescencia o de su manifiesta injusticia estructural como de la corruptela sobrevinida por una enorme graduación de comportamientos personales inmorales, en primer lugar las actitudes lesivas del bien común, tanto una multitud de pequeñas lesiones pero que en el conjunto configuran un daño importante, como la ruptura a gran escala de las normas democráticas fundamentales de una buena convivencia.

La posmodernidad ha suscitado una crisis generalizada de las instituciones, desde la familia hasta las naciones unidas. La desinstitucionalización

es un generalizado debilitamiento del marco normativo de la sociedad[11]. Si las instituciones no son capaces de sostener a los hombres, algo grave está sucediendo. Sin embargo, sería un verdadero desacierto pretender desde el inicio que cuando una institución no funciona ella debe ser automáticamente reemplazada. Me parece que pensarlo así evidencia una ligereza en la comprensión de la condición humana y de su maduración en el tiempo.

Cuando se habla de calidad institucional, muy pocas veces se advierte que ella no depende tanto del funcionamiento de unos mecanismos jurídicos como de la cultura política de las personas que las animan y les dan vida. Cuando el espíritu está muerto, los valores son vividos como algo formal y aunque en apariencia todo funcione, en la realidad allí no hay vida sino una suerte de automatismos que terminan siendo una caricatura de lo que se invoca como ideal.

Desde luego las instituciones no son eternas y ellas deben ser cambiadas, pero según su razonabilidad. La actitud correcta no es el inmovilismo conservador pero tampoco el radicalismo revolucionario que no asegura por sí mismo, quizás al contrario, una mejora efectiva de la vida buena en sociedad. La virtud busca el punto medio de dos extremos igualmente perniciosos: la rigidez de lo inmutable y la volatilidad del cambio[12].

Al vacío posmoderno de sentido se corresponde el descompromiso, que se consolida con la mentalidad relativista. Esta realidad no ha dejado de influir también en los ambientes cristianos, que no son inmunes al clima ambiental general de la sociedad. Pero esto se viene incubando ya desde hace medio siglo, aunque se expresa vivamente en nuestros días no tanto como inconsciencia sino como apatía resultante de una ruptura de la intersubjetividad.

Un tango que es un clásico de los años treinta y que registra una visión moral pero acentuadamente pesimista y negativa de la sociedad de su tiempo le habla a una mujer infeliz y le dice: “la indiferencia del mundo-que es sordo y es mudo- recién sentirás”.

Se ha tenido en cuenta que la doctrina social es la proyección social de la fe pero se ha olvidado en cierto modo que la fe se expresa en la caridad, en el escenario social: la caridad social, una expresión ya usada por Pío XI[13].

La santidad personal, culmen de la caridad

Parece oportuno al respecto traer aquí a nuestra consideración un documento liminar del pontificado de Juan Pablo II, la carta apostólica *Novo Millennio Ineunte*, con la que el Papa quiso recoger las enseñanzas del jubileo proclamado con motivo de la celebración del segundo milenio cristiano.

Esta carta no tiene un carácter propiamente social, aunque nos interesa ahora su relación con la doctrina social. Casi al finalizar la misma, concretamente al culminar el desarrollo del punto 51 y en el punto 52, el texto se refiere a la necesidad de una actuación particularmente de los fieles laicos en las cuestiones relativas a la vida social, subrayando que no se trata de imponer a los creyentes una perspectiva de fe, sino de interpretar y defender los valores radicados en la naturaleza del ser humano. La caridad -dice allí el Papa- se convertirá entonces necesariamente en servicio a la cultura, a la política, a la economía, a la familia, para que en todas partes se respeten los principios fundamentales de los que depende el destino del ser humano y el futuro de la civilización[14].

Los laicos son quienes por su propia vocación secular realizan esa tarea, dice Juan Pablo II, y puntualiza: sin ceder nunca a la tentación de reducir las comunidades cristianas a agencias sociales[15]. En particular, dice el Papa, “la relación con la sociedad civil tendrá que configurarse de tal modo que respete la autonomía y las competencias de esta última, según las enseñanzas propuestas por la *doctrina social de la Iglesia*”[16].

