

pués de la Consagración eucarística. ¿En qué catecismo se enseña eso hoy? Sin las prácticas concretas no se puede transmitir la Tradición.<sup>100</sup>

¿Cuáles son los presupuestos de los autores? El buen sacerdote es un hombre obediente a todo lo que venga de Roma. Pero hay cosas que Roma no conoce, p.e. el estilo barroco del catolicismo latinoamericano, porque Europa está en un momento post-cristiano. ¿Deberíamos prohibir a los fieles que dicen “Señor mío y Dios mío” en la elevación? ¿Ese acto de fe es un agregado “arbitrario” o un enriquecimiento de la comunidad? Los autores parecen desconocer la crisis sacerdotal en Europa, África y América, y el malestar frente a la crisis de la gente que ha comenzado una revolución silenciosa contra la autoridad de la Iglesia.

El espíritu centralizador de la Curia Romana reaparece aquí. El Concilio Vaticano II, por el contrario, en la constitución *Sacrosanctum Concilium* quiso enseñar a la Iglesia el misterio de la libertad cristiana<sup>101</sup> en la aplicación verdadera e íntegra de sus disposiciones. El Concilio ni en los principios ni en lo referente a las adaptaciones quiso imponer una *rígida* uniformidad, salvo lo que afecta a la Fe o al bien de *toda* la Iglesia. De diversos modos y de muchas formas el Concilio pretendió que el “verdadero y auténtico espíritu litúrgico” (SC n. 37) se manifestara salvando “la unidad substancial del rito romano” (SC 38).<sup>102</sup>

OSVALDO D. SANTAGADA

20-07-2005

100. T. S. TILLEY, *Inventing Catholic Tradition*, Maryknoll, Orbis Books, 2000, esp. p. 66ss.

101. B. NEUNHEUSER, “Constitutio de Sacra Liturgia in sacerdotali institutione”, en *Seminarium* 1 (1966) 104-115.

102. Véase la obra fundamental de Dom G. Dix, *The Shape of the Liturgy*, Westminster, Dacre Press, 1945, 156-207.

## LA IMPORTANCIA DE LA *FIDES QUA*.

### COMENTARIO A LOS NÚMEROS 20-48 DEL *COMPENDIO DE LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA*

#### RESUMEN

La doctrina social de la Iglesia hunde sus raíces en la experiencia del Dios cristiano. Este dato es fundamental: la formulación de la fe en un proyecto antropológico y social se nutre de una cierta experiencia de fe (*fides qua*). Aún así, no estamos ante un cuerpo doctrinal exclusivo para cristianos: sin serlo, se podrían compartir sus principios y valores. No obstante, para poder vivir estos principios y valores es necesario que la experiencia religiosa de la persona posea características similares a la experiencia del Dios cristiano.

*Palabras clave:* Compendio, Doctrina Social de la Iglesia, experiencia cristiana, espiritualidad, antropología social.

#### ABSTRACT

The Social Doctrine of the Church is rooted on the experience of the Christian God. This is basic. The faith expressed by means of a social anthropologic project lives on a certain God's experience (*fides qua*). Even so we are not facing a doctrinal body only for Christians. Its principles and fundamental values could be shared without being so. Nevertheless for living those principles and values some similarity between the general religious experience and the Christian God's experience is needed.

*Key words:* Compendium, Social Doctrine of the Church, Christian experience, spirituality, social anthropology

## 1. Introducción

La perspectiva en la cual se sitúa el reciente Compendio en su capítulo primero es una de las virtudes a destacar.<sup>1</sup> 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.<sup>2</sup>

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.<sup>3</sup>

El capítulo primero (“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. Las líneas que siguen contienen unas primeras reflexiones necesitadas de mayor profundización e inspiradas en los tres primeros acápites, dejando para otra oportunidad el cuarto y último acápite (“Designio de Dios y misión de la Iglesia”).

1. Cf. PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA GIUSTIZIA E DELLA PACE, *Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa*, Città del Vaticano, LEV, 2004. En adelante, CDSI.

2. Por DSI se entiende el cuerpo doctrinal formulado en los distintos pronunciamientos del magisterio de la Iglesia católica, especialmente en los documentos pontificios (cf. CDSI 8).

3. “[...] si la Nueva Evangelización pasa por un diálogo entre fe y cultura (cf. *Evangelii nuntiationi*), una Teología Moral útil a ese fin debe pasar por el cambio de eje de su reflexión teológica, lo que, hablando más técnicamente, podría expresarse como una teología hecha desde la «*fides qua*», vale decir desde la experiencia teologal de la vida cristiana que une indisolublemente las raíces y los matices humano-cristianos de toda vida humana”. E. BRIANCESCO, “¿Qué Teología Moral para el siglo XXI? Hacia una moral teologal fundamental”, en AAVV, *La Iglesia de cara al siglo XXI*, Buenos Aires, San Pablo, 1999, 153.

## 2. El “Compendio” comparado con “Orientaciones”: algunas notas características

El documento “Orientaciones” (30 de diciembre de 1988) es en cierto modo un punto de referencia para el Compendio, aunque tenga una envergadura y alcance distintos.<sup>4</sup> Vio la luz en el contexto de un conjunto de documentos destinados a llevar adelante la renovación conciliar (cf. OT 13-18; Orientaciones 1) y dirigidos a los seminarios y facultades de teología del orbe católico. El sentido y alcance de este documento –de corte netamente epistemológico– es brindar una idea clara de la naturaleza, finalidad y de los componentes esenciales de ese *corpus* conocido como “doctrina o enseñanza social de la Iglesia”.

¿Por qué hacía falta aclarar el estatuto epistemológico de la DSI? Por una parte, por lo que ya dije. Por otra, porque se veía la necesidad de una mayor precisión en los conceptos habiendo transcurrido casi cien años de pronunciamientos magisteriales (cf. Orientaciones 1). Si bien los últimos destinatarios eran los futuros sacerdotes (y cualquier estudiante de teología), es evidente que el documento se dirige a los agentes de formación entre los que se destacan –como primeros responsables– los Obispos.

El Compendio ve la luz el 2 de abril de 2004 –casi dieciséis años después de Orientaciones– por encargo del Papa Juan Pablo II. Surge en el contexto de los desafíos evangelizadores que el nuevo milenio pone a la Iglesia (cf. CDSI 1-6). Un modo de responder a estos desafíos es la promoción de un humanismo integral y solidario acorde con la verdad y los interrogantes más profundos de la existencia humana (cf. CDSI 14-15). Para este fin, expondrá la DSI de modo completo, sistemático y sintético. Al desarrollar contenidos temáticos y pastorales, excede el carácter fundamentalmente epistemológico de Orientaciones.

Estamos ante una síntesis que se ofrece como ayuda para discernir las complejas situaciones actuales, como guía para inspirar los comportamientos y como ocasión de diálogo con todos los que desean sinceramente el bien del hombre. Para esto, presenta un cuadro de conjunto de las líneas o aspectos fundamentales de este *corpus*. Para CDSI “presentación

4. Cf. SAGRADA CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, *Orientaciones para el estudio y la enseñanza de la doctrina social de la Iglesia en la formación de los sacerdotes*, Buenos Aires, Paulinas, 1989. En adelante, Orientaciones.

completa” no es sinónimo de totalidad, no pretende ser exhaustivo diciéndolo “todo”, sino de fundamentalidad: se trata de decir lo fundamental (cf. CDSI 7-10).

