

LA *DIGNIDAD HUMANA* DESDE LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA
Aportes teológicos y pastorales para la “Estrategia de intervención”
del Secretariado Nacional de Pastoral Social/Cáritas Colombiana

WILMAR ESTEVE ROLDÁN SOLANO



Pontificia Universidad Javeriana
Facultad de Teología
Unidad de Posgrados

Bogotá, septiembre de 2020

LA *DIGNIDAD HUMANA* DESDE LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA
Aportes teológicos y pastorales para la “Estrategia de intervención”
del Secretariado Nacional de Pastoral Social/Cáritas Colombiana

**Tesis para optar por el título de
Doctor en Teología**

Presentada por: Wilmar Esteve Roldán Solano

Dirigida por: Santiago Andrés Sierra González



**Pontificia Universidad Javeriana
Facultad de Teología
Unidad de Posgrados**

Bogotá, septiembre de 2020

NOTA DE ACEPTACIÓN

Firma del presidente del jurado

Firma del jurado (1)

Firma del jurado (2)

Firma del jurado (3)

“La Universidad no se hace responsable por los conceptos emitidos por los estudiantes en sus trabajos de tesis, solo velará por que no se publique nada contrario al dogma y a la moral católica y por que la tesis no contenga ataques o polémicas puramente personales; antes bien, se vea en ellas el anhelo de buscar la verdad y la justicia”.
Reglamento General de la Pontificia Universidad Javeriana, Artículo 23 de la Resolución No. 13 del 6 de junio de 1964.

*A ti, Dios de la vida, que nos has creado dignos por amor;
y a toda la carne sufriente de nuestro país,
que mantiene su fe y esperanza en el Dios de la vida.*

ÍNDICE DE CONTENIDOS

Agradecimientos.....	17
INTRODUCCIÓN.....	19
CAPÍTULO 1	23
1. MÉTODO DE LA INVESTIGACIÓN.....	23
1.1 La hermenéutica crítica.....	26
1.2 Aplicación del método teológico latinoamericano	29
1.2.1 <i>Mediación socio-analítica</i>	31
1.2.2 <i>Mediación hermenéutica</i>	33
1.2.3 <i>Mediación de la praxis</i>	35
1.3 ¿Por qué este método de investigación?	36
1.4 Relación del método con el fin de la investigación	39
1.5 Conclusión	45
CAPÍTULO 2	47
2. LA “ESTRATEGIA DE INTERVENCIÓN” DE LA CÁRITAS COLOMBIANA	47
2.1 Hitos de la acción social católica en Colombia	49
2.1.1 <i>Primeras décadas de la acción social de la Iglesia en Colombia</i>	51
2.1.2 <i>El Instituto de Estudios Sociales para el Clero</i>	59
2.1.3 <i>Inicio de la segunda mitad del siglo XX</i>	61
2.2 Entre el Concilio Vaticano II y Medellín-1968	71
2.2.1 <i>El Concilio Vaticano II, inspiración para una Iglesia social</i>	72
2.2.2 <i>La primera visita del Papa Pablo VI a territorio Latinoamericano</i>	75
2.2.3 <i>XXXIX Congreso Eucarístico Internacional</i>	76
2.2.4 <i>La II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, en Medellín</i>	78

2.2.5	<i>Recepción de la encíclica Humanae vitae en Colombia</i>	80
2.3	La acción social de la Iglesia en Colombia pos-Concilio Vaticano II.....	82
2.3.1	<i>Justicia y exigencias cristianas</i>	85
2.3.2	<i>Identidad cristiana en la acción por la justicia</i>	88
2.3.3	<i>La Acción Cultural Popular (ACPO)</i>	93
2.3.4	<i>Nuevos estatutos para la Cáritas Colombiana</i>	98
2.3.5	<i>Un “Plan de Acción Social” de la Iglesia colombiana</i>	99
2.3.6	<i>Otras formas de la acción social de la Iglesia no institucional</i>	102
2.3.7	<i>Monseñor Gerardo Valencia Cano, prócer de la acción social de la Iglesia en las periferias geográficas y existenciales</i>	107
2.4	América Latina y las dictaduras.....	108
2.5	El Frente Nacional y su decadente propuesta política.....	111
2.6	El Secretariado Nacional de Pastoral Social/Cáritas Colombiana y su papel en la contienda colombiana.....	113
2.7	La fundación del Secretariado Nacional de Pastoral Social.....	119
2.8	Aportes del Secretariado Nacional de Pastoral Social entre 1977 y 2007 a la construcción de país.....	124
2.9	El Secretariado Nacional de Pastoral Social y sus acciones en la década de 1980.....	126
2.10	Juan Pablo II de visita en Colombia.....	129
2.11	Una década de violencia y retos para la Iglesia colombiana.....	130
2.12	La IV Conferencia episcopal latinoamericana del CELAM en Santo Domingo.....	134
2.13	El Secretariado Nacional de Pastoral Social/Cáritas Colombiana y la Semana por la Paz.....	136
2.14	El Secretariado Nacional de Pastoral Social Caritas Colombiana y su apuesta en el nuevo milenio.....	138

2.14.1	<i>I Congreso Nacional de Reconciliación Año 2000</i>	139
2.14.2	<i>II Congreso Nacional de Reconciliación</i>	141
2.15	El Secretariado Nacional de Pastoral Social/Cáritas Colombiana, testigos de la esperanza	144
2.15.1	<i>Reestructuración del Secretariado Nacional de Pastoral Social/Cáritas Colombiana</i>	148
2.15.2	<i>Los Congresos de Reconciliación cada 2 años y otros procesos del Secretariado Nacional de Pastoral Social/Cáritas Colombiana</i>	149
2.16	El centenario de la Conferencia Episcopal de Colombia	151
2.17	La “Estrategia de intervención” en los procesos del Secretariado Nacional de Pastoral Social/Cáritas Colombiana	152
2.18	¿Qué es la “Estrategia de intervención” del Secretariado Nacional de Pastoral Social/Cáritas Colombiana?	154
2.19	La estructura de la “Estrategia de intervención” del Secretariado Nacional de Pastoral Social/Cáritas Colombiana	158
2.19.1	<i>Primera parte de la “Estrategia de intervención”: pastoral social transformadora</i>	158
2.19.2	<i>Segunda parte de la “Estrategia de intervención”: componente pedagógico</i>	168
2.20	Conclusión	173
CAPÍTULO 3		177
3.	LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA Y EL PENSAMIENTO SOCIAL CRISTIANO	177
3.1	La Doctrina Social de la Iglesia	178
3.2	Definición de Doctrina Social de la Iglesia	181
3.2.1	<i>Fuentes de la Doctrina Social de la Iglesia</i>	183
3.2.2	<i>Origen del término Doctrina Social de la Iglesia</i>	186

3.2.3	<i>La Rerum novarum, ¿punto de partida de la Doctrina Social de la Iglesia?</i>	190
3.3	Principios de la Doctrina Social de la Iglesia	194
3.3.1	<i>Los principios de la Doctrina Social de la Iglesia en el Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia</i>	199
3.3.1.1	El bien común.....	202
3.3.1.2	La subsidiariedad.....	205
3.3.1.3	La solidaridad.....	206
3.4	Método de la Doctrina Social de la Iglesia	208
3.5	El <i>Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia</i>	213
3.6	Alcances de la Doctrina Social de la Iglesia.....	216
3.7	Actualidad de la Doctrina Social de la Iglesia	221
3.8	¿El pensamiento social cristiano o la Doctrina Social de la Iglesia?.....	223
3.8.1	<i>Pensamiento social cristiano</i>	226
3.8.2	<i>Doctrina Social de la Iglesia como visión social cristiana</i>	227
3.8.3	<i>Pensamiento social católico</i>	227
3.8.4	<i>La dimensión social de la evangelización</i>	228
3.9	La enseñanza social católica	231
3.10	Conclusión	233
CAPÍTULO 4		237
4.	LA <i>DIGNIDAD HUMANA</i> EN LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA	237
4.1	Aspectos preliminares.....	238
4.2	Origen del término <i>dignidad humana</i> en la reflexión social de la Iglesia	242
4.3	Fundamento antropológico del concepto de <i>dignidad humana</i>	247
4.3.1	<i>La doctrina de la creación</i>	248
4.3.2	<i>El misterio de la encarnación</i>	251

4.3.3	<i>La redención otorgada por el Hijo de Dios</i>	254
4.4	<i>La dignidad humana en el contexto bíblico</i>	257
4.4.1	<i>La dignidad humana en el Antiguo Testamento</i>	263
4.4.2	<i>La dignidad humana en el Nuevo Testamento</i>	266
4.4.2.1	<i>La misión de Jesús y el anuncio del Reino de Dios</i>	267
4.4.2.2	<i>La incidencia de la dignidad humana en la comunidad y las implicaciones del seguimiento de Jesús</i>	269
4.4.2.3	<i>Las implicaciones del reconocimiento de la imago Dei en los otros</i>	271
4.5	<i>La dignidad humana en los Padres de la Iglesia</i>	275
4.5.1	<i>Ireneo de Lyon</i>	282
4.5.2	<i>Gregorio Nacianceno</i>	284
4.5.3	<i>Gregorio de Nisa</i>	286
4.5.4	<i>Juan Crisóstomo</i>	290
4.5.5	<i>San Ambrosio</i>	292
4.5.6	<i>San Cromacio</i>	294
4.5.7	<i>San Agustín</i>	295
4.5.8	<i>Santo Tomás</i>	297
4.6	<i>La dignidad humana en el pensamiento filosófico moderno</i>	300
4.7	<i>Dignidad humana en las encíclicas sobre la DSI</i>	307
4.7.1	<i>Aproximación a la categoría dignidad humana en la Rerum novarum</i>	307
4.7.2	<i>Aproximación a la categoría dignidad humana en Quadragesimo anno</i>	310
4.7.3	<i>Aproximación a la categoría dignidad humana en Mater et magistra</i>	313
4.7.4	<i>Aproximación a la categoría dignidad humana en Pacem in terris</i>	317
4.7.5	<i>Aproximación a la categoría dignidad humana en el Concilio Vaticano II</i>	321
4.7.5.1	<i>Aproximación a la categoría dignidad humana en Gaudium et spes</i>	321

4.7.5.2 Aproximación a la categoría <i>dignidad humana</i> en la declaración <i>Dignitatis humanae</i>	328
4.7.6 Aproximación a la categoría <i>dignidad humana</i> en <i>Populorum progressio</i>	329
4.7.7 Aproximación a la categoría <i>dignidad humana</i> en <i>Octogesima adveniens</i>	333
4.7.8 Aproximación a la categoría <i>dignidad humana</i> en <i>Laborem exercens</i>	335
4.7.9 Aproximación a la categoría <i>dignidad humana</i> en <i>Sollicitudo rei socialis</i>	338
4.7.10 Aproximación a la categoría <i>dignidad humana</i> en <i>Centesimus annus</i>	341
4.7.11 Aproximación a la categoría <i>dignidad humana</i> en <i>Caritas in veritate</i>	345
4.7.12 Aproximación a la categoría <i>dignidad humana</i> en <i>Laudato si'</i>	347
4.8 Conclusión	351
CAPÍTULO 5	353
5. APORTES TEOLÓGICOS Y PASTORALES A LA “ESTRATEGIA DE INTERVENCIÓN” DEL SNPS/CC, A LA LUZ DE LOS DERECHOS HUMANOS Y LA <i>DIGNIDAD HUMANA</i> EN LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA	353
5.1 Iglesia, dignidad humana y derechos humanos.....	355
5.1.1 <i>Derechos Humanos e Iglesia</i>	361
5.1.1.1 La Iglesia y su rechazo a los derechos humanos	365
5.1.1.2 La Iglesia y el diálogo con los derechos humanos	369
5.1.1.3 La Iglesia y su admisión del discurso de los derechos humanos	372
5.1.2 <i>El papel de la Iglesia Católica en la construcción de los Derechos Humanos de 1948</i>	376
5.1.3 <i>Juan XXIII y su testamento espiritual Pacem in terris, un giro hacia los derechos humanos</i>	383
5.1.4 <i>Dignidad humana en la Declaración universal de los derechos humanos (1948)</i>	388
5.2 Aportes teológicos y pastorales a la “Estrategia de intervención” del Secretariado Nacional de Pastoral Social/Cáritas Colombiana	391

5.2.1	<i>Aportes teológicos a la “Estrategia de intervención” del Secretariado Nacional de Pastoral Social</i>	396
5.2.1.1	El ser humano es digno por amor.....	398
5.2.1.2	La dignidad humana en una fe de comunión.....	403
5.2.1.3	La dignidad humana en la caridad.....	408
5.2.2	<i>Aportes pastorales a la “Estrategia de intervención” del Secretariado Nacional de Pastoral Social</i>	418
5.2.2.1	La caridad asistencial en la etapa de la respuesta solidaria en tiempo de crisis.....	423
5.2.2.2	La caridad promocional en la etapa de recuperación del tejido social.....	427
5.2.2.3	La caridad liberadora en la etapa de proyección y estabilización	432
5.2.2.4	La caridad reconciliadora en la etapa del futuro deseado	435
5.3	Conclusión	438
	CONCLUSIONES GENERALES	441
	BIBLIOGRAFÍA	447

Agradecimientos

Quiero en primer lugar dar gracias al Dios Sabiduría del Padre que en Jesucristo ha iluminado cada día las páginas de este texto. Agradezco a Dios por el don de mi familia, motor de mi vida, porque en mis padres, Alfonso y Edith, he descubierto el valor de cuidar la vida y proteger la dignidad humana, desde mi adolescencia cuando creamos el grupo DerViDig (Derecho a Vivir Dignamente). A Diego, Joanne, Mari, Karen y Roger, que cada día en sus esfuerzos me enseñan la alegría de la vida; y a ti Alejito, gracias, porque con tu música alegraste las últimas páginas de esta tesis. Agradezco a Valeria Sánchez Vélez, mi compañera de vida, y a su familia, don Emilio, doña Ángela y a Alejandro, porque con sus valores me enseñan a respetar la vida y ser mejor persona.

Agradezco a la Facultad de Teología, mis compañeros y compañeras en el quehacer teológico, y con ellos a la Pontificia Universidad Javeriana que es mi casa, la misma que con sus ideales me ha enseñado a promover la formación humana integral y solidaria. A Santiago Sierra, mi tutor, a Mary Betty Rodríguez y mis compañeros del grupo de investigación de Pensamiento Social de la Iglesia, por su amistad, compromiso y acompañamiento en este camino y sueño de hacer, de la Doctrina Social de la Iglesia, un sendero para construir país. Agradezco a los jesuitas, que fueron y seguirán siendo mis maestros en la formación teológica, en la Javeriana, la Gregoriana y en la Facultad de Teología de Granada; especialmente a Jorge Enrique Salcedo, Hermann Rodríguez, Luis Guillermo Saraza, Víctor Martínez, Carlos Novoa, Luis Felipe Navarrete, Adam Wolanin, Félix Körner, Lloyd Baugh, Gonzalo Villagrán, Ildelfonso Camacho; y a mi amigo de corazón, en la Compañía de Jesús, el padre Antonio José Sarmiento, por sus enseñanzas y coherencia de vida. Agradezco al padre Hernán Darío Cardona, S. D. B., por su confianza y apoyo en la culminación de la tesis.

Agradezco a monseñor Héctor Fabio Henao, Rosa Inés Floriano y el equipo de especialistas del Secretariado Nacional de Pastoral Social/Cáritas Colombiana, quienes siempre han confiado en mi humilde criterio de teólogo pastoralista para desarrollar sus procesos de formación. Agradezco a todas las comunidades colombianas y latinoamericanas, cuyos rostros estuvieron en cada letra de esta tesis, que me han acogido para caminar juntos en la evangelización de lo social y me han compartido sus gozos, alegrías, tristezas, dolores

y esperanzas. Agradezco a monseñor Rafael Cotrino Badillo, porque sus gestos de bondad son testimonio de amor en la vida. A Leonardo Núñez y su familia, por la corrección de estilo de este texto. A todos y todas los que lean estas páginas, gracias por aprender juntos y juntas a descubrir que somos *¡dignos por amor!*

INTRODUCCIÓN

“*Ustedes que viven seguros en sus cálidos hogares, ustedes que regresando al hogar encuentran la comida caliente y el rostro de sus amigos, consideren si esto es un hombre: aquel que trabaja en el lodo, aquel que no conoce la paz, aquel que lucha por un mendrugo de pan. Aquel que muere por un sí o por un no...*”. Con este poema, el italiano Primo Levi, sobreviviente del campo de concentración nazi de Auschwitz, en 1946 presentaba su autobiografía *Se questo è un uomo*. En el marco de esta investigación, está la búsqueda de lo que a los seres humanos se les ha olvidado reconocer en sus congéneres: que todos tienen intrínsecamente una dignidad que los hace únicos y originales en el universo.

La denuncia que hace el poema con el que se inicia esta disertación es apenas uno de los tantos relatos que le recuerdan a la humanidad la deshumanización a la que el ser humano se expone en sus relaciones cotidianas. La presente investigación tiene como objetivo “proponer nuevos aportes teológicos y pastorales que surjan desde la comprensión sobre la *dignidad humana*, por medio del análisis hermenéutico crítico de algunos textos de la Doctrina Social de la Iglesia, a fin de retroalimentar la “Estrategia de intervención” del Secretariado Nacional de Pastoral Social/Cáritas Colombiana”.

De esta manera, ese hombre que describe Levi, que no fue otro que sí mismo, es el referente que se seguirá en este trabajo. La motivación inicial para realizar esta investigación se remonta a la preocupación que surge en el conocer diversos escenarios pastorales en donde mujeres y hombres intentan, en medio de sus historias de violencia, reconocer su lugar en la sociedad y su dignidad vulnerada por diversas situaciones de exclusión, violencia y marginación.

Por esta razón, el reconocimiento de Dios en los rostros de tantas mujeres y hombres se convirtió paulatinamente en el punto de referencia para investigar el aporte de la teología a la deshumanización que tiene lugar en un país como Colombia. Una nación que, en medio de la pandemia que azota a la humanidad en el contexto del 2020, tiene que asumir como sociedad el resurgimiento de la violencia fratricida, que deja más de trecientas familias afectadas por masacres que perturban la paz en lo corrido de este año. Es así como esta tesis fundamentará cómo el reconocimiento de la esencia de la dignidad humana, en una acción

de caridad, retorna la conciencia del valor y principio fundamental de la moral social cristiana expresada en la Doctrina Social de la Iglesia.

Para lograr el propósito de esta investigación, se seguirán los tres pasos de la metodología del quehacer teológico latinoamericano: el *ver*, mediación socioanalítica; el *juzgar*, mediación hermenéutica; y el *actuar*, mediación de la praxis. Por tal razón, la tesis tiene cinco capítulos. El primero dedicado a la presentación del método. Con este se quiere justificar el valor de la hermenéutica crítica en el quehacer teológico contemporáneo.

Volviendo al poema de Levi, se puede decir que, al interior de sus estrofas se encuentra una invitación a no dejar perder la memoria, y por ello exclama: “*Consideren si esta es una mujer, sin cabello y sin nombre, sin fuerza para recordar...*”. Esta dura afirmación se convierte en la antesala de lo que el segundo capítulo desarrollará como parte de la mediación socioanalítica. La cual no se puede realizar si no se reconoce la memoria de las víctimas y sus reclamos de justicia, paz y reconciliación.

Por ello, el segundo capítulo se dedica a la presentación de los antecedentes históricos de la acción social de la Iglesia colombiana, y su respuesta a la realidad histórica del país. Es una evocación a la importancia de la memoria histórica misma. Así, en este capítulo, se presentan los hitos que antecedieron la formulación del texto de la “Estrategia de intervención”, que es el documento rector de la pastoral y evangelización de lo social del Secretariado Nacional de Pastoral Social/Cáritas Colombiana.

“*Y sí, la mirada vacía y el regazo frío, como rana en invierno, mediten en que todo esto ocurrió*”, dice Levi. Esa invitación del poeta a meditar no es otra cosa que analizar lo que en la historia no se puede volver a vivir, el horror de la deshumanización de las guerras mundiales. Por tal razón, en los capítulos tercero y cuarto de la investigación, se hará el desarrollo de la mediación hermenéutica. La cual presentará, en el capítulo tercero, el valor de la Doctrina Social de la Iglesia y su concomitante labor en el contexto de la moral social.

El capítulo cuarto es una segunda parte de la mediación hermenéutica, en este se abordará de manera profunda el invaluable principio rector de la Doctrina Social de la Iglesia y categoría central de esta investigación: la *dignidad humana*. Para conseguir la meta de presentar la dignidad humana y su valor en la teología moral, el lector encontrará los aspectos fundamentales de la antropología teológica que se siguieron entorno a la concepción del hombre que hay detrás de esta investigación. De modo que la doctrina de la creación, la

experiencia de la encarnación del Hijo de Dios y la redención de la humanidad por parte de Jesús en la cruz harán parte del lenguaje que se construirá para exaltar la magnificencia de la *dignidad humana*.

Sin embargo, para dar más profundidad al análisis de la categoría central de la investigación, se determinaron como fundamentales cuatro referentes. El primero, de carácter bíblico, rescata la importancia de la doctrina de la *imago Dei*, tanto en la revelación veterotestamentaria como en la revelación del Nuevo Testamento en la persona de Jesús, que autotrasciende por medio del servicio y la entrega a los excluidos y marginados, en su anuncio del Reino de Dios. Se rescatan los gestos de autoridad que confirman que Jesús representa la plenitud de la dignidad recibida por el Padre Creador y hacedor de todas las cosas.

El segundo referente que se tendrá en cuenta para el desarrollo de la comprensión teológica de la dignidad humana está centrado en la concepción de los Padres de la Iglesia y la enseñanza emanada de sus escritos. De estos se resalta no solo el carácter teológico, sino que también se rescata la dinámica ortopraxica de las enseñanzas de estos santos escritores. El tercer referente de aproximación a la categoría *dignidad humana* esta mediado por la presentación de los aspectos que fueron importantes para los filósofos de la modernidad ilustrada, los cuales, desde su pensamiento crítico, coincidieron con parte de la visión expuesta por la teología cristiana del Renacimiento sobre la dignidad.

El cuarto referente que se abordará en el capítulo cuarto es el estrictamente ceñido al sentido que tiene, en el transcurso de la Doctrina Social de la Iglesia, el principio de la *dignidad humana*. Por ello, se encontrarán allí las enseñanzas más importantes que, desde el papa León XIII con la encíclica *Rerum novarum* hasta el papa Francisco con la *Laudato si'*, han representado un punto capital en el tejido de continuidad de los textos y pensamiento magisterial en el corpus de lo social de los papas del siglo pasado y presente.

“...*Graben estas palabras en sus corazones, cuando estén en casa, cuando anden por la calle, cuando se acuesten y cuando se levanten...*”. Esta estrofa de Levi, en su poema “*Si esto es un hombre*”, puede considerarse la antesala del quinto y último capítulo de la tesis, puesto que establece los aportes teológicos y pastorales emanados de la lectura socioanalítica que antecedió a la formulación de la “Estrategia de intervención” del Secretariado Nacional

de Pastoral Social/Cáritas Colombiana y a la lectura hermenéutica de los textos de la Doctrina Social de la Iglesia dedicados a la *dignidad humana*.

Por ello, las palabras de Levi que han acompañado esta introducción, junto a lo que exige él y tantos hombres y mujeres sobre el respeto de los derechos humanos, le darán al capítulo un marco de referencia a lo que se denominará, en el último capítulo de la tesis: “diálogo entre la Iglesia y la doctrina de los derechos humanos”. Este apartado será base de los aportes que se presentarán al texto de la “Estrategia de intervención” del Secretariado.

De esta forma, en la última parte de esta tesis, se expondrá la novedad de la investigación. Pues, luego del recorrido descriptivo de la acción social de la Iglesia en Colombia, y del análisis del valor de la Doctrina Social de la Iglesia y el principio de la *dignidad humana*, en todo el camino teológico, filosófico y doctrinal que se planteó, se afirmará que *el ser humano ha sido creado por amor, y ese reflejo fiel que lo hace imagen y semejanza de Dios, denominado dignidad humana, hace que todos los seres humanos sean dignos por amor*.

De modo que la mejor expresión de ese amor, con el que dignamente el ser humano es dotado, se va a ver reflejado en su experiencia de caridad en cuatro dimensiones: asistencial, promocional, liberadora y reconciliadora. Las mismas que fortalecerán cada una de las cuatro etapas de la “Estrategia de intervención” y le darán una comprensión teológica a la respuesta dada por el Secretariado Nacional de Pastoral Social/Cáritas Colombiana a la evangelización de lo social en Colombia.

Finalmente, con la mente llena de personas concretas, con los rostros de tantos seres humanos que buscan ser reconocidos, valorados, respetados y tratados bajo la misma dignidad de todos los seres humanos, se presenta esta tesis en honor a toda “la carne sufriente” que clama por unas condiciones de vida más humanas. En definitiva, en la presente investigación doctoral, se buscará vislumbrar ese sueño de Jesús de Nazaret, que muchas teólogas y teólogos han intentado interpretar, y que, en últimas, en palabras propias se ha acogido como “que todos seamos amados en el amor del Padre, que nos ha creado dignos por, para y en el amor”.

CAPÍTULO 1

1. MÉTODO DE LA INVESTIGACIÓN

Este proyecto investigativo quiere resaltar el quehacer de la teología latinoamericana, siendo una reflexión crítica y metodológica sobre cómo acontece Dios en la historia. Para realizar dicho trabajo busca, por medio de la hermenéutica crítica, reconocer cómo Dios se manifiesta en el transcurso de la historia a través de los “signos de los tiempos”; estos son, tal y como los define el Concilio Vaticano II, “...aquellos fenómenos que, por su universalidad y su gran frecuencia, caracterizan a una época y mediante los cuales se expresan las necesidades y las aspiraciones de la humanidad actual”¹.

Esta investigación se hace teniendo como referente el método teológico latinoamericano, que se desarrolla en tres momentos. En un primer momento, surge la reflexión sobre la realidad histórica, es decir, tiene lugar la mediación socio-analítica². Luego, en el segundo momento, se recurre a la interpretación crítica de la realidad, es decir, se realiza su respectiva mediación hermenéutica³. Finalmente, en el tercer momento, ocurre la mediación práxica, la cual se vincula directamente a la forma en que este quehacer teológico está al servicio del reinado de Dios, al buscar una forma en que se dé su realización⁴.

Esta manera de hacer teología busca cómo poner el principio del Reino de Dios en la vida y en la historia, teniendo en cuenta que el contexto pueda ser analizado, a fin de presentar alternativas de cambio guiadas por el Evangelio⁵, la tradición apostólica y, en este caso particular, las enseñanzas de la Doctrina Social de la Iglesia.

La mediación socio-analítica, por una parte, profundiza en la manera en que la revelación de Dios se presenta en la vida, como una forma de leer e interpretar la acción concreta de Dios en la historia. Por otra parte, por su método, es la realidad la que interpela y compromete al teólogo⁶, quien ve a Dios encarnado en el asunto social y en la experiencia

¹ Azcuy, García y Schickendantz (eds.), *Lugares e interpelaciones de Dios: discernir los signos de los tiempos*, 51.

² Ver Suárez Medina, “El método de la teología de la liberación”, 176-181.

³ *Ibid.*

⁴ Ver De Aquino, “El carácter práxico de la teología: un enfoque epistemológico”, 497.

⁵ Ver Passos, *El método teológico*, 95.

⁶ Ver Suárez Medina, “El método de la teología de la liberación”, 176.

de los pobres, con rostros concretos, encarnados y vivientes en la historia del ser humano⁷. Tal y como lo propusieron los padres conciliares en la constitución pastoral *Gaudium et spes*, se otorgó a este método de la teología un carácter inductivo; estilo que se asumió en el desarrollo de la teología latinoamericana⁸.

A través de la mediación hermenéutica, o momento propiamente teológico, la experiencia de lectura de Dios en la vida lleva al teólogo a comunicar la Buena Noticia de la liberación para todos⁹, en especial para aquellos a los que se les ha negado la oportunidad de salir de la opresión creada por un sistema económico excluyente en la sociedad, que atenta contra la dignidad humana y desdibuja el cumplimiento pleno de la construcción del bien común¹⁰. También, la mediación hermenéutica se presenta como una condición de dejarse iluminar por el texto que se lee en las circunstancias propias de su momento en la historia; “la hermenéutica tiende a una fusión de los horizontes de entonces con los de ahora, y su pregunta es ¿qué significa aquel entonces hoy?”¹¹.

En el caso particular de esta investigación, se pretende establecer qué valor y aportes teológicos y pastorales se pueden dar a la “Estrategia de intervención” de la Cáritas Colombiana¹², desde la categoría *dignidad humana* de la Doctrina Social de la Iglesia, para hacer de la acción del Secretariado Nacional de Pastoral Social/Cáritas Colombiana, SNPS/CC, un ente que se rija por los principios de la Iglesia en su acción social.

La escogencia de la “Estrategia de intervención” del Secretariado de Pastoral Social/Cáritas Colombiana, como texto o problema de análisis, se debe a la incidencia que dicha organización tiene en la promoción humana de muchos hombres y mujeres que participan en las acciones que promueve en tres líneas de incidencia a nivel nacional: (1) Paz y reconciliación; (2) Tierra y territorio y (3) Protección y defensa de los derechos humanos.

⁷ Ver Francisco, “Exhortación apostólica *Evangelii gaudium* sobre el anuncio del Evangelio en el mundo actual” 197.

⁸ Entendiendo por inductivo el partir de hechos concretos y reales: en el caso concreto de esta investigación, tomar como punto de inicio aquellos donde se descubren situaciones en que se vulnera la *dignidad humana*, y que buscan pasar de esa condición a una vida más digna (ver Floristán, *Teología práctica: teoría y praxis de la acción pastoral*, 301).

⁹ Ver Suárez Medina, “El método de la teología de la liberación”, 179-181.

¹⁰ Ver Andrade, “¿Cuál dignidad humana? Algunas aclaraciones antropológicas y teológicas”, 24.

¹¹ Parra Mora, “El método hermenéutico bajo sospecha. La notificación a Jon Sobrino”, 460.

¹² Para profundizar en la “Estrategia de intervención” del Secretariado Nacional de Pastoral Social/Cáritas Colombiana, en el capítulo segundo del presente trabajo, dedicado a la mediación socio analítica, se hará un desarrollo detenido del texto, a fin de ubicar sus características, acentos y asuntos teológicos y pastorales, además de elementos contenidos en el texto rector de la pastoral social a nivel de nacional.

Esta última es la más cercana al desarrollo del tema de la dignidad humana, para los aportes de carácter teológico y pastoral que se pueden dar al texto de la “Estrategia de intervención”, de una manera actualizada con la realidad del país.

La mediación práctica pretende ser el momento generador de transformación, en la medida en que esté buscando constantemente restablecer las relaciones inhumanas para hacerlas más humanas¹³, de tal modo que las respuestas que surgen del trabajo investigativo se materialicen en propuestas de carácter teológico, correspondiente a la teología latinoamericana; y de tal forma que se pueda incidir en las acciones pastorales que se promueven desde la “Estrategia de intervención” del Secretariado de Pastoral Social/Cáritas Colombiana.

Es así como la teología de la liberación hace de la mediación práctica el modo como el teólogo entra en contacto con prácticas sociales fundadas en la fe. Se trata de la búsqueda de coherencia entre las obras que hace y la fe que profesa, partiendo de la realidad y del contexto en el que se está leyendo el texto¹⁴, en este caso la “Estrategia de intervención”.

Esta investigación tendrá como referente el método hermenéutico-crítico, en que se tomará la “Estrategia de intervención” del Secretariado Nacional de Pastoral Social/Cáritas Colombiana y se analizarán los aportes teológicos y pastorales que pueden darse, a la luz de la dignidad humana como principio fundamental de la Doctrina Social de la Iglesia. Para ello, se tendrán en cuenta los tres niveles de acción mencionados: (1) Paz y reconciliación; (2) Tierra y territorio y (3) Protección y defensa de los derechos humanos, como expresión concreta del trabajo desarrollado por esta organización eclesial fundada en 1977.

Aquellos factores del texto en que no se asume la dignidad humana como principio fundamental de la vida pueden ser generadores de violencia, desplazamiento, inseguridad, narcotráfico, deterioro de la calidad de vida, entre otras formas de deslegitimación de la dignidad humana¹⁵, y estarán presentes en el centro de interés de esta investigación.

¹³ Ver Andrade, “¿Cuál dignidad humana?”, 40.

¹⁴ Ver Suárez Medina, “El método de la teología de la liberación”, 182.

¹⁵ Ver Consejo Episcopal Latinoamericano, *50 años Medellín: Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*, 12. Aquí, los teólogos y teólogas del grupo iberoamericano Boston College señalan que “la teología, como reflexión de y desde la fe, es acto segundo que procede de la praxis teológica e histórica del reinado de Dios anunciado por Jesús en Galilea hace dos mil años. Desde ese horizonte fundacional, no podemos dejar de denunciar las condiciones indignas de vida a las que queda sometida hoy una buena parte de la

Para tal fin, se indagará en el concepto de *dignidad humana* presente en las encíclicas de la Doctrina Social de la Iglesia, desde León XIII hasta los documentos que, desde el Concilio Vaticano II, dan soporte magisterial a la categoría central de esta investigación. Así mismo, se indagará en algunos textos bíblicos, señalando aspectos fundamentales que de ellos han tratado algunos Padres de la Iglesia. Esta lectura hermenéutica será aplicada al concepto de dignidad humana presente en la “Estrategia de intervención” del Secretariado Nacional de Pastoral Social/Cáritas Colombiana, texto en el que se articula la acción teológica y la praxis del reconocimiento de Dios actuando con los otros y con lo otro.

Asumimos que, el momento histórico que vive la teología en el contexto latinoamericano, ha convertido la *dignidad humana* en una categoría teológica fundamental para la comprensión de lo que Dios ha querido para su pueblo. En otras palabras, el interés teológico de esta investigación es mostrar si la “Estrategia de intervención” ha buscado nutrirse de la teología latinoamericana para centralizar en su propuesta pastoral la noción de dignidad humana o, por el contrario, se pueden dar aportes que permitan nutrirla de la riqueza que ha logrado la construcción teológica desde el dialogo con la doctrina de los derechos humanos y su comprensión en el quehacer teológico, teniendo en cuenta su aplicación a la realidad del continente.

1.1 La hermenéutica crítica

Emprender el camino de la *interpretación*, o por los senderos de la hermenéutica, conlleva buscar el sentido más original del término, de manera que lo primero que conviene escrutar es la base etimológica del concepto griego ἑρμηνευτική (*hermeneutiké*), que significa ‘interpretar’, ‘entender’, ‘esclarecer’, ‘lograr hacer comprensible’ o ‘llevar a la comprensión de’ un determinado asunto; también puede otorgársele un doble sentido, en el que “designa a la vez el proceso de elocución (enunciar, decir, afirmar algo) y el de interpretación (o de traducción)”¹⁶. Esta aproximación está muy vinculada con la mitología griega, que tenía a un

humanidad. Estas realidades están ligadas a la impunidad, la corrupción, el tráfico de personas, órganos, armas y drogas, fenómenos atravesados por la violencia étnica y de género, por la que se imponen estructuras de poder que favorecen la formación de un mundo global injusto” (ibíd.).

¹⁶ Grondin, *¿Qué es la hermenéutica?*, 22.

dios del Olimpo, Hermes, como aquel que transmite o comunica un mensaje¹⁷. Cabe destacar que una concepción clásica de la hermenéutica asoció este arte de la interpretación a los grandes maestros de la retórica¹⁸, llegando a concluir que todo discurso va a descansar sobre un pensamiento anterior.

Entendida así, en una primera aproximación, como capacidad o arte de entender o interpretar un determinado texto o asunto, se puede ratificar que el método de hermenéutica crítica que se sigue en esta investigación plantea todo un sentido al valor que impone un acontecimiento propio del ser humano: el tratar de entender cómo la dignidad humana se inserta en la conciencia de una sociedad que busca nuevos horizontes de humanización, y que desde la teología puede encontrar dicho asentimiento.

H.-G. Gadamer, uno de los padres de la hermenéutica moderna consideraba que esta: ...no se interesa en la comprensión del texto en el sentido gramatical e histórico. Antes bien, su objetivo fue tener un encuentro existencial presente con el contenido del texto. [...] el contenido del texto es independiente del autor y del lector, aunque existencialmente compartido por ambos, ya que ambos tienen en común el lenguaje como expresión del “ser”.¹⁹

En esta perspectiva, se da una reflexión de carácter metodológico sobre la pretensión de verdad, al interior del determinado “estatuto científico” de las ciencias del espíritu²⁰. Si bien, al hacer referencia a la *hermenéutica* en el discurso o quehacer teológico, esta se convierte en “una manera de ser en el mundo y de estar frente a la realidad”²¹, y, al mismo tiempo, este ejercicio de interpretar, en el ámbito de las ciencias sociales, tiene un interés de carácter emancipatorio, la *hermenéutica crítica* trata de poner en *crisis* (separar) las intenciones, mediante el análisis de los efectos intencionales y no intencionales.

Hacer una hermenéutica crítica es ejercer la comprensión crítica como manifestación simbólica que, en un primer momento, exige saber en qué condiciones se produjo el código desde el cual estamos interpretando, y posteriormente incluir su significación dinámica en la razón sentiente, para manifestar la novedad de dicha comprensión²².

¹⁷ Ver Meza Rueda (dir.), *El arte de interpretar en teología: compendio de hermenéutica teológica*, 14.

¹⁸ Ver Grondin, *¿Qué es la hermenéutica?*, 24.

¹⁹ Hernando, *Diccionario de hermenéutica: una guía concisa de términos, nombres, métodos y expresiones*, 66.

²⁰ Ver Grondin, *¿Qué es la hermenéutica?*, 18.

²¹ Meza Rueda (dir.), *El arte de interpretar en teología*, 14.

²² Mendoza, “Hermenéutica crítica”, 34.

Al tomar la opción por este método, se ha tenido como punto de referencia un texto determinado, la “Estrategia de intervención” del Secretariado Nacional de Pastoral Social/Cáritas Colombiana, discurso que, para el interés investigativo, descansa sobre un determinado pensamiento anterior. Esto ha motivado a discernir los aspectos en los que dicha “Estrategia de intervención” demostró una intencionalidad previa al resultado del documento y, al mismo tiempo, llegar a mostrar cuáles pueden ser los nuevos aportes que se dan a la configuración del texto y su carácter transformador en la actualidad. “Si incluimos la hermenéutica crítica como parte sustancial de la racionalidad en otras formas de racionalidad y sobre estas articulamos la racionalidad con interés liberador, estaremos proponiendo un horizonte de significado que articule el interés interpretativo con el interés liberador”²³.

El método seguido en esta investigación hace de la hermenéutica un ejercicio que supera la visión del jurista italiano Emilio Betti (1890-1968) cuando señala que “la tarea esencial de la hermenéutica no es aplicar un sentido al presente, lo que conduciría al subjetivismo, sino reconstruir la intención del autor”²⁴. Visión ampliamente superada por H.-G. Gadamer y por su discípulo J. Habermas, al mostrar este segundo que las ciencias sociales “están animadas por un interés de conocimiento ‘emancipatorio’ que las habilita para criticar la sociedad contemporánea”²⁵. Esto podría constituir el carácter crítico de la hermenéutica, pero hay que ir más allá de esta aligerada conclusión.

La hermenéutica crítica, por tanto, contiene un esfuerzo de carácter racional en la lectura de un determinado contexto situacional, para comprender, lo más completo posible, un contexto. Esto llevará a uno de sus fines específicos: el análisis de una realidad que debe ser transformada, de lo contrario el interés crítico carecería de la finalidad a la que se quiere responder. Es así como esta investigación tiene como uno de sus fines presentar los aportes de carácter teológico y pastoral que apoyarán la transformación social que ofrece y representa el Secretariado Nacional de Pastoral Social/Cáritas Colombiana, en las diversas y múltiples realidades que se atienden en el país.

²³ *Ibíd.*

²⁴ Grondin, *¿Qué es la hermenéutica?*, 94.

²⁵ *Ibíd.*

1.2 Aplicación del método teológico latinoamericano

El desarrollo de esta investigación tendrá, en conexión con el método latinoamericano, tres momentos que responden a la hermenéutica crítica. En un primer momento se realizará la mediación socio-analítica. Aquí se tendrá en cuenta la lectura crítica de la “Estrategia de intervención” del Secretariado Nacional de Pastoral Social/Cáritas Colombiana, teniendo en cuenta el desarrollo que tuvo la “acción social” de la Iglesia católica colombiana en el siglo pasado, buscando acompañar evangélicamente los diversos contextos sociales del país.

La comprensión posee una triple estructura que se percibe claramente en lo que Heidegger llama *Auslegung*, “interpretación explicitante”. Toda comprensión contiene: (1) un “haber previo” (*Vorhabe*), un horizonte a partir del cual comprende; (2) una “manera previa de ver” (*Vorsicht*), porque se lleva a cabo con una cierta intención o un determinado punto de vista; y (3) una “manera previa de entender” (*Vorgriff*), ya que se despliega en el seno de una conceptualidad que se anticipa a lo que hay que comprender y que no es ingenua²⁶.

Respecto a la estructura de este método del comprender, los aportes de la hermenéutica van a indicar que el texto de la tradición sumado a al contexto de situación y al propósito redentor y liberador²⁷ constituyen los elementos propios de la interpretación. Este fue el derrotero que asumió la teología latinoamericana. Por tal razón, mientras que a mediados del siglo pasado la teología en Europa buscaba cómo frenar los embates del secularismo, en América Latina la recepción del Concilio Vaticano II, por medio de la Conferencia General de los obispos latinoamericanos reunidos en Medellín en 1968, empezaba a dar forma a un método que ya era reconocido, aceptado y estudiado por teólogos que no solo formaban parte de los movimientos teológicos nacidos en el contexto de pobreza y opresión que sufre el sur del continente americano.

Sin embargo, dicho modo de hacer teología, en especial con el método que se acogió en América Latina, no ha tenido una sola forma; por el contrario, han surgido distintas comprensiones y formas de leer la realidad de los pueblos y de reflexionar de manera crítica la fe a la luz de la palabra viva de las Escrituras.

²⁶ *Ibid.*, 56-57.

²⁷ Ver Parra Mora, *Textos, contextos y pretextos: teología fundamental*, 34.

Experiencias como las promovidas por teólogos y teólogas en todo el continente son ejemplo de las tantas corrientes de pensamiento al interior de la teología latinoamericana: desde la praxis pastoral de la Iglesia, en cabeza del argentino Eduardo Pironio; desde la praxis de grupos y comunidades de base, con los teólogos brasileños Hugo Assmann, Leonardo Boff y Clodovis Boff; desde la praxis histórica, emanada por el teólogo peruano Gustavo Gutiérrez; y desde la praxis de los pueblos latinoamericanos o teología del pueblo, promovida por Rafael Tello, Lucio Gera, Gerardo Ferrari, Juan Carlos Scannone y Carlos Galli, entre otros; que, sin duda, influenciaron el pensamiento del cardenal Jorge Mario Bergoglio. Todas ellas acordes con el método que se sigue en esta investigación.

Para realizar esta pesquisa se seguirá, en un primer momento investigativo, la revisión del texto de la “Estrategia de intervención” del Secretariado Nacional de Pastoral Social/Cáritas Colombiana, teniendo en cuenta los antecedentes de la “acción social de la Iglesia colombiana” desde 1913 hasta 2019. Se presenta el origen del texto institucional de la “Estrategia de intervención”, cómo se ha desarrollado y lo que ha inspirado para la dignificación de muchas personas que se benefician de sus acciones. En este marco, también es importante rescatar las consideraciones que realizaron los especialistas de la institución²⁸, los mismos que le dan vida y ejecución a las propuestas que se emiten desde la entidad. Todo ello presente en el primer momento metodológico.

En un segundo momento, se desarrollará la mediación hermenéutica, mediante el acercamiento a la Doctrina Social de la Iglesia y al desarrollo que ha tenido la definición de *dignidad humana* como principio rector del pensamiento social de la Iglesia. Esto en complementariedad con los aportes de las sagradas Escrituras, las acotaciones de algunos Padres de la Iglesia al respecto y la validez de las contribuciones del Concilio Vaticano II, entre otros recursos de análisis que robustecerán la comprensión de las categorías abordadas.

En un tercer momento, de mediación praxica, se tendrá la formulación de nuevos aportes teológicos y pastorales, donde se vuelve la mirada sobre la realidad y se buscan nuevas alternativas de transformación, acordes al contexto de la realidad presentado en la

²⁸ Esta es una denominación propia de los profesionales de distintas ramas del conocimiento que trabajan en el desarrollo del proceso que ha emanado de la “Estrategia de intervención” del Secretariado Nacional de Pastoral Social/Cáritas Colombiana.

segunda parte de la investigación bajo la luz de las aportaciones de la mediación hermenéutica.

1.2.1 *Mediación socio-analítica*

En este primer momento metodológico, se presentan las distintas circunstancias en las que la dignidad humana se ve en riesgo, en personas, situaciones y rostros concretos. Esta será una lectura teológica de la realidad, teniendo en cuenta la experiencia misma teológica y pastoral que desarrolla el Secretariado Nacional de Pastoral Social/Cáritas Colombia; “se tratará ante todo de ver esa situación de opresión que desafía al carácter liberador de la fe”²⁹. Es así como describir episodios y traer los rostros concretos no es otra cosa que responder a la necesidad básica del desarrollo de la teología³⁰, y auscultar el significado de la fe en la realidad misma que se está viviendo. Para concretar esta realidad, se verán algunos referentes surgidos en el acompañamiento que hace el Secretariado Nacional de Pastoral Social/Cáritas Colombiana desde su “Estrategia de intervención”.

Asimismo, esta investigación busca, por medio del método de la teología latinoamericana, fundar su dinamismo en la mediación socio-analítica, como la manera de acercarse a la realidad³¹, no solo de “ver”, como fase previa. Esto lo hace teniendo como punto de partida las condiciones reales en que muchos hombres y mujeres viven en medio de sus dificultades, desde donde buscan los senderos de liberación y promoción de sus capacidades, para encontrar, por medio de la esperanza, una manera clara de vivir y conmemorar el caminar con Dios en la historia.

Se pretende, entonces, realizar la investigación mediante el trabajo que realiza el Secretariado Nacional de Pastoral Social/Cáritas Colombiana; pues este organismo de la Iglesia católica colombiana tiene un reconocimiento nacional e internacional que lo destaca como una organización bien ponderada por la comunidad académica, política y social del país. Por ello es confiable su método de trabajo, su capacidad de articulación y, ante todo, su incidencia a nivel territorial. De esto dan razón entidades gubernamentales e internacionales

²⁹ Consejo Episcopal Latinoamericano, *50 años Medellín*, 12.

³⁰ Ver Vélez Caro, *El método teológico fundamentos, especializaciones, enfoques*, 102.

³¹ Ver Silva, “La teología de la liberación”, 99.

como la Iglesia sueca; la Agencia de los Estados Unidos para el Desarrollo Internacional, USAID, las Cáritas de Noruega, España, Alemania, Inglaterra y Gales (por medio de la Catholic Agency for Overseas Development, CAFOD), Luxemburgo, Suiza y Estados Unidos (a través de los Catholic Relief Services, CRS), entre otras.

El vínculo del Secretariado Nacional de Pastoral Social/Cáritas Colombiana con diversas entidades confirma no solo la incidencia que tiene esta organización a nivel nacional, sino la necesidad que tiene de revisar en su quehacer la vigencia de sus métodos evangelizadores y la iluminación teológica y pastoral en el ejercicio de su acción humanizante y humanizadora. De allí que también sus líneas de acción estén vinculadas con la centralidad del principio rector y capital de la dignidad humana, presente en la Doctrina Social de la Iglesia.

En el marco de la investigación, desde la mediación socio/analítica, el desarrollo del contenido de la “Estrategia de intervención” determinará los elementos que contendrá el análisis hermenéutico que se presentará en el marco de la tercera y cuarta partes de la tesis. Sin embargo, será importante conocer los datos que hicieron posible la creación de un texto como la “Estrategia de intervención”, reconociendo en él los parámetros que se siguieron y la incidencia que tuvieron otras ciencias en la consecución del texto final.

Para el desarrollo de los antecedentes de la “Estrategia de intervención”, será fundamental hacer el seguimiento a los hitos que hicieron parte del crecimiento de la “acción social de la Iglesia colombiana”. Se tendrán como referencia documentos emanados por el Secretariado Permanente del Episcopado Colombiano, SPEC, sin desconocer experiencias que, con el fin de fortalecer de manera organizada la acción social de la Iglesia, tuvieron iniciativas en el orden de la desinstitucionalización sin renunciar por ello a la comunión eclesial.

Entre estas experiencias están la Acción Cultural Popular, ACPO; la experiencia misma que surgió de obispos llegados del Vaticano II, como el caso de Gerardo Valencia Cano, entre otros; o grupos de sacerdotes como Golconda y otras experiencias que enriquecieron la extensión de la pastoral social a nivel nacional, y que se han podido presentar como experiencia madura en la “Estrategia de intervención” del Secretariado Nacional de Pastoral Social/Cáritas Colombiana de 2012.

“El uso de los datos que le ofrecen las demás ciencias al teólogo, para que lea más de cerca su entorno, no son inocentes”³². Por esta razón, la investigación tomará los datos y los estudiará, buscando cuáles son los aportes que, desde la definición de dignidad humana de la Doctrina Social de la Iglesia, se rescatan de la incidencia que está teniendo el Secretariado Nacional de Pastoral Social/Cáritas Colombiana. Datos que se iluminarán a la luz del magisterio social de la Iglesia, en procura de un análisis que incida en los aportes que resultarán de la investigación.

1.2.2 Mediación hermenéutica

En este segundo momento metodológico, haciendo uso de las herramientas del análisis de carácter crítico, se verificarán los textos que, desde la Doctrina Social de la Iglesia, dan vigencia a la “Estrategia de intervención”. Aquí “es posible ver cómo se trata de una mirada nueva, pues no parte simplemente de una aproximación inmediata y subjetiva, sino que ha sido fruto de pensar, reflexionar y repensar la realidad...”³³.

En este momento, la interpretación reconstructiva de los textos conlleva un análisis que valora tanto las dimensiones como las repercusiones textuales y su solidez en la aproximación interpretativa de las categorías analizadas. Para ello, será fundamental el análisis de los textos de la Doctrina Social de la Iglesia que van a demostrar el desarrollo histórico de la categoría *dignidad humana* y fundamentalmente su diálogo con los derechos humanos, trazando una línea coherente de interpretación y confirmando que “una hermenéutica correcta tendrá que mostrar en la comprensión misma esta auténtica realidad de la historia”³⁴. Razón por la cual este segundo momento tiene un carácter hermenéutico, considerando la mediación donde se disponen las herramientas para la acción: la fe.

Por tanto, se aporta la manera de llegar a la esencia de las causas de la vulneración de la dignidad³⁵. Esto es denominado por los puristas el “juzgar” o discernir o qué es lo que los textos develan al investigador; en este caso, las situaciones en donde se desdibuja la dignidad humana.

³² Suárez Medina, “El método de la teología de la liberación”, 176.

³³ *Ibid.*, 180.

³⁴ Gadamer, *Verdad y método* II, 70.

³⁵ Ver Silva, “La teología de la liberación”, 99.

Para lograr que el método responda a las características de la hermenéutica, se propondrá una interpretación de los elementos propios de la “Estrategia de intervención”, a la luz de las Escrituras y desde la importancia que les da la Doctrina Social de la Iglesia, buscando una comprensión completa de la vigencia, valor y complejidad del conocimiento que allí se ha tenido de la dignidad humana, y su significación para el contexto al que se quiere responder.

Se indagará en los escritos de algunos Padres de la Iglesia como Ireneo, Gregorio Nacianceno, Gregorio de Niza, Juan Crisóstomo, Cromacio, Ambrosio, Agustín y Santo Tomás. También se buscará, en algunas perícopas de las Sagradas Escrituras y en las encíclicas de la Doctrina Social de la Iglesia, cómo ha sido la evolución en la consecución del término *dignidad humana*. Al mismo tiempo, se intentará determinar la manera en que esta categoría se convirtió en principio fundamental del desarrollo del pensamiento social de la Iglesia. Sin prescindir de un acercamiento al pensamiento de algunos filósofos de la modernidad.

También se interpretará cómo, en el transcurso de la historia, el concepto fundamental de esta investigación, *dignidad humana*, fue superando la tensión que la Iglesia institucional tuvo con la doctrina propia de los derechos humanos, hasta el giro preconiliar que se dio con la apertura obtenida gracias a las enseñanzas de Juan XXIII, y la influencia que esto le dio a la constitución pastoral *Gaudium et spes*.

Estos elementos serán iluminadores para el marco teológico y pastoral de la “Estrategia de intervención” y sus aportes a las realidades que el Secretariado Nacional de Pastoral Social/Cáritas Colombiana acompaña, en el paso de unas condiciones menos dignas a unas mucho más humanas de los miembros³⁶, tantos hombres y mujeres, de las comunidades a las que se busca promover y liberar de los factores de vulneración en los que viven, en la disputa por el cumplimiento y exigencia de sus derechos.

³⁶ Véase Pablo VI, *Populorum progressio* 20.

1.2.3 *Mediación de la praxis*

Este método, al formar parte de la tradición liberadora de la teología, no puede estar desligado de las llamadas implicaciones prácticas. Esta investigación tiene como punto de llegada el determinar cuáles son los aportes teológicos y pastorales que se pueden hacer a la “Estrategia de intervención”, buscando no solo presentar su novedad teológica, sino la vigencia profética que un tema como la dignidad humana contiene. De allí que “no basta con distinguir entre la fundamentación teórica de la interpretación y la faceta de su aplicación práctica. La hermenéutica como arte pertenece al ámbito de la *scientia practica*, y la cuestión es saber si la *scientia practica* significa la mera aplicación de la ciencia a la praxis”³⁷.

Este tercer momento metodológico es una manera de dar respuesta a las inquietudes y luces que surgieron del análisis previo. De esta manera, las situaciones descritas en la mediación socio-analítica por medio de la “Estrategia de intervención”, y que están articuladas en el análisis que se logra gracias a la mediación hermenéutica, son el soporte que dará la contundencia necesaria a los aportes teológicos y pastorales que surjan de dicho análisis, para así dar respuesta a la ausencia de reconocimiento de la dignidad humana en personas y momentos concretos.

El Secretariado Nacional de Pastoral Social/Cáritas Colombiana, apoyado en su presencia e incidencia en el territorio colombiano, está comprometido con todas las clases de caridad, en especial, hacia las comunidades más vulnerables y sumidas en la pobreza. De esta manera, su compromiso de transformación está iluminado por el Evangelio y las prácticas que surgen de la reflexión permanente en torno a la creación de condiciones que promuevan la justicia, la reconciliación y la paz.

La “Estrategia de intervención”, para dar cumplimiento al objetivo de promoción humana desde el Evangelio, como finalidad del Secretariado Nacional de Pastoral Social/Cáritas Colombiana, cuenta con cuatro momentos para el desarrollo de su labor pastoral: (1) Respuesta solidaria en momentos de crisis; (2) Reconstrucción del tejido social; (3) Estabilización y fortalecimiento comunitario; (4) El futuro deseado. De esta forma se pretende dar una respuesta de manera oportuna y pertinente, ante las situaciones que atiende

³⁷ Gadamer, *Verdad y método* II, 365.

la institución eclesial, iluminadas por la Doctrina Social de la Iglesia que, a su vez, se afina en la tradición apostólica y, ante todo, en la Palabra de las Sagradas Escrituras.

La fusión interna de comprensión e interpretación trae como consecuencia la completa conexión del tercer momento de la problemática hermenéutica, el de la aplicación respecto al contexto. Por ejemplo, la aplicación edificante que permite la sagrada Escritura en el apostolado y predicación cristianas ha de parecer algo completamente distinto de su comprensión histórica y teológica. Es por razones como esta que “...nuestras consideraciones nos fuerzan a admitir que en la comprensión siempre tiene lugar algo así como una aplicación del texto que se quiere comprender en la situación actual del intérprete. [...] considerando como un proceso unitario no solo el de comprensión e interpretación, sino también el de aplicación”³⁸.

Es así como los aportes de carácter teológico y pastoral que se sugerirán a la “Estrategia de intervención” llevan la impronta de la interpretación hermenéutica y del análisis crítico emanado de la segunda etapa de la investigación, analizada en los capítulos tercero y cuarto. Es allí donde se desarrollará de manera profunda el principio de la *dignidad humana*, sustento y base de esta investigación. Sin embargo, para el desarrollo de esta parte de la pesquisa, se tendrá en cuenta el trabajo desarrollado con tres grupos focales, en una relectura de la “Estrategia de intervención”, donde se destaca la información que proporcionaron los especialistas del Secretariado Nacional de Pastoral Social/Cáritas Colombiana a la revisión del texto original.

Los tres grupos focales, formados para la relectura y actualización de la “Estrategia de intervención”, fueron organizados en tres distintos campos de desarrollo institucional: el grupo de Paz y reconciliación, el de Tierra y territorio y el de Protección y defensa de los derechos humanos, siendo este último el de mayor calado para la investigación.

1.3 ¿Por qué este método de investigación?

Una de las motivaciones para la aplicación de la hermenéutica crítica a esta investigación se centra en su doble carácter: por un lado, el valor ontológico de la interpretación afincada en

³⁸ *Ibíd.*, 379.

el *ser*; y por el otro, el carácter de transformación y proyección social que conlleva la interpretación crítica.

En cuanto a la primera implicación, aquella de carácter ontológico, tal y como lo señalaba Heidegger en *Ser y tiempo*, un ser que se relaciona, que se vincula, que entra en contacto con todo aquello que lo rodea y desde allí busca comprenderse, ese mismo ser que se comprende no tiene otro espacio para hacerlo que la existencialidad de la existencia³⁹. De esta forma, la teología, por su finalidad de interpretar de manera más originaria al ser del hombre, en su relación con Dios, va a darle una configuración a esa relación por medio de la fe, en la cual se tendrá el punto de partida de esa comprensión⁴⁰, y en la cual el mismo ser se sostendrá para analizar y entender su relación con Dios.

Ese comprenderse el hombre desde el carácter teológico, en el orden cristiano, se hace mucho más real y profundo en la relación que tendrá cada uno con los otros. De esto está colmado el Nuevo Testamento cuando señala que “nadie tiene amor más grande que el que da la vida por sus amigos” (Jn 15,13). “Si alguno dice: ‘Amo a Dios’, y aborrece a su hermano, es un mentiroso; pues quien no ama a su hermano, a quien ve, no puede amar a Dios, a quien no ve” (1Jn 4,20). Por tal razón, continúa Heidegger, “‘los otros’ no quiere decir ‘todos los demás fuera de mí, y en contraste con el yo’; los otros son, más bien, aquellos de quienes uno mismo generalmente no se distingue, entre los cuales también se está”⁴¹.

En procura de un sentido ontológico, en especial, de la importancia que tiene la dignidad propia de todos los seres humanos, este carácter ontológico de la hermenéutica crítica tiene los elementos para hacer la interpretación del ser humano y las herramientas que darán validez a la comprensión a profundidad de las dimensiones del ser en cuanto que se relaciona y busca su lugar en la sociedad.

Es en esta precisa medida que surge el aprender a estar con los otros, y así el interpretar de una manera crítica supone también el contexto de ubicarse en el mundo; cuánto más en un ámbito de carácter teológico, como es el de la moral social y, en específico, el de la Doctrina Social de la Iglesia, de tal forma que

³⁹ Ver Heidegger, *Ser y tiempo*, 35-36.

⁴⁰ Ver *ibíd.*, 33.

⁴¹ *Ibíd.*, 143.

...este existir también con ellos [...los otros] no tiene el carácter ontológico de un “co”-estar ahí dentro de un mundo. El “con” tiene el modo de ser del *Dasein*; el “también” se refiere a la igualdad del ser con un estar-en-el-mundo ocupándose circunspectivamente de él. “Con” y “también” deben ser entendidos existencial y no categóricamente. En virtud de este estar-en-el-mundo determinado por el “con”, el mundo es desde siempre el que yo comparto con los otros. El mundo del *Dasein* es un mundo en común. El estar-en es un co-estar con los otros. El ser-en-sí intramundano de estos es la coexistencia.⁴²

Con respecto a la segunda implicación de la hermenéutica crítica, se habla del lugar que tiene la transformación, esta se debe resaltar porque no toca solo el ser en el ahí y el ahora, sino que va más allá y palpa directamente el contexto que se quiere transformar. Aquí entra, en cuanto al método hermenéutico, la relación que existe con el círculo de comprensión. Este hará parte del análisis de la información suministrada por el texto de la “Estrategia de intervención”, del que surgirán nuevos aportes a las acciones que realiza el Secretariado Nacional de Pastoral Social/Cáritas Colombiana.

Se trata, por tanto, de profundizar en el análisis de un texto y del sentido real que hay detrás de él.

El que un texto transmitido se convierta en objeto de la interpretación quiere decir, para empezar, que plantea una pregunta al intérprete. La interpretación contiene en esta medida una referencia esencial constante a la pregunta que se le ha planteado. Comprender un texto quiere decir comprender esta pregunta; pero esto ocurre, como ya hemos mostrado, cuando se gana el horizonte hermenéutico.⁴³

De ahí que surjan nuevos conceptos que le darán fuerza al análisis de las categorías propias para la investigación.

Gadamer, al proponer la importancia de considerar el círculo hermenéutico profundamente vinculado con los prejuicios, está dando un carácter fundamental a una profunda relación, en este caso, entre el texto y las pre-comprensiones que se tienen, esto es, previas a la interpretación del texto. Así el mismo Gadamer afirmará que “la anticipación de sentido que hace referencia al todo solo llega a una comprensión explícita a través del hecho

⁴² *Ibíd.*, 143-144.

⁴³ Gadamer, *Verdad y método* II, 447.

de que las partes que se determinan desde el todo determinan a su vez el todo”⁴⁴. De esta forma, se puede entender que la interpretación, a pesar de partir de conceptos previos, se complementará con la incorporación de otros conceptos que se adecúen de una mejor manera a la misma investigación, hasta la comprensión del todo, como se resalta en la cita anterior.

La hermenéutica, al ser crítica, proyecta y posibilita la opción de los nuevos aportes que pueden surgir del texto. La “Estrategia de intervención”, leída desde los parámetros de la interpretación crítica, les da apertura a inesperados horizontes, siempre volcados a la infinitud de las tareas de la comprensión. En palabras de Gadamer, la circularidad de la interpretación tiene en sí un proyectar-anticipar⁴⁵; por tanto, el interpretar no es un ejercicio netamente cognitivo, sino que se vincula con la capacidad que tenga el intérprete de actualizar el texto, en un determinado contexto, en función de un pretexto. Aquí, quien interpreta tiene la responsabilidad de poner en marcha todo lo que tiene como pre-comprensión, como el punto desde donde quiere hacer la interpretación, encontrándose con un horizonte de sentido que lo conducirá a un sinnúmero de acciones, que lo conectarán con el acontecer propio del futuro.

Esto no es otra cosa que la posibilidad de comenzar algo totalmente nuevo, en donde se realice la proyección del sentido último del porqué responder a la pregunta de investigación: ¿Cuáles son los aportes teológicos y pastorales de la dignidad humana, desde la Doctrina Social de la Iglesia, a la “Estrategia de intervención” del Secretariado Nacional de Pastoral Social/Cáritas Colombiana? La respuesta a este interrogante se convierte en el horizonte de sentido en esta investigación, por cuanto le dará una ampliación al principio de *dignidad humana*, expresado en la Doctrina Social de la Iglesia, y se llevará a una aplicación concreta en la “Estrategia de intervención” del Secretariado Nacional de Pastoral Social/Cáritas Colombiana.

1.4 Relación del método con el fin de la investigación

A finales del siglo XIX y principios del XX, en medio de problemas sociales fuertes como la explotación laboral de los obreros, los desarrollos de la industria y los éxodos de poblaciones

⁴⁴ *Ibíd.*, 360.

⁴⁵ Ver *ibíd.*, 363-364.

campesinas a las nuevas grandes *urbes*, entre otras problemáticas, que formaron parte de lo que el papa León XIII denunciaría en su encíclica social *Rerum novarum*, se suscita una nueva manera de reflexionar los asuntos sociales. Este se convertiría no solo en un documento para dar respuesta a los problemas sociales desde los referentes evangélicos y valores propios de la Iglesia, sino en la renovación de la visión social de la moral, que paulatinamente se ha venido conociendo como Doctrina Social de la Iglesia.

Hoy existe unanimidad en reconocer que, a partir de la encíclica *Rerum novarum* del papa León XIII, de 1891, la Iglesia se ha empeñado en dar una respuesta doctrinal y sistemática a los problemas humanos nacidos de la “cuestión social”, que estalló en el mundo moderno con la Revolución industrial. Fue prácticamente el inicio de una verificación jamás interrumpida, durante la cual la Iglesia habría puesto al día progresivamente sus enseñanzas en las nuevas cuestiones que proponían continuamente las diversas etapas de la “cuestión social”⁴⁶.

Es así como, desde el principio de la reflexión social por parte de la Iglesia, la teología moral pretendía buscar un acercamiento entre las ciencias sociales y las disertaciones del magisterio eclesial. Proceso que ya a en la década de los 60 y 70 tomo menos distancia, con el surgimiento de las teologías emergentes y la renovación propuesta e impulsada por Juan XXIII para llevar a la teología, y por ende a la Iglesia, a un *aggiornamento* que engendraría nuevas maneras de hacer teología. Los caminos que se emprendían respecto al método inductivo en la teología⁴⁷, y que darán como resultado las teologías latinoamericanas, rompieron la barrera de la desconfianza con las “ciencias sociales” y la de llevar a debates propios del quehacer teológico a pensadores del mundo de las ciencias que, como la sociología, se empezaban a abrir espacio en las ramas del conocimiento humano.

Una muestra de lo mencionado en el párrafo anterior es el Concilio Vaticano II y el magisterio eclesiástico latinoamericano que, con *Medellín* y el inicio del pontificado de Juan Pablo II, hacen que las ciencias sociales lleguen a tener un reconocimiento mutuo al interior de las disertaciones sociales del magisterio eclesial, como lo constata Hittinger, en su

⁴⁶ Sorge, *Introducción a la doctrina social de la Iglesia*, 28.

⁴⁷ Más adelante, se ampliará sobre el método inductivo en la teología latinoamericana; sin embargo, para profundizar de manera puntual en el tema, ver Schickendantz, “La naturaleza teológica del momento inductivo. En tiempos de diversidad, pluralismo y alteridad cultural”.

conferencia sobre los principios de la Doctrina Social de la Iglesia⁴⁸. Sin embargo, esto se puede constatar mejor en el diálogo entre Iglesia y derechos humanos, en especial por el giro que presentó la encíclica *Pacem in terris* de Juan XXIII⁴⁹, testamento del papa Roncalli a la Iglesia y “a todos los hombres”, como encabeza el texto el pontífice, en 1963, distinguiéndose de todas las anteriores encíclicas sociales⁵⁰.

Al interior de la Doctrina Social de la Iglesia, se produce un cambio de carácter epistemológico. La filosofía ya no es el único de los saberes que formará parte de la fundamentación teológica de los asuntos sociales, sino que los análisis planteados desde las ciencias sociales van teniendo un espacio importante en el abordaje de diversos problemas analizados por la teología.

Es de este modo que la perspectiva de análisis y de lectura de lo social en el ámbito latinoamericano empezaba a abrirse un espacio. El surgimiento de un quehacer teológico en el sur de América va a tener como aliados epistemológicos las herramientas provenientes de las ciencias sociales y los análisis socio-analíticos que estas permiten hacer de los problemas que aquejan a hombres y mujeres respecto a la dignidad humana.

Los documentos emanados de las Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano, realizadas en Medellín (1968), en sus numerales sobre la educación y los movimientos sociales; Puebla (1979) y sus preocupaciones por la promoción humana; Santo Domingo (1992) y su propuesta de nuevos métodos evangelizadores que tengan en cuenta la realidad humana; Aparecida (2007), en su Capítulo VIII, con un apartado dedicado a la dignidad humana, dan muestra de la importancia que ha tenido en la formulación de los problemas sociales, el análisis social y humano que las ciencias han brindado a la reflexión hecha por la Iglesia.

En todos los ejemplos que se han citado, referidos a hombres y mujeres que han sufrido la inclemencia de la pobreza en sus más diversas facetas, se ven las cicatrices del pecado social y de la dominación de las injusticias de una sociedad desigual, a la que esta investigación pretende responder aportando algunas líneas teológicas y de acción pastoral,

⁴⁸ Ver Hittinger, “The Coherence of the Four Basic Principles of Catholic Social Doctrine: An Interpretation”, 791-838.

⁴⁹ Camacho, *Derechos humanos: una historia abierta*, 110.

⁵⁰ McGrath, “La génesis de *Gaudium et spes*”, 17.

en determinados contextos o lugares que nos generan interpelaciones de la acción de Dios, acordes con los denominados “signos de los tiempos”.

Al seguir el ejemplo de San Oscar Romero, quien, como criterio de discernimiento sobre la presencia de Dios en la historia, acotaba que “[estar] cerca de Dios [era estar] cerca de los pobres”⁵¹, queriendo señalar que la opción por los pobres es más que una categoría teológica⁵², se hace patente que ellos mismos se convierten en un criterio de discernimiento del lugar en donde se palpa la presencia real de Dios en la historia.

La vigencia que tiene el análisis de problemáticas sociales es fundamental, más para una Iglesia que está siendo llamada, permanentemente, a salir de su autorreferencialidad⁵³. Se llega así a descubrir que, en las situaciones de deshumanización de la sociedad, la reflexión teológico-pastoral tiene un gran valor cuando sigue los parámetros emanados del método de hacer teología en el contexto latinoamericano.