Estas y otras tantas exhortaciones se perfilan al concluir el documento jubilar en el mismo sentido de centrar la cuestión de la presencia cristiana en el mundo en el concepto de santidad que es la plenitud en el amor mediante el don.

El ser humano está hecho para el don y se realiza en la alteridad de sí, nos enseñan en el catecismo, pero no lo aprendemos. La caridad no es una ayuda social sino que es el don de sí que expresa la actitud de amor. Todo el magisterio de Juan Pablo II está atravesado de esta idea que él expresó en el concepto de *communio*, uno de los núcleos vitales del Concilio Vaticano II. La familia, la empresa, la sociedad son para Juan Pablo II *communio personarum*. El hombre, única criatura terrestre a la que Dios ha amado por sí mismo, no puede encontrar su plenitud si no es en la entrega sincera de sí mismo a los demás. El amor trinitario es origen y meta de la persona humana[17].

De este modo puede decirse que la Santísima Trinidad es una sociedad perfecta y como tal debe ser el arquetipo de toda sociedad humana: el nosotros divino decía Juan Pablo II, constituye el modelo eterno del nosotros humano[18]. La naturaleza esencialmente social de Dios revela la naturaleza esencialmente social del hombre, que es su imagen y semejanza. En esta donación encuentra su expresión la caridad como la realización plena de la persona en su doble condición individual y social.

Este mismo esfuerzo de resituar la tarea cristiana en la santidad personal, muy propio del pontificado benedictino, ya tiene su antecedente primero en Pío XII que coloca a la persona humana como centro del orden social, se continúa sucesivamente en Juan XXIII y el Concilio Vaticano II, y sobre todo en Pablo VI, que

siguiendo a su maestro Jaques Maritain introduce en la doctrina social de la Iglesia el concepto de humanismo integral, y culmina en el idéntico énfasis que es propio del enfoque personalista que Juan Pablo II imprimió a la doctrina social de la Iglesia mediante una profundización en su fundamento antropológico. Resulta ilustrativo al respecto recordar que uno de los *leit motiv* de su pontificado fue la consideración del hombre como el camino de la Iglesia. Esta perspectiva se consagra finalmente en la presentación del *Compendio de la doctrina social de la Iglesia* como un humanismo integral y solidario[19].

Al mismo tiempo, se advierte en los desarrollos más recientes del magisterio juanpaulino y benedictino -y esto también constituye una nota característica de ambos-, la preocupación de unir en un mismo concepto ambas dimensiones personal y social de la santidad con especial referencia a la espiritualidad laical, superando de tal modo una verdadera deformación individualista que separaba la vida cristiana en dos caminos paralelos: por una parte la vida espiritual, con sus valores y exigencias, y por la otra la denominada vida secular, es decir, la vida de familia, del trabajo, de las relaciones sociales, del compromiso político y de la cultura.

Esta nueva espiritualidad hoy en desarrollo de un modo cada vez más importante en la vida de la Iglesia rehúye tanto el espiritualismo intimista como el activismo social. La doctrina social de la Iglesia deja así de ser un terreno propio de cristianos especializados para integrarse plenamente en la totalidad de la vida cristiana. Evangelización y doctrina social constituyen pues una única realidad[20]. Así ha podido puntualizar el *Compendio de la doctrina social de la Iglesia* que “La redención comienza con la Encarnación, con la que el Hijo de Dios asume todo lo humano, excepto el pecado, según la solidaridad instituida por la divina Sabiduría creadora, y todo lo alcanza en su don de Amor redentor[21].

La opción preferencial por los pobres

Finalmente, y para ir dando término a mi exposición, atendiendo a la temática general de este simposio, me parece oportuno trazar algunas brevísimas puntualizaciones sobre uno de los puntos más controversiales de la vida de la Iglesia contemporánea, centrado en la llamada *opción preferencial por los pobres*.

Tampoco hay aquí ninguna cosa nueva, salvo el hecho de que ella había sido en cierto sentido disminuida u opacada en la pastoral de la modernidad y que a la Teología de la liberación corresponde en cierto modo el mérito de haber puesto nuevamente la atención sobre un núcleo esencial del mensaje evangélico. Ese mérito debe serle reconocido, y digo esto porque resulta muy frecuente la omisión de este reconocimiento y el error de considerar, me parece a mí que por ignorancia, por simplificación pero también por un cierto prejuicio ideológico, que la Teología de la

liberación haya sido condenada en sí misma, lo cual es manifiestamente un error y una injusticia.