Empero, a diferencia de Orientaciones y especialmente de la tradición de los documentos sociales, el coro de los destinatarios se amplía. Los documentos sociales fueron explicitando cada vez más destinatarios. *Rerum novarum* (1891) se dirige a Obispos y Ordinarios del lugar. *Pacem in terris* (1963) agrega al clero, a los fieles y a todos los hombres de buena voluntad. *Populorum progressio* (1967) incorpora a los religiosos. Esta tradición se mantiene hasta *Centesimus annus* (1991). El Compendio se propone además para los hermanos de otras Iglesias y Comunidades Eclesiales –es decir todo el orbe cristiano– y para los seguidores de otras religiones. Esta explicitación (¿fruto del ecumenismo?) es una novedad (cf. CDSI 11-12).

### 3. La proto-experiencia de la proximidad (CDSI 20-26)

El capítulo primero se abre 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”. 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, una “presencia que garantiza” –poniendo a disposición los bienes necesarios– las condiciones fundamentales de la vida humana.<sup>5</sup>

Por otra, es captado como “medida” de todo lo que existe: presencia que interpela respecto del uso de esos bienes y de la relación que se instaure con los otros hombres. La proximidad de Dios se traduce en proximidad con las cosas y entre los hombres. Un poco más abajo descri-

5. La misteriosa presencia garantiza la vida porque es capaz de originarla. No obstante, la idea de creación no se limita a un acto en el origen sino a un *continuum*: el poder originarla se revela en el poder cuidarla. De hecho, Israel llega a formular su fe en Dios creador a partir de la experiencia de ser llamado y protegido. Este cuidado, como se verá, supera los bienes terrenos: comprende los bienes de la gracia y la promesa de la participación en la vida eterna. Empero, el vínculo entre origen y mantenimiento puede escindirse de modo que poder originarla no signifique necesariamente garantizarla. El Dios arbitrario pensado por Calvino instituye una ruptura en el sentido de la creación y del don de la vida. Por su misterioso designio, El que creó a todos salva a unos y condena a otros: para éstos el mantenimiento no sólo no está asegurado sino, peor aún, negado de antemano. ¿No terminan siendo las riquezas el signo de un estado de inocencia (material) que muestra el fondo de una desesperación ante tamaña arbitrariedad divina?

birá ambas dimensiones relacionales como don gratuito y gestión responsable y convival del don recibido.<sup>6</sup>

El don no se da en una pura gratuidad vacía, por el mero darse, sino con un sentido que se convierte en medida del mismo don.<sup>7</sup> Este “para algo”, regla del obrar humano, está contenido en esa experiencia primordial también llamada “intuición del Misterio”. El número 2061 del Catecismo de la Iglesia Católica trae la misma idea: la auto-revelación progresiva de Dios se traduce en una alianza con el hombre expresada en una regla o medida: el Decálogo para el AT y el Sermón de la montaña para el NT. ¿Cuál es el rasgo fundamental de esa experiencia primordial? El gesto de Dios se presenta como gesta liberadora acompañada de una promesa: Dios libera “de” una esclavitud y “para” algo (objeto de la promesa). Dios no libera simplemente para liberar.<sup>8</sup>

El Decálogo es cristalización de los rasgos fundamentales de lo humano del hombre. Además, siempre en el marco de la Alianza del Sinaí, está ligado a una praxis que debe regular el desarrollo de la sociedad israelítica en justicia y solidaridad. La gesta de liberación perfila un estilo de gratuidad y de compartir en la justicia expresado en dos instituciones que, más que concreciones, indican un cierto ideal a realizar: el año sabático y el año jubilar. Ambas funcionan en cierto modo como memoria y como correctivo.

Como memoria remite al gesto liberador de Dios en el principio y actualiza el acontecimiento que originó al pueblo de Israel. Este gesto, que antecede y posibilita toda respuesta humana, se hace sólo secundaria-

6. No se puede elaborar ningún proyecto social y transformarlo en programa político, si falta el fundamento de una cultura política común. Ese fundamento no es otra cosa que un sentir moral común o acuerdo de la mayoría de los ciudadanos respecto de algunos principios y valores éticos fundamentales. Asimismo, este sentir ético común no se sostiene si no se apoya en un sentido religioso. Cf. B. SORGE, *La propuesta social de la Iglesia*, Madrid, BAC, 1999, 105.

7. Hay que evitar el equívoco frecuente de concebir al don como una pura gratuidad sin sentido. De ser así, el centro de la escena lo ocuparía el donante centrado de manera narcisista en su acto de dar. El beneficiario se convertiría en mera “ocasión” para lo único valioso: el dar por el dar mismo.

8. El “segundo Isaías” lee el éxodo de Egipto y el retorno del exilio de Babilonia como “nuevas creaciones” relacionadas con la creación primera de los cielos y la tierra (cf. 42,13-16; 43,16-21; 48,20-21; 51,11-12). A través de su dolorosa historia, Israel fue descubriendo cada vez con mayor claridad que la acción más propia de Dios es “salvar”, “liberar” (cf. Jer 2,27s.; 8,20; 11,12; Is. 45,17. 20. 22; 46,7). Ahora bien, salvar después de la catástrofe es “crear” ya que la ruina es la traducción histórica de la nada. Pero la actuación salvadora –creadora– de Dios tiene un horizonte: el surgimiento de unas condiciones de vida y unas relaciones humanas nuevas. Si el pueblo responde, se impulsa nuevamente la historia salvífica.

mente en función de una opresión (estructural y/o pecaminosa). Las ataduras ponen en juego algo anterior: la identidad misma de un Dios que se revela como liberador. La memoria liberadora de estas instituciones intenta encarnarse en la justicia humana de Israel, como correctiva de la misma. De este modo, se expresan dos convicciones en tensión: aunque no sea posible alcanzar la justicia perfecta, toda justicia necesita ser animada por el amor expresado como misericordia y solidaridad.<sup>9</sup>

#### 4. La deutero-experiencia de la proximidad (CDSI 27-33)

La proto-experiencia acontece en el seno de una historia atravesada y distorsionada por el pecado. Esta expresa –ante todo– la ruptura del vínculo de dependencia con Dios por parte de un hombre que quiere ser medida de sí mismo. Alterar la medida es alterar el sentido del don originario: un hombre que no es medido se convierte él mismo en medida de todas las cosas. El beneficiario arrebató el lugar del donante. ¿Por qué querría el beneficiario hacer esto? Tal vez porque el gesto divino comporta para él una asimetría que no puede soportar. Este estado deudor sería el magma de todos sus intentos por fagocitar al Padre (Adán), al hermano (Caín) y a las diferencias culturales de sentido (Babel). La raíz antropológica y existencial última de esta ruptura sería la desconfianza.