Al tener en cuenta lo anterior, la teología latinoamericana ha incidido en la reflexión teológica universal. El aporte latinoamericano cobra cada día más vigencia epistemológica, en especial por el valor de criticidad que esta hace de los problemas que afectan la dignidad de las personas, como lo han reseñado, en el 2018, los teólogos del Grupo Iberoamericano de Teología del Boston College:

Advertimos con claridad que la teología católica en el continente americano y en la península ibérica se enfrenta hoy a una nueva fase de su desarrollo científico y eclesial, a partir de una continuidad creativa con las opciones de *Medellín*, que representan una profundización conciliar con claras repercusiones eclesiológicas para la identidad y la misión de la Iglesia universal, y para el modo en que se hace teología.⁵⁴

⁵¹ Galli, *La alegría del Evangelio en América Latina: de la Conferencia de Medellín a la canonización de Pablo VI (1968-2018)*, 152.

⁵² Para una mejor comprensión del tema, ver Francisco, “Exhortación apostólica *Evangelii gaudium* sobre el anuncio del Evangelio en el mundo actual” 198.

⁵³ Esta ha sido una insistencia temática del papa Francisco. Desde su discurso a los obispos latinoamericanos del CELAM, reunidos en Río de Janeiro en julio del 2013, en el marco de la Jornada Mundial de la Juventud, hasta sus exhortaciones apostólicas *Evangelii gaudium* y *Gaudete et exsultate*, ha buscado que la Iglesia entre en el dinamismo de salida propio de su naturaleza evangelizadora.

⁵⁴ Consejo Episcopal Latinoamericano, *50 años Medellín*, 11.

En la medida en que el pensamiento social lee la Doctrina Social de la Iglesia⁵⁵, retoma la experiencia de la lectura comunitaria del Evangelio, y encuentra que ella está centrada en la dignidad humana; y desde allí descubre que está llamada a tomar en cuenta los aportes que las ciencias sociales, desde las alternativas éticas y la intervención social, pueden llegar hacer. Esto le da fuerza epistemológica a su labor profética, en medio de las situaciones de vulneración humana, en una sociedad denominada por Francisco como “sociedad del descarte”⁵⁶.

La teología, en medio del panorama global, debe tomar parte del debate que se está presentando en la formulación de políticas sociales que deshumanizan y desintegran la sociedad; y, de esta manera, proponer a la sociedad orientaciones para la toma de decisiones, que promuevan la dignidad humana como principio fundante y finalidad política. Todo esto en medio de voces discordantes o contradictorias, que se generan en una sociedad llamada a redescubrirse y verse de manera autocrítica.

Por esta razón, la Doctrina Social de la Iglesia tiene una responsabilidad en la toma de conciencia, desde sus principios fundamentales, y más en la incidencia que puede hacer en los niveles de acción política o en los denominados “tomadores de decisión”. Es allí donde, en muchas ocasiones, la dignidad tiene dificultades para florecer de manera individual, mientras que en una concepción comunitaria puede hacerlo con mayor asertividad, afirma Metz⁵⁷. En los niveles comunitarios, el enfoque político que tiene la Doctrina Social de la Iglesia es de gran importancia, pues por medio de su incidencia puede ser generadora de reivindicación de derechos, en medio de las luchas que se dan por ganar espacios para la reivindicación de la dignidad humana; y así influir en la toma de decisiones en lo político, económico, cultural y social.

⁵⁵ En el capítulo tercero del presente trabajo se aclara, de manera profunda y reiterativa, la diferencia entre la Doctrina Social de la Iglesia, el Pensamiento Social de la Iglesia y otras corrientes que complementan la reflexión sobre los temas sociales abordados, no solo por la Iglesia, sino desde la teología moral. Con ello se señala la importancia de diferenciar cada una de estas instancias que hacen parte de una reflexión profunda sobre la incidencia del pensamiento, no solo de los papas, sino también de diversos desarrollos teológicos que, sobre las materias sociales, abordan teólogos y distintas corrientes al interior de la Iglesia, la academia, centros de pensamiento social, grupos de investigación y demás sectores interesados en este asunto.

⁵⁶ Ver Francisco, “Exhortación apostólica *Evangelii gaudium* sobre el anuncio del Evangelio en el mundo actual”, 53.

⁵⁷ Para más claridad sobre este asunto, ver Metz, “African Conceptions of Human Dignity: Vitality and Community as the Ground of Human Rights”, 20.

El aporte de la Doctrina Social de la Iglesia a la sociedad postmoderna está centrado en el rescate de principios como la dignidad humana y los valores de la fraternidad y la equidad para todos los seres humanos. Estos buscan, en medio de espacios donde se atropella la dignidad humana, reconstruir la vida desde experiencias comunitarias, al renunciar al interés privado y favorecer lo comunitario no por mera filantropía, la cual busca tranquilizar la conciencia con el solo ánimo de cultivar un sistema de asistencialismo, que destruye la persona y su connotada dignidad. De allí el interés de esta investigación por articular el referente teórico con la dimensión pastoral que promueve el Secretariado Nacional de Pastoral Social/Cáritas Colombiana, a nivel nacional.

En la actualidad, es necesario pensar en la discusión que se está dando en las ciencias sociales en torno a la dignidad humana, como elemento articulador al interior de ellas. Estas ciencias han centrado su interés en la reflexión sobre el mercado como referente de la construcción de sociedades democráticas y libertarias, y no en la persona misma, como lo pretendía el pensamiento filosófico de la modernidad⁵⁸.

Tanto la Doctrina Social de la Iglesia como las ciencias sociales están llamadas a dar una respuesta al ser humano en su contexto histórico, quien en medio de las turbulencias sociales, políticas y económicas sigue inquieto por encontrar soluciones y salidas, ante los imperiosos embates que sufre a causa de la vulneración de su dignidad. Así lo señaló Francisco en su visita apostólica a Colombia, con la expresión: “Cuánta gente tiene hambre de Dios, hambre de dignidad, porque han sido despojados”⁵⁹.

Reforzar la idea de construir una reflexión desde la importancia que tienen los principios de la Doctrina Social de la Iglesia, y de cómo ellos se constituyen en el fundamento de la disertación y de la problematización de las situaciones de inhumanidad que vive la sociedad en la actualidad, será siempre una labor indispensable en todo momento de la historia. Así, esos mismos escenarios, que cuestionan y fundamentan la reflexión teológica y pastoral sobre la tarea de recuperar socialmente la dignidad humana, son fundamentales siempre. La presente investigación realizará una reflexión sobre la importancia que tiene la construcción de las comunidades que han sido vulneradas en sus derechos, por medio de los

⁵⁸ Ver Almeida Acosta y Sánchez Díaz de Rivera, *Comunidad, interacción, conflicto y utopía: la construcción del tejido social*, 24.

⁵⁹ Francisco, *Francisco, visita apostólica a Colombia: homilias y discursos*, 95.

aportes teológicos y pastorales a la “Estrategia de intervención” del Secretariado Nacional de Pastoral Social/Cáritas Colombiana, que surgirán como resultado de esta pesquisa.

Por último, en la búsqueda de un referente para alcanzar los mínimos de dignidad humana, el magisterio eclesial latinoamericano hace hincapié en los derechos y en el reconocimiento de los rostros concretos que son afectados en su dignidad. Por ello, se hace importante anunciar sin tregua el valor supremo de cada hombre y de cada mujer⁶⁰. Es así como esta investigación pretende hacer que el principio de la *dignidad humana* trascienda el espacio de la Doctrina Social de la Iglesia y se convierta en una categoría que, desde la teología y la pastoral, aporte un referente antropológico relacional que ayude a descubrir la acción de Dios en la historia, por medio de la construcción de comunidades acompañadas por la acción social del Secretariado Nacional de Pastoral Social/Cáritas Colombiana.

1.5 Conclusión

Este capítulo ha tenido como objetivo hacer una presentación general sobre el método que se seguirá en el desarrollo de esta investigación, el hermenéutico crítico. Para tal fin, lo primero que se buscó hacer fue mostrar una justificación sobre la importancia de seguir unos determinados pasos en la consecución de los objetivos propuestos en la pesquisa. Luego se expusieron los tres momentos de la aplicación del método, por medio de las mediaciones socioanalítica, hermenéutica y de la praxis.

Para justificar el método, se explicó cada una de las mediaciones teniendo en cuenta la estructura general de esta disertación doctoral. De tal modo que, cuando se hizo referencia a la mediación socioanalítica, se enfatizó en ella la importancia del conocimiento del texto a estudiar en la investigación, además del referente a interpretar con el método hermenéutico por medio de, precisamente, la lectura de la “Estrategia de intervención” del Secretariado Nacional de Pastoral social/Cáritas Colombiana.

En cuanto a esa segunda mediación, denominada hermenéutica, se acota que con ella se busca presentar de manera argumentativa los aspectos a interpretar en la lectura de los textos teóricamente fundamentales para la investigación. En esta parte, se pretendió justificar

⁶⁰ Ver Consejo Episcopal Latinoamericano, “V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe, Aparecida, 13-31 de mayo de 2007: documento conclusivo”, 387.

la verificación y valía de la categoría *dignidad humana* en los textos de la Doctrina Social de la Iglesia. De esta forma, el análisis categorial dará como fruto el fundamento que iluminará la tercera mediación del método seguido.

Para complementar, pues, las dos mediaciones anteriores, se resaltaba también la importancia de la praxis en el contexto del quehacer teológico latinoamericano. De esta forma, se indicó que esta parte se hace fundamental a la hora de connotar, de manera crítica, el ejercicio hermenéutico que se va a emprender en la investigación. Solo así, al valerse de la praxis, se podrán sugerir aportes teológicos y pastorales a la “Estrategia de intervención” del Secretariado Nacional de Pastoral social/Cáritas Colombiana.

Finalmente, el capítulo cierra con la respuesta a la pregunta sobre el por qué seguir aquí el método de la hermenéutica crítica, al justificar las razones que dan validez a una investigación hecha en un contexto latinoamericano. Termina así el capítulo primero con la relación existente entre el método y el fin que se tiene al realizar esta pesquisa.

CAPÍTULO 2

2. LA “ESTRATEGIA DE INTERVENCIÓN” DE LA CÁRITAS COLOMBIANA

En el marco general de esta investigación, el presente capítulo constituye la mediación socioanalítica, que tendrá como objetivo no solo la descripción de la realidad en que se ha gestado la “Estrategia de intervención”, sino también las respuestas que se han dado frente a las distintas realidades a las que se ha pretendido responder desde el Secretariado Nacional de Pastoral Social/Cáritas Colombiana, SNPS/CC, como institución guiada por los principios de la Doctrina Social de la Iglesia. Sin embargo, el interés de este capítulo estará concentrado en los elementos que, desde la teología y la pastoral, contiene la estrategia para, desde allí, encontrar las fortalezas del proceso que está a la base de las acciones desarrolladas por el SNPS/CC.

Esta etapa investigativa hace parte de la mediación socioanalítica, también denominada “momento del ver” dentro del método investigativo; por tal razón, se hará una descripción profunda de la manera en que se ha gestado el texto de la “Estrategia de intervención”. Para lograr el propósito de este análisis, es necesario examinar acuciosamente no solo los orígenes del texto, sino también explorar las dos grandes partes que tiene el documento, a fin de llegar a la comprensión general del interés de la “Estrategia de intervención” y, al mismo tiempo, determinar el impacto y la incidencia que esta manera de hacer pastoral social, por medio de dicho documento, ha tenido en los distintos ambientes a los que el SNPS/CC ha querido llegar; además de sus resultados obtenidos en la promoción del Evangelio, en las diversas realidades a las que se responde desde la dimensión social de la evangelización en todo el territorio colombiano⁶¹.

Si la “Estrategia de intervención” es nuestro texto de análisis, se tiene que encontrar en él la manera en que Dios se está revelando. “Por texto debe entenderse el referente del acto revelatorio y locutorio de Dios en el que, por medio de la historicidad fenomenológica del acontecer histórico, Dios desvela aquello que él quiere ser y significa para el proceso

⁶¹ Véase en Henao Gaviria, Héctor Fabio. *Caminar en la esperanza*, 26.

humano”⁶². Solo así se puede llegar a encontrar que en el texto existe un primado basado en los lugares teológicos, de tal manera que por medio de ellos se encuentre la presencia de Dios⁶³. Es así como en la “Estrategia de intervención” los lugares teológicos estarán vinculados con los espacios o las fuentes que representan una instancia de testimonio de la palabra de Dios.

Sin embargo, para llegar a comprender la extensión que tienen estos lugares teológicos, se debe escrutar cómo en el texto de análisis surge la autoridad de la escritura, la tradición apostólica misma, pero también la fe de los creyentes, la enseñanza presente de los concilios, el magisterio de la Iglesia y algunos elementos de la patrística, que se configuran para poder dar a al texto un reconocimiento de autoridad.

De esta manera, se descubre que la “Estrategia de intervención” es un lugar teológico, porque cuenta con autoridad y porque en ella, de modo diverso, pero sinfónico, se manifiesta la palabra de Dios, la cual es el fundamento de toda teología⁶⁴. Adicionalmente, tiene mucha más relevancia el análisis de este texto, cuando se descubre que contiene todo un espacio reservado a buscar la constante actualización de la experiencia salvífica, y de carácter liberador, de Dios en Jesús de Nazaret, de modo particular en la irrupción de los pobres y de las víctimas a las que el Secretariado Nacional de Pastoral Social/Cáritas Colombiana acompaña con la “Estrategia de intervención”.

Estudiar la “Estrategia de intervención” se convierte en novedad, además, por la vigencia que ella tiene. En especial por la validez que adquiere el acompañar el proceso de discernimiento en la situación actual de Colombia, donde se puede vislumbrar la presencia de la palabra de Dios como el canal de actuación y la fuente de inspiración para responder a las necesidades de tantos hombres y mujeres que han puesto su fe y confianza en Dios y que han encontrado, en el modo de acompañamiento del Secretariado Nacional de Pastoral Social/Cáritas Colombiana, un lugar para descubrir cómo Dios busca salvarlos por medio de la encarnación misma de su hijo, en medio de sus contextos de vida: “*sub ratione Dei et salutis*, bajo la óptica de Dios y de la salvación”⁶⁵.

⁶² Parra, Alberto. *Textos, contextos y pretextos*, 30.

⁶³ Véase en Schikendantz, Carlos. *Lugares e interpelaciones de Dios*, 106.

⁶⁴ Véase *ibíd.*, 14.

⁶⁵ Parra, Alberto. *Textos, contextos y pretextos*, 31.

Para tener una comprensión mucho más profunda del trabajo en este capítulo, al poner en el contexto de la acción social de la Iglesia Católica el surgimiento del texto de la “Estrategia de intervención” (2012) del Secretariado Nacional de Pastoral Social/Cáritas Colombiana, se desplegarán varios apartados que buscan señalar cómo en el siglo XX y principios del siglo XXI, en paralelo con la Doctrina Social de la Iglesia, se generaron diversos movimientos en el marco de la historia colombiana que buscaban ser una respuesta ante las vicisitudes de la realidad del país. Por ello, se remarcarán algunos hitos de la acción social católica en Colombia.

También se señalarán las opciones sociales de la Iglesia colombiana entre el Concilio Vaticano II (1962-1965) y la II Conferencia del Episcopado Latinoamericano reunido en Medellín (1968); y la acción social de la Iglesia en Colombia pos-Vaticano II, en el contexto de América Latina en medio de las dictaduras militares, y el momento que vivió la sociedad colombiana en el denominado “Frente Nacional” y su decadente propuesta política.

De esta manera, para dar continuidad al contexto de la realidad colombiana, se presentará cómo surge el Secretariado Nacional de Pastoral Social/Cáritas Colombiana, SNPS/CC, y su papel en la contienda colombiana; al igual que los aportes que, desde esta organización eclesial, se hacen a la construcción de un país en paz, entre 1977 y 2007. Asimismo, se mostrará cuál fue la apuesta social de la Iglesia Católica en el nuevo milenio y la manera en que se configuró el proyecto “Testigos de la esperanza”, como conmemoración del centenario de la Conferencia Episcopal de Colombia, para llegar así a la exposición del texto de análisis en esta investigación, denominado “Estrategia de intervención” en los procesos del SNPS/CC.

2.1 Hitos de la acción social católica en Colombia

El Secretariado Nacional de Pastoral Social/Cáritas Colombiana es un organismo adscrito a la Conferencia Episcopal de Colombia, el cual tiene su origen en dos momentos distintos. Primero, en el año 1956 inicia la Cáritas Colombiana, como estamento creado con la función de coordinar las distintas obras de asistencia social de la Iglesia Católica en todo el país. Para el año 1977, un 4 de agosto, se fundó el Secretariado Nacional de Pastoral Social. Este surge como organismo de servicio con la tarea de coordinar la pastoral caritativa y, al mismo

tiempo, ofrecer orientación y promoción del desarrollo integral de la persona. La labor del Secretariado Nacional de Pastoral Social se va a complementar al

...fortalecer los numerosos programas a nivel local que históricamente han sido expresión del compromiso de la Iglesia en la lucha contra la pobreza, en sectores como el rural, promoción de la mujer, educación integral de la juventud, capacitación para el trabajo, promoción de la pequeña empresa y organizaciones solidarias.⁶⁶

Es evidente que, antes de la fundación de estos dos estamentos de carácter social de la Iglesia colombiana, hubo antecedentes de la organización de esa dimensión social, desde el ámbito pastoral, razón por la cual se demarcarán cuáles han sido los hitos en la antesala a la creación de lo que en esta investigación se conoce como “Estrategia de intervención” del Secretariado Nacional de Pastoral Social/Cáritas Colombiana.

En el contexto de apertura que la Iglesia colombiana iría imprimiendo a la cuestión social, hay un texto que se debe tener en cuenta por la intención y el carácter social con el que se escribió, a dos años de la apertura de la Cáritas Colombiana. El documento data del 19 de febrero de 1958, el cual los obispos titularon “Pastoral colectiva del episcopado colombiano para la cuaresma de 1958 sobre la cuestión social”. Entre los aspectos centrales que surgen es este texto, se rescatan el derecho y la función de la propiedad. Cabe destacar que la Iglesia, para la década del 50, ya se empezaba a abrir caminos en procura de los derechos civiles, después de muchos años de estar vedado el tema al interior de la misma institución⁶⁷.

La carta escrita por los obispos colombianos tiene un marcado acento exhortativo; no en vano, la última parte contiene algunas advertencias que dan un marcado acento de acción al texto que más adelante se profundizará. Sin embargo, este apartado pretende hacer un recorrido por aquellos momentos que se han constituido como punto de referencia en la

⁶⁶ LXIII Asamblea Plenaria del Episcopado. Pronunciamiento sobre procesos de empobrecimiento del pueblo colombiano. Bogotá 7 de febrero de 1997. Citado por Henao, Héctor Fabio. *Caminar en la esperanza*, 82.

⁶⁷ Sobre la historia de la Iglesia y la relación con los derechos, en el capítulo cuarto se profundizará en las tres etapas que se vivieron antes del giro que se presentaría con Juan XXIII, de la inserción e incorporación de los derechos humanos al interior del magisterio eclesial y posteriormente con el Concilio Vaticano II. Sin embargo, se destaca, cómo la Iglesia colombiana con sus obispos a la cabeza, fueron introduciendo el tema de los derechos, con todos los reparos que supuso esta postura, en especial por parte de algún sector del obispado que aprovechaba su estatus social, al igual que los púlpitos, para encender y atizar el fuego de las rencillas bipartidistas que desembocaron en el conflicto interno de las últimas seis décadas en Colombia.

construcción de lo que en 2012 se llamaría “Estrategia de intervención” del Secretariado Nacional de Pastoral Social/Cáritas Colombiana.

2.1.1 *Primeras décadas de la acción social de la Iglesia en Colombia*

Al escudriñar en los anales de la historia de la organización social de la Iglesia colombiana y su vínculo con la caridad, se encuentra que entre 1913 y 1916⁶⁸ se dio la difusión de la acción católica que llegaba a Colombia, de allí que surgiera la necesidad de crear un Directorio de acción social, “los [mismos] que se formarán por el sacerdote encargado de la cátedra de sociología u otro idóneo, y de uno o más miembros, a juicio del respectivo prelado”⁶⁹.

Esta tarea caló en la mentalidad de una Iglesia que se dejaba permear por las necesidades, preguntas y reflexiones surgidas en el contexto de la Gran Guerra y los retos sociales a nivel mundial, propuestos e intuitos por el pontificado de Benedicto XV. Por esta razón se les otorgaban a los directorios sociales las siguientes funciones:

- (A) Organizar y fomentar la acción social y aprobar los reglamentos que deben regir las instituciones que hayan de fundarse en las diócesis y en las parroquias. (B) Hacer los nombramientos de los que deban formar las juntas directivas parroquiales con aprobación del prelado, según las listas que con tal fin deben remitir los párrocos, y resolver las dificultades que puedan presentarse a aquellos para la buena marcha de sus obras. (C) Estudiar los informes que las juntas parroquiales les envíen y hacer las indicaciones convenientes para el mayor desarrollo de las instituciones fundadas. (D) Hacer un extracto de dichos informes para publicarlos, pues esto tanto servirá para utilizar en favor de unos los sistemas que hayan dado buenos resultados a otros, como también de estímulo para todos. (E) Pasar anualmente un informe al Directorio de Bogotá sobre el estado de las obras y de los resultados alcanzados. (F) Fundar una biblioteca social para estudio y consulta, apoyar la prensa católica [...].⁷⁰

Para 1916, se consolida la orden de organizar en Colombia la “Acción Social Católica”, a fin de dar cumplimiento a los deseos de la Santa Sede, según las distintas

⁶⁸ Véase en Secretariado Permanente del Episcopado. *Conferencias Episcopales de Colombia, 1908 -1953*, 60.

⁶⁹ Conferencia Episcopal de Colombia, “Documentos históricos: 1913. Acción Social Católica” 37.

⁷⁰ *Ibíd.* 38.

exhortaciones y enseñanzas, tal y como ya se había planteado desde 1913. Esta dimensión de lo social en la Iglesia tendría distintas expresiones, tales como la formalización de directorios, conformación de las juntas directivas, la presentación anual de los informes de actividades y administración de los bienes, al igual que la fundación de una biblioteca social, entre otras obras de coordinación⁷¹.

De esta manera, para que las directrices no se quedaran en deseos, la “Acción Social Católica” en Colombia, según las directrices de la Conferencia Episcopal de Colombia, tuvo a bien determinar la fundación de las siguientes obras:

Oratorios festivos para niños, escuelas de artes y oficios, cajas de ahorros escolares, cajas dotales para jóvenes, cajas de ahorros para obreros, sociedades de temperancia, bibliotecas populares, círculo de la juventud católica, círculos y patronatos para obreros, restaurantes escolares, casa de refugio y talleres para la preservación de niñas y jóvenes, sociedades cooperativas de agricultura, sindicatos, cajas rurales y bancos agrícolas.⁷²

En 1924, las iniciativas sociales en la Iglesia colombiana pasaron a tener un propósito mucho más centrado en reunir a jóvenes en asociaciones católicas, las cuales tuvieran reglamentos especiales y, de esta manera, buscaran fomentar obras de carácter social⁷³. Esta iniciativa tenía por nombre Asociación de la Juventud Católica Colombiana. Para su establecimiento y función se requería la aprobación de la Arquidiócesis Primada como mecanismo de coordinación y comunión eclesial.

Esta organización fue creciendo de manera vertiginosa, tanto así que se crea la Federación Nacional de la Juventud Católica Colombiana, con sede en la ciudad de Bogotá, recibiendo *ad experimentum* los estatutos de esta organización juvenil con finalidad en las acciones emprendidas de carácter social. Sin embargo, para mediados del siglo XX, la actividad social de la organización quedó centrada en un espíritu de piedad, sacrificio, estudio y acción⁷⁴, según llegaron a rezar sus estatutos aprobados en 1927.

Para continuar con la manera como se fue organizando la pastoral social a nivel de la Iglesia colombiana, se resalta cómo, en paralelo al proceso de organización juvenil de orden

⁷¹ Véase en Secretariado Permanente del Episcopado. *Conferencias Episcopales de Colombia, 1908 -1953*, 60.

⁷² *Ibid.*, 61.

⁷³ Véase en Conferencia Episcopal de Colombia. “Documentos históricos: 1913 Acción Social Católica”, N60.

⁷⁴ *Ibid.*, N62.

social, la organización obrera, en 1924, con el deseo de ir configurando la “Acción Social Católica”, apoya el proceso de organización obrera denominado “Círculo Obrero”⁷⁵. Este tenía como fin “aumentar el bienestar económico, fomentar la instrucción, velar por la moralidad, avivando para ello el espíritu religioso, y trabajar especialmente por la unión de las clases sociales”⁷⁶. La organización de estas estructuras de obreros tenía cuatro secciones: una de obreros, otra de obreras, una de señores protectores y su correspondiente de señoras protectoras, contando cada sección con su junta directiva y el carácter de independencia ejecutora.

El año de 1924 fue uno de los más fructíferos en materia social para los anales de la historia de la Iglesia Católica en Colombia, pues, al mismo tiempo que se organizaban las “juventudes católicas colombianas” y el “círculo de obreros” se seguía consolidando, tal y como ya se ha reseñado en el párrafo anterior, nace la Liga de Damas Católicas Colombianas, esta obra tenía como parte de su función social darle ayuda a mujeres de “bajos recursos”, y tuvo como fundador al padre Jorge Murcia Riaño (1895-1944)⁷⁷.

En la línea de tiempo que se está trazando respecto de la incidencia que tuvo la acción social de la Iglesia Católica en Colombia, en el año 1927 los obispos colombianos presentan un texto titulado “Deberes de patronos y obreros”, el cual se centraba en las “verdades y principios que conviene recordar en las presentes circunstancias al clero y a los fieles”⁷⁸. El texto hace hincapié en los temores que se suscitaban frente al derecho de propiedad y las amenazas que surgían de las enseñanzas impregnadas de ideologías provenientes del comunismo y el socialismo. Insiste en que se estudiaran a profundidad las enseñanzas que León XIII había consignado en su magisterio pontificio, subraya la lectura obligada de la encíclica *Rerum novarum* y enfatiza, con especial acento, en los problemas emanados de las injusticias en contra de las clases obreras.

Una de las consecuencias que surgieron de la aplicación del documento, dedicado a la clase obrera, se materializó en la formación de la Unión Colombiana Obrera (1927). “El fin de esta institución será el mejoramiento religioso, moral y económico de la clase obrera

⁷⁵ Secretariado Permanente del Episcopado. *Conferencias Episcopales de Colombia, 1908 -1953*, 67.

⁷⁶ Conferencia Episcopal de Colombia. “Documentos históricos: 1913 Acción Social Católica”, N62.2.

⁷⁷ Véase en Pineda Cupa, Miguel Ángel. *Editar en Colombia en el Siglo XX*, 227.

⁷⁸ *Ibíd.*, 15.

y la organización general de ella para altos ideales católico-sociales⁷⁹. Ante la complejidad que podrían llegar a causar las distintas tendencias de la clase obrera en el país, la Iglesia resuelve crear un organismo de coordinación de los distintos movimientos de carácter obrero que existieran en la República en aquel momento.

El año de 1930 fue de gran trascendencia para la Iglesia colombiana. Este periodo puede estar marcado por una prolifera etapa de escritura por parte de los obispos, quienes van a redactar sobre diversas temáticas para el interés de los católicos en general. De tal forma, aparecerán temas como la adoración nocturna en los hogares, como práctica piadosa y de fervor comunitario⁸⁰; un memorando sobre el centenario de la muerte del Libertador, resaltando las virtudes católicas del heroico fundador de la nación⁸¹; la aprobación y bendición de la Cruzada Eucarística de niños y jóvenes, invitando a todos los fieles a unirse a esta obra de piedad popular⁸²; una exhortación al clero a conmemorar, en la fiesta del Buen Pastor, el día del sacerdocio y las vocaciones⁸³; un texto sobre las “potestades mutuas” de los obispos para facultarse mutuamente durante el ejercicio del ministerio sacerdotal y pontifical en sus jurisdicciones eclesiásticas⁸⁴; un llamado a orar por las intenciones de S.S. León XIII después de la eucaristía⁸⁵; la presentación de las reformas que deben asumir los seminarios y universidades sobre la literatura místico-sensual⁸⁶; y finalmente un texto sobre el uso de papel timbrado o “timbre eclesiástico”⁸⁷ para su utilización en las jurisdicciones eclesiásticas.

A pesar de los escritos mencionados, hay una carta pastoral sobre las preocupaciones que atañen a los prelados sobre la suerte de los trabajadores y los campesinos, con relación a la autoridad y la caridad cristiana. “La pastoral, fechada el 2 de febrero de 1930, salió en un momento crítico de la historia colombiana: en 1930 la depresión económica ya había tomado curso en Colombia y mucha gente comenzaba a sentir los efectos del desempleo y la miseria”⁸⁸. El texto de los obispos colombianos, al mismo tiempo que buscaba tranquilizar al

⁷⁹ *Ibíd.*, 17.

⁸⁰ Véase en Secretariado Permanente del Episcopado. *Conferencias Episcopales de Colombia, 1908 -1953*, 92.

⁸¹ *Ibíd.*, 129.

⁸² *Ibíd.*, 171.

⁸³ *Ibíd.*, 302.

⁸⁴ *Ibíd.*, 190.

⁸⁵ *Ibíd.*, 275.

⁸⁶ *Ibíd.*, 306.

⁸⁷ *Ibíd.*, 309.

⁸⁸ LaRosa, Michael J. *De la derecha a la izquierda, la Iglesia Católica en la Colombia contemporánea*, 90.

pueblo desesperanzado, pretendía dar un golpe de autoridad frente a la arremetida, como ellos lo denominan, por parte de las ideas liberales en medio de una contienda electoral, en donde se impondría la banda presidencial sobre Enrique Olaya Herrera, perteneciente al partido liberal.

La actitud que tuvo que adoptar la Conferencia de obispos colombianos fue de carácter colectivo, buscando conciliar las tensiones que se generaban⁸⁹ por las posturas radicales de algunos prelados que emitían pastorales individuales escritas en tonos vehementes, como era el caso de la exuberancia de monseñor Builes, representante y voz de las ideas conservadoras de aquel tiempo. Sin embargo, si algo pudo haber sido nuevo en la postura de la Iglesia en aquel momento, fue la actitud de poner en marcha una campaña social durante aquella época.

Para 1933, se da una actualización de la llamada Acción Católica en las principales ciudades del país, al mismo tiempo que se daba la fundación de la Juventud Obrera Católica en Colombia⁹⁰, organización con amplio recorrido histórico en Europa. Ella dejará como herencia a la Iglesia latinoamericana la inserción en el método del ver, el juzgar y el actuar, proveniente de esta organización belga.

La Acción Católica se extendía al campo de lo social, en cuanto buscaba llegar a entender, con la ayuda de las ciencias sociales y humanas, los problemas de la actualidad, en especial el económico, que afectaba la vida de tantos obreros y campesinos del país. El análisis de estas problemáticas, para los obispos, debía tener la mediación de la luz de la doctrina católica. Para ellos, se buscaría “hacer divulgación de las enseñanzas de los papas, formación de bibliotecas, celebración de congresos y semanas sociales”⁹¹. Por tanto, la “Acción Social Católica”, para la década de 1930, sería considerada como una respuesta ante las inclemencias y embates que el catolicismo católico enfrentaba, con relación a la puja entre las corrientes políticas conservadoras y las controversias que surgieron con el pensamiento político liberal.

⁸⁹ Véase en Cifuentes Teresa; Prieto, Leopoldo. “La Arquidiócesis de Bogotá y la aparición de nuevos actores sociales en el contexto urbano, 1900-2000”, 346.

⁹⁰ Véase en LaRosa, Michael J. *De la derecha a la izquierda, la Iglesia Católica en la Colombia contemporánea*, 90.

⁹¹ Secretariado Permanente del Episcopado. *Conferencias Episcopales de Colombia, 1908 -1953*, 395.

En el año de 1944, los obispos colombianos, preocupados por las organizaciones obreras, redactan una modificación de los estatutos que regían los “Círculos de acción social católica colombiana”, organizando como fines: (1) buscar cómo instruir a los trabajadores en la religión, elevando su nivel espiritual; (2) fomentar en los trabajadores el sentido de la solidaridad; y (3) proporcionarles auxilios económicos⁹². Los estatutos, además de estos fines, incluían la forma de gobierno, una orientación sobre el número y la formación de estos círculos, la periodicidad y distribución de las reuniones, así como la organización de los auxilios económicos⁹³.

En ese año los prelados colombianos escriben una carta sobre el problema social en Colombia, que se podría resumir en los siguientes puntos: primero, una preocupación por el crecimiento del sindicalismo con incidencia del comunismo, teniendo como base las estadísticas de la Contraloría General de la República; y segundo, la urgente formación de “Institutos Obreros” que estén regidos por los estatutos de los “Círculos de acción social católica colombiana”, para obreros, campesinos y trabajadores, siguiendo el mandato de Pío XI:

Buscar diligentemente a [...] laicos, así obreros como patronos; elegirlos prudentemente, educarlos adecuadamente e instruirlos, ése es cometido vuestro, venerables hermanos, y de vuestro clero. [...] Pero sobre todo es necesario que aquellos a quienes especialmente vais a confiar esta misión se muestren tales que, dotados de un exquisito sentido de la justicia, se opongan en absoluto, con viril constancia, a todo el que pide algo inicuo o hace algo injusto; sobresalgan en una prudencia y discreción, ajena a todo extremismo, y estén penetrados sobre todo por la caridad de Cristo, que es la única capaz de someter, a la vez suave y fuertemente, los corazones y las voluntades de los hombres a las leyes de la justicia y de la equidad.⁹⁴

La preocupación sobre la reconstrucción social que el mundo empezaba a realizar en tiempos de la postguerra hace que los obispos colombianos escriban, en el contexto de 1944,

⁹² Véase en Conferencia Episcopal de Colombia. “Documentos históricos: 1913 Acción Social Católica”, 18.

⁹³ Es importante recalcar que las décadas de 1940 y 1950 Colombia era todavía mayoritariamente agrícola, con el 68. 5 por ciento de la población económicamente activa, en 1945, ligada al sector agrario; ese porcentaje cayó al 53. 8 por ciento en 1953, pero, aún así, más de la mitad de todas las personas económicamente activas trabajaban en la agricultura en el año en que Rojas Pinilla ascendió al poder. De modo que la estabilidad del sector empresarial y su expansión podrían traer efectos más positivos para los propietarios e inversionistas que para los trabajadores. LaRosa, Michael J. *De la derecha a la izquierda, la Iglesia Católica en la Colombia contemporánea*, 104.

⁹⁴ Pío XI. *Carta encíclica, Quadragesimo anno*, N142.

otra carta dirigida expresamente a los superiores de las comunidades religiosas. En ella se les insta a colaborar en “dar al mayor número de obreros u obreras una formación general que los capacite para la lucha por la vida, y dotarlos de los criterios necesarios para defenderse de los errores del comunismo, incansable enemigo de la Iglesia”⁹⁵, por medio de sus instituciones de formación escolar y universitaria.

La Iglesia había acompañado por mucho tiempo el derrotero de la organización obrera del país; por tanto, para que la influencia de las ideologías promovidas por el comunismo no impregnara las diversas organizaciones obreras, y en consonancia con dicha acción de carácter social, “en el año 1946, la Conferencia Episcopal funda la Unión de Trabajadores de Colombia (UTC), bajo los principios de la Acción Católica [...], fundamentada en la doctrina social católica y con la colaboración de la Compañía de Jesús, y en contraposición de la Confederación de Trabajadores de Colombia (CTC)”⁹⁶, a la cual los obispos veían con desconfianza por la influencia de líderes agitadores que pretendían aplicar las orientaciones del nuevo orden social cristiano”, quienes consideraban que la Iglesia Católica se interponía al progreso social por su predominio e influencia sobre las instituciones y estructuras sociales.

Dos años después de la promulgación por parte de los obispos colombianos de dos cartas (una para las organizaciones de los círculos de obreros y otra para los superiores de las comunidades religiosas), textos que tenían una fuerte incidencia en las acciones sociales de la Iglesia colombiana, en 1948 se publica un escrito sobre la acción social católica, el cual pretendía “...vigorizar, incrementar y dar la mayor eficacia posible a las organizaciones de Acción Social Católica”⁹⁷.

Las normas emanadas del documento sobre la acción católica se sintetizaron en siete acuerdos: el primero fue la creación de un Instituto de Estudios Sociales para el clero; el segundo, la preparación y publicación de un manual para la iniciación y fomento de obras sociales; el tercero, solicitar al presidente de la República, Mariano Ospina Pérez, medidas para establecer la libertad sindical; el cuarto, la promoción de sindicatos con espíritu católico, como parte del compromiso del apostolado de los párrocos; el quinto, intensificar la

⁹⁵ Conferencia Episcopal de Colombia. “Documentos históricos: 1913 Acción Social Católica”, 26.

⁹⁶ Turriago Rojas, Daniel. “La actitud de la Iglesia Católica colombiana durante las hegemonías liberal y conservadora de 1930 a 1953”, 86.

⁹⁷ Conferencia Episcopal de Colombia. “Documentos históricos: 1913 Acción Social Católica”, 27.

enseñanza de la Doctrina Social Católica; el sexto, exhortar a la mujer colombiana para que asuma el lugar que le corresponde en el terreno de lo social y lo político; y, finalmente, el séptimo acuerdo era fomentar al interno del movimiento social una base sólida religiosa y espiritual.

Al interior de la Conferencia Episcopal, se presentaba una tensión generada por la intervención en política de algunos jerarcas, “oponiéndose a monseñor Perdomo, que consideraba que el clero no [debía] inmiscuirse en ataques contra el liberalismo, como es el caso de monseñor Builes”⁹⁸, quien en diversas ocasiones y espacios pregonaba que ser liberal era un pecado y en sus pastorales abiertamente declaraba que los liberales eran ateos, y eso lo consideraba un peligro para la religión⁹⁹. Las manifestaciones públicas en política del obispo Builes eran acompasadas por otros jerarcas¹⁰⁰ que militaban de manera abierta en el partido conservador, haciendo evidente una división que repercutiría en contra de los sectores sociales que, de manera violenta, disputaban con sus colores partidistas la hegemonía de uno u otro partido.

⁹⁸ Turriago Rojas, Daniel. “La actitud de la Iglesia Católica colombiana durante las hegemonías liberal y conservadora de 1930 a 1953”, 89.

⁹⁹ Pero va a hacer la pastoral de 1931 la que lo consagrará a Builes como uno de los obispos más intransigentes en contra del liberalismo. El contexto de esta pastoral fue la llegada a la presidencia del liberal Enrique Olaya Herrera (1930-1934), quien propuso un gobierno de “Concentración Nacional” con la participación de liberales y conservadores. Con el gobierno de Olaya Herrera comenzó el período conocido como la República Liberal (1930-1946). Como era de esperarse, la reacción de Builes fue categórica, volvió a la arena pública con unas de sus pastorales más intransigentes y que en ese momento nadie esperaba, pues los máximos jerarcas de la Iglesia, encabezados por Monseñor Ismael Perdomo, reconocieron con entusiasmo la presidencia de Olaya Herrera, quien proponía un gobierno de transición y por encima de los partidos; es decir, de tipo nacionalista. El clero de provincia no asumió esta actitud conciliadora; clérigos como Cayo Leónidas Peñuela, Fray Mora Díaz, Daniel Jordán y el propio Builes fueron al ataque. La intransigencia resurgía como una corriente importante dentro del clero que se negaba a perder el poder que la Iglesia había adquirido durante la Hegemonía Conservadora (1886-1930). Figueroa Salamanca, Helwar Hernando. “Monseñor Miguel Ángel Builes, un político intransigente y escatológico (1925-1950)”, 248.

¹⁰⁰ Algunos sectores de la Iglesia, oponiéndose a monseñor Perdomo, que consideraba que el clero no inmiscuirse en ataques contra el liberalismo, como es el caso de monseñor Builes, quien pregonaba “que ser liberal era estar en pecado, fundó el semanario católico El Derecho, el cual en su edición de abril de 1949 llamaba a los conservadores de todo el país a armarse; obispos de Tunja [Crisanto Luque Sánchez], Garzón [Gerardo Martínez Madrigal], Pamplona [Rafael Afanador Cadena] y San Gil [Ángel María Ocampo] condenaban en sus pastorales al liberalismo y prohibían a los católicos dar su voto a ese partido”. (Torres del Río, 2010, p.199). En Turriago Rojas, Daniel. “La actitud de la Iglesia Católica colombiana durante las hegemonías liberal y conservadora de 1930 a 1953”, 89.

2.1.2 *El Instituto de Estudios Sociales para el Clero*

El Instituto de Estudios Sociales para el Clero estuvo auspiciado por la Pontificia Universidad Javeriana. En él los estudiantes seguían, por un periodo de dos semestres, las directrices de formación social, en las cuales se preparaba a los sacerdotes para que fueran a dirigir y asesorar la Acción Social en sus respectivas diócesis o medios obreros. Este instituto estaba bajo la dirección de la Coordinación Nacional de Acción Social, y para la formación se eligieron profesores de la Pontificia Universidad Javeriana.

La realización del curso será de carácter interno y para ello se dispondrá de la casa de retiros de Emaús; para que se de buen fin a la formación se les prohíbe tener capellanías o ministerios a los sacerdotes en formación. Sin embargo, se les otorga una licencia para que los domingos puedan ayudar en acciones pastorales en diversas parroquias o centros de culto, como lo reseña el Secretariado Permanente del Episcopado, resaltando algunas instrucciones para los estudios del clero sobre lo social: “Téngase presente que la labor principal del clero en la cuestión social consiste en la formación de dirigentes selectos”.¹⁰¹

La tarea de los clérigos formados en este Instituto tenía como finalidad instruir a intelectuales, industriales, obreros, artesanos, agricultores, con espíritu social y económico, para que las ideas de la Doctrina Social de la Iglesia fueran asumidas, aprendidas, divulgadas y puestas en marcha por miembros de la Iglesia, no solo clérigos, sino laicos comprometidos con los aspectos sociales y que respondieran a las necesidades concretas del país.

El plan de estudios establecido para sacerdotes en el Instituto de Estudios Sociales para el Clero era el siguiente¹⁰²:

I Semestre

1. Doctrina Social Católica
2. Legislación Social
3. Sindicalismo y Organizaciones Campesinas, teoría y práctica
4. Métodos de la Acción Social Católica
5. Formación de Dirigentes (propaganda doctrinal por prensa y radio, círculos de estudio, acción religiosa dentro de las organizaciones, métodos comunistas)

¹⁰¹ Véase en Secretariado Permanente del Episcopado. *Conferencias Episcopales de Colombia, 1908 -1953*, 86.

¹⁰² *Ibid.*, 85.

6. Nociones de Economía y Contabilidad

II Semestre

1. Economía Social
2. Historia y Métodos del Comunismo
3. Cooperativismo
4. Instituciones Oficiales y Privadas al Servicio del Trabajador
5. Servicio Social

Para el padre Félix Restrepo, S. J., rector de la Pontificia Universidad Javeriana de 1941 a 1949, la formación del Instituto era un compromiso importante, a tal punto que comparte, epistolarmente, la realización de este con un sacerdote de la diócesis de Córdoba en Argentina, el padre Miguel Viscovich, en una carta que data del 10 de septiembre de 1948. En la misiva, el clérigo argentino le comparte su deseo de conocer y profundizar más sobre la Doctrina Social de la Iglesia y se pone a disposición del padre Félix, para cualquier actualización que pueda hacer en su ejercicio de la docencia como profesor del Seminario Mayor de su Diócesis, como docente de ciencias sociales y asesor de la juventud social católica y del economato social.

Una vez leída la carta del padre Viscovich, el padre Félix le responde de la siguiente manera¹⁰³:

Bogotá, 19 de octubre de 1948

Señor Pbro.
M. J. Viscovich
Vélez Sarsfield, 539
Córdoba (Rep. Argentina)

Muy estimado padre:

Algo tarde me refiero a su atenta carta de 10 de septiembre, por haber estado algunos días ausente.

El Instituto de Estudios Sociales que tiene en proyecto nuestra Pontificia Universidad Javeriana empezará labores el año entrante, pero no sabemos si a principios del año o del mes de julio en adelante. Tampoco tenemos reglamentación para él.

¹⁰³ Los textos originales de las cartas del padre Miguel Viscovich, así como el texto del padre Félix Restrepo, S. J., retozan en el Archivo Histórico Juan Manuel Pacheco, S. J., de la Pontificia Universidad Javeriana (consultado el 10 de marzo de 2020).

El R. P. Francisco Javier Mejía, S. J., que va a ser su director, está actualmente en el Canadá enterándose de la marcha de un instituto similar que allí existe y estudiando el funcionamiento de varios secretariados sociales tanto en el Canadá como en los Estados Unidos. Tendremos que esperar su vuelta para poder reglamentar nuestro proyectado Instituto.

Tan pronto como tengamos prospectos del mismo, le enviaremos a su S. R. con mucho gusto noticias que desea.

Entretanto, le suplico no nos olvide en sus SS. SS. y OO.

De S. R. afectísimo servidor y hermano en Cto.,

Félix Restrepo, S. J.

Otra prueba fehaciente de la futura puesta en marcha del “Instituto de Estudios Sociales que mandó fundar la Conferencia Episcopal para el clero en la Javeriana”¹⁰⁴ quedo evidenciada en dos epístolas entre el padre jesuita colombiano residente en la Iglesia de San Felipe, en Old Albuquerque (New México) en Estados Unidos, padre José Rafael Maldonado, S. J., y el padre Félix Restrepo, S. J., en cartas fechadas del 21 y 27 de noviembre de 1948, tal y como consta en el Archivo Histórico Juan Manuel Pacheco, S. J., de la Pontificia Universidad Javeriana.

2.1.3 *Inicio de la segunda mitad del siglo XX*

En 1948, en medio de la convulsionada y crítica situación social que vivió Colombia¹⁰⁵, la Conferencia Episcopal no escapó de tener una palabra sobre todos aquellos acontecimientos que se avizoraban para la sociedad. “Durante el gobierno de Mariano Ospina Pérez ocurre el hecho histórico que se conoce con el nombre El Bogotazo (9 de abril de 1948), que tiene como génesis el asesinato del líder liberal y popular Jorge Eliécer Gaitán, y que conduce a la

¹⁰⁴ Los textos originales de las cartas del P. Félix Restrepo S.J. al R. P. José Rafael Arboleda S.J. y viceversa del 21 y 27 de noviembre de 1948, retozan en el Archivo Histórico Juan Manuel Pacheco S. J., de la Pontificia Universidad Javeriana, consultado el 10 de marzo de 2020.

¹⁰⁵ Las luchas sociales que promovió y los discursos que pronunció Gaitán hicieron que ganara los afectos del pueblo y las enemistades de políticos de orden nacional e internacional. Por esto, el 9 de abril de 1948, cuando es asesinado para producir un choque político, la capital colombiana arde en una revuelta popular conocida como “El Bogotazo”, que se extendería por toda su geografía y haría del acontecimiento un “Colombianazo”. El pueblo se sintió expropiado de la posibilidad de un futuro diferente, lo cual agudizó el periodo que se conoce como “La violencia” (véase Agudelo, Cesar Augusto, “Representar ‘El Bogotazo’ en Colombia: apuntes para su comprensión como un ‘*shock* político’, para repensar el conflicto y el posacuerdo”. Eleuthera, N.21, 66-88.

denominada ‘violencia política’ (1948-1953)’¹⁰⁶. Es entonces cuando se promulga un tercer documento vinculado al ámbito social, el cual se refería a una petición concreta para el presidente de la República, a quien se le solicitaba ordenar, si lo estimaba conveniente, el pago de salario a los obreros que trabajaran en días de fiestas religiosas¹⁰⁷.

“La paz” era el título de la carta pastoral de 1948 que se leyó en las misas de la arquidiócesis de Medellín. Esta carta estaba concebida para el comienzo de la temporada de Cuaresma, una celebración cristiana de cuarenta días de sacrificio y buena voluntad que terminaba el Domingo de Pascua, día de la resurrección de Jesucristo. El obispo Antonio José Jaramillo Tobón decía en esta carta pastoral: “la paz es calma, descanso, satisfacción en la seguridad del futuro; *tranquillitas ordinis*, la ‘tranquilidad del orden’, como escribió San Agustín”. La Iglesia estaba preocupada, a comienzos de 1948, por la paz y el orden, en una época en que la violencia rural se había convertido de nuevo en un problema serio. Estas cartas pastorales son un buen reflejo de lo que estaba pasando en Colombia en esos momentos. El énfasis que ponía en la paz este documento de 1948 indicaba, igual que a principios del siglo, que no había paz ni orden en Colombia.¹⁰⁸

La década del cincuenta fue abierta por la Conferencia Episcopal colombiana con un texto promulgado en 1951, en donde se recalca la función de la acción católica de contrarrestar el avance del comunismo que se fraguaba en distintas organizaciones del país. En el texto se aboga por reformas sociales adecuadas, en las cuales, iluminados por la Doctrina Social de la Iglesia, se haga efectiva la defensa del derecho a la vida y se cumpla la función social de la propiedad¹⁰⁹.

El documento de 1951 hace marcado énfasis en dos conferencias precedentes de los obispos, 1927 y 1944, las cuales, como se ha mencionado, tuvieron un carácter centrado en problemáticas sociales. Además, insistió en la participación de sacerdotes para que se capacitaran en el Instituto de Estudios Sociales para el Clero, al advertir los resultados en algunas parroquias.

¹⁰⁶ Turriago Rojas, Daniel. “La actitud de la Iglesia Católica colombiana durante las hegemonías liberal y conservadora de 1930 a 1953”, 86.

¹⁰⁷ Véase Conferencia Episcopal de Colombia, “Documentos históricos: 1913, Acción Social Católica”, 29.

¹⁰⁸ LaRosa, Michael J. *De la derecha a la izquierda, la Iglesia Católica en la Colombia contemporánea*, 103.

¹⁰⁹ Véase Conferencia Episcopal de Colombia, “Documentos históricos: 1913, Acción Social Católica”, 29.

Con respecto a las obras sociales que se instauraron en 1951, los obispos celebraban y felicitaban las iniciativas que habían tenido diversos sacerdotes en sus respectivos puestos de misión pastoral; en especial, los que incursionaron por medio de emisoras comunitarias, granjas y agrupaciones dedicadas a la cultura. Sobre todo, agradecían a los distintos benefactores de estas y otras obras en favor de los más pobres y necesitados de las comunidades a las que esas iniciativas favorecían.

En 1953, el énfasis social de los prelados colombianos recayó en la “Acción Social Campesina”, al cumplir con el propósito de Pío XII, quien promovía que en los campos exista “una población fuerte, sana, profunda e inteligentemente cristiana, a manera de dique infranqueable contra el cual se rompa la creciente marea de corrupción física y moral”¹¹⁰. Para dar ejecución a la iniciativa del papa Pacelli, se crearon organizaciones sociales que, bajo los direccionamientos de asambleas episcopales anteriores, fortalecían la acción social, en especial en zonas con alta influencia de población rural. Para cumplir con la meta de promoción de estas organizaciones, fue muy importante el uso de los medios radiofónicos de aquel momento.

Para continuar, con la incidencia de las obras sociales promovidas por la Iglesia Católica el siglo pasado, antes de la fundación de un ente que coordinara la acción evangelizadora de lo social, en 1954 los obispos escribieron una “Declaración sobre el sindicalismo”. Este texto de los prelados colombianos está inspirado en “La Carta Magna del sindicalismo católico”, donde se considera que “el sindicalismo es la asociación profesional encargada de educar, defender y servir los intereses de los obreros; y esta finalidad tiene íntimas relaciones con la moral y doctrina católicas”¹¹¹.

Así, una de las características de esta declaración de los obispos colombianos se centró en que el movimiento sindicalista no solo promueve valores de los obreros por su condición social, sino que su organización está sostenida e inspirada en la doctrina de Cristo. Por ende, en ella y por ella se elevó a las mayores alturas la *dignidad humana*, y la clase obrera se elevará a la máxima dignidad, al tener como implicación directa el goce de sus derechos.

¹¹⁰ *Ibid.*, 32.

¹¹¹ Conferencia Episcopal de Colombia. “Documentos históricos: 1954 Declaración de los metropolitanos sobre el sindicalismo”, 2.

El documento de la “Declaración sobre el sindicalismo” otorgaba a la clase obrera un estatus, en medio del contexto laboral del país, pero, al mismo tiempo, dejaba algunos compromisos y responsabilidades para cada uno de los integrantes de los movimientos sindicalistas. Entre las responsabilidades, se destacan las que hacían parte de su compromiso moral y su comportamiento hacía la sociedad, al llevar consigo el encargo de ser luz para todos los que conformaban el sector laboral: “Vuestra conducta debe ser una luminosa respuesta a las calumnias de los adversarios que acusan a la Iglesia de no dejar actuar celosamente a los seculares y de no permitirles una actividad personal ni dejarles responsabilidades”¹¹².

Ya para la XVII Asamblea Ordinaria del Sínodo de los Obispos de Colombia, celebrada entre el 26 de septiembre y el 11 de octubre de 1955, en el contexto de las resoluciones emitidas por los obispos se destaca la tercera, con relación a la “Acción Social Católica”. En ella los prelados instaban a redactar una declaración clara y determinante acerca del “peligro socialista, de la doctrina católica sobre los sindicatos, del derecho de la Iglesia de intervenir con autoridad propia en el campo económico-social, de la libertad sindical y, consiguientemente, de la inconveniencia de la unidad sindical obligatoria”¹¹³.

Este texto se enmarca en la contienda política y social ocurrida tras el golpe militar del general Rojas Pinilla, en 1953, que enfiló sus tropas hacia la Confederación Nacional de Trabajadores (CNT)¹¹⁴. Este periodo es fundamental para entender por qué la Iglesia no quería perder su representación dentro del movimiento sindicalista nacional, debido a que se podría producir una fuerte arremetida de los partidarios y defensores del comunismo, y su incursión sobre los sindicatos. De esa forma, los antecedentes históricos del anarquismo de la CNT, en España, pusieron en alerta la dictadura de Rojas Pinilla y los organismos sociales de la Iglesia colombiana que respaldaban el movimiento sindicalista en todo el país.

El resultado de la declaración, redactada por los obispos sobre lo concerniente a contrarrestar la influencia del socialismo en Colombia, fue una “pastoral colectiva”, que atendía puntualmente temas como el peligro del socialismo, la libertad sindical y la

¹¹² *Ibid.*, 4.

¹¹³ Secretariado Permanente del Episcopado. *Conferencias Episcopales de Colombia, 1954-1960*, 43.

¹¹⁴ Véase en LaRosa, Michael J. *De la derecha a la izquierda, la Iglesia Católica en la Colombia contemporánea*, 103.

inconveniencia de la unidad sindical, entre otros. De la misiva se destaca el párrafo sobre el “Programa social de la Iglesia”, el cual se centró en dos componentes fundamentales.

El primer componente es de carácter teórico-doctrinal, en el cual los purpurados recuerdan que, para llevar a cabo las obras de carácter social, la Doctrina Social de la Iglesia, desde el papa León XIII, ha reservado un espacio fundamental que los papas siguientes han privilegiado. De este modo, continuar con las enseñanzas de los pontífices no solo es dar relevancia a su magisterio, sino que se convierte en el modo de actualizar sus enseñanzas, teniendo en cuenta las vicisitudes del tiempo y del momento histórico.

El segundo componente del “Programa social de la Iglesia”, propuesto por el pleno de la Asamblea episcopal, puso su énfasis en las acciones que se podrían llegar a desarrollar por medio de la organización de un gran movimiento social católico, como ya se realizaba en otros países. De esta forma se fortalecerán iniciativas como

...la Cruzada Social y otras organizaciones católicas, entre las clases acomodadas que trabajan por formar la mentalidad social y por desarrollar obras en beneficio de los necesitados. La Selección de Trabajadores Católicos y la Juventud Obrera Católica están formando dirigentes, obreros y campesinos, que sean capaces de orientar y acaudillar las reivindicaciones de los trabajadores según el espíritu del Evangelio. La Unión de Trabajadores de Colombia agrupa bajo sus banderas a los sindicatos que quieren reivindicar los derechos de los trabajadores, dentro de las normas de la Doctrina Social de la Iglesia Católica. Acción Cultura Popular difunde la educación y eleva el nivel del campesino por medio de las escuelas radiofónicas. Numerosas cooperativas y auxilios mutuos contribuyen a mejorar la situación económica de los menos afortunados. Cajas de ahorros, granjas agrícolas, “casa del campesino” y otras muchas obras son testimonio del interés de la Iglesia en el mejoramiento económico de los pobres, y son expresión de la fecundidad de la doctrina social católica.¹¹⁵

Sin duda, la propuesta que más gozó de acogida entre los obispos, en la XVII Asamblea, estuvo centrada en la conformación de una comisión episcopal encargada de los asuntos de la “Acción Social Católica”. Entre las funciones de esa nueva comisión dedicada

¹¹⁵ Secretariado Permanente del Episcopado. *Conferencias Episcopales de Colombia, 1954 -1960*, 83.

a lo social estaba la fundación de un instituto de acción social católica. Esta comisión acogerá luego las acciones que realizaba la Coordinación Nacional de Acción Social Católica.

A partir de esa formulación que hicieron los obispos, sobre la necesidad de crear un instituto de acción social católica, en la XVIII Conferencia Episcopal llevada a cabo del 17 de septiembre al 2 de octubre de 1956, tanto en las proposiciones como en los acuerdos, se destaca uno que tendrá una influencia de carácter fundamental, en el viraje que se obtendrá en la conformación de la estructura social de la Iglesia colombiana, hasta los inicios de la segunda década del siglo XXI.

En común acuerdo y por decisión unánime, la Asamblea Plenaria del Episcopado Colombiano crea la Cáritas Colombiana. Dada la importancia de este acontecimiento, por el impacto que tiene en el desarrollo de la investigación, se transcribirá el texto que le da la génesis y constitución a la organización filial de la denominada, para aquel tiempo, Intercaritas Mundiales, hoy Caritas Internationalis.

14.º Sobre la institución de Cáritas Colombiana

La XVIII Conferencia Episcopal de Colombia, considerando:

- 1.º Que existe en el país una imperiosa necesidad de coordinar las diversas obras de asistencia social católica bajo un solo organismo nacional dependiente de la venerable jerarquía.
- 2.º Que dicha organización traería bienes incalculables, tanto para la caridad católica en general, como para cada una de las obras de asistencia social que se afiliarán a ese organismo.
- 3.º Que la Santa Sede ha manifestado en diversas oportunidades la conveniencia de crear una organización que llene estos fines.
- 4.º Que el Secretariado Permanente de Episcopado ha presentado a la venerable Conferencia un proyecto de estatutos para la creación del mencionado organismo, acuerda:

Artículo 1.º Crear la institución Cáritas Colombiana.

Artículo 2.º Aprobar los estatutos de la organización, de acuerdo con el proyecto presentado a la venerable Conferencia Episcopal.

Artículo 3.º Afiliar la institución Cáritas Colombiana a Intercaritas Mundiales.¹¹⁶

¹¹⁶ *Ibid.*, 99.

Así, en concordancia con la determinación de crear la Cáritas Colombiana, los señores obispos reiteran la intención de seguir formando al clero en estudios sociales en instituciones académicas. Para cumplir tal fin, ya se había creado un Instituto para la Formación del Clero, con sede en la Pontificia Universidad Javeriana; aunque, también se le insta a la Universidad Pontificia Bolivariana a organizar dicha institución de formación. Al mismo tiempo, se solicita a los superiores mayores de las comunidades religiosas masculinas a incentivar la formación de algunos de sus miembros, tal y como ya lo hacía el clero secular en las instituciones mencionadas, o en otras internacionales que cumplan con los requisitos exigidos por la Santa Sede para dicha formación.

También, para la formación del clero, dirigentes obreros y campesinos, la Coordinación Nacional de Acción Social tenía un curso para mantener actualizados a los diversos agentes que eran afiliados a esta organización. Esta, dependiente de la Iglesia a nivel nacional, por voluntad de la Conferencia Episcopal tendría que seguir con la coordinación de los cursos, para el bien de la acción social del país.

En este recorrido por las acciones coordinadas por la Conferencia Episcopal frente a la acción social de la Iglesia colombiana, en la realización de la XIX Asamblea Plenaria del Episcopado Colombiano se recuerda que hay dos comisiones con tareas muy similares, pero que apuntan a operaciones distintas en el orden social. La primera comisión, para Asuntos Sociales, debe coordinar todas las actividades que se desprenden de la “‘Acción Social Católica’: actividades económico-sociales, sindicalismo, cooperativismo, problemas patronales, semanas sociales, educación y capacitación social católica e institutos de ciencias sociales”¹¹⁷. Mientras que, a la segunda comisión de carácter social, dedicada a la Asistencia Social y Caritativa, el Secretariado Permanente del Episcopado le aclara y reitera cuáles organizaciones están bajo su custodia y salvaguardia, para llevar a cabo su función, y nombra a “Cáritas Colombiana, Cruzada Social beneficencia, obras asistenciales, en general, y asistencia religiosa a las cárceles”¹¹⁸.

Para 1958, en la antesala de la Cuaresma, en el último periodo del pontificado de Pío XII y en medio de la situación que estaba viviendo el país, los obispos colombianos escriben una carta pastoral titulada “La persona humana y sus derechos”. El tema tenía relación directa

¹¹⁷ *Ibid.*, 126.

¹¹⁸ *Ibid.*

con las perturbaciones de carácter social que estaba afrontando el país. El texto original contiene tres partes: la primera estaba dedicada a la *dignidad humana*; la segunda, al capital y el trabajo; y la tercera contenía algunas advertencias finales de la exhortación.

Las enseñanzas de la exhortación escrita por el Episcopado Colombiano tenían una enfática visión desde las preocupaciones producidas por la realidad del país, hacia el futuro que se avizoraba. Todos estos elementos fueron configurando el telón de fondo sobre el que los prelados esgrimieron la exhortación, iluminados por las palabras de Pío XI en la encíclica *Divini redemptoris*, la cual contiene una vehemente denuncia del comunismo y de cómo esta ideología se convertía paulatinamente en el fermento de un sistema que “niega los derechos, la dignidad y la libertad de la persona humana”¹¹⁹.

La carta de los prelados colombianos se constituye en un llamado de atención no solo para los creyentes, sino para todo el país, porque las preocupaciones por la situación en el orden social y político, debido al impacto del conflicto generado en 1948, no solo tocaban el mundo de los creyentes, sino que llegaba hasta quienes discrepaban del pensamiento de la Iglesia, permeados por las ideologías socialistas, comunistas y contestatarias de aquel periodo histórico¹²⁰. De allí que temáticas como la dignidad humana, el derecho, la función social y la necesidad de extender el derecho a la propiedad, el justo salario, el ahorro y el capital de trabajo¹²¹ se constituyeron en premisas fundamentales reflexionadas por los obispos colombianos, entorno al desarrollo social del país.

El texto dedicado en la Cuaresma de 1958 a los asuntos sociales o a la cuestión social, la Conferencia Episcopal redacta, el 22 de septiembre de ese mismo año, un mensaje sobre la *caridad* al pueblo colombiano. Pues, debido al inicio del periodo político que se advertía, lo que el bipartidismo de las elites políticas del país llamó Frente Nacional, los prelados del país estaban preocupados por la pérdida de valores humanos y de la caridad en las relaciones sociales en el país. El documento está cargado del carácter bíblico y evangélico que conlleva vivir la virtud teologal de la caridad, de allí que el mensaje enfatice que “el objetivo de la caridad fraterna no son las condiciones naturales del prójimo, su belleza, su amabilidad, sus

¹¹⁹ Pío XI. *Carta encíclica Divini Redemptoris*, 14.

¹²⁰ Véase en Conferencia Episcopal de Colombia. “Documentos históricos: 1958 Pastoral. La persona humana y sus derechos”, 1-2.

¹²¹ *Ibid.*, 2-21.

talentos, su afinidad ideológica o política, ni siquiera sus virtudes sobrenaturales; es Dios que se refleja en sus criaturas”¹²².

El problema social del país estaba resquebrajando el tejido social de un pueblo; los conflictos rurales entre liberales y conservadores agudizaban la tensión política que libraba la nación. Es ahí cuando la responsabilidad social de los pastores de la Iglesia tenía que hacer que la voz profética se sintiera en todos los rincones del país y, para ello, la difusora Radio Sutatenza, ya diez años antes al aire, se convertía en el aliado más favorable para cumplir con la recomposición caritativa del pueblo colombiano.

Se hizo centrados en que el “amor fraterno significa amor a Dios en la persona de nuestro prójimo, porque es obra de sus manos y espejo de sus perfecciones. De allí que pudiera sostener San Juan: ‘el que no ama a su hermano, a quien ve, no es posible que ame Dios, a quien no ve’ (1Jn 4,20)”¹²³. Los obispos buscaban que los odios fratricidas cesaran, y evitaban volver al panorama de finales de los años 30, periodo en el cual la voz de prelados como monseñor Builes atizaba la contienda partidista y desmembraba las entrañas sociales de la caridad, mientras que el arzobispo Perdomo buscaba bajar la tensión entre los partidos desde su cátedra bogotana:

Monseñor Builes estuvo claramente comprometido con la contienda política en 1930. En una serie de fascinantes cartas, demostró el alcance de su oportunismo y la influencia de la Iglesia en asuntos políticos en Colombia. Dos días después de publicar el arzobispo Perdomo su famosa carta “Cambio de mente”, de 1930, Builes sacó una circular/telegrama con destino a las parroquias de su diócesis. En ella escribía: *Comunicóles Primado envió anoche circular telegráfica adhiriendo candidatura legítima Valencia, ordenando católicos concentración conservadora católica, derredor dicho candidato que es legítimo. Ante inminente peligro religión, patria por avalancha comunista liberal derredor Olaya, católicos obligados todos votar, fin evitar catástrofe [...] pues asoma siniestra tempestad mejicana nuestro suelo. Oración, unión, en elecciones salvárannos.*¹²⁴

¹²² Secretariado Permanente del Episcopado. *Conferencias Episcopales de Colombia, 1954 -1960*, 134.

¹²³ *Ibid.*

¹²⁴ Cita de Olano García, María Dolly. *Monseñor Builes: el hombre, el aposto, el místico*, 437. En LaRosa, Michael J. *De la derecha a la izquierda, la Iglesia Católica en la Colombia contemporánea*, 88.

La Conferencia Episcopal presenta, en su mensaje sobre la caridad, diez aplicaciones de carácter práctico. Por medio de este decálogo¹²⁵ quería exaltar que, en medio de la violencia fratricida, el cambio dependía del empeño de todos los colombianos, a pesar de las diferencias de pensamiento y de ideologías políticas: (1) Unión integral y sincera de los hijos de Colombia; (2) Sanción eficaz de los delincuentes; (3) Templanza en el lenguaje escrito y oral; (4) Un verdadero y efectivo interés por la solución de los problemas sociales; (5) Reducción de precios de los artículos de primera necesidad; (6) Empezar una reforma agraria y social a base de un reparto más equitativo de la riqueza productiva; (7) Aceptar la política de austeridad; (8) Inversión de los ahorros de los dueños del capital para aumentar la oferta; (9) Colaboración en las obras de interés común, en especial aquellas que favorecen a las clases más necesitadas; (10) La práctica generosa de la limosna.

En la XX Conferencia Episcopal, realizada entre el 16 y el 24 de septiembre de 1960, se emite una declaración sobre la situación social, que fue firmada el 21 de septiembre. La misiva tenía un propósito claro: “intensificar la acción de la Iglesia para contrarrestar el avance comunista en los diversos sectores de la sociedad”¹²⁶. Este propósito instaba a tomar medidas de carácter administrativo, buscando no perder la coordinación nacional y la respectiva a los organismos más sensibles a la influencia del comunismo en la sociedad colombiana.

Para este momento de la historia, la Iglesia universal se encaminaba a la celebración del Concilio Vaticano II, convocado por el papa Juan XXIII. Así, inspirado por el Espíritu Santo declaraba: “...acogiendo como venida de lo alto una voz íntima de nuestro espíritu, hemos juzgado que los tiempos estaban ya maduros para ofrecer a la Iglesia Católica y al mundo el nuevo don de un Concilio ecuménico, [...] para incrementar en el espíritu de los fieles la gracia de Dios y el progreso del cristianismo”¹²⁷.

El papa Roncalli no solo asombraba al mundo con la convocatoria al *aggiornamento* de la Iglesia, sino que instaba a fortalecer la fe y la unidad de los cristianos. Por ello el énfasis en lo ecuménico del Sínodo que se avecinaba:

¹²⁵ Véase en Secretariado Permanente del Episcopado. *Conferencias Episcopales de Colombia, 1954 -1960*, 139-140.

¹²⁶ Secretariado Permanente del Episcopado. *Conferencias Episcopales de Colombia, 1954 -1960*, 182.

¹²⁷ Juan XXIII. Constitución apostólica *Humanae salutis*, 6.

Será esta una demostración de la Iglesia siempre viva y siempre joven, que percibe el ritmo del tiempo, que en cada siglo se adorna de nuevo esplendor, irradia nuevas luces, logra nuevas conquistas, aun permaneciendo siempre idéntica a sí misma, fiel a la imagen divina que le imprimiera en su rostro el divino esposo, que la ama y protege, Cristo Jesús.¹²⁸

Así, los obispos colombianos se disponen a cruzar el Atlántico, para embarcarse en la ruta que el mismo papa Juan XXIII convocaba, de manera paternal, al cristianismo del siglo XX.