De todos modos, fue un lugar común en los ambientes liberacionistas de los sesenta y setenta un acentuado desprecio por la doctrina social de la Iglesia[22], al adjudicarle una naturaleza conservadora propia de una visión desarrollista que supuestamente constituía una actitud contrarrevolucionaria al servicio de la burguesías dominantes. Hasta tal punto esta sensibilidad fue negatoria de la doctrina social, que ella fue considerada superada y aun virtualmente extinguida, y hasta su mismo nombre fue virtualmente silenciado. Toda esta situación se revierte a partir del verdadero relanzamiento de la materia que se produce durante el pontificado de Juan Pablo II.

Pero no es menos verdad que la opción por los pobres no constituye un rasgo propio o privativo de la Teología de la liberación sino que ella corresponde a lo más prístino del mensaje vivo de Jesucristo y reconoce una añeja tradición en la vida pastoral de la Iglesia, comenzando por los primeros cristianos.

La Iglesia, a lo largo de su dilatada andadura histórica, siempre ha sido un hogar para todos los hombres, en virtud de la vocación universal al amor que le es propia, especialmente de los pequeños y los pobres[23]. Si todo ser humano es sujeto del amor, en el mensaje cristiano los pobres son los preferidos del Señor. Por eso las tristezas y las angustias, especialmente de los pobres, son también las de los seguidores de Cristo[24]. Cada uno de ellos puede sentirse amado por Dios como todos los demás y más que todos los otros. Ellos viven así en la libertad que brota de la verdad y del amor[25].

La opción preferencial por los pobres es una forma especial de primacía en el ejercicio de la caridad cristiana. La buena nueva anunciada a los pobres es el signo de la presencia de Jesucristo en la historia humana.

Esta opción preferencial no es una elección de naturaleza ideológica, pero tampoco significa una consideración abstracta de los pobres en nuestro corazón, sino que en todo caso esa consideración tiene necesarias implicancias sobre la organización misma de la vida social, desde las formas de producción y los modelos de consumo hasta las relaciones de poder.

La denuncia del pecado de violencia y de injusticia constituye toda una tradición de los profetas que el cristianismo continúa realizando con celo y a menudo en medio de incomprendiones como un mandato del amor. El sustento de esa preferencia radica en que la pobreza representa un obstáculo para que los seres humanos se realicen como tales: ella hace posible la realización de ese humanismo pleno, que la Iglesia propone como un designio del amor divino[26].

Ciertamente el amor a los pobres es un rasgo constitutivo del espíritu cristiano, pero también no lo es menos que él no le es exclusivo, sino que ya se encuentra en las escrituras hebreas; su raíz es pues veterotestamentaria, reconociendo en las escrituras una singular riqueza cuyo mayor expresión fueron los profetas[27].

El grito de los pobres, que se eleva hasta los oídos de Dios, (Job 34,28) resuena con frecuencia en los *Salmos*. Esta opción[28], inspirada en el *Levítico*, se expresa en la tradición bíblica de los “Pobres de Yavé” (*anawim*), que partiendo de todas las formas de pobreza elevan hacia Él su súplica en los *Salmos*.

La Iglesia, junto con toda la Sagrada Escritura, junto con Jesucristo, “mira a los pobres, a los necesitados, a los afligidos, a los hambrientos, a los enfermos, a los encarcelados, es decir, mira toda la humanidad que sufre y que llora; ésta le pertenece por derecho evangélico y Nos, nos complacemos en repetir a cuantos la forman “Venid a Mí todos” (Mt, 11:28)[29].

En la persona de los pobres hay una presencia especial de Jesucristo que impone a la Iglesia una opción preferencial: la Iglesia es de todos y especialmente de los pobres. No se trata por lo tanto de una opción exclusiva y excluyente. En la opción preferencial no hay pues un sentido exclusivista sino que ella es una impostación de la universalidad del amor.