Sin embargo, sólo la recepción de esta experiencia originaria posibilitará un obrar digno de lo humano del hombre. La fe es confianza, la llave que abre a la recepción del don. Sin esa llave, la puerta está cerrada. Por lo tanto, nadie debería sorprenderse de la dureza con que los sinópticos, especialmente Lucas, hablan de los “ricos”. ¿Por qué ese acento e insistencia en los riesgos de las riquezas? La avaricia y los pecados derivados de la posesión no son necesariamente los más graves. Empero, en este caso no se trataría simplemente de personas adineradas sino de algo más. El dinero poseído de tal modo que obstruye el acceso al Reino. Los ricos de los textos son el paradigma del hombre satisfecho, clausurado, autosuficiente, no necesitado. Su modo de poseer revela a un hombre que no se fía más que de sí mismo (cf. CDSI 324).<sup>10</sup>

9. Se constata un doble juego. Dios pone en juego su identidad (liberador) liberando a Israel. Asimismo, Israel pone en juego su identidad de pueblo liberado, actuando esa liberación en su seno (instituciones).

10. Cf. Mt 19,23-24; Lc 1,53; Lc 6,24-25; Lc 12, 16-21; Lc 16,19-31.

La ruptura instaurada por el hombre ante el primer gesto del obrar gratuito y misericordioso de Dios en la creación no detiene el proceso: Dios dobla la apuesta. Esa primera palabra de la creación será ahondada y transignificada por la redención en Cristo. Hay una nueva e inusitada experiencia fundante: Jesús vive y comunica su filiación. El vínculo Creador-creatura se transfigura en el vínculo Padre-Hijo. La conciencia que tiene Jesús de ser Hijo expresa la experiencia originaria de la paternidad (*Abba*) mediada por el Espíritu. La nueva experiencia de la proximidad se presenta como una relación de comunión interpersonal. La metáfora dominante es la de la familia.

Esta comunión, que se inspira en el supremo modelo trinitario, anima, purifica y eleva las relaciones humanas. En este nuevo modelo de unidad del género humano se funda en última instancia la solidaridad. Dicho en otras palabras, la experiencia de esta nueva proximidad es la que constituye en definitiva la medida de toda auténtica relación humana. La respuesta a esta experiencia se traduce en un obrar que instaure vínculos de comunión según la norma del ágape.<sup>11</sup>

#### 5. Excursus: la metáfora familiar

La adopción por parte del magisterio social de la metáfora familiar como referente para pensar las relaciones sociales obedece a distintos motivos (cf. GS 24; CDSI 213). La familia está regida por el principio de gratuidad y es lugar privilegiado para la experiencia del don. En cambio, las otras esferas de la vida obedecen fundamentalmente a otros principios: el

11. Estos vínculos parten de un concepto base que es la “pericóresis” o capacidad de dos realidades de estar una dentro de la otra sin confundirse, manteniendo cada una la propia identidad (unidas sin confusión y separadas sin división). En la Trinidad es la recíproca compenetración que se da entre las Personas divinas. La pericóresis comporta la “kénosis” o vaciamiento, un entregarse completamente (despojarse) dando existencia al otro y realizando la propia identidad. Cuando dos o más actúan kenóticamente entre sí se produce la pericóresis. Asimismo la kénosis es intrínseca a la dinámica del amor que constituye la vida de Dios: este amor es el “ágape”, un amor de pura benevolencia dirigido a constituir al otro en su alteridad. La kénosis-pericóresis es la dinámica que expresa el ágape. Cf. E. CAMBÓN, *La Trinidad modelo social*, Madrid, Ciudad Nueva, 2000, 18-25. Más adelante, Cambón destaca algunas características de este modo de vida trinitario. Es un estilo “kenótico-relacional” que consiste en ser en la medida del propio donarse: la identidad se realiza en la entrega de sí; de “unidad autónoma”: la manera de poder gestar la unidad de los participantes es promoviendo su autonomía; “de recíproca interioridad”: cada parte posee en sí la plenitud del todo; “comunitario”: en el estilo de vida trinitario todo es común. Cf. *Ibidem*, 27-54.

mercado, a la equivalencia; la institución judicial, a la igualdad y a la proporcionalidad; la amistad, a la reciprocidad; etc. En los lazos primarios o de parentesco rigen el don y la deuda. Se puede decir que lo que prima es la desproporción, no la búsqueda de equivalencia, igualdad y reciprocidad absolutas. Se trata de una primacía peculiar porque lo que circula y cómo lo hace están ligados a la constitución de los lazos e identidades dentro de la familia. La comunicación del don pone en juego la constitución de la identidad de cada miembro y de la familia como tal: lo donado condiciona el lazo. Pero, a la manera de la causalidad recursiva, el movimiento es doble: también el don es condicionado por el lazo.<sup>12</sup>

Los lazos familiares no están fundados en criterios de equivalencia mercantil, ni de igualdad, ni de reciprocidad entendida como una equivalencia que tarde o temprano se va a alcanzar. Esto no significa que estos criterios estén totalmente ausentes de los lazos de parentesco. En ciertos casos la presencia de otros criterios sirve para contener y encauzar los riesgos de abusos del ejercicio de la gratuidad. Aunque los miembros se vinculan en tanto familia, ese no es el único tipo de relación que los liga. A pesar de esto, los restantes criterios no son determinantes en la constitución de los lazos y las identidades. Lo que en definitiva funda la familia es la gratuidad entendida como exceso (asimetría) que engendra una deuda positiva y, a veces, mutua.<sup>13</sup>

Lo característico de la deuda positiva es que los lazos se asientan más sobre la voluntad de donar y transmitir que de recibir. El mayor don y la mayor respuesta que una generación puede dar a la anterior es hacer fructificar aquello que recibió. ¿Estamos ante una gratuidad sin retorno? Al contrario. El retorno cobra tal importancia que se vuelve a menudo más importante que el mismo don. Para ser más preciso, el devolver se disuelve como principio: ya no se devuelve, solamente se dona o, si se prefiere, se está siempre en tren de devolver. La diferencia entre donar y devolver deja de ser significativa. En la deuda positiva el beneficiario en lugar de devolver se convierte en donante. Se pasa de la obligación de devolver a la necesidad de dar. En este estado la deuda no se cancela nunca.

12. Cf. J. T. GODBOUT, *Le don, la dette et l'identité*, Paris, La Découverte, 2000, 11-26.

13. El concepto de deuda negativa se asocia a las relaciones mercantiles. Se trata de una deuda de la cual el deudor quiere liberarse porque constituye una dependencia peligrosa. Hay que subrayar que, más allá de este concepto mercantil, la libertad moderna es esencialmente ausencia de todo tipo de deuda. Por eso, lo que digo más arriba de la familia no siempre se cumple allí donde no se ha logrado tejer bien los lazos.