2.2 Entre el Concilio Vaticano II y Medellín-1968

El paréntesis cronológico de la incidencia de la acción social de la Iglesia en Colombia, entre los años de 1958 y 1968,¹²⁹ fue para la Iglesia universal y colombiana muy importante, en el cambio de rumbo que la sociedad estaba dispuesta a presenciar. Es así como cuatro grandes acontecimientos marcaron esta etapa de transformación. El primero, el Concilio Vaticano II (1962 y 1965), que daría lugar a numerosos cambios en la Iglesia Católica; el segundo, la primera visita de un papa, Pablo VI, a territorio latinoamericano; el tercero, la realización del XXXIX Congreso Eucarístico Internacional; y el cuarto, la Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano realizada en Medellín.

¹²⁸ *Ibíd.*, 7.

¹²⁹ La revolucionaria presencia del cuarteto de Liverpool, los Beatles, un icono de aquel momento, junto a la figura de Ernesto “Che” Guevara, son paradigma de la contestación a la caducidad de aquella cultura occidental con pretensiones de hegemonía, a cuyo desencanto se sumaba la crisis causada por las dos Guerras Mundiales (1914-1918 y 1939-1945) y los muchos vacíos existenciales de la humanidad. Esta iconografía viene acompañada por las continuas protestas contra la absurda guerra de Vietnam; los asesinatos de Martin Luther King y de Robert F. Kennedy (1968); la paradigmática revuelta estudiantil de Mayo del 68 en Francia y el liderazgo de Daniel el Rojo; la Primavera de Praga con los tanques rusos haciendo presencia de poder para sofocar esa fuerza de cambio; las protestas contra el régimen soviético y el joven checo Jan Palach (1948-1969) inmolándose como pública señal de desacuerdo; el movimiento *hippie* que se enfrenta al mundo capitalista, obsesionado con la producción y el rendimiento económico; la continua tensión originada en la Guerra Fría con el permanente enfrentamiento entre Washington y Moscú, el icono del teléfono rojo timbrando en la Casa Blanca o en el Kremlin con sus llamadas amenazantes; el influjo de pensadores como Jean-Paul Sartre, Simone de Beauvoir, Herbert Marcuse; el triunfo de la Revolución cubana que en esos años es motivo de gran entusiasmo en América Latina, origen de las guerrillas de este continente, anhelantes de profundos cambios estructurales; las tensiones sociopolíticas de los países africanos, recién emancipados de las potencias coloniales europeas; la lucha por los derechos civiles de las comunidades negras en Estados Unidos; todo ello expresión de una gran inconformidad con el modo de vida impuesto por la sociedad industrial capitalista (Sarmiento, “50 años de la II Conferencia General de los Obispos de América Latina y el Caribe, Medellín 1968, memoria y profecía”, 29-30).

Es importante señalar la incidencia de los acontecimientos mencionados, en el desarrollo de la acción social de la Iglesia colombiana, al tener en cuenta que tanto la propia institución eclesial como la sociedad colombiana fueron tomadas por sorpresa por los cambios al interior de la Iglesia.

[...Cambios] producidos por la nueva relación que el Vaticano II planteaba al mundo moderno y por el nuevo acercamiento que los episcopados latinoamericanos realizaron a los problemas sociales, económicos y políticos en la II Conferencia Episcopal de Medellín en 1968.¹³⁰

2.2.1 *El Concilio Vaticano II, inspiración para una Iglesia social*

El Concilio Vaticano II impulsó la gran reforma de la Iglesia en el siglo pasado. Este magno acontecimiento eclesial marcó las líneas del desarrollo pastoral, ministerial, bíblico y litúrgico, entre otros factores, que siguen teniendo impacto en la manera de entender la teología y su aplicación en el contexto eclesial. Luego de la realización de este Concilio, vinieron cambios en la Iglesia que se realizaron en diversos niveles eclesiales.

Fue de esta manera como, luego de la elección de un papa considerado de transición, como lo fue Angelo Giuseppe Roncalli, *qui sibi nomen imposuit* Juan XXIII (el 28 de octubre de 1958), el romano pontífice, en su calidad de obispo de Roma, hace dos anuncios revolucionarios en los albores de 1959 (el 25 de enero). El primero, el desarrollo de un sínodo para la Iglesia de Roma; y el segundo, la realización de un concilio para la Iglesia universal. Ante la magnitud del anuncio, el mundo de la teología ya estaba prestando atención a los cambios que se vislumbraban. Y las nuevas maneras de entender el quehacer de la teología, en el contexto latinoamericano, emprendían un camino que se convertiría en la génesis de un sin número de experiencias, prácticas, reflexiones y movimientos o en las denominadas teologías emergentes.

La variedad o multiplicidad de pensamientos de los teólogos que llegaban al Concilio con “sangre nueva”, encabezados por la corriente de la *nouvelle théologie* con representantes eminentes como “Congar, De Lubac, Chenu, Rahner y Küng”¹³¹, entre otros, emprende un

¹³⁰ González González, Ferran S.J. *Poderes enfrentados, Iglesia y Estado en Colombia*, 320.

¹³¹ Sarmiento, Antonio José. “50 años de la II Conferencia General de los Obispos de América Latina y el Caribe Medellín 1968, memoria y profecía”, 36

camino de renovación en varias corrientes: “el movimiento litúrgico que propende por la participación efectiva en la asamblea que celebra la fe; el movimiento ecuménico que empieza a abrirse a las denominaciones ortodoxas, reformadas, protestantes, anglicanas; el movimiento bíblico que sigue los pasos a la exégesis protestante”¹³². En este último movimiento se van a destacar las nuevas maneras de hacer interpretación del texto sagrado, con la implementación de los métodos histórico-crítico y el de la historia de las formas, entre otros. Todo ello, sin tener en cuenta aquí el giro antropológico que se dio, el cual promovió de fondo los cambios que se querían implementar en la Iglesia.

La organización social de la Iglesia, inspirada en el movimiento social cristiano, como se ha descrito anteriormente en la experiencia de la Iglesia católica colombiana, enfrenta la preocupación del avance del marxismo y la incidencia de esta ideología en la clase obrera. De allí que “la experiencia de los curas obreros, la creación de sindicatos católicos, los procesos de formación en Doctrina Social de la Iglesia y el influjo de pensadores como Charles Péguy (1873-1914), Emmanuel Mounier (1905-1950) o Jacques Maritain (1882-1973)”¹³³ afianzan un modelo de comprensión del humanismo cristiano en el que la inserción de discursos, como el de los derechos humanos, van abriendo las sendas de una nueva manera de entender la antropología teológica. Para esta última, será fundamental ubicar al hombre en el mundo moderno, después de las fuertes pugnas entre la sociedad moderna y la Iglesia.

Ya en las postrimerías del Concilio Vaticano II, el cual se clausuró el 8 de diciembre de 1965, en medio de un clima de discreción y sin precisión del número de participantes, cerca de 39 obispos se reunieron en las catacumbas de Domitila en Roma, para firmar un acuerdo de vida pobre, austera y simple, acorde con la opción por los pobres que querían vivir. El evento fue tan discreto que unas semanas después de la finalización del Concilio el periodista Henri Fesquet tituló en el diario Parísino *Le Monde*: “Un grupo de obispos anónimos se comprometen a dar testimonio de una vida estricta de pobreza”¹³⁴.

Este *Pacto de las catacumbas*, firmado el 16 de noviembre de 1965, caló en la conciencia de muchos obispos, que acogían con amor de padres el dolor de los menos favorecidos del continente. “La doctrina sostenida por el grupo ‘Iglesia de los pobres’ cobra

¹³² Ibid.

¹³³ Ibid.

¹³⁴ Picaza, Xavier; Da Silva José. *El pacto de las catacumbas, la misión de los pobres en la Iglesia*, 24. Traducción propia.

vida a través de la experiencia de Iglesia en América Latina y hace posible una nueva visión de la situación histórica”¹³⁵. De esta manera, quedan trazadas las sendas del testimonio de muchos hombres y mujeres que desde el Evangelio donaron su sangre por la causa de los menos favorecidos.

Entre aquellos hombres de Iglesia que generaron cambios desde sus estilos de vida, testimonio y manera de vivir el Evangelio, encarnándose en la vida de sus pueblos, están figuras como la de San Oscar Arnulfo Romero y los mártires jesuitas asesinados en la UCA en el Salvador; el padre Alberto Hurtado, S. J., y su pastoral con jóvenes en situación de calle en Chile; don Hélder Câmara, con su testimonio de amor por los pobres y defensa de la justicia social en Brasil¹³⁶; el obispo Pedro Casaldáliga, con la promoción del Evangelio para los pueblos indígenas, en la Amazonía ecuatorana; Gerardo Valencia Cano, considerado como el obispo “rojo” de Buenaventura, Colombia, destacado defensor de los derechos humanos, en medio de los pobres y las comunidades afrodescendientes del litoral Pacífico¹³⁷; o Marcos McGrath, quien, desde Panamá, “promovió una visión social de la Iglesia a partir de la noción de ser levadura para el mundo”¹³⁸.

¹³⁵ Arntz, Norbert. “Por una Iglesia servidora y pobre”, 119-120.

¹³⁶ Todo lo que hacía Hélder Câmara era mediático. Así sería su cambio de domicilio ocurrido en 1968. La impresión, a posteriori, es que este cambio le dio a él mayor autoridad en Medellín, porque allí se unió a otros obispos que habían asumido los compromisos del Pacto de las catacumbas, celebrado en Roma a finales del Concilio en 1965. El Palacio Manguinhos está ubicado en un barrio de la antigua élite de la caña de azúcar (propietarios de Casas Grandes, que producen caña de azúcar), mientras que la sacristía de la Iglesia en Fronteiras se encontraba en un barrio común. Elegir las *Fronteiras* tiene un gran valor simbólico. Finalmente, este cambio de domicilio afecta mucho al gobierno de la Arquidiócesis de Olinda y Recife (Hoornaert, Eduardo. “Helder Câmara na Conferência Episcopal de Medellín”, 59-60). Traducción propia.

¹³⁷ Gerardo Valencia Cano nació en 1917 en Antioquia. Tuvo once hermanos, cinco de los cuales escogieron la vida religiosa. Tener una familia numerosa era entonces la norma en Antioquia, además su padre, un hombre de negocios, era acomodado según los estándares de la región. Sin embargo, la crisis económica de 1930 afectó sustancialmente a la familia, y como el dinero prácticamente dejó de circular, la familia Valencia acudió a la Iglesia para que los ayudaran con la educación de sus hijos. Efectivamente, uno de los sacerdotes de la iglesia local se ofreció a pagar la matrícula de Gerardo en el seminario de misiones, recién fundado en Yarumal (Antioquia) por Miguel Ángel Builes, obispo de Santa Rosa de Osos. En 1942, a la edad de 25 años, Gerardo se ordenó sacerdote y poco después partió a Bogotá a completar una especialización en teología en la Pontificia Universidad Javeriana (LaRosa, Michael J. “Gerardo Valencia Cano: obispo y profeta de Buenaventura, Colombia”, 473).

¹³⁸ Casarella, Peter. “Marcos McGrath y su visión continental e intercontinental de la Iglesia”, 181.

2.2.2 La primera visita del Papa Pablo VI a territorio Latinoamericano

La visita de San Pablo VI a Bogotá, 22 al 25 de agosto de 1968, se da en medio de una tensión muy fuerte en la Iglesia católica en Colombia. Luego de la culminación del Concilio, allí, en el encuentro de tantas fuerzas, el papa Montini descubre una Iglesia colombiana que no estaba imbuida en los compromisos del catolicismo pos-Vaticano; entonces él, en su afán de acercar la imagen de Cristo al pueblo, mediante su carisma *ad gentes*, lo conmueve, y llena de ilusión la fe del pueblo colombiano.

Las lágrimas en sus ojos, a la salida de la Nunciatura el 25 de agosto de 1968, según relatan los cronistas de la época, como en el caso de monseñor Huertas, hacen pensar que el papa sembraba la esperanza de renovación que será la II Conferencia del Episcopado Latinoamericano. De allí que el lema “La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Vaticano II” era la premonición de un nuevo pentecostés arribando a la Iglesia. Por tal razón, la visita a Colombia no solo era la primera vez de un vicario de Cristo en el país, sino que para Pablo VI fue un bálsamo frente a las inclementes arremetidas que significaba dar vía a las reformas conciliares.

El mensaje social de la Pablo VI, expresado en el municipio de Mosquera, fue la carta de navegación de la pastoral social no solo de la Iglesia desde sus estamentos institucionales, sino que también se inauguraban espacios de aplicación de las prerrogativas de Montini. Esto es, en las comunidades eclesiales de base, los movimientos de obreros, los sindicatos, los grupos de acción social católica y los movimientos de sacerdotes y obispos que se organizaban para estudiar el magisterio pontificio y ver cómo aterrizar, a las acciones pastorales, toda la acción del Evangelio de los pobres proclamada en el Concilio Vaticano II y ratificada en Medellín.

Por tanto, volviendo a la acción social de la Iglesia en Colombia, al cierre de la década de los sesenta ya se tendrán unas bases bien cimentadas, que abrirán un nuevo capítulo en la acción pastoral eclesial. Pues la Cáritas Colombiana, ya entonces con 10 años de existencia, se encausaría a buscar algunas respuestas sobre la realidad, que el país exigía en la consolidación de la historia vivida, en medio del sufrimiento por causa de la violencia fratricida y descarnada en la que se vería enfrentada la nación en el siguiente medio siglo.

2.2.3 *XXXIX Congreso Eucarístico Internacional*

El año de 1968 fue un periodo de renovación y cambios en el mundo, de tormentas sociales que incidieron en la forma de entender la política, la cultura, la educación, la economía, el arte, y por supuesto la Iglesia, entre otras instituciones de la sociedad. Aquí se puede subrayar que fue un periodo de total importancia para la Iglesia colombiana y latinoamericana. Con la llegada de Pablo VI a la ciudad de Bogotá se inaugura el XXXIX Congreso Eucarístico Internacional¹³⁹ y se da el inicio de la II Asamblea General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe, en la ciudad de Medellín.

Con el lema “Vínculo de amor”, se convocó la realización del Congreso dedicado a la sagrada eucaristía, que pretendía tener una fecunda actualidad social. En el magno evento, se pretendía rescatar aquellas palabras con las que los paganos reconocían la caridad y fidelidad al Evangelio de los primeros cristianos, tal como lo refería Tertuliano en el siglo II, al decir: “Miren cómo se aman, miren cómo están dispuestos a morir, el uno por el otro”.

La sede escogida fue la ciudad de Bogotá, y fue la cuarta capital latinoamericana en acoger a los cristianos del mundo para tener, en el lapso de cuatro días, un encuentro de comunidad, fraternidad y celebración entorno al misterio eucarístico. “Pero este Congreso tiene una nota especial: es el primero que se celebra en el mundo después del Concilio Vaticano II. Esto es de suma importancia porque la Iglesia, renovada y rejuvenecida, se va a encontrar con ella misma por vez primera en esta clase de concentración de fe internacional”¹⁴⁰.

Una renovación profunda es el mensaje de fondo en la campaña de renovación de la Iglesia colombiana, en el contexto de este Congreso que se aproximaba. El gran encuentro de la fe, la esperanza y el amor portaba expectativas nuevas para un país dividido y en

¹³⁹ En la catedral de Bogotá, el papa Montini instaló la asamblea, el 24 de agosto de 1968, con memorable discurso, en el que delineó las grandes pistas que habrían de inspirarla: significado de la presencia católica en América Latina, pobreza e injusticia social, proyección de futuro, testimonio de vida evangélica, crisis de la fe en diversos ambientes sociales, papel de los teólogos, espiritualidad, reforma litúrgica, ministerio de la palabra, carisma e institución eclesial, grupos de especial atención, magisterio de la Iglesia, conocimiento de la realidad, pobreza evangélica, cristianismo y tentación de la violencia, sentido de la paz, aplicaciones de las encíclicas *Humanae vitae* y *Populorum progressio* (Sarmiento, “50 años de la II Conferencia General de los Obispos de América Latina y el Caribe, Medellín 1968, memoria y profecía”, 38).

¹⁴⁰ Conferencia Episcopal de Colombia. “Documentos históricos: 1966 Mensaje del episcopado al pueblo con ocasión del XXXIX Congreso Eucarístico Internacional”.

enemistad. El pueblo colombiano ponía su esperanza en la renovación y gracia santificante que traía este acontecimiento, que traspasaba los límites eclesiales y llegaba hasta la sociedad.

En aquel momento, todos los ojos estaban puestos en limar las asperezas, para mostrarle al mundo que Colombia era una tierra de eucaristía, a pesar de las enemistades sociales. El tiempo de gracia y bendición que se aproximaba sería un espacio propicio para motivar en todos un “espíritu de hermandad cristiana manifestado, sobre todo, en un sincero testimonio social, que haga menos duras las miserias de nuestros prójimos, para que reinen la justicia y la caridad”¹⁴¹.

Las palabras de San Pablo VI fueron promotoras de cambio y transformación social, pues partían de las bases mismas de las comunidades más pobres y vulnerables:

Seguiremos denunciando las injustas desigualdades económicas entre ricos y pobres; los abusos autoritarios y administrativos en perjuicio vuestro y de la colectividad. Continuaremos alentando las iniciativas y los programas de las autoridades responsables, de las entidades internacionales y de los países prósperos, en favor de las poblaciones en vías de desarrollo. A este respecto, nos alegra saber que, en feliz coincidencia con el gran Congreso Eucarístico, se están estudiando y promoviendo planes nuevos y orgánicos para las clases trabajadoras, especialmente para las rurales, para vosotros, campesinos.¹⁴²

La subsidiariedad que estaba exigiendo el papa Montini, como uno de los principios de la Doctrina Social de la Iglesia, era una muestra del interés que le suscitaba la realidad de América Latina. La visita de este pontífice, en el contexto de un continente que se acercaba a vivir una época tormentosa e inestable en los aspectos políticos, sociales, económicos y eclesiales, le darían la razón a las denuncias proféticas que él declarararía en su magisterio.

Luego de la visita del papa a Colombia, la responsabilidad social de la Iglesia latinoamericana estaba en el terreno de los prelados reunidos en Medellín, de tal forma que las reformas y el espíritu de *aggiornamento* eclesial se abrían espacios renovadores en la realidades, dificultades, gozos y esperanzas de los pobres en América Latina.

¹⁴¹ *Ibid.*

¹⁴² Pablo VI, “Santa misa para los campesinos colombianos: homilía del santo padre Pablo VI” Peregrinación Apostólica a Bogotá, 22-25 de agosto de 1968”.

2.2.4 *La II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, en Medellín*

En esta segunda Conferencia se inaugura el primer espacio eclesial del catolicismo que recepciona, de manera sistemática, la reforma que entraba en vigor a partir del Concilio Vaticano II. Son los obispos latinoamericanos y del Caribe quienes abanderan la puesta en marcha del sueño de San Juan XXIII de *aggiornare* la Iglesia. Las líneas de acción pastoral, al igual que los lugares teológicos que determinó el documento conclusivo de Medellín, aún siguen impulsando corrientes de pensamiento sobre la manera de hacer teología en América Latina.

En la fase final del Concilio, don Hélder [Câmara] había propuesto al papa, en común acuerdo con el presidente del CELAM, don Manuel Larraín, que se posibilitara la experiencia del Concilio también a la Iglesia latinoamericana. Debía convocarse una nueva conferencia general de obispos del continente. Después de que Pablo VI diera su consentimiento, se puso por obra aquello que, evidentemente, no podía suceder en el Concilio.¹⁴³

Es en Medellín donde los obispos latinoamericanos retoman el *Pacto de las catacumbas*, promulgando un documento “sobre la pobreza de la Iglesia”, como se le denomina a las “Conclusiones” de esta II Conferencia General del CELAM¹⁴⁴. De esta manera, *Medellín* es un pentecostés de la Iglesia en América Latina, que funda los parámetros metodológicos, pastorales e históricos del quehacer teológico en el continente. Los *pobres*, como *locus theologicus* serán un lugar en donde Dios se revela; y, al mismo tiempo, esa manifestación histórica le dará a la teología un método de aproximación que trazará una nueva versión de la teología latinoamericana.

¹⁴³ Véase en Arntz, Norbert. “Por una Iglesia servidora y pobre”, 119.

¹⁴⁴ Consideramos que la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, celebrada en 1968 en Medellín, representó, entre otros valores eclesiales, un “salto cualitativo”, al asumir esta metodología de reflexión como hilo conductor no solo de sus textos, sino de toda la dinámica de trabajo de esa Conferencia. En las décadas siguientes, con limitaciones en su comprensión y con repetidas resistencias, esta forma de racionalidad teológica, histórica e inductiva ha sido la base de varias de las más típicas expresiones del catolicismo posconciliar latinoamericano, caribeño y latino-estadounidense, como la opción por los pobres, el acompañamiento a la piedad popular, las comunidades eclesiales de base, la lectura popular de la Biblia, el surgimiento de las teologías contextuales, el compromiso social desde la fe y la misión paradigmática permanente (Grupo Iberoamericano de Teología, “Declaración de Bogotá”, en *50 años Medellín*, 14).

¹⁴⁴ Arntz, Norbert. “Por una Iglesia servidora y pobre”, 119.

La Iglesia colombiana fue lugar de encuentro y espacio de conversación, pero también por primera vez albergue foráneo de un papa, Pablo VI, quien con su afabilidad inauguró en Bogotá el Congreso Eucarístico Internacional y la II Conferencia General de los obispos latinoamericanos. “Durante doce días, del 26 de agosto al 6 de septiembre de 1968, 146 obispos latinoamericanos se reunieron en la ciudad colombiana de Medellín, para actualizar a la Iglesia latinoamericana”¹⁴⁵.

Y aunque la Iglesia anfitriona de la Conferencia del CELAM había perdido buen parte de su influencia en la agenda política, social y económica del destino de Colombia, este acontecimiento de daba un respiro en la contienda protagónica del continente y, por supuesto, hacía que los ojos del país se centraran en un evento de carácter religioso, que tendría a posteriori consecuencias para el orden social y estructural de toda América Latina.

En correspondencia con esta histórica Conferencia, en su paso por tierras americanas, Pablo VI dejó sembradas las bases de los retos concretos que tendría la Iglesia en su opción por los pobres,¹⁴⁶ y respondía de esta manera a la Iglesia de América Latina:

El Episcopado Latinoamericano no puede quedarse indiferente ante las tremendas injusticias sociales existentes en América Latina, que mantienen a la mayoría de nuestros pueblos en una dolorosa pobreza cercana, en muchísimos casos, a la inhumana miseria. Un sordo clamor brota de millones de hombres, pidiendo a sus pastores una liberación que no les llega de ninguna parte. “Nos están ahora escuchando en silencio, pero oímos el grito que sube de su sufrimiento”, ha dicho el papa a los campesinos en Colombia [Pablo VI, “Discurso a los Campesinos en Mosquera, Colombia, agosto 23 de 1968”].¹⁴⁷

La Conferencia episcopal colombiana presentaba ciertas reticencias al lenguaje profético de denuncia que tenía el documento de Medellín en sus “Conclusiones”. Tanto así, que se mostraron opuestos al documento básico de trabajo¹⁴⁸, al aducir que los problemas que se estaban discutiendo al interior de la Conferencia tenían una orientación impuesta por los prelados que provenían del Cono Sur.

¹⁴⁵ LaRosa, Michael J. *De la derecha a la izquierda, la Iglesia Católica en la Colombia contemporánea*, 117.

¹⁴⁶ Véase en Pablo VI. Homilía Peregrinación Apostólica a Bogotá, Santa Misa para los Campesinos Colombianos.

¹⁴⁷ II Conferencia general del Episcopado Latinoamericano Medellín, XIV, 1-2.

¹⁴⁸ Véase en Echeverry Pérez, Antonio. *Un profeta invisibilizado*, 111.

Los obispos colombianos no veían reflejada la realidad del país en los argumentos sustentados en el “Documento de trabajo”. Para contrarrestar la indisposición que tenían los purpurados en Colombia, decidieron presentar un contradocumento que, por ser socializado de manera extemporánea, fue rechazado por la Secretaría de la Conferencia. Sin embargo, las ideas fundamentales del texto, del documento de contrapropuesta, saltaron a la palestra de la Iglesia colombiana, en el año 1969, en el contexto de la aplicación que se realizó para las comunidades eclesiales del país de las “Conclusiones” de Medellín. Con ello buscaban, en lo posible, dirimir y dar un tono distinto a las objeciones formuladas sobre la dura realidad latinoamericana discutida y valorada por los obispos del continente¹⁴⁹.

Sin embargo, las palabras del Pablo VI, en su homilía de inauguración de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín, alentaban a los obispos a seguir redoblando los esfuerzos en contra de los problemas sociales que afectaban las estructuras sociales de América Latina:

Si nosotros debemos favorecer todo esfuerzo honesto para promover la renovación y la elevación de los pobres y de cuantos viven en condiciones de inferioridad humana y social, si nosotros no podemos ser solidarios con sistemas y estructuras que encubren y favorecen graves y opresoras desigualdades entre las clases y los ciudadanos de un mismo país, [y el propio Montini, al hablar en el mismo territorio de los contradictores del documento de trabajo, ante la negativa eclesiástica, enfatizaba:] sin poner en acto un plan efectivo para remediar las condiciones insoportables de inferioridad que frecuentemente sufre la población menos pudiente, nosotros mismos repetimos una vez más a este propósito: ni el odio, ni la violencia, son la fuerza de nuestra caridad.¹⁵⁰

2.2.5 *Recepción de la encíclica *Humanae vitae* en Colombia*

En el año 1968, fecundo incluso en medio de los acontecimientos que ocurrían en el mundo¹⁵¹, los obispos colombianos reciben la encíclica *Humanae vitae*, publicada el 28 de julio por Pablo VI, y escriben el 12 de septiembre un mensaje pastoral basado en diez puntos, en

¹⁴⁹ Véase en González González, Ferrán S.J. *Poderes enfrentados, Iglesia y Estado en Colombia*, 306.

¹⁵⁰ Pablo VI, “Homilía de inauguración de la II Conferencia General de los Obispos de América Latina, Bogotá, 1968.

¹⁵¹ Ver *supra* Nota 129.

calidad de síntesis del documento del papa Montini, “para despejar equívocos, mientras llega la oportunidad de exponer con mayor amplitud la sabia y prudente doctrina pontificia”¹⁵². En misiva dirigida a los católicos y a todas las personas de mente serena y de buena voluntad, se instaba a los creyentes a mantener una actitud de apertura frente a las reflexiones sobre la vida sexual a las que el papa invitaba, entre otras cosas, a vivir de manera responsable y acorde con los principios de la moral cristiana.

De esa manera, la *Humanae vitae* era una respuesta en materia de moral, en el contexto de la revolución sexual de los años 60. Por tanto, el aprecio de Pablo VI por la ciencia hace que se apoye en ella y, contando con la asesoría de un grupo de científicos, para orientar como pastor y dar una palabra de autoridad sobre la sexualidad, resalta cómo ella es un bien creado por Dios, pero que solo llega a su plenitud cuando se integra en una donación del hombre y la mujer en el amor del Padre. En especial, la encíclica sobre el valor sagrado de la vida humana orientaba sobre los riesgos del uso de la píldora anticonceptiva¹⁵³. Sin embargo, esta no fue esta la única razón que justificara el texto pontificio, la defensa de la vida, en medio de la civilización, insta a los creyentes a buscar su realización, en la indagación de la verdad y el reconocimiento del valor de la dignidad humana.

Es así como entendimiento y voluntad se encuentran en la forma de respuesta que expresa *Humanae vitae*, al centrarse en las exigencias morales y en una clara denuncia a las aberraciones racistas que se habían desatado en el contexto de la II Guerra Mundial.

Se puede prever que estas enseñanzas no serán quizá fácilmente aceptadas por todos: son demasiadas las voces –ampliadas por los modernos medios de propaganda– que están en contraste con la Iglesia. A decir verdad, esta no se maravilla de ser, a semejanza de su divino

¹⁵² Conferencia Episcopal de Colombia. “Documentos históricos: 1968 Mensaje pastoral”.

¹⁵³ La invención de la píldora anticonceptiva “se remonta a cincuenta años atrás, y pocos acontecimientos en la historia de la investigación farmacológica y el desarrollo de medicamentos han tenido efectos tan profundos sobre aspectos tan variados y sensibles del diario vivir como son la sexualidad y la reproducción. También ha influido en la opinión explicitada de diferentes grupos de pensamiento y decisión respecto a su utilización, entre ellos las comunidades científica y religiosa, agrupaciones políticas, otros ideólogos y, aún más importante, por el común de los ciudadanos, especialmente las mujeres. Remedando una frase famosa de esa década, se podría decir que quizás, nunca en la historia de la humanidad, una cosa tan pequeña ha tenido consecuencias tan grandes. El 23 de abril de 1960 la “píldora” recibía el permiso para ser dispensada y vendida explícitamente como anticonceptivo oral en los Estados Unidos de Norteamérica. Empezaba así una “revolución” que incidiría en los años siguientes, y hasta el día de hoy, en la vida de millones de mujeres de todo el mundo, y por ello, necesariamente, en los hombres, en las familias y en las sociedades de todas las naciones” (Guillermo Galán, “Editorial”, *Revista Chilena de Obstetricia y Ginecología* 75/4 (2010): 217.

Fundador, “signo de contradicción”, pero no deja por esto de proclamar con humilde firmeza toda la ley moral, natural y evangélica.¹⁵⁴

Esta encíclica, por tanto, es una expresión de la *Gaudium et spes*, por ser un designio del amor y la primacía del amor expresado por Dios en la creación de la vida a su imagen y semejanza; y materializado en los fines del matrimonio y el vínculo creador que contiene el texto.

La Iglesia colombiana, fiel a sus principios conservadores, aplaude las medidas del texto pontificio y anima a la promulgación de este, de manera que se fortalezcan los lazos familiares y se promuevan valores en defensa de la vida. Sin embargo, también los obispos colombianos advierten sobre el peligro de libres interpretaciones del texto, de tal manera que insta a evitar que se haga una interpretación inadecuada de la carta pontificia, a la espera de estudios desde la moral, la ética y la teología que ayuden en la orientación de las medidas del texto, en el ámbito pastoral y, ante todo, en las dinámicas de la construcción de iniciativas que no se ajusten a los parámetros propuestos por el Pablo VI.

2.3 La acción social de la Iglesia en Colombia pos-Concilio Vaticano II

Las fuertes tensiones provocadas por las corrientes internas en la Conferencia Episcopal, entre los obispos que marcaban una línea vaticanista y los que se reusaban a implementar las reformas acordadas por los padres conciliares, intentaban tomar un aire nuevo y renovador por medio de los acontecimientos que marcaron el derrotero del protagonismo de la Iglesia colombiana, que era observada por el mundo entero. Por esta razón, la XXIV Asamblea Plenaria del Episcopado Colombiano, reunida en mayo de 1968, le encargó a la Compañía de Jesús la creación del Instituto de Doctrina y Estudios Sociales, IDES, *ad experimentum*; teniendo en cuenta las directrices del plan de pastoral que regiría a la Iglesia en el país.

La confianza depositada en los jesuitas era un voto de confianza para buscar cerrar las brechas del episcopado en la realidad social. A la tensión del episcopado, se sumaba el ambiente que se estaba gestando por parte de los movimientos sacerdotales denominados

¹⁵⁴ Pablo VI. *Carta encíclica Humanae vitae*, 18.

“revolucionarios”, como Golconda, SAL, Sacerdotes del Tercer Mundo, Sacerdotes Obreros, entre otros.

Al finalizar 1972, aparece un manifiesto del grupo SAL, Sacerdotes para América Latina, que en una actitud beligerante denuncia “situaciones concretas de los poderes eclesiásticos y civiles”. El grupo SAL es expresión del radicalismo con que muchos sacerdotes, religiosos y laicos asumieron su postura política. Las confrontaciones con la jerarquía y estos grupos llevó a endurecer posiciones que se reflejan en las condenas que, en 1976 y luego en 1982, hizo la Conferencia Episcopal a organizaciones como el Cinep, Iplaj y revistas como *Denuncia Solidaridad y Controversia*.¹⁵⁵

En Colombia, el incremento de la violencia hacía que las cifras de violación de los derechos humanos aumentasen, al tener como aspecto contradictorio la coalición entre organismos del Estado y grupos armados ilegales. Esto generó “torturas, asesinatos selectivos, desapariciones y desplazamientos, particularmente de activistas sindicales, estudiantiles y miembros de organizaciones de izquierda”¹⁵⁶. Muchas víctimas de las persecuciones y de la violación de los derechos humanos eran sacerdotes, religiosos, laicos, catequistas, obispos y otros líderes de la Iglesia que, por defender a ultranza los derechos humanos, fueron torturados, desaparecidos y, en circunstancias aún más trágicas, asesinados.

La Iglesia colombiana veía con desconfianza, en especial el episcopado, la formación de sacerdotes y laicos que descubrían en la defensa de los derechos humanos un campo amplio de evangelización. Sin embargo, los aspectos de la formación en Doctrina Social de

¹⁵⁵ “[En el caso de la Arquidiócesis de Bogotá] se evidencia cierta marginación del clero y de muchos fieles del apostolado social. Dice que la acción ha evolucionado hacia la promoción humana, sin embargo, que se utiliza este apostolado como una especie de “anzuelo y de proselitismo”; resalta el activismo en parte asistencial con un marcado acento paternalista y clerical.

Al caracterizar la tendencia hacia lo temporal, señala actitudes más políticas de pastorales como el caso del movimiento Golconda y la teología de la liberación. En este campo señala aspectos positivos, como un avance en la reflexión teológica en el análisis de la realidad, la reconstrucción del ser humano y la sociedad con un contenido de liberación, aunque sobre este se dice que privilegia el contenido sociológico. Entre los aspectos negativos afirma que se parte de apreciaciones simplistas y, en el análisis y en las soluciones, que se contraponen liberación a desarrollo, se pierde el sentido del pecado personal y que hay cierta tendencia a renunciar la conciencia del pecado al pecado de las estructuras, en particular a la injusticia social, y la liberación no presenta una dimensión universal da impresión que lo que se busca es la condenación de unos para alcanzar la liberación de otros” (Cifuentes Teresa; Prieto, Leopoldo. “La Arquidiócesis de Bogotá y la aparición de nuevos actores sociales en el contexto urbano, 1900-2000”, 348.

¹⁵⁶ Cifuentes Teresa; Prieto, Leopoldo. “La Arquidiócesis de Bogotá y la aparición de nuevos actores sociales en el contexto urbano, 1900-2000”, 348.

la Iglesia los lleva a ser coherentes con la voluntad del Pablo VI, que recomendaba a las elites católicas sociales:

Sus obligaciones tienen sus raíces en la fraternidad humana y sobrenatural y se presentan bajo un triple aspecto: deber de solidaridad, en la ayuda que las naciones ricas deben aportar a los países en vías de desarrollo; deber de justicia social, enderezando las relaciones comerciales defectuosas entre los pueblos fuerte y débiles; deber de caridad universal, por la promoción de un mundo más humano para todos, en donde todos tengan que dar y recibir, sin que el progreso de los unos sea un obstáculo para el desarrollo de los otros.¹⁵⁷

Para el inicio de la década de los setenta, la Iglesia colombiana seguía buscando los caminos hacia una adaptación de aquellas líneas de acción que la II Conferencia del Episcopado en Medellín había dejado a la Iglesia de América Latina¹⁵⁸. Sin embargo, la tarea se extendía, porque mientras se asimilaban las directrices aportadas por los obispos del continente, se buscaba la incorporación de los cambios que provenían de la reforma del Concilio Vaticano II. A pesar de las resistencias al *aggiornamento*, parecía que no le quedaba más espacio a la Iglesia que adaptarse a los nuevos retos que desde la evangelización se debían dar. Esta década también les daría a los obispos colombianos una agenda política determinada por el hundimiento del Frente Nacional, que le trazaría a la misma dimensión social de la acción de Iglesia un desafiante itinerario.

En la comprensión sobre la madurez de la acción social de la Iglesia colombiana, dos textos pueden llegar a ser considerados fundamentales, para el reconocimiento del giro y la asimilación de la identidad social de la Iglesia en Colombia. El primer texto data de 1973, el cual los obispos colombianos titularon *Justicia y exigencias cristianas*. Este libro puede ser considerado como el primer manual de Doctrina Social de la Iglesia colombiana y es expresión de las tareas que a nivel social el país asumía en la historia, como fruto del estudio,

¹⁵⁷ Pablo VI. Carta encíclica *Populorum Progreso*, 44.

¹⁵⁸ Las conclusiones del Concilio Vaticano II y de la Conferencia del CELAM en Medellín no siempre fueron, sino entendidas, por lo menos asumidas por la jerarquía en Colombia como se esperaba, y de esa situación no escapaba la Arquidiócesis de Bogotá. En relación con el Concilio, la jerarquía colombiana no estaba preparada para asimilar las propuestas de apertura y diálogo con un mundo moderno en el marco de respeto de las libertades, entre ellas la libertad religiosa. Las contradicciones no se hicieron esperar entre los sectores del clero que pretendían reformar urgentes y la mayoría de la jerarquía anclada en la tradición y poco acostumbrada al cuestionamiento de su acción. El caso de Bogotá, los disensos llevaron a la clausura por parte del cardenal Luis Concha del periódico *El Catolicismo*. En Cifuentes Teresa; Prieto, Leopoldo. “La Arquidiócesis de Bogotá y la aparición de nuevos actores sociales en el contexto urbano, 1900-2000”, 346.

la investigación, el discernimiento y la oración de un equipo de pastoralistas y teólogos colombianos.

El segundo documento que se abordará en la comprensión de la acción social de la Iglesia en Colombia, posterior a la celebración del Concilio Vaticano II, será el de *Identidad cristiana en la acción por la justicia*. Este texto de 1976 va a representar toda la acción social que se estaba asumiendo de la lectura y estudio del manual de 1973, y lanzará algunas líneas de acción propias de la reflexión social que se estaba fraguando en el país.

2.3.1 *Justicia y exigencias cristianas*

En 1973, la Iglesia colombiana estaba pasando por un momento de asimilación de varios acontecimientos, que estaban marcando un nuevo rumbo en la acción teológica, pastoral, eclesial, bíblica y litúrgica de la Iglesia católica. Era el tiempo de los grandes cambios sociales, a cinco años de la Primavera de Praga de 1968, los coletazos de los cambios aún estaban amalgamándose en la sociedad. Para muchos, los movimientos creados por sacerdotes de corte social y apóstoles de los sectores marginados y populares fueron un hecho providencial, “al dejar como resultado un compromiso mayor del clero y la jerarquía con la causa de los pobres”¹⁵⁹.

Sin embargo, en la XXIX Asamblea de los obispos colombianos, un grupo conformado por laicos, religiosos, sacerdotes y obispos, iluminados por las primeras líneas de las conclusiones de *Medellín*, comienzan su “búsqueda de una nueva y más intensa presencia de la Iglesia en la actual transformación de la América Latina”¹⁶⁰. Esta asamblea tuvo como resultado la presentación de un libro que, dividido en cuatro grandes partes, desarrolla el tema de la justicia de una manera profunda e iluminadora para la Iglesia colombiana. Esta justicia va a estar expresada con la denominación de *bien común* y *participación*, principios inherentes a la Doctrina Social de la Iglesia.

En palabras del cardenal Aníbal Muñoz Duque, el texto de *Justicia y exigencias cristianas* “debe ser para las comunidades eclesiales y apostólicas un permanente desafío, un manual de ruta, una jura de bandera, un camino de presencia histórica cristiana y ciudadana,

¹⁵⁹ Restrepo, Javier Darío. *La revolución de las sotanas*, 23.

¹⁶⁰ CELAM. Documento conclusivo de Medellín, I, 8.

un sello de testimonio, también un signo de acusación de la sociedad por sus injusticias”¹⁶¹. Por esta razón, el texto completo está escrito en un tono profético, de tal modo que cada capítulo podría ser un texto completo de doctrina sobre la justicia.

La primera parte del libro está dedicada a la situación de justicia en Colombia. Es por ello por lo que el tema de la *persona* y sus derechos es un abrebocas para abordar temas como la familia, la vivienda, el trabajo, la educación, la seguridad social, los conflictos sociales y la violación de derechos religiosos y morales, constituyendo así el *corpus* de la antesala del texto. Obstante, esta parte del libro continúa con un apartado dedicado a la sociedad y su falta de solidaridad y, al final del capítulo, aparecen dos temáticas, una sobre la Iglesia y otra relacionada con algunos aspectos más que constituyen la situación de justicia en el país.

La segunda parte del libro pretendía dar los elementos doctrinales que iluminen y juzguen los datos suministrados en la primera parte. Esta parte del libro tiene un abordaje fundamental para la comprensión del papel de la justicia en el campo de la fe. En ella aparecerá el sentido bíblico de la categoría *justicia* expresada en las Sagradas Escrituras, superando otros enfoques y conceptos que definen este término. Por tal razón, al definir *justicia humana*, el texto la va a desarrollar pensando en las limitaciones que surgen en medio del esfuerzo humano por llegar a la comprensión del ser justo en la imagen de Dios, que posee dicha categoría por antonomasia¹⁶². Para profundizar este capítulo, dos apartados ayudarán a comprender la idea central; el primero es sobre la justicia de los discípulos de Cristo, y el segundo, sobre cómo vivir la justicia en medio de la realidad del país.

La tercera parte del libro, denominada “Educación para la justicia”, pretendía dar algunas indicaciones de orden práctico, para proporcionar una viabilidad a la doctrina desarrollada en el capítulo anterior, en niveles, como lo definieron los autores del libro: “expresivos y decisivos en la vida del pueblo de Dios en Colombia”¹⁶³. Para ofrecer una proyección a este capítulo, fueron fundamentales los principios y orientaciones provenientes del Concilio Vaticano II, la II Conferencia episcopal latinoamericana de Medellín y el documento para la evangelización del mundo contemporáneo, instrumento preparatorio del Sínodo de los Obispos de 1974, previo a la exhortación apostólica de Pablo VI *Evangelii*

¹⁶¹ Conferencia Episcopal de Colombia. *Justicia y Exigencias Cristianas*, 13.

¹⁶² *Ibid.*, 43.

¹⁶³ *Ibid.*, 100.

nuntiandi (1975). Por tal razón, temas como la justicia vinculada con la familia, la escuela, la comunidad, el mundo, la autoridad y los medios de comunicación abarrotaron el desarrollo de este tercer capítulo.

La cuarta y última parte del libro *Justicia y exigencias cristianas* fue escrita sobre los compromisos de justicia en la situación socio-económico-política de Colombia y pretendía darle relevancia al magisterio social colombiano que ya se estaba desarrollando en este texto de tal manera que, por medio de cuatro anexos, se trazaron las sendas de aplicación de este libro para el bien y continuación de lo que se denominaría más adelante el “plan de evangelización de lo social”, y más recientemente, la “Estrategia de intervención” del Secretariado Nacional de Pastoral Social/Cáritas Colombiana.

Como conclusión, de la incidencia de *Justicia y exigencias cristianas* se puede acotar que, a pesar de ser un texto que ha marcado un derrotero en la confección de un itinerario pastoral sobre lo social, el documento presenta unas limitantes reflejadas en la ausencia de un apartado que se conecte directamente con la doctrina de los derechos humanos. Puede ser que aún se siga pensando en madurar la idea de introducir, con dificultad, dicho enfoque, por la discusión que se entreverá de plantear unos derechos de corte antiliberacionista.

En esta época inicial [de la teología latinoamericana] se muestran ya las tensiones y confrontaciones políticas e ideológicas que atraviesan todo el transcurrir de la teología latinoamericana de la liberación, al menos en dos sentidos: la confrontación con la oficialidad cristiana antiliberacionista; [...] y los ataques de los poderes socioeconómico y político contra la teología de la liberación.¹⁶⁴

Ese espíritu de confrontación no aparece reflejado de manera crítica en el libro, lo cual deja entrever la clara postura oficialista del mismo. Sin embargo, esto no le restará importancia ni mucho menos la preponderancia que tuvo el texto presentado por la Conferencia Episcopal.

Como una expresión de la importancia que revestía el texto *Justicia y exigencias cristianas*, el Secretariado Nacional de Pastoral Social elaboró un material de apoyo para el curso de “Doctrina Social de la Iglesia y Pastoral Social, a distancia”, el cual buscaba

¹⁶⁴ Sardiñas, Loida. *Dignidad humana, concepto y fundamentación en clave teológica latinoamericana*, 128.

fundamentar de manera bíblica la acción por la defensa y promoción de la justicia, de los agentes de pastoral social en formación.

El texto era una síntesis del capítulo segundo del manual presentado sobre la justicia y las exigencias para todo cristiano, y se centró en los apartados sobre “ La justicia de los discípulos de Cristo” y “El vivir la justicia”, en distintos contextos, como el de la misión de la Iglesia, el amor, la libertad y liberación; y los principios de la Doctrina Social de la Iglesia, como el respeto por la vida humana, la solidaridad, la subsidiariedad y el bien común.

2.3.2 *Identidad cristiana en la acción por la justicia*

Basados en su propia autoridad magisterial, los obispos colombianos, como pregoneros de la fe, en el año de 1976 escriben una carta con un lenguaje permeado por expresiones del Concilio Vaticano II. El documento se desarrolla en dos grandes partes; sin embargo, pareciera que siguen el método hermenéutico latinoamericano, al referirse en el texto a lo que los obispos leen en la realidad. Sin embargo, esta XXXII Asamblea y el documento que surge de ella son inclementes con el pensamiento distinto al de la tradición de la Iglesia¹⁶⁵.

El preámbulo del documento es una crítica a todos los movimientos de Iglesia que se acercan, con su manera de obrar, a las teorías e ideologías marxistas. Entre esos grupos van a subrayarse

...algunos hechos más sobresalientes que marcan los pasos sucesivos de la llamada “teología de la liberación” en nuestro país. Después del fallido ensayo del grupo de Golconda, en el año de 1970 se reunió en Bogotá el Simposio sobre Teología de la Liberación. A este le siguió en 1971 el Encuentro Teológico sobre Liberación en América Latina, también en Bogotá.¹⁶⁶

¹⁶⁵ “En la XXXII Asamblea Plenaria que se llevó a cabo en 1976, los obispos hacen un llamado de atención con respecto a sectores del conglomerado católico que se han alejado de la doctrina cristiana y privilegian categorías de análisis del marxismo para explicar la realidad económica y social. Los jerarcas advierten sobre varios tipos de agrupaciones: SAL (Sacerdotes para la Liberación o Sacerdotes para América Latina), que tiene un propósito revolucionario y actitud antijerárquica; sacerdotes que participan en instituciones de investigación o centros de estudios y que desde allí invitan a la acción revolucionaria; presbíteros que, con ingenuidad, reciben la influencia de los grupos anteriores y no dimensionan las implicaciones de optar por esta lectura de la doctrina; y religiosas que ‘son instrumentalizadas por esta mentalidad’” (Cristancho, “La participación del episcopado colombiano en las negociaciones con la insurgencia: orígenes y debates (1982-1990)”).

¹⁶⁶ Conferencia Episcopal de Colombia. “Identidad Cristiana en la acción por la justicia”, N.1.

El lenguaje que usan los obispos para descalificar la Iglesia de los pobres no es acorde con el sueño de los papas del Concilio. Por tanto, la acusación directa de los prelados recae sobre todos los que denuncian el pecado estructural como causa de violencia y exclusión. Sin embargo, con vehemencia, la Conferencia Episcopal reacciona ante la posibilidad de hacer, pensar y consolidar un proyecto de teología distinto al que ya se estaba realizando. Por esta razón, terminan el planteamiento de la realidad eclesial señalando que:

Lo dicho hasta aquí es suficiente para urgir nuestro deber de pastores frente a ideas y tácticas que ponen de presente la gravedad del momento actual y apremian la necesidad de nuestro pronunciamiento que ilumine y dé seguridad y verdad a todos los fieles. Nuestra palabra está en plena consonancia con el magisterio del papa, con la enseñanza de los episcopados y es expresión de la colegialidad episcopal.¹⁶⁷

En algunos párrafos de la carta hay una leve inclinación por buscar salir de un método deductivo a uno inductivo de ver, leer y conocer la realidad. No obstante, la situación del momento y las condiciones históricas del país hacían que las recomendaciones de los obispos tuvieran la intuición de seguir buscando una estabilidad institucional; ya que no permitían seguir las perspectivas de apertura de la Iglesia que el mismo Concilio había avivado para toda la Iglesia.

La Iglesia no es ni puede ser indiferente acerca de la suerte de la sociedad, como tampoco respecto de los sistemas existentes o que puedan implantarse, no solo por la responsabilidad de tutelar su libertad pastoral para el anuncio del Evangelio, sino por el deber de honda solidaridad que tiene con todos, y muy especialmente con los más pobres. El cristiano, por su parte, tiene la obligación de asociarse a la búsqueda de modelos de sociedad que aseguren la participación y la igualdad de sus miembros.¹⁶⁸

La segunda parte del documento de la XXXII Asamblea Plenaria del Episcopado Colombiano contiene un extenso planteamiento que, progresivamente, entrará en temas que hasta el momento no habían sido considerados como un argumento en el que la Iglesia tuviera la responsabilidad profética de levantar su voz. Por esta razón, es importante reconocer que, hasta Juan XXIII, temas como la doctrina de los derechos humanos no gozaba de la

¹⁶⁷ *Ibid.*, N.40.

¹⁶⁸ *Ibid.*, N.48.

aceptación plena por parte de la Iglesia y que, para los obispos en Colombia, en la década del setenta se incursionara en dichos asuntos, sería considerado de carácter revolucionario y, sobre todo, podría llegar a ser objetado por la incursión de ideologías propias del socialismo en arribo a América Latina.

Los lineamientos sociales que los prelados colombianos habían presentado en décadas anteriores entrarán así en un retroceso. La Conferencia del CELAM estaba siendo criticada por los obispos colombianos, pero al mismo tiempo se exaltaban pronunciamientos que Pablo VI ya había valorado en *Evangelii nuntiandi* (1975):

La Iglesia considera ciertamente importante y urgente la edificación de estructuras más humanas, más justas, más respetuosas de los derechos de la persona, menos opresivas y menos avasalladoras; pero es consciente de que aun las mejores estructuras y los sistemas más idealizados se convierten pronto en inhumanos, si las inclinaciones inhumanas del hombre no son saneadas, si no hay una conversión de corazón y de mente por parte de quienes viven en esas estructuras o las rigen.¹⁶⁹

Los miedos presentes en la Iglesia jerárquica se hacían latentes en las palabras de los obispos que miraban con desconfianza cómo algunos sacerdotes, en la desbandada posconciliar, dejaban el sacerdocio o la vida religiosa, por seguir causas sociales. Sacerdotes que entraban a grupos guerrilleros. El caso más renombrado es el del bogotano hijo de una familia acomodada económicamente, el padre Camilo Torres Restrepo¹⁷⁰.

¹⁶⁹ Pablo VI. *Exhortación apostólica Evangelii nuntiandi*, 36.

¹⁷⁰ “Jorge Camilo Torres Restrepo nace en Bogotá el 3 de febrero de 1929 y muere en el Cañón del Pilar, Patio Cemento, corregimiento del Carmen, municipio de San Vicente de Chucurí (Santander), el 15 de febrero de 1966, en combate con tropas regulares del Ejército nacional. Hijo de una acomodada familia bogotana, goza de una excelente formación académica en el transcurso de su vida. En 1946 obtiene su título de bachiller del Liceo Cervantes; seguidamente, entra a la Facultad de Derecho de la Universidad Nacional, donde completa un semestre de estudios; en 1947 ingresa al Seminario Conciliar de Bogotá y adelanta estudios de Filosofía por tres años y de Teología por cuatro; recibe la ordenación sacerdotal el 29 de agosto de 1954; en el mismo año se matricula en la Escuela de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Católica de Lovaina, en Bélgica, donde obtiene en 1958 la Licenciatura en Ciencias Sociales, con el trabajo “Approche statistique de la réalité socio-économique de la ville de Bogotá”.

A comienzos del año 1959 retorna a Bogotá. Es importante mencionar que la niñez de Camilo se desarrolla entre ciudades europeas y Bogotá, que mientras el niño se hace adolescente transcurre la II Guerra Mundial y que su formación en el Seminario y en Europa tiene como telón de fondo la llamada Guerra Fría. [...] Su vida de seminario se debió ver afectada de alguna forma por el asesinato de Gaitán y la consiguiente ola de violencia que estremeció al país. Su formación en Europa transcurre mientras en Colombia avanza el gobierno del general Rojas, y su regreso al país coincide con el inicio del Frente Nacional.

Los problemas sociales de la Arquidiócesis de Bogotá, para las décadas de 1960 y 1970, crecían a la par con el número de habitantes que llegaban a la ciudad, razón por la cual, el cardenal Crisanto Luque apoyaba el fortalecimiento y la formación de sindicalistas católicos. Para favorecer dichos procesos, el obispo de la ciudad apuntaba a la dirección de cursos para el clero y los laicos, sobre Doctrina Social de la Iglesia. A fin de dar fuerza a las experiencias sociales que tenía en la Iglesia de Bogotá, Luque coordinó de la organización del I Congreso Nacional de Pastoral.

Para el Cardenal primado de Colombia era importante que sus sacerdotes se formaran en la investigación sociológica, razón por la cual buscó que algunos de sus clérigos lo hicieran en centros universitarios de Europa (especialmente en Lovaina y Roma). Para ello envió un equipo de sacerdotes de la arquidiócesis a especializarse en ciencias sociales y pastoral social, entre ellos el presbítero Camilo Torres Restrepo¹⁷¹.

La opción por los pobres, en el documento de los obispos colombianos, era reducida a una comprensión política y clasista. Aunque, era esa tensión latente la que marcaba la tensión del episcopado colombiano.

Los pobres son también, para nosotros [el episcopado colombiano], los obreros, frecuentemente de extracción campesina, respecto de los cuales hemos de redoblar nuestra solicitud y dar apoyo moral a sus justas reivindicaciones. Una de las más importantes actividades sindicales en Colombia nació precisamente de la preocupación de la Iglesia hace

La sensibilidad de Camilo por los asuntos sociales es temprana, si se tiene en cuenta la importancia que concede al Seminario de formación que en 1947 dirigen en Bogotá los dominicos franceses Gabriel Blanchet y Jean-Baptiste Nielly, sobre la proyección social del cristianismo; y su posterior insistencia, ya como estudiante del Seminario, para que se le autorice un círculo de estudios sociales, con el fin de reflexionar sobre la situación social del país, los fundamentos de la economía moderna y las enseñanzas sociales de los papas. En Lovaina funda un grupo de estudiantes colombianos interesados en la investigación social, el Equipo Colombiano de Investigación Socio-Económica, ECISE, que lanza una invitación de unión a todos los colombianos deseosos de poner su preparación intelectual al servicio del país. Este equipo posteriormente se ampliará e internacionalizará, contando con la colaboración de delegados que adelantan estudios de ciencias sociales en diversas ciudades de Europa y de Estados Unidos, a quienes también se suma una sección establecida en Bogotá.

A su preocupación intelectual por comprender la realidad del país, Camilo integra su práctica pastoral como cristiano y como sacerdote, que lleva a cabo vinculándose a grupos y organizaciones interesadas en mejorar las condiciones de vida de los sectores menos favorecidos de la sociedad colombiana y europea. A su regreso a Bogotá es nombrado capellán auxiliar de la Universidad Nacional, donde se vincula al entonces Departamento de Sociología de la Facultad de Ciencias Económicas, en calidad de profesor de cátedra. Desde esta función logra interesar a la Fundación Paz, creada por una familia de industriales colombianos, para financiar un estudio investigativo sobre la “violencia en Colombia”, que realizarán docentes de esa Facultad” (Martínez Morales, “Camilo Torres Restrepo cristianismo y violencia”, 133-135).

¹⁷¹ Véase en Escobar Herrera, Andrés Mauricio. “La Arquidiócesis de Bogotá y la violencia de mediados del siglo XX”, 315.

ya más de treinta años. Sus frutos han sido alentadores en los diversos campos de la defensa y promoción sociales.¹⁷²

La categoría *pueblo de Dios*, presente de manera reiterada en el Concilio Vaticano II, en la *Lumen gentium*, con la afirmación que la Iglesia es un misterio que se concreta en el pueblo de Dios constituido por consagrados y laicos¹⁷³, concederá un nuevo rostro al cambio que la Iglesia empezaba a testimoniar. Por esta razón, podría estar en la conciencia de los obispos colombianos el leve temor de ser mal entendido el sentido teológico del término eclesial *pueblo de Dios* y *opción por los pobres*, al pasar a ser categorías de orden ideológico.

En paralelo a los temas que ya se han mencionado, sobre la comunicación de las conclusiones de la XXXII Asamblea de los obispos en *Identidad cristiana en la acción por la justicia*, los más profundos llamados de atención a los fieles cristianos resultan ser en aquel momento una exhortación a la unidad de la Iglesia, acompañada de denuncias, llamados a la conversión y fuertes pronunciamientos en contra de las “relecturas” de la Palabra de Dios. Así fue como se manifestaron reiteradas sentencias en contra de algunas lecturas sobre la figura de Cristo, de tal manera que concluyen los prelados:

Una cosa es aceptar que su mensaje de amor universal tiene repercusiones sociales y políticas de extraordinario alcance y profundidad, otra muy distinta convertirlo en Mesías terrenal. [Y reitera el documento episcopal con contundencia:] Cristo no es una consigna de lucha, de reivindicaciones, aun legítimas, de fraternidad, sino la plenitud de la Divinidad (Col 2,9), que habita entre nosotros (Ef 3,17), en quien vivimos, nos movemos y existimos (Hch 17,28).¹⁷⁴

En la parte final del mensaje escrito por los obispos en 1976, concluyen los prelados haciendo un llamado a la unidad, a mantener los vínculos de comunión eclesial, respetar la autoridad que ellos representan y fomentar un espíritu de fraternidad como símbolo de la caridad cristiana. Sin embargo, al final del texto también quedan reflejadas las distintas corrientes que había en la Conferencia Episcopal para la década de los setenta:

¹⁷² Conferencia Episcopal de Colombia. “Identidad Cristiana en la acción por la justicia”, N. 114.

¹⁷³ El pueblo de Dios se refiere en otras palabras a hombres capaces de aceptar su destino, los obstáculos que les depara la vida, que conozcan la verdad y de esta manera les sirvan santamente a su escuela, la Iglesia. (Alfaro, Hernán. “La iglesia pueblo de Dios en el Concilio Vaticano II”, 11.

¹⁷⁴ Conferencia Episcopal de Colombia. “Identidad Cristiana en la acción por la justicia”, N. 155.

Hay jerarcas que pertenecen a un sector premoderno, otros son modernizantes-conservadores y otros modernizantes-progresistas, algunos de los cuales se acercan a las posiciones de sectores liberacionistas del clero; pero, hacia el exterior, se ha procurado siempre cerrar filas y dar una imagen de total uniformidad.¹⁷⁵

Así queda firmada una de las declaraciones más extensas y promulgadas de los obispos colombianos en la segunda mitad del siglo pasado.

2.3.3 *La Acción Cultural Popular (ACPO)*

En noviembre de 1947, bajo la iniciativa de un sacerdote boyacense oriundo del municipio de Corrales, se lleva a cabo una iniciativa que, por 47 años, transformó la realidad social del campesinado colombiano¹⁷⁶. Este presbítero, José Joaquín Salcedo, no hizo una “reforma agraria” en los términos políticos y económicos como se conoce hoy este tipo de iniciativas. Por el contrario, este pastor de la Iglesia, reformó el campo al buscar sacar de la ignorancia a los campesinos, quienes encontraron en la radiodifusión una alternativa de educación rural desconocida para la Colombia de aquellas décadas.

Colombia, la católica Colombia, la nación del Sagrado Corazón y de la Virgen del Carmen, vio claramente el problema. Desarrapados en su inmenso y accidentado territorio –donde todavía hoy no es tan fácil comunicarse–, miles y miles de hijos nuestros de alma fuerte,

¹⁷⁵ González González, Ferrán S.J. *Poderes enfrentados, Iglesia y Estado en Colombia*, 318.

¹⁷⁶ Fue por los primeros días de junio de 1947 cuando José Joaquín Salcedo, un recién ordenado sacerdote, alto, flaco, nacido 26 años atrás en Corrales (también en Boyacá), llegó como asistente del párroco. Ya había tenido problemas con el rector del seminario y con el cura de Guateque, no muy lejos de ahí, por “no corresponder al modelo” –según Gabriel Gómez, hoy a cargo de la Radio Nacional–. “Es que –continúa Gómez– en vez de quedarse rezando, prefería alfabetizar soldados y campesinos y trabajar con los presos”.

Si no es porque monseñor Crisanto Luque, por entonces obispo de Tunja, creyó en él y lo ayudó, quién sabe qué habría pasado. A lo mejor Radio Sutatenza jamás hubiera existido. Hijo de un telegrafista y hermano de un radioaficionado, nada más fue llegar a Sutatenza y Salcedo quiso hacer algo a partir de los conocimientos técnicos aprendidos de su familia. Llevó el primer proyector de cine que existió en el pueblo y se obsesionó con la idea de hacer una emisora para los campesinos adultos, una que fuera más allá de las enseñanzas del cristianismo y se metiera también con la salud, la economía, la vida en pareja y, sobre todo, con la alfabetización.

El 16 de noviembre de ese año (1947), Salcedo emitió su primera señal radial a los dos o tres receptores de pilas que previamente había repartido entre los campesinos. En Sutatenza todavía recuerdan el pánico de los labriegos ante la voz que salía de esa cajita conectada a la nada. “Acostumbrados como estaban por su tradicionalismo religioso a atribuirlo todo a poderes sobrenaturales, en cuanto no tuviera explicación que cupiera dentro de los estrechos marcos de referencia de sus mentes simplistas, pensaron en el diablo antes que en un espíritu bueno y corrieron a esconderse” (Indalecio Rodríguez, Redacción *El Tiempo*. “Días de radio... Sutatenza”).

generosa y profunda, como la tierra que con su sudor fecundan cada día, no podían normalmente disfrutar de los beneficios consiguientes a la presencia continua del ministro del Señor, del educador de sus inteligencias. Y fueron una mente y un corazón sacerdotales –testimonio una vez más de la solicitud que por los humildes experimenta siempre la Iglesia de Cristo– quienes dieron la solución.¹⁷⁷

El padre Salcedo promovió una opción que llevó al campo las enseñanzas más audaces para aquel tiempo, que giraban en torno a cómo “elevar el nivel religioso, moral, cívico y educacional del campesinado, de acuerdo con las normas sociales del catolicismo, la Doctrina Social de la Iglesia y a partir de los planteamientos del modelo de la ‘Educación Fundamental Integral’, orientada a la conformación de [escuelas radiofónicas]”¹⁷⁸. El invento de José Joaquín Salcedo fue la plataforma que llevó educación a los sectores más apartados del país, pero que también le dio oportunidad a la Iglesia de afincar sus raíces sociales desde las enseñanzas del pensamiento social de la Iglesia.

“Desde el estudio de las corrientes del catolicismo, el trabajo que asume Acción Cultural Popular, ACPO, como una iniciativa propia del catolicismo social y como un fenómeno de ‘acción católica’, [ha] emergido en un particular contexto global, por lo que intenta observarla ‘desde dentro’, esto es, como una obra parroquial”¹⁷⁹. Según datos estadísticos, en menos de cinco años desde su inicio, eran ya quince mil los estudiantes con los que contaba el programa radiofónico de educación campesina; los cuales cada mañana tenían la práctica de orar¹⁸⁰, como ejercicio de preparación de sus jornadas de estudio y trabajo.

Promoción y dignidad del campesino serían los principios con los que hoy se valoraría el proceso de promoción social que proponía la ACPO. Esto generó una fuerte campaña para la adquisición de radiodifusores, que serían conocidos con el apelativo de “Philips”, por ser

¹⁷⁷ Palabras del Papa Pío XII en el mensaje que dirigió, el 11 de abril de 1953, a los campesinos de Colombia, con motivo de la inauguración de los nuevos equipos de Radio Sutatenza (Secretariado Permanente del Episcopado, *Conferencias Episcopales de Colombia, 1954-1960*, 153-154).

¹⁷⁸ Calderón Rodríguez, Ivonne Vanessa. “Escuelas radiofónicas: amalgama de educación, cultura y evangelización. Acción Cultural Popular llega a las Parroquias de Pamplona, 1954-1957” 412.

¹⁷⁹ *Ibid.*, 411.

¹⁸⁰ Los campesinos, beneficiarios de las obras de promoción educativa, oraban a una sola voz diciendo: “Esclarece la aurora el bello cielo, otro día de vida Dios nos da. Gracias a vos creador del universo, oh, Padre nuestro que en el cielo estás”.

esa la marca más reconocida de los transmisores vendidos en aquel tiempo. Además, las propuestas innovadoras para ese momento se fueron ampliando a otros medios de difusión, como la edición de cartillas, “el periódico *El Campesino*, la Biblioteca del Campesino, la prensadora de discos, el departamento de correspondencia, los institutos campesinos en Sutatenza y, detrás de todo ello, una fuerte organización parroquial en torno de la cual se fundaban las escuelas radiofónicas”¹⁸¹.

La creciente estructuración y difusión de las “escuelas radiofónicas” generó una reacción al interior de la acción social promovida por la Conferencia Episcopal colombiana que, en 1953, en el marco de la XV Asamblea de los prelados colombianos, redacta un acuerdo sobre el uso de la radiodifusión, la televisión y los servicios de sonido, en donde se destacaba y agradecía la admirable dirección de monseñor Salcedo de Radio Sutatenza, al mismo tiempo que se aplaudía la gestión de todos los radio-operadores, por las enseñanzas transmitidas. De allí que los obispos aprueben las “Normas para la instalación y uso de las emisoras y servicio de ampliación del sonido”¹⁸², y determinen unas normas legales, pastorales y prácticas¹⁸³ que se promulgaran por toda la radiodifusión que esté bajo la dirección de eclesiásticos.

En la XVII Conferencia Episcopal, realizada del 26 de septiembre al 11 de octubre de 1955, existe una consideración escrita con respecto a la ACPO. En ella se resalta el valor que tienen el uso del recurso comunicativo de la radio, como herramienta de apostolado, tal y como lo había enfatizado el papa Pío XII y la primera asamblea de obispos latinoamericanos reunida en Río de Janeiro en ese mismo año.

Se destaca de esta consideración episcopal el reconocimiento a los programas transmitidos por Radio Sutatenza, porque permitía, especialmente al campesinado, formarse de manera cualificada en temas relacionados con alfabetización y una variedad de cuestiones consideradas por los obispos como “barrera contra la expansión de ideologías extrañas”¹⁸⁴. La misiva terminaba con un espaldarazo a monseñor José Joaquín Salcedo y su equipo de

¹⁸¹ Calderón Rodríguez, Ivonne Vanessa. “Escuelas radiofónicas: amalgama de educación, cultura y evangelización. Acción Cultural Popular llega a las Parroquias de Pamplona, 1954-1957” 413.

¹⁸² Secretariado Permanente del Episcopado. *Conferencias Episcopales de Colombia, 1908 -1953*, 297-299.

¹⁸³ *Ibid.*, 297.

¹⁸⁴ *Ibid.*, 43.

trabajo, así como reiteraba una convocatoria al clero para que siguiera la frecuencia radiotransmitida, como apoyo de sus acciones pastorales.

La ACPO gozaba de muy buena reputación en la Asamblea de los obispos colombianos, tanto así que el presidente de ella tenía un puesto reservado en la coordinación de tareas apostólicas que regentaba el Secretariado del Episcopado. En la curva de crecimiento de las iniciativas emprendidas de manera extensiva por la ACPO, para 1956, a casi diez años de la primera puesta en marcha de los programas radiofónicos, la XVII Asamblea Episcopal acuerda la creación de un plan catequético que será retransmitido por la frecuencia de Radio Sutatenza. “Para asegurar la mayor eficacia y los mejores resultados de tan benéfico proyecto, ACPO desarrollará el plan con la asesoría técnica del Comité Nacional de Catequesis”¹⁸⁵. La medida gozó de acogida por la Iglesia colombiana, y llegó a obtener resultados que repercutieron en la extensión de la ACPO por todo el país.

Para el año de 1958, la Iglesia colombiana celebraba los buenos resultados logrados con la la ACPO . Por esta razón, entre las propuestas surgidas de la XIX Asamblea episcopal se acuerda una reforma de los estatutos de la institución, a fin de destacar su alcance a nivel nacional, su enraizada vinculación con la jerarquía eclesiástica y su dependencia de esta ; con lo que resalta el valor que la organización tenía como movimiento apostólico parroquial¹⁸⁶.

Para lograr que las determinaciones sobre los estatutos que direccionarían la ACPO tuvieran su adecuada orientación, los obispos redactan una “Instrucción pastoral sobre cultura campesina y acción cultural popular” el 22 de septiembre de 1958. Este documento reconocerá la gran incidencia que la ACPO tiene en el pueblo campesino colombiano, y la misión educadora que cumple la organización, al resaltar cómo “en once años de trabajo, Acción Cultural Popular ha hecho un esfuerzo considerable, en distintos órdenes, para poner en marcha un movimiento apostólico de cultura cristiana y no solo la instalación de centros de audición radial”¹⁸⁷.

De esta manera, la dinámica de impacto social que había logrado ACPO tendría tales dimensiones que, hasta el día de hoy, setenta años después, se sigue estudiando la manera

¹⁸⁵ *Ibid.*, 103.

¹⁸⁶ *Ibid.*, 121-122.

¹⁸⁷ *Ibid.*, 152.

como esta herramienta logró llegar a tener el alcance que tuvo, para el tiempo en el que se desarrolló.