De otra parte, esa opción preferencial no se puede expresar solamente, siendo ella necesaria, en una actitud asistencialista. El deber de erradicar la pobreza constituye un mandato grave en la moral cristiana, sabiendo también que pobres siempre va a haber entre nosotros. Una ausencia de esta responsabilidad en la conciencia de los fieles denuncia un fallo grave de la praxis cristiana. Pero es menester que su existencia sea nada más que una consecuencia inevitable de la libertad y la diversidad de situaciones humanas y circunstancias existenciales de la vida humana en el mundo.

La denuncia de las situaciones de pobreza, tantas veces notoriamente injustas, constituye también ciertamente una parte de la misión profética de la Iglesia y de sus miembros, no solamente de la jerarquía eclesial. Pero no es menos verdad que el problema que deben tomar a su cargo los cristianos no es la mera denuncia, algunas veces demasiado cómoda, de la existencia de situaciones de evidente injusticia generada por desigualdades humanas inaceptables a un corazón cristiano.

Los cristianos no pueden empequeñecer su horizonte temporal, como sucede tantas veces incluso en la praxis de la pastoral, a una actitud negativa reducida a la mera denuncia profética o a un reclamo de reformas de la propiedad. Mucho más rico, más propio de la debida autonomía de

las realidades temporales y más adecuado a un espíritu verdaderamente secular resulta la actitud de articular con imaginación, trabajo, inteligencia, coraje y decisión, instituciones y formas de organización social que generen oportunidades equitativas para todos.

El pecado de omisión

Pienso particularmente en nuestra propia realidad como nación, donde más que un reclamo distributivo lo que se necesita es una toma de conciencia por parte del pueblo acerca de su propia responsabilidad en la consecución del bien común temporal, y en tal sentido lo que resulta verdaderamente penoso es la actitud omisiva de los fieles cristianos para cultivar el jardín, para hacer fructuosos los talentos. Esto sí que me parece una grave responsabilidad de los argentinos de la que previsiblemente se nos pedirá una rendición de cuentas, y a la cual debemos estar preparados para responder, porque se trata de cuestiones que atañen a nuestra cultura y a nuestro desempeño como ciudadanos de un país que Dios ha dotado como pocos en el mundo.

En Argentina, la pobreza no constituye pues una cuestión moral de diagnóstico distributivo por una desigualdad estructural, sino de unos comportamientos asociales o antisociales que no cuentan con una sanción cultural. La anomia es parte de nuestra idiosincrasia pero no se trata de una enfermedad incurable[30].

Una característica muy negativa de la moral social de los argentinos en relación a este tema y que ayuda verdaderamente poco a un progreso de nuestras condiciones sociales, es la consideración de que en el origen de toda riqueza hay una base de injusticia.

De esta forma de pensar participan amplios segmentos sociales incluidos bastantes clérigos imbuidos de una mentalidad socialista de la cual ni siquiera son conscientes. En la Argentina se piensa que si una persona posee mucho dinero, su obtención ha sido siempre o de ordinario el fruto de alguna praxis espúrea.

En la espiritualidad tradicional de la Iglesia una errónea concepción ciertamente herética dejó su huella negatoria de la legitimidad de las riquezas. Es verdad que el ideal de santidad exige una pobreza real, pero ella es entendida en la interpretación unánime de los teólogos como un desprendimiento de los bienes materiales que lleva al un señorío de sí mismo, no solamente como una carencia de bienes. Es verdad que para salvarse hay que ser pobre, pero no como piensan algunos de que hay que profesar en religión con voto de pobreza, sino que hay que ser pobre en el desprendimiento interior de las cosas de este mundo, incluidas las riquezas[31].

El problema, y si me apuran, gravísimo problema, podríamos decir, desde el punto de vista moral, no es para los argentinos la pobreza, con lo mucho que ella ha aumentado en los últimos tiempos, sino la omisión de la riqueza que no supimos conseguir.