Es un estado de confianza mutua que genera una deuda sin culpa, sin inquietud, sin angustia. Se está en deuda y, al mismo tiempo, en libertad. Este estado de deuda es lo que en definitiva da valor al vínculo.<sup>14</sup>

La experiencia de la deuda positiva, por ejemplo la “deuda de existir”, se experimenta de manera privilegiada en el ámbito de los lazos primarios pero no se clausura allí: se abre a una inusitada universalidad. Aquello que se me ha dado escapa al criterio de equivalencia o reciprocidad (si A°B, entonces B°A resultando ADB), para inscribirse en un criterio de multiplicación hacia delante (si A°B, entonces B°C + D + E, etc.). Lo que invita a dar es un sentimiento hondo y vago de que se ha recibido más de lo que se ha dado: este desequilibrio mueve a convertir la deuda en donación.<sup>15</sup>

No todas las vinculaciones dentro de la vida social responden al esquema de los lazos familiares: la sociedad no es una familia en grande. La persona es multidimensional, posee distintos estratos y vínculos correspondientes a los mismos. Gratuidad, reciprocidad e interés designan diferentes capas vinculares que corresponden a diversas dimensiones y necesidades de la persona. No obstante, la adopción de la metáfora familiar para hablar de la sociedad se hace en función de recordar que ciertos núcleos duros (identidad, incondicionalidad, deuda positiva, libertad) no pueden dejar de estar presentes en los restantes modos de relación. Son aspectos constitutivos de la persona y deben ser integrados, “*mutatis mutandi*”, en el resto de las relaciones sociales. De este modo, los valores que la metáfora propone funcionarán como memoria –de lo que no puede faltar en el resto de los modos de relación social– y, eventualmente, como correctivo.<sup>16</sup>

La integración de la gratuidad en el resto de las relaciones humanas debe respetar el carácter propio y el sentido de éstas evitando confundir

14. Cf. J. T. GODBOUT, *Le don*, 35-49.

15. Sin embargo, también se da una cierta multiplicación “hacia atrás” (redundancia), es decir una suerte de devolución a “A”, aunque sin pretensión de ser estrictamente tal. Por una parte, cuando un hijo se comporta como tal (buen hijo), devuelve en cierto sentido a sus padres a su propia filiación: ellos también fueron hijos en su momento para poder ser ahora padres. Por otra, si los padres juegan su identidad en los hijos, el triunfo de éstos es en alguna medida el triunfo de aquellos; asimismo, los hijos de los hijos (nietos) son en alguna medida los hijos de los abuelos: los padres vuelven a ser padres en los hijos de sus hijos.

16. El tamaño y tipo de sociedad son determinantes. Las mega-concentraciones urbanas no son lo mismo que las pequeñas comunidades rurales en las que las relaciones sociales pueden llegar a confundirse con las familiares.

y separar. Si esto sucediera, alguno de los criterios acabará siempre por imponerse. La confusión suele convertirse en absorción de una lógica (dominante) por otra; la separación, en expulsión: la lógica que queda terminará arrogándose el privilegio de ser el único sentido posible.<sup>17</sup>

## 6. La medida antropológica: la proximidad (CDSI 34-43)

La revelación de la comunión trinitaria tiene consecuencias antropológicas: señala el máximo potencial de la intrínseca socialidad de la persona. Ser persona a imagen y semejanza de Dios significa existir en relación. La salvación, último sentido de la creación, es esta pro-existencia: el auténtico carácter relacional de la vida se revela en la experiencia del amor trinitario. Este carácter proyecta nueva luz sobre la identidad de la persona humana, su vocación y su destino. La realización de la persona adviene entretejiendo relaciones de amor, justicia y solidaridad con otras personas en las múltiples actividades del mundo. La persona humana está llamada a ser imagen de las personas trinitarias, a través de un tejido de comunión caracterizado por dos rasgos fundamentales: la complementariedad y la reciprocidad.<sup>18</sup>

El relato de la creación del hombre y la mujer muestra que ambos constituyen –en tanto libres e inteligentes– el “tú” de Dios. Esto es lo que GS 24 expresa cuando dice que el hombre es la única creatura que Dios quiso por sí misma. Interlocutor privilegiado y, al mismo tiempo, necesitado: sólo en la relación con su origen podrá descubrir y realizar el significado auténtico de su vida personal y social. Si el pecado es una herida profunda en la capacidad de relación, la salvación es un ahondar esa capacidad hasta llevarla a lugares insospechados. Recoge a la persona en la

17. En otro lugar me referí al problema de la hegemonía del criterio de equivalencia en las relaciones económicas. Cuando la equivalencia no deja lugar a la desproporción y no se articula con el criterio de gratuidad –rector de la metáfora familiar– la persona como tal será metamorfoseada en los roles de la economía. La división de las distintas lógicas o criterios en zonas de mutua exclusión atenta contra el proyecto de humanización del hombre. Cf. A. LLORENTE, “Algunos aspectos del pensamiento sobre el don como camino necesario de la economía. Reflexiones a la luz de *Gaudium et spes* 35”, *Teología* 87 (2005) 363-415.

18. “Recíproco” es, en una de sus acepciones, “estar dispuesto a corresponder del mismo modo a un comportamiento ajeno”: REAL ACADEMIA ESPAÑOLA, *Diccionario de la lengua española*, II, Madrid, Espasa Calpe, 1992<sup>21</sup>.

totalidad de su existencia (persona y social, corpórea y espiritual, histórica y trascendente) para potenciarla en orden a una pro-existencia cuya entrega –paradójicamente– no es pérdida sino consistencia ontológica.

La medida de esta relación de comunión se gesta en la experiencia de comunión con Cristo: en ella se intuyen los rasgos que caracterizan una vida vivida para la inclusión de todo el hombre y de todos los hombres. La integralidad y universalidad que marcan esta pro-existencia necesitan una pedagogía del acercamiento, de “caída de muros o barreras”, ya que supone la transformación del enemigo en prójimo y del prójimo en hermano. En esta red de relaciones complejas –que es la vida social– empeñarse firme y constantemente por el bien de todos y de cada uno significa “ser responsables unos de otros”. Esta contención responsable hace posible la experiencia originaria de cuidado y acogida en el ámbito más anónimo y vasto de la sociedad. Reproduce, aunque en grado y modo diferentes, la experiencia de la propia familia, si la hubo. Las distintas instituciones de la sociedad –según su naturaleza y característica– deben velar por la persona. Cuando las instituciones no velan, el ámbito social genera inseguridad, se convierte en espacio de supervivencia y generar ciudadanos se hace imposible.<sup>19</sup>

A manera de *ritornello*, CDSI vuelve a insistir que no puede haber renovación de las relaciones con los otros si no hay transformación de la propia persona. La medida (relaciones con los otros) es medida a su vez por la experiencia originaria de la propia metamorfosis: ésta es la condición esencial para cualquier otro cambio. Se trata de prioridad lógica y ontológica: una no puede venir sin la otra. La propia conversión, que nace de la respuesta confiada (fe) al amor antecedente y sobreabundante de Dios, consiste en entregarse total e incondicionalmente a ese amor. La confianza será el eco antropológico del don divino. El hombre acoge en su fe a Dios que se le entrega: puede confiar porque Dios ha confiado en él primero.

Esta confianza suele darse en las mediaciones de los vínculos humanos. Esto pone sobre el tapete dos cuestiones relacionadas: a través de quiénes se da y quiénes son los destinatarios de la misma. Por un lado, la

19. El tipo de respuesta comprendido en el concepto de “responsabilidad” excede largamente el marco de la propia existencia individual. La persona se dice responsable fundamentalmente en tanto miembro de una sociedad. Cf. M. P. SCARINCI, “Responsabilidad empresarial – Responsabilidad personal”, en M. PALADINO, *La responsabilidad de la empresa en la sociedad. Construyendo la sociedad desde la tarea directiva*, Buenos Aires, Ariel, 2004, 63-70.

familia es sin lugar a dudas un espacio privilegiado para la misma. No obstante, esto no significa que no pueda advenir en otros ámbitos o de otras maneras extra familiares. De hecho, para mucha gente es así. Lo que no puede faltar es el núcleo: experimentar el don de algún modo. Sin embargo, para que acontezca en otros espacios será necesario que esos lugares comuniquen algo de esa gratuidad: una justicia que rescate, un mercado que personalice, etc. De otro modo, lo que no acontece en la red de vínculos familiares difícilmente acontecerá. Por otro, la asociación a la experiencia salvadora del amor manifestado en Cristo no vale sólo para cristianos sino también para cualquier hombre de “buena voluntad”.<sup>20</sup>

## 7. La medida cosmológica: relación las cosas (CDSI 44-48)

Para CDSI las cosas de este mundo no son meras realidades mudas, privadas de toda significación fuera de aquella que le asigne el hombre. Todo lo que no es el hombre constituye una “cierta palabra” y –como tal– posee consistencia (autonomía) propia: la realidad creada dice algo por sí misma. El mundo, lo que pertenece al ámbito infrapersonal, es también un don a ser acogido, guardado y honrado. Para el Compendio hay una respuesta en relación con las cosas que se traduce como deber de amarlas. Sin embargo, ¿se pueden amar realidades no personales? Una posible respuesta a esta pregunta es que las cosas –sin dejar de ser cosas– son en cierto sentido “más que meras cosas”. Este exceder su carácter infrahumano sólo les puede provenir de su incorporación al mundo de los hombres, es decir de su inscripción en un sentido que trascienda su pura materialidad. El hombre no es creador de sentido *ex nihilo* sino que –en cierto modo– ya lo encuentra en las cosas.<sup>21</sup>

Usando y gozando de las creaturas en pobreza y libertad de espíritu el hombre entra en posesión del mundo como quien no tiene nada y en

20. Esta calificación es teológica y significa –como afirma el mismo Compendio– aquellos “en cuyo corazón obra la gracia de modo invisible” (CDSI 41). Por consiguiente, aunque no necesariamente lo excluya, el concepto teológico no ha de equipararse al uso corriente de “bienintencionado”. Esta participación acontece de un modo que sólo Dios conoce.

21. Siguiendo a GS 36, CDSI afirma que las cosas están dotadas de consistencia, verdad y bondad propias, y de un orden regulado que el hombre debe respetar en el reconocimiento de la metodología particular de cada ciencia o arte. *Apostolicam actuositatem* 7, avanzando más, se inscribe en esa misma línea: la bondad natural de las realidades temporales recibe una dignidad especial por su relación con la persona humana en cuyo servicio fueron creadas.

cambio lo posee todo. En el misterio pascual el hombre vive todo como venido de Dios y dirigido a Él. La relación con las cosas es a su vez medida por su servicio u obstaculización de los vínculos de interdependencia que dignifican al hombre. La autonomía de las realidades terrenas es entonces antropo-teónoma: se inscribe en el proyecto de la trascendencia divina en la medida en que sirve al hombre. La manera de referir las cosas creadas a Dios pasa necesariamente por la mediación y la medida de la dignidad humana. Las cosas son para el hombre y el hombre es para Dios (I Cor 3,22-23). Esto las ubica en una condición de relatividad escatológica: las cosas van hacia un fin que es el cumplimiento de su destino en Dios; y teológica: ese fin supera todas las posibilidades y expectativas humanas.<sup>22</sup>

## 8. Una espiritualidad de y para la DSI: la experiencia de la comunión

Fundar –como dije en la introducción– los enunciados teológico-morales (fe formulada) en una cierta experiencia de fe (fe vivida) permite también postular una espiritualidad característica de la DSI. Entiendo por “espiritualidad” una estrategia que comporta un cierto estilo o modo de vivir que surge y –al mismo tiempo– expresa la DSI. Se trata de una manera de ser en la sociedad que hunde sus raíces en este *corpus*, especialmente en sus principios y valores.

El *punto de partida* de esta espiritualidad está –como afirmo más arriba– en la experiencia originaria de un don entregado y recibido, medida y criterio de toda donación posterior. Dios se revela como Padre de los hombres llamados a devenir hermanos mediante la acogida del don de la paternidad, la filiación y la fraternidad. Este estilo de relación apunta a la comunión según el modelo de la familia. Se caracteriza por la incondicionalidad (fidelidad) y la inclusividad: integra a todos los hombres y a todo el hombre (mujer-varón; cuerpo-alma; individual-social; etc.).

22. La actividad del hombre promoverá su dignidad, si tiene en cuenta estos presupuestos. Empero, el tema es más complejo y CDSI no se extiende más. La incorporación intensiva de ciencia y tecnología dificulta la lectura de lo “previamente dado”, es decir de un sentido que oriente –aunque sea a grandes rasgos– la actividad humana. El desarrollo posibilita que el hombre dependa cada vez más de sí mismo, en un contexto de complejas e innumerables mediaciones. La cultura actual no siempre ayuda a develar el sentido de la *natura*. El tema es vasto y difícil: depende de muchas variables y excede el propósito de estas líneas.

Este modo de vivir integrando las “antinomias” o “paradojas” no está exento de tensiones. Testimonia que la entrega de sí afirma la propia identidad; que la autonomía de los sujetos refuerza la unidad del grupo; que en cada uno está en cierto sentido el resto; que la propiedad común da sentido a la propiedad individual; que la complementariedad no es pobreza sino riqueza y que cuidar al otro es cuidar de sí mismo. Se trata de una manera de construir la sociedad que suele tener en la familia su matriz primera.

Los *pilares fundamentales* de este modo de ser social y personal son los “principios y valores permanentes”, ejes básicos de la vida en sociedad, guía para edificar una vida social buena, parámetro de referencia para interpretar y valorar los fenómenos sociales. Los principios y valores son una primera articulación de la verdad y del sentido de la sociedad. A partir de ellos se pueden fijar criterios que guíen la acción social. Estos pilares traducen la experiencia originaria y constituyen una cierta orientación que parte de ella. Para B. Sorge son “una gramática ética común” que se apoya en un sentido religioso. Es decir, constituyen como una base a partir de la cual comenzar la sintaxis o articulación con sentido. Se trata de “indicaciones” que, si por una parte se inspiran en el Evangelio, por otra están plenamente de acuerdo con la recta razón y abiertas al estudio y aportes de los hombres de buena voluntad. Un suelo común del cual todos pueden partir para edificar conjuntamente.<sup>23</sup>

La experiencia originaria necesita la ayuda de ciertos *medios* para poder actuar los principios y valores. Precisa hábitos buenos que capaciten a la persona para encarnar el espíritu que los anima. Las “virtudes” –en tanto hábitos operativos– son fuerzas dinámicas que dan vida a los principios: ponen en acto una manera concreta de vivirlos. Estas virtudes hacen realidad en el aquí y ahora ese estilo que marcan los principios. Aunque los documentos mencionan varias, cabe destacar la solidaridad: virtud cristiana y moral que reúne a la justicia y a la caridad informando los vínculos de interdependencia según el modelo de la comunión trinitaria (cf. SRS 38-40).

Asimismo, esta espiritualidad se sirve de ciertos *complementos* tales como los “consejos evangélicos” (castidad, pobreza y obediencia). Si bien pueden ser tratados como otras virtudes, prefiero abordarlos como marco

23. Cf. B. SORGE, *La propuesta social* (cit) 105-108. El texto no brinda precisiones (características, modos, etc.) respecto a lo que el autor llama “sentido religioso”.

de referencia sapiencial para el ejercicio de las virtudes y los principios. Condensan una cierta sabiduría de vivir según la prudencia del Espíritu. Custodian la medida de lo humano constantemente amenazada por la lujuria, la soberbia y la avaricia. Aunque estas desmesuras suelen adscribirse a una etapa de la vida (juventud: placer-lujuria; madurez: poder-soberbia; vejez: tener-avaricia), en realidad la cubren enteramente. Los consejos recuerdan que no todas las formas de gozar, tener y poder se traducen en maneras humanas de vivir los vínculos con el Otro, los otros, nosotros mismos y las cosas. La sabiduría de los consejos funciona como memoria y correctivo de esa misión del creyente en el marco de un proyecto de comunión.

La espiritualidad actúa un sentido respondiendo a una cierta “palabra” captada en la propia experiencia creyente. El creyente es un buscador de señales que le permiten orientarse, un rastreador del valor signifiante de la realidad. Su obrar, como respuesta a lo percibido, será dar a luz el sentido último de la creación (cf. GS 22), comportando un estilo que permita ver el sentido cristológico de todo lo que hace. Por eso, dos actitudes fundamentales en todo este proceso son el “escuchar” y el “ver”. Abordaré estas dos cuestiones y las relacionaré –de manera personal– con la obediencia y la pobreza en el contexto de una espiritualidad en clave de DSI.<sup>24</sup>

## 9. Escuchar “eso que está ahí”: la obediencia

La obediencia proviene del verbo “*audire*”, escuchar, que junto con el prefijo “*ob*”, se puede traducir como “escuchar eso que está ahí”. Pero, ¿qué es lo que está ahí y que hay que escuchar? La pregunta nos remite nuevamente a la experiencia originaria. La actitud obediencial está relacionada con la acogida de algo que liga. La recepción de la experiencia del don no se agota en la escucha: supone más disposiciones –como el “ver”– sobre las cuales no me detengo aquí. La escucha pone en juego la cuestión del *logos*, de la palabra que se articula conformando un sentido. Por consiguiente, la obediencia remite a esa búsqueda de sentido que permita articular la propia existencia.

24. Recomiendo un artículo aparecido hace algunos años en la revista *Criterio*. Cf. E. BRIANSCO, “Apuntes para una teología moral del laicado”, *Criterio* 1941 (1985) 116-122.



El texto del encuentro de Jesús con el escriba, tal como lo narra Marcos 12, 28-34, siempre me llamó la atención. Dice así:

“Acercóse uno de los escribas que les había oído y, viendo que les había respondido muy bien, le preguntó: ¿Cuál es el primero de todos los mandamientos? Jesús le contestó: El primero es: Escucha Israel: El Señor, nuestro Dios, es el único Señor, y amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma, con toda tu mente y con todas tus fuerzas. El segundo es: Amarás a tu prójimo como a ti mismo. No existe otro mandamiento mayor que éstos. Le dijo el escriba: Muy bien, Maestro; tienes razón al decir que Él es único y que no hay otro fuera de Él, y amarle con todo el corazón, con toda la inteligencia y con todas las fuerzas, y amar al prójimo como a si mismo vale más que todos los holocaustos y sacrificios. Jesús, viendo que le había contestado con sensatez, le dijo: No estás lejos del Reino de Dios. Y nadie más se atrevía ya a hacerle preguntas”.<sup>25</sup>

La afirmación del escriba (“tienes razón al decir que...”), lo último que dice Jesús (“no estás lejos”) y la conclusión del texto (“ya nadie se animaba a hacerle más preguntas”) no dejan de llamar la atención. El escriba había oído el diálogo de Jesús con los saduceos.<sup>26</sup> Estos le habían preguntado acerca de quién, en la resurrección, iba a ser el marido de la mujer que se había casado sucesivamente –después de enviudar– con siete hermanos (cf. Lc 12,18-27). Dice el texto que el escriba se acercó luego de ver lo bien que había respondido a los saduceos.

Lo último que dice Jesús al escriba es “no estás lejos del Reino”. Después ya nadie se animó a preguntarle. El texto entra en un silencio. Dos cuestiones me surgen: primera, ¿por qué, si el escriba había respondido bien y con toda verdad, no le dijo que “ya” estaba en el Reino?; segunda, ¿por qué el texto entra en lo que interpreto como un profundo silencio?

Para cualquier judío de la época las dos primeras palabras de Jesús no son dos palabras cualesquiera: “escucha Israel”. Jesús responde citando la primera parte del “*Shemá*” (cf. Dt 6,4s.) que todo judío piadoso debía recitar todos los días. La conexión de estas dos palabras con lo que sigue es de capital importancia. Hace referencia tanto a la Alianza que Dios

25. Cf. *Biblia de Jerusalén*, Bilbao, DDB, 1975.

26. El texto utiliza el verbo griego *acúein* (oír, escuchar, percibir). El texto dice que el escriba “había oído” (así traducen el *Libro del Pueblo de Dios y la Biblia de Jerusalén*), sin mayores precisiones. ¿Se podría decir que el “oír” del escriba en el versículo 28 no fue un “escuchar”? Tal vez. Más allá de esto, es importante notar la diferencia entre “oír” y “escuchar”. La escucha supone más que la mera percepción de sonidos o articulación de palabras o fonemas. Es el oír atento que permite entrever el sentido que se esconde detrás de la literalidad.

pactó con el hombre como a la intensidad de la respuesta que Dios espera del hombre.<sup>27</sup>

La antropología hebrea define al hombre en función de tres actitudes básicas: la escucha de la Palabra, el ver las maravillas de Dios y la respuesta que emerge de su corazón. Por consiguiente, el hombre será hombre en la escucha, la visión y la respuesta fiel. No obstante, la boca, que expresa lo que el oído escuchó y el ojo vio, es el órgano por excelencia que distingue al hombre de todas las demás criaturas.<sup>28</sup>

El hombre termina de hacerse hombre respondiendo al sentido que lo convoca. Su responsabilidad consiste en desarrollar su capacidad para responder haciendo de su vida “*logos*”, una palabra con sentido. Cassirer firma que lo específico del hombre en cuanto tal, aquello que lo distingue propiamente de las demás especies, no es su racionalidad sino su ser “animal simbólico”. El lenguaje es el símbolo por excelencia que permite la comunicación de un sentido (*logos*) sin el cual el mundo no podría devenir un lugar habitable (*cosmos*). El supremo carácter de humanidad es la realización de un sentido en el caos que atraviesa todo lo creado (cf. Gn 1,2).<sup>29</sup>

Cuando el escriba responde, omite dos palabras fundamentales que remiten al acontecimiento fundante de la alianza de Dios con su pueblo. ¿Se le pasó al estudioso de la Biblia? ¿Se trata de una omisión adrede de Marcos al darlo por supuesto? Las palabras que siguen son meras palabras si no vienen precedidas por el “*Shemá*”. Por consiguiente, la omisión no es un hecho menor. La escucha permite el acceso a la experiencia de la intimidad de Dios.

Para el autor del cuarto evangelio, el discípulo se caracteriza –entre otras cosas– por conocer la intimidad de su Maestro (cf. Jn 13,25). Este “tocar” de algún modo a Dios permite entender el sentido de la predica-

27. Cf. V. TAYLOR, *El evangelio según San Marcos*, Madrid, Cristiandad, 1979, 585-586.

28. “Mucho más importante que la «cabeza» en el antiguo testamento es el «rostro» del hombre, que siempre aparece en plural, *pānim*, lo que recuerda la variada relación (*pnb*) del hombre con su contorno. Los acontecimientos se reflejan en el ceño (así Gn 4, 5), el socio puede sentirse aludido ya por el gesto (así Gn 31, 2. 5). En el «rostro», en los *pānim*, que permiten al hombre «dirigirse» a otros, están reunidos los órganos de comunicación entre los que destacan: ojos, boca y oídos. Entre todos los órganos y miembros ¿no serán éstos los que más nos acercan a lo que constituye la esencia del hombre y a lo que lo distingue de todas las demás criaturas?”. H. W. WOLFF, *Antropología del Antiguo Testamento*, Salamanca, Sígueme, 1975, 107.

29. Cf. E. CASSIRER, *Antropología filosófica*, México, Fondo de Cultura Económica, 1965, 47-49 (especialmente 49).

ción del Maestro y funda la respuesta del discípulo. Mc 3,14 afirma que Jesús convocó a los Doce para “estar con Él”. Este es el punto de partida de todo seguimiento auténtico. Sólo estando con Él se comprende su enseñanza y se comparte su misión.

Por consiguiente, sin esa experiencia, tanto la palabra del escriba como cualquier otro discurso (teológico, ético, etc.), aún estando en la dirección adecuada: “has respondido bien”, no entra en el corazón del acontecimiento: se queda afuera. Por eso, interpreto yo, no estar lejos del Reino significa no estar aún en él.<sup>30</sup>

La segunda cuestión es la del silencio. ¿Por qué nadie se animó a seguir preguntando? ¿Por qué nadie pregunta qué significa “no estás lejos del Reino”? ¿Por qué todos callan? El hecho que nadie más se anime a hablar hace entrar al texto en un profundo silencio. Si bien tenían algo para decir, no se animaron. ¿Por qué? El texto calla. ¿Se trataría de algo nuevo que sólo puede ser percibido en la medida en que es escuchado? ¿Se trataría de una nueva imagen de Dios que trae Jesús? ¿Se habrán quedado el escriba y los que oyeron la conversación en los umbrales del Nuevo Testamento?

Aunque se hable del mayor precepto de la Ley, se trata siempre de la Antigua ley. El mayor precepto veterotestamentario también debía ser transfigurado a la luz de la vida y la obra del Maestro. Pero, ¿cómo transformarlo si no se lo percibe y se lo vive en la novedad de Jesús? Tal vez sea eso nuevo que trae Jesús lo que queda fuera de la respuesta del escriba; la actitud fundamental: “escuchar al Verbo”. Aparentemente el texto sugiere que hay algo para escuchar. Es como si las palabras del escriba hubiesen perdido la Palabra que les da vida: lo que resta es un profundo silencio.<sup>31</sup>

La obediencia proviene de la escucha a una palabra que ha sido dicha en el seno de una experiencia originaria. Aún bajo la forma de una in-

30. La frase “no estás lejos” crea problemas a los estudiosos de la Biblia; especialmente el adverbio “lejos” (*macrán*). Taylor se inclina a considerar el Reino como una realidad presente a la que es posible acceder. Si su interpretación es correcta, el escriba está a sus puertas, está cerca de él, en el sentido que reconoce la soberanía espiritual de Dios y tiene la disposición moral y espiritual que exige el Sermón de la Montaña. Respecto del silencio final al que aludíamos, Taylor se inclina por la opinión de los que ven en el trasfondo del relato la idea del secreto mesiánico. Cf. V. TAYLOR, *El evangelio*, 589. Como se podrá notar, mi interpretación difiere de la de este autor.

31. “[...] la audición del sabio, partiendo del oído, cambia la situación total del cuerpo, así determina el oír la conducta y destino del hombre en sí (por ejemplo, Gn 3, 8-10). Por eso es un signo fundamental de sabiduría el que Salomón tenga por más importante la petición de un corazón presto a la escucha que una vida larga, riqueza, victoria u honor. «Constitutivo para la humanidad del hombre es el escuchar»”. H. W. WOLFF, *Antropología*, 109.

tuición no exenta de oscuridad, la traducción o decodificación del sentido de esa experiencia es lo que se convierte en palabra discernida y vivida. El “cómo”, el “cuándo” y el “dónde” responden a variadas circunstancias en las que no entro ahora. El seguimiento fiel a eso que se ha captado es lo que constituye la obediencia.<sup>32</sup>

## 10. Ver “eso que está ahí”: la justa valoración de los bienes

Si bien el “ver” como actitud complementaria del “escuchar” pertenece al sentido de la vida en general, en este punto lo referiré a las cosas que se producen e intercambian en la economía. ¿Cuál es –desde el punto de vista de una espiritualidad de la DSI– el sentido de los bienes, objeto de la economía? ¿Qué tiene para decir el consejo de pobreza en relación con ellos? ¿Se podría decir que este consejo cumple la función de custodiar el sentido de esos bienes?

Las cosas que se producen e intercambian en la economía son bienes finitos (materiales, espirituales, culturales, etc.). Su “trascendencia” no excede –en principio– los límites de la antropología. Vistos en sí mismos, como bienes terrenos, se ubican en el nivel de la dignidad humana como tal. No estamos ante objetos cuya trascendencia (teológica) estaría en el plano de la salvación trascendente. Sin embargo, desde una mirada abarcadora de la dignidad humana se puede decir que –en tanto relacionados con ella– estos bienes atraviesan los confines de la antropología. Van más allá de un humanismo inmanente: dicen relación a una dignidad que “es más que humana” y, en este sentido, trascendente.

Por consiguiente, el “ver” en relación con estos bienes se traduce en encontrar y actuar su medida, evitando toda distorsión. Sobredimensionarlos sería concentrar en ellos una presencia que va más allá de su ser finitos; infradimensionarlos sería privarlos de toda presencia y, por ende, de significatividad. En cierta medida, el consumismo se puede entender como una doble distorsión de la mirada respecto de los bienes: simultáneamente constituye el exceso y la muerte del sentido de los mismos.

Cuando se sobrevalora un bien, proyectando en él lo que no es ni puede dar, se lo infravalora. La desmesura o exceso de sentido priva al

32. Algo sobre la fenomenología de la vocación se puede encontrar en otro artículo de cual también extraje, con leves modificaciones, la mayor parte de este apartado sobre la escucha. Cf. A. LLORENTE, “Algunas reflexiones sobre la escucha”, *Empresa* 172 (2005) 108-114.

bien de toda capacidad de decir algo. Se proyecta en él un sentido y unas promesas que exceden su realidad: se lo convierte en una falsa ilusión. Es lo que hoy se conoce como “idolatría del consumo”. La idolatría es una falsa idea de las cosas, una desproporción entre lo que la cosa es en su realidad objetiva y lo que el hombre subjetivamente le atribuye. El justo uso y apropiación de un bien supone, como actitud de base, una percepción lo más adecuada posible del mismo.<sup>33</sup>

Los bienes no son para el hombre. Son objetos “percibidos” por el hombre y forman parte de su mundo simbólico. No los conocemos en su pura “objetividad”, en su puro carácter de cosa: se nos dan siempre mediados por nuestras percepciones. Se trata de un complejo sistema que funciona en el contexto de una historia y de una cultura. Cuando son integrados en nuestra estructura simbólica, se articulan con nuestra subjetividad y corren el riesgo de ser desvirtuados.<sup>34</sup>

La historia del valor atribuido a las cosas recorre toda la Escritura. El pueblo de Israel tuvo que pasar por sucesivas purificaciones para romper el lazo que unía necesaria e indisolublemente posesión y bendición divina. Las riquezas, signo de la bendición, entran en un cono de sospecha cuando el impío goza en la abundancia y el justo no. La vida justa, aunque no rinda nada, pasa a ser el bien supremo. La riqueza deja de ser un bien indiscutible y seguro: la humildad espiritual de los pobres es un bien que garantiza la superioridad respecto de la riqueza de los impíos.<sup>35</sup>

33. En el occidente capitalista, la cuestión del consumo se ha venido ligando cada vez más a la identidad de los potenciales consumidores como uno de sus principales motores. “Consumo, luego existo” es la consigna dominante. Otros poderosos motores del consumo son el deseo de seguridad, el afán de compensar cualquier tipo de sentimiento de inferioridad y el aburrimiento de tener siempre lo mismo ante la oferta incesante de nuevos productos. Cf. A. CORTINA, *Por una ética del consumo*, Madrid, Taurus, 2002, 81-84. Un poco más adelante, la autora se pregunta si este estilo de vida consumista no constituye una forma de identidad social. Cf. *Ibidem*, 98-100.

34. La distinción entre necesidades y deseos o entre falsas y verdaderas necesidades está en el corazón del consejo de pobreza. Se trata de un discernimiento no exento de dificultades. Una de las críticas al capitalismo se centró en la “creación” de falsas necesidades y deseos. Correr detrás de intentar satisfacer “todos” los deseos ha gestado un estado incesante de insatisfacción y sujetos desinteresados de la cosa pública y del resto de los individuos. Cf. A. CORTINA, *Por una ética del consumo* (cit) 157-158.

35. Cf. P. GRELOT, *El pobre*, Buenos Aires, Cuadernos Heroica, 1962, 26-31. La cuestión de la pobreza material pasó –a lo largo de los siglos– de maldición a bendición. Respecto de la riqueza, el catolicismo mantuvo siempre una actitud de cierta “reserva”, advirtiendo sobre los riesgos inherentes a la misma. Para los laicos que cumplen su misión en el mundo se mantiene la recomendación de austeridad y sobriedad. Los bienes, destinados a ser una bendición para todos, pueden convertirse en una maldición cuando son usufructuados por unos pocos.

La visión que tiene el Compendio de los bienes creados es positiva. Los bienes de la tierra son buenos porque han sido creados por Dios para servir a la dignidad humana. Esta, en su carácter trascendente, será el criterio último de verificación. Hay una bondad de origen (creación) que se convierte en bondad última o de destinación cuando su sentido es completado por la industria del hombre. CDSI no ofrece criterios para discernir “qué” y “cómo” producir, pero da indicaciones acerca del “para qué” producir: esto último rige las dos cuestiones anteriores. El producir –que culmina en el tener– está en función del ser y no al revés. Por tanto, la recomendación sobre el uso y posesión de bienes se apoya en una valoración de los mismos en directa relación con el proyecto de comunión según la medida del ágape cristiano.

## 11. El atrio de los gentiles

Como señalé antes, en el coro de los destinatarios del Compendio se encuentran los seguidores de otras religiones (no cristianas) y los hombres de buena voluntad. Esto significa que la doctrina social de la Iglesia podría ser acogida y vivida fuera de los muros del cristianismo. Los principios y valores que sostiene, aunque “católicos” por la confesión en que se originan y difunden, son “universales” en tanto practicables por personas no cristianas. Su carácter racional permite incluir un amplio abanico: las personas que comparten la visión antropológica y social que esos principios y valores comportan. La mediación que adopta la DSI para comunicar la verdad sobre el hombre y la sociedad podría ser articulada con otros orígenes no católicos. Como mediación, la DSI permite a los católicos o cristianos ahondar en sus valores propios y a los restantes hombres de otras religiones y de buena voluntad vivir esos valores y principios respetando su proveniencia no cristiana.<sup>36</sup>

No obstante, cabe preguntarse. ¿Poseen los principios y valores permanentes una portada racional (antropológica y social) de trescientos sesenta grados? ¿Cualquier tipo de cosmovisión se podría articular con ella? La cuestión se halla, en mi opinión, en saber cuáles son las condiciones para que acontezca la experiencia fundacional del don que traté de

36. Entre las confesiones cristianas sólo la Iglesia Católica posee ese “*corpus*” conocido como DSI.

describir más arriba. Por eso, a la pregunta respondo a la vez: sí y no. Sí, porque los principios y valores son accesibles a la razón. La razón es –en cierto sentido– un principio común a todos los hombres. No, porque –para ser comprendidos y vividos– los principios y valores necesitan originarse en un tipo de experiencia particular, en un cierto suelo que no es común a cualquier cultura. La razón no es un principio abstracto, indeterminado, a-histórico. Funciona en y desde un contexto determinado. ¿Cómo podrían compartir el principio personalista aquellas culturas que no poseen la concepción “densa” de persona que caracteriza al occidente cristiano?

Los principios y valores necesitan enraizarse en una cierta experiencia que no siempre es vivida por todos, a veces ni siquiera por los mismos que se profesan católicos. Se trata de una vivencia, implícita o explícitamente teológica, que sea de tal manera que permita una resonancia antropológica y social como la que plantea CDSI. Dicho de otra manera, debe comportar una serie de características comunes a la experiencia e imagen del Dios católico: un Dios personal, creador, providente y padre.

ALEJANDRO C. LLORENTE  
11-01-2005

## LA PRESENCIA Y ACCIÓN DEL ESPÍRITU SANTO EN MARÍA A LA LUZ DE “*REDEMPTORIS MATER*”

### RESUMEN

El trabajo se aboca a la tarea de valorar aquí al Espíritu-que-obra-en-María en el seno del influjo trinitario sobre ella. Se desarrolla como un estudio de “*Redemptoris Mater*” (1987), para esclarecer la acción del Padre, la del Hijo, y la del Espíritu Santo.

Ni la santidad ni la funcionalidad de María pueden ser presentadas como autónomas del poder ni designio trinitario, ni de la mediación eclesial. Su ser y operar están insertos en el designio y presencia activa del Señor de la Redención glorificado, que envía su Espíritu para llevar su obra a la plenitud.

*Palabras clave:* María, Trinidad, acción trinitaria, *Redemptoris Mater*.

### ABSTRACT

This paper intends to develop two concentric relationships: a) within Trinitary action, it focuses on b) the Holy Ghost acting in Mary. It studies “*Redemptoris Mater*” (1987) in order to point out the Father, Son and Holy Ghost’s action.

Neither Mary’s sanctity nor her function can be shown as independent from Trinitary power and design, or from Church mediation. Her being, as well as her operation, rest within the active presence and will of the glorified Lord, who sends his Spirit in order to fulfill his work.

*Key words:* Mary, Trinity, trinitary action, *Redemptoris Mater*