Los frutos obtenidos en todo el país son [...] realmente consoladores. Así lo manifiestan los informes presentados a la venerable jerarquía de Colombia, en lo que se refiere al crecimiento del número de auxiliares, verdaderos apóstoles campesinos en su propio ambiente; la serie de realizaciones de mejoramiento integral, que responden a una iniciativa en acción del mismo campesino y a un desarrollo de su personalidad; la positiva influencia en muchas personas que oyen los programas de Radio Sutatenza o reciben sus publicaciones; y la colaboración prestada en el despertar de una conciencia nacional sobre la gravedad y urgencia de los problemas educativos y rurales.¹⁸⁸

Los obispos y la Iglesia colombiana en general no solo reconocieron el esfuerzo de la ACPO por difundir el Evangelio, por medio de sus herramientas de trabajo, sino que destacaron y recalcaron que el premio al esfuerzo, que realizaron todos los que pertenecieron e hicieron parte de los programas promovidos por esta organización eclesial, sería dar a la población rural del país un impulso en el reconocimiento de su dignidad humana. Esto sería así, ya que al prestar un servicio caritativo a todos los campesinos y demás hermanos que se beneficiaban con sus obras, la ACPO estaba colaborando con la construcción de un país más justo y equitativo, preocupado por la educación y el desarrollo de seres humanos “menos analfabetas”, en el lenguaje de aquel tiempo. Esto causaría nuevos retos a un país que se encaminaba a superar las divisiones generadas por la política bipartidista y segregadora y sus consecuencias sociales y estructurales.

La Asamblea episcopal de 1960 acuerda la realización de un “Plan de Acción Social”, que reclamaba de la ACPO apoyo y colaboración de carácter financiero, así como la articulación de otras entidades, como la de los episcopados alemán y norteamericano. Una de las consignas para lograr la ejecución de este “Plan de Acción Social” se relacionaba con la neutralización del impacto que se generaría en los movimientos sociales del comunismo y su ideología, diseminada en algunos países del continente, con una clara opción de contrarrestar la fuerza inminente en la llegada y afloramiento de las futuras dictaduras militares. Estas serían auspiciadas por el gobierno de Estados Unidos y la complacencia de

¹⁸⁸ *Ibíd.*

las fuerzas militares, y la de algunos jefes de la Iglesia, en países como Chile, Brasil y Argentina, entre otros, que fueron el fortín de la operación anticomunista del continente.

2.3.4 *Nuevos estatutos para la Cáritas Colombiana*

Para el año de 1965, el Secretariado General del episcopado se propuso una revisión de los estatutos que regían la Cáritas Colombiana como ente articulador de la acción social de la Iglesia en el país. A fin de llevar a cabo tal labor de revisión estatutaria, se le había encargado a la Comisión Episcopal de Asistencia Social presentar una propuesta para ser considerada por el pleno de los obispos colombianos. Entre las nuevas consideraciones que tuvieron los obispos para hacer a la institución, estaba la de establecer una junta directiva de la Cáritas Nacional conformada por la Conferencia Episcopal, la Comisión Episcopal de Asistencia Social, la Asamblea de Directores Diocesanos, la Junta Directiva Nacional y el director nacional. Si en algo se caracterizó esta reforma de estatutos, fue en la determinación de los aspectos fundamentales para el desarrollo de directrices de la organización y administración de la Cáritas Colombiana en su extensión y cobertura nacional.

De esa forma, los informes de las acciones emprendidas por la Cáritas a nivel regional debían ser reconocidos y coordinados por las Cáritas diocesanas. Por ello, cada diócesis elegía un director que se encargaba de buscar personal laico competente para ejercer sus funciones en el orden de lo administrativo y económico. Dos ejemplos que se pueden resaltar de las iniciativas que se gestaron, por medio de esta organización, fueron los desarrollados por monseñor Gerardo Valencia Cano en el entonces Vicariato Apostólico de Buenaventura, y la experiencia del padre Ramón González Parra, de la Diócesis de Socorro y San Gil, quien fue director de la Cáritas de su diócesis y de quien se destaca su acción apostólica social:

El padre Ramón, a través de toda su vida sacerdotal y su trabajo social, ayudó a vislumbrar un camino diferente al del dinero, para solucionar los problemas de pobreza en la región santandereana en la Diócesis de Socorro y San Gil. Antes que nada, es necesario que nadie acapare lo suyo para sí mismo, sí hay otros que pasan hambre. Los discípulos de Jesús tuvieron que aprender a poner a disposición de los hambrientos lo que tuvieran, aunque solo fueran “cinco panes de cebada y un par de peces”.¹⁸⁹

¹⁸⁹ González, Toloza, Fajardo. *El padre Ramón: un líder que inspira el desarrollo regional*, 16.

A nivel nacional, se fueron multiplicando las Cáritas diocesanas, que se organizaban y eran dirigidas por un sacerdote que recibía nombramiento por parte del ordinario del lugar y se apoyaba en una junta directiva¹⁹⁰. Las diócesis tenían diversas actividades de acción social que respondían a las necesidades de cada jurisdicción eclesiástica. Las Cáritas diocesanas se proveían de las acciones sociales promovidas por las Cáritas parroquiales, que dependían, en la medida de las posibilidades, de personas laicas competentes en las funciones administrativas y económicas de su respectiva organización caritativa.

Adicional a los nuevos estatutos, la Asamblea de obispos colombianos del año 1965 dio un texto orientador a la Cáritas Colombiana, del cual emanaban algunas recomendaciones de carácter administrativo, sobre el funcionamiento de la organización, al igual que la fijación de directrices por parte de las Comisiones Episcopales de Acción Social. Uno de los encargos más destacados era el de intensificar los encuentros de estudio sobre la pastoral social, centrados en la Doctrina Social de la Iglesia. Para ello, las Cáritas buscaron fortalecer su estudio con la lectura pastoral de los Evangelios y otros textos de las sagradas Escrituras.

2.3.5 Un “Plan de Acción Social” de la Iglesia colombiana

En el año de 1966, la XXII Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal trazó un plan de actividades de la Comisión Social, a sugerencia del papa Pablo VI, quien en un discurso pronunciado en el X aniversario del Consejo Episcopal Latinoamericano, CELAM, les recomendaba a los obispos hacer planeación de sus acciones pastorales:

La planificación comporta hacer opciones e implica renunciar incluso a lo mejor, a veces; es un cultivo intensivo y extenso reducido a lo esencial, que obliga a renunciar a cultivos hermosos , pero falsos, limitados o superfluos. El plan pastoral también debe establecer claramente los objetivos perseguidos, establecer los criterios de elección y prioridades entre las muchas necesidades apostólicas y tener debidamente en cuenta los elementos, el personal y los medios disponibles. Una mayor concreción adquirirá el plan pastoral, si también se determina el momento de la solicitud, y se articulará en una pastoral misionera, que no se

¹⁹⁰ Véase en Secretariado Permanente del Episcopado. *Conferencias Episcopales de Colombia, 1962 -1984*, 89.

limita a mantener intactas o perfeccionar las posiciones adquiridas, sino a alcanzar la expansión y la conquista.¹⁹¹

Uno de los acuerdos era concentrar las acciones sociales en el Subsecretariado Social del Secretariado General del Episcopado, que buscaba ordenar la colaboración de todos los institutos dedicados a los apostolados en el orden social, trasladándole también las responsabilidades de las Coordinaciones diocesanas, para que tuvieran su respectivo trabajo en el plano regional. Se resalta como conclusión del plan de actividades realizadas por la comisión social el “[...] continuar e intensificar mediante la Coordinación Nacional de Acción Social y las Coordinaciones Diocesanas la realización del plan trazado para 1966”¹⁹².

El 27 de octubre de 1966, la XXII Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal promulgó el “Plan de pastoral” para la Iglesia colombiana, en el cual, el capítulo quinto contenía toda la dimensión de la pastoral caritativa dividida en dos partes, una sobre el apostolado seglar y otra dedicada a la pastoral social. La primera parte, dedicada a los laicos, tiene una inspiración directa en las consideraciones extraídas de la *Lumen gentium*, referida a la labor, ministerios y unidad en la misión de la Iglesia, teniendo en cuenta la realidad de carácter apostólico y las sugerencias pastorales.

Aunque el plan pretendía estar en la línea de las reformas conciliares, el segundo capítulo trazó de manera pormenorizada el asunto correspondiente a la continuidad de la acción social en la Iglesia colombiana. En la formulación del “Plan de pastoral” de la Iglesia colombiana, en la formulación del apartado sobre pastoral social aparecen de manera clara tres definiciones esenciales en la comprensión del *servicio social*.

La primera es sobre la *acción social*: “el esfuerzo coordinado para impulsar el progreso social a través de la movilización de individuos, grupos, comunidades, con el fin de alcanzar cambios de estructura social o resultados en masa”¹⁹³. La segunda “ ” era la *asistencia social*: entendida como “el conjunto de actividades gubernamentales o privadas que tienen como finalidad ayudar en forma organizada a individuos o grupos en la solución

¹⁹¹ Pablo VI. “Discurso di Paolo VI nel X anniversario del CELAM” 23 de noviembre de 1965. (Traducción propia).

¹⁹² Secretariado Permanente del Episcopado. *Conferencias Episcopales de Colombia, 1962 -1984*, 277.

¹⁹³ *Ibid.*, 328.

de problemas sociales y en la elevación a su nivel de vida”¹⁹⁴. La tercera era la *pastoral caritativa*: “la acción de la Iglesia sobre las instituciones y estructuras temporales de la sociedad para cristianizarlas y vivificarlas (acción social), a fin de ayudar en forma organizada a individuos o grupos en la solución de problemas sociales y en la elevación de su nivel de vida (asistencia social)”¹⁹⁵.

Además de aclarar estas definiciones sobre la pastoral caritativa en el “Plan de pastoral”, se determinó quiénes eran los agentes pastorales. Para este momento, la Iglesia empezaba a darle un reconocimiento a los laicos; sin embargo, los clérigos tendrían la misión principal de orientar las acciones sociales en sus iglesias particulares, acordes con lo planteado por Pablo VI el 29 de septiembre 1966, en la ciudad de Mar del Plata, a los obispos del CELAM. Allí recuerda que los sacerdotes “tienen el deber de la animación cristiana de la sociedad y de la historia”¹⁹⁶.

El plan pastoral en lo social buscaba que los *organismos directivos*, a cargo de la Conferencia Episcopal, y los *organismos ejecutivos*, de la acción social de la Iglesia, se apoyaran en la Coordinación Nacional de Acción Social y la Cáritas Colombiana. Además, estaban los *organismos asesores*, que apoyaban las diversas iniciativas del “Plan de pastoral” desde lo social en el Episcopado colombiano. Esto, gracias a organizaciones como el Instituto de Cooperación para el Desarrollo Sostenible, ICODES; el Centro de Investigación de Acción Social, CIAS, de la Compañía de Jesús; la Acción Cultura Popular, ACPO; por parte del Estado, el Departamento Administrativo Nacional de Estadística, DANE; y desde la academia, el Centro de Investigaciones de la Universidad de los Andes, entre otras.

Las líneas que seguiría la acción social de la Iglesia estaban centradas en las campañas de ambiente y formación dirigidas al clero y los seglares, con el objetivo de concientizar a los católicos a cumplir con sus obligaciones sociales: “despertar una aguda conciencia de la nueva obligación que se deriva de la fraternidad universal de los hombres”¹⁹⁷. En cuanto a la formación especializada para el clero y los seglares, se insta a la conformación del Instituto de Estudios para el Desarrollo, IDES.

¹⁹⁴ Ibid., 329.

¹⁹⁵ Ibid.

¹⁹⁶ Pablo VI. “Messaggio Di Paolo VI ai partecipanti alla X riunione del CELAM”. 29 Settembre 1966. (Traducción propia).

¹⁹⁷ Pablo VI a Cáritas. Citado en Secretariado Permanente del Episcopado. *Conferencias Episcopales de Colombia, 1962 -1984*, 330.

El plan trazaba a la “acción social” unas metas concretas de respuesta a los dos ambientes poblacionales que se presentaban en el país, el sector agrario y el urbano. Las dos metas incluían trabajar en la formación de estructuras e instituciones donde se organizaran las diversas poblaciones, a fin de coordinar las acciones sociales ligadas a organismos controlados, vigilados y auspiciados por la Iglesia.

2.3.6 *Otras formas de la acción social de la Iglesia no institucional*

Las tensiones manifiestas al interior de las distintas corrientes de pensamiento que hay en la Iglesia desembocan en la búsqueda de nuevos caminos que resultaban fuera de los esquemas de carácter institucional. Sin embargo, al mismo tiempo, estos bebían de las renovadoras aguas que seguían brotando del Concilio Vaticano II y las Conferencias latinoamericanas de Medellín y Puebla. Es así como se reconoce al interior de la Conferencia Episcopal colombiana, para la década de los ochenta, un “monolitismo”, como lo denomina Ferrán González, en el nivel de la llamada “cúpula nacional de la jerarquía colombiana”. “A nivel local, hay participación activa de curas, monjas y comunidades eclesiales de base, en paros cívicos, movimientos regionales, etc., incluso a veces con aprobación y hasta respaldo de obispos de manera individual”¹⁹⁸.

En consonancia con las fuertes tensiones que surgieron entre los jefes de la Iglesia en Colombia, una corriente de sacerdotes con influencia de los modelos de formación recibidos en las grandes universidades europeas llegaba al país con el deseo de transformar las situaciones deshumanizantes por las que pasaba el continente. Al encontrar divisiones en la esfera jerárquica, ellos se refugiaban en la clandestinidad de las “catacumbas” de sus estudios y reflexiones deseosas de cambios.

En la conciencia eclesial de los clérigos formados por las escuelas humanistas europeas resonaba la idea de una Iglesia *pobre*, sellada en el *Pacto de las catacumbas*, en el contexto del Concilio Vaticano II, el 16 de noviembre de 1965. El ideal de una vida entregada a los pobres se encarnaba en la vida de obispos como don Hélder Câmara; la opción por los pobres, lanzada por Medellín (1968) y materializada en Puebla (1979), así como el clamor

¹⁹⁸ González González, Ferrán S.J. *Poderes enfrentados, Iglesia y Estado en Colombia*, 319.

de los más débiles, discriminados y marginados de la sociedad. Toda esta realidad variopinta fortalecía los ideales de una vida ceñida al Evangelio, que encontraba resonancia en la teología, filosofía y educación liberadoras.

En este escenario, las tensiones se incrementaban, como lo describe Ferrán González en *Poderes enfrentados: Iglesia y Estado en Colombia*.

El bajo perfil más bien a un acomodamiento de la Iglesia a un mundo más secular y pluralista: esto se evidencia en el liderazgo más discreto y pragmático del cardenal Mario Revollo, en contraposición al estilo más intransigente del cardenal Alfonso López Trujillo. Este cambio se expresa en la presencia del cardenal Revollo en la comisión de notables para el diálogo con la Coordinadora Nacional Guerrillera; en la participación de monseñor Castrillón, presidente del Celam, en la comisión creada a raíz del secuestro de Álvaro Gómez; en la creación del Comité del Episcopado para la Vida, la Justicia y la Paz, que ha empezado a tener cierta presencia en la defensa de los derechos humanos a través de su coordinador, monseñor Guillermo Vega.¹⁹⁹

En un homenaje póstumo, en su libro *Aquellas muertes que hicieron resplandecer la vida*, Javier Giraldo Moreno, S. J., hace una reseña biográfica de algunas personas que, en nombre del Evangelio y de la Iglesia colombiana, siguen siendo fermento de una Iglesia pobre, profética y peregrina. Por tal razón, se abre el espacio a la mención de estos defensores de la dignidad humana, en las sombras de la violencia del siglo pasado en Colombia²⁰⁰.

¹⁹⁹ *Ibíd.*, 318.

²⁰⁰ Padre Héctor Gallego Herrera (9 de junio de 1971). Monseñor Gerardo Valencia Cano, obispo de Buenaventura (enero 21 de 1972). Padre Iván Betancur (junio 25 de 1975). Hermana Luz Marina Valencia Triviño (marzo 21 de 1981). Misael Ramírez (julio 15 de 1981) y Humberto Jiménez (noviembre 25 de 1981). Ernesto Pill Parra (abril 1 de 1982). Catequistas de Estación Cocorná: Alirio Buitrago, Carlos Augusto Buitrago, Fabián Buitrago, Gildardo Ramírez y Marcos Marín (septiembre 17 de 1982). Padre Álvaro Ulcué Chocué (noviembre 10 de 1984). Guillermo Céspedes Siabato (febrero 28 de 1985). Padre Daniel Hubert Gillard (abril 10 de 1985). Antonio Hernández Niño (abril 11 de 1986). Padre Bernardo López Arroyave (mayo 25 de 1987). Indígenas y catequistas de Neiva: Carlos Arturo Páez Lizcano, Salvador Ninco Martínez, Luz Stella Vargas Tierradentro, Nevardo Fernández Obregón (octubre 23 de 1987). Padre Jaime León Restrepo López (enero 17 de 1988). Hermana Teresita Ramírez Vargas (febrero 28 de 1989). Padre Sergio Restrepo Jaramillo, S. J. (junio 1 de 1989). Monseñor Jesús Emilio Jaramillo Monsalve, obispo de Arauca (octubre 2 de 1989). Padre Tiberio Fernández Mafla, párroco de Trujillo, Valle del Cauca, (abril 17 de 1990). Hermana Hildegard María Feldmann (septiembre 9 de 1990). Aldemar Rodríguez Carvajal (abril 15 de 1992). Norman Pérez Bello (junio 10 de 1992). Padre Alcides Jiménez Chicanganá (11 de septiembre de 1998). Miguel Ángel Quiroga Gaona (septiembre 18 de 1998). Hermana Yolanda Cerón Delgado (septiembre 19 de 2001). Monseñor Isaías Duarte Cansino, arzobispo de Cali (marzo 17 de 2002). Carlos Alberto Castaño Noreña, el niño mártir de la Comuna 13 de Medellín (noviembre 12 de 2002). Padre José Reinel Restrepo Idárraga, párroco de Marmato, Caldas (septiembre 1 de 2011). Eduar José Lancho Jiménez (junio 27 de 2012) (Giraldo Moreno, Javier. *Aquellas muertes que hicieron resplandecer la vida*, 5-6).

La Iglesia martirizada, perseguida y violentada es solo un reflejo de los duros momentos por los que su acción social tuvo que pasar. Dada su opción por los pobres y marginados en Colombia, “[monseñor Gerardo] Valencia Cano es una figura religiosa sobresaliente entre 1950 y 1972, al gestar importantes proyectos sociales y educativos para los pobres, y ser un significativo crítico de los problemas que aquejaban nuestro país, lo cual se denota ávidamente al participar en la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano”²⁰¹. La participación de monseñor Valencia en experiencias sociales, al lado de los pobres y marginados, le permite ser coherente con la renuncia a los privilegios y ostentaciones episcopales que había hecho luego de su estancia en el Concilio Vaticano II; y, como signo de coherencia, deja de usar la mitra, en consonancia con el gesto que hace Pablo VI de no utilizar más la tiara de oro.

Luego de la Asamblea de los obispos latinoamericanos en Medellín, monseñor Gerardo Valencia “sale referenciándose a sí mismo como un ‘obispo socialista y revolucionario’, alusión que se hace constante durante su participación en el movimiento sacerdotal Golconda (1968-1972), hasta el día de su trágica muerte en un accidente aéreo, el 21 de enero de 1972”.

A los acontecimientos desarrollados en el contexto de 1968, como ya se ha mencionado, se pueden sumar, como hecho de carácter social de la Iglesia en Colombia, los dos encuentros del grupo sacerdotal Golconda. El primero, con una participación de cincuenta presbíteros colombianos, fue celebrado en el municipio de Viotá, Cundinamarca, en una finca que le dio el apelativo al grupo en julio de 1968; mientras que el segundo, celebrado en el Vicariato Apostólico de Buenaventura, del 9 al 13 de diciembre de ese año, sumó la participación tres sacerdotes de otros países de América Latina.

El objetivo de los dos encuentros de Golconda era conocer los trabajos que, en el campo de lo social, realizaba cada uno de los miembros del grupo sacerdotal²⁰², teniendo como pretexto el estudio de la *Populorum progressio*. Por esta razón, el apoyo de un obispo como Valencia Cano, con su experiencia conciliar y reconocimiento del magisterio de Pablo VI, era de gran aliento para la coordinación de las acciones sociales de este singular grupo.

²⁰¹ Echeverry-Pérez, Antonio José; Bernal-Argote, David Mauricio. “Gerardo Valencia Cano, obispo de los pobres”, 362.

²⁰² Véase en Declaración II encuentro del grupo sacerdotal Golconda.

Uno de los resultados de los encuentros Golconda fue la redacción de una declaración, que pretendía ser respuesta del “estudio, reflexión y compromiso”²⁰³ que este grupo de sacerdotes querían aportarle a las problemáticas del país, en correspondencia con las conclusiones de *Medellín* y la misma *Populurum progressio*: “Así también nosotros, nuevo pueblo de Dios, no podemos dejar de sentir su paso que salva, cuando se da el verdadero desarrollo, que es paso, para cada uno y para todos, de condiciones de vida menos humanas a condiciones más humanas”²⁰⁴.

El texto emanado del segundo encuentro del grupo de sacerdotes Golconda tenía una estructura ajustada al método latinoamericano, en el cual siguen los tres pasos del *ver, juzgar* y *actuar*, como se refiere a continuación. Una primera sección está centrada en la presentación del análisis de la situación del país. Luego, en la segunda sección, se presenta una reflexión a la luz del Evangelio; en ella incorporan dos apartados, uno sobre la inclusión de lo temporal en el designio salvífico y el otro con relación al sacerdote y lo temporal. Para la tercera y última sección, el grupo de sacerdotes incorpora una “Orientación para la acción”, lo cual constata la aplicación de los pasos de la metodología proveniente del Vaticano II y asumida por Medellín para hacer teología en América Latina.

El impulso [de nuevas teologías] vino de teólogos que, hasta entonces, apenas sí se habían ocupado de problemas sociales y menos de doctrina social de la Iglesia. Eran representantes de la teología dogmática, fundamental y pastoral que se habían dejado contagiar por la revolución cultural que por los años sesenta campeaba en las sociedades libertarias, y querían conducir a la Iglesia a riberas totalmente nuevas.²⁰⁵

Estas nuevas expresiones de fe que se transformaron en teologías tuvieron un creciente desarrollo y proliferación, de tal modo que, aquello que “los curas revolucionarios” buscaban en sus ejercicios pastorales, se veía claramente soportado en varias clases de hacer teología. “Lo mismo que, en la sociedad, cambio y progreso a cualquier costo pasaron a constituirse en nuevas máximas, frente a las cuales la Iglesia constituida con su historia y

²⁰³ Declaración II encuentro del grupo sacerdotal Golconda.

²⁰⁴ CELAM. Introducción Conclusiones de Medellín, 6.

²⁰⁵ Rauscher, Anton. “La doctrina social de la Iglesia como fruto de la responsabilidad social a partir de la fe”, 45.

tradición se mostraba solo como rémora, por lo cual se la atacó, sin más, como ‘Iglesia-ghetto’²⁰⁶.

Las comunidades religiosas fueron instituciones que, desde la educación, la evangelización y la misión, desempeñaron un papel fundamental en diversas maneras de responder a las necesidades sociales del país. De este modo, obras de orden social como la Corporación El Minuto de Dios, que desde 1958 asumió una evangelización desde lo social, por iniciativa de su fundador, el padre Rafael García Herreros, proyectaron operaciones para la protección de la vida y defensa de los derechos fundamentales de los más necesitados. En paralelo a los procesos de orden institucional que se gestaban en acciones pastorales y sociales, en el ámbito de la investigación y educación popular, nace el Centro de Investigación y Educación Popular, Cinep, regentado por la Compañía de Jesús en 1972²⁰⁷.

Los anteriores son algunos de los ejemplos de las múltiples acciones y obras que se promovieron, por parte de las comunidades religiosas y de organizaciones de carácter católico que buscaban contribuir desde sus carismas y misiones a las problemáticas sociales del país.

²⁰⁶ “A este propósito, son reveladoras las nuevas “teologías” que proliferaron en rápida secuencia: teología del mundo, teología política, teología de la esperanza, teología del desarrollo, teología de la paz, teología de la liberación, teología de la revolución [...] Estas teologías no tratan –como lo exigiría el concepto– de Dios y de su revelación en Jesucristo; más bien giran en torno de la historia y de la sociedad en la dinámica de su desarrollo y cambio. Se pretende, es cierto, que se trata de la mediación del mensaje cristiano de salvación, bajo las condiciones de la sociedad moderna; en realidad, empero, predomina la acomodación de la fe a la nueva comprensión del mundo. Aquí se desenmascara aquella perspectiva según la cual los enunciados dogmáticos del Concilio se consideran solo como avanzada del movimiento centrado en la sociedad y la historia, y envuelto en un avance incontenible, el cual, además, valoriza la responsabilidad social a partir de la fe, a lo más como “impulso”, pero ya no como estructurado en cuanto a contenido” (Ibíd.)

²⁰⁷ “El Centro de Investigación y Educación Popular, Cinep, nace en 1972 como una fundación sin ánimo de lucro con una mirada crítica y alternativa de la realidad colombiana. Se fundamenta en la producción sistemática de información, en la reflexión con rigor investigativo, en las propuestas de educación popular para el fortalecimiento de las organizaciones y las comunidades, y en una acción de incidencia intencionada en lo público. Desde una opción preferencial por las comunidades excluidas y víctimas, en particular aquellas a las que no se les reconocen ni respetan sus derechos fundamentales, el centro anima el cambio social a partir de las orientaciones de la Compañía de Jesús en Colombia” (<https://www.cinep.org.co/Home2/institucion/nosotros.html> consultado el 1 de abril de 2020).

2.3.7 Monseñor Gerardo Valencia Cano, prócer de la acción social de la Iglesia en las periferias geográficas y existenciales

Un obispo que se ganó el corazón de los más pobres entre los pobres de la Colombia oculta de las décadas de 1950 y 1960, en la historia del país, fue monseñor Gerardo Valencia Cano (1917-1972). Un misionero que abrió nuevas obras sociales en un territorio abandonado por la institucionalidad estatal del país; pero que, al mismo tiempo, en Buenaventura instituyó obras sociales que fueron reconocidas no solo por el pueblo bonaverense, sino también por el país entero, cuando más de ochenta mil personas acompañaron su féretro, el 5 de febrero de 1972²⁰⁸, desde el aeropuerto de Buenaventura hasta la catedral de la misma ciudad porteña, para rendirle un sentido homenaje, al “hermano mayor”, como fue reconocido Valencia Cano entre las comunidades que sirvió con anegación.

Monseñor Valencia Cano era conocido como un obispo pobre, a tal punto que en las comunidades que presidió le dieron el apelativo de “hermano mayor”. Sin embargo, sus contradictores lo denominaban el “obispo rojo” de manera eufemística. Así, el líder social, acompañante de causas sociales, religioso de los Misioneros de Yarumal, participante del Concilio Vaticano II, perseguido por su liderazgo en el grupo de sacerdotes Golconda, promotor de las emisoras de la ACPO, constructor de capillas y parroquias, entre otros centros de culto, primer promotor de la misa afro en América Latina, testimonio de pobreza para la jerarquía colombiana, con sus facultades ministeriales, siempre será recordado como un hombre de Dios al servicio de los más necesitados, que respetó y promovió la defensa de la dignidad humana, como tarea propia de su opción por los pobres.

Dentro de las obras sociales propuestas e instituidas por el obispo Valencia en el Vicariato Apostólico de Buenaventura estuvieron²⁰⁹: las “Escuelas de Arte”, la Escuela Normal de Buenaventura, el Hogar del Niño San Vicente de Paúl; para adolescentes huérfanos fundó el Hogar Jesús; para niñas campesinas, un hogar en el municipio de Cisneros; para los niños indígenas creó el Internado de San Juan; mientras que para la Cáritas Colombia instituyó la Casa de la Divina Providencia.

²⁰⁸ Véase en LaRosa, Michael J. “Gerardo Valencia Cano: Obispo y profeta de Buenaventura, Colombia”, 485.

²⁰⁹ Véase en Echeverry Pérez, Antonio. *Un profeta invisibilizado*, 36.

Monseñor Valencia Cano se preocupaba también por los niños de las mujeres que trabajaban fuera de sus casas; para ellos, estableció la Sala Cuna Belén; para la sana diversión de las familias, organizó tres “Clubes Familiares”; y finalmente, hay evidencias de la instauración de una “Bolsa de Estudio”, para financiar a estudiantes de bajos recursos, en las instituciones de educación primaria y secundaria de la ciudad de Buenaventura²¹⁰. Todas estas acciones contribuyeron al desarrollo humano e integral de las deprimidas y discriminadas comunidades del Pacífico colombiano.

Estas obras, además, llevaron a reconocer en monseñor Valencia Cano a un hombre de Dios, un misionero de lo social y pionero de obras en favor de los marginados y excluidos en la sociedad colombiana de las décadas de 1950 a 1970. Momento en el que se fraguaba la violencia fratricida en una sociedad que paulatinamente fue olvidando el respeto a la vida, que tanto defendió y custodió el obispo Valencia antes de morir en un accidente aéreo, el 21 de enero de 1972²¹¹. En el avión del siniestro murió un obispo de los pobres y para los pobres, invisibilizado en los anales de la historia social del país, pero del que aun en algunos espacios del cristianismo social de Colombia se seguirá hablando.

2.4 América Latina y las dictaduras

América Latina, bajo el impulso de estas nuevas maneras de hacer teología, estaba abocada a un tormentoso tiempo, en el cual las dictaduras pasarían a ser los escenarios políticos protagónicos que marcarían una senda traumática para el continente. Así, la voz de teólogos que, en nombre de los derechos humanos, denunciaban la inclemencia de los regímenes dictatoriales, convirtieron el anuncio del Evangelio en una manera de salvaguardar la defensa de la dignidad humana y de encumbrar la opción por los pobres como mecanismo contestatario al clamor del Pueblo de Dios.

El derramamiento de sangre, a causa de la violencia de Estado vivida en cada uno de los países que sufrió la crueldad de regímenes militares, creó un manto de barbarie e inestabilidad política, social, económica y cultural que fragmentó la Iglesia y su incidencia. Esta, en algunos países, abierta y cómplice de las dictaduras y, en otras circunstancias,

²¹⁰ *Ibid.*, 37.

²¹¹ Echeverry, José y David Bernal, “Gerardo Valencia Cano, obispo de los pobres”, 362.

contestataria y defensora de los derechos humanos violados de manera sistemática por gobernantes que, sentados en sus escritorios de dictadores, rompieron el tejido social del continente, desde México hasta la Argentina:

La historia latinoamericana está atravesada por golpes militares. Desde el período de la Independencia, ese es un fantasma que nos acosa, pero las dictaduras militares más recientes (en el año 1964 en el Brasil; 1973 en Chile y Uruguay; y 1976 en la Argentina) fueron mucho más allá, en sus efectos humanos destructivos, que las precedentes dictaduras militares.²¹²

Es de esta forma que, en medio del manto de división causado durante la denominada Guerra Fría, los Estados Unidos de Norteamérica crean un método sistemático para contrarrestar cualquier tipo de ataque o insurgencia contra la soberanía de su país.

A esta incursión de la política estadounidense en América Latina la llamarán académicos, políticos, sociólogos y demás estudiosos sociales “Doctrina de la Seguridad Nacional”²¹³. Esta manera de perpetrar dicha incursión en las fuerzas militares latinoamericanas, para encumbrarlas en el poder, es la plataforma de las dictaduras que causaron de manera sistemática la violación de los derechos humanos en nombre de la soberanía territorial, a favor de la clase alta de cada uno de los países en donde tuvieron efectos.

El primer país en implementar este modelo de control de la “Doctrina de la Seguridad Nacional” fue Brasil, al redefinir el papel de las fuerzas armadas, que se convierten en una fuerza de intervención en contra del comunismo. Dictadura y poder económico en el Brasil, entre las décadas del sesenta y setenta, en un país que le abría paso al socialismo, permiten entender el porqué del alzamiento de muchos brasileños de clase media y alta en diversas manifestaciones. Un ejemplo de ello fue “*A Marcha da Família com Deus pela Liberdade*” que, de marzo a junio de 1964, convocaba caminantes en contra del comunismo en Brasil.

²¹² Lisfshitz, Javier Alejandro. “Los espectros de las dictaduras militares en América Latina”, 342.

²¹³ “Las doctrinas militares constituyen, en esencia, conjuntos de proposiciones no necesariamente escritas, que constituyen un *corpus* más o menos coherente, orientadoras del accionar institucional de las fuerzas armadas en lo que es la manifiesta función principal de las mismas: hacer la guerra. Las doctrinas militares caracterizan, pues, las modalidades esenciales de la guerra; identifican enemigos específicos; analizan el contexto internacional, a fin de detectar aliados y adversarios, de acuerdo con las hipótesis de conflicto que se manejan; evalúan calidad y cantidad de los recursos materiales y humanos disponibles en caso de un estallido de hostilidades; etc.” (Angelone, Juan Pablo. “Doctrina de la Seguridad Nacional y Terrorismo de Estado: Apuntes y Definiciones”).

Detrás de estas manifestaciones se encontraba la intervención directa de los Estados Unidos, por medio de la Agencia Central de Inteligencia, CIA (por sus siglas en inglés).

Cinco generales, a partir de 1964, asumieron la presidencia de ese país durante veintiún años, hasta 1985. Mientras que Brasil, sumido en una dictadura militar, alcanzaba el octavo puesto de la economía mundial, la pobreza y la miseria eran los resultados de una sociedad que le abrió las puertas a la “Seguridad Nacional” y, con ella, a la represión, las detenciones ilegales, las torturas, los asesinatos y las desapariciones forzadas, de tal manera que el terrorismo de Estado fue financiado por empresarios y latifundistas brasileños, contra sus propios connacionales.

Por tal razón, la denominada “‘Seguridad Nacional’ es la garantía dada por el Estado para la conquista o la defensa de los objetivos nacionales a despacho de antagonismos y presiones existentes”²¹⁴. Esta manera de gobernar, influenciada por la represión, la ejecución de militantes y las torturas, entre otros vejámenes, no solo contrarrestó el avance del comunismo en el continente, sino que dio espacio a la creación de grupos insurgentes que buscaban defender los intereses de los más necesitados, en la proclama de guerrillas de ideología marxista que contrarrestaron las fuerzas hegemónicas de ultraderecha.

La incidencia de la “Doctrina de la Seguridad Nacional”, en países como Chile, era legitimada por los militares que la definían como “la estructuración de las potencialidades de un país, de manera que su desarrollo sea factible con el completo dominio de su soberanía e independencia tanto interna como externa”²¹⁵. Este criterio de soberanía defendido por esta doctrina le permitió a generales como Augusto Pinochet (dictador desde 1973 hasta 1990) en Chile y Jorge Rafael Videla (miembro de la Junta Militar y presidente desde 1976 hasta 1981) en Argentina, entre otros, gobernar teniendo poder y control de todos los estamentos gubernamentales y manteniendo un manto de sobra, desolación, violencia y persecución al interior de sus respectivos países, en donde la vida pasó a tener un control supremo de parte de estos gobernantes y sus aliados.

²¹⁴ Calvo, Roberto. “Doctrina de la seguridad nacional”, 68.

²¹⁵ De esta definición se desprenden las seis características de la “Seguridad Nacional”: (1) Es la capacidad de conservación y supervivencia que poseen los Estados soberanos. (2) Su experiencia está supeditada al ‘peso’ del Poder Nacional. (3) Se traduce en acciones políticas, económicas, psicológicas, sociales, militares y diplomáticas permanentes. (4) Persigue la estabilidad y afianzamiento de los intereses vitales de la nación. (5) Está dirigida a precaver y superar los efectos de las conmociones internas, catástrofes naturales y guerra exterior. (6) Debe asegurar los objetivos nacionales fijados por la autoridad (Ibíd.).

2.5 El Frente Nacional y su decadente propuesta política

Este manto de incertidumbre generado en el continente por el crecimiento de la violencia y la injusticia social dejaba en Colombia esbozos de lo que sería una época influenciada por el pacto de los dos partidos políticos más relevantes del país, los cuales, de manera inaudita, dirigirían los destinos de la nación de manera sistemática en cuatrienios desde 1958 hasta 1974. Este acuerdo entre las élites políticas tuvo unas consecuencias que no fueron consideradas por los pactantes, entre ellas, el debilitamiento de ambos y su influencia en el control del Congreso.

El acuerdo inicial entre élites partidistas se proponía darle una salida a la violencia que vivía el país; refrenar las intenciones de continuidad del general Gustavo Rojas Pinilla; impulsar la convivencia entre partidos que se asumían como antagonistas con fuertes rivalidades entre sus cúpulas políticas y al interior de estas; mantener la influencia de la clase política y sus principales dirigentes en la sociedad, ya sin adscripciones sectarias; y, en últimas, mantener las posiciones de poder de la dirigencia nacional de los partidos Liberal y Conservador que manejaban al país con un carácter patrimonialista.²¹⁶

La idea de un gobierno compartido generó un efecto de división que no solo tocaba a la clase alta o a la élite política del país, sino que agudizaría la violencia en sus clases populares, es decir, en los que componían su base política desde la clase baja. De esta manera, los apoyos regionales causaron la descentralización de la política bogotana, y se empezó a buscar poder desde las afiliaciones políticas a los partidos que se ubicaban en las regiones, en especial los sectores rurales.

El ejemplo de la división en los partidos lo describe Javier Duque en su texto “El Frente Nacional revisitado: el cambio institucional en Colombia y sus efectos no previstos”. En este artículo, el autor destaca cómo se presentaron las divisiones partidistas, subrayando cómo en el Partido Liberal algunos fueron gregarios de “llerismo”, encabezado por Carlos Lleras Restrepo (1908-1990), otros hacían parte del “turbayismo”, liderado por Julio César

²¹⁶ Duque Daza, Javier. “El Frente Nacional revisitado: el cambio institucional en Colombia y sus efectos no previstos”, 110.

Turbay Ayala (1916-2005) y un tercer sector se alineó en las filas de Alfonso López Michelsen, en el Movimiento Revolucionario Liberal, grupo que siempre presentó objeciones al pacto del Frente Nacional. Los tres liberales nombrados llegaron a la presidencia de la República de Colombia en diferentes periodos del siglo XX.

Pero si el liberalismo estaba desquebrajado durante el Frente Nacional, los conservadores no fueron la excepción, pues estuvieron fraccionados en dos grupos. Por una parte, los “laureanistas”, regentados por el expresidente Laureano Gómez Castro (1889-1965) y, por otra, Mariano Ospina Pérez (1891-1976), considerado como uno de los fundadores doctrinarios del Partido Conservador, se atrincheró en las barricadas del “ospinismo”, movimiento que buscaba regentar el poder de los puristas conservadores que se contraponían en muchas ideas a Laureano Gómez.

Este periodo de gobernabilidad bipartidista en el país no alcanzó los resultados que se pretendían, pues “no logró el respaldo esperado de la población que lo legitimara; la clase política tuvo que enfrentar una competencia que no esperaba y perdió parcialmente su posicionamiento y, sin proponérselo, bloqueó el cambio de la Constitución durante más de tres décadas”²¹⁷. Tiempo suficiente para que, en medio de la violencia, apareciera un actor que acaparó, agudizó y sembró el terror a partir de aquello que habían hecho los partidos al dividir políticamente el país. Con ello, el narcotráfico se convertiría en el generador de inequidad, violencia, terror y resquebrajamiento del tejido social de un país que, a pesar de no haber tenido un periodo prolongado de dictaduras, sí ha tenido en América Latina más de cinco décadas de violencia, a causa de la desigualdad social, la búsqueda del dinero fácil y la derrota de la institucionalidad. Lo anterior, como consecuencia de las malas administraciones e inclemencia de los gobernantes, que no han buscado la generación del bien común, sino socavar las heridas de las violencias heredadas y desolar con su futura salida política, como lo retratará la vulnerable Constitución Política de Colombia de 1991.

²¹⁷ *Ibid.*, 126.

2.6 El Secretariado Nacional de Pastoral Social/Cáritas Colombiana y su papel en la contienda colombiana

A finales de la década de los 70, antes de cumplirse una década de la II Conferencia del CELAM de 1968 en Medellín, y un año antes de la celebración de la III Conferencia Episcopal Latinoamericana en la ciudad mexicana de Puebla de los Ángeles, la Iglesia colombiana seguía buscando caminos para poder darle aplicación al Concilio.

La recepción del Vaticano II puede explorarse en los documentos pontificios, los Sínodos Nacionales, las Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano [...], los Sínodos de la Iglesia universal y de las Iglesias locales, y los documentos de las Conferencias Episcopales Nacionales, los teólogos y teólogas que releen e interpretan el magisterio de la Iglesia.²¹⁸

Si bien el episcopado colombiano no había estado de acuerdo con el borrador del primer texto que se deliberó en Medellín, el CELAM seguiría buscando los mecanismos para que, en una fidelidad a Medellín, se profundizara en las realidades que había releído dicha Asamblea, para que la aplicación del Vaticano II tocara las estructuras más recalcitrantes de la Iglesia en América Latina. De allí que la presencia de obispos como Gerardo Valencia Cano, quien había participado en el Concilio, fuera fundamental en la implementación de las nuevas medidas que adoptaría la Iglesia.

Uno es Gerardo antes del Vaticano II y otro el Gerardo que había vivido, experimentado, aceptado el Vaticano II. Ha sido transformado por el paso de Dios en la magna asamblea. Dios le tocó y lo cambió. Su compromiso con los pobres, su acción apostólica su talante de obispo, su testimonio de pobreza, su comprensión de los rechazos de todos los sistemas, su amor a la Iglesia, su vida espiritual, todo esto asume una dimensión nueva, transformante, aglutinadora, contradictoria, gigante, en lo que podríamos llamar el segundo período de la vida de Gerardo. Es la revelación de Dios en sus hermanos los negros, los indios, los desheredados de la tierra.²¹⁹

²¹⁸ Azcuy, Virginia. “La recepción del Concilio Vaticano II en el pueblo de Dios, testimonios sobre la renovación desde las formas de vida”, 206.

²¹⁹ Osorno, Jesús Emilio. “Gerardo Valencia Cano: un místico”. P.13. citado por: Echeverry-Pérez, Antonio José. *Un Profeta invisibilizado, Monseñor Gerardo Valencia Cano (1917-1972)*, 41-42.

En la misma búsqueda de respuestas a los nuevos retos que se avizoraban para la Iglesia, las comunidades religiosas comenzaban a vivir profundas crisis vocacionales, en las que la salida de miembros de sus congregaciones, a tener una vida lejos de las reformas, en algunos casos, y en otros en contra de los cambios, les dejaban a estas instituciones vacíos generacionales en el crecimiento y desarrollo de sus ideales carismáticos. La Iglesia universal y latinoamericana viven, para la década de 1970, un era de transición en el camino de asumir la propuesta del Concilio Vaticano II.

Es así como, en medio de los ajustes que se deben realizar a nivel de la institucionalidad eclesiástica, según Comblin, al aplicar las categorías sociológicas de Max Weber sobre las formas fundamentales de autoridad: “la tradicional, la racional o burocrática y la carismática”²²⁰, salta a la vista que, desde el reconocimiento de ellas, existe una fuerte incompatibilidad entre las concepciones eclesiales, la burocrática y la carismática. Este será un tema abordado con frecuencia en la eclesiología latinoamericana, donde la Iglesia en América Latina sigue el camino del Vaticano II, al tener en cuenta que “las condiciones de nuestra época hacen más urgente este deber de la Iglesia, a saber, el que todos los hombres, que hoy están más íntimamente unidos por múltiples vínculos sociales técnicos y culturales, consigan también la plena unidad en Cristo”²²¹.

A la presentación del contexto anterior, de la Iglesia colombiana para la década de 1970, se suma que la organización social colombiana se estaba preparando para el primer paro cívico nacional, al cual se unieron muchos sectores sociales descontentos, entre ellos algunos respaldados por la Iglesia; la razón giraba en torno a las medidas económicas del presidente López Michelsen. Una de ellas era la inflación, que registraba un incremento demasiado alto para la historia de una economía en crecimiento, como lo era la colombiana al cierre de los años setenta. El 35 % de inflación era la cifra de dos dígitos que tenía a los sectores sociales en total disconformidad con las políticas de asalariados, estudiantes y pobladores urbanos.

El fervor social y las restricciones del gobierno de López Michelsen, entre ellas a la movilización, no habían podido bajar las cifras que constataban la inconformidad de los

²²⁰ Comblin, José. *O futuro dos ministerios na igreja latino-americana*, 6s. Citado por Prien, Hans-Jürgen. *La historia del cristianismo en América Latina*, 1052.

²²¹ Concilio Vaticano II. “Constitución dogmática *Lumen Gentium*, sobre la Iglesia”, 1.

ciudadanos del país. Mientras que los asalariados rechazaban las malas condiciones laborales, entre ellos los funcionarios públicos, a quienes se les retrasaba el pago de su salario mensual, los estudiantes protestaban por el deterioro de la educación, sumando así el nuevo Estatuto Docente²²² donde las condiciones de acenso profesoral habían cambiado. A este grupo de los pobladores urbanos se sumaban los campesinos e indígenas; todos ellos reclamaban por derechos al hábitat digno, a los servicios públicos, por el alza en el costo de vida y por solidaridad con las clases más vulnerables de la sociedad.

El resultado que enlutó la jornada del paro nacional, del 14 de septiembre de 1977, fue 19 muertos y más de 3.500 personas detenidas. Sin embargo, desde el punto de vista del gobierno, según el presidente López Michelsen en alocución televisada, al querer minimizar la cobertura del paro, “resaltó el supuesto componente subversivo de la jornada mostrando ante las cámaras las “armas” de la gente: unas cuantas grapas y puntillas”²²³. A esa versión oficial del presidente como líder del gobierno en turno, los miembros de la orilla distinta a la oficialista y promotores del paro reaccionaban, de manera clandestina, dando un parte de victoria que le tendría como resultado un halo reivindicativo a la protesta²²⁴.

Retornando a los asuntos que darían contexto a la fundación del Secretariado Nacional de Pastoral Social, se pueden sumar los datos que se consignan en la Tabla 1, como parte de la realidad estadística de la Colombia eclesial en la década de los años setenta. Por tanto, los datos que se presentan a continuación son parte del contexto de Iglesia al que le quería responder el Secretariado Nacional de Pastoral Social, para el momento de su fundación, el 4 de agosto de 1977. Las cifras que se presentan reposaban en los anales estadísticos del CELAM y fueron publicadas por Hans Jürgen Prien²²⁵:

²²² “Estatuto Docente es el conjunto racional de derechos, deberes, estímulos y sanciones que reglamentan, con base en un orden jurídico, la función docente del educador. El presente estatuto contiene las normas que reglamentan el ejercicio de la docencia en los planteles oficiales de enseñanza primaria y secundaria a cargo de la Nación y determinen las condiciones de ingreso y promoción en el escalafón para maestros y profesores de estos niveles de enseñanza, así como la suspensión, exclusión y otras sanciones del mencionado escalafón” (Decreto 128 de 1977).

²²³ Archila Neira, Mauricio. “El paro cívico nacional del 14 de septiembre de 1977. Un ejercicio de memoria colectiva”, 317.

²²⁴ *Ibid.*

²²⁵ Véase en Prien, Hans-Jürgen. *La historia del cristianismo en América Latina*, 1032-1033.

TABLA 1. CONTEXTO ECLESIAL EN CIFRAS PARA LA DÉCADA DE 1970

PAÍS	Colombia
EXTENSIÓN (km ²)	1.227.744
POBLACIÓN TOTAL EN 1975	25.278.503
RENTA PER CÁPITA EN DÓLARES	320
SUELDO POR HORA EN EL SECTOR MANUFACTURERO EN 1973 (PESOS)	0,32
NÚMERO DE CATÓLICOS EN EL PAÍS	24.326.178
TOTAL DE SACERDOTES (AÑO)	
1954	3.120
1961	4.128
1964	4.486
1970	5.028
1975	5.060
SACERDOTES SECULARES	
1964	2.712
1970	3.049
1975	3.036
SACERDOTES REGULARES	
1964	1.774
1970	1.979
1975	2.024
SACERDOTES NATIVOS (AÑO) (%)	
1961	80 %
1965	84 %
CATÓLICOS NOMINALES/SACERDOTE (AÑO) (%)	
1954	3.560
1964	3.562
1971	4.170
1975	4.448
SEMINARISTAS AL AÑO	
1950	790
1975	1.259
CATÓLICOS NOMINALES/SEMINARISTA (AÑO)	
1954	14.100
1975	19.322
DIÁCONOS PERMANENTES (AÑO)	
1970	1
1975	8
RELIGIOSOS (PROFESOS) (AÑO)	
1970	984
1975	1.121
RELIGIOSAS (AÑO)	
1970	17.699
1975	18.492
CIRCUNSCRIPCIONES ECLESIASTICAS	
1950	30
1977	58

Fuente: Hans-Jürgen Prien, *La historia del cristianismo en América Latina*, 1032-1033.

Las alternativas de vivir un ministerio sacerdotal, llevando una vida pobre, austera, auténtica y correspondiente a la realidad de los pueblos latinoamericanos, estaba a punto de dar nuevas inspiraciones al ministerio presbiteral. Uno de los referentes de las nuevas mociones para el espíritu sacerdotal estaba en el modelo de los Sacerdotes para el Tercer Mundo²²⁶, con la vivencia de un ministerio profético en donde el sustento diario lo consiguen con el usufructo de su trabajo como obreros. Estos clérigos sirven a las Comunidades Eclesiales de Base, CEB, a los grupos radicales de Acción Católica e impulsan reformas estructurales que están llenas de espíritu revolucionario.

Estas circunstancias se convirtieron en el escenario propicio para que se generara una persecución contra estos nuevos líderes sociales con tendencia a dejar la sotana; “pero fue un reto al que la Iglesia en Colombia no pudo responder porque no disponía de elementos suficientes para hacerlo, su condición de Iglesia mayoritaria la había convertido en un organismo sin defensas y de escasa creatividad”²²⁷.

La complejidad del momento tenía desconcertadas a las comunidades religiosas, la jerarquía eclesial, los movimientos pastorales laicales y otras instituciones que no asimilaban del todo los retos a los que la Asamblea de obispos de Medellín los impulsaba. “Durante los diez años siguientes la Iglesia latinoamericana trabajó para asimilar el radicalismo de la visión y del análisis de los documentos producidos en esa reunión inspirada por el papa, sin lograrlo por completo”²²⁸. Son los teólogos llamados “de la liberación” quienes propendían por proyectar las acciones y líneas pastorales que avivaron la Iglesia de los pobres emanada de Medellín. Para atizar el fuego que contenían los cambios y reformas queridas por el Concilio Vaticano II y la misma encíclica de Pablo VI *Populorum progressio*, estos teólogos buscaron dar un orden epistemológico a sus ideas nacientes, de tal modo que empezaron a ser vistos como peligrosos para la institucionalidad.

²²⁶ Este movimiento nació como adhesión al manifiesto de 18 obispos, con la intención de “ser voz de los que no tiene voz”, al actuar en contra del “imperialismo internacional del dinero”, como alguna vez lo dijo *Populorum progressio* (Mangione, Mónica. *El Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo*, 27).

²²⁷ Restrepo, Javier Darío. *La revolución de las sotanas*, 342.

²²⁸ *Ibid.*, 343.

La teología de la liberación, con el sacerdote peruano Gustavo Gutiérrez; la filosofía de la liberación, con el argentino Enrique Dussel; y la educación liberadora, abanderada por el brasileño Paulo Freire, estas tres ciencias del conocimiento se mostraban, en el continente, como la triada que reivindicaría los derechos de la justicia social y epistemológica, como más a delante (en el 2014) la denominará el sociólogo e investigador portugués Boaventura de Sousa²²⁹. De esta manera, se abrían nuevos espacios al pensamiento original del continente y, al mismo tiempo, se desencadenarían otras formas de pensamiento y organización para la ministerialidad y servicios en nombre de la Iglesia.

Este tiempo, tan convulsionado para la Iglesia y América Latina, dejó persecuciones y episodios de desolación, donde pensadores sociales, teólogos, filósofos, educadores y otros líderes sociales, así como los movimientos sacerdotales Sacerdotes para el Tercer Mundo, en Argentina, y Golconda, en Colombia, “se arriesgaran a enfrentarse con la jerarquía eclesiástica, los gobiernos de turno, los medios de comunicación, las opiniones del pueblo –aristocrático–”²³⁰. De este modo, para la década de 1970, se aceleraría la crisis y, finalmente, la pronta disolución de estos movimientos que habían buscado la reivindicación e inserción de nuevas maneras de vivir la fe y el ministerio sacerdotal en el continente.

En muchos casos, la disolución de los diversos grupos sociales no solo significó la finalización de estos movimientos sacerdotales “revolucionarios”, sino que se generó la deserción de clérigos, religiosos y religiosas –en menos número–, y la fuga de otros sacerdotes a las filas de movimientos de guerrillas marxistas revolucionarias que se alzaron en armas. Una fuerte tensión, vivida por los clérigos, se generó por la no renuncia de muchos a sus “funciones políticas y administrativas con las que se [habían] encariñado”²³¹. De tal manera, la renovación proveniente del Concilio Vaticano II plantearía a la institucionalidad clerical el cambio en las funciones tradicionales, que se podrían resumir en cuatro:

- (1) El papel del sacerdote tradicional de su sociedad rural, encargado de los gestos rituales de la tribu.
- (2) El papel de sacerdote de una Iglesia universal (fin de la cristiandad, dicen).
- (3) El papel del funcionario del culto de una Iglesia establecida (fin de la era constantiniana, fin

²²⁹ Una de las tesis más fundamentales en la comprensión del rescate de las epistemologías del sur planteada por el sociólogo Boaventura Sousa. En Sousa Santos, Boaventura y Meneses, María. *Epistemologías del sur*.

²³⁰ Mangione, Mónica. *El movimiento de Sacerdotes para el tercer Mundo*, 27.

²³¹ Prien, Hans-Jürgen. *La historia del cristianismo en América Latina*, 1053.

de la alianza con el poder). (4) El papel de líder político-religioso de la subcultura católica (fuera del gueto, la Iglesia en el mundo, presencia en el mundo).²³²

Para la Iglesia de Colombia, el tiempo de una nueva organización que abanderara los procesos sociales estaba llegando. La Cáritas Colombiana se desbordaba en atención a distintas necesidades, de tal manera que los obispos colombianos no solo enfrentaban la crisis vocacional de las comunidades religiosas, sino que también buscaban las maneras más eficaces de dar una respuesta a la convulsionada época que el país estaba afrontando. La revisión de los estatutos de la Cáritas en 1975 abriría un nuevo capítulo en la “Acción Social Católica” postconciliar.

2.7 La fundación del Secretariado Nacional de Pastoral Social

La “Acción Social” de la Iglesia católica en Colombia, como ya se ha reseñado en este capítulo, ha tenido respuestas según los distintos momentos y necesidades que el país ha afrontado. Esto ha hecho que, de manera permanente, los organismos de respuesta social de la Iglesia hayan tenido unas opciones de carácter institucional, dependientes de las directrices de la Conferencia Episcopal de Colombia, y otras opciones sociales que, sin estar ligadas al carácter señalado, han correspondido a las necesidades sociales del país, sin dejar por ello la conexión directa con la Iglesia, y por ende ligadas a la comunión eclesial.

En el año de 1970, la Conferencia Episcopal, en su Asamblea XXVI, crea dos organismos que contribuirán a la investigación de la realidad social y a la coordinación de la “Pastoral Social”, término que se emplea a partir del “Plan de Pastoral” de la Iglesia colombiana del año 1966. Con estos movimientos en el orden de lo social, se va a establecer el organismo que más adelante será el Secretariado Nacional de Pastoral Social/Cáritas Colombiana.

Para dar una fuerza ejecutoria a los dos organismos que dinamizarán la pastoral social en Colombia, se hace, pues, necesaria la creación, por un lado, de la Oficina de Investigación y Planeación Pastoral, con un objetivo y organización precisos y dependientes del Secretariado Episcopal; y por otro, del Instituto de Estudios para el Desarrollo, IDES, el cual

²³² *Ibid.*, 1054.

tiene las tareas de “enseñar y difundir la doctrina social cristiana, a fin de inspirar estimular y orientar una acción coherente y eficaz en relación con el desarrollo integral de los países de la región; y en cumplimiento de ese propósito podrá realizar investigaciones”²³³.

El proyecto que perseguían los obispos era la integración de las acciones que el Subsecretariado de Pastoral Social ya estaba realizando. Por esta razón, se pide llegar a algunos acuerdos y la elaboración de criterios, entre el IDES y el Subsecretariado, para la realización de investigaciones de carácter social con fines que orientaran las acciones emprendidas por la Iglesia en el orden de lo social. Para nutrir los estudios e investigaciones que se querían realizar, se tendrían en cuenta las bases de datos de las organizaciones gubernamentales y se completarían las acciones del Instituto con las cifras que las jurisdicciones suministraban, a fin de enriquecer los análisis de realidad elaborados por el Subsecretariado de Pastoral Social.

A los movimientos institucionales que se emprendieron para fortalecer el referente investigativo, se suma la creación de organismos especiales de pastoral, regentados por el Secretariado General del Episcopado. Con relación a la pastoral social, “se propone el estudio y aprobación de la renovación estatutaria, que responda a lo acordado por la Conferencia Episcopal sobre la coordinación de toda la pastoral social”²³⁴. La ejecución de las directrices de los prelados estimaba la organización de un plan pastoral para lo social, que contó luego con dos estructuras ligadas de manera sistemática, como lo sería el *plano nacional* y el *plano diocesano o provincial*.

Con relación a la función de la organización social en el plano nacional, se le pide a los encargados:

Estudiar la realidad social del país y ayudar a buscar las soluciones conforme a la caridad y la justicia. Profundizar en la relación teológica para aplicar los principios cristianos de la caridad y la justicia que deben regir la acción de la Iglesia en lo temporal. Favorecer la creación de organismos que den testimonios concretos del campo de la justicia, el desarrollo integral, etc.²³⁵

²³³ Secretariado Permanente del Episcopado. *Conferencias Episcopales de Colombia, 1962 -1984*, 632.

²³⁴ *Ibid.*, 650.

²³⁵ *Ibid.*

Para el desarrollo de las actividades en el plano nacional, se contó con la dirección de un organismo que acompañaba las acciones en el plano diocesano, que a su vez asumiría funciones de formación y divulgación, promoción y asesorías²³⁶, entre otras actividades, para fortalecer los planes de pastoral social.

De acuerdo con las disposiciones de la propia Conferencia Episcopal, sobre la pastoral social, se formularon algunas motivaciones en torno a la formación y divulgación de las acciones de los organismos de la pastoral social, en todos los planos de incidencia. Entre las funciones más relevantes en la promoción y divulgación de estos organismos están: la denuncia de carácter profético contra las injusticias sociales; la conciencia clara de las acciones sociales; la reflexión de carácter teológico de los hechos sociales; y la organización con un espíritu comunitario.

En la organización de la pastoral social, se constata una molestia con relación a las acusaciones que se cernían por una posible desviación en la orientación que promovió la ACPO, ya que a los obispos les preocupaba que esta organización, tan cara para muchos hombre y mujeres, perdiera su horizonte pastoral y de animación cristiana. A fin de darle proyección a las acciones, se propuso la realización de proyectos para la formación y para la promoción y asesoría.

En cuanto al proyecto enfocado a la formación, se diversificaron varias opciones que llegaban, desde encuentros de carácter regional hasta cursos en Doctrina Social de la Iglesia, pasando por el estudio de textos como la *Populorum progressio* de Pablo VI, sobre el desarrollo de los pueblos y la Iglesia ante el cambio. Las actividades de formación fueron confiadas a instituciones de carácter nacional, como el Instituto de Estudios para el Desarrollo, IDES; el Instituto de Cooperación para el Desarrollo Sostenible, ICODES; y el Instituto Gremial; asimismo a universidades como la Javeriana, Bolivariana, entre otras estatales y privadas ²³⁷. Estas tenían la encomiosa labor de formar para el análisis detallado de la realidad desde la teología y la sociología. Como resultado de esta formación, se propuso la elaboración de un texto actualizado para enseñar Doctrina Social de la Iglesia.

Respecto al proyecto que se orientaba a la promoción y asesoría de organizaciones que trabajan, en comunión con la Iglesia, por el bienestar y el desarrollo integral de la

²³⁶ *Ibid.*, 651.

²³⁷ *Ibid.*, 652.

comunidad, este se proponía “orientar y promover la creación de organismos que den testimonios concretos en el campo social de la justicia, el desarrollo integral y la caridad en su más amplio sentido”²³⁸. Para tal fin, se planteaba que todas las actividades de promoción social entraran en coordinación con ACPO y las coordinaciones diocesanas de Acción Social y Cáritas.

En 1969, la Asamblea de los obispos colombianos había propuesto la creación *ad experimentum* del Secretariado Nacional de Pastoral Social, organismo que se iba encumbrando como el centro de coordinación de la pastoral social en el país. De tal forma que, para 1972, la XXVIII Asamblea Plenaria de los preladados de Colombia creó el plan de actividades para este organismo social, que seguía con los estatutos de 1969.

El plan de pastoral social fue presentado por la comisión episcopal encargada de lo social, y pretendía consolidar las obras de formación del Instituto de Estudios para el Desarrollo, IDES, en lo que ya era reconocido como el Departamento de Formación. Adicional a este, estaban otros tres departamentos, el de Promoción y Asesorías, el de Servicios y el de Finanzas. Todos estos estamentos tendían a consolidar la formación de la conciencia social cristiana, por medio de la formación de cristianos verdaderos, que fueran levadura y, al mismo tiempo, asesoraran diversos movimientos que tuvieran la tarea de iluminar las realidades del tiempo, a la luz del mensaje de Cristo, o de interpretar por medio del Evangelio las realidades temporales, con aquello que Vaticano II consideró los *signos de los tiempos*. Esta categoría, para la década de setenta, estaba siendo hasta ahora asimilada teológicamente por las diversas iglesias continentales, y sería ratificada por medio de las Conferencias de Medellín (1968) y Puebla (1979).

Como resultado de un arduo caminar en la planeación y organización social de la Iglesia colombiana, a nivel de su Conferencia Episcopal, se resuelve en la XXVIII Asamblea de 1972:

Autorizar a la Comisión de Pastoral Social para que, de acuerdo con la Comisión de Estatutos, estudie las medidas previas necesarias para la coordinación o integración de las instituciones de pastoral social en un Secretariado Nacional; y, sobre esa base y teniendo en cuenta las necesarias relaciones con el Secretario Permanente del Episcopado, elabore el Estatuto del

²³⁸ *Ibid.*, 654.

Secretariado Nacional de Pastoral Social, para la aprobación posterior por la Asamblea Plenaria.²³⁹

A fin de cumplir con la constitución del Secretariado Nacional de Pastoral Social, ya se había solicitado que el director de la Cáritas Colombiana asumiera la realización experimental de este organismo. La misión tuvo su cumplimiento y, al ser superado dicho estado, no quedaba más que esperar la propuesta estatutaria, para dar espacio al lanzamiento institucional de un Secretariado en el que confluyeran todos los estamentos de acción social de la Iglesia en Colombia.

Para la realización del Sínodo de Obispos de 1974, los preladados colombianos elaboraron un documento denominado “Contribución al Sínodo de Obispos” que, en dos partes, una dedicada a los agentes de pastoral y la otra a los campos de acción pastoral, describe la realidad de la Iglesia colombiana y traza una serie de cuatro retos con carácter prioritario; a saber: (a) la evangelización; (b) la juventud y la educación; (c) la familia; y (d) la pastoral social.

En este último reto, de la pastoral social, los obispos manifiestan una preocupación que permeó la historia social de la Iglesia. Un colofón que para algunos preladados fue bastante controversial : los inicios de la “teología de la liberación”, la cual algunos llegaron a calificar como subversiva, ideologizada y marxista. Sin embargo, con el tiempo, Juan Pablo II señalaría que esta manera de hacer teología en América Latina “además de ser oportuna, se convertía en útil y necesaria”²⁴⁰.

Después de haber constituido la Coordinación de la Acción Social, el ente más legendario de la pastoral social en Colombia, que data de la década de 1910; de la creación de la Cáritas Colombiana en 1956; seguida por la creación del Instituto de Estudios para el Desarrollo, IDES, en 1970; y de la entrada *ad experimentum* del Secretariado de Pastoral Social, hasta la aprobación de unos estatutos para esta organización en 1972, que se crea el 4 de agosto de 1977 en la XXXIII Asamblea Plenaria del Episcopado Colombiano, se resuelve dar vía a la fundación del Secretariado Nacional de Pastoral Social.

²³⁹ *Ibid.*, 751.

²⁴⁰ Carta al Episcopado brasileño del 9 de abril 1986 de Juan Pablo II.

Este organismo de servicio, a nivel nacional, a la sociedad colombiana nace dependiente de la Conferencia Episcopal de Colombia y tiene como objetivo “coordinar la pastoral social jerárquica, y servir en la orientación y promoción del desarrollo integral del hombre y la sociedad colombiana, a la luz de los valores evangélicos y del magisterio de la Iglesia”²⁴¹. Para tal fin, se le pide a este nuevo ente eclesial, trabajar por despertar de manera solidaria la conciencia con la que los cristianos están llamados a responder a la realidad social del país, al suscitar para ello un compromiso con la justicia, la caridad y orientar las obras que le den concreción al compromiso.

Es así como este secretariado eclesial y de orden social buscará, por todos los medios, dar ayuda material a los que lo necesitan, y procurará mejorar, de manera coordinada, las acciones sociales de la Iglesia. En el orden de sus compromisos, el Secretariado Nacional de Pastoral Social “...se hará cargo de los deberes, responsabilidades y relaciones civiles del IDES, Acción Social Católica, Cáritas Colombiana y del actual Secretariado Nacional de Pastoral Social”²⁴².

2.8 Aportes del Secretariado Nacional de Pastoral Social entre 1977 y 2007 a la construcción de país

La fundación del Secretariado Nacional de Pastoral Social, junto a la fusión de los distintos organismos que trabajaban en pro de los programas de acción social de la Iglesia Católica en el país, forjaron la integración del IDES, Cáritas Colombiana y el Secretariado Nacional de Pastoral Social –*ad experimentum*–. Sin embargo, fue un engranaje que tomo su respectivo y paulatino tiempo; de modo que la comprensión de aquello que sería sustancial para la entidad fuera un periodo importante y significativo en la concepción de lo que se pretendía de la organización caritativa en la Iglesia del país.

En cuanto a la Iglesia latinoamericana, el CELAM se disponía a celebrar, del 27 al 12 de febrero de 1979, su Tercera Conferencia General del Episcopado en la ciudad de Puebla, México. El tema de reflexión era “La Evangelización en el presente y en el futuro de América Latina”; allí, “los tres elementos teológicos centrales de Medellín, que llegaron a

²⁴¹ Secretariado Permanente del Episcopado. *Conferencias Episcopales de Colombia, 1962 -1984*, 1055.

²⁴² *Ibid.*

definir la Iglesia latinoamericana, después del Vaticano II: la atención a los signos de los tiempos, la opción preferencial por los pobres y una eclesiología de comunión, expresada en las Comunidades Eclesiales de Base, se confirmaría, aclararía y desarrollaría aún más”²⁴³.

Fue así como el papa Juan Pablo II, el 22 de diciembre de 1978, durante un encuentro navideño con el colegio cardenalicio, divulgó un profundo deseo de peregrinar a México, para el mes de enero, y participar en la III Conferencia del Episcopado Latinoamericano, la cual abriría con un discurso programático para la Iglesia de América Latina.

Después de la misa, Juan Pablo II se dirigió a los obispos latinoamericanos en una sesión cerrada al público y a la prensa. Su largo discurso, uno de los más importantes de su pontificado, fue la madura reflexión de un hombre que, desde su juventud, había lidiado con la cuestión moral de la violencia revolucionaria como respuesta a la injusticia social. En sus palabras profundamente personales y absolutamente eclesiales, Juan Pablo II expuso la teología de la liberación implícita en su obra de teatro, “El hermano de nuestro Dios”, interpretada a través del humanismo cristiano del Vaticano II.²⁴⁴

La Conferencia General del Episcopado en Puebla fue, por tanto, un eco del clamor de la Iglesia del continente, a favor de la vida y en contra de las desigualdades sociales. Es así como los teólogos asesores fueron fieles a dos fuentes de inspiración para la asamblea. En un primer momento, al discurso inaugural del papa Juan Pablo II sobre las tres verdades centrales: la verdad sobre Cristo, la verdad sobre la Iglesia y la verdad sobre el hombre.

Una segunda fuente de desarrollo teológico de la asamblea estaba centrada en la encíclica *Evangelii nuntiandi* del papa Pablo VI, tanto así que el Capítulo IV del documento final de Puebla se titula “Iglesia misionera al servicio de la evangelización de América Latina”. De allí que una de las opciones del Secretariado Nacional de Pastoral Social por el anuncio del Evangelio cobre vigor en el contexto de una Iglesia azotada violentamente por las distintas dictaduras que, para la década de 1970, protagonizaron episodios de violación sistemática de los derechos humanos en la realidad del continente.

La experiencia de la organización y coordinación de la Conferencia en Medellín le valió una experiencia importante a la Iglesia colombiana, en especial la fuerte influencia dada

²⁴³ Valiente, O Ernesto. “The reception of Vatican II in Latin America”. *Theological Studies*, 809. (Traducción propia).

²⁴⁴ Weigel, George. *Testigo de esperanza, biografía de Juan Pablo II*, 388.

por los gestores temáticos y programáticos que dependían de la Compañía de Jesús, encabezados por el padre Jesús Andrés Vela, S. J., encargado de llevar su método de facilitación a la Conferencia de Puebla.

2.9 El Secretariado Nacional de Pastoral Social y sus acciones en la década de 1980

En el decenio de 1980, el Secretariado Nacional de Pastoral Social trazó tres líneas de acción: (a) El fortalecimiento de procesos de formación; (b) La caridad asistencial; (c) La promoción de procesos de economía solidaria.

Durante ese tiempo, para este Secretariado fue fundamental el acompañamiento y paulatino florecimiento de iniciativas en todo el país sobre la economía solidaria. Un ejemplo de ello fue la formación de cooperativas campesinas, apoyadas y respaldadas por las Cáritas o Pastorales Sociales de las diócesis patrocinadoras. Así, han sido numerosas las iniciativas emblemáticas de organizaciones que se han dedicado a la promoción de acciones sociales surgidas en las últimas décadas del siglo XX.

En la Diócesis de Socorro y San Gil, con el nombramiento en 1962 del sacerdote diocesano Ramón González Parra, quien durante 48 años dirigió la Pastoral Social de aquella diócesis, se promovió un plan de acciones pastorales centradas en la promoción de un desarrollo humano integral, fiel legado de la influencia del Concilio Vaticano II y de los magisterios desde Juan XXIII hasta Juan Pablo II. La planeación de la Pastoral Social en esa diócesis santandereana estaba centrada en dos ejes: el cooperativismo y el liderazgo social. La formación europea del padre González Parra le daría fuerza a la puesta en marcha de los ejes propuestos por él. Los años de la década de 1970 fueron fundamentales para la fundación del Secretariado Diocesano de Pastoral Social, SEPAS, que se convertiría en el organismo gubernamental promotor de las acciones de la Pastoral Social en esta diócesis del noroccidente colombiano.

El Secretariado Diocesano de Pastoral Social, SEPAS, es una organización no gubernamental sin ánimo de lucro, fundada por la Diócesis de Socorro y San Gil (Colombia), en el año de 1976. Su objetivo es promover, asesorar, elaborar y ejecutar proyectos de desarrollo integral, solidario y sostenible a escala humana, a partir de comunidades locales, provinciales o sectores geográficos, humanos, homogéneos y bien definidos. Como una estrategia de

liderazgo social, SEPAS ha contribuido con procesos de formación y capacitación, comunicación comunitaria y proyectos de economía solidaria que se extendieron con cooperativas por toda la región.²⁴⁵

Otro ejemplo que se puede reseñar es el de la Pastoral Social de la Diócesis de Barrancabermeja, bajo la tutela de Nel Beltrán, un cura párroco de barriada que llegó a ser Director del Secretariado Nacional de Pastoral Social hasta 1992, cuando fue elegido por Juan Pablo II como obispo de la diócesis de Barrancabermeja. Monseñor Beltrán junto a los sacerdotes Floresmiro López y Eduardo Díaz Ardila promovieron diversas iniciativas sociales que contaban con la asesoría del Cinep y de muchas organizaciones nacionales e internacionales.

La historia de la Pastoral Social de la diócesis tiene dos fases claramente marcadas: una primera (1971-1987, aproximadamente) ligada a la gestión y a la promoción del movimiento social en procura de cambios sociales, económicos y políticos; y una segunda (1987-2005) encaminada a generar y apoyar iniciativas de resistencia pacífica como respuesta a los grupos armados guerrilleros, quienes desde los años sesenta habían comenzado a llegar a la región, seguidos por la represión paramilitar, en coordinación aprobada con algunos sectores recalcitrantes de las fuerzas militares.²⁴⁶

La influencia de las iniciativas de acciones sociales eclesiales, en la Diócesis de Barrancabermeja, han dejado un legado sin precedentes en la construcción de paz en Colombia. Por su capacidad de trabajo y prototipo de organización social, le ha valido el reconocimiento de organismos internacionales como referente en la consolidación de procesos pacíficos.

El liderazgo de la iniciativa ha pertenecido desde su origen a la Iglesia Católica, particularmente a sectores progresistas de los jesuitas influenciados por la teología de la liberación. El padre Francisco De Roux [...] fue el mayor ideólogo del programa y director –durante varios años– de la Corporación de Desarrollo y Paz del Magdalena Medio, una entidad privada conformada por el Cinep y la Diócesis de Barrancabermeja que funciona

²⁴⁵ Tomado de <https://redprodepaz.org.co/secretariado-diocesano-de-pastoral-social-san-gil-sepas/> recuperado el 1 de abril de 2020.

²⁴⁶ Plata, William; Figerora, Helwar H. “Iglesia, resistencia pacífica y no violencia. La Diócesis de Barrancabermeja, Colombia (1988-2005)”, 145.

desde 1998, orienta, dinamiza y coordina el Programa de Desarrollo y Paz del Magdalena Medio y funciona como su guía, orientador estratégico y agente técnico y administrativo.²⁴⁷

Estas y otras iniciativas han sido el referente en la recuperación del tejido social de una región del país que ha vivido el abandono estatal y se ha convertido en un fortín para la consolidación de experiencias territoriales en la construcción de paz, bajo la asesoría y el reconocimiento de la Diócesis y del Secretariado Nacional de Pastoral Social a nivel nacional.

En la XXXVII Asamblea Plenaria del Episcopado Colombiano de 1981, se institucionaliza una de las acciones de carácter promocional y de interés público nacional que hasta ahora es reconocida como el evento más emblemático del Secretariado Nacional de Pastoral Social/Cáritas Colombiana. En dicha asamblea, los obispos resuelven realizar cada año, “durante la primera semana de Pasión, una Campaña Nacional de Comunicación Cristiana de Bienes con participación y apoyo de todas las Iglesias Particulares”²⁴⁸. Y aunque la modalidad ha tenido variaciones, la finalidad aún prevalece. Para ello, los objetivos que los preladados colombianos han de priorizar en esta Campaña, puesta en marcha en 1982, están centrados en:

Difundir el mensaje evangélico sobre la obligación de todo cristiano de compartir todos los bienes espirituales y materiales con sus hermanos. Reafirmar la validez y vigencia de las obras de misericordia espirituales y corporales de la limosna. Ayudar a descubrir la dimensión social del ayuno y la abstinencia. Crear conciencia en nuestras comunidades cristianas de que ellas son las primeras responsables en satisfacer las necesidades materiales de sus hermanos y la ayuda extranjera es sólo apoyo y estímulo. Obtener recursos que permitan a las iglesias particulares crear y mantener programas de ayuda y promoción con los más necesitados. Aumentar el Fondo Nacional de Emergencias.²⁴⁹

La Campaña Nacional de Comunicación Cristiana de Bienes nace como una manera de despertar la conciencia de la caridad cristiana, aduciendo a los textos del Nuevo

²⁴⁷ Barreto Henriques, Miguel. “El Programa de desarrollo y paz del Magdalena Medio, ¿un modelo de construcción de paz para el post conflicto en Colombia? Papel Político”, 466.

²⁴⁸ Secretariado Permanente del Episcopado. *Conferencias Episcopales de Colombia, 1962 -1984*, 1128.

²⁴⁹ *Ibid.*, 1128-1129.

Testamento que incentivaban la acción comunitaria de la solidaridad y la comunión de todos los bienes materiales, como lo reseñan los Hechos de los Apóstoles (Hch 2,42-47).

2.10 Juan Pablo II de visita en Colombia

Juan Pablo II, en su largo pontificado de 27 años, desde el 16 de octubre de 1978 hasta el 2 de abril del 2005, hizo de los viajes un instrumento de evangelización; por tanto, convirtió sus visitas en una manera de conocer sistemáticamente las problemáticas de las Iglesias de los cinco continentes. “Ha podido conocer de cerca cuanto sucede en África y América, ha recibido directamente las quejas y las protestas, ha profundizado en las dificultades”²⁵⁰. En los 134 países visitados y en sus más de 577 días de viajes apostólicos, se podía correr con el riesgo de no dejar ver en su persona la imagen de Cristo y su Palabra, sino la imagen de un papa carismático y mediático. No fue este el caso de su visita a Colombia, donde su mensaje de esperanza caló en la conciencia de un pueblo que vio y escucho, de primera mano en los siete días de su visita, un espacio de paz y fraternidad en el recorrido que hizo como peregrino del Evangelio.

La visita del papa Juan Pablo II fue en 1986, durante la presidencia del conservador Belisario Betancourt Cuartas, luego de un año de dos hechos enlutaron a Colombia: la toma del Palacio de Justicia por parte de la guerrilla del M-19, entre el 6 y 7 de noviembre, y de la triste y desoladora tragedia de la erupción del volcán Nevado del Ruiz, el miércoles 13 de noviembre de 1985, cuando murieron más de 23.000 personas. Días después de este luctuoso acontecimiento, el mismo papa Wojtyła había anunciado su visita a Colombia para el siguiente año.

En los siete días que duró el periplo misionero del papa polaco, visitó once ciudades, donde, en medio de la realidad dura y violenta de Colombia, traería al país un mensaje de paz y fraternidad para todo el pueblo colombiano. La visita estuvo cargada de escenarios llenos de feligreses que seguían la voz pausada, pero, ante todo, esperanzadora del segundo papa que pisaba el territorio colombiano, luego de ser visitado dieciocho años atrás por Pablo VI.

²⁵⁰ Laboa, Juan María. *Historia de la Iglesia, IV: Época contemporánea*, 370.

2.11 Una década de violencia y retos para la Iglesia colombiana

La década de 1990 ha sido estudiada como un tiempo de cambios políticos, sociales, económicos y culturales en Colombia. En sus inicios, se adelantaba en el país la campaña política para elegir los candidatos a la Asamblea Nacional Constituyente, que serían votados en las urnas el 9 de diciembre de 1990. Esto tuvo lugar bajo la presidencia del liberal Cesar Gaviria, quien fungiera el año anterior como jefe de campaña del candidato a la presidencia Luis Carlos Galán Sarmiento, asesinado el 19 de agosto 1989 en la plaza central del municipio de Soacha, Cundinamarca²⁵¹. El magnicidio de este líder político fue perpetrado por sicarios financiados por narcotraficantes, paramilitares y políticos prestantes del país.

En medio de un periodo marcado por la violencia de los capos de la mafia narcotraficante, el 4 de julio fue promulgada la Constitución Política de Colombia de 1991, y reemplazada la centenaria Constituyente de 1886. El gobierno de Gaviria le abrió las puertas a una economía neoliberal y a nuevas oportunidades, en materia de exportación e importación de productos, para la generación de una economía de libre comercio. Como triunfo de la seguridad del país, se le atribuye el abatimiento del narcotraficante más buscado del mundo, Pablo Emilio Escobar Gaviria, un terrorista que desangró al país e infiltró todas las instituciones gubernamentales y sociales, con consecuencias culturales que tienen implicaciones hasta la actualidad.

El narcotráfico había permeado las estructuras más relevantes del Estado colombiano. Si bien la tasa de homicidios en las grandes ciudades, para 1985, registraba una de las cifras

²⁵¹ “El 18 de agosto de 1989 murió víctima de un atentado, a los 45 años de edad, Luis Carlos Galán Sarmiento, candidato a la Presidencia de Colombia. Nacido en Bucaramanga el 29 de septiembre de 1943, en el hogar formado por Mario Galán Gómez, entonces Contralor Departamental, y Cecilia Sarmiento Suárez, fue el tercero de doce hermanos. Bachiller del Colegio Antonio Nariño de Bogotá, ciudad donde se había radicado la familia, concluyó sus estudios de Derecho y Economía en la Pontificia Universidad Javeriana en 1965 y recibió su título profesional en 1970. Había iniciado su vida política en 1956, en el movimiento contra el gobierno del General Rojas Pinilla, y su trayectoria como periodista, en los claustros universitarios. Fue entonces cuando fundó la revista *Vértice* y escribió los primeros editoriales. Después estaría vinculado a *El Tiempo* y *Nueva Frontera*. Profesor universitario desde 1967, fue nombrado ministro de educación en 1970 y, en 1972, embajador en Italia. Dedicado a la actividad política desde 1978, fue senador y concejal de Bogotá. Fundó en 1979 el movimiento Nuevo Liberalismo y fue candidato presidencial en 1982. Casado con Gloria Pachón Castro en 1971, son sus hijos Juan Manuel, Claudio Mario y Carlos Fernando. Para honrar su memoria, Colombia celebra anualmente el Día de la Democracia el 18 de agosto” (<http://fundaciongalan.org/luis-carlos-galan-sarmiento/> consultado el 2 de abril de 2020).

más escalofriantes del país, a causa de la guerra entre carteles del narcotráfico²⁵² en donde se enfrentaban el cartel de Medellín, dirigido por Pablo Escobar, y el cartel de Cali, de los hermanos Rodríguez Orejuela, entre otras mafias, es en este contexto donde también se presenta el surgimiento de algunos de los denominados grupos de paramilitares²⁵³.

La contienda política por las elecciones de 1994, cuando fue elegido Ernesto Samper, abriría un capítulo tormentoso para la historia política de Colombia, puesto que a la campaña del presidente electo habían entrado ocho mil millones de pesos provenientes del narcotráfico del cartel de Cali. Al proceso que se abrió en contra del presidente y su campaña pantanosa se llamó eufemísticamente “Proceso 8000”.

Sin embargo, el país no bajó la guardia en la construcción de una sociedad que no fuera catalogada con el apelativo ambiguo de “mafiosa”. No obstante, los destrozos en el tejido social habían dejado unas cifras muy altas en la violación de los derechos humanos. Los asesinatos individuales y masivos dejaban, según el registro del Centro de Memoria Histórica, más de 1982 masacres²⁵⁴ entre los años de 1980 y 2012²⁵⁵. Los desplazamientos

²⁵² La ciudad con más víctimas de esta violencia fue Medellín: el homicidio es la primera causa de mortalidad general desde 1986 y su participación en el total de muertes se incrementó del 3,5 % en 1976, al 8 % en 1980, al 17 % en 1985 y alcanzar el máximo del 42 % en 1991, año a partir del cual descendió hasta el 30 % en 1995 y 28 % en el 2002 (*Revista Cubana de Salud Pública* 31/3 (2005): 1-14).

²⁵³ “El fenómeno paramilitar no nació de la nada ni ha marchado al margen de las peculiaridades del continente o de Colombia. Se ha aprovechado de las instituciones, del Estado, de las necesidades, de la ideología y de cualquier asunto que le fuera útil, y ha sacado partido de las contradicciones de la sociedad colombiana. Los tres grandes pilares del paramilitarismo fueron los terratenientes y campesinos que querían defenderse de las guerrillas; los narcotraficantes que fortalecieron o reclutaron a esos grupos sediciosos; y los militares que, deseosos de acabar con la insurgencia, emplearon cualesquiera métodos para lograr sus fines. Al mismo tiempo, sería injusto acusar al grueso de los agricultores o los terratenientes y a las Fuerzas Armadas de connivencia con esos grupos, porque la mayoría intentó vivir conforme las leyes lo marcaban”. (Rivas Nieto, Pedro; Rey García, Pablo. “Las autodefensas y el paramilitarismo en Colombia (1964-2006)”, 45).

²⁵⁴ El Grupo de Memoria Histórica, GMH, define *masacre* como “el homicidio intencional de cuatro o más personas en estado de indefensión y en iguales circunstancias de modo, tiempo y lugar; y que se distingue por la exposición pública de la violencia. Es perpetrada en presencia de otros o se visibiliza ante otros como espectáculo de horror. Es producto del encuentro brutal entre el poder absoluto del victimario y la impotencia total de la víctima” (Grupo de Memoria Histórica, *¡Basta ya! Colombia: memorias de guerra y dignidad*, 36).

²⁵⁵ En cuanto a las masacres en Colombia entre 1980 y 2012, existen cuatro grupos que se consideran sus generadores. La lista la encabezan los paramilitares, quienes cometieron más de 1166; seguidos por las diferentes guerrillas, que llegaron a cometer más de 343 masacres; un tercer actor en la contienda fueron grupos armados no identificados; mientras que el cuarto grupo que causo y perpetró estos crímenes de lesa humanidad fueron miembros de la fuerza pública (Ibíd.).

forzados fueron de más de 5.700.000 personas²⁵⁶; además, el número de secuestros extorsivos aumentó exponencialmente entre las décadas de 1980 y 1990²⁵⁷.

A estos vejámenes se sumaron el reclutamiento, a la fuerza, de menores de edad en las filas de los grupos insurgentes de las guerrillas²⁵⁸ y de los paramilitares²⁵⁹. El conflicto armado en Colombia ha sido muy complejo de analizar, al empezar incluso por los propios actores que lo han generado: guerrillas, grupos paramilitares y fuerza pública, entre otros protagonistas.

Ante el panorama tan complejo que se avizoraba en la década de 1990, el Secretariado Nacional de Pastoral Social/Cáritas Colombiana amplió el número de secciones para atender las difíciles circunstancias del país. En ese momento es cuando la categoría sobre la “dimensión social de la evangelización” empezó a iluminar las acciones sociales de la Iglesia. Entonces, para dar respuesta a la realidad de aquel tiempo, se crearon las áreas de (a) Formación, (b) Movilidad Humana; (c) Vida, Justicia y Paz; (d) Pastoral Rural y de la Tierra; y (e) Pastoral de los Trabajadores. Estas áreas marcaron el derrotero de la respuesta que la Iglesia fue labrando para el acompañamiento de las comunidades en los territorios atendidos por la Pastoral Social a nivel nacional.

Es así como el Secretariado Nacional de Pastoral Social/Cáritas Colombiana, visibilizó y puso en la agenda pública del país el drama del desplazamiento forzado, tema que ha tenido investigaciones y espacios de atención y respuesta caritativa de orden fundamental. De esta forma, se empezó a posicionar el papel de la Iglesia Católica en el campo humanitario, de manera sistemática y con incidencia en el orden de lo político. Ello,

²⁵⁶ De hecho, las proyecciones de la Consultoría para los Derechos Humanos y el Desplazamiento, Codhes, para el periodo 1985-1995, sugieren que la cifra de desplazados podría acercarse a las 5.700.000 personas, lo que equivaldría a un 15 % del total de la población colombiana. El reloj de la violencia no letal registra, según datos acumulados, que entre 1985 y 2012 cada hora fueron desplazadas 26 personas, como consecuencia del conflicto armado, mientras que cada 12 horas fue secuestrada una persona en el país (Ibíd., 34).

²⁵⁷ El periodo 1996-2005 fue más crítico: una persona fue secuestrada cada 8 horas, y un civil o un militar cayó cada día en una mina antipersonal. Estos datos convierten a Colombia en el segundo país, después de Afganistán, con mayor número de víctimas de minas antipersonal, y el primero a nivel mundial con la mayor cantidad de desplazados internos (Ibíd.).

²⁵⁸ Las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia, FARC; el Ejército de Liberación Nacional, ELN; el Ejército Popular de Liberación, EPL; el Movimiento 19 de Abril, M-19, desmovilizado entre 1989 y 1990; el Partido Revolucionario de los Trabajadores, PRT; el Movimiento Indígena Quintín Lame; la Corriente de Renovación Socialista; el Ejército Revolucionario Guevarista, ERG.

²⁵⁹ Los grupos paramilitares han sido históricamente grupos armados regionales muy diversos y con gran autonomía. Solo hasta mediados de los años noventa apostaron por un intento de coordinación nacional, con la creación de una organización federada denominada Autodefensas Unidas de Colombia, AUC (Ibíd., 35).

teniendo presente que se fueron fraguando nuevos caminos para la llegada de agentes humanitarios a los territorios, y se forjó la labor de pactar, con aliados internacionales, diversas rutas de trabajo mancomunado en la protección de líderes sociales.

El tema de la paz estaba cobrando un espacio fundamental en la acción social de la Iglesia; este fue y ha sido un argumento que ha estado inserto en la defensa del principio fundamental de la *dignidad humana* en la Doctrina Social de la Iglesia. Por ello, desde la postura de Juan XXIII en su carta encíclica de 1963 *Pacem in terris*, la apertura a la doctrina de los derechos humanos y al tema de la paz para el mundo y su construcción –la restauración de las estructuras sociales– se convirtió para la Iglesia en un motivo de acción pastoral.

La llegada lenta de los cambios del Concilio Vaticano II a las estructuras eclesiales de Colombia fue dejando como meta, al episcopado del país, la apertura de espacios de participación en la resolución de conflictos. Todo esto le ha dado históricamente un peso de palabra y hechos a la Iglesia colombiana. La autoridad moral de algunos preladados en los diálogos de paz le ha quitado al episcopado el manto de violencia bipartidista de los años 30 y 40. Unida a esa autoridad moral, la persistencia de algunas comisiones de la Conferencia Episcopal, en la construcción de la paz, le dan un importante peso a la Iglesia para que sea mediadora en procesos de paz en el país.

Los coletazos de *Populorum progresio* y la conferencia misma de Medellín (1968), que describieron importantes retos para la Iglesia en lo social²⁶⁰, fueron estímulo para que, en las décadas en que se recrudeció el conflicto en Colombia, la Iglesia, en sus estructuras institucionales y otras entidades de orden social, le dejara al país sendas de construcción de paz. Hasta la entrega de sacerdotes, religiosos, religiosas, catequistas²⁶¹ y otros líderes sociales, que murieron en nombre de la causa de los pobres y discriminados por su posición social en las familias colombianas.

Es así como, entre los grandes cambios que progresivamente fue cubriendo el ser social en Colombia, la puesta en marcha de una Constitución fue legando retos importantes a la toma de conciencia, de una Colombia laica en su manera de pensarse democráticamente,

²⁶⁰ Véase en Crisancho, Andrea. “La participación del episcopado colombiano en las negociaciones con la insurgencia: orígenes y debates (1982-1990)”, 100.

²⁶¹ Véase en Bueker, Markus. “La vida sigue. Emergencias, rupturas y otros rumbos en la misión después de Puebla”, 52.

pero no en su activismo religioso, que estaba siendo llamado a la pluralidad y diversidad de expresiones cristianas.

La Constitución de 1991 marcó una ruptura fundamental en el discurso y en las estrategias de la Iglesia Católica. Por primera vez en el país, se impuso de manera definitiva la libertad de culto y de conciencia. Esta Constitución no sólo reconoció una realidad que venía ya tejiéndose en el país, sino que a su vez tuvo efectos en el campo religioso, puesto que permitió el libre crecimiento de las iglesias de toda confesión. El catolicismo ya no puede imponer sus creencias y prácticas como únicas legítimas y debe adaptarse a la lógica de mercado que caracteriza el mundo pluralista.²⁶²

La apertura de la Iglesia Católica a las nuevas directrices, en su incidencia en la política colombiana²⁶³, gracias al Concilio Vaticano II fue mucho más afable de lo que se pensaba. De esta forma, se puede constatar cómo el fenómeno de la pluralización religiosa se abría espacios importantes hasta la implementación de una “Política pública integral de libertad religiosa y de cultos” (2018). Dada la implementación de fenómenos religiosos como la pentecostalización del catolicismo, la era del laicado, la laicidad y autonomía de las esferas²⁶⁴ entre otros acontecimientos, le garantizaron medianamente a las religiones un espacio de inclusión en la política colombiana.

2.12 La IV Conferencia episcopal latinoamericana del CELAM en Santo Domingo

El Consejo Episcopal Latinoamericano, CELAM, por iniciativa del papa Juan Pablo II celebraría en 1992 la cuarta Asamblea General del Episcopado Latinoamericano, en la ciudad caribeña de Santo Domingo, República Dominicana. En el marco de la conmemoración de

²⁶² Plata, William; Figueroa, Helwar H. “Iglesia, resistencia pacífica y no violencia. La Diócesis de Barrancabermeja, Colombia (1988-2005)”, 43.

²⁶³ Creemos que la pluralización religiosa es constitutiva de un proceso de secularización que, aunque incipiente, se ha desarrollado en los últimos años en Colombia. El marco constitucional no es sólo un espejismo de letrados. Frente a este nuevo contexto, la Iglesia Católica trata de adaptarse como puede. El análisis de la actitud de la Iglesia Católica frente a la diversidad religiosa es interesante, pues sirve de prisma para ver cómo se adapta a los contextos de cambio de la sociedad colombiana y a la modernidad (Plata, William; Figueroa, Helwar H. “Iglesia, resistencia pacífica y no violencia. La Diócesis de Barrancabermeja, Colombia (1988-2005)”, 50).

²⁶⁴ Véase en Plata, William; Figueroa, Helwar H. “Iglesia, resistencia pacífica y no violencia. La Diócesis de Barrancabermeja, Colombia (1988-2005)”.

los 500 años del descubrimiento del territorio americano, por los navegantes de los reinos de Europa. Con el lema “Jesucristo ayer, hoy y siempre”, se inauguró una Asamblea que fue criticada fuertemente en algunos sectores de América Latina por la incidencia en la organización de la Pontificia Comisión para América Latina.

La tensión histórica de la Asamblea de Santo Domingo se generó por dos aspectos fundamentados, bien en la fidelidad en el amor a la Iglesia, bien en la fidelidad a la verdad²⁶⁵. Respecto al primero, América Latina, la región geográfica con más católicos en el mundo, era considerada coherente con el Vaticano II, como resultado de las conferencias de Medellín y Puebla. De allí que el apelativo de Iglesia Pueblo de Dios era una práctica coherente con la consideración de ella como esposa de Jesús y, por ende, Cuerpo místico de Cristo, Templo del Espíritu Santo. Este compendio de adjetivos zanjó las distinciones entre una Iglesia institucional y una de orden carismático, la misma Iglesia por la que Jesús se entregó y a la que dio su Espíritu. En esa misma comprensión se generaron diversas corrientes de teología que para Santo Domingo no fueron tenidas en cuenta.

El otro fundamento de la tensión que se dio en la Conferencia de Santo Domingo corrió por cuenta de la fidelidad a la verdad, cuando una corriente de obispos progresistas al interior de la misma asamblea criticó tres hechos, que hubieran marcado el derrotero de continuidad en el carácter profético de las anteriores Conferencias de Medellín y Puebla. El primer hecho fue la desconexión con la realidad, para ello la Pontificia Comisión para América Latina preponderó más el aspecto teológico pastoral. El segundo hecho fue la petición pública de perdón, por los daños colaterales causados, a nombre del anuncio del Evangelio, durante 500 años por parte de evangelizadores que no tuvieron en cuenta los valores y principios del cristianismo, y estuvieron a favor de atropellos hasta de la misma dignidad humana.

Un tercer hecho giró en torno al reciente nombramiento, en ese año de 1992, de la guatemalteca Rigoberta Menchú como premio Nobel de la Paz. Era una oportunidad propicia para reivindicar a la Iglesia en su posición, muchas veces silenciosa y cómplice, ante las dictaduras militares que generaron violencia, desolación y derramamiento de sangre contra muchos hombres y mujeres que defendían los derechos humanos. Así, algunos obispos,

²⁶⁵ Véase en Codina, Víctor. “IV Conferencia del Episcopado Latinoamericano”.

encabezados por los llegados a la Conferencia desde Guatemala, presentaron una moción para que fuera invitada esta lideresa indígena. Sin embargo, no fue tomada en cuenta la petición, y se perdió así la oportunidad de figurar en el plano de reivindicación de daños que se causaron contra los pueblos indígenas, en los procesos de conquista y colonización.

Es así como se constata que el método de la Conferencia de Santo Domingo fue netamente cristológico, no tanto eclesiológico, centrado en la “nueva evangelización, promoción humana, cultura cristiana”²⁶⁶. Para los analistas de la eclesiología en América Latina, se dio una fuerte ruptura con los tres momentos de la metodología utilizada en las conferencias anteriores del CELAM; las cuales habían tomado en cuenta el método inductivo del *ver, juzgar y actuar*.

2.13 El Secretariado Nacional de Pastoral Social/Cáritas Colombiana y la Semana por la Paz

La “Semana por la Paz” es un espacio que paulatinamente ha tenido el reconocimiento de la sociedad civil, por cuanto el origen de esta acción de la Iglesia ha tenido surgimiento en un país que ha buscado espacios de construcción de la paz en contextos de violencia y desgaste social. El esfuerzo de organizaciones eclesiales, civiles, gubernamentales nacionales, organizaciones de cooperación internacional, entre otras, por la construcción de la paz, ha sido fundamental para lograr que la sociedad colombiana dedique, al sueño de la paz, una semana a la construcción de esta.

En el año de 1987, la obra “Programa por la Paz”, perteneciente a la Compañía de Jesús, promueve una semana dedicada a la paz. Este tiempo fue pensado, desde su origen, con un pretexto conmemorativo, el de la celebración nacional de los derechos humanos el 9 de septiembre. Día en que se evoca la memoria de San Pedro Claver, un sacerdote jesuita que, en su obra a favor de los esclavos, se considera el primer defensor de los derechos humanos en Colombia.

Adicional a ello, esta “Semana por la Paz”, gracias al interés que fue tomando a nivel nacional, encontró en 1990 un aliado que ha sido, estratégicamente, una de las instituciones

²⁶⁶ Saranyan, Josep-Ignasi. “La IV Conferencia del Episcopado de América Latina Santo Domingo, octubre de 1992”, 334.

que más proyección le ha dado al espacio semanal del mes de septiembre. Así es como el Secretariado Nacional de Pastoral Social/Cáritas Colombiana, de la Conferencia Episcopal Colombiana²⁶⁷, desde el momento en que se unió al “Programa por la Paz” ha privilegiado la opción de los obispos colombianos por buscar y construir la paz. Esto último, como responsabilidad que ha generado un canal de unión entre los prelados colombianos, a partir de la construcción y mediación por la consecución de la paz en el país. Con esta afiliación de la organización coordinadora de la acción social de la Iglesia en Colombia, la “Semana por la Paz” adquiriría un carácter nacional.

En el año de 1993, tuvo lugar la realización del Congreso Nacional por la Paz y Contra la Guerra. Esta iniciativa originó un organismo que integraría las diversas entidades que trabajan en la construcción de la paz, denominado Redepaz²⁶⁸. Esta red se articuló con el Secretariado Nacional de Pastoral Social/Cáritas Colombiana para la organización del “Programa por la Paz”, y logró que las diversas entidades sociales también se integraran paulatinamente a su organización y la realización de las actividades para la sociedad civil.

Como se ha destacado desde el inicio, esta iniciativa de la “Semana por la Paz” ha contado con el respaldo de muchas organizaciones que, al ver la necesidad de mostrar la paz como una construcción mancomunada de fuerzas, juntan sus intereses en la realización de esta. Por ello, se destaca que, para el año 2011, la “Semana por la Paz” va adquiriendo ya una identidad propia, de tal forma que se crea un ente con la misión de organizar anualmente e impulsar a nivel nacional la iniciativa. Dicho ente debe coordinar, animar, gestionar y

²⁶⁷ Autores como Michael LaRosa señalan que “mientras el Catecismo de la Iglesia pide a los colombianos que eviten la guerra porque ‘el quinto mandamiento condena la destrucción voluntaria la vida humana’, a causa de los males de las injusticias que ocasiona toda guerra, la Iglesia insta constantemente a todos orar y actuar para que la bondad divina nos libre de la antigua servidumbre de la guerra, y la Conferencia Episcopal promueve eventos llamados ‘Semana por la Paz’ (1 al 9 de septiembre de 1995). La realidad colombiana en estos últimos años se ha definido, de manera constante, por la falta de derechos humanos y una escalada de la guerra con cuatro o más actores. El rezar por la divina bondad no ha funcionado y no parece que vaya a funcionar en el futuro, porque Dios no creó los problemas sociales, políticos y económicos de Colombia ni el sistema los espacios profundos y perpetradores que separan a los ricos y poderosos de los pobres y los desvalidos. Los seres humanos crean esos problemas y los seres humanos deben resolverlos” (LaRosa, Michael J. *De la derecha a la izquierda, la Iglesia Católica en la Colombia contemporánea*, 258).

²⁶⁸ “Redepaz es la Red Nacional de Iniciativas Ciudadanas por la Paz y contra la Guerra, que articula las experiencias y prácticas que múltiples agentes sociales desarrollan en las dimensiones local, interlocal, regional y nacional. En este marco, somos escenario abierto para el encuentro y cooperación entre personas, grupos, sectores y organizaciones que construyen paz; proceso dinámico para el fortalecimiento y posicionamiento coordinado de expresiones civiles de reconciliación; y propuesta plural de reflexión y acción para el mutuo reconocimiento como sujetos de derechos y la transformación democrática de nuestra sociedad” (<https://redepaz.org.co/quienes-somos>. Consultada el 8 de abril de 2020).

promover en todo el país, con un carácter incluyente y respetuoso del espíritu de unidad, las diversas actividades, a fin de que todo el país se una, a una voz, en el propósito de reflexionar sobre la importancia de la paz en Colombia, y de llegar a todos los niveles sociales del país.

En la actualidad, la “Semana por la Paz” es un movimiento social que busca ser generador de inclusión ciudadana en todos los territorios del país, al crear estrategias de pedagogía y comunicación para la paz, y de llegar a diversos niveles sociales con un enfoque de participación ciudadana. Con ello pretende contribuir en la transmisión de un mensaje de buena voluntad de paz a todos lo que se sienten constructores y artesanos de la paz, en medio de las tensiones y conflictos sociales que vive Colombia; hacia la búsqueda de la protección y restablecimiento de la *dignidad humana*.

2.14 El Secretariado Nacional de Pastoral Social Caritas Colombiana y su apuesta en el nuevo milenio

Como preparación a la celebración del Jubileo del año 2000, el papa Juan Pablo II escribe la carta apostólica *Tertio millennio adveniente*. Inicia con estas palabras: “Mientras se aproxima el tercer milenio de la nueva era, el pensamiento se remonta espontáneamente a las palabras del apóstol Pablo: ‘Al llegar la plenitud de los tiempos, envió Dios a su Hijo, nacido de mujer’ (Ga 4,4)”. El texto fue promulgado en la Ciudad del Vaticano, el 10 de noviembre de 1994, en el contexto del decimoséptimo año del pontificado del papa polaco.

El pontífice quiere que la Iglesia se disponga a festejar el gozo de la gracia que proviene de Dios. “Con la carta encíclica dirige al episcopado, al clero, a los religiosos y a los fieles cerca de la preparación del Jubileo del 2000. El documento estaba compuesto de una breve introducción y de cinco capítulos”²⁶⁹. Lo que pretendía Juan Pablo II era trazar una ruta de celebración de la que sería la apertura al siglo XXI.

Para la Iglesia, el cambio de milenio fue significativo para renovar la vida desde el Evangelio y hacer de ese tiempo de gracia un momento de conversión y renovación cristiana. Juan Pablo II se acercaba a la tercera década de su papado y, como preparación para el tercer milenio, antes de la celebración del gran Jubileo del 2000, dispuso tres años dedicados a la

²⁶⁹ Documents by Jubilee 2000 Vatican, *Tertio Millennio Adveniente*. (Traducción propia).

Santísima Trinidad: el año de Jesucristo (1997), el año del Espíritu Santo (1998) y el año dedicado al Padre (1999).

Por su parte, el ambiente de división de la Iglesia Católica en Colombia en el año 2000 presenta visos de superación, a diferencia de las fracturas que existieron entre las décadas de 1960 y 1970. Para el cambio de milenio, la Conferencia Episcopal colombiana “...tiene un papel histórico enorme por desempeñar: ayudar a dar por terminado el conflicto armado en Colombia. Este es un proceso que podría ayudar a unificar a la Iglesia; es el desafío más importante que ha enfrentado esta institución en la historia de este país”²⁷⁰.

La línea de acción del Secretariado Nacional de Pastoral Social/Cáritas Colombiana tenía metas muy concretas en el desarrollo de su labor en Colombia, en pro de la construcción de paz y la consecución del paso de condiciones menos dignas a unas más dignas, en especial, de los seres humanos más vulnerables y excluidos de la sociedad.

2.14.1 I Congreso Nacional de Reconciliación Año 2000

Al inicio del siglo XX, Colombia sigue viviendo un ciclo violento de desangramiento. El terror de las Autodefensas Unidas de Colombia, grupo paramilitar que había surgido para contrarrestar el poder militar de las guerrillas narcotraficantes del país, y para darle protección y seguridad a los terratenientes y ganaderos de la costa caribeña, incursiona de manera violenta y despiadada, entre el 16 y 21 de febrero del año 2000, con más de 400 efectivos sobre El Salado, un pequeño corregimiento del municipio de El Carmen de Bolívar entre los Montes de María, departamento de Bolívar. La operación de carácter paramilitar sembró dolor, sufrimiento y desolación por cinco días continuos, al asesinar de manera descarnada a 66 campesinos, entre ellos niños y ancianos; 12 mujeres fueron violadas; y más de 4.000 personas resultaron desplazadas de su territorio.

La violación de manera sistemática del Derecho Internacional Humanitario estaba a la orden del día, no solo por parte de grupos alzados en armas de carácter disidente, sino que el Estado colombiano entraba también en una corriente denominada de “Seguridad Democrática”, auspiciada por los gobiernos de turno, con la incursión de las Fuerzas

²⁷⁰ LaRosa, Michael J. *De la derecha a la izquierda, la Iglesia Católica en la Colombia contemporánea*, 259-260.

Militares en la violación sistemática de los derechos humanos, en las tres partes que protege el Derecho Internacional Humanitario: el respeto a la vida, el respeto a la integridad física y de la integridad moral. Todas ellas violadas en las masacres e incursiones de grupos armados en Colombia.

Con una política de asensos de rango militar, como recompensa por los resultados obtenidos en las incursiones realizadas para disminuir el incremento de grupos disidentes, el resultado de los golpes militares causados, no obstante, fue el del desplazamiento forzado de grandes poblaciones. Además de incursiones que tenían en el centro de sus contiendas a la población civil, lo que más desacreditó a las Fuerzas Militares fueron las ejecuciones extrajudiciales o el asesinato de civiles no beligerantes, denominados de modo eufemístico “falsos positivos”. Se estiman más de 6.000 casos puestos en investigación por la Fiscalía General de la Nación y la Justicia Especial para la Paz, JEP, resultado de los acuerdos logrados por los diálogos de paz con la Fuerza Alternativa Revolucionaria del Común FARC²⁷¹.

Mientras que el número de víctimas de la violencia seguía en aumento y el conflicto armado en Colombia no cesaba, el Secretariado Nacional de Pastoral Social/Cáritas Colombiana convoca a la sociedad civil del país para animar escenarios de reconciliación. Para darle un carácter más de organización y reconocimiento nacional, se convoca al I Congreso Nacional de Reconciliación, en el año 2000. Se promueve, entonces, a nivel regional, la realización de procesos que busquen reflexionar, de manera conjunta, todas las problemáticas comunes y de acción pastoral, s fin de responder a la dura y cruenta realidad nacional.

La Iglesia, en su acción social, fortalece a la Pastoral Social de las jurisdicciones eclesíásticas, al buscar la promoción y participación en iniciativas en torno a la construcción

²⁷¹ “El 1 de septiembre de 2017 las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia-Ejército del Pueblo (FARC-EP) se constituyeron oficialmente como partido político bajo el nombre de Fuerza Alternativa Revolucionaria del Común (FARC). Este nuevo partido político ya participó con candidatos propios en las elecciones legislativas de marzo de 2018 y en las presidenciales de mayo de ese mismo año apoyando a otros partidos. Su conversión a partido político fue el resultado de cuatro años y medio de conversaciones con el Gobierno colombiano del presidente Juan Manuel Santos en La Habana, las cuales concluyeron el 24 de noviembre de 2016 con la firma, en el Teatro Colón de Bogotá, del Acuerdo Final (AF) para la construcción de una paz estable y duradera. Dicho acuerdo no solo puso fin a 52 años de conflicto armado, sino que hizo manifiesta la intención del grupo de avanzar hacia ‘la política sin armas’ y dar ‘el paso definitivo de la forma de lucha clandestina y de alzamiento armado, a la forma de lucha abierta, legal, hacia la expansión de la democracia’” (Zambrano Quintero, “La reincorporación colectiva de las FARC-EP: una apuesta estratégica en un entorno adverso”, 46).

de la justicia y la paz. Para ello, se crearon los programas Testimonio Verdad y Reconciliación, TeVeRe, y Movilidad Humana, por medio del Sistema Rut²⁷², con estudios de caso y documentación de hechos violatorios a los derechos humanos, que trajeron aliados y posicionaron el papel del Secretariado Nacional de Pastoral Social/Cáritas Colombiana en el país.

En paralelo a los procesos de formación y consolidación de plataformas de justicia, paz y reconciliación, se comenzó el proceso de formación con John Paul Lederach²⁷³ y la socialización de los “manuales de construcción de paz” de Caritas Internationalis, que serían las herramientas base en la elaboración de la que será la “Estrategia de intervención” del SNPS/CC.

En la teología que hay detrás de la experiencia de acción social de la Iglesia, subyace una profunda reflexión sobre la evangelización de lo social, vertiente de la moral social. Ella, por tanto,

...anima a realizar un esfuerzo libre de los intereses comerciales del intercambio, del dar para recibir, del trueque de una sociedad cuyo eje central es el mercado. Es ir más allá de las relaciones interesadas y utilitarias. El compromiso supera la pertenencia e iniciativas o sectores políticos y se convierte en una actitud permanente de búsqueda del *bien común*.²⁷⁴

2.14.2 II Congreso Nacional de Reconciliación

La experiencia del Secretariado Nacional de Pastoral Social/Cáritas Colombiana, al evangelizar mediante sus acciones de promoción de la justicia en la vida social, le originaron varias metas en la respuesta que se pretendía dar a las necesidades del país. Sin embargo, la realidad misma de regiones apartadas del centro administrativo y gubernamental seguía

²⁷² Este sistema de información sobre el desplazamiento forzado por la violencia, en Colombia, recibe este nombre evocando a la mujer moabita del libro del Antiguo Testamento que lleva su nombre. Rut es una mujer que vivió la pobreza y el desplazamiento a causa del hambre y la viudez; sin embargo, sale de la situación de abandono social, gracias a su entereza y virtudes. Logra rehacer su vida al lado de Booz, un granjero importante de la ciudad de Belén, donde se radicó Rut junto a suegra Noemí, quien se cambia de nombre por Mara al considerarse desdichada o amargada por haber perdido a su esposo Elimélek y a sus dos hijos Majlón y Kilión.

²⁷³ El profesor y exdirector del Instituto Kroc, John Paul Lederach, desde agosto de 2001 hasta julio de 2002, fue el facilitador de varios seminarios sobre planeación y estrategias de construcción de procesos para el Secretariado Nacional de Pastoral Social/Cáritas Colombiana, de la Conferencia Episcopal de Colombia, en colaboración con Catholic Relief Services, CRS.

²⁷⁴ Henao Gaviria, Héctor Fabio. *Caminar en la esperanza*, 26.

siendo descarnada, debido al sufrimiento por la inclemencia de los grupos alzados en armas en contra de la sociedad civil.

El narcotráfico le produjo a las guerrillas la pérdida de ideales políticos y de justicia social, al convertirlas en grupos al servicio del tráfico de estupefacientes y crear una cadena de violencia en que el secuestro extorsivo, el incremento de incursiones contra la población civil, el desplazamiento forzado, el reclutamiento de menores, el aborto de muchas mujeres de sus filas, el abuso carnal y violación de mujeres y niños, entre otros crímenes contra la dignidad humana, estaban en el orden del día de estos grupos insurgentes.

Fue así como el 2 de mayo del 2002, tuvo lugar una incursión violenta entre un frente de la guerrilla de las FARC y un comando paramilitar, ante 300 personas refugiadas en tres casas que no se podían considerar objetivo militar (el templo, la casa cural y una casa de las religiosas misioneras agustinas). Los guerrilleros de las FARC enviaron un cilindro cargado de explosivos, impactando en el altar del templo San Pablo Apóstol. De tal manera que la población quedó en medio del ataque, sufriendo las inclemencias de la arremetida. El resultado de la embestida violenta contra civiles refugiados, desvalidos, temerosos y desarmados fue de 79 personas muertas, entre ellas 4 bebés, 49 niños y 26 adultos.

Después de los hechos ocurridos en la masacre, el Secretariado Nacional de Pastoral Social/Cáritas Colombiana emprendió una labor de reconstrucción del tejido social, en toda la diócesis de Quibdó, en el Chocó, tomando como punto de partida el reconocimiento y la defensa de la dignidad humana en un territorio que seguiría sufriendo el abandono estatal. Allí, la Iglesia Católica, por medio de su plataforma social, le sigue apostando al acompañamiento de la comunidad, como valor fundamental en la caridad hacia y por los más pobres, marginados y excluidos.

La violencia en el territorio colombiano, expresada en un conflicto armado que ha generado millones de desplazados, y la discriminación de los más pobres en las zonas geográficas marginales del país, han sido algunos de los motivos para que Secretariado Nacional de Pastoral Social/Cáritas Colombiana tuviera un incentivo más en la promoción del II Congreso Nacional de Reconciliación. De manera paralela a este acontecimiento, nace la campaña de incidencia internacional reconocida como “La paz en Colombia es posible”. Esta iniciativa tiene como organismo de apoyo al Grupo de Trabajo por Colombia, GTC, que surgió de la alianza con algunas Cáritas europeas y la Cáritas norteamericana CRS, las cuales

orientaron la formulación de estrategias de sensibilización, de incidencia política y de opinión pública, y prácticas educativas y de movilización, acciones todas conducentes a la transformación social.

El año 2002 fue para la Iglesia fecundo en obras de impacto social. Todas las experiencias de carácter social confluían con impacto en el orden celebrativo y litúrgico, al implementar el “Viacrucis por la vida, la paz y la reconciliación”. Sin embargo, este no se quedó en el ámbito meramente conmemorativo, sino que traspasó la esfera de lo simbólico; puesto que, por los lugares donde fue pasando, en cada una de las estaciones, se visibilizaba la acción de la Pastoral Social en esa determinada región. El Viacrucis se convirtió así en un signo de reconocimiento de las diversas iniciativas de acción, defensa y protección de la vida, al entrever las diversas obras que, en el territorio colombiano, se estaban tejiendo en favor de la construcción de un tejido social libre de violencia y promotor de la reconciliación.

El viacrucis recoge el sentimiento, esperanzas y sufrimientos de la población. Algunas reflexiones hechas por las comunidades permiten comprender el sentido profundo de la peregrinación:

“Hay hogares en donde se niega la dignidad de las personas, existe el maltrato del irrespeto, no se vive la igualdad del hombre y la mujer. Hogares colombianos en donde los hijos no son queridos ni aceptados plenamente, son considerados una carga para la vida familiar” (Ipiales, marzo 1999).

“El municipio de San Vicente del Caguán, laboratorio de paz por ser el centro de los diálogos entre las FARC-EP y el Gobierno, no cuenta con un modelo sistematizado y coherente desarrollo para la región, como respuesta a la necesidad del municipio de promover acciones con criterios justicia social e igualdad de oportunidades para todos” (San Vicente del Caguán, abril 2000).

“Vivimos la frustración de algo que esperábamos y no llegó: nos hicimos muchas ilusiones a raíz de la riqueza petrolera, pero por los malos manejos y la falta de honestidad, todo quedó en promesas. A veces la frontera es un obstáculo para la integración y el desarrollo armónico; nos duele no haber cuidado bien nuestro río y haber extinguido especies maravillosas de fauna” (Arauca, abril 2001).²⁷⁵

²⁷⁵ *Ibid.*, 50.

Como estrategia de carácter legal, el SNPS/CC promueve el cumplimiento de la Ley 387 de 1997, por la cual “se adoptan medidas para la prevención del desplazamiento forzado; la atención, protección, consolidación y estabilización socioeconómica de los desplazados internos por la violencia en la República de Colombia”²⁷⁶. Esta incidencia en el cumplimiento de la ley se da bajo la supervisión del programa Testimonio Verdad y Reconciliación, TeVeRe, que, a su vez, hacía acompañamiento a las víctimas del conflicto armado de Colombia, como programa del Secretariado Nacional de Pastoral Social/Cáritas Colombiana.

2.15 El Secretariado Nacional de Pastoral Social/Cáritas Colombiana, testigos de la esperanza

La misión del Secretariado Nacional de Pastoral Social/Cáritas Colombiana ha tenido como derrotero de acción servir a la Conferencia Episcopal de Colombia y, por ende, prestar su servicio de acompañamiento en las diversas jurisdicciones eclesíásticas del país. Tiene como acciones concretas la participación en procesos de construcción de paz, para responder a la realidad del país: “lo que vivimos hoy no solo reclama respuestas estructurales, sino que además nos plantea el gran reto de cómo hacer más incluyente la participación de todos en la construcción de la paz”²⁷⁷.

Otra acción fundamental del SNPS/CC es la promoción del “desarrollo humano, integral y solidario”²⁷⁸, sumada a una de las prioridades post-Vaticano II que ha tenido el magisterio social de los papas, desde Pablo VI: la Iglesia ha hablado de que el “desarrollo integral del hombre no puede darse sin el desarrollo solidario de la humanidad”²⁷⁹. De tal forma, las diversas acciones emprendidas por el SNPS/CC promueven espacios para la construcción de la promoción del ser humano, sin dejar de lado la asistencia social en los

²⁷⁶ Congreso de la República de Colombia, LEY 387 DE 1997 (Julio 18).

²⁷⁷ Henao Gaviria, Héctor Fabio. *Caminar en la esperanza*, 44.

²⁷⁸ Por otra parte, la propuesta de la Doctrina Social de la Iglesia es la de un desarrollo humano integral y sostenible, incluyendo el desarrollo de todas las dimensiones humanas y de cada persona y de todos los pueblos. Benedicto XVI en *Caritas in veritate* (2009), al conmemorar los 40 años de la *Populorum progressio* (1967) de Pablo VI, actualiza la noción de *desarrollo* en el contexto de la globalización y de la crisis financiera internacional. A su vez, Francisco, en *Laudato si'* (2015) amplía este concepto al mostrar que la crisis social y la crisis ambiental son una sola (Hodge, Cristián; Daher, Marianne; López, Rodrigo; Castilla, Juan Carlos; Edwards, Gonzalo, “Desarrollo humano integral y sostenible Diálogos entre Sen-PNUD y el pensamiento social católico contemporáneo”, 401).

²⁷⁹ Pablo VI. Carta encíclica *Populorum progressio*, 43.

casos de siniestros naturales, antrópicos o sociales, en busca de iluminar la realidad desde el Evangelio y la Doctrina Social de la Iglesia.

Para la primera década del siglo XXI, la estructura de organización del Secretariado Nacional de Pastoral Social/Cáritas Colombiana contaba ya con una articulación que buscaba responder a las diversas realidades del país. De tal forma, por medio de cinco secciones apoyarán el proyecto de ser testigos de la esperanza en la construcción de la sociedad colombiana; a saber: (a) Vida justicia y paz; (b) Promoción social y desarrollo; (c) Movilidad humana; (d) Investigación y formación; y (e) Administración y finanzas.

Para hacer las acciones más efectivas, el SNPS/CC organizó el país en diez regionales: Antioquia-Chocó, Caribe, Nororiente, Valle del Cauca, Eje Cafetero, Centro, Suroriente, Tolima Grande, Suroccidente y Metropolitana.

Las cinco secciones creadas por el Secretariado Nacional de Pastoral Social/Cáritas Colombiana estaban articuladas para responder a los proyectos, a partir de varios ejes. El primer eje es el *acompañamiento y atención humanitarias a desplazados y víctimas de la violencia*. Este tenía como fin fortalecer procesos de restitución de los derechos humanos; para ello fue fundamental la implementación de la Ley 387 de 1997 y la posterior Ley 1448 de 2011, “por la cual se dictan medidas de atención, asistencia y reparación integral a las víctimas del conflicto armado interno y se dictan otras disposiciones”²⁸⁰. Para el SNPS/CC y sus programas de acompañamiento de víctimas, las leyes producidas por el Congreso de la República fueron una herramienta para enseñarle a las víctimas a realizar incidencia política y exigencias de derechos a los estamentos estatales y gubernamentales.

Además del apoyo jurídico que presta el SNPS/CC, en este primer eje de atención a víctimas, se les ofrecía a las comunidades diversos servicios, como apoyo sicosocial, seguridad alimentaria, alojamiento temporal, respaldo a proyectos productivos o emprendimientos, formación laboral y humana. Uno de los proyectos emblemáticos de este eje es el Sistema de Información sobre el Desplazamiento Forzado por la Violencia, llamado Sistema Rut. Este monitorea y alerta el incremento de los casos de desplazados en el territorio

²⁸⁰ Congreso de la República de Colombia. Ley 1448 DE 2011.

nacional²⁸¹, y tiene en cuenta las fuentes directas de las regiones y las pastorales sociales, que cuentan con alrededor de 308 parroquias en todo el país.

Un segundo eje de trabajo del Secretariado Nacional de Pastoral Social/Cáritas Colombiana es el *apoyo en la promoción de las comunidades vulnerables y en riesgo por la violencia o la pobreza*. La labor de la Iglesia con la opción por los pobres ha sido no solo una manera de responder ideológicamente al clamor de los más vulnerables, sino que la pobreza es una opción evangélica propia de un Dios que, por medio de su Iglesia, responde al clamor de su pueblo (Ex 3,7.).

De esta manera, el Secretariado Nacional de Pastoral Social/Cáritas Colombiana tiene como uno de sus objetivos animar a las organizaciones comunitarias a promover el desarrollo humano, integral, solidario y sostenible. Allí, la *dignidad humana* se presenta como el principio fundamental de la reconstrucción de la persona y, por ende, de las comunidades que cuentan con expresiones como lo político, cultural, económico, artístico, ambiental, espiritual y religioso, entre otros aspectos, para fortalecer la visión del ser humano en la sociedad.

La manera de hacer acompañamiento y seguimiento a los procesos que se promueven desde el SNPS/CC, es por medio de los Comités de Pastoral Social o COPAS. Poblaciones como la campesina, indígena y afrodescendiente, han sido por muchos años comunidades acompañadas en la restitución de sus tierras y, en algunos casos, de sus resguardos o territorios ancestrales. La restauración de derechos de las comunidades de base es otra de las maneras de fortalecer la construcción del tejido social de muchos territorios conformados por personas en situación de exclusión.

Un tercer eje de la acción social del Secretariado Nacional de Pastoral Social/Cáritas Colombiana tiene que ver, directamente, con la *prevención y atención a víctimas de desastres naturales*. Esta respuesta se da por medio del Servicio Nacional de Emergencias, estamento que cumple con la misión de ejercer la caridad asistencial, dado el impacto generado por las catástrofes naturales o las causadas por el hombre.

Para poder dar una respuesta efectiva a las necesidades que surgen en medio de estas calamidades naturales o antrópicas, la Conferencia Episcopal de Colombia, desde 1982, a

²⁸¹ Véase en Castillo Ospina, Olga Lucía. “Poblaciones en situación de desplazamiento forzado en Colombia Una revisión de las cifras del sistema de información RUT”, .

través del SNPS/CC, promueve la campaña Comunicación Cristiana de Bienes. Esta se realiza en el contexto de todas las parroquias del país durante la Cuaresma, y busca responder desde una de las tres iniciativas penitenciales de este tiempo de la liturgia cristiana, como lo es la limosna.

La colecta que se hace desde dicha campaña está directamente dirigida a dar una respuesta, de carácter eficaz e inmediata, ante las circunstancias que se presentan donde la dignidad de la persona se ve afectada y en riesgo de vulneración de los derechos mínimos fundamentales de la persona. Por esta razón, todos los recursos son canalizados a suplir de bienes y servicios a los damnificados de los desastres ocasionados por la naturaleza, a las personas en situación de desplazamiento forzado, a las víctimas de la violencia; e incluso a la protección de líderes sociales, entre otros atentados contra la vida de hombres y mujeres en situación de vulneración social.

Un cuarto eje en la acción pastoral del Secretariado Nacional de Pastoral Social/Cáritas Colombiana es la *incidencia política para la paz*. Una de las tareas más importantes de este eje se concentra en la capacidad de las comunidades y los equipos de pastoral de las distintas jurisdicciones eclesíásticas, para que incidan en la construcción de políticas públicas que promuevan la defensa y la protección de los derechos humanos.

A fin de generar incidencia política, la Iglesia colombiana ha logrado, desde el SNPS/CC, a través del Grupo Trabajo por Colombia, reunir una plataforma de organizaciones internacionales para generar procesos de promoción, defensa y protección de los derechos humanos. Para los políticos y mandatarios, el control político por parte de la sociedad civil es fundamental en la consecución y verificación de los programas que se ejecutan, ya que procuran el cumplimiento de la construcción del bien común y la defensa de la dignidad humana. Lo anterior, desde la promoción del Evangelio y una pastoral social multidisciplinaria que articula a diversos profesionales en distintas ramas del conocimiento, para dar una respuesta efectiva y afectiva a las organizaciones internacionales que respaldan la labor social eclesial.

Un quinto eje en la respuesta del Secretariado Nacional de Pastoral Social/Cáritas Colombiana es la *formación y promoción en la cultura de paz y derechos humanos*. El fortalecimiento de una pastoral social que promueve la paz y la reconciliación ha necesitado de una apropiación de la defensa de los derechos humanos, para dar un dinamismo de

participación a distintos actores que buscan la promoción y estabilización de comunidades que han sido víctimas del conflicto armado del país. Por tal razón, la formación de diversos actores que trabajan por la paz le ha exigido a la Iglesia la generación de alternativas de capacitación en derechos humanos y protección de la vida.

De esta forma, en diversas diócesis se constituyeron comisiones de “vida, justicia y paz”, con el objetivo de dar a la Pastoral Social un espacio de consolidación de mecanismos eficaces en la defensa de la vida. Para ello, se crean escuelas de derechos humanos encargadas de formar y promover espacios de reconciliación y paz.

Un espacio de participación ciudadana en las estructuras sociales del SNPS/CC ha sido resultado de la creación de una cultura de paz, necesaria para la consolidación de los procesos, donde la resolución de conflictos, la mediación en diálogos de paz y sus diversas alternativas de facilitación, han estado a la base de un derrotero que la Iglesia colombiana ha asumido desde la mitad del siglo pasado. Impulsados por el testamento eclesial que Juan XXIII le dejó a la Iglesia mediante su encíclica *Pacem in terris*, esta puede ser considerada como el mapa de ruta de la construcción de espacios de paz y aceptación de la doctrina de los derechos humanos por parte del cristianismo católico.

De esta manera, para poder dar acompañamiento a estas iniciativas de cultura de paz, reconciliación y defensa de los derechos humanos, el programa TeVeRe (Testimonio, Verdad y Reconciliación) se encargó por muchos años de articular un sin número de acciones sociales que luego fueron, bajo la asesoría de John Paul Lederach, la base de la construcción y sistematización de la que a partir de la segunda década del siglo XXI será la “Estrategia de intervención” del Secretariado Nacional de Pastoral Social/Cáritas Colombiana.

2.15.1 Restructuración del Secretariado Nacional de Pastoral Social/Cáritas Colombiana

En segunda década del 2000, el SNPS/CC entró en un proceso de restructuración. En ese periodo, el Centro de Profesionalización y Desarrollo del Capital Humano, Cenprodes, lideró un diagnóstico institucional a fin de identificar oportunidades de mejora en tres áreas: estratégica, operativa y financiera. Para ello, se contrató una consultoría en procesos

inteligentes, en la cual se recabó información sobre los procesos y la posibilidad de estandarizarlos.

Uno de los resultados de la consultoría fue, efectivamente, la posibilidad de reestructuración del Secretariado Nacional de Pastoral Social/Cáritas Colombiana, a partir de lo cual se crearon siete mesas temáticas con la meta institucional de documentar los aprendizajes del Secretariado a nivel nacional. Las áreas de trabajo de las mesas fueron: (1) construcción de paz; (2) formación; (3) comunicaciones; (4) incidencia política y de opinión pública; (5) jurídica; (6) tierra, territorio y medio ambiente; y (7) psicosocial.

Para dar operatividad a la reorganización del SNPS/CC, se optó por trabajar toda su obra pastoral bajo el enfoque de transformación social de conflictos. De allí va a surgir la construcción de la “Estrategia de intervención”, como documento rector y operativo de todas las acciones que integran sus diversos proyectos sociales en el país.

De la transformación interna que tuvo, para el año 2011, el SNPS/CC comenzó un proceso de transferencia solidaria a las Cáritas de América Latina, por medio de un diplomado de formación de líderes de pastoral social centrado en elementos de la dimensión social de la evangelización. “La finalidad, en el proceso formativo, es buscar responder, de manera audaz y creativa (cfr. *EG* 33), a las situaciones concretas de la realidad, siguiendo el método de la teología latinoamericana y volviendo siempre sobre los elementos fundamentales de las teologías contextuales”²⁸². El SNPS/CC fue el facilitador de los cuatro módulos de formación titulados “Hacia una pastoral social transformadora”²⁸³.

2.15.2 Los Congresos de Reconciliación cada 2 años y otros procesos del Secretariado Nacional de Pastoral Social/Cáritas Colombiana

Para el año 2003, el SNPS/CC contaba con la red internacional conformada por las Cáritas de otros países, especialmente europeos, para aquello que se considerara como colaboración internacional, fieles al principio de subsidiariedad de la Doctrina Social de la Iglesia,

²⁸² Roldán Solano, Wilmar. “La dignidad humana en el pensamiento social del Papa Francisco”, 179.

²⁸³ Los cuatro módulos de formación del diplomado de formación “Hacia una Pastoral Social Transformadora”: Módulo 0: Hacernos comunidad de aprendizaje. Módulo 1: Comprender la lógica del Reino. Módulo 2: La transformación social, consecuencia de la evangelización. Módulo 3: ¿Cómo acompañar procesos comunitarios de transformación desde la Iglesia?

entendida como la “ayuda económica, institucional, legislativa, ofrecida a las entidades sociales más pequeñas”²⁸⁴. Entre las organizaciones cooperantes en las acciones de la pastoral social a nivel nacional, se sumaron: Catholic Agency for Overseas Development, CAFOD (Inglaterra y Gales); Secours Catholique-Caritas France; Caritas Norge, Caritas Scotland, SCIAF; Cáritas Española; Caritas Germany; Caritas Schweiz; Catholic Relief Services (Estados Unidos), Catholic Organization for Relief and Development Aid, CORDAID (Países Bajos); y Caritas Luxembourg.

La meta del SNPS/CC era ganar terreno como institución en la injerencia e incidencia ante los gobiernos cooperantes por medio de sus instituciones, ante la crisis de violación de los derechos humanos en Colombia. Estas acciones sirvieron a la dirección del Secretariado para visibilizar los temas estratégicos y la promoción de respuestas de manera más articulada. Para ello fue fundamental la colaboración que prestó el Grupo de Trabajo por Colombia, GTC.

Es así como, paralela al crecimiento institucional, en las relaciones que se forjaron con diversas organizaciones internacionales, la formación en construcción de paz y reconciliación, con el apoyo de John Paul Lederach, comenzó a dar sus primeros frutos en la comprensión y formulación de un proyecto encaminado a la aplicación de las teorías de cambio conducentes a la transformación, que ya fueron labrando el camino de los años posteriores a la organización pastoral de Colombia.

A finales de la primera década del milenio, la Cáritas de Honduras le pidió acompañamiento y asesoría técnica al SNPS/CC, para afrontar la crisis derivada del golpe de Estado de 2009. Los progresos que se van alcanzando en el orden institucional, a pesar de la dura realidad del país, no cesaban, a tal punto que la proyección internacional del Secretariado Nacional de Pastoral Social/Cáritas Colombiana llegó hasta la generación de un fuerte impacto en el Secretariado Latinoamericano y del Caribe de Cáritas, SELACC.

La acción social de la Iglesia colombiana continúa con la realización, cada dos años, de los Congresos de Reconciliación, con la gestión de pre-congresos y pos-congresos regionales. En los años en que no se realiza dicho Congreso, el SNPS/CC promueve los

²⁸⁴ Consejo Pontificio ‘Justicia Y Paz’, *Compendio de la Doctrina social de la Iglesia*, N. 186.

Encuentros Nacionales de Directores de Pastoral, como una de las estrategias para lograr mayor cohesión y visión compartida de la pastoral social a nivel nacional.

El SNPS/CC incorporó a su quehacer social un lema que describía su propósito de carácter teológico y pastoral: “ser una caricia de Dios para la humanidad”. Este lema traspasaba las fronteras de la acción caritativa de las diversas Cáritas del mundo. De tal manera que, para hacer efectiva la acción, como organización eclesial, el SNPS/CC le ha aportado al país una red de plataformas sociales de apoyo, para la reducción de la pobreza y la promoción humana.

2.16 El centenario de la Conferencia Episcopal de Colombia

Para el año 2008, el Secretariado Nacional de Pastoral Social/Cáritas Colombiana ya estaba consolidado en el país y gozaba de un prestigio no alcanzado por otras organizaciones sociales. Tiempo en el cual también se comenzaba a repensar la estructura orgánica del Secretariado. Sin embargo, en este contexto fue editado un texto que conmemoraba los cien años de la Conferencia Episcopal de Colombia, y resultaba pertinente y apremiante para la realidad colombiana. *La Iglesia en Colombia, una comunidad que camina en la esperanza*, como se tituló la obra, vendría a trazar la aplicación de algunos puntos de base de la Asamblea General de obispos latinoamericanos celebrada en Aparecida, Brasil, en el año de 2007.

El texto trazó, pues, algunas líneas de acción y respuesta social para la situación del país en aquel momento. El discurso centrado en la defensa de la dignidad humana sería la aplicación concreta de las palabras que ya en América Latina parecían resonar y encumbrarse como un lugar teológico concreto, donde Dios se seguía revelando:

El mensaje, en este sentido, del Episcopado latinoamericano reunido en Aparecida comienza con una importante afirmación que condensa y sirve de fundamento a todas las demás afirmaciones que se refieren a esta temática: en Cristo, Señor de la vida, alcanza su más alta dignidad nuestra vocación humana (Art. 43).²⁸⁵

²⁸⁵ Conferencia Episcopal de Colombia. “La Iglesia en Colombia, una comunidad que camina en la esperanza”, 38.

Todo el documento está iluminado por el magisterio de Aparecida, y se convertiría en punto de referencia para la pastoral social colombiana.

En el contexto de conmemoración del centenario de la Conferencia Episcopal de Colombia, el texto *Caminar en la esperanza* de monseñor Héctor Fabio Henao “...recoge la experiencia del SNPS en sus diversas respuestas para apoyar las salidas frente a la situación tanto en el nivel coyuntural como en los retos estructurales vinculados con las condiciones de vida de los sectores más pobres y vulnerables de la sociedad”²⁸⁶.

Este libro es un punto de referencia de la labor que ha emprendido en las últimas tres décadas el Secretariado Nacional de Pastoral Social/Cáritas Colombiana, institución que, por medio del acompañamiento, ayuda en la construcción de puentes entre las mismas comunidades de fe, que son atendidas por ellos, y los niveles estructurales encargados de la toma de decisiones de carácter político con impacto en todos los niveles de la escala social²⁸⁷.

El método de trabajo del Secretariado, para el autor de *Caminar en la esperanza*, sigue “la pedagogía de la animación comunitaria”²⁸⁸, la cual vincula a las comunidades en los procesos de construcción de iniciativas de desarrollo humano.

2.17 La “Estrategia de intervención” en los procesos del Secretariado Nacional de Pastoral Social/Cáritas Colombiana

Este capítulo ha tenido varios intereses, entre ellos el de evidenciar cómo en cada momento de la historia de Colombia, en el siglo pasado y en lo que va de este, la Iglesia colombiana, por medio de sus órganos institucionales de más alto rango, como lo es la Conferencia Episcopal, ha buscado desde el año 1913 dar respuestas desde el Evangelio, la caridad y el amor al prójimo a las diversas circunstancias que ha vivido la nación.

La Iglesia ha buscado responder al clamor de los pobres, siempre con el referente del Evangelio y la Doctrina Social de la Iglesia, en iniciativas como proyectos de educación, apoyo a las organizaciones obreras, incidencia política, promoción de iniciativas sociales de economía solidaria, como lo fue el cooperativismo; atención a la población vulnerable,

²⁸⁶ Henao Gaviria, Héctor Fabio. *Caminar en la esperanza*, 8.

²⁸⁷ *Ibid.*, 9.

²⁸⁸ *Ibid.*

defensa de los derechos humanos, en medio de la guerra fratricida; acompañamiento a las poblaciones desplazadas, defensa de la dignidad humana, resolución de conflictos, acompañamiento a procesos de paz, creación de instituciones como los Observatorios regionales de la realidad, entre otras muchas acciones.

De esta forma, seguir los pasos de la institucionalidad en el orden de lo social ha sido, también, una tarea conveniente al desarrollo en este capítulo. Pues, cada momento de la historia del país ha tenido no solo una respuesta de orden doctrinal, espiritual y sacramental por parte de la Iglesia, sino que también, gracias a la institucionalidad organizada y en consonancia con el querer de la Conferencia Episcopal colombiana, se ha buscado diseñar, por medio de organismos colegiales y comunitarios, respuestas orgánicas a las realidades de dolor, sufrimiento y violencia social que ha vivido el país en su historia más reciente.

Ante el sufrimiento de los desplazados, de los empobrecidos, de los secuestrados, de quienes sufren por las formas de injusticia, se plantea la urgencia para cada cristiano de saber cómo responde, a la manera de Jesús; y existen múltiples formas de hacerlo. La evangelización de lo social lleva a que la respuesta ante las limitaciones y sufrimientos de los demás sea el compromiso.²⁸⁹

Además, este capítulo ha tratado hacer evidente que las dinámicas de participación en las que la Iglesia ha sido protagonista, y en las que ha sido testigo, han generado los cambios que, como país, se han venido dando de manera paulatina y desacelerada. Todo este recorrido ha pretendido poner en contexto no solo la respuesta de la Iglesia en esos momentos en que el tejido social del país se ha desquebrajado, sino poner en evidencia la respuesta que ha surgido de la Pastoral Social en estos tiempos. Esto último, al tratar de visibilizar la incidencia de la Doctrina Social de la Iglesia y, en especial, cómo el principio capital de la *dignidad humana* se ha convertido en la columna vertebral de las acciones sociales, de promoción de un desarrollo humano, integral, solidario y sostenible, como ha sido la tarea del Secretariado Nacional de Pastoral Social/Cáritas Colombiana.

Las tareas y metas que ha cumplido el SNPS/CC en la reciente historia del país no han tenido intensiones más allá de:

²⁸⁹ *Ibid.*, 27-28.

...aportar para que todas las personas puedan gozar de una vida saludable, con pleno reconocimiento de sus derechos, inclusión social, conocimientos y recursos que les permitan participar de la democracia. Acompañar a los que sufren, a los enfermos, impulsar la pastoral de la salud, estar junto a los detenidos y detenidas en las cárceles, junto a sus familias y al personal que atiende las instituciones, tanto en el campo de la salud como penitenciario, es parte del compromiso de la Iglesia en la tarea de apoyar para que la sociedad sea más humana y todos podamos vivir en el pleno respeto de los derechos y con un desarrollo humano integral.²⁹⁰

En la búsqueda de responder a los signos de los tiempos, el Secretariado Nacional de Pastoral Social/Cáritas Colombiana, por medio de “la Doctrina Social de la Iglesia, ha reunido las respuestas de estos últimos cien años desde que se iniciaron las grandes transformaciones en el mundo de lo social con la revolución industrial, y ha iluminado y enriquecido el camino de la Iglesia y de las comunidades”²⁹¹. De esta manera, la más reciente respuesta orgánica de carácter institucional de la Iglesia se ha denominado “Estrategia de intervención”. Para llegar a ella fueron necesarias las voces de carácter interinstitucional y multidisciplinarias que, por medio de las siete mesas²⁹² de acción del SNPS/CC, llegaron a configurar el texto que en la actualidad rige las actuaciones de Iglesia organizada para la atención de lo social en Colombia.

2.18 ¿Qué es la “Estrategia de intervención” del Secretariado Nacional de Pastoral Social/Cáritas Colombiana?

Luego de treinta y tres años de trabajo, sin cesar funciones, por la construcción de una sociedad más humana, justa y pacífica, el Secretariado Nacional de Pastoral Social/Cáritas Colombiana dio paso a una restructuración, para cualificar todas las acciones que emprende a fin de cumplir con sus tareas a nivel nacional. Para ello, bajo la dirección de monseñor Héctor Fabio Henao, director del Secretariado desde 1996, el grupo de especialistas

²⁹⁰ Ibid., 82.

²⁹¹ Ibid., 19.

²⁹² Las siete mesas de especialistas del SNPS/CC fueron: Construcción de paz, Formación, Comunicaciones, Incidencia política y de opinión pública, Jurídica, Tierra, territorio y medio ambiente y Psicosocial.

psicólogos, politólogos, trabajadores sociales, comunicadores, administradores, contadores, teólogos, pedagogos y abogados, entre otros profesionales, planearon hacer un diagnóstico basado en tres niveles: estratégico, operativo y financiero²⁹³.

Para cumplir con la tarea de reestructuración, con la asesoría de John Paul Lederach y la participación de algunos funcionarios del SNPS/CC en la formación que este asesor les dio, se llegó a concretar una nueva manera de intervenir en los diversos escenarios de respuesta a las necesidades del país, y se buscó pasar de una pastoral de proyectos a una pastoral de procesos.

La “Estrategia” responde a una necesidad del SNPS por articularse en torno a un derrotero común: fortalecer una pastoral social que hace vida el mensaje de Cristo, que se hace testimonio del amor y del servicio en la Iglesia y, desde ella, promueve, acompaña y anima procesos de transformación social con las comunidades. También responde a las necesidades de las jurisdicciones eclesiásticas en su deseo de construir una pastoral que responda a los contextos de manera pertinente, que fortalezca capacidades, cree condiciones a la transformación, promueva la reconstrucción del tejido social y acompañe procesos de incidencia política a través de la construcción de plataformas sociales en los niveles local, regional y nacional.²⁹⁴

El gran aporte de acción social del SNPS/CC a la sociedad colombiana estaba en la elaboración de una matriz de cambios en las diversas acciones sociales, que tenía como base el esquema que presenta la Tabla 2.

TABLA 2. MATRIZ DE CAMBIOS DE LA “ESTRATEGIA DE INTERVENCIÓN”

ETAPAS NIVELES	SITUACIÓN ACTUAL DE CRISIS	FORMACIÓN, CAPACITACIÓN, INTEGRACIÓN COMUNITARIA	CONSTRUCCIÓN Y PROYECCIÓN DE PLATAFORMA SOCIAL	CAMBIOS ESPERADOS	FUTURO DESEADO
ESTRUCTURAS POLÍTICAS PUBLICAS	Desarrollar la capacidad de análisis político, social y económico	Conocer y desarrollar estrategias que logren	Consolidar equipos-levadura que tengan influencia e	Alcanzar participación en la vida política,	Lograr incidencia en las estructuras políticas públicas.

²⁹³ Véase en Secretariado Nacional de Pastoral Social Cáritas Colombiana. *Estrategia de intervención*, 3.

²⁹⁴ *Ibid.*, 4-5.

	del país y su influencia en la acción de la Pastoral Social.	incidencia política.	incidencia política a favor de los procesos de transformación.	económica y social, a favor de los más necesitados.	
INSTITUCIONAL	Que se promueva y apoye la dimensión social de la evangelización, en busca de transformación social.	Impulsar en cada vicaría procesos de transformación en sus parroquias.	Trabajo conjunto de la CDPS, equipos-levadura y otros actores, en los planes de trabajo para alcanzar los sueños de las comunidades.	Conformar verdaderas redes de trabajo social que logren el desarrollo de las comunidades.	Alcanzar en la CDPS una reestructuración en la visión de la acción de la Pastoral Social.
RELACIONAL	Establecer un itinerario en conjunto para desarrollar los módulos de la dimensión social de la evangelización.	Lograr un lenguaje común con respecto a la dignidad humana, el bien común y el futuro deseado en los agentes de pastoral.	Conformar equipos-levadura que se integren en procesos de transformación con las comunidades, en la búsqueda de respuestas a las diversas necesidades personales y comunitarias.	Alcanzar los objetivos y metas que se plantearon para las comunidades desde el futuro deseado.	Desarrollar procesos sólidos en el acompañamiento y capacitación para las comunidades con necesidad de transformación social.
PERSONAL	Reconocer la necesidad de repensar y enfocar la acción de la Pastoral Social	Lograr integrar agentes de pastoral capacitados para formar comunidades de aprendizaje.	Participación en los equipos-levadura que acompañan y capacitan a las comunidades en procesos de desarrollo.	Personas y comunidades que plantean un camino para alcanzar el futuro deseado.	Vivencia personal y comunitaria de la dimensión social de la evangelización.

Fuente: SNPS/CC, *Hacia una pastoral social transformadora*, Módulo I. *Comprender la lógica del Reino*, 106-107.

La base de configuración de la “Estrategia de intervención” está puesta en el enfoque de transformación social adaptada a los estándares de la pastoral social, de tal manera que, iluminados por los Evangelios, la doctrina y el magisterio social de la Iglesia, la “Estrategia

de intervención” logró integrar en su “Matriz de cambios” los procesos de acompañamiento a las diversas jurisdicciones eclesiales del país.

Para concretar la transformación de las estructuras sociales tendientes a la renovación de los ambientes de exclusión, marginación y violencia en las comunidades acompañadas por el SNPS/CC, se presenta el horizonte extraído de la “Matriz de cambios”, herramienta de la “Estrategia de intervención”. Se pretende que las comunidades construyan su proyección o *futuro deseado*, por medio del enfoque de transformación social. Para ello, a nivel de las regionales, en las que está dividida la acción pastoral del país, se realizan ejercicios con la metodología constructivista, a fin de proyectar las acciones de cambio que se quieren lograr.

Uno de los resultados de la “Matriz de cambios” para el SNPS/CC fue transversalizar las acciones de las distintas pastorales sociales, al lograr la integración de las acciones sociales y articular los proyectos en procesos por medio de cinco *etapas*: (1) situación actual de crisis; (2) formación, capacitación integral y comunitaria; (3) construcción y proyección de plataforma social; (4) cambios esperados; y (5) futuro deseado.

En el transcurso de la aplicación, fortalecimiento y maduración de la “Estrategia de intervención”, se fue comprendiendo que las etapas se podían resumir sustancialmente en cuatro *momentos*: (1) respuesta solidaria en crisis; (2) recuperación del tejido social; (3) proyección y estabilización; (4) futuro deseado. La comprensión de estas cuatro etapas ha ayudado a las diversas iniciativas a consolidar las acciones de una manera mucho más eficaz. Para ello, la estructura de la Conferencia Episcopal, por medio de la Comisión Episcopal de Pastoral Social y Caritativa, ha respaldado de manera incondicional las iniciativas surgidas de la implementación de la “Estrategia de intervención” a nivel nacional.

La “Estrategia de intervención”, como está planteada, pretende ser “...un documento que [...] recoge los fundamentos conceptuales, doctrinales, pastorales y metodológicos centrales que orientan y ubican la reflexión”²⁹⁵ de la acción social del Secretariado Nacional de Pastoral Social/Cáritas Colombiana en el país. Lo anterior, a fin de dar una integración a las diversas acciones que, desde la Iglesia y algunas organizaciones a nivel internacional, respaldan en el país la reconstrucción del tejido social.

²⁹⁵ *Ibíd.*, 5.

2.19 La estructura de la “Estrategia de intervención” del Secretariado Nacional de Pastoral Social/Cáritas Colombiana

El texto de la “Estrategia de intervención” del Secretariado Nacional de Pastoral Social/Cáritas Colombiana contiene dos partes fundamentales. Su primer capítulo está dedicado a los conceptos y apreciaciones preliminares para comprender de manera pastoral la estrategia. El segundo capítulo es el marco pedagógico de la estrategia. Para comprender de manera profunda los capítulos del documento rector de la Pastoral Social en Colombia, se detallará cada una de sus partes.

2.19.1 Primera parte de la “Estrategia de intervención”: *pastoral social transformadora*

Intitulada “La ‘Estrategia de intervención’ del Secretariado Nacional de Pastoral Social”, la primera parte del texto hace una introducción donde presenta los antecedentes de la acción social de la Iglesia en Colombia. Posteriormente, el documento desarrolla tres capítulos: (1) “Pastoral social transformadora”; (2) “Los niveles de la transformación”; y (3) “La transformación como proceso: etapas”.

El primer capítulo se dedica al concepto de *pastoral social transformadora*, que se discutió en las diversas instancias de la Iglesia colombiana, para concluir que se buscaría hacer de la “Estrategia de intervención” una herramienta guiada por el enfoque de transformación social, al servicio de los cambios de carácter pastoral que se avizoraban en la acción del SNPS/CC en las distintas realidades que se vivían en el país.

Este primer capítulo de la “Estrategia de intervención” tiene dos apartados centrales. Uno explica qué se entiende por *pastoral social transformadora*. En él se argumenta que las enseñanzas de Jesús tienen que ver en todo su recorrido misional con la importancia de permitirle a Dios ser el que transforma y cambia a la persona y las estructuras desde adentro, al tener como punto de referencia dos parábolas del Evangelio de Mateo: la parábola de la semilla de mostaza (Mt 13,31-32) y la parábola de la levadura (Mt 13,33).

La *transformación* en la “Estrategia de intervención” tiene que ver con “...aquellos actos y procesos orientados a lograr los cambios (sociales, económicos, culturales, políticos y ambientales) que las personas implicadas desean; acciones a través de las cuales se busca

cambiar aquellas relaciones y realidades que vulneran la vida, la dignidad, los derechos y los territorios de las personas”²⁹⁶. De esta forma, la tarea de transformar desde el Evangelio, y a la luz del magisterio y la Doctrina Social de la Iglesia, tiene que ver con un cambio que abarque todas las dimensiones constitutivas de la persona.

En cuanto a la mención de lo *social*, en el desarrollo de la pastoral, esto corresponde a “...las formas culturales que conviven en un mismo espacio o región con mayor fuerza en el pasado, y en consecuencia estamos haciendo referencia a la manera como esas culturas influyen a su estilo en los sistemas o estructuras sociales existentes, desde la familia hasta el Estado”²⁹⁷. Esta comprensión ha llevado al SNPS/CC a buscar que la dimensión pastoral entre en diálogo con una gama amplia de formas culturales, con las que se integra²⁹⁸ en los distintos espacios sociales con los que se encuentra gestionando, como institución eclesial, su acción evangelizadora.

El segundo apartado de este primer capítulo de la “Estrategia de intervención” destaca la importancia de la *espiritualidad* propia del agente de pastoral social. En él se insta a cada actor de las acciones pastorales a poner en marcha su práctica de amor a Dios, por medio de obras concretas que muestren la acción salvadora del Reino de Dios, esto teniendo presente la inspiración de la *Gaudium et spes*:

Descendiendo a consecuencias prácticas de máxima urgencia, el Concilio inculca el respeto al hombre, de forma de cada uno, sin excepción de nadie, debe considerar al prójimo como otro yo, cuidando en primer lugar de su vida y de los medios necesarios para vivirla dignamente... *Cuantas veces hicisteis eso a uno de estos mis hermanos menores, a mí me lo hicisteis* (Mt 25,40).²⁹⁹

La vida espiritual del agente de pastoral social es una actitud que, en la “Estrategia de intervención”, tiene un fuerte componente en la vivencia del sacerdocio común. Y lo explicitará con una fundamentación dada por los obispos latinoamericanos reunidos en Aparecida, Brasil, quienes invitan a toda la Iglesia del continente a ser discípulos misioneros y a vivir en un constante estado de misión y, por ende, de evangelización permanente.

²⁹⁶ Ibid., 6.

²⁹⁷ Henao Gaviria, Héctor Fabio. *Caminar en la esperanza*, 15.

²⁹⁸ Ibid.

²⁹⁹ Concilio Vaticano II. Constitución pastoral *Gaudium et spes*, 7.

Antes de pasar a la descripción de los niveles de la transformación presentes en la “Estrategia de intervención”, se expondrá el esquema básico donde se describen los elementos fundamentales de la manera en que se busca hacer transformación desde el Secretariado Nacional de Pastoral Social/Cáritas Colombiana (ver Figura 1).

La “Estrategia” establece cambios esperados teniendo en cuenta: (1) unos niveles de la transformación: [...] personal, relacional, organizacional y estructural; (2) unos momentos o etapas que van [...] desde] la respuesta solidaria en crisis, la reconstrucción del tejido social, la proyección y la estabilización, hasta la realización del futuro deseado; y (3) unos componentes para lograr dichos cambios: investigación, intervención psicosocial, atención humanitaria, atención jurídica, comunicación e incidencia política.³⁰⁰

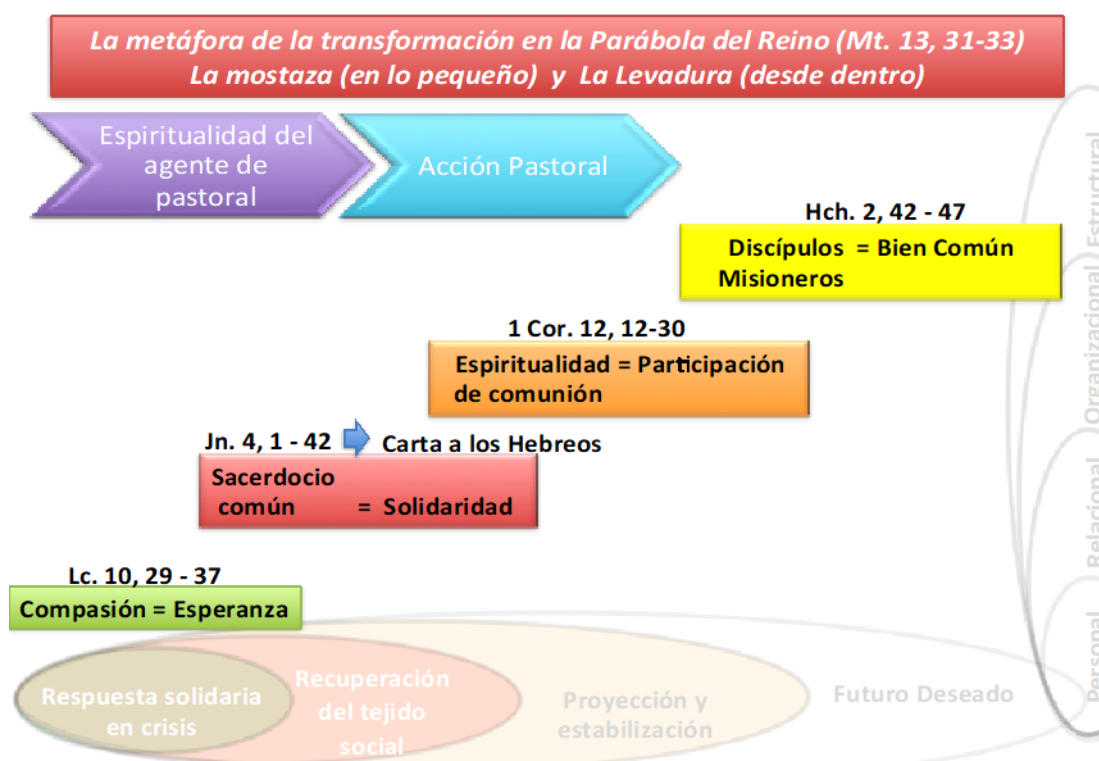


FIGURA 1. Esquema básico de la “Estrategia de intervención”.

Fuente: SNPS/CC, “Estrategia de intervención”, 8.

El segundo capítulo de la primera parte de la “Estrategia de intervención” está dedicado a los cuatro *niveles de la transformación*, “...que van desde las relaciones que

³⁰⁰ Secretariado Nacional de Pastoral Social Cáritas Colombiana. *Estrategia de intervención*, 8.

entabla la persona humana en el nivel microsocioal, hasta aquellas que se establecen en el nivel macro y que crean condiciones estructurales en la sociedad”³⁰¹. Estos cuatro niveles –personal, relacional-comunitario, organizacional y estructural– se muestran en la Figura 1 (parte derecha).

Para comprender la función de cada uno de los niveles, se debe entender cada uno desde la clave de *cambio* o *transformación* –para respetar la terminología del enfoque–. De esta forma, cuando se habla del *nivel personal*, se tienen en cuenta cinco dimensiones: espiritual, emocional-afectiva, intelectual y perceptiva³⁰². En cuanto al *nivel relacional-comunitario*, la “Estrategia de intervención” tiene en cuenta los cambios de carácter social más cercanos a la persona, que se concretan en la familia, los grupos de socialización, la parroquia y la comunidad³⁰³.

Con respecto al tercero de ellos, denominado *nivel organizacional*, los cambios que se esperan allí se refieren a todas aquellas instituciones, organizaciones y grupos que tengan y puedan contribuir, en una determinada comunidad, al cambio de las realidades que ella presenta. Aquí es donde se pueden llegar a incluir las estructuras de Iglesia y las que dependan de una determinada colectividad de orden institucional socialmente reconocida. Finalmente, se encuentran las relaciones de *nivel estructural*, con las que la “Estrategia de intervención” hace alusión a los cambios que se dan en aquellos encargados, a nivel social, de tomar decisiones tendientes a afectar a todo el conjunto de la sociedad.

Estos cuatro niveles de cambio social, presentes en la “Estrategia de intervención”, como están representados en la Figura 1, se interrelacionan de tal manera que no se pueden entender como relaciones desarticuladas. Por el contrario, se valoran como relaciones en constante movimiento e integración; por ello los círculos de fusión entre los diversos niveles demuestran su carácter dinámico.

El tercer capítulo de la primera parte de la “Estrategia de intervención” está referido a un aspecto fundamental del documento, intitulado “La transformación como proceso”. Este presenta la manera en que el SNPS/CC pretende responder de manera eficaz a las necesidades de la sociedad colombiana en sus diversas regiones y jurisdicciones.

³⁰¹ *Ibid.*, 9.

³⁰² *Ibid.*

³⁰³ *Ibid.*

Para cumplir con la visión institucional de *pasar de proyectos a procesos*, ha sido fundamental la respuesta institucional de la Iglesia, con sus entes debidamente constituidos. En ellos se ha intentado proponer que la lógica de la promoción humana esté presente como filosofía rectora de la “Estrategia de intervención”, al pasar de una respuesta ajustada a proyectos a una coordinación general de ellos, por medio de un proceso que integre todas las dinámicas proyectistas a las que el SNPS/CC responde.


El cometido de generar un proceso de integración, al partir de los diversos proyectos que acompañaba el SNPS/CC, pretendía realizar una misión de carácter evangelizador en la cual se promoviera el desarrollo integral . Esta tenía como meta pasar de situaciones de injusticia contrarias a la dignidad humana y generar condiciones de vida más humanas³⁰⁴, más justas y equitativas para todos los que pasan por situaciones de discriminación, violencia o deshumanización. “En este sentido, es necesario superar la mirada ingenua que pretende resolver desde proyectos pastorales puntuales, cuando no, desarticulados, este reto de la promoción humana”³⁰⁵.

La articulación que pretendía dar con la “Estrategia de intervención” el SNPS/CC hizo que los especialistas crearan una herramienta que les facilita la ubicación de todas sus acciones de cambio. El nombre que le otorgaron al instrumento fue “Matriz de transformación social de la estrategia de intervención institucional” (ver Tabla 3).

³⁰⁴ Véase en Pablo VI. Carta encíclica *Populorum progressio*, 20-21.

³⁰⁵ Secretariado Nacional de Pastoral Social Cáritas Colombiana. *Estrategia de intervención*, 10.

TABLA 3. “MATRIZ DE TRANSFORMACIÓN SOCIAL DE LA ESTRATEGIA DE INTERVENCIÓN INSTITUCIONAL”

 <p>Pastoral Social Caritas Colombiana Por una Colombia más justa y humana</p>	<p>El SNPS acompaña a las jurisdicciones eclesíásticas en los procesos de reducción de impactos y vulnerabilidades en las personas, familias y comunidades, causados por eventos antrópicos y naturales, mediante la atención humanitaria y el acompañamiento psicosocial y jurídico.</p> <p>Así mismo, aporta al análisis y visibilización de la problemática en la búsqueda de una respuesta integral por parte de las organizaciones e instituciones gubernamentales y no gubernamentales en el nivel local, nacional e internacional.</p>	<p>El SNPS acompaña a las Jurisdicciones Eclesiásticas en los procesos de reconstrucción de planes de vida y del tejido social de personas, comunidades y organizaciones de base, dando sentido esperanzador a la realidad que les afecta como sujetos de cambio y fortaleciendo sus capacidades y habilidades para el relacionamiento social y organizacional.</p> <p>De igual forma, se desarrollarán estrategias de gestión social e incidencia política para lograr la respuesta efectiva de las organizaciones gubernamentales y no gubernamentales en estos procesos.</p>	<p>El SNPS acompaña a las Jurisdicciones Eclesiásticas en procesos de promoción humana orientados al desarrollo humano integral y solidario de las comunidades, en articulación con las organizaciones y la institucionalidad en los niveles local, regional, nacional e internacional, abordando las dimensiones sociopolíticas, socioeconómicas, socioculturales y socio ambientales.</p>	<p>El SNPS de manera permanente con las Jurisdicciones Eclesiásticas dinamiza en las comunidades el goce efectivo de derechos y el cumplimiento de deberes, contribuyendo a la construcción de una paz duradera.</p> <p>Igualmente, incide en las estructuras de poder y en la formulación e implementación de políticas públicas que garanticen el desarrollo humano integral y solidario manteniendo una sociedad justa y fraterna.</p>
Estructural	Instituciones nacionales e internacionales implementan políticas de protección y garantía de los derechos de las personas en crisis.	Las instituciones del Estado responden desde sus obligaciones y fines a los procesos de recuperación del tejido social propuesto por las comunidades.	Las instituciones estatales y gubernamentales trabajan en el desarrollo humano integral de las personas y comunidades, y propician ejercicios de participación política y social de forma justa, transparente y equitativa.	Las estructuras de poder y las políticas públicas garantizan el desarrollo humano integral y solidario de la sociedad.
Organizacional	Organizaciones comunitarias, organizaciones no gubernamentales y organizaciones gubernamentales, articuladas y vinculadas con las comunidades para lograr la respuesta integral.	Organizaciones de base, instituciones locales y organizaciones no gubernamentales presentes en el territorio, responden a los planes de vida comunitarios.	Las organizaciones e instituciones locales aportan al desarrollo humano integral de las comunidades.	Las organizaciones comunitarias trabajan articuladamente con la institucionalidad por el mantenimiento de una sociedad justa y fraterna.
Relacional	Familias y comunidades afrontan de manera coordinada y solidaria la crisis.	Comunidades aumentan sus niveles de cohesión social.	Comunidades organizadas, trabajan de manera proactiva en el desarrollo humano integral y solidario.	Las comunidades conviven pacíficamente en sus espacios vitales y administran sus bienes (materiales e inmateriales), basados en la dignidad de la persona, la justicia, la solidaridad y el cuidado de la creación.
Personal	Personas asumen la crisis como oportunidad para transformar positivamente las relaciones con sus semejantes y con la naturaleza como Don de Dios.	Personas trabajando en la superación de la crisis y el fortalecimiento interno.	Personas que conocen y actúan proactivamente en la construcción del desarrollo desde sus diferentes dimensiones (política, económica, social, cultural, ambiental y espiritual).	Las personas contribuyen, desde el goce efectivo de sus derechos y cumplimiento de sus deberes, a la construcción de una paz duradera.
Situación Inicial	RESPUESTA SOLIDARIA EN CRISIS	RECUPERACIÓN DEL TEJIDO SOCIAL	PROYECCIÓN Y ESTABILIZACIÓN	REALIZACIÓN DEL FUTURO DESEADO

Fuente: SNPS/CC, “Estrategia de intervención”, 67.

Ni la Iglesia ni mucho menos el SNPS/CC son los que transforman. La transformación está dada por la fuerza de lo que anuncian, testimonian e inspiran, de tal manera que, para cumplir con los propósitos institucionales, se diseñó la respuesta a las diversas realidades de las comunidades acompañadas por la Iglesia en cuatro *etapas*, de la “Estrategia de intervención”:

Etapa 1. Respuesta solidaria en crisis. Como su nombre lo indica, hace parte de la respuesta inmediata que el SNPS/CC da a una determinada situación de crisis. En el documento de la “Estrategia de intervención”, las crisis se entienden como

[las situaciones generadas por causas de orden] natural, como los desastres naturales (imprevistos, como terremotos, avalanchas etc.; o de larga duración, como hambrunas, epidemias, etc.), o relacionadas con factores antrópicos –causados por la acción humana– (de

corta duración, como accidentes etc.; o de larga duración, como guerras civiles, conflictos armados, desplazamientos forzados, etc.)”³⁰⁶

En las circunstancias de crisis mencionadas, la respuesta de la Iglesia busca ser pronta, y para ello se ponen en marcha diversos modos de intervención, en los que se pretende articular los diversos proyectos que configuran una respuesta oportuna e inmediata. “La respuesta, en ese momento, se realiza en la línea de mostrar un rostro de esperanza, pues, de una manera organizada, sistemática y progresiva, trata de hacer visible la dimensión diakónica de Jesús”³⁰⁷. Para dar iluminación pastoral a esta etapa, la estrategia propone dos valores: *compasión* y *esperanza*; y como texto bíblico propone una lectura del Evangelio de Lucas 10,29-37, la parábola del buen samaritano.

El SNPS acompaña a las jurisdicciones eclesíásticas en los procesos de reducción de impactos y vulnerabilidades en las personas, familias y comunidades, causados por eventos antrópicos y naturales, mediante la atención humanitaria y el acompañamiento psicosocial y jurídico. Así mismo, aporta al análisis y visibilización de la problemática, en la búsqueda de una respuesta integral por parte de las organizaciones e instituciones gubernamentales y no gubernamentales, a nivel local, nacional e internacional. A continuación, en la Tabla 4 se muestran los objetivos de cambio presentes en los componentes de la primera etapa, “Respuesta solidaria en crisis”:

³⁰⁶ Véase en Beristáin Carlos Martín. Donà Giorgia. Reconstruir el Tejido Social: Un Enfoque Crítico de la Ayuda Humanitaria, citado por, *ibíd.*

³⁰⁷ Documento Identidad, misión y espiritualidad de Caritas América Latina y el Caribe No. 9. citado por *ibíd.*, 12.

TABLA 4. COMPONENTES DE CAMBIOS POR ETAPAS Y NIVELES: ETAPA 1

NIVEL	CAMBIOS
PERSONAL	Personas asumen la crisis como oportunidad para transformar positivamente las relaciones con sus semejantes y con la naturaleza como don de Dios.
RELACIONAL	Familias y comunidades afrontan de manera coordinada y solidaria la crisis.
ORGANIZACIONAL	Organizaciones comunitarias, organizaciones no gubernamentales y organizaciones gubernamentales: articuladas y vinculadas con las comunidades para lograr la respuesta integral.
ESTRUCTURAL	Instituciones nacionales e internacionales implementan políticas de protección y garantía de los derechos de las personas en crisis.

Fuente: SNPS/CC, “Estrategia de intervención”, 66-67.

Etapa 2. Recuperación del tejido social. En esta etapa de la “Estrategia de intervención”, para comprender a qué se refiere el texto cuando se describe el tejido social, se alude al “...campo de relaciones entre las diversas poblaciones que conforman las distintas espaciotemporalidades de lo real. Es un campo constituido por tres tipos de relaciones: del individuo consigo mismo; del individuo con sus congéneres; del individuo y el colectivo con el entorno humano y no humano que le rodea”³⁰⁸.

A las de consecuencias que deja una determinada crisis, se suma el diagnóstico de los daños que esta ha podido dejar, de tal modo que reconstruir el tejido social es una labor en donde las iniciativas de Iglesia se convierten en herramientas de construcción de redes de apoyo y de relaciones en función de un mismo objetivo. Para cumplir con las metas de esta etapa, la “Estrategia de intervención”, al igual que en la “Respuesta solidaria en crisis”, reconoce dos valores: *solidaridad* y *dinamismo cristiano*, que imprime el carácter del sacerdocio común; y como texto de iluminación bíblica se propone el diálogo de Jesús con la mujer samaritana en Juan 4,1-42.

El SNPS acompaña a las jurisdicciones eclesíásticas en los procesos de reconstrucción de planes de vida y del tejido social de personas, comunidades y organizaciones de base, para dar sentido esperanzador a la realidad que les afecta como sujetos de cambio y fortalecer sus capacidades y habilidades para el relacionamiento social y organizacional. De igual forma, se desarrollarán estrategias de gestión social e incidencia política, a fin de lograr la respuesta efectiva de las organizaciones gubernamentales y no

³⁰⁸ Moreno, Miriam. Reconstrucción del tejido social en casos de prevención y atención de desastres, citado por ibíd.

gubernamentales en estos procesos. A continuación, en la Tabla 5 se muestran los objetivos de cambio presentes en los componentes de la etapa de “Recuperación del tejido social”:

TABLA 5. COMPONENTES DE CAMBIOS POR ETAPAS Y NIVELES: ETAPA 2

NIVEL	CAMBIOS
PERSONAL	Personas trabajando en la superación de la crisis y el fortalecimiento interno.
RELACIONAL	Comunidades aumentan sus niveles de cohesión social.
ORGANIZACIONAL	Organizaciones de base, instituciones locales y organizaciones no gubernamentales presentes en el territorio responden a los planes de vida comunitarios.
ESTRUCTURAL	Las instituciones del Estado responden desde sus obligaciones y fines a los procesos de recuperación del tejido social propuesto por las comunidades.

Fuente: SNPS/CC, “Estrategia de intervención”, 67.

Etapa 3. Proyección y estabilización. Esta etapa pretende fomentar el desarrollo de las capacidades con las que una determinada comunidad cuenta para prevenir y, de esta forma, disminuir riesgos y vulnerabilidades³⁰⁹, por las que una comunidad que ha vivido situaciones de crisis pueda llegar a pasar.

Cuando el SNPS/CC entra en la vía de acompañar procesos de proyección y estabilización, busca que en esta etapa se trabaje por una *participación* de carácter representativo e incluyente y se fomente una *espiritualidad de comunión*, como valores de emergidos de una comunidad madura. Para iluminar desde la Palabra de Dios esta etapa, la “Estrategia de intervención” propone el texto de la primera Carta a los Corintios 12,12-30, para evocar el símil entre el cuerpo humano y la Iglesia que hace el apóstol Pablo, al poner un acento marcado en los miembros más frágiles de la comunidad.

El SNPS acompaña a las jurisdicciones eclesíásticas en procesos de promoción humana orientados al desarrollo integral y solidario de las comunidades, en articulación con las organizaciones y la institucionalidad a nivel local, regional, nacional e internacional; y aborda las dimensiones sociopolíticas, socioeconómicas, socioculturales y socioambientales. A continuación, en la Tabla 6 se muestran los objetivos de cambio presentes en los componentes de la etapa de “Proyección y estabilización”:

³⁰⁹ Véase en Secretariado Nacional de Pastoral Social Cáritas Colombiana. *Estrategia de intervención*, 22.

TABLA 6. COMPONENTES DE CAMBIOS POR ETAPAS Y NIVELES: ETAPA 3

NIVEL	CAMBIOS
PERSONAL	Personas que conocen y actúan proactivamente en la construcción del desarrollo desde sus diferentes dimensiones (política, económica, social, cultural, ambiental y espiritual).
RELACIONAL	Comunidades organizadas trabajan de manera proactiva en el desarrollo humano integral y solidario.
ORGANIZACIONAL	Las organizaciones e instituciones locales aportan al desarrollo humano integral de las comunidades.
ESTRUCTURAL	Las instituciones estatales y gubernamentales trabajan en el desarrollo humano integral de las personas y comunidades, y propician ejercicios de participación política y social de forma justa, transparente y equitativa.

Fuente: SNPS/CC, “Estrategia de intervención”, 67-68.

Etapa 4. Futuro deseado. Esta etapa de la “Estrategia de intervención” es para el SNPS/CC el momento más relevante del proyecto de transformación que puede llegar a vivir una determinada comunidad. De manera que, por coherencia con el enfoque de transformación social, se busca que las diversas iniciativas pastorales trabajen por la construcción de un sueño que esté acorde con la finalidad de la proyección de cambio que la misma comunidad está dispuesta a alcanzar.

Esta etapa “se construye de manera participativa, teniendo en cuenta los contextos, necesidades, potencialidades y recursos locales, y responde a sus tiempos e iniciativas de transformación”³¹⁰. Para poder dar viabilidad a esta etapa, que tiene como principio rector de la Doctrina Social de la Iglesia el bien común, la “Estrategia de intervención” propone dos valores que evocan la fuerza evangelizadora de la V Asamblea General del Episcopado Latinoamericano celebrada en Aparecida: *discípulos* y *misioneros* fueron las dos fuerzas de cambio y transformación propuestas. Y para iluminar esta construcción del futuro deseado, se propone la lectura del texto de la comunidad lucana de Hechos 2,42-47, de la evocación al sueño de las primeras comunidades cristianas.

El SNPS, de manera permanente con las jurisdicciones eclesiásticas, dinamiza en las comunidades el goce efectivo de derechos y el cumplimiento de deberes, para contribuir a la construcción de una paz duradera. Igualmente, incide en las estructuras de poder y en la formulación e implementación de políticas públicas que garanticen el desarrollo humano

³¹⁰ *Ibid.*

integral y solidario, al mantener una sociedad justa y fraterna. A continuación, en la Tabla 7, se muestran los objetivos de cambio presentes en los componentes de la etapa de “Proyección y estabilización”:

TABLA 7. COMPONENTES DE CAMBIOS POR ETAPAS Y NIVELES: ETAPA 4

NIVEL	CAMBIOS
PERSONAL	Las personas contribuyen, desde el goce efectivo de sus derechos y cumplimiento de sus deberes, a la construcción de una paz duradera.
RELACIONAL	Las comunidades conviven pacíficamente en sus espacios vitales y administran sus bienes (materiales e inmateriales), basados en la dignidad de la persona, la justicia, la solidaridad y el cuidado de la creación.
ORGANIZACIONAL	Las organizaciones comunitarias trabajan articuladamente con la institucionalidad por el mantenimiento de una sociedad justa y fraterna.
ESTRUCTURAL	Las estructuras de poder y las políticas públicas garantizan el desarrollo humano integral y solidario de la sociedad.

Fuente: SNPS/CC, “Estrategia de intervención”, 68.

El cuarto capítulo de la “Estrategia de intervención” está referido a los componentes del documento concernientes a las siete mesas de trabajo de los especialistas del Secretariado Nacional de Pastoral Social/Cáritas Colombiana que hicieron parte de la reflexión, configuración, redacción y ejecución de una manera de hacer pastoral social, como lo sugiere este documento rector de la acción social y pastoral de la Iglesia en Colombia.

Los componentes en la “Estrategia de intervención” fueron escogidos de tal manera que respondieran a las acciones y procesos de transformación y cambio promovidos por el SNPS/CC; ellos son: (1) formación; (2) investigación; (3) incidencia política; (4) actuación psicosocial; (5) atención humanitaria; (6) atención jurídica; y (7) comunicación. El ejercicio de cada uno de estos componentes en el desarrollo de la Estrategia consistía en la transversalización de los proyectos e iniciativas que emprendía el SNPS/CC en las diversas jurisdicciones eclesiales donde tiene influencia activa esta institución.

2.19.2 Segunda parte de la “Estrategia de intervención”: componente pedagógico

El componente pedagógico de la “Estrategia de intervención” tiene como finalidad lograr que las propuestas, que se acompañan desde el Secretariado Nacional de Pastoral Social/Cáritas Colombiana, tengan como respuesta de articulación un lenguaje por medio del

cual se dinamice la fuerza transformadora del Evangelio. Para dar fundamento a este eje pedagógico, la segunda parte del documento se estructura en cinco partes, y se ilumina desde la pedagogía presente en la narración del Evangelio de Lucas sobre el encuentro del Resucitado con los discípulos camino a Emaús (Lc 24,13-35).

El primer capítulo de esta segunda parte de la “Estrategia de intervención” está dedicado a “la pregunta por lo pedagógico” en el SNPS/CC. Esta es entendida desde el lugar que otorga a las acciones transformadoras que pueden llegar a tener las comunidades a partir del *futuro deseado* que se proponen, y tiene como aspectos fundamentales las relaciones que se tejen, la reflexión sobre el saber y los aspectos que se esperan transformar.

El segundo capítulo de esta segunda parte está dedicado a “el sentido de la formación”. Se busca darle un valor al proceso formativo, al justificar el enfoque y lo que hace que la formación sea particular para el SNPS/CC. Por ello, para tener una mayor apropiación de las características de la formación, al interior de esta organización de la Iglesia colombiana, la visión y misión presentan el derrotero constitutivo del Secretariado:

Visión: Aportar al desarrollo humano, sostenible y solidario, sirviendo a la sociedad en la formación de comunidades capaces de enfrentar y transformar su realidad social, teniendo como fundamento el Evangelio y la Doctrina Social de la Iglesia.

Misión: Animar y fortalecer los procesos de evangelización de lo social, a través de las jurisdicciones eclesíásticas, para incidir en la transformación de la sociedad y en el desarrollo integral de la persona humana.³¹¹

Con estas dos nociones, visión y misión, el interés por la formación de comunidades fortalecidas en sus valores humanos queda subrayado, dada la importancia que comporta como característica del SNPS/CC: primero la importancia del “desarrollo humano, sostenible y solidario”, inspiración de la Doctrina Social de la Iglesia; y segundo, el objetivo de evangelizar el mundo de lo social. Así reafirma que “cuando se habla de lo social, lo central son las relaciones más que cada uno de los elementos o individuos separados. Se trata de un universo muy complejo y amplio de interacciones que tienen múltiples dimensiones, en el cual cada uno de los aspectos o campos goza de una cierta autonomía”³¹².

³¹¹ Plan Estratégico. Secretariado Nacional De Pastoral Social/Caritas Colombiana. Documento de trabajo.

³¹² Henaó Gaviria, Héctor Fabio. *Caminar en la esperanza*, 14.

El tercer capítulo de esta segunda parte de la “Estrategia de intervención” está dedicado a “las relaciones que se tejen y promueven entre las personas de los procesos formativos”. Uno de los principios del enfoque de transformación social está centrado en las relaciones, como lugar privilegiado de la transformación. El referente fundamental de esta parte está dedicado a construir relaciones al estilo de las narraciones de los Evangelios, en las que presentan a un Jesús construyendo vínculos con personas que podrían resultar contrarias a los intereses del reinado de Dios.

Es así como los valores de la dignidad humana, la autonomía, la libertad y la fraternidad se articulan, para consolidar los diversos procesos que, acompañados desde el SNPS/CC, forman las comunidades de aprendizaje. En ellas se construye conocimiento a partir de las experiencias y concepciones que los integrantes de un determinado grupo puedan llegar a tener sobre las materias fundamentales en las que se forma su conciencia crítica como conglomerado social.

El cuarto capítulo de esta segunda parte de la “Estrategia de intervención” está dedicado a “la reflexión sobre el lugar se le da al saber de las comunidades”. Articulado con los capítulos anteriores, en este se exponen los pasos metodológicamente fundamentales en la construcción del saber, presentes en el acompañamiento del SNPS/CC a las diversas comunidades.

Para dar solidez pedagógica a la formación que pretende promoverse desde la “Estrategia de intervención”, todas las iniciativas se forjan “por medio de la metodología experiencial –basada en tres momentos fundamentales: partir de la vida, comprender la vida y discernir la vida–; se busca regresar a la vida a través de la formación de criterios de juicio, en donde los agentes de pastoral puedan salir a transformar sus realidades sociales”³¹³. Sin embargo, en la “Estrategia de intervención”, a estos tres pasos se agregó un cuarto momento *celebrativo*, como culmen del proceso formativo.

El quinto capítulo de esta segunda parte de la “Estrategia de intervención” está dedicado a los “aspectos que se esperan transformar a partir de los procesos de formación: cambios esperados en la estrategia de intervención”. Se trata de “fortalecer capacidades de los agentes de pastoral, que les permitan construir y desarrollar una pastoral transformadora

³¹³ Roldán Solano, Wilmar. “La dignidad humana en el pensamiento social del Papa Francisco”, 184.

que responda a las realidades, contextos y necesidades de las comunidades que acompañan y contribuya a su desarrollo humano integral”³¹⁴.

Además, para lograr el propósito de la “Estrategia de intervención”, se articulan los niveles de relación: personal, relacional-comunitario, organizacional y estructural, con las etapas o momentos de la transformación, de tal manera que les permita “a las jurisdicciones acompañadas responder y afrontar la crisis, reconstruir su tejido social, desarrollar procesos orientados a la promoción y el desarrollo humano integral y solidario, y de esta manera caminar hacia el futuro deseado”³¹⁵.

La fase final de la segunda parte de la “Estrategia de intervención” presenta un texto intitulado “Las relaciones en la pedagogía de Jesús”. Este es iluminado por el encuentro entre Jesús resucitado y los discípulos camino a Emaús en Lc 24,13-35. El contenido está articulado en cinco apartados: (1) “Hacer camino”; (2) “A la escucha del otro”; (3) “Quédate con nosotros”; (4) “La fracción del pan”; y (5) “Volvieron a Jerusalén”.

La presentación del texto está iluminada por medio de este relato del Evangelio de Lucas, donde la acción pedagógica de Jesús, el maestro que enseña a sus discípulos, queda claramente fundamentada en la forma en que el Señor asume el camino desolador de ellos. Es el Resucitado quien toma la iniciativa y camina junto a sus seguidores, discípulos que no reconocen a su líder, perturbados por el pesimismo y la pena de haber visto crucificada su esperanza.

Esta actitud de los discípulos es expresada, en la “Estrategia de intervención”, por dos casos: uno de una comunidad que busca el restablecimiento de sus derechos y es acompañada por la Iglesia en la exigibilidad de sus derechos sociales; y otro de acompañamiento, de un grupo de líderes que camina pastoralmente junto a una comunidad excluida y marginada³¹⁶. Los dos ejemplos hacen parte de la invitación que aparece en el texto, en el que se motiva a las comunidades a seguir caminando juntos.

La escucha de los otros es un paso fundamental en la acción pastoral del Secretariado Nacional de Pastoral Social/Cáritas Colombiana; por ello

³¹⁴ Secretariado Nacional de Pastoral Social Cáritas Colombiana. *Estrategia de intervención*, 47.

³¹⁵ *Ibid.*, 46.

³¹⁶ *Ibid.*, 56.

La pedagogía de Jesús es una herramienta de escucha permanente de las situaciones y los contextos en los que se está trabajando o a las realidades que se está respondiendo. Una escucha incluso que es capaz de captar lo inaudible, los gritos que no salen de la boca de quienes sufren porque han sido acallados por las estructuras de injusticia y de terror.³¹⁷

En esta lógica de escuchar lo inaudible es que se propone este paso como fundamental en el acompañamiento a las comunidades, que necesitan ser escuchadas para que su voz tenga eco en los entes que no valoraban sus gritos.

Pero también, en clave apostólica, el texto de la “Estrategia de intervención” integra una pedagogía de la inclusión, en la interpretación que se le da a la expresión “quédate con nosotros”. El forastero que pasa a ser parte de la comunidad es, al mismo tiempo, la representación del Dios que se encarna para mostrar su amor por la humanidad. “En Emaús la estrategia de cercanía está dando resultados, Jesús es un Dios que se queda con ellos, que se queda con el pueblo, que hace morada en ellos; la idea abstracta de un Dios lejano hace parte del pasado”³¹⁸. Cercanía y acogida son dos condiciones con las que el SNPS/CC invita a acoger de manera real y factible la experiencia de Jesucristo como ese Dios que se queda y hace parte de la comunidad.

En la parte de la fracción del pan, el texto de la “Estrategia de intervención” quiere ratificar que las acciones pastorales no se pueden desligar de una actitud celebrativa y, ante todo, de fe. Por ello, evocará los tres momentos en los que el papa Benedicto XVI, en su exhortación apostólica *Sacramentum caritatis*, invita a que la Iglesia no pierda de vista que la eucaristía, sacramento central de la vida cristiana, es un misterio que se cree³¹⁹, se celebra³²⁰ y se vive³²¹. De esa forma, esta profesión de fe eucarística comporta en sí un elemento diferenciador de la actividad pastoral del SNPS/CC que lo diferencia de otras obras sociales a confesionales.

En la parte final del apartado iluminador de “las relaciones en la pedagogía de Jesús”, aparece la respuesta de los discípulos de Emaús al cambio de relación que tuvieron con el

³¹⁷ Ibid., 61.

³¹⁸ Ibid., 62.

³¹⁹ Véase en Benedicto XVI. Exhortación postsinodal *Sacramentum Caritatis*, No. 6-33.

³²⁰ Ibid., No. 34-69.

³²¹ Ibid., No. 70-97.

maestro: los discípulos “volvieron a Jerusalén”. Esto quiere decir que ellos asumen que la relación de encuentro con Jesús resucitado es una acción vital no abstracta, porque, en Jesucristo, “Dios no es una idea, sino que es alguien, presente en el fondo del corazón, en las cosas, en los acontecimientos históricos, en los hermanos”³²². De esta forma, el regreso a Jerusalén, para los discípulos, es una forma de responder a las exigencias del seguimiento, al asumir en comunidad la realidad de la cruz.

Como se ha recalcado en este escrito, la “Estrategia de intervención” no es solo un texto iluminador de la acción social de la Iglesia colombiana, sino que se ha convertido en un instrumento articulador de los diversos procesos de pastoral social, a nivel nacional, que el Secretariado Nacional de Pastoral Social/Cáritas Colombiana guía, dinamiza y fortalece como respuesta de carácter evangélico ante las situaciones que afronta el país en los contextos de violencia, pobreza y exclusión, entre otros, a los que desde el año 2012 está respondiendo.

2.20 Conclusión

Este segundo capítulo de la investigación respondió al objetivo de presentar un análisis socioanalítico, como marco de la configuración de la “Estrategia de intervención” del SNPS/CC. Allí radica la importancia del desarrollo y descripción de los antecedentes presentes en la redacción de la “Estrategia”. Por ello, se puede concluir que esta presentación en profundidad de la acción social de la Iglesia católica colombiana ha tenido diversos momentos fundamentales para la elaboración de esta mediación socioanalítica.

Lo primero que se desarrolló en este capítulo fue la descripción de los hitos que marcaron un itinerario a las acciones sociales con las que la Iglesia ha dado respuesta a los momentos cardinales de la historia de Colombia en el siglo pasado. En el apartado siguiente se quiso respetar la forma cronológica en que tuvieron lugar las acciones sociales de la Iglesia, y por ello se extrajeron algunos de los momentos acaecidos en medio de la realización del Concilio Vaticano II y posteriores a su desarrollo. Por ello se resaltaron acontecimientos como la visita de Pablo VI a Colombia, la celebración del XXXIX Congreso Eucarístico Internacional realizado en Bogotá y de la II Conferencia del Episcopado Latinoamericano en

³²² Esquerda, Juan. *Misionología, evangelizar en un mundo global*, 6. En Secretariado Nacional de Pastoral Social Cáritas Colombiana. *Estrategia de intervención*, 66.

Medellín, entre otras acciones importantes, como fruto del *aggiornamento* eclesial que estaba viviendo la Iglesia en el mundo.

Luego se presentaron diversas iniciativas de la Iglesia en Colombia, como fruto de la recepción del Concilio Vaticano II. Se resaltó la importancia otorgada a la conformación de diversas iniciativas que le dieron solidez a la respuesta de la Iglesia en la crisis social, como resultado del inicio de la violencia fratricida en el país. Sin llegar a desconocer la realidad política, social y económica que afrontó América Latina y Colombia en las décadas de 1960 a 1980.

En este orden de ideas, se destacaron también acontecimientos como la fundación de la Cáritas Colombiana en 1958, en asociación con la Caritas Internationalis, y más adelante la conformación del Secretariado Nacional de Pastoral Social en 1977, como organismo que pasó a coordinar, a nivel nacional, toda la obra social de la Iglesia Católica en Colombia. Dos fundaciones inspiradas por el deseo de consolidar el proyecto social de una Iglesia que, en medio de las crisis institucionales que afrontó, no perdió nunca su horizonte social e institucional.

Luego en el capítulo se destacaron las diversas iniciativas que paulatinamente se fueron emprendiendo en el desarrollo de la conciencia de Iglesia latinoamericana, lograda gracias a la realización de las Conferencias Episcopales Latinoamericanas presididas por el CELAM, en Medellín, Puebla, Santo Domingo y Aparecida. Las líneas de acciones pastorales y evangelizadoras que se fueron configurando han sido asumidas en el marco de lo social por la fusión de dos instituciones dedicadas a la pastoral social en Colombia: el Secretariado Nacional de Pastoral Social y la Cáritas Colombiana. Como fruto de esta fusión, las acciones sociales y respuestas ante las necesidades de la realidad del país reclamaban una sistematización acorde con la infraestructura de la Iglesia en Colombia.

Posteriormente, el capítulo dejó ver cómo fue creciendo la comprensión sobre la importancia de una evangelización de lo social desde el enfoque de transformación social, que poco a poco fue llevando al SNPS/CC a abanderar procesos sólidos en la consolidación de comunidades autónomas en su desarrollo social. En este proceso, se destaca el desarrollo de iniciativas como la realización de congresos nacionales de reconciliación. Actividad que encabezó una reflexión profunda sobre la importancia de empoderar a las comunidades en su

propia transformación, desde la perspectiva de la realización del futuro deseado por Dios, en las diversas realidades de violencia a las que se atendían.

La responsabilidad asumida por la Iglesia en Colombia, frente a la violencia que se ha vivido, ha motivado a la realización de aportes por parte del SNPS/CC en procesos de construcción de paz, reconciliación y defensa de los derechos humanos, entre otras acciones. La reestructuración que realizó el Secretariado lo llevo a organizarse sistemática y operativamente a través de la “Estrategia de intervención”. Por este motivo, el capítulo termina con una descripción general de lo que se organizó y oficializo como la manera de estructurar la respuesta caritativa de la Iglesia, en la perspectiva de la evangelización de lo social, iluminados por el Evangelio y la Doctrina Social de la Iglesia, la cual ha hecho parte de la historia de la pastoral social en Colombia desde sus inicios hasta la actualidad.

CAPÍTULO 3

3. LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA Y EL PENSAMIENTO SOCIAL CRISTIANO

En este capítulo se abordará uno de los aspectos fundamentales de esta investigación: la Doctrina Social de la Iglesia, DSI, y el pensamiento social cristiano (en adelante abreviado con la sigla PSC), tal como se ha desarrollado y en coherencia con lo propuesto en el capítulo primero sobre el método de investigación que se sigue en esta tesis. Posteriormente, en el capítulo segundo se presentó el camino (diacrónico) que la Iglesia colombiana ha recorrido en la construcción contextual de la acción social, emprendida e impulsada por diversas opciones iluminadas por el Evangelio, la DSI y el “magisterio de la Iglesia latinoamericana”. Con lo anterior se ha pretendido dar una respuesta, desde la fe cristiana, a los momentos que han trasegado por la historia de la nación colombiana en lo referente a la reconstrucción del tejido social, desde la primera década del siglo XX.

El capítulo tercero tiene como objetivo presentar la vigencia que tiene, en cada momento de la historia, el estudio sistemático de la Moral social por medio de la DSI; y cómo esta se diferencia del PSC. Para lograrlo, se precisa dar algunos conceptos que son diferenciadores, constitutivos y orientadores, a fin de conseguir algunas luces en torno al trabajo que realiza la Iglesia por medio del Secretariado Nacional de Pastoral Social/Cáritas Colombiana, SNPS/CC.

En el desarrollo de este texto, saltará a la vista que existen puntos de diferencia entre los elementos constitutivos de la DSI y el PSC. La DSI cumple con presentar la relevancia que tiene el magisterio en los documentos oficiales de los diversos papas del último siglo hasta inicios del siglo XXI: encíclicas, textos pontificios, documentos emanados del Concilio Vaticano II y textos de los diversos sínodos (ver Tabla 8). El PSC, por su parte, puede “entenderse como toda la reflexión que se ha hecho, a lo largo de los veinte siglos de historia de la Iglesia, sobre las cuestiones relativas a la sociedad en cada época, integrando incluso la herencia del Antiguo Testamento”³²³.

³²³ Camacho, Ildefonso. *Doctrina Social de la Iglesia, Quince Claves Para su Comprensión*, 15.

Por la distinción anterior, es pertinente señalar que esta investigación quiere centrar su punto de reflexión en la DSI, al tener como punto de referencia la importancia capital del principio de la *dignidad humana*, la tradición bíblica y la influencia de los Padres de la Iglesia.

3.1 La Doctrina Social de la Iglesia

En el contexto de los estudios de la ciencia, existen categorías conceptuales que pueden llegar a ser consideradas y tratadas de una manera peyorativa o no justa. Esa puede ser la situación por la que pasa el término “doctrina”. A lo que se suma la carga de carácter ideológico o político que contienen algunas de sus acepciones más comunes y los diversos usos que, a partir de esto, se estiman de ella.

Por tanto, cuando a la categoría *doctrina* se la acuña con la impronta de lo social y eclesial, su empleo explícito puede llegar a causar reticencia y distanciamiento, en las culturas que han tenido una experiencia negativa frente al término. Por ello, para empezar a escudriñar en las fuentes de lo que la Iglesia enseña sobre el asunto social, hay que conocer el origen de la preocupación histórico-social por estudiar, transmitir y construir de manera sistemática nuevas aproximaciones para la comprensión de la DSI. Lo anterior, al tener en cuenta que ella ha sido, en el transcurso de la historia, un objeto de pensamiento dinámico y, por lo tanto, pertinente para cada momento de esta, ya que busca dar razón, desde el Evangelio y la fe cristiana, de diversos asuntos en el orden de lo social.

La desconfianza al término *doctrina* se inspira en dos razones precisas. La primera se funda en que la Doctrina Social de la Iglesia pretendería rehacer las grandes líneas de una “ley natural”, de un derecho natural, válido para todos los tiempos y culturas, inmutable como una *lex aeterna* de la cual ella sería el reflejo proyectado en la naturaleza humana siempre idéntica a sí misma. [...] La segunda razón, del menosprecio, no solo del término, sino de la idea de que una Doctrina Social de la Iglesia se refiere a su pretensión de constituirse en la mediación necesaria entre fe y praxis cristiana.³²⁴

³²⁴ CELAM. *Fe cristiana y compromiso social*, 149-151.

Por ello –y este es uno de los propósitos de la cita anterior–, es necesario profundizar en los aspectos que robustecen y dan sentido al término “Doctrina Social de la Iglesia”. Por tal razón, puede ser relevante rescatar la voz de los obispos latinoamericanos reunidos en Puebla, donde ellos declararán que al “conjunto de orientaciones doctrinales y criterios de acción que tiene su fuente en la Sagrada Escritura, en la enseñanza de los Padres y grandes teólogos de la Iglesia y en el Magisterio, en especial de los últimos papas”³²⁵, se le llama Doctrina Social de la Iglesia.

Cuando se estudia la DSI, no se puede decir que ella sea un cuerpo definitivo o ya terminado, al contrario, es un organismo en constante actualización y con “una tradición abierta y dinámica”³²⁶; y en ello radica la vigencia que cobra en los contextos donde se estudia, analiza y aplica.

Una doctrina social auténtica no es un museo de momias maquilladas. Es la memoria viva de la experiencia social de la Iglesia, [ella] orienta y estimula el discernimiento de las comunidades cristianas animadas por el Espíritu Santo, que escudriñan a la luz del Evangelio los grandes signos.³²⁷

Cabe resaltar que, tal como se ha indicado del carácter dinámico en la historia de la DSI, lo mismo ocurrirá con la aproximación que se pretende hacer al término *dignidad humana*, columna central de todo el pensamiento social de la Iglesia y objeto de estudio del presente trabajo investigativo³²⁸.

TABLA 8. ENCÍCLICAS DE LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA (1891-2015)

N.º	TÍTULO	AUTOR	LUGAR Y FECHA	TEMA
1	<i>Rerum novarum</i>	León XIII	“Dada en Roma, junto a San Pedro, el 15 de mayo de 1891, año decimocuarto de nuestro pontificado”.	Sobre los derechos laborales de la clase obrera.
2	<i>Quadragesimo anno</i>	Pío XI	“Dada en Roma, junto a San Pedro, a 15 de mayo de 1931,	Sobre la restauración del orden social en perfecta conformidad

³²⁵ CELAM. *III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Puebla*, 472.

³²⁶ Camacho, Ildefonso. “El desarrollo humano integral, categoría central en el pensamiento social cristiano”, 11.

³²⁷ CELAM. *Fe cristiana y compromiso social*, 154.

³²⁸ Por ello, en el siguiente capítulo se hará un paneo general de la categoría *dignidad humana* en el transcurso de la historia social de la Iglesia, para de allí proponer los aportes a la “Estrategia de intervención” del Secretariado Nacional de Pastoral Social/Cáritas Colombiana.

			año décimo de nuestro pontificado”.	con la ley evangélica, al celebrarse el cuadragésimo aniversario de la <i>Rerum novarum</i> de León XII.
3	<i>Mater et magistra</i>	Juan XXIII	“Dado en Roma, junto a San Pedro, el día 15 de mayo del año 1961, tercero de nuestro pontificado”.	Sobre el reciente desarrollo de la cuestión social, a la luz de la doctrina cristiana.
4	<i>Pacem in terris</i>	Juan XXIII	“Dado en Roma, junto a San Pedro, el día de jueves Santo, 11 de abril del año 1963, quinto de nuestro pontificado”.	Sobre la paz entre todos los pueblos que ha de fundarse en la verdad, la justicia, el amor y la libertad
5	<i>Populorum progressio</i>	Pablo VI	“Dado en Roma, junto a San Pedro, el 26 de marzo, fiesta de la Resurrección de Nuestro Señor Jesucristo, año cuarto de nuestro pontificado”.	Sobre el desarrollo de los pueblos.
6	<i>Octogesima adveniens</i>	Pablo VI	Vaticano, 14 de mayo de 1971.	En ocasión del octogésimo aniversario de la encíclica <i>Rerum novarum</i> .
7	<i>Laborem exercens</i>	Juan Pablo II	“Dado en Castelgandolfo, el 14 de septiembre, fiesta de la Exaltación de la Santa Cruz, del año 1981, tercero de mi pontificado”.	Sobre el trabajo humano, en el nonagésimo aniversario de la <i>Rerum novarum</i> .
8	<i>Sollicitudo rei socialis</i>	Juan Pablo II	“Dado en Roma, junto a San Pedro, el día 30 de diciembre del año 1987, décimo de mi pontificado”.	El vigésimo aniversario de la <i>Populorum progressio</i> .
9	<i>Centesimus annus</i>	Juan Pablo II	“Dado en Roma, junto a San Pedro, el día 1 de mayo, fiesta de San José obrero, del año 1991, décimo tercero de pontificado”.	En el centenario de la <i>Rerum novarum</i> .
10	<i>Caritas in veritate</i>	Benedicto XVI	“Dado en Roma, junto a San Pedro, el 29 de junio, solemnidad de San Pedro y San Pablo, del año 2009, quinto de mi pontificado”.	Sobre el desarrollo humano integral, en la caridad y en la verdad.
11	<i>Laudato si'</i>	Francisco	“Dado en Roma, junto a San Pedro, el 24 de mayo, solemnidad de Pentecostés, del año 2015, tercero de mi pontificado”.	Sobre el cuidado de la casa común.

3.2 Definición de Doctrina Social de la Iglesia

La palabra *doctrina* proviene del latín *doctrina*, definida como ‘enseñanza’, ‘formación teórica’ o ‘educación’ de un determinado aspecto. Sin embargo, existen otras acepciones del término, en las que se refieren a esta como arte, ciencia, teoría o método para enseñar sobre un determinado asunto. Existe un significado que resalta la raíz del término, proveniente del verbo *docere*,³²⁹ por el cual el escritor y filósofo católico francés Jean Ousset definió el término *doctrina* así: “...es el conjunto ordenado de nociones y principios generales (universales) que permanecen por encima de los acontecimientos, cualesquiera que sean”³³⁰.

Esta última acepción está directamente vinculada con el quehacer de la DSI, puesto que ella responde a los diversos momentos de la historia en los que ha pretendido iluminar, desde los principios del Evangelio, las realidades sociales y problemas de la humanidad donde se vulneran los derechos y principios como el de la *dignidad humana*.

De esta forma, el término *doctrina*, en el lenguaje teológico, está referido al conjunto de principios y verdades, donde se destaca el orden natural querido y creado por Dios. Así, es posible iluminar todas las acciones particulares, sin reducir la realidad a lo que se puede percibir, es decir, la “doctrina” tiene, por ende, un método netamente deductivo. Por ello, en el lenguaje eclesial, con el término *doctrina* se designa al conjunto de verdades enseñadas asiduamente por la Iglesia³³¹. Este concepto es, pues, equivalente a la enseñanza constante de verdades, principios y valores proclamados por la fe.

En cuanto a lo social, se va a entender como todas aquellas relaciones que se forjan entre los individuos de un determinado conglomerado de personas, sin importar sus intereses, pero sí sus vínculos y relaciones. Sin embargo, para mayor precisión, se puede acotar que “la palabra *social* [...] califica todo lo que se relaciona con la vida en la sociedad, la relación de las personas entre sí o con las comunidades”³³². Por lo tanto, ese conjunto de elementos es a lo que se le dará el nombre de “social”, puesto que “la persona [...] tiene una dimensión

³²⁹ Véase en Fontelle, *Construire la civilisation de l'Amour*, 36.

³³⁰ *Ibid.* Traducción propia.

³³¹ Ver a Gay, Véronique; Lamaire, Crosier. *Plongée dans l'enseignement social de l'Eglise*, 35.

³³² Fontelle, Marc-Antoine. *Construire la civilisation de l'Amour*, 38.

esencialmente social, por la cual establece una red de relaciones sociales en las que se manifiesta a sí misma: no sólo en el bien sino, por desgracia, incluso en el mal”³³³.

De allí que las relaciones humanas, en sus diversos niveles, ya sea familiar, organizacional, institucional o estructural, entre otros, generen diversos tipos de sociedades que se dedican a lo político, lo cultural, lo económico, lo religioso, lo afectivo, y que, por ende, fortalecerán y darán vigor a nuevos vínculos, para crear así redes de individuos que serán reconocidos como sociedades. Todos los factores que surgen de estas relaciones y vínculos pasan a ser parte del análisis de la Iglesia y forman parte del objeto de estudio de su doctrina social.

No obstante, existe un elemento que no se puede dejar pasar, en el ámbito social, al referirse a su sentido teológico. Tiene que ver con el componente relacional y el vínculo con una teología que reconoce a Dios como *relación*. El hombre es un ser relacional porque proviene directamente de Dios, esta es una manera de mostrar el ser humano su dignidad proveniente de su Creador. El hombre se relaciona con Dios, haciendo de *él* un *tú*, de la misma forma en que el Creador se reflejará en el hombre, creándolo, encarnándose y redimiéndolo por su misma voluntad. Estos tres elementos de la antropología teológica relacional constituirán una estrecha relación entre Dios y el ser humano.

La analogía entre Dios y el hombre se basa en su capacidad de la relación yo-tú. El hombre es para el hombre lo que Dios es para él, un tú. El hombre es un ser relacional con Dios y esta relación no le degrada, sino que constituye la base de su dignidad; sólo depende de Dios, de nadie más, y esa dependencia de relación recíproca le libera. El hombre está en la intersección del Creador y de la creación.³³⁴

Con todo y el problema que puede llegar a generar el término *doctrina*, distintos autores (Sols, 2013; Baudoin Roger, 2102; Camacho, 2004; Bigo, 1967), manuales (Vergara Doxrud, 2005; Souto Coelho, 2003; Sánchez Soria, 1993) y textos dedicados al PSC (Aparicio Malo, 2015; Sols Lucia, 2013) van a responder a la definición de la DSI desde diversas aproximaciones terminológicas y contextuales, discusión que puede llegar a ser semántica, pero que no se puede agotar allí.

³³³ Juan Pablo II. “Mensaje de la XXXV jornada mundial de la paz, 1 de enero de 2002”.

³³⁴ Ruiz Espejo, Mariano. “Nota bibliográfica: Imagen de Dios. antropología teológica fundamental”, 559-560.

Por lo demás, una de las acepciones que se presenta del término *doctrina* es la que recoge González Carvajal³³⁵, donde señala que “la explicación de las consecuencias sociales de la fe cristiana, llevada a cabo en tiempos modernos por el magisterio eclesiástico”³³⁶, va a recibir el nombre de “Doctrina Social de la Iglesia”.

La enseñanza social de la Iglesia nació del encuentro del mensaje evangélico y de sus exigencias –comprendidas en el mandamiento supremo del amor a Dios y al prójimo y en la justicia– con los problemas que surgen en la vida de la sociedad. Se ha constituido en una doctrina, utilizando los recursos del saber y de las ciencias humanas; se proyecta sobre los aspectos éticos de la vida y toma en cuenta los aspectos técnicos de los problemas, pero siempre para juzgarlos desde el punto de vista moral.³³⁷

Es así como el objeto social de la doctrina tendrá que ver con los equilibrios y los desequilibrios, con la justicia y las injusticias, con la libertad, los derechos, los deberes y demás relaciones con las que los seres humanos forman lo social y hacen parte de la realización personal. “La Doctrina Social de la Iglesia se ha hecho también ecuménica y universal, desde su dimensión antropológica centrada en la búsqueda de la dignidad de la persona humana, imagen de Dios, el bien común y la paz”³³⁸. En términos teológicos, esta doctrina llevará a los integrantes de la sociedad a formar comunidad, trabajar por el bien común y la defensa de la dignidad humana.

3.2.1 Fuentes de la Doctrina Social de la Iglesia

Para robustecer la manera en que la Iglesia se acerca a los acontecimientos sociales e intenta comprender e iluminar los problemas que surgen de la sociedad, “los papas han hablado unas veces solo de la revelación, y otras solo del derecho natural, pero en general mencionan conjuntamente el derecho natural y la revelación como fuentes de la Doctrina Social de la

³³⁵ Capítulo sobre La Doctrina Social de la Iglesia en Vidal, Marciano (Dir). *Conceptos fundamentales de ética teológica*. 655-666.

³³⁶ Vidal, Marciano (Dir). *Conceptos fundamentales de ética teológica*, 655.

³³⁷ Congregación para la Doctrina de la fe. *Instrucción libertatis conscientia, sobre libertad cristiana y liberación*, 72.

³³⁸ Letelier Widow, Gonzalo. “¿Qué son los principios de la doctrina social de la Iglesia?”, 102.

Iglesia”³³⁹. Es así como, en el transcurso de la historia moderna, los pontífices han procurado dar luces ante los problemas sociales, por tener dos fuentes directas.

La primera fuente es la revelación representada en las Sagradas Escrituras: “la doctrina social enuncia principios ‘exigidos por la recta razón’, pero que la Iglesia ha concretado ‘a la luz del Evangelio’”³⁴⁰. Esta es la fuente natural que subyace a la lectura crítica de la realidad.

Por tanto, de la Palabra de Dios, fuente y origen de la doctrina cristiana, en cuanto le concierne a la DSI como parte de la moral social, ella tomará como uno de los puntos de referencia la continuidad entre el Antiguo y el Nuevo Testamento, retomando la primera predicación de Jesús en la sinagoga de Nazaret, por medio del pasaje del profeta Isaías leído por Jesús³⁴¹: “El Espíritu del Señor sobre mí, porque me ha ungido para anunciar a los pobres la Buena Nueva, me ha enviado a proclamar la liberación a los cautivos y la vista a los ciegos, para dar la libertad a los oprimidos y proclamar un año de gracia del Señor” (Lc 4,18-19).

Se apelará, por medio de este texto del Evangelio de Lucas, a los asuntos que deben ser asumidos como propios de la moral social y que inspirarán la acción, que desde los social y por medio de la DSI se convierten en punto de referencia y prioridad para ejercer el ministerio de lo social, por parte de la Iglesia, en su respuesta de atención hacia los pobres, enfermos y las viudas.

Los valores transmitidos por las Sagradas Escrituras, como la justicia, la igualdad de la dignidad de todas las personas, la búsqueda de la paz y la comunión, entre otros, van a tener origen y fuente de articulación en el mandamiento del amor (véase Jn 15,12-13). Allí tiene su génesis la *caridad*, que es la fuente de la acción pastoral que transmitirá, por tanto, las enseñanzas referidas a los social por parte de la Iglesia en sus diversas expresiones, que la DSI busca poner en práctica como respuesta ante las necesidades y fragilidades humanas.

La segunda fuente de la DSI es el derecho natural, entendido este como el conjunto de derechos inherentes a los seres humanos, de manera natural, y que adquieren un estatus de superioridad sobre el llamado derecho positivo. Esta definición la va a desarrollar en un

³³⁹ Vidal, Marciano (Dir). *Conceptos fundamentales de ética teológica*, 657.

³⁴⁰ Concilio Vaticano II, Const. Past. *Gaudium et spes*, 63e.

³⁴¹ Véase en Roger, Baudoin. *Doctrine sociale de l'église, une histoire contemporaine*, 31.

contexto revolucionario el filósofo alemán Ernst Bloch, quien aseguraba que el derecho natural era una “utopía jurídica”³⁴².

La ley natural otorga a los seres sociales un conjunto de elementos que, a partir de su discernimiento, les pondrá en el camino de tomar decisiones, las cuales van a garantizar la equidad y, por ende, el desarrollo equitativo de la sociedad. Esta capacidad de tomar y asumir decisiones se construye por medio de la libertad de conciencia que tienen los seres sociales, para determinar y diferenciar el bien del mal.

En lo más profundo de su conciencia descubre el hombre la existencia de una ley que él no se dicta a sí mismo, pero a la cual debe obedecer, y cuya voz resuena, cuando es necesario, en los oídos de su corazón, advirtiéndole que debe amar y practicar el bien y que debe evitar el mal: haz esto, evita aquello. Porque el hombre tiene una ley escrita por Dios en su corazón, en cuya obediencia consiste la dignidad humana y por la cual será juzgado personalmente. La conciencia es el núcleo más secreto y el sagrario del hombre, en el que este se siente a solas con Dios, cuya voz resuena en el recinto más íntimo de aquella. Es la conciencia la que de modo admirable da a conocer esa ley cuyo cumplimiento consiste en el amor de Dios y del prójimo.³⁴³

Juan XXIII señaló que la DSI no podía caer en ser una mera reflexión, y que, por tanto, tanto la revelación como el derecho natural le daría un estatus de praxis: “...pero una doctrina social [...] ha de ser, además, objeto de aplicación práctica. Esta norma tiene validez sobre todo cuando se trata de la doctrina social de la Iglesia, cuya luz es la verdad, cuyo fin es la justicia y cuyo impulso primordial es el amor”³⁴⁴.

La anterior consideración sienta las bases del dinamismo que tiene la DSI, pues como se constatará en el siguiente capítulo, a medida que avanza el curso de la historia –los matices, sentidos, comprensiones y pretensiones de la enseñanza social–, presenta sus resultados en el desarrollo de la reflexión social elaborada por la Iglesia en sus diversos niveles de organización. No es lo mismo la exigencia de las condiciones laborales que hace León XIII, en el contexto de la industrialización en 1891, que la exigencia de garantías de un trabajo digno, de parte de Juan Pablo II, noventa años después. Pues, aunque los dos papas hablan

³⁴² Como lo va a comentar Serra, de manera extensa, en el prólogo que hace a la edición 2011 de la obra clásica de Bloch, “derecho natural y dignidad humana”.

³⁴³ Concilio Vaticano II, Const. Past. *Gaudium et spes*, 16.

³⁴⁴ Juan XXIII. Encíclica *Mater et Magistra*, 226.

de la “dignidad del trabajo”, cada uno está respondiendo a realidades completamente distintas.

Sin embargo, hay un tercer eslabón que entra a formar parte en la pugna de las fuentes de la DSI, este es la cultura. “A medida que fue creciendo nuestro conocimiento de otras culturas, nos hemos dado cuenta de la enorme dificultad de distinguir lo que procede verdaderamente de la naturaleza y lo que procede de la cultura”³⁴⁵. Esto planteará un gran interrogante a las corrientes que centran su atención en convertir la DSI en un conjunto de normas que se legitiman desde el orden de lo natural.

Esto igualmente ha influido en el lenguaje de algunos papas que, en sus escritos, no se dirigen “al mundo entero”, sino que por el contrario prefieren, por respeto a la diversidad de pensamientos y culturas, usar expresiones como “a todos los hombres de buena voluntad” más allá del mero mundo católico³⁴⁶; pues el mundo ha cambiado y ellos son conscientes de los alcances que pueden tener sus expresiones. Así, lo cultural unido de manera articulada con las Sagradas Escrituras y el derecho natural serán en conjunto consideradas las fuentes de la DSI.

3.2.2 Origen del término Doctrina Social de la Iglesia

En los estudios de la DSI, las posiciones acerca de su origen tienden a consensuar en que surge con la promulgación de la *Rerum novarum*, un texto que se publicó a finales del siglo XIX. Sin embargo, esa no es la única posición, pues autores como Pierre Bigo acotan que no se puede simplificar el nacimiento de la DSI a solo las encíclicas, sino que “las enseñanzas de la Iglesia en materia de lo social se presentan [...] como un conjunto cuya cohesión se hace más evidente y que toma un carácter específico en medio de sus otras enseñanzas”³⁴⁷, no solo las pontificias. Es así como el asunto social le pertenece a la esencia misma del cristianismo, con lo cual Bigo continúa afirmando que la evangelización “conduce necesariamente a la acción social”³⁴⁸.

³⁴⁵ Vidal, Marciano (Dir). Conceptos fundamentales de ética teológica, 657.

³⁴⁶ Ibid., 658.

³⁴⁷ Bigo, Pierre. Doctrina Social de la Iglesia, 57.

³⁴⁸ Bigo, Pierre. Riches et pauvres dans l’Eglise ancienne. En Sierra Bravo, Restituto. El mensaje social de los Padres de la Iglesia, 22.

Cuando se intenta escrutar sobre el inicio oficial de la DSI, se debe también presentar la encíclica *Rerum novarum* junto a otros escritos del papa León XIII, que ya abordaban algunos aspectos políticos como el contexto en el que oficializa el discurso social de la Iglesia³⁴⁹. Este argumento no controvierte posiciones como la de Bartolomeo Sorge³⁵⁰, quien pone el acento solo en *RN*, así como lo sustentaran otros autores al señalar que esta encíclica de León XIII abarca un tema social preocupante para su tiempo, como lo era la “cuestión obrera”:

Si *Rerum novarum* representa un giro de importancia capital en la historia de la Iglesia, e indirectamente en la historia de la humanidad, es antes de todo porque, por primera vez, un papa expresa su pensamiento sobre el conjunto del problema social de su tiempo, el que llegó a ser, por su gravedad y urgencia, el drama mismo del hombre.³⁵¹

Sobre el asunto de esta encíclica *RN* se volverá más adelante de manera profunda. Así que, volviendo a la importancia del término “Doctrina Social de la Iglesia”, se resalta que esta materia ha sido fundamental en el desarrollo mismo del objeto de la moral social. Es así como, en aquellos textos del magisterio pontificio, cuando se habla de “Doctrina Social Cristiana”, se está refiriendo a lo mismo, e igualmente la connotación de “Doctrina Social Católica”, presente en *Laborem exercens* de Juan Pablo II³⁵². Las dos acepciones hacen alusión a la manera en que se presenta el valor que ha tenido *la enseñanza de lo social en el mundo católico*.

En medio del ambiente complejo no solo a nivel mundial, sino también para la Iglesia, en la segunda mitad del siglo XIX, el cardenal Pecci³⁵³ planteaba un panorama que se iba configurando en su mirada pastoral, previo a ser sumo pontífice, razón por la cual en su

³⁴⁹ Ver en Camacho, Ildelfonso. *Doctrina Social de la Iglesia, Una Aproximación Histórica*, 12.

³⁵⁰ Ver en Sorge, Bartolomeo. *Introduzione alla Dottrina Sociale della Chiesa*, 31.

³⁵¹ Bigo, Pierre. *Doctrina Social de la Iglesia*, 57.

³⁵² Ver a Fontelle, M.A. *Construire la civilisation de l'Amour*, 44.

³⁵³ Vincenzo Pecci fue “arzobispo de Perugia, luego camarlengo de la santa Iglesia romana, y cardenal después de 1853, fue elegido papa el 20 de febrero de 1878, a la edad de 68 años. Murió el 20 de julio de 1903, después de uno de los pontificados más largos y productivos registrados. Su misión profética fue apoyada por una profunda espiritualidad y piedad, manifestada en el renacimiento de la devoción al Rosario, a la Santísima Virgen y a San José; la institución de la fiesta de la Sagrada Familia, su encíclica sobre el Espíritu Santo y [...] una profunda comprensión de la fe agustiniana y tomista que busca la comprensión. Creía en el poder de la revelación cristiana para iluminar a la mente humana y elevar a la persona humana mientras cura su naturaleza herida”. De Torre, Joseph M. “The Pontificate of Leo XIII (1878–1903) and the Encyclical *Rerum Novarum*”, 319. Traducción propia.

ejercicio pastoral desde la cátedra de Roma, el papa León XIII tuvo la intuición tendiente a “la percepción de que no toda la *res novae* que se miraba debía ser refutada ‘como lo pretendían los conservadores y tradicionalistas’, pero que sería necesario llevar a cabo un atento y preciso trabajo de discernimiento”³⁵⁴. Por tal motivo, la enseñanza que va a legar este papa reflejará el conocimiento profundo que él tenía de los problemas de la sociedad y a los que la Iglesia estaba abocada a responder no solo en su contexto, sino también en futuros papados.

Sin legitimar en todas sus formas el “mundo moderno”, aquí la Iglesia se enfrenta seriamente, quizás por primera vez, con un aspecto fundamental de la modernidad, la “cuestión social” e inició el trabajo no simple o fácil de la recuperación del retraso que se había acumulado mientras tanto contra los aspectos positivos de la modernidad emergente.³⁵⁵

Pero ¿cuáles son las razones para que la Iglesia haya tenido un retraso en su proyección o reflexión de lo social? Responder este interrogante no es tan fácil en el complejo mundo de la historia de la Iglesia y su respuesta a la modernidad, más aún si se suman los diversos planos sociales, en especial los embates sufridos por la sociedad europea en los albores del siglo XX y las dos guerras mundiales que tuvo que enfrentar el mundo. Por lo tanto, entre estos dos escenarios, el eclesiástico y el social, se presentó un distanciamiento que Sorge describe así:

Un mundo que nació en el siglo XVII con R. Descartes, G. Galilei, J. Bodin, F. Bacon, H. Grotius y J. Locke, había alcanzado su madurez en el XVIII con la Ilustración. Es un mundo “laico”, nacido fuera y en contra de la Iglesia, que no solo arrebató a esta sus antiguos privilegios, sino que se empeña en reducir incluso sus derechos y su libertad, esforzándose en excluirla de la vida pública de la sociedad y abolir –si fuera posible– la misma fe religiosa, recorriendo algunos argumentos de naturaleza filosófica, histórica y científica. Un mundo que hace de la razón una “diosa”, de la libertad un pensamiento y de la conciencia una bandera contra el “dogmatismo romano”.³⁵⁶

³⁵⁴ Campanini, Giorgio. *La Dottrina Sociale della Chiesa le Acquisizioni e le Nuove Sfide*, 19. Traducción propia.

³⁵⁵ *Ibid.* Traducción propia.

³⁵⁶ Sorge, Bartolomeo. *Introducción a la Doctrina Social de la Iglesia*, 37.

El modelo autorreferencial, término usado en el magisterio actual para referirse al encerramiento de la Iglesia, tuvo en 1864, por medio de un texto pontificio, el reconocimiento que llevó a la Iglesia a su distanciamiento con el mundo moderno. El documento titulado *Syllabus* fue interpretado como el símbolo de la ruptura entre Iglesia y mundo moderno, pues en él, Pío IX “condenaba [...] todos los errores de la época, y entre ellos estaba lo que el mismo documento definía como ‘el liberalismo actual’. El *Syllabus* debía ser aplicado con prudencia, pero en últimas, debía ser aplicado”³⁵⁷.

Es, pues, el texto de la *RN* de León XIII el que será considerado como precursor de las discusiones sociales de la Iglesia en el mundo moderno y, al mismo tiempo, el inicio de una larga tradición pontificia de textos manuscritos, radiofónicos, audiovisuales, disertaciones, discursos, conferencias y exhortaciones, entre otros, dedicados al tema social. Estos documentos serán reflexionados por la teología, con el propósito de interpelar a la Iglesia y generar un diálogo con otras ciencias y con el mundo, como lo remarca Bigo: “Gracias a la distinción que hace entre socialismo y el movimiento obrero, *Rerum novarum* plantea en forma concreta la nueva posición de la Iglesia con respecto al mundo”³⁵⁸.

La afirmación anterior, y otras de su talante, produjeron reacciones en el mundo pastoral, de tal manera que la catolicidad, por medio de esta incidencia en el pensamiento social, abre las puertas al diálogo con el mundo moderno. Es la antesala de lo que se desarrollará con los pontificados posteriores; los cuales abordarán, entre otros temas, de manera especial la reflexión sobre la doctrina de los derechos humanos, la paz, la justicia social, las condiciones laborales, los sistemas dignos de educación, salud y vivienda, la política como constructora del bien común, la economía equitativa y solidaria. Áreas que, entre otras, componen la vida social y por las que la moral social aboga a favor del principio fundamental de la DSI, esto es, de la *dignidad humana*.

Desde la postura de la escuela norteamericana de la DSI, que plantea la importancia de su fundamentación en el carácter y la fuerza que reside en el desarrollo del pensamiento social católico (*Catholic Social Thought*), Coleman formuló la pregunta sobre si el pensamiento social católico merece un futuro. El interrogante está enmarcado en el

³⁵⁷ Duran Casas, Vicente. “Políticos y eclesiásticos ante el syllabus de Pio IX” 83.

³⁵⁸ Bigo, Pierre. *Doctrina Social de la Iglesia*, 59.

“desgaste” que, acusaban algunos pensadores católicos, había sufrido la tradición por causa de la ideologización o de las posturas construidas desde lo alto³⁵⁹.

El dilema de Coleman se ha superado con la vigencia que, en el transcurso de la historia, ha cobrado el diálogo social de la Iglesia con diversas disciplinas. La última encíclica social de la Iglesia, emanada del magisterio de Francisco, *Laudato si'*, es una evidencia del futuro próspero que ha tenido el pensamiento social de la Iglesia. Bastaría hacer un paneo, cinco años después de la publicación de esta encíclica, para constatar las diversas iniciativas sociales que han surgido fuera del mundo eclesial, a fin de demostrar que la DSI sigue siendo actual. Pues esta doctrina social pretende seguir humanizando un mundo encerrado en sus estructuras de poder egoísta y corrupto, que teme abordar temas de moral y hacerse preguntas por su comportamiento.

3.2.3 *La Rerum novarum, ¿punto de partida de la Doctrina Social de la Iglesia?*

Como ya se ha reseñado anteriormente, algunos autores y pensadores de la teología moral, en específico los teólogos sociales, consideran, y así lo han consignado en sus textos, que el papa León XIII, con la promulgación de *Reum novarum* (1891), da formal inicio a la DSI. El papa Pecci discierne la situación económica, al centrarse en la problemática obrera, en donde “...la Iglesia demuestra interesarse sinceramente por los problemas del mundo obrero, pero aún le falta por una visión global de la nueva sociedad que está naciendo”³⁶⁰. De tal manera que la alianza entre el pensamiento social de la Iglesia y las ciencias sociales y humanas había permitido entablar una relación estrecha que instó al surgimiento de nuevas enseñanzas pontificias, como lo fue la primera encíclica de orden social de la Iglesia católica.

La *Rerum novarum* precisa y actualiza la doctrina social sobre el trabajo, sobre el derecho de propiedad, sobre el principio de colaboración contrapuesto a la lucha de clases como medio fundamental para el cambio social, sobre el derecho de los débiles, sobre la dignidad de los pobres y sobre las obligaciones de los ricos, sobre el perfeccionamiento de la justicia por la caridad, sobre el derecho a tener asociaciones profesionales.³⁶¹

³⁵⁹ Ver en Coleman, John. “The future of Catholic Social Thought”, 610.

³⁶⁰ Sorge, Bartolomeo. Introducción a la Doctrina Social de la Iglesia, 45.

³⁶¹ Congregación para la educación católica. Orientaciones para el estudio y enseñanza de la doctrina social de la iglesia en la formación de los sacerdotes, 20.

Al profundizar en las tres ideas principales de la encíclica, se fundamenta la noción que se encuentra a la base del argumento en cuestión, de *la apertura de la Iglesia al mundo*, como se mencionó en el párrafo anterior. Exponer los problemas de la “innaturalidad” o intolerancia a las condiciones de vida de los trabajadores³⁶² se constituye en la razón del texto: ante la creciente miseria por la que pasaban las clases trabajadoras, León XIII convierte esta situación en el tema central de su encíclica. El texto mismo presentará como polémica principal la discusión que se demuestra con el socialismo y la exigencia que este sistema político reclama sobre la “doctrina de la propiedad privada”.

El primer aporte de *RN* proveniente de la primera parte del texto. Considerado como el marco de referencia desde donde se quiere encausar el discurso social del papa León XIII, en los primeros numerales recogerá algunos de los elementos que serán tenidos en cuenta como la mirada de la Iglesia ante la situación de las clases sociales y la repercusión económica de los criterios que se tenían en la conformación de la esfera social. Se destaca en especial, en esta parte, la mención, en un par de ocasiones, de los deberes y derechos que tienen “los obreros y los patronos”, como se denominan en el documento.

El numeral quince profundiza en la idea del cumplimiento del deber de la justicia por parte del proletariado y, a su vez, es un llamado de atención a los ricos y patronos. Este es un ejemplo de la manera en que la Iglesia, como lo mencionará Camacho, incide en la propuesta de presentarse como promotora de derechos sociales, en consecuencia, con la defensa de las clases trabajadoras³⁶³.

En la segunda parte de la encíclica se desarrolla la propuesta de la Iglesia sobre “[el] mantenimiento del orden social vigente mediante una estrecha colaboración entre la Iglesia misma, el Estado y las clases en conflicto”³⁶⁴. Para ello, se presentan distintos grados en la relación que hay entre la clase obrera y los patronos, donde se vislumbran, en medio del panorama de la obra, las salidas al conflicto, presentado en la primera parte, de la crisis de los obreros y su subyugación social.

³⁶² Ver a Campanini, Giorgio. *La Dottrina Sociale della Chiesa le Acquisizioni e le Nuove Sfide*, 23.

³⁶³ Ver en Camacho, Ildefonso. *Derechos Humanos: Una Historia Abierta*, 108.

³⁶⁴ Camacho, Ildefonso. *Creyentes en la vida pública*, 49

[La Iglesia] quiere y desea ardientemente que los pensamientos y las fuerzas de todos los órdenes sociales se alíen, con la finalidad de mirar por el bien de la causa obrera de la mejor manera posible, y estima que a tal fin deben orientarse, si bien con justicia y moderación, las mismas leyes y la autoridad del Estado.³⁶⁵

León XIII defiende el derecho de asociación, presentando una lista de deberes por parte de los obreros y otra para los ricos patronos. Tanto para unos como para otros será fundamental el cumplimiento de estos deberes en pro de la justicia, y advierte la importancia que tiene la no violencia de parte de los obreros³⁶⁶. Sin embargo, pareciese que la balanza de deberes se inclina más hacia los que deben cumplir los patronos, quienes procurarán no esclavizar a los obreros, como garantía del respeto de su dignidad de personas, estableciendo así la generación de reciprocidad entre la persona y la labor que desempeña³⁶⁷.

Otro aporte importante de *RN*, para algunos intérpretes del texto, está en la manera de presentar las denuncias, de forma directa, a los problemas de la industrialización; de tal forma lo expresaba el papa:

...a medida que la Revolución industrial se extendió desde Inglaterra a Bélgica, Alemania, Francia e Italia, también lo hicieron sus consecuencias devastadoras de familias desplazadas y separadas, trabajo infantil, salarios bajos, viviendas inadecuadas y condiciones de trabajo peligrosas.³⁶⁸

A este tipo de consecuencias León XIII responde de manera propositiva, centrada en la cooperación entre Iglesia y Estado, el cual, a su vez, estará encargado de la construcción del bien común, y para ello será imprescindible la defensa de las clases sociales por medio de la justicia distributiva³⁶⁹. Así se asegurará buscar que todos, “obreros y patronos”, “Iglesia y Estado”, garanticen la justa administración de sus aportes en la construcción social.

León XIII buscaba proponerle a la sociedad de su tiempo, por medio de la encíclica, el mejoramiento de las condiciones dignas para los obreros, al plantear a los Estados la

³⁶⁵ León XIII. Carta encíclica, *Rerum Novarum*, 12.

³⁶⁶ *Ibid.*, 15a.

³⁶⁷ *Ibid.*, 15b, c y d.

³⁶⁸ Shannon, Thomas A. *Commentary on Rerum Novarum*, 137. Traducción propia.

³⁶⁹ Ver a León XIII. Carta encíclica, *Rerum novarum*, 24.

regulación económica no solo como una manera de “curar enfermedades sociales”³⁷⁰, sino a modo de intervención económica por parte de ellos, para regular y garantizar las condiciones de vida digna para la clase obrera subvalorada.³⁷¹

Así, pues, los que gobiernan deben cooperar, primeramente y en términos generales, con toda la fuerza de las leyes e instituciones, esto es, haciendo que de la ordenación y administración misma del Estado brote espontáneamente la prosperidad tanto de la sociedad como de los individuos, ya que este es el cometido de la política y el deber inexcusable de los gobernantes.³⁷²

Es por ello por lo que esta encíclica es considerada un hito de la entrada en diálogo de la postura de la Iglesia con el mundo moderno y, al mismo tiempo, ha sido una carta de navegación para la acción social de la Iglesia en la era de la industrialización. “Se debe enfatizar que, después de León XIII, las preguntas sociales [...] han alentado la investigación científica de teólogos, filósofos y políticos, que darán un nuevo impulso a la enseñanza eclesial”³⁷³. Por esta razón, se considerará a León XIII como el papa que inicia la reflexión social de la teología moral en la DSI, en la “bisagra” que cerraba el siglo XIX y daba inicio al siglo XX.

Finalmente, el periodo en el que León XIII ejerció el papado llevará, tanto a la Iglesia como a la sociedad, a presenciar la deshumanización de un mundo que enfrentó dos guerras mundiales y que sólo hasta mitad del siglo pasado pudo enarbolar las banderas de la reconstrucción social, política y ética, con la promulgación de la Carta Magna de los derechos humanos en 1948³⁷⁴. Este acontecimiento marcará un nuevo capítulo en las relaciones entre Iglesia y sociedad civil, que se desarrollará con amplitud más adelante.

³⁷⁰ Ver a Campanini, Giorgio. *La Dottrina Sociale della Chiesa le Acquisizioni e le Nuove Sfide*, 24.

³⁷¹ Ver a León XIII. *Carta encíclica, Rerum novarum*, 26,b.

³⁷² *Ibid.*, 23.

³⁷³ Pezzimenti, Rocco. *Perché è nata la Dottrina Sociale della Chiesa? Tra magisterio e pensiero*, 45. Traducción propia.

³⁷⁴ Este argumento tendrá un desarrollo más profundo y extenso más adelante, con ayuda de los comentarios académicos y algunos escritos del padre Ildelfonso Camacho, S. J., por su experticia en el tema, en el contexto del diálogo entre dignidad humana y derechos humanos, al enfatizar en la continuidad del magisterio social de la Iglesia y la manera en que los últimos pontificados fueron desarrollando la temática.

3.3 Principios de la Doctrina Social de la Iglesia

Dada la naturaleza de la DSI, los principios sobre los que se soporta han surgido sobre la base de toda la enseñanza del magisterio social de la Iglesia; sin embargo, estos no han sido formulados de manera sistemática³⁷⁵ ni en un solo momento. Por el contrario, en la evolución histórica y social, el magisterio de la Iglesia, por medio de sus escritos, y con base en estudios de teólogos moralistas, algunos clérigos entre obispos y sacerdotes, laicos y especialistas sobre el tema de lo social en la Iglesia, ha venido estudiando a profundidad el tema, hasta llegar a la formulación de los que serán reconocidos como los principios fundamentales de la DSI.

En la base de los principios de la DSI está el Evangelio como fuente natural, al igual que toda la tradición apostólica cristiana y el magisterio de la Iglesia, y junto a estos fundamentos aparece una serie de elementos proporcionados por la reflexión de carácter filosófico y teológico. De tal modo que, cuando se plantean los diversos principios, no hay una base canónica que regularice el número de ellos, sino que se pretende que cada principio subyacente al quehacer de la teología social este considerado como parte de la ética cristiana.

Es así como en los estudios sobre la extensión de los principios de la DSI existen varias aproximaciones con respecto a su enumeración. En el documento de la Congregación para la Educación Católica *Orientaciones para el estudio y enseñanza de la Doctrina Social de la Iglesia en la formación de los sacerdotes* (30 de diciembre de 1988), se presentan como “fundamentales los principios tocantes a la persona humana, al bien común, a la solidaridad y a la participación”³⁷⁶. Además, asiente respecto de la existencia de otros principios que se derivan de aquellos, y se acotan en la lista estos nueve³⁷⁷: dignidad de la persona humana, dimensión relacional de la persona, derechos humanos, bien común, constitución orgánica de la sociedad, participación, solidaridad/subsidiariedad, carácter humano de las estructuras y destino universal de los bienes.

³⁷⁵ Ver en Congregación para la educación católica. *Orientaciones para el estudio y enseñanza de la Doctrina Social de la Iglesia en la formación de los sacerdotes*, 30.

³⁷⁶ *Ibid.*, 30d.

³⁷⁷ Para más detalles ver en Aparicio Malo, José Manuel. “Epistemología de la Doctrina Social de la Iglesia”. Madrid: Une, [2015]: 17-34.

Otra postura sobre los principios de la DSI es la del teólogo Ricardo Escobar, quien presenta una lista de doce principios presentes en ella: dignidad de la persona, defensa de la vida humana, derechos humanos, bien común, lucha por la justicia, destino universal de los bienes, trabajo, propiedad privada, subsidiariedad, participación en la vida social, solidaridad y opción por los pobres³⁷⁸.

Uno de los argumentos en los que se fundamenta Escobar para definir su elenco está centrado en la evolución que ha tenido la DSI; sin embargo, hay algunos principios en este listado que contienen un carácter distinto de la naturaleza que los revisten, según la misma enseñanza social de la Iglesia.

La aproximación a los principios de la DSI en cuanto al número de ellos no es exacta, pues, como se ha señalado, distintos autores han considerado algunos temas que no son categorizados como principios. Así, pues, una opción para este trabajo es tomar el esquema que presenta el *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, el cual señala que la base que inspira estos principios es la *dignidad humana*, para desde este desprender tres principios permanentes, considerados “puntos de apoyo”³⁷⁹ de toda la DSI; estos son: bien común, subsidiariedad y solidaridad.

Los principios de reflexión de la doctrina social de la Iglesia, en cuanto leyes que regulan la vida social, no son independientes del reconocimiento real de los valores fundamentalmente inherentes a la dignidad de la persona humana. Estos valores son principalmente: la verdad, la libertad, la justicia, la solidaridad, la paz y la caridad o amor cristiano. Vivir estos valores es el camino seguro no solo para el perfeccionamiento personal, sino también para lograr un auténtico humanismo y una nueva convivencia social. A ellos, pues, es preciso referirse para realizar las reformas sustanciales de las estructuras económicas, políticas, culturales y tecnológicas, y los cambios necesarios en las instituciones.³⁸⁰

Los principios en la DSI tienen un carácter de “valores fundamentalmente inherentes a la dignidad de la persona humana”³⁸¹, ellos son inspiradores de todos los documentos de la

³⁷⁸ Escobar Delgado, Ricardo Azael. “La Doctrina Social de la Iglesia: fuentes y principios de los Derechos Humanos”, 105.

³⁷⁹ Consejo Pontificio ‘Justicia y Paz’, *Compendio de la Doctrina social de la Iglesia*, N. 160.

³⁸⁰ Congregación para la educación católica. *Orientaciones para el estudio y enseñanza de la Doctrina Social de la Iglesia en la formación de los sacerdotes*, 43.

³⁸¹ *Ibíd.*

DSI. Por ello, se les dará, a los principios, una triple connotación: son teóricos, prácticos y con validez universal. Pero ¿a qué se refieren esas tres particularidades?

El primer carácter de los principios es el *teórico*, porque se expresan y van a recoger los conceptos que tratan de explicar la plenitud del orden de lo temporal y de la realidad humana³⁸², por cuanto “utilizan análisis filosóficos, teológicos y culturales para expresar la visión cristiana del hombre y la sociedad”³⁸³.

Por tanto, cada principio tiende a expresar el contenido de una profunda reflexión de los elementos que lo explican, presentando el fundamento que teoriza los diversos aspectos que forman parte del principio. La connotación teórica de los principios se fundamenta en el carácter que les representa el emerger de la triada Evangelio, tradición y magisterio, como componentes reflexionados desde la filosofía y a teología.

El segundo carácter de los principios es el *práctico*, al que también se le denomina “dinámico”. Este va a proporcionarle a los principios una respuesta que corresponde al orden de lo social, y los hará aplicables a la realidad en función de su transformación. De esta manera, los principios van a inspirar, por medio de la práctica, una respuesta que toma la fe y le da una aplicación directa a la relación existente entre razón y realidad, o entre lo reflexionado por la teoría y la aplicación a la vida³⁸⁴.

La expresión del carácter práctico de los principios de la DSI se refleja en la “pastoral social” y en todas sus dimensiones comunitarias, manifiestas en diversas modalidades ajustadas cada una de ellas a las necesidades de los territorios a las que pretende responder. Desde la moral social, se plantea que existe un fuerte énfasis en el enfoque que sobre lo pastoral tiene la “dimensión social de la evangelización”, como rasgo fundamental del “sentido auténtico e integral que tiene la misión evangelizadora”³⁸⁵ de la Iglesia, el cual repercute en los rasgos propios de la “pastoral social”.

El tercer carácter de los principios de la DSI es que tienen una connotación en orden a la *validez universal*, pues poseen una fuerza moralmente obligatoria para los creyentes; razón por la cual, todos están llamados a vivir y transmitir los principios, para robustecer el

³⁸² Ver en Escobar Delgado, Ricardo A. “La Doctrina Social de la Iglesia: fuentes y principios de los Derechos Humanos”, 102.

³⁸³ Souto Coelho, Juan. Doctrina Social de la Iglesia, 120.

³⁸⁴ *Ibid.*, 103.

³⁸⁵ Francisco. *Evangelii gaudium*, 176.

sentido que ellos contienen³⁸⁶. Esta connotación de universalidad reviste ante todo el orden social, y de esta manera se encuentra el carácter que la misma enseñanza social de la Iglesia tiene para la transformación de la sociedad, al abrir sus expectativas a todos los hombres de buena voluntad, como lo reseña el *Compendio de la Doctrina Social*.

La luz del Evangelio, que la doctrina social reverbera en la sociedad, ilumina a todos los hombres, y todas las conciencias e inteligencias están en condiciones de acoger la profundidad humana de los significados y de los valores por ella expresados y la carga de humanidad y de humanización de sus normas de acción.³⁸⁷

En cuanto a las corrientes europeas de estudio de la DSI, ellas conforman los grupos que siguen el esquema de los principios que la apoyan, de manera que se van a centrar más en lo que delimite el *Compendio*, sin pretender tener un carácter crítico frente a la numeración de los principios, de modo tal que se conserva el espíritu que contiene el texto.

Por su parte, en el ámbito de las denominadas teologías del sur, entendiendo con este adjetivo las corrientes liberacionistas de la teología en América Latina, Asia y África, estas insisten más en la dignidad que en la enumeración de los principios³⁸⁸. Por tanto, no se quedarán en la discusión sobre la anotación de principios de la DSI, más bien entran en diálogo con estos, sin llegar a tomar una postura esencial por considerar un número determinado de ellos, de tal forma que se defienda el principio base de todos, la *dignidad humana*, y los demás como adyacentes a su reflexión.

La teología de la liberación planteó que, en América Latina, lo que atenta mayormente contra la dignidad de la persona humana y su realización plena, y que tiene que ver con el irrespeto de los derechos fundamentales, debe ser identificado y señalado como la pobreza. Sin embargo, el tema de los derechos humanos aún no aparece de manera explícita, dado que, de

³⁸⁶ Ver en Escobar Delgado, Ricardo A. “La Doctrina Social De La Iglesia: Fuentes Y Principios De Los Derechos Humanos”, 102.

³⁸⁷ Consejo Pontificio ‘Justicia y Paz’, *Compendio de la Doctrina social de la Iglesia*, N. 84.

³⁸⁸ “Se busca argumentar que la dignidad humana es el fundamento común que permite justificar que la acción práctica de los movimientos y acciones sociales por los derechos humanos, las propuestas y búsquedas investigativas de los teóricos latinoamericanos sobre los derechos humanos en el continente, y los postulados y avances de la teología latinoamericana de la liberación, se complementan y necesitan. En ese sentido, se abordarán críticamente las claves de “derechos de los pobres” y “la opción por los pobres”, en su relación directa con la categoría *dignidad humana*. Se trata de un diálogo con esta corriente, con el propósito de identificar las razones que explican la opción por los pobres como una opción basada en la dignidad de la persona humana” (Sardiñas, Loida. *Dignidad humana*, 124).

modo general, en este periodo de génesis los teólogos latinoamericanos criticaban las nociones convencionales de los derechos humanos.³⁸⁹

Todo ello está determinado por la realidad humana que viven los pueblos del sur, en donde, como lo señala Ellacuría, “la realidad humana y ser humano van indisolublemente unidos; son la misma cosa según distinta actualidad: el ser humano no es ser de la realidad humana pero la realidad humana no es lo que es realmente sino exigiendo y determinando un preciso ser humano”³⁹⁰. Por lo tanto, no importa el número de principios, en tanto y en cuanto se respete la vida y por ende su trasegar en la historia.

De esta manera, cualquier referente que es abordado en los textos y documentos que surgen del magisterio social, pone la *dignidad humana* como el punto de partida de sus consideraciones. Un claro ejemplo de ello se presenta en *RN*, León XIII les procura a los patronos ciertos deberes para cumplir, partiendo del respeto por la dignidad de los obreros:

...los deberes de los ricos y patronos: no considerar a los obreros como esclavos; respetar en ellos, como es justo, la dignidad de la persona, sobre todo ennoblecida por lo que se llama el carácter cristiano. Que los trabajos remunerados, si se atiende a la naturaleza y a la filosofía cristiana, no son vergonzosos para el hombre, sino de mucha honra, en cuanto dan honesta posibilidad de ganarse la vida. Que lo realmente vergonzoso e inhumano es abusar de los hombres como de cosas de lucro y no estimarlos en más que cuanto sus nervios y músculos pueden dar de sí.³⁹¹

El orden social, propuesto por la DSI en diversos documentos, tiene como finalidad poner el respeto de la persona como centro de la discusión de la *dignidad humana*. Por esta razón, en el ejemplo anterior se expone cómo, en medio de la crisis entre la clase obrera y los patronos, sobreponer la importancia que revestía la dignidad de la persona a cualquier tipo de derecho era una manera de estructurar lo que León XIII propondrá como solución verdadera ante la crisis planteada en el orden social por parte del socialismo.

El orden social, pues, y su progresivo desarrollo deben en todo momento subordinarse al bien de la persona, ya que el orden real debe someterse al orden personal, y no al contrario. El

³⁸⁹ *Ibid.*, 129.

³⁹⁰ Ellacuría, Ignacio. *Filosofía de la Realidad Histórica*, 304.

³⁹¹ León XIII. Carta encíclica, *Rerum novarum*, 15.

propio Señor lo advirtió cuando dijo que el sábado había sido hecho para el hombre, y no el hombre para el sábado. El orden social hay que desarrollarlo a diario, fundarlo en la verdad, edificarlo sobre la justicia, vivificarlo por el amor; pero debe encontrar en la libertad un equilibrio cada día más humano. Para cumplir todos estos objetivos hay que proceder a una renovación de los espíritus y a profundas reformas de la sociedad.³⁹²

Para los padres vaticanistas, la dimensión estructural en la que se encuentra inmerso el ser humano tiene un carácter de subordinación de este al interés del Señor, en dejar que el ser humano, como centro de la sociedad, asumiera su altitud de ser en relación con las demás creaturas. De ese modo, discusiones como la de las normas del Sábado, por encima del ser humano, están en contra de la libertad con la que ha sido dotado este para optar por la justicia y el bien; de forma tal que la misma experiencia de subordinación ponga en función de sí las normas, en beneficio de la construcción del bien general sobre el particular.

3.3.1 *Los principios de la Doctrina Social de la Iglesia en el Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*

El *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia* formula tres principios que van a constituir los puntos de partida en la reflexión de la enseñanza social de la Iglesia y, al mismo tiempo, la base de esta³⁹³. Para comprender esos principios, se debe profundizar en el fundamento que afirma la inviolable dignidad de la persona humana³⁹⁴. Así, pues, la *dignidad humana* no es sólo un principio, para el *Compendio* es la raíz de la que brotan los principios de la DSI. “Como es sabido, este documento identifica tres principios sociales fundamentales: bien común, subsidiariedad y solidaridad, los cuales encuentran su raíz y fundamento en un principio previo: la dignidad de la persona humana”³⁹⁵.

³⁹² Concilio Vaticano II, Constitución Pastoral, *Gaudium et spes*, 26.

³⁹³ Ver en Consejo Pontificio ‘Justicia y Paz’. *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, N. 160.

³⁹⁴ *Ibid.*, N. 107.

³⁹⁵ Letelier Widow, Gonzalo. “¿Qué son los principios de la doctrina social de la Iglesia?”, 92.

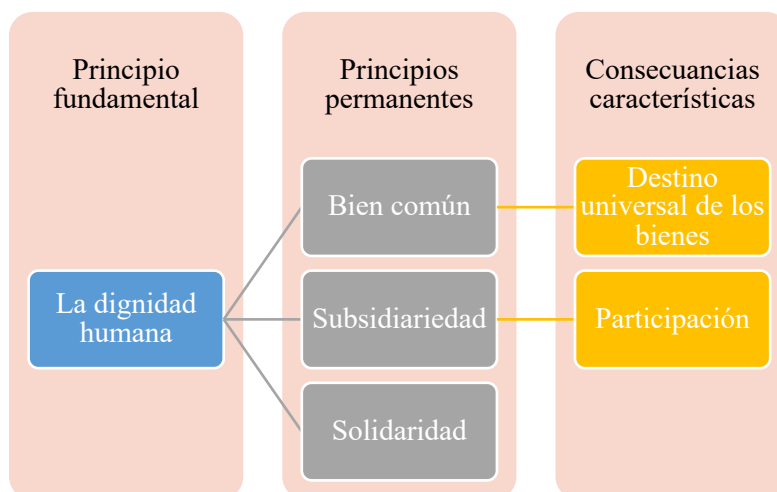


FIGURA 2. Principios de la Doctrina Social de la Iglesia. Fuente: Elaboración propia, basada en el planteamiento del *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia* (2004).

Luego de haber precisado algunos de los modos de enumerar los principios de la DSI en el apartado anterior. Para efectos de este trabajo doctoral, se sintetizarán dichos principios siguiendo el esquema del *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, publicado en el 2004. Las razones para hacer esto son las siguientes: el punto de partida de los principios es la *dignidad humana*, la cual no va a ser llamada “principio”, sino “punto de partida” de los otros principios. Todas las lecturas que se realizan sobre los principios postulan la dignidad humana como el punto capital, siendo este el que precede cualquier tipo de consideración y reflexión que se haga en la Iglesia, en su relación con lo social³⁹⁶.

Otro argumento para escoger la estructura del *Compendio* como punto de referencia, en relación con los principios de la DSI, es la importancia que tiene el enfoque antropológico de toda esta enseñanza social en la Iglesia: “A este hombre, que ha recibido de Dios mismo una incomparable e inalienable dignidad, es a quien la Iglesia se dirige y le presta el servicio más alto y singular recordándole constantemente su altísima vocación, para que sea cada vez más consciente y digno de ella”³⁹⁷.

³⁹⁶ Del trato que tiene la DSI sobre la categoría *dignidad humana* y su progresiva evolución desde León XIII hasta Francisco, se profundizará en el capítulo siguiente, pues, se podrá constatar que cada uno de los pontífices hará uso de la categoría al referirse al contexto y tema de cada una de sus encíclicas o cartas pastorales, que abordan en el estudio de la enseñanza social de la Iglesia. De allí la gran riqueza de acepciones de la *dignidad humana* presentes en el magisterio de los papas del siglo pasado hasta los dos papas del siglo XXI.

³⁹⁷ Consejo Pontificio ‘Justicia y Paz’. *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, N. 105.

El enfoque antropológico de la DSI hace parte de la comprensión del fenómeno humano, por tener como punto de partida la revelación y, por ende, la reflexión sobre este asunto, producto de la reflexión profunda, sistemática y de carácter teológico que aporta el creyente. Al partir de la reflexión que se hace desde la antropología, se esclarecerá la dimensión del ser humano desde lo que, según la fe, constituye su misma raíz, a saber, la referencia a Dios.

Es así como desde la antropología teológica, la Iglesia va a reconocer en cada ser humano la imagen misma de Dios, la que ha recibido desde el momento de su creación y que los santos Padres de la Iglesia calificaron en la representación de la *imago Dei*. Esta imagen análoga que la Iglesia, hasta la actualidad, ha desarrollado y profundizado, y que ha enseñado desde la antropología teológica, recobra valor desde que cada ser humano, por ser imagen y semejanza de Dios, reconoce su dignidad y, al hacerlo, se convierte en un tú del otro y de Dios.

La persona humana, por tanto, es el gran protagonista de todas las expresiones de vida social³⁹⁸, pues, a lo largo de la historia de la Iglesia, ella ha asumido el papel de intérprete del reconocimiento de la centralidad de la persona en la consolidación de la sociedad humana. Por ello, para el *Compendio*, como para la misma DSI, será fundamental considerar en los tres principios: bien común, subsidiariedad y solidaridad, el valor que estos tienen en relación con la persona humana. De allí que el mismo *Compendio* destacará del ser humano “...que es un ser inteligente y consciente, capaz de reflexionar sobre sí mismo y, por tanto, de tener conciencia de sí y de sus propios actos”³⁹⁹.

Otra razón para tomar como punto de referencia los tres principios del *Compendio* se relaciona con las diversas discusiones, en especial, en el mundo académico, sobre el lugar que tienen los principios en el desarrollo y la enseñanza del pensamiento social de la Iglesia y no solo en su doctrina social.

Dado que la DSI fundamenta sus principios en la dignidad humana, “el principio capital, sin duda alguna, de esta doctrina afirma que el hombre es necesariamente fundamento, causa y fin de todas las instituciones sociales; el hombre, repetimos, en cuanto

³⁹⁸ *Ibid.*

³⁹⁹ *Ibid.*, N. 131.

es sociable por naturaleza y ha sido elevado a un orden sobrenatural”⁴⁰⁰. De allí se desprenden otra serie de principios sociales como el bien común, la subsidiariedad y la solidaridad, como ya se ha mencionado.

Los principios de la doctrina social de la Iglesia son principios sociales. Esto significa que la Iglesia los reconoce como propios de toda sociedad, y no solo de una sociedad “buena”, “justa” o “cristiana”. Los mismos textos magisteriales los proponen, ciertamente, de modo prescriptivo, como ideales o modelos según los cuales debería ordenarse la sociedad, pero también de modo simplemente analítico, como elementos que de hecho son constitutivos de toda forma de vida política: como principios “normativos”, pero antes como principios propiamente “constitutivos”.⁴⁰¹

Finalmente, los principios de la DSI van a tener un carácter fundamental en el desarrollo de toda enseñanza, pensamiento, reflexión y escritos que surjan para enriquecerla. Porque es a través de estos como la Iglesia se va a abrir en la comprensión que tiene sobre la manera de construir la sociedad y de responder a la realización del Evangelio. En los principios no solo está la base, sino el punto de partida, para la construcción de una sociedad, justa, equitativa y solidaria.

3.3.1.1 El bien común

En el *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, el *bien común* es, sobre la base que emana la *dignidad humana*, su primer principio, y se entiende como “el conjunto de condiciones de la vida social que hacen posible a las asociaciones y a cada uno de sus miembros el logro más pleno y fácil de la propia perfección”⁴⁰². Este principio forma parte de los aspectos de la vida social tendientes a la consecución de la plenitud de sentido.

“En la tradición de la Doctrina Social de la Iglesia [el bien común] es uno de los pilares del pensamiento de los pastores, especialmente de los papas, que implica una teología con particularidades que es preciso enunciar”⁴⁰³. Por tal razón, una de las consecuencias

⁴⁰⁰ Juan XXIII. “Mater et Magistra”, 219.

⁴⁰¹ Letelier Widow, Gonzalo. “¿Qué son los principios de la doctrina social de la Iglesia?”, 90.

⁴⁰² Concilio Vaticano II, Constitución Pastoral, *Gaudium et spes*, 26.

⁴⁰³ Sierra González, Santiago. *Bien Común: Desafío Para Una Sociedad Excluyente*, 218.

sociales de este principio está en trabajar por la construcción de sociedades donde lo común prime sobre el cimiento de los bienes privados, de tal forma que se pueda llegar a fundamentar la consolidación de redes al servicio de los más vulnerables, en acciones de carácter pastoral, como la que se reseñó en el capítulo segundo, emprendida por el Secretariado Nacional de Pastoral Social/Cáritas Colombiana.

Con el principio del bien común, se comparte la realización del ser humano en lo social; sin duda alguna, todo el que busca servir a la sociedad se proyecta al logro del sentido pleno que ella busca por medio de la verdad⁴⁰⁴. De esta manera, la responsabilidad del bien común tiene como respuesta un compromiso con la paz, la defensa y protección de los derechos humanos. Para ello, cada nación está convocada a cooperar en la realización del bien común, y derrotar así cualquier tipo de individualismo que pueda existir a nivel social, al contar con el apoyo de las plataformas de pastoral social adyacentes a las plataformas eclesiales.

La noción de bien común se usa frecuentemente, en estos días, debido a las discusiones entre académicos, políticos y organizaciones ciudadanas sobre los efectos de la economía globalizada y sus consecuencias políticas y sociales. Aun así, el término “bien común” adquiere gran cantidad de significados en esas discusiones que no siempre son distinguidos.⁴⁰⁵

Para complementar la dimensión del principio del bien común, la DSI propone el *destino universal de los bienes*, como base del derecho universal al uso de los bienes⁴⁰⁶, de tal forma que, si ellos han sido creados para el bien de todos, en esa misma medida se deben constituir en el fundamento de los recursos al servicio de todos. De esta manera, a la comprensión de este principio se debe agregar que “Dios ha destinado la tierra y cuanto ella contiene para uso de todos los hombres y pueblos. En consecuencia, los bienes creados deben llegar a todos en forma equitativa, bajo la égida de la justicia y con la compañía de la caridad”⁴⁰⁷, tal y como lo señalan los padres del Concilio.

⁴⁰⁴ Ver en Consejo Pontificio ‘Justicia y Paz’. Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia, N. 165.

⁴⁰⁵ Sierra González, Santiago. Bien Común: Desafío Para Una Sociedad Excluyente, 107-108.

⁴⁰⁶ Ver en Consejo Pontificio ‘Justicia y Paz’. Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia, N. 172.

⁴⁰⁷ Concilio Vaticano II, Const. Past. Gaudium et spes, 69.

El destino universal de los bienes comparte elementos esenciales con el principio del bien común, en cuanto los dos tienden a referirse al uso de los bienes para que todos los seres humanos, de manera equitativa y justa, los administren en beneficio de su desarrollo integral y que esto redunde en la sociedad. De este modo, los seres humanos pueden, por derecho, disponer de todo cuanto más pueda servir a su desarrollo, y evitar la acumulación de bienes para interés propios, lo cual niega la posibilidad de acceso a otros, especialmente a los más necesitados.

Para poder hacer un uso común de los bienes, es necesario en primera instancia un orden ético. Por tal razón urge, en consecuencia con la naturaleza del destino universal de los bienes, que se inste a los Estados a realizar un ordenamiento jurídico que determine los modos y límites de los objetos. Esto, para evitar el mal uso de los bienes por parte de unos pocos⁴⁰⁸ y afectar a muchos, que se pueden llegar a sentir excluidos y explotados por el no cumplimiento de los acuerdos a los que se ha llegado⁴⁰⁹. Por tanto, el destino universal de los bienes inspira la promoción y el desarrollo integral de los pueblos⁴¹⁰, al procurar la construcción de un mundo más humano.

Finalmente, el destino universal de los bienes es una implicación del principio del bien común, en el cual la DSI se vincula con la propiedad privada como un derecho de todos, tal y como lo desarrolló León XIII cuando señala que:

Con razón, por consiguiente, la totalidad del género humano, sin preocuparse en absoluto de las opiniones de unos pocos en desacuerdo, con la mirada firme en la naturaleza, encontró en la ley de la misma naturaleza el fundamento de la división de los bienes y consagró, con la práctica de los siglos, la propiedad privada como la más conforme con la naturaleza del hombre y con la pacífica y tranquila convivencia.⁴¹¹

⁴⁰⁸ Da la impresión de encontrar una discrepancia entre el destino universal de los bienes y la propiedad privada; sin embargo, el Vaticano II, en su Constitución Pastoral *Gaudium et spes*, dirige tal discusión, al afirmar que “la propiedad, como las demás formas de dominio privado sobre los bienes exteriores, contribuye a la expresión de la persona y le ofrece ocasión de ejercer su función responsable en la sociedad y en la economía. Es por ello muy importante fomentar el acceso de todos, individuos y comunidades, a algún dominio sobre los bienes externos. La propiedad privada o un cierto dominio sobre los bienes externos aseguran a cada cual una zona absolutamente necesaria para la autonomía personal y familiar y deben ser considerados como ampliación de la libertad humana. Por último, al estimular el ejercicio de la tarea y de la responsabilidad, constituyen una de las condiciones de las libertades civiles” (GS 71).

⁴⁰⁹ Ver en Consejo Pontificio ‘Justicia y Paz’. Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia, N. 174.

⁴¹⁰ *Ibid.*, N. 175.

⁴¹¹ León XIII. Carta encíclica, *Rerum novarum*, 4.

Sin embargo, el derecho a la propiedad privada no solo se le añade al destino universal de los bienes, sino también la opción preferencial por los pobres, entendida ella como “...una forma especial de primacía de la caridad cristiana, de la cual da testimonio la tradición de la Iglesia”⁴¹². De esta manera, esta opción se puede aplicar a las responsabilidades sociales como una forma de asociación con el mundo de los excluidos y marginados, con lo cual responde al destino universal de los bienes, de hacer que todos los recursos creados puedan y lleguen a hacer parte de todos, de una manera equitativa y que fomente la justicia en la sociedad.⁴¹³

3.3.1.2 La subsidiariedad

Al igual que los demás principios de la DSI, el segundo de ellos, la *subsidiariedad* tiende a la promoción de la *dignidad humana*. Por tal razón, bajo esta premisa, se debe propender por el cuidado de la familia, los grupos, las asociaciones y las realidades territoriales. De tal manera que todas las expresiones que se generan al interior de la sociedad civil produzcan en todas las sociedades de orden superior la conciencia de ponerse en actitud de ayuda, reflejada en el apoyo, la promoción y el desarrollo de aquellas asociaciones de orden menor.

En este sentido, como ya lo aclaraba Pío XI, “...toda acción de la sociedad, por su propia fuerza y naturaleza, debe prestar ayuda a los miembros del cuerpo social, pero no destruirlos y absorberlos”⁴¹⁴. Por consiguiente, la responsabilidad que tienen los grupos y asociaciones que dirigen o rigen los destinos de los pueblos está llamada a promover y garantizar la ayuda para con los menos favorecidos.

En el marco del principio de la subsidiariedad emerge, por tanto, la *participación* como una “consecuencia característica” de ella y, al mismo tiempo, un deber que todos han cumplir conscientemente y con vistas al bien común⁴¹⁵. Así, la participación es un deber inherente a la dignidad de la persona humana⁴¹⁶. Por tal razón, con las dos características mencionadas, se podría afirmar que en la cohesión entre los diferentes principios de la DSI, la participación no es solo una de las mayores aspiraciones de los seres humanos, a nivel

⁴¹² Ver en Juan Pablo II Carta encíclica *Sollicitudo rei socialis*, 42. Al igual que el discurso de Juan Pablo II en la apertura de la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano celebrada en Puebla en 1979.

⁴¹³ Ver en Concilio Vaticano II, Const. Past. *Gaudium et spes*, 69.

⁴¹⁴ Acta Apostolicae Sedis, 23 (1931), 203.

⁴¹⁵ Ver en Catecismo de la Iglesia Católica, 1913.

⁴¹⁶ *Ibid.*

social, sino que es un llamado a ejercer libre y responsablemente el valor cívico de construir sociedad.

Como ejemplo de este principio de *subsidiariedad*, se puede reseñar la plataforma de desarrollo, apoyo y fortalecimiento que el Secretariado Nacional de Pastoral Social/Cáritas Colombiana tiene con el apoyo de más de once entidades internacionales que forman el Grupo de Trabajo por Colombia, GTC, como la estructura que apoya y sostiene la estrategia de intervención y los diversos procesos de (1) Paz y reconciliación; (2) Tierra y territorio; y (3) Protección y defensa de los derechos humanos. Sobre ellos se estructuran las respuestas que se dan al país en la reconstrucción del tejido social, en lo que Colombia realiza como sociedad en camino de postconflicto.

De esta forma, se presenta la participación no solo como un referente de carácter particular, sino que, al contrario, resulta ser un elemento fundamental en el desarrollo de las exigencias éticas de la justicia social⁴¹⁷. Por esta razón, se le exigirá a ella tres condiciones: que todos los ciudadanos participen de la construcción de la convivencia humana de manera justa, proporcionada y responsable. Las tres exigencias se enmarcan en la necesidad de “...estimular en todos la voluntad de participar en los esfuerzos comunes”⁴¹⁸, de tal manera que, al valorar los contextos culturales y sociales, la participación tenga el carácter de contribuir con la subsidiariedad, en el objetivo de la consolidación del bien común.

3.3.1.3 La solidaridad

Luego de plantear los principios del bien común y de la subsidiariedad, el tercero de ellos, en el *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, es la *solidaridad*, definida como la intrínseca sociabilidad de la persona humana a la igualdad de todos en dignidad y derechos⁴¹⁹. Sin embargo, la definición no se agota allí; al contrario, es solo un punto de partida para entender uno de los términos más usados en la DSI, razón por la cual se darán en consideración unos elementos que profundizan la aproximación de dicho principio.

⁴¹⁷ Ver en Congregación para la educación católica. Orientaciones para el estudio y enseñanza de la Doctrina Social de la Iglesia en la formación de los sacerdotes, 40.

⁴¹⁸ Concilio Vaticano II, Constitución Pastoral, *Gaudium et spes*, 31c.

⁴¹⁹ Ver en Consejo Pontificio ‘Justicia y Paz’. *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, N. 192.

La solidaridad, “...en teología, hace referencia a la unidad en la pluralidad de las criaturas espirituales y, ante todo, los hombres. [...] dichas criaturas se influyen mutuamente no solo en el ámbito de lo material-físico [...] sino también en el influjo netamente humano”⁴²⁰. Por esta razón, se van a considerar en ella dos niveles de comprensión. El primero es de carácter social, y en él se van a desarrollar tres exigencias: con relación a la fraternidad, al valor de lo humano y al valor del marco cristiano. De esta manera, se insta a vivir este principio desde todas las formas de solidaridad: “solidaridad de los pobres entre sí, de los ricos y los pobres, de los trabajadores entre sí, de los empresarios y los empleados, solidaridad entre las naciones y entre los pueblos”⁴²¹.

El segundo nivel de comprensión consiste en considerar la solidaridad como virtud moral. Para entender esta dimensión, se debe tener en cuenta que, para ser solidario, no solo se deben valorar los bienes temporales, sino que lo virtuoso se construye también desde el valor de los bienes espirituales⁴²²: “Busquen primero el Reino y su justicia, y todas esas cosas se les darán por añadidura” (Mt 6, 33). Juan Pablo II, en *Sollicitudo rei socialis*, resaltaba que la solidaridad no se podía quedar en un mero sentimiento superficial, sino que más bien se buscara tener una determinación firme y perseverante en conseguir el bien común⁴²³.

La solidez del principio de la solidaridad se forja en el empeño por trabajar de manera mancomunada en la realización del bien común y, por ende, de fortalecer la relación con Dios en comunidad. Por tanto, “una falta de solidaridad hacia el prójimo afecta directamente la relación con Dios”⁴²⁴. Cada ser humano, está llamado a superar las barreras de la inequidad, para hacerse y darse a los demás, en circunstancias que le permitan fomentar y fortalecer los lazos comunes. Por medio de la solidaridad, el otro se convierte en “semejante” nuestro⁴²⁵. Trabajar por este principio es acrecentar y vencer las diferencias, a fuerza de reconocer que en el otro hay carencias que pueden ser propias en otras circunstancias.

⁴²⁰ K. Rahner; H. Vorgrimler, Diccionario teológico, 707-708. Citado por Vidal, Marciano. Para comprender la Solidaridad: Virtud y Principio Ético, 32.

⁴²¹ Catecismo de la Iglesia Católica, 1941.

⁴²² Ibid., 1942.

⁴²³ Ver en Juan Pablo II. Carta encíclica *Sollicitudo rei socialis*, 38.

⁴²⁴ Clar, Meghan J. “Pope Francis and the Christological Dimensions of Solidary in Catholic Social Teaching”, 113.

⁴²⁵ Ver en Juan Pablo II. Carta Encíclica *Sollicitudo rei socialis*, 39e.

Para cerrar este apartado, los vínculos entre los tres principios de la DSI, el *bien común*, la *subsidiaridad* y la *solidaridad*, demuestran la solidez que hay no solo entre ellos, sino en su afianzamiento en la columna vertebral de la misma doctrina, que es la *dignidad humana*. Por tanto, para estudiarlos se hace fundamental tener en cuenta la solidez que hay entre ellos y el carácter que imprime la articulación entre ellos y las otras enseñanzas sociales de la Iglesia.

3.4 Método de la Doctrina Social de la Iglesia

En el recorrido histórico que tiene la DSI, no se puede generalizar ni absolutizar una sola manera o método de determinar el conjunto de verdades, principios y valores subyacentes a ella. Por tanto, para responder y plantear las orientaciones sobre el método que usa la DSI, existen diversas formas de aproximación a las circunstancias del tiempo y de la historia, desde una perspectiva metodológica ajustada a su contexto. Acerca del primer método en la DSI, hay una mención muy clara del procedimiento deductivo:

Es sabido que las encíclicas sociales, dedicadas a definir las relaciones entre la Iglesia y los problemas del mundo, desde León XIII hasta el Concilio, siempre ha preferido el método deductivo; es decir, partiendo de la reafirmación de los principios universales del derecho natural y la revelación cristiana, para deducir de ellos opciones y orientaciones operativas.⁴²⁶

Con el método deductivo se hace aplicación de los principios de la DSI a situaciones cambiantes, es decir, a “la reflexión acerca de lo político, lo económico y lo social, que intenta articular algunos de los problemas más importantes de un determinado periodo histórico con la tradición humanista cristiana”⁴²⁷. Se aplican los conceptos que hacen parte de la doctrina, para poder dar una respuesta a las inquietudes que surgen en los contextos sociales.

A las reflexiones sociales que oficialmente tienen una respuesta de los papas o de un Concilio o de las Conferencias Episcopales, y se materializan en un texto, se les asigna un lugar en la DSI. Muchos de estos textos han surgido gracias al método deductivo, verbigracia

⁴²⁶ Sorge Bartolomeo. Introducción a la Doctrina Social de la Iglesia, 474.

⁴²⁷ Sols Lucia, José. Pensamiento social cristiano abierto al siglo XXI, 11.

la *Rerum novarum* o los mensajes radiofónicos de Pío XII, y otros textos más surgidos hasta mitad del siglo XX.

Un segundo método de la DSI recibió influencia de la Juventud Obrera Católica, JOC⁴²⁸, sin decir por ello que sea su única fuente. El método inductivo, con la incorporación del partir de la vida, “comprende [...] tres momentos fundamentales que corresponden al ver, juzgar y actuar, o examinar, comprender y colaborar”⁴²⁹. Hasta *Mater et magistra* (1961), el método adoptado por la DSI era ante todo deductivo. Luego la Iglesia inicia un camino marcado por la reflexión dinámica y el giro que Juan XXIII le imprime a su magisterio.

Pacem in terris (1963) será la primera encíclica social que hable explícitamente de “los signos de los tiempos” y aplique el método descrito en la *Mater et magistra*. Obviamente, la referencia a la palabra de Dios y a las enseñanzas del magisterio sigue siendo fundamental, pero ya no es el punto de partida, como sucedía, en cambio, en el método deductivo.⁴³⁰

El papa Juan XXIII, quien consideró que la Iglesia debería “*aggiornarse*” y buscar dar respuesta a los problemas del mundo moderno, retoma el método inductivo en su doctrina social, pero también se conoce que se empleó en la redacción de la constitución pastoral *Gaudium et spes*, del Concilio Vaticano II, lo cual queda evidenciado en la denominación “signos de los tiempos”⁴³¹. Por tanto, “el método inductivo no es otra cosa que la lectura de la realidad a la luz de la palabra de Dios”⁴³².

Juan XXIII fue el primero en alejarse del método tradicional de abordar los documentos del magisterio social. En lugar de partir de la enunciación doctrinal de los principios del derecho natural y de la revelación cristiana, el papa Roncalli prefirió comenzar por la lectura de los “signos en los tiempos”, para después interpretarlos a la luz del Evangelio y del magisterio y extraer de ellos, finalmente, las orientaciones operativas y las decisiones concretas que había que realizar. El papa Roncalli, en su encíclica *Mater et magistra* (1961), fijó los pasos esenciales de ese método inductivo, señalándolos con tres verbos que se han hecho famosos: “ver, juzgar y actuar”.⁴³³

⁴²⁸ Blanco Sarto, Pablo. Vaticano II, Contexto, historia, doctrina. 133.

⁴²⁹ Floristan, Casiano. Teología práctica, teoría y praxis de la acción pastoral, 304.

⁴³⁰ Sorge, Bartolomeo. Introducción a la Doctrina Social de la Iglesia, 475.

⁴³¹ *Ibid.*

⁴³² Vidal, Marciano (Dir). Conceptos fundamentales de ética teológica, 658.

⁴³³ Sorge, Bartolomeo. Introducción a la Doctrina Social de la Iglesia, 474.

Juan XXIII llegó a suponer que la Iglesia tenía una gran oportunidad si tuviera en cuenta, en su método, la mentalidad y la cultura de su contexto histórico y, en consideración, se siguieran tres momentos lógicos; a saber: “(I) reconocimiento de las situaciones; (II) valoración exacta de las mismas, a la luz de los principios [evangélicos] y de las directrices [del magisterio]; (III) búsqueda y determinación de lo que se puede y debe hacer”⁴³⁴. Con lo anterior, no se quiere decir que el método inductivo no hubiera tenido validez o no se hubiese considerado en otros momentos de la enseñanza pontificia social, de lo contrario, la misma *RN*, que atiende al clamor de la situación obrera de su tiempo, perdería toda la fuerza que ha tenido para la DSI.

El uso de los dos métodos, deductivo e inductivo, ha sido parte de la historia de la DSI, y en distintos momentos se conoce la influencia del uno o del otro, pues, si bien Juan XXIII y Pablo VI fueron asiduos en el uso del inductivo, Juan Pablo II se distanció de ese método y orientó su enseñanza social con el deductivo, lo mismo que haría Benedicto XVI, hasta la llegada de Francisco, quien se inclinó más por retomar, en *Laudato si'*, el inductivo.

El tercero, más que ser un método, es una forma de estudiar la DSI, y obedece a la corriente de pensadores que plantean la continuidad entre un pontífice y el otro⁴³⁵, argumento que Juan Pablo II amplía en *Sollicitudo rei socialis*, al defender la postura de que, entre el magisterio de un papa y otro, lo único nuevo que podía haber era el método. Tal y como lo destacaba el cardenal Pietro Pavan, uno de los asesores de las encíclicas *Mater et magistra* y *Pacem in terris*, quien enfatizó en la continuidad de las enseñanzas de Pío XII, Juan XXIII y Pablo VI: “Nada ha cambiado; solo hemos pasado de la teoría a la práctica, es decir, ya no deducimos principios abstractos, observamos la realidad, en la que se van descubriendo capacidades evangélicas”⁴³⁶.

Los métodos de los que se ha valido la DSI han sido fundamentales para los teólogos que, en sus reflexiones y disertaciones, han venido introduciendo de manera sistemática al pensamiento social los dos métodos, en sus diversas interpretaciones de la acción de Dios en la historia.

⁴³⁴ Juan XXIII. Carta encíclica *Mater et magistra*, 236.

⁴³⁵ Ver en *Sollicitudo rei socialis*, 3.

⁴³⁶ Chenu, Marie Dominique. *La Doctrine Sociale de l'Eglise Comme Idéologie*, 80. Traducción propia.

La Doctrina Social de la Iglesia es una secuencia siempre abierta, nunca definitivamente acabada, de concepciones relativas a lo social en toda la amplitud del término, adquisiciones que llamamos permanentes en el sentido de que pasarán a integrar un patrimonio aceptado por la conciencia de la humanidad.⁴³⁷

Entre ellos se destacan los trabajos de la teología latinoamericana, en especial, la experiencia de las Conferencias Generales de los obispos: por nombrar una de ellas, la de Puebla que, en 1979, planteaba la importancia de seguir el método inductivo en tres momentos: el comprobar, el juicio y la acción.

[El comprobar.] Comprobamos, pues, como el más devastador y humillante flagelo, la situación de inhumana pobreza en que viven millones de latinoamericanos, expresada, por ejemplo, en mortalidad infantil, falta de vivienda adecuada, problemas de salud, salarios de hambre, desempleo y subempleo, desnutrición, inestabilidad laboral, migraciones masivas, forzadas y desamparadas, etc.⁴³⁸

[El juicio.] Al analizar más a fondo tal situación, descubrimos que esta pobreza no es una etapa casual, sino el producto de situaciones y estructuras económicas, sociales y políticas, aunque haya también otras causas de la miseria. Estado interno de nuestros países que encuentra en muchos casos su origen y apoyo en mecanismos que, por encontrarse impregnados, no de un auténtico humanismo, sino de materialismo, producen a nivel internacional ricos cada vez más ricos a costa de pobres cada vez más pobres.

[La acción.] Esta realidad exige, pues, conversión personal y cambios profundos de las estructuras que respondan a legítimas aspiraciones del pueblo hacia una verdadera justicia social; cambios que, o no se han dado o han sido demasiado lentos en la experiencia de América Latina.⁴³⁹

El método inductivo no ha sido, sin embargo, el único fundamental para los obispos del Consejo Episcopal Latinoamericano, CELAM, como se mencionaba anteriormente, dado que en la Conferencia de Santo Domingo (1992), Juan Pablo II aplica el método deductivo para la redacción del texto final de las conclusiones.

⁴³⁷ CELAM. Fe y compromiso social. 151.

⁴³⁸ CELAM. III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Puebla, No. 29.

⁴³⁹ *Ibid.*, No. 30.

Por su parte, teólogos de la liberación, como Clodovis y Leonardo Boff, plantearon las tres mediaciones presentes en su quehacer teológico. La mediación socio-analítica, que se presenta como el espacio de contemplar el lado del mundo del oprimido y donde se responde a la pregunta acerca de por qué el oprimido es oprimido.

La segunda mediación es de carácter hermenéutico, en ella se contempla el lado del mundo desde Dios, y se procura ver qué nos dice Dios por medio de lo que sucede, cuál es el plan divino en relación con el pobre.

En la tercera mediación, que es la práctica, se contempla el lado de la acción. Esta intenta descubrir las líneas operativas para superar la opresión, de acuerdo con el plan de Dios, respondiendo a la pregunta en torno a qué debemos hacer⁴⁴⁰. La presente investigación se ciñe a las características de este método de la teología latinoamericana, tal como se mencionó en el desarrollo del primer capítulo.

TABLA 9. MÉTODO INDUCTIVO Y SUS VARIABLES

FUENTE	DENOMINACIÓN	PASOS		
Juventud Obrera Católica y <i>Mater et magistra</i>	Momentos	Ver	Juzgar	Actuar
	Preguntas	¿Qué sucede?	¿Qué nos dice Dios por medio de lo que sucede?	¿Qué debemos hacer?
	Etapas	Descriptiva, de la información y visión.	Interpretativa, de iluminación y reflexión.	Prospectiva, para transformar la realidad.
Teología latinoamericana	Mediación	Socioanalítica	Hermenéutica	Práctica
Leonardo Boff y Clodovis Boff, <i>¿Cómo hacer teología de la liberación?</i>	Contempla	El lado del mundo del oprimido. ¿Por qué el oprimido es oprimido?	El lado del mundo de Dios. ¿Cuál es el plan divino en relación con el pobre?	El lado de la acción e intenta descubrir las líneas operativas para superar la opresión de acuerdo con el plan de Dios.
Práctica de la revisión de vida	Momentos	Examinar	Comprender	Colaborar
	Aspectos	Encuentro	Verificación	Compromiso
	Realidad	Experimentada	Transfigurada	Transformada en caridad
Conferencia Episcopal Española, <i>Instrucción pastoral</i>	Capítulos	Descripción de la situación (análisis de la realidad).	Algunos aspectos fundamentales del comportamiento	Algunas recomendaciones (pistas de solución)

⁴⁴⁰ Floristan, Casiano. Teología práctica, teoría y praxis de la acción pastoral, 306.

<i>“la verdad os hará libres” (20/11/1990)</i>			moral cristiano (juicio doctrinal)	
La revisión de vida en grupo o en equipo. Dialéctica según Spinsanti. Invita a buscar una relación de hechos que estructuran la existencia, para captarlos con mirada evangélica.	Relaciones	De lo visible y concreto. Formado por los hechos de vida o por actividades llevada a cabo.	A lo invisible concreto. Lo de Dios que obra en la realidad de acuerdo con un proyecto de creación y de salvación.	A la vivencia concreta. El compromiso apostólico.
Medios anglosajones norteamericanos y canadienses	Pasos	El análisis / <i>Attending</i>	La síntesis / <i>Assertion</i>	El balance / <i>Decission</i>
Puebla	Método	Comprobación	Juicio	Acción
Método pastoral	Momentos	Observación pastoral	Interpretación pastoral	Acción pastoral
Secretariado Latinoamericano de Cáritas y del Caribe	Momentos	Partir de la vida	Discernir la vida	Volver a la vida

Fuente: Elaboración propia, a partir de la lectura y reflexión personal basado en distintas fuentes, en especial ver Casiano Floristan, *Teología práctica, teoría y praxis de la acción pastoral*, 203, 326-327.

3.5 El Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia

El 2 de abril de 2004, en la Ciudad del Vaticano, el Pontificio Consejo ‘Justicia y Paz’ hizo la presentación del *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, texto que había sido encargado por Juan Pablo II al presidente de esta Secretaría, el cardenal Vãn Thuãn⁴⁴¹, quien por causa de una enfermedad murió en septiembre del 2002 y no pudo completarlo. Dicho prelado fue sustituido por el cardenal Martino, quien hizo la presentación del texto completo, luego del arduo trabajo de ambos cardenales y sus equipos consultivos⁴⁴².

⁴⁴¹ Juan Pablo II expresó su deseo de compilar las enseñanzas sociales de la Iglesia, en el contexto de la asamblea especial para los obispos de América, el 22 de enero de 1999. En dicha ocasión, motivaba a la Iglesia de América a responder a las necesidades del continente por medio de las enseñanzas de la DSI, para ello sugirió: “Para alcanzar este objetivo, sería muy útil un compendio o síntesis autorizada de la doctrina social católica, incluso un ‘catecismo’, que muestre la relación existente entre ella y la nueva evangelización. La parte que el *Catecismo de la Iglesia Católica* dedica a esta materia, a propósito del séptimo mandamiento del Decálogo, podría ser el punto de partida de este ‘Catecismo de doctrina social católica’. Naturalmente, como ha sucedido con el *Catecismo de la Iglesia Católica*, se limitaría a formular los principios generales, dejando a aplicaciones posteriores el tratar sobre los problemas relacionados con las diversas situaciones locales” (*Ecclesia in America* 54b).

⁴⁴² Ver en Crepaldi, Giampaolo. *La dottrina sociale della Chiesa*, 11.

Después de dieciséis años de la presentación del *Compendio*, obra de consulta obligatoria sobre la reflexión social y su incidencia en la teología moral y la pastoral social de la Iglesia, el texto sigue siendo actual para el pensamiento social, que no pierde su dinamismo ni actualidad.

Se constata que el texto presenta “...de manera sistemática y exhaustiva –palabras del cardenal Martino– la enseñanza social de la Iglesia”⁴⁴³, aunque que no ha sido suficientemente conocido, divulgado ni estudiado, especialmente en los ambientes de formación eclesial. En consecuencia, “...los sacerdotes que salen de nuestros seminarios no solo saben poca doctrina social, sino que en muchas ocasiones han adquirido una cultura teológica que la contradice. Muchos de ellos no lo creen, que es peor que no conocerla”⁴⁴⁴.

Por tanto, el *Compendio* recoge de una manera completa, sistemática y sintética⁴⁴⁵ los aspectos fundamentales de las enseñanzas que la Iglesia transmite sobre lo social. Este tiene como centro de su reflexión las preguntas que el ser humano se plantea sobre su existencia, y el lugar que ocupa el hombre en la naturaleza y en la sociedad⁴⁴⁶, de tal manera que, al responder a esas cuestiones, los seres humanos estén dispuestos a enfrentar los desafíos de su entorno. En el *Compendio* “...ha de ser posible descubrir la visión, el juicio y las vías de actuación acerca de los nuevos signos que la Iglesia capta en estos tiempos”⁴⁴⁷.

Sin embargo, queda manifiesto cómo detrás de la construcción del *Compendio* hay un esfuerzo por sistematizar la reflexión madura que la Iglesia ha desarrollado, al ilustrar las líneas fundamentales de la DSI y la relación que hay entre ella y la nueva evangelización⁴⁴⁸. Para la elaboración del *Compendio*, se reunieron textos de cuatro fuentes: documentos conciliares, encíclicas, discursos papales y documentos emanados de algunos dicasterios de la curia vaticana. Los destinatarios del *Compendio* son, además de toda la Iglesia, todos los hombres y mujeres de buena voluntad, iglesias y religiones que encuentren en él una guía que oriente sus acciones en la construcción del bien común⁴⁴⁹.

⁴⁴³ Pontificio Consejo de Justicia y Paz. *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, XI.

⁴⁴⁴ Crepaldi, Giampaolo. *La dottrina sociale della Chiesa*, 11. Traducción propia.

⁴⁴⁵ Ver en Pontificio Consejo de Justicia y Paz. *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, 8.

⁴⁴⁶ *Ibid.*, 14-15.

⁴⁴⁷ Guitián, Gregorio. “El *Compendio* de las “res novae”. A propósito del *Compendio* de la Doctrina Social de la Iglesia”, 212.

⁴⁴⁸ Ver en Pontificio Consejo de Justicia y Paz. *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, 7.

⁴⁴⁹ *Ibid.*, 8-12.

En el *Compendio* se encuentran planteados tres niveles de desafíos que tiene el hombre hoy: (1) la verdad sobre el ser humano; (2) la comprensión y gestión del pluralismo y de las diferencias, en todos los ámbitos de pensamiento: opción moral, cultural, adhesión religiosa, filosofía del desarrollo humano y social; y (3) la globalización desde una comprensión que se extiende más allá de la economía y toca el destino de la humanidad⁴⁵⁰.

Pero, sin lugar a duda, la propuesta del *Compendio* está centrada en la promoción de “...un humanismo a la altura del designio de amor de Dios sobre la historia, un humanismo integral y solidario”⁴⁵¹. La iniciativa que tiene la Iglesia con el *Compendio* está, pues, en la búsqueda de incentivo para la construcción de un nuevo orden que atañe lo económico, lo social y lo político, de forma tal que, fundado en la dignidad de la persona, se vea reflejado en la consolidación de un mundo solidario, afincado en los valores de la paz y la justicia para todos.

Detrás de la consecución del *Compendio* estuvo como inspirador Juan Pablo II, como ya se ha señalado. El papa quería proponer con el texto la consolidación de la búsqueda del Concilio de entrar en diálogo con la contemporaneidad, o mejor, con el hombre contemporáneo. Por ello, “La publicación del *Compendio* asumió una relevancia enorme: se convirtió en el punto de llegada de una época y el testimonio que, en curso, viene pasando en la época sucesiva”⁴⁵².

Tal es el punto de importancia del texto que, tanto Benedicto XVI como Francisco, lo van a referenciar en distintas ocasiones, como se presenta a continuación. En el numeral 184 de la *Evangelii gaudium*, el papa lo reseña como cita directa y lo sugiere casi como texto de consulta obligatoria: “...para reflexionar acerca de esos diversos temas [sociales] tenemos un instrumento muy adecuado en el *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, cuyo uso y estudio recomiendo vivamente”⁴⁵³.

Además, en la misma exhortación, respecto de la tarea de la evangelización, aparecen siete citas indirectas al *Compendio*, remarcando la importancia y actualidad del documento. “La *Evangelii gaudium* del papa Francisco tiene una riqueza de citas del *Compendio de*

⁴⁵⁰ *Ibid.*, 16.

⁴⁵¹ *Ibid.*, 19.

⁴⁵² Crepaldi, Giampaolo. *La dottrina sociale della Chiesa*, 21. Traducción propia.

⁴⁵³ Francisco. Exhortación apostólica, *Evangelii Gaudium*, 184.

la *Doctrina Social de la Iglesia*, más que, por ejemplo, de la *Caritas in veritate* de Benedicto XVI. Me parece que el papa lo considera como un hito de la Doctrina Social de la Iglesia”⁴⁵⁴.

No se puede pensar que el *Compendio* de la DSI sea el único texto de referencia de los asuntos que atañen al pensamiento social. Por el contrario, es solo una de las tantas aproximaciones al estudio de esta materia⁴⁵⁵. Los críticos del *Compendio* lo van a señalar como inclinado al magisterio de Juan Pablo II y, por tal razón, queda desactualizado en los pontificados de Benedicto XVI y Francisco. Consecuentemente, el firmante del texto no fue el papa Wojtyła en 2004, quien le había encargado el texto al Pontificio Consejo ‘Justicia y Paz’. El hecho de no firmarlo pudo deberse a la intención de garantizar su espíritu de actualización luego de la edición y presentación del documento.

Toda la “Estrategia de intervención” del Secretariado Nacional de Pastoral Social/Cáritas Colombiana contó de manera somera con la iluminación del *Compendio*; y no es reconocido como se quisiera. Por tal razón, en los aportes de carácter pastoral y teológico del último capítulo de esta disertación doctoral, se retomarán de manera más profunda algunas líneas que, inspiradas en el texto del *Compendio*, complementarán el trabajo que realiza la pastoral social en Colombia.

A pesar de las críticas al texto, el *Compendio* “...es el fruto maduro de un camino que la conciencia eclesial ha vivido bajo el estímulo de la reflexión teológica y la guía del magisterio”⁴⁵⁶, las cuales, al ser articuladas en un texto, marcarán el derrotero del programa social que la Iglesia tiene para incidir en lo social a nivel general.

3.6 Alcances de la Doctrina Social de la Iglesia

Al ser la DSI un conjunto de verdades, principios y valores de tradición abierta y dinámica, disímil a lo que puede sugerir el mismo término “doctrina”⁴⁵⁷, ella le propone a la teología y

⁴⁵⁴ Crepaldi, Giampaolo. *La dottrina sociale della Chiesa*, 87. Traducción propia.

⁴⁵⁵ “El imponente *corpus* doctrinal que está bajo el nombre de ‘Doctrina Social’ es, más allá del hecho mismo de haber sido elaborado sobre todo por el magisterio y la teología, y por lo tanto predominantemente por no laicos, un ejercicio fuerte y responsable del secularismo”. Campanini, Giorgio. *La Dottrina sociale della Chiesa le acquisizioni e le nuove sfide*, 115.

⁴⁵⁶ Forte, Bruno. “Dalla ‘Critica Sociale’ alla ‘Dottrina Sociale’”, 29. Traducción propia.

⁴⁵⁷ Camacho, Ildefonso. “El desarrollo humano integral, categoría central en el pensamiento social cristiano”, 11.

a la pastoral diversos niveles de trabajo y profundización, de tal manera que se pueden extraer en alcances que esta enseñanza social le confiere o lega a la reflexión teológica.

...siguiendo las huellas de sus predecesores, [el papa Juan Pablo II] establecía un paradigma permanente para la Iglesia. Esta, en efecto, hace oír su voz ante determinadas situaciones humanas, individuales y comunitarias, nacionales e internacionales, para las cuales formula una verdadera doctrina, un *corpus*, que le permite analizar las realidades sociales, pronunciarse sobre ellas y dar orientaciones para la justa solución de los problemas derivados de las mismas.⁴⁵⁸

En este orden de ideas, la DSI ha buscado presentar una visión integral y plena en la comprensión del hombre en torno a su dimensión personal y social. En la medida en que se van planteando las preguntas sobre el papel del hombre en el mundo, surgen varias relaciones que son fundamentales en la comprensión de los seres humanos y su vínculo con las realidades sociales, políticas, económicas y culturales. Cada una de estas relaciones le plantearán a la doctrina retos en la manera de orientar la incidencia que tiene el anuncio del Evangelio, conforme con las realidades sociales.

Al realizar un acercamiento al contexto de la DSI y su actualidad, entendida ella como conjunto de verdades morales, principios y valores⁴⁵⁹, se abre una gran panorámica en materia del espacio que tiene en la teología moral. De esta manera, se puede determinar que en toda la historia de la Iglesia ha existido una preocupación por la vida social, en especial por la atención que se puede brindar a los acontecimientos que mancillan la vida de los seres humanos. Ejemplo de ello es la respuesta que los últimos papas han dado frente a los problemas que surgen de la no integración de la economía en la construcción del bien común, o los problemas que tiene el mundo de la política y su no alineación con los problemas reales de los seres humanos:

Por eso hoy, subsistiendo el problema de la injusticia, una injusticia que clama al cielo, como repitieron *Populorum progressio* y *Medellín* y sigue repitiendo el papa Francisco, el problema básico es la vida: el derecho más elemental, que le es negado a una mayoría creciente, no

⁴⁵⁸ Juan Pablo II. Carta encíclica *Centesimus annus*, 5.

⁴⁵⁹ Véase en Fontelle, Marc-Antoine. *Cantruire la civilisation de l'Amour*, 36.

solo de pobres sino de jóvenes y ancianos a los que [...] ni siquiera se los explota, simplemente se los descarta.⁴⁶⁰

Las dos cualidades más características de la enseñanza social de la Iglesia saltan a la vista y actualizan el discurso de los pontífices. Por un lado, la “continuidad”: “respecto del *corpus* doctrinal en la reflexión social, los pontífices y demás pastores han guardado una unidad de criterio general”⁴⁶¹. Y de otro lado, la “renovación”, entendida como la actualidad que imprime cada pontífice a sus enseñanzas en su determinado momento histórico. Estas dos cualidades serán los recursos fundamentales al momento de construir el conjunto de respuestas que la DSI quiere dar a las contingencias sociales, en los determinados contextos en que ella orienta a la Iglesia y al mundo.

De esta forma, se puede constatar que la DSI no pretende responder a todas las problemáticas de su contexto, puesto que esto sería una pretensión demasiado ambiciosa y que se caería por su propio peso. Sin embargo, la Iglesia, a pesar de los escándalos morales recientemente desatados, aún tiene el deber de pronunciar su autorizada palabra en cuestiones sociales, como lo han insistido distintos pontífices en diversos momentos históricos. Las orientaciones y enseñanzas sociales de la Iglesia cobran vigencia siempre y cuando se preserve el estatus moral que ha tenido en la historia.

De esta manera, para la DSI, como se ha mencionado respecto a su método de trabajo, es fundamental responder a las inquietudes del hombre en medio del mundo, siguiendo el principio fundamental de la centralidad en el hombre. Por esta razón, el “discurso social de la Iglesia debe contribuir a la transformación de estructuras sociales”⁴⁶². Así es como los papas han buscado dar una respuesta concreta a las realidades de su tiempo. Juan XXIII le propuso a la Iglesia un método para desarrollar la acción pastoral, con el siguiente énfasis:

Ahora bien, los principios generales de una doctrina social se llevan a la práctica comúnmente mediante tres fases: primera, examen completo del verdadero estado de la situación; segunda, valoración exacta de esta situación a la luz de los principios; y tercera, determinación de lo posible o de lo obligatorio para aplicar los principios de acuerdo con las circunstancias de

⁴⁶⁰ Trigo, Pedro. La enseñanza social de la Iglesia, 16.

⁴⁶¹ Sierra González, Santiago. Bien Común: Desafío Para Una Sociedad Excluyente, 220.

⁴⁶² Roger, Baudoin. Doctrine Sociale de l'Église, 21. Traducción propia.

tiempo y lugar. Son tres fases de un mismo proceso que suelen expresarse con estos tres verbos: ver, juzgar y obrar.⁴⁶³

Como ya se ha reseñado anteriormente, el método inductivo no fue la novedad en el magisterio del papa Roncalli, pero sí se puede acotar que, a partir de *Mater et magistra*, se abre un camino importante en la reflexión del Concilio Vaticano II. De tal manera que la influencia de la DSI no solo abre un camino para la *Gaudium et spes*, sino que, por medio del método acotado por el papa Juan XXIII, la Iglesia responde a la sociedad, en un diálogo cada vez más centrado en las acciones sociales e integrando la historia del ser humano de una manera más comprometida con la formación de una conciencia que toque diversos aspectos de la vida social.

Hay que prestar gran atención a la educación cívica y política, que hoy día es particularmente necesaria para el pueblo y, sobre todo, para la juventud, a fin de que todos los ciudadanos puedan cumplir su misión en la vida de la comunidad política. Quienes son o pueden llegar a ser capaces de ejercer este arte tan difícil y tan noble que es la política, prepárense para ella y procuren ejercitarla con olvido del propio interés y de toda ganancia venal. Luchen con integridad moral y con prudencia contra la injusticia y la opresión, contra la intolerancia y el absolutismo de un solo hombre o de un solo partido político; conságrense con sinceridad y rectitud, más aún, con caridad y fortaleza política, al servicio de todos.⁴⁶⁴

No solo Juan XXIII logró responder a los problemas sociales por medio del método inductivo, ya algunos papas lo habían logrado; ya que la labor del cristiano es comprometerse con el Evangelio desde los ámbitos en los que se desenvuelve, los creyentes aprenden a estar en todos los niveles de relación, con el espíritu propio del mensaje social del Evangelio, el mismo que hará convincente el testimonio que se dé. La DSI es un instrumento eficaz de diálogo entre comunidades cristianas y comunidades civiles y políticas⁴⁶⁵, y facilita las herramientas para el discernimiento entre las acciones que se deben emprender para garantizar el bien común, por medio de la reflexión permanente del Evangelio en la vida.

⁴⁶³ Juan XXIII. Carta encíclica *Mater et magistra*, 236.

⁴⁶⁴ Concilio Vaticano II. Constitución Pastoral *Gaudium et spes*, 75f.

⁴⁶⁵ Ver en Pontificio Consejo de Justicia y Paz. *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, 534.

Uno de los alcances que tiene la DSI está directamente vinculado con el compromiso de los laicos en la tarea de llevar el Evangelio a todas las estructuras sociales⁴⁶⁶, con lo que confirman su labor de evangelizadores por antonomasia, debido al bautismo recibido. Por tanto, “los fieles laicos deben fortalecer su vida espiritual y moral, madurando las capacidades requeridas para el cumplimiento de sus deberes sociales”⁴⁶⁷, para que de esta manera estén inmersos y revelen el misterio de Dios, incorporados a la sociedad.

Para cumplir con su capacidad de actuar en la vida social, el ser humano no puede separar la vida “espiritual” de la “secular”, como se ha pretendido en distintos momentos de la historia; tanto una como la otra acontecen en la existencia del ser humano de manera unida. No hay dos vidas que sean paralelas, como no hay dos historias; tanto la vida como la historia transcurren en una sola existencia, pues no se pueden desligar ni presentar de manera independiente, al contrario, la vida se caracteriza porque sabiamente se camina por senderos de iguales proporciones y es allí donde el ser humano encuentra el sendero de su realización.

La DSI recomienda una virtud que se ratifica en el bien como deber ser y que se fundamenta como capacidad de actuar en la vida y en la historia, de manera que el ser humano pueda tomar decisiones de manera equilibrada y coherente, esa virtud es la *prudencia*. La misma enseñanza social sugiere la articulación de tres momentos para poder cultivarla en la vida de manera permanente:

El primer momento se caracteriza por *la reflexión y la consulta* para estudiar la cuestión, pidiendo el consejo necesario; el segundo momento es *el momento valorativo del análisis y del juicio* de la realidad a la luz del proyecto de Dios; el tercer momento, el de *la decisión*, se basa en las fases precedentes, que hacen posible el discernimiento entre las acciones que se deben llevar a cabo.⁴⁶⁸

De esta forma, se puede afirmar que entre los alcances de la DSI está el poder acompañar al ser humano en el camino de su encuentro consigo mismo y que le dará la

⁴⁶⁶ “Con el nombre de “laicos” se designan aquí todos los fieles cristianos, a excepción de los miembros del orden sagrado y los del estado religioso aprobado por la Iglesia; es decir, los fieles que, en cuanto incorporados a Cristo por el bautismo, integrados al Pueblo de Dios y hechos partícipes, a su modo, de la función sacerdotal, profética y real de Cristo, ejercen en la Iglesia y en el mundo la misión de todo el pueblo cristiano en la parte que a ellos corresponde” (Concilio Vaticano II, Constitución dogmática *Lumen gentium* 31a).

⁴⁶⁷ Pontificio Consejo de Justicia y Paz. Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia, 546.

⁴⁶⁸ *Ibid.*, 547.

capacidad de salir al encuentro con los otros. “El hombre, pues, como ser inteligente y libre, sujeto de derechos y deberes, es el primer principio y, se puede decir, el corazón y el alma de la enseñanza social de la Iglesia”⁴⁶⁹. De tal manera que no es en vano la centralidad en lo humano, como una forma de concretar todo aquello que hace parte de la esencia y fundamento de la enseñanza social.

3.7 Actualidad de la Doctrina Social de la Iglesia

En el transcurso de la historia de la Iglesia, la labor social ha formado parte de la naturaleza de la comunidad de fe que ha nacido de una profunda experiencia de Cristo, quien, con su encarnación, demostró su opción por la humanidad. Por ello, en dicha historia existe una competencia social, para custodiar, exponer e interpretar de una manera auténtica las verdades de la fe, y mostrar el Evangelio al servicio del crecimiento de lo social. El mismo Juan Pablo II lo sugería de esta forma: “La Iglesia tiene una palabra que decir tanto hoy como hace veinte años como en el futuro”⁴⁷⁰.

Es así como, al preservar el derecho y deber que tiene la Iglesia de vivir cercana a las necesidades que rodean a los seres humanos, hay una forma de reconocer la capacidad que tiene de formar en el tema social. Es por medio de la cimentación desde motivos racionales y que tengan consecuencias a partir del modo de iluminar, desde el Evangelio, la experiencia de enseñanza en los asuntos sociales, que la teología moral se hace propulsora del mensaje eclesial de los papas, obispos que poseen la competencia, por el oficio y preparación como maestros de la fe y de la moral, y con capacidad de juzgar las cuestiones sociales con la asistencia del Espíritu Santo.⁴⁷¹

De esta manera, León XIII, siguiendo las huellas de sus predecesores, establecía un paradigma permanente para la Iglesia. Esta, en efecto, hace oír su voz ante determinadas situaciones humanas, individuales y comunitarias, nacionales e internacionales, para las cuales formula una verdadera doctrina, un *corpus*, que le permite analizar las realidades sociales, pronunciarse sobre ellas y dar orientaciones para la justa solución de los problemas derivados de las mismas.⁴⁷²

⁴⁶⁹ Sagrada Congregación Para La Educación Católica, Orientaciones para el Estudio y enseñanza de la Doctrina Social de la Iglesia en la formación de los sacerdotes, 31.

⁴⁷⁰ Juan Pablo II. Carta encíclica *Sollicitudo rei socialis*, 41d.

⁴⁷¹ Ver en: Sierra, Restituto. *Ciencias Sociales y Doctrina Social de la Iglesia*, 45.

⁴⁷² Juan Pablo II. Carta encíclica *Centesimus Annus*, 5d.

Los últimos textos que han surgido del magisterio social de la Iglesia, como es el caso de la exhortación apostólica *Evangelii gaudium*⁴⁷³ y la encíclica *Laudato si'*, han sido una voz pertinente al mundo actual. En especial, los dos textos han seguido un esquema básico de denuncia, anuncio y propuestas para la sociedad. Francisco ha procurado que temas vinculados con las crisis de la ecología, la sociedad, la ética y la económica⁴⁷⁴ estén en la palestra de los temas que se hablan en la Iglesia, *intra ecclesiam*, y en el mundo, *extra ecclesiam*.

Sin embargo, en los documentos pontificios se ponen a consideración temas que tienen que ver con los avances de las ciencias sociales y sus métodos, al igual que el desarrollo de las sociedades basadas en los conocimientos, en la técnica y en la tecnología. Estos temas plantean retos considerables a la sociedad, como lo es la manera de relacionarse con las nuevas formas de construir comunidad.

Las denominadas comunidades virtuales han quitado a las relaciones interpersonales un terreno fundamental. Es el caso del mundo de las tecnologías donde se “conocen” quienes que las forman o hacen parte de ellas, no porque realmente se conozcan, sino por la suma de miembros que aparecen en sus redes de contacto. En todo caso, la respuesta del papa Francisco ha estado centrada en la responsabilidad que tiene la Iglesia de no perder su centro de anuncio y predicación, que es el asunto del Evangelio del Reino de Dios.

Uno de los primeros gestos del papa ha consistido en unificar la enseñanza de la Iglesia, que muchos de nuestros contemporáneos sienten que es demasiado compleja, y concentrarla en la única proclamación del Evangelio del Reino de Dios. Incluso en *Evangelii gaudium* lo trata en dos capítulos sucesivos (3 y 4), el punto decisivo y original es que la dimensión social no se agrega al Evangelio, sino que está conectada a él desde adentro y que es intrínsecamente parte de ello.⁴⁷⁵

⁴⁷³ La discusión de si *EG* tiene un carácter social ha puesto a los teólogos moralistas en constantes discusiones. Sin embargo, la postura que se asume aquí es que, por la dimensión social que Francisco le ha dado al anuncio del Reino de Dios, en el capítulo 4 de su exhortación apostólica, el texto sí hace parte de la enseñanza social de la Iglesia. Razón por la cual el teólogo moralista C. Theobald lo expone en un capítulo del libro *La pensée social du pape François*, titulado “L’Évangile du Règne de Dieu: le ‘social’ comme dimension intrinsèquement liée à l’Évangile”.

⁴⁷⁴ Ver en Hériard Dubreuil, Bertrand (dir.). *La Pensée Social du Pape François*, 5.

⁴⁷⁵ Hériard Dubreuil, Bertrand (dir.). *La Pensée Social du Pape François*, 13. Traducción propia.

La DSI, por tanto, tiene y ha cobrado gran actualidad con el magisterio de Francisco, en especial, por su doble énfasis en el anuncio de los dos evangelios, el del Reino de Dios y el evangelio de la creación⁴⁷⁶. Uno no puede estar desvinculado del otro, esa es la gran apuesta de carácter teológica y pastoral del papa. Dios no se ha desentendido de su creación, y el hombre no se puede desentender del anuncio del Reino de Dios en la vida⁴⁷⁷; por lo tanto, la fusión de estos dos evangelios son el sustento para fortalecer la justicia, la paz y la dignidad de todos.

La Iglesia, sin embargo, santa y pecadora, en diversas circunstancias y épocas, a través de sus miembros, no siempre aplicó esa doctrina [social]. Por razones que los historiadores fácilmente pueden esclarecer, hubo momentos en que sectores de la Iglesia se convirtieron en cómplices de injusticias y violencias, o fueron instrumentalizados para avalar prácticas antisociales e inhumanas. Nunca, sin embargo, dejaron de existir dentro del catolicismo las voces y los testimonios que se erigieron predicando la conversación y la fidelidad al Evangelio.⁴⁷⁸

Sin embargo, lo importante del intento del magisterio por entrar en discusiones que están a la vanguardia no es que se trate de un tema nuevo. En lo que sí debe insistir, tanto el magisterio como las ramas que reflexionan sobre el pensamiento social de la Iglesia, es en no perder de vista el centro, es decir, buscar que la ley del amor esté presente y haga parte de las discusiones sociales, económicas, ecológicas y, ante todo, éticas. “De la misma forma, el magisterio debe ser interpretado desde la ley del amor, como centro de toda ética cristiana, como convergencia de la obediencia a la autoridad de la Iglesia y de la libertad creativa y responsable de los hijos de Dios”⁴⁷⁹.

3.8 ¿El pensamiento social cristiano o la Doctrina Social de la Iglesia?

No todo el desarrollo del PSC hace parte de un mismo aparato crítico, ni mucho menos puede ser considerado un compendio de temáticas que se juntan en un mismo tratado. Al contrario

⁴⁷⁶ Ver en Hériard Dubreuil, Bertrand (dir.). *La Pensée Social du Pape François*, 17.

⁴⁷⁷ *Ibid.*

⁴⁷⁸ Décio J, Passos; Lopes S, Wagner. *Dicionário do Concílio Vaticano II*, 308. Traducción propia.

⁴⁷⁹ Ellacuría, Ignacio, Sobrino, Jon. *Mysterium Liberationis*, 154.

de lo que se piensa, el desarrollo del tema social en el cristianismo ha presentado distintos matices o puntos de anclaje para sistematizar los estudios al respecto. “A la reflexión que hacen los cristianos, en el interior de su fe, acerca de lo social, lo económico y lo político, la denominamos *pensamiento social cristiano*”⁴⁸⁰.

Por tanto, este apartado pretende situar la DSI en un contexto más general como es el PSC, sin querer generar una reducción en el desarrollo del tema, pero sí buscando ubicar la importancia de la orientación de las sagradas Escrituras y la DSI en el contexto de la formulación de la “Estrategia de intervención” del Secretariado Nacional de Pastoral Social/Cáritas Colombiana”.

De esta manera, para profundizar en las características del estudio del PSC, su sistematización y desarrollo, se pretende que tenga tres avales: (1) Debe poseer las características reconocidas del quehacer científico, entendido ello por el poseer un serio y riguroso método de estudio. (2) Debe investir un carácter social, no particular, personal ni mucho menos familiar, es decir, que toque problemáticas mucho más de orden estructural. (3) Debe conservar un espíritu netamente cristiano, por ello se entiende una reflexión anclada en los fundamentos propios de los estudios del cristianismo.⁴⁸¹

En consonancia con el tema, José Sols Lucia, en *Cinco lecciones de pensamiento social cristiano*, hace la distinción entre PSC, DSI y pensamiento social católico⁴⁸². Aparentemente, los límites epistemológicos entre las tres aproximaciones al desarrollo del PSC no son muy evidentes, pero en el desarrollo de cada una de ellas se encuentran grandes diferencias que hacen de cada uno de estos ítems *corpus* de trabajo y tratados de estudio muy diferentes.

Sin embargo, para ir más allá del planteamiento de Sols, se puede sumar al PSC la reflexión que se está motivando como “Iglesia en salida”, sobre “la dimensión social de la evangelización”, a partir de *Evangelii gaudium* y el desarrollo del magisterio social del papa Francisco en *Laudato sí*. Puesto que, sin ser la *Evangelii Gaudium* un texto del *corpus* de la DSI, por su carácter de exhortación apostólica, sí se puede considerar una propuesta pastoral sólida con énfasis en lo social.

⁴⁸⁰ Sols Lucia, José. *Cinco lecciones de pensamiento social cristiano*, 16.

⁴⁸¹ *Ibid.*

⁴⁸² *Ibid.*, 18.

El papa Francisco no hace una presentación sistemática de lo que es evangelización. Sus esfuerzos se orientan, más bien, a motivar esta invitación, por qué evangelizar es la razón de ser de la Iglesia, y sobre todo a seguir pistas sobre cómo se debe evangelizar. Más que el contenido de la evangelización le interesa el estilo evangelizador, ese que debe imponerse en lo que él considera una “nueva etapa evangelizadora”.⁴⁸³

En esa “nueva etapa evangelizadora”, la dimensión social será fundamental; de allí que el Capítulo IV, “La dimensión social de la evangelización”, presenta el derrotero de lo que es para Francisco la perspectiva de la DSI.

...en la reforma de Francisco a la Iglesia hay una serie de principios cristianos de gobierno que se presentan como elementos fundamentales en la reestructuración actual de la Iglesia: la unidad es superior al conflicto; el todo es superior a la parte; el tiempo es superior al espacio; y la realidad es superior a la idea.⁴⁸⁴

Estos cuatro principios⁴⁸⁵, para Francisco, son una manera de responder a las realidades sociales, teniendo en cuenta los principios de la DSI.

Es así como –según se ha expuesto en el presente apartado hasta aquí–, al estudiar desde una reflexión propia del cristianismo los problemas sociales estructurales, se tienen distintas aproximaciones o enfoques. Entre ellos se pueden destacar: (1) el pensamiento social cristiano, (2) la Doctrina Social de la Iglesia, (3) el pensamiento social católico, (4) la dimensión social de la evangelización, (5) la dimensión social de la fe, (6) la enseñanza social católica. Para tener una comprensión general de cada uno de estos enfoques, sobre el estudio del PSC, se planteará enseguida una aproximación a cada uno de ellos.

⁴⁸³ Camacho, Ildefonso. Benedicto XVI y Francisco: dos aportaciones complementarias a la Doctrina Social de la Iglesia, 15.

⁴⁸⁴ Roldán Solano, Wilmar. “Iglesia en reforma”, 321.

⁴⁸⁵ “Para avanzar en esta construcción de un pueblo en paz, justicia y fraternidad, hay cuatro principios relacionados con tensiones bipolares propias de toda realidad social. Brotan de los grandes postulados de la Doctrina Social de la Iglesia, los cuales constituyen ‘el primer y fundamental parámetro de referencia para la interpretación y la valoración de los fenómenos sociales’. A la luz de ellos, quiero proponer ahora estos cuatro principios que orientan específicamente el desarrollo de la convivencia social y la construcción de un pueblo donde las diferencias se armonicen en un proyecto común. Lo hago con la convicción de que su aplicación puede ser un genuino camino hacia la paz dentro de cada nación y en el mundo entero” (Francisco, *Evangelii gaudium* 221).

3.8.1 *Pensamiento social cristiano*

Por “pensamiento social cristiano” se entiende la consecución de todo desarrollo de temáticas en el orden de lo social, inspirado en los textos de los Evangelios y los demás tratados que dan solidez e iluminan las distintas problemáticas sociales. Luego es fundamental que se verifiquen las estructuras científicas y el andamiaje crítico que hay sobre el tema. Por lo tanto, se debe buscar, con este tipo de estudios, correr el conocimiento más allá de los límites que ha tenido.

Cabe mencionar el caso de los escritos realizados por teólogos cristianos que no son propiamente doctrina social⁴⁸⁶, es decir, que no tienen el carácter de la DSI. “Los estudios de teólogos cristianos acerca de lo social son pensamiento social cristiano, pero no Doctrina Social de la Iglesia. Por ejemplo, algunos trabajos de Ignacio Ellacuría, José Ignacio González Faus, Enrique Dussel, Javier Vitoria, Ildefonso Camacho, José Comblin o Luis González-Carvajal, entre muchos otros”⁴⁸⁷.

Para complementar la idea de Sols en su obra sobre PSC y su definición, se acota lo que dice sobre tema: que este es “la reflexión acerca de lo político, lo económico y lo histórico con la tradición humanista cristiana, que tiene su germen en el Antiguo Testamento, nace con el Nuevo Testamento y recorre toda la historia de la Iglesia”⁴⁸⁸.

De tal modo que, cuando se indaga sobre el PSC, no se puede reducir la comprensión del tema sólo a la producción del magisterio eclesial, sino que se abre el espectro a otro tipo de actores que colaboran y dan vigencia académica, científica y, en ocasiones, buscan sistematizar las acciones concretas de comunidades en situaciones de vulnerabilidad, como lo es el caso del trabajo de Pedro Trigo en *¿Doctrina Social de la Iglesia? Sí, pero ¿qué es eso?* (1978) y *La enseñanza social de la Iglesia: alternativa superadora de la situación* (2018), entre otros estudios de DSI.

⁴⁸⁶ Es el caso de distintos teólogos que ponen sus conocimientos en la construcción de puentes entre la inspiración teológica cristiana y otras ciencias o maneras de hacer teología, como lo es el caso de la teología de carácter político y la corriente teológica del Sur, más conocida como teología de la liberación.

⁴⁸⁷ Lucia, José Sols. Cinco lecciones de pensamiento social cristiano, 18.

⁴⁸⁸ Lucia, José Sols. Pensamiento social cristiano abierto al siglo XXI, 11.

3.8.2 *Doctrina Social de la Iglesia como visión social cristiana*

En este contexto del cristianismo social, la DSI va a ser considerada como el estudio de carácter sistemático de los documentos emanados de los papas, las conferencias episcopales, los sínodos de obispos, las enseñanzas de los concilios ecuménicos y otros documentos que contienen la postura de la Iglesia, denominada oficial.

Pero también, la DSI hace hincapié en las encíclicas de temas sociales, cuya génesis tuvo lugar durante el magisterio social de los papas del siglo XX y XXI que han ejercido su pontificado después de León XIII⁴⁸⁹. Él, por medio de la *Rerum novarum*, marco el inicio de la reflexión doctrinal de los asuntos sociales, como ya se ha tratado con mayor profundidad. “La encíclica identificó una serie de temas relacionados con la situación laboral en la época de León XIII, pero también ayudó a establecer una agenda para futuros análisis y comentarios”⁴⁹⁰.

Es así como se presenta con evidencia y relevancia que, en más de una ocasión, los papas del siglo XX que se han considerado mencionaron la *Rerum novarum* en su magisterio social, como punto de referencia de sus reflexiones. Casos como *Quadragesimo anno*, de Pío XI, a los cuarenta años de la encíclica de León XIII; *Octogesima adveniens*, de Pablo VI, al celebrar los ochenta años de la primera encíclica dedicada a los obreros; y *Centesimus annus*, de Juan Pablo II, todas ellas presentan el valor fundamental que ha tenido dicho documento en la reflexión fundamental que hace la DSI, como parte de la enseñanza y el pensamiento social de la Iglesia.

3.8.3 *Pensamiento social católico*

En la categorización del PSC, aparece una manera mucho más particular de abordar el tema, desde la especificidad marcada por las corrientes que pertenecen a la tradición cristiana católica, y diferenciándose de los autores que, dentro del cristianismo, no hacen parte de esta

⁴⁸⁹ Con esta afirmación, no se quiere negar la injerencia social de los pontífices anteriores a León XIII, al contrario, se quiere legitimar una teoría con la que están de acuerdo distintos estudiosos de la Doctrina Social de la Iglesia que coinciden con que se habla de ella a partir de la encíclica *Rerum novarum* como ya se ha reafirmado anteriormente.

⁴⁹⁰ Shannon, Thomas A. Commentary on *Rerum Novarum*, 133.

tradición. Esta distinción ha visto muy acentuada por el enfoque que tienen los autores de la teología latinoamericana o de las teologías del Sur⁴⁹¹, como es el caso de otras maneras de hacer teología presentes en el trasegar del pensamiento social en el catolicismo.

Es allí, en el seno de estos territorios y regiones sudamericanas, en donde surge la construcción de pensamiento social directamente vinculado con las problemáticas y realidades más apremiantes de sus conglomerados sociales y comunidades. Aunque, con ello no se quiere decir que, en otros contextos de producción de pensamiento social, no se observen las realidades de sus contextos.

Por tanto, los teólogos que hacen sus disertaciones sobre lo social en los contextos del Sur⁴⁹², en su mayoría, siguen el método inductivo, con el cual rescatan y constatan la vigencia del contexto histórico y la acción de Dios allí. De esta manera, el pensamiento social católico está inserto en la reflexión teológica de la moral social católica, y de la lectura concreta de la realidad, la misma que inspira a la DSI, pero que no hace parte de su *corpus* escriturístico.

No obstante, los documentos de la DSI han tenido a teólogos católicos en la responsabilidad de su redacción⁴⁹³, la cual, finalmente, tiene la aprobación de comisiones cercanas a los papas y posteriormente gozan de su beneplácito y divulgación pontificia, como es el caso de textos como el *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, dirigido por el Pontificio Consejo de Justicia y Paz y presentado en el 2004.

3.8.4 La dimensión social de la evangelización

Acuñar los términos de “dimensión social de la evangelización” a la DSI, sin más, plantea serios e irresponsables vacíos conceptuales. Sin embargo, dentro del PSC, quizás sea factible encontrar el desarrollo del tema. Lo que sí es posible constatar es que, en la reflexión teológica pastoral en América Latina, se han dado pasos para abordar el tema social desde la

⁴⁹¹ El teólogo Juan José Tamayo, en una obra *Las teologías del sur, el giro descolonizador*, del 2017, hace una distinción del trabajo riguroso que se ha realizado en el rescate epistemológico de las teologías surgidas en regiones ubicadas al sur del planeta, como lo es el caso de América Latina, algunos países de África y la India, entre otros lugares donde se hace, se piensa y escribe teología.

⁴⁹² Esto, al considerar las categorías del Sur mencionadas por el sociólogo Boaventura de Sousa, cuando resalta que vivir una justicia social debe estar atravesada por la justicia epistemológica.

⁴⁹³ Véase en Sols Lucia, José. Cinco lecciones de pensamiento social cristiano, 18.

categoría *dimensión social de la evangelización* de una manera más acuciosa⁴⁹⁴. Pues, a causa de la defensa y proclamación del Reino de Dios, muchos teólogos han entregado su vida y han sido martirizados, dado que estas categorías están directamente asociadas a denuncias que se hacen en contra de la injusticia social, la pobreza, la defensa de los derechos humanos, la trata de personas y los desplazamientos humanos forzados, entre otras problemáticas.

La dimensión social de la evangelización es, por tanto, la tarea que tiene la DSI en clave de misión social. Además, es un ejercicio constante en la naturaleza y razón de ser que tiene el Secretariado Nacional de Pastoral Social/Cáritas Colombiana, el mismo que, en voz de monseñor Héctor Fabio Henao⁴⁹⁵, define “el ministerio de evangelización social entregado a hombres y mujeres que tienen la tarea de convertirse en verdaderos discípulos y misioneros de Cristo en medio de las circunstancias de luces y sobras de la sociedad, con su violencia, pobreza, esperanzas y aspiraciones”⁴⁹⁶.

Para el papa Francisco, esta dimensión social presente en la evangelización y en la vida de fe del cristiano debe ser el corazón de su obrar⁴⁹⁷. El papa presenta como elementos esenciales o centrales, en la evangelización, la *dimensión social*, junto con la *promoción humana*. Para Bergoglio, las dos van de la mano y están directamente articuladas, de tal manera que todo lo que rompa con la individualidad y le otorgue al ser humano la capacidad de salir de sí mismo, para darse a los demás, hace que cada cristiano pueda responder fielmente a las exigencias del Evangelio⁴⁹⁸. Esto hace parte de llevar el mensaje de la Buena Noticia a lo social y, por ende, de descubrir a Dios hecho carne en las realidades de carácter humano.

Es así como la dimensión social de la evangelización, tal como la presenta Francisco en su exhortación *Evangelii gaudium*, ha sido entendida: como una relectura del Concilio Vaticano II en un encuentro con la teología de la liberación sobre la clave teológica del Reino de Dios. Por tanto, señala Villagrán que “es por medio de la categoría *Reino de Dios* que

⁴⁹⁴ Uno de los casos más destacados es la opción que hace el Secretariado Latinoamericano de Cáritas y el Caribe, SELACC, quienes desde hace ya una década han avanzado en el desarrollo de todo un módulo de formación pastoral en esta área de la transformación social y han venido escalando con esta iniciativa de formación en diversos países de América Latina.

⁴⁹⁵ Director de esta organización dependiente de la “Conferencia Episcopal de Colombia”

⁴⁹⁶ Henao Gaviria, Héctor Fabio. Caminar en la esperanza, 12.

⁴⁹⁷ Ver en Villagrán Medina, Gonzalo. “La dimensión social de *Evangelii gaudium*”, 179.

⁴⁹⁸ Ver en Baena, Gustavo. Fenomenología de la Revelación, Teología de la Biblia y hermenéutica, 30.

Francisco conecta con el mensaje del Evangelio, con las consecuencias de este en las estructuras sociales”⁴⁹⁹.

En un acercamiento al pensamiento social del papa Francisco, se afirma que son cuatro sus insistencias sociales; a saber:

La inclusión social de los pobres. Desde los albores de su pontificado, retoma el sueño de Juan XXIII de una Iglesia de los pobres, presente en la convocatoria del Concilio Vaticano II⁵⁰⁰. Sin embargo, Francisco va mucho más allá, porque habla de los *pobres* como una categoría teológica⁵⁰¹. Bergoglio subraya que “de nuestra fe en Cristo hecho pobre, y siempre cercano a los pobres y excluidos, brota la preocupación por el desarrollo integral de los más abandonados de la sociedad”⁵⁰².

El bien común y la paz social. El papa Francisco está profundamente convencido de que la sociedad actual es agobiada por el pecado social, así que la construcción del bien común tiene como fruto directo la paz para todos, la paz como fruto de del Espíritu. Es por ello por lo que, en lo que atañe a su pensamiento social, desarrollará sus tesis programáticas desde los principios que, iluminados por la DSI⁵⁰³, formaran el carácter de su respuesta a las situaciones del mundo.

La generación de una cultura del diálogo. Francisco es un hombre reconocido por su pragmatismo, lo que está en sus palabras busca ponerlo en práctica. Esto queda evidenciado en sus visitas apostólicas. Él mismo promueve la cultura de la paz, al insistir en la promulgación de la cultura del encuentro, la reconciliación y el perdón. En palabras de él mismo: “...promover la cultura del encuentro y del diálogo, educar al perdón y a la reconciliación, al sentido de justicia, al rechazo de la violencia y al coraje de la paz”⁵⁰⁴. Esta parte del pensamiento social de Francisco abre las puertas a la construcción de puentes, en lugar de los muros de la frialdad de una sociedad que discrimina y que, en medio de la cultura del descarte, olvida el dolor y los sufrimientos humanos.

⁴⁹⁹ Villagrán Medina, Gonzalo. “La dimensión social de *Evangelii gaudium*”, 183.

⁵⁰⁰ Ver en Mensaje radiofónico del Papa San Juan XXIII del 11 de septiembre de 1962.

⁵⁰¹ Ver en Francisco. Exhortación apostólica, *Evangelii gaudium*, 198.

⁵⁰² *Ibid.*, 186.

⁵⁰³ *Ibid.*, 221.

⁵⁰⁴ Francisco. Discurso Del Santo Padre al Comité Directivo Del CELAM. Nunciatura Apostólica, Bogotá, jueves 7 de septiembre de 2017.

La dimensión social de la fe. En una aproximación mucho más amplia, la fe va a superar el límite de la evangelización; sin embargo, esta está dentro de la fe. El mismo Villagrán señala que la categoría *fe* es mucho más general que *evangelización*. Por tanto, Francisco titula el capítulo cuarto de *EG* como “dimensión social de la evangelización”, por la connotación de esta exhortación como resultado del sínodo de obispos dedicado en la Ciudad del Vaticano, en octubre de 2012, a la nueva evangelización.

De esta manera, la dimensión social de la fe es parte constitutiva de todo creyente y de toda comunidad de fe. Sin embargo, para profundizar en este valor, sobre la enseñanza social desde la experiencia de la fe, Francisco articula los valores del cultivo y del cuidado del mundo, dado por Dios a la humanidad como bien común y casa de todos⁵⁰⁵. Es así como la encíclica *Laudato si'* ha tenido un fuerte alcance, no solo en el mundo creyente, sino que ha cruzado los umbrales de la teología, a tal punto que el texto entra en diálogo con distintas áreas del conocimiento, sin perder su constructo doctrinal.

3.9 La enseñanza social católica

Al realizar una lectura del magisterio social de la Iglesia, sumando aquí toda la doctrina y teología que se ha realizado sobre los temas sociales, se puede dar cuenta de un gran elenco de numerosas líneas, páginas y documentos escritos surgidos, desde el pasado siglo y a comienzos del siglo XXI, en la Iglesia Católica, con las enseñanzas sobre lo social que le brindan a la teología herramientas de trabajo.

Las enseñanzas de la Doctrina Social de la Iglesia tienen tres características: Es una síntesis teórica, es decir, un conjunto de principios, que abarcan todos los aspectos del orden temporal o de la realidad humana. Tiene un alcance práctico, puesto que la teoría o el magisterio ilumina la acción y el compromiso de los cristianos en la vivencia de la fe, en relación con la razón y las realidades históricas sociales. Y, finalmente, es moralmente obligatoria para los cristianos; deben vivirla, transmitirla y actuar según sus principios.⁵⁰⁶

⁵⁰⁵ Ver en Galli, Carlos. *La alegría del Evangelio en América Latina*, 163.

⁵⁰⁶ Escobar Delgado, Ricardo Azael. “La Doctrina Social de la Iglesia: Fuentes y Principios de los Derechos Humanos”. 102.

Sin embargo, se puede evaluar la continuidad y discontinuidad de los magisterios papales, al destacar cómo ha sido el trabajo realizado y los resultados encontrados. “La buena teoría social surge cuando el pensamiento claro se involucra con problemas sociales verdaderamente significativos”⁵⁰⁷, problemas que pueden llegar a afectar directamente a los seres humanos y que los convierte en vulnerables.

Esta *enseñanza social católica* abre abundantes vetas de trabajo investigativo que pretende relacionar problemáticas concretas con teorías, que pueden servir en la identificación de temas a los que la teología social debe responder de manera significativa y activa. En otras palabras, la enseñanza social católica “apunta a nuestra capacidad o incapacidad como Iglesia para hacer la pregunta social correcta”⁵⁰⁸. Esa pregunta por lo social es la misma que busca una respuesta en el magisterio, en la teología, en la pastoral y en las distintas clases de enseñanza de lo social en la fe cristiana.

Las respuestas que se buscan desde la dimensión social de la Iglesia recurren a fuentes como el Concilio Vaticano II que pretendía dar, con un método inductivo, una propuesta de lectura de los signos de los tiempos:

La constitución *Gaudium et spes* ha sido objeto de innumerables análisis en la literatura teológica de estos años. Varios motivos han fundamentado este interés. Uno de ellos, quizás el más importante, ha sido la metodología de tipo inductivo que dicho documento asumió⁵⁰⁹.

En medio de las situaciones apremiantes y urgidas de respuesta por parte de todos los que están dedicados a lo social en el quehacer teológico, el mismo Vaticano II impulsa ya respuestas que van a ser respaldadas por la teología actual.

De esta manera, en la recepción del Concilio Vaticano II, la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, celebrada en Medellín, marcó un itinerario visionario en la dimensión social del PSC, en especial en América Latina. No solo porque impulsó la reforma de la Iglesia en muchos aspectos, sino porque le abrió espacio a categorías no asumidas hasta dicho momento, como lo fue el caso de los *signos de los tiempos*, que *Gaudium et spes* define como “...aquellos grandes hechos, acontecimientos y actitudes o relaciones que caracterizan

⁵⁰⁷ William J. Byron S.J. *The Future of Catholic Social Thought*, 557. Traducción propia.

⁵⁰⁸ *Ibid.* Traducción propia.

⁵⁰⁹ Schickendantz, Carlos. “La naturaleza teológica del momento inductivo. En tiempos de diversidad, pluralismo y alteridad cultural”, 100.

una determinada época. Proyectan su significado sobre dos niveles: revelan al estudioso las corrientes subterráneas –las causas y los efectos de los eventos–, como también las esperanzas y preocupaciones de los hombres”⁵¹⁰.

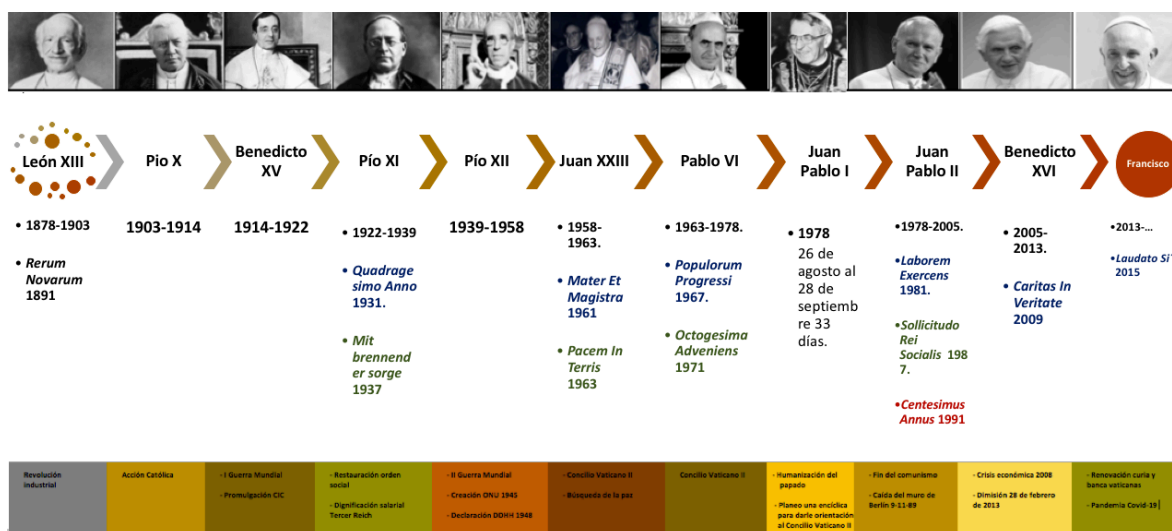


FIGURA 3. Los papas de la Doctrina Social de la Iglesia.

La diversidad de aproximaciones al estudio de la DSI demuestra el dinamismo que ella tiene, con las posibilidades de actualizarse en respuesta al tiempo y a las realidades a las que se busca atender. Este capítulo refleja esa multiplicidad de enfoques y aproximaciones que han desarrollado, en el transcurso de un siglo, el pensamiento social de la Iglesia, en articulación con el pensamiento desarrollado durante el magisterio de los papas del mismo periodo, como se muestra en la Figura 3.

3.10 Conclusión

Este capítulo hace parte de la mediación hermenéutica de esta investigación doctoral. En él se quiso presentar la importancia que tiene la Doctrina Social de la Iglesia como la experiencia dinamizadora de la acción pastoral en la “Estrategia de intervención” del Secretariado Nacional de Pastoral Social/Cáritas Colombiana. Por ello, se ha pretendido

⁵¹⁰ Facultad de Teología, Pontificia Universidad Javeriana. “50 años Medellín”, 255.

presentar y desarrollar los elementos fundamentales del pensamiento social cristiano y de la Iglesia, y en ellos valorar la riqueza de la DSI.

Para comprender este capítulo tercero, se vincularon los puntos fundamentales de la DSI, a partir de una definición centrada en las fuentes y origen del término “doctrina”, acompañando este concepto de lo “social”. Para lograr hacer esta presentación, se tomó la opción de tener como punto de partida la *Rerum novarum*, sin desconocer que la enseñanza social de la Iglesia ya tenía otros textos y documentos del magisterio pontificio.

En el apartado sobre los principios de la DSI, se presentaron las diversas aproximaciones y listados que enumeran principios, siguiendo diversas corrientes de pensamiento social de la Iglesia. La opción de esta tesis se centró, así, en el principio fundante de la DSI: la *dignidad humana*, del cual se desprenden el *bien común*, la *subsidiariedad* y la *solidaridad*. Esta opción se hizo teniendo como base las recomendaciones que emanan del *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*.

Otro elemento que se ponderó en el desarrollo del capítulo fue el método que ha presentado la DSI, al poner de manifiesto y valorar la incidencia que han tenido los modelos deductivo e inductivo para responder, desde el Evangelio, a las realidades humanas y sociales o, en el lenguaje del Concilio Vaticano II, los *signos de los tiempos*.

En la presentación del *Compendio* se destacaron los puntos a favor y en contra del trabajo desarrollado por el Consejo Pontificio ‘Justicia y Paz’, al poner de presente en el texto el fundamento central de la dignidad de la persona humana, y continuar luego con los avances y actualidad de la sistematización de la moral social, propuesta por la DSI. El capítulo tercero finaliza con una aproximación al *pensamiento social cristiano* y, en él, a la DSI, al poner énfasis en el valor que tiene la *enseñanza social de la Iglesia* y centrar la atención en la *dimensión social de la evangelización* y la propuesta de una “Iglesia en salida”, en la cual el ser humano es el protagonista de la transformación desde el Evangelio.

En el siguiente capítulo –cuarto en la numeración consecutiva– se hará una continuación de la mediación hermenéutica, en donde se desarrollará la importancia de la *dignidad humana* como categoría fundamental de esta investigación. El capítulo comenzará con una aproximación a la definición de la categoría, y avanzará centrando su desarrollo en la importancia que esta ha tenido en la DSI, desde el contexto de la Biblia en sus dos Testamentos, continuando con el pensamiento de los Padres de la Iglesia, y haciendo una

aproximación al pensamiento de los filósofos de la modernidad. El capítulo cuarto terminará con una lectura de los textos de la DSI y el desarrollo que ha tenido la *dignidad humana* en sus acepciones diversas, desde León XIII hasta el papa Francisco.

CAPÍTULO 4

4. LA DIGNIDAD HUMANA EN LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA

La categoría *dignidad humana* es uno de los conceptos que se definen como “lugar común” en diversos momentos de la historia, de las ciencias, de las corrientes de pensamiento y los pensadores mismos. Por ello, lograr tener una definición es una labor compleja, pues es un término denominado multidisciplinario y multifocal por las diversas aristas que en el transcurso del tiempo ha tenido, junto a los matices que ha ido acumulando por su incidencia en la historia, en especial, en la larga tradición de Occidente y sus diversas etapas. “La antigüedad clásica grecorromana, el enfoque cristiano medieval, el humanismo renacentista, la tradición escolástica, la filosofía de la Ilustración del siglo XVIII, la crítica decimonónica al racionalismo y al formalismo filosófico, y la segunda mitad del siglo XX”⁵¹¹. Cada una de estas etapas, en su contexto, le ha dado a la definición de *dignidad humana* un matiz y carácter particular.

Este capítulo pretende hacer una aproximación a la categoría *dignidad humana*, a partir de los fundamentos de la antropología teológica, en el orden *relacional* de un Dios que crea al ser humano a su imagen y semejanza; pero, al mismo tiempo, al demostrar la relación de Dios con su Hijo encarnado y la redención que Cristo Jesús le trajo a la humanidad. Asimismo, se destacarán los elementos de carácter bíblico en las dos tradiciones de la revelación, en el Antiguo y en el Nuevo Testamento.

Para continuar con la fundamentación de la categoría *dignidad humana*, en este capítulo, se buscarán en algunos Padres de la Iglesia los elementos que conformaron la justificación de la defensa de este principio rector de la Doctrina Social de la Iglesia. En la línea del recoger los pensamientos que han formado parte del teorizar sobre la dignidad de la persona, se va a tener en cuenta la idea de los filósofos de la modernidad ilustrada, como Kant, sobre su trabajo acerca de la dignidad.

En la parte final del capítulo, se hará una aproximación a los textos capitales de la Doctrina Social de la Iglesia, buscando rescatar los elementos que constituyeron el desarrollo

⁵¹¹ Sardiñas, Loida. *Dignidad humana*, 33.

de la categoría *dignidad humana*. Este capítulo hace parte de la mediación hermenéutica, por ende los textos que se presentan aquí son una base para analizar la importancia que ha tenido el principio de la dignidad humana en el desarrollo de la evangelización de lo social, que hace parte del objetivo del trabajo del Secretariado Nacional de Pastoral Social/Cáritas Colombiana.

4.1 Aspectos preliminares

La opción de esta investigación, con respecto a la definición de *dignidad humana*, se vincula a la tradición de la teología cristiana. Sin embargo, cabe mencionar que en la base etimológica del término *dignidad*, el vocablo proviene del latín *dignitas*; por tanto, en el contexto de la sociedad romana, correspondía a todo lo que se vinculaba con la nobleza y con la excelencia.

Considerado en una perspectiva histórica, el concepto de dignidad, como ha sido visto ya por diversos estudiosos, aparece en el mundo romano antiguo en el que el término *dignitas* se refería inicialmente a una propiedad externa e inmutable, vinculada a la posición social y, más específicamente, a la posición política. Se habla así, por ejemplo, de la *dignitas* de un cónsul, de un senador o de un patricio romano, y se asociaba al rango político y social de una persona, al igual que al comportamiento correspondiente de ella y al tratamiento que se esperaba hacia ella por parte de los otros.⁵¹²

El término *dignitas*, para el jurista, político, filósofo y escritor latino del siglo II a. C. Cicerón, tiene dos acepciones; en la primera, el concepto estaba reservado a la posición de carácter social o política de un individuo con ciudadanía romana. Sin embargo, el mismo autor presenta una segunda acepción en *De officiis* I, en la cual vincula el concepto con una propiedad enraizada que por naturaleza poseen los seres humanos en general⁵¹³. De tal forma, esta base de pensamiento será retomada en el desarrollo del concepto asumido por la filosofía y la teología hasta el Renacimiento, cuando el texto clásico *Oratio de hominis dignitate*, de Pico della Mirandola, abrió un apartado reconocido como uno de los aportes más ilustres a la filosofía renacentista.

⁵¹² Leyva Martínez, Gustavo. “Hacia una reconstrucción del concepto de dignidad en Kant, Hegel y Marx”, 231.

⁵¹³ Cicerón de *Officiis* I, 106.

El texto de della Mirandola fue escrito en un latín complejo de entender, de allí que la traducción del documento sea un ejercicio de interpretación ajustada a la profundidad del mensaje sobre el drama humano de la libertad; no la exaltación retórica del ser libre, pues, para este autor, quien es libre,

...lo es por naturaleza, dado que el ser humano es peregrino y no tiene puesto de residencia.

¹⁹La naturaleza para otros seres, una vez definida, está enmarcada dentro de las leyes dictadas por nosotros. ²⁰En tu caso, eres ilimitado y no tienes ninguna limitación, de acuerdo con tu juicio, en cuya mano le he puesto, decidir sobre ello. ²¹Te puse en la mitad del mundo, para que desde aquí pudiera ver más fácilmente lo que hay en el mundo.⁵¹⁴

La condición de dignidad del ser humano reside, según el texto del filósofo florentino, no en la condición de haber sido creado a imagen y semejanza, sino en el ser criatura, y por ser autónomo de elegir su propio destino. Así, el ser humano es libre y puede determinar, por su naturaleza, el lugar donde pueda realizarse. Esto, por ser criatura de “Dios, el arquitecto que había creado este mundo, que vemos como un templo augusto de la divinidad, según la ley de la sabiduría difícil de conocer”⁵¹⁵. Della Mirandola, en su *Oratio de hominis dignitate*, hace eco de una relectura del Salmo 8,5-6, “¿Qué es el hombre, para que te acuerdes de él, el ser humano, para darle poder? Lo hiciste poco inferior a los ángeles, lo coronaste de gloria y dignidad”, tal y como se describe a continuación:

²²No te hemos hecho ni celestial, ni terrenal, ni mortal, ni inmortal, porque como libre, extraordinario moldeador y escultor de ti mismo, puedes moldearte de la forma que prefieras.

²³Pues, podrás generarte en seres inferiores que son brutos, como también, generarte, según tu decisión, en seres superiores, que son, por cierto, divinos. ²⁴¡Oh suprema liberalidad de Dios Padre, suprema y admirable felicidad del hombre! ²⁵A quien se le da tener lo que desea ser lo que quiere. ²⁶Los brutos, al nacer, llevan consigo (como dice Lucilio) todo lo que poseerán del vientre de la madre. ²⁷Los espíritus supremos desde el principio hasta un poco más tarde se convirtieron en lo que serán en eternidades perdidas. ²⁸En el hombre naciente, el Padre infundió semillas de todo tipo y gérmenes de todo tipo de vida. ²⁹El que crecerá en el que los ha cultivado, y dará fruto en él. Si es vegetal, se convertirá en una planta; si está vinculado a los sentimientos, brutalizará. Si es racional, será un animal celestial.⁵¹⁶

⁵¹⁴ Mirandola, Pico Della. *Oratio de hominis dignitate*, § 5, 19-21. Traducción propia.

⁵¹⁵ *Ibid.*, § 4, 10. Traducción propia.

⁵¹⁶ *Ibid.*, § 5, 22-23. § 6, 24-29. Traducción propia del texto en italiano.

Por tanto, el gran aporte de Della Mirandola se presentará como un fundamento a la modernidad y una de las tradiciones más relevantes en la historia de la filosofía, como lo sería la posición kantiana y el cimiento que da así el término dignidad al derecho y la filosofía política.

Cada época de la historia ha otorgado aspectos que dan relevancia a la apreciación sobre la *dignidad humana*; y del mismo modo por ser la Doctrina Social de la Iglesia, DSI, una enseñanza sistemática del ambiente social resultante de la modernidad. El acercamiento que se dará en esta investigación al principio fundante de la DSI estará enmarcado por los elementos que han presentado continuidad, como lo suelen ser los conceptos que se abordan desde la dimensión social de la Iglesia. Esa continuidad, en el acercamiento a una categoría como la *dignidad humana*, esta mediada por los métodos inductivo y deductivo, como se ha resaltado en la metodología que tiene la DSI.

De esta manera, se podrán acotar algunos elementos que están en la base de la conceptualización de la *dignidad humana*. Estos antecedentes surgen de enfoques como la antropología cristiana relacional, basada en el misterio de la Trinidad, pero también por la importancia que tiene la *dignidad humana* en la reflexión sobre los principios de la DSI. Aquí se hará una aproximación bíblica y teológica al término, que será matizada por la relevancia que tuvo en la reflexión teológica de los Padres de la Iglesia y el magisterio pontificio. Sin dejar de lado la postura de los filósofos de la modernidad frente al concepto de dignidad humana ni el camino que asumió la Iglesia para incorporar los derechos humanos en su discurso magisterial.

Para “la revelación cristiana, [la *dignidad humana*] constituye ante todo una afirmación de fe en Dios, pero es, a la vez, y en esa misma medida, un gran sí al hombre, al que le reconoce la dignidad incomparable de hijo del Padre en Cristo por el Espíritu Santo”⁵¹⁷. Es el mismo Cristo quien redime la figura humana y hace que el ser humano, caído por su debilidad en el pecado, sea levantado en el orden de lo divino en la historia. Por ello, desde la visión antropológica cristiana, es en Jesucristo que todo tiene la fuente plena del amor que, en la experiencia de la Cruz, lo llevó a revelar la plenitud del Padre.

⁵¹⁷ Izquierdo C; Burggraf, J; Arocena, F. *Diccionario de Teología, Voz: DSI*. 271.

En la vivencia del vaciamiento de Jesucristo en el amor, la compasión es una manera de reafirmar que Dios tiene entrañas y opta por encarnarse en la humanidad. Por tanto, “la dignidad de los últimos” es una expresión que la Iglesia está llamada a convertir en una opción. Tal y como la asume y vive Dios por medio de su Hijo, al hacer que las actuaciones terapéuticas narradas en los Evangelios, y el perdón como horizonte de liberación⁵¹⁸, sean parte de la demostración de cómo Dios restaura la *dignidad humana*, como acción intrínseca en el ser humano.

De tal modo, en el proyecto del reinado de Dios presentado por Jesús, una de las premisas que se puede catalogar como síntesis de la moral cristiana es “...cuando lo hiciste con uno de estos más pequeños, lo hiciste conmigo” (Mt 25,40). Así, “la *dignidad humana* es [...] aquel principio, en el sentido estricto de fundamento, que rechaza que los seres humanos caigan en un abismo de barbarie, a favor de sí mismos y en contra de los demás”⁵¹⁹. Sin embargo, esto parece no haber sido entendido por la humanidad, que ha caído en diversas etapas de la historia en una espiral de violencia, donde ha preponderado el desconocimiento de la importancia que tiene el respeto de la vida de los seres humanos, por desconocerse, el mismo ser humano, en la dimensión humana del otro.

La *dignidad humana* es el valor supremo de los seres humanos, y es por tanto una proclama de la moral social cristiana; aunque para algunos autores, como el psicólogo evolucionista Steve Pinker, quien comenta a la profesora de bioética Ruth Macklin, esta idea les resulte blanda o subjetiva, en comparación con otros conceptos que se arraigan en la bioética, y también se llegue a catalogar como una idea relativa⁵²⁰. Sin embargo, para la DSI, es el principio fundamental y rector de toda su estructura de pensamiento; de ahí que, en estos asuntos preliminares, se parta de reconocer que la postura asumida en este texto tenga un carácter netamente teológico, sin llegar a desconocer la crítica y desvaloración que se haga del concepto.

⁵¹⁸ El teólogo español, José Antonio Pagola, desarrollo estas ideas en una conferencia en Loyola, el 25 de junio de 2005, titulada: *La Alternativa Jesús*.

⁵¹⁹ Höffe. Prinzip Menschenwürde. Citado por Sardiñas, Loida, *Dignidad Humana*, 39.

⁵²⁰ Véase en Pinker, Steve. “The Stupidity of Dignity”.

4.2 Origen del término *dignidad humana* en la reflexión social de la Iglesia

La primera tarea, en función de responder a la definición de *dignidad humana*, está en descifrar cuál será el punto de referencia sobre el que se trabajará la categoría en cuestión, en el entramado polisémico del mismo; pero, al mismo tiempo, se buscará acortar la ambigüedad que pueda tener el término. Esto obedece a los usos que tiene la categoría y al ámbito en el que llega a ser objeto de estudio. Por esto, desentramar la categoría conlleva adentrarse