Referencias:

- [1] BENEDICTO XVI, *Caritas in veritate*, 2.
- [2] Ver también: Samuel GREGG, *Caritas in veritate. La verdad importa*, en *Criterio*, 2352, septiembre 2009, pp. 448-449. Ver: *Caritas in Veritate: Why Truth Matters*, en <http://blog.acton.org/archives/11017-caritas-in-veritate-why-truth-matters.html>.
- [3] Cfr. BENEDICTO XVI, op. cit., 11.
- [4] Cfr. JUAN PABLO II, *NovoMillenio Ineunte*, 43
- [5] Cfr. Carlos HOEVEL, *El paradigma del don*, en *Cultura económica*, 75, diciembre 2009, pp. 83-96.
- [6] Cfr. PIO XI, *Quadragesimo Anno*, 3, 15, 17, 32. Ver PONTIFICIO CONSEJO JUSTICIA Y PAZ, *Compendio de la doctrina social de la Iglesia*, 42.
- [7] Cfr. BENEDICTO XVI, *Caritas in veritate*, 3.
- [8] Cfr. JUAN PABLO II, *Sollicitudo rei socialis*, 41.
- [9] Este concepto ya había sido expresado por Juan Pablo II cuando advierte en *Sollicitudo rei socialis* que no hay solución social fuera del Evangelio
- [10] Cfr. BENEDICTO XVI, *Caritas in veritate*, 4.
- [11] Cfr. Pablo ROVIRALTA, *Desinstitucionalización*, Instituto Empresa y Humanismo, Universidad de Navarra, Pamplona, 2009, especialmente la primera parte.
- [12] *Ibidem*, p. 22 y ss. y p. 47.
- [13] Cfr. PONTIFICIO CONSEJO JUSTICIA Y PAZ, *Compendio de la doctrina social de la Iglesia*, 407-408. Ver: PIO XI, *Quadragesimo Anno*, 88.
- [14] Cfr. JUAN PABLO II, *Novo milenio Ineunte*, 51-52.
- [15] *Ibidem*.
- [16] *Ibidem*.
- [17] Cfr. PONTIFICIO CONSEJO JUSTICIA Y PAZ, *Compendio...cit.*, 35 y ss.
- [18] *Ibidem*, 33 y 34.
- [19] Cfr. PONTIFICIO CONSEJO JUSTICIA Y PAZ, *Compendio... cit.*, Introducción, 1 a 18.
- [20] Cfr. PONTIFICIO CONSEJO JUSTICIA Y PAZ, *Compendio...cit.*, cap. II, 60 y ss.
- [21] Cfr. PONTIFICIO CONSEJO JUSTICIA Y PAZ, *Compendio...cit.*, 65.
- [22] Cfr. CONGREGACION PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Libertatis Nuntius*, X, 4.
- [23] Un panorama del problema a nivel mundial desde una perspectiva cristiana puede verse en Samuel GREGG (ED), *Globalización, pobreza y desarrollo internacional*, Acton Institute, Gran Rapids, 2008.
- [24] Cfr. CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et Spes*, 1.
- [25] Cfr. SAGRADA CONGREGACION PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Libertatis Conscientia*, 21.
- [26] Cfr. PONTIFICIO CONSEJO JUSTICIA Y PAZ, *Compendio...cit.*, 19 y 449.
- [27] Cfr. Roberto BOSCA, "Caritas y Tzedaká". *Las fuentes veterotestamentarias de la doctrina social de la Iglesia en el marco del diálogo hebraico-católico*, en "Scripta Theologica", Universidad de Navarra, enero-abril, 2008, pp. 161-185.
- [28] Cfr. JUAN PABLO II, *Tertio Millenio Adveniente*, 51 y *Novo Millenio Ineunte*, 49.
- [29] Cfr. PABLO VI, *Discurso de inauguración de la segunda sesión del Concilio Vaticano II el 29-IX-63*.
- [30] Cfr. Pablo ROVIRALTA, op.cit., 87.
- [31] Sobre el concepto cristiano de pobreza, cfr. Aurelio FERNANDEZ, *El mensaje moral de Jesús de Nazaret*, Pelicano, Palabra, Madrid, 1998, pp.77-101. Ver también: José Manuel GARCIA FERNANDEZ, *El dinero en la Sagrada Escritura*, Murcia, 2004.

*** Del Seminario: "ARGENTINA POBRE, ARGENTINA RICA: Instituciones, Ética y Finanzas", Buenos Aires, 18 de marzo de 2010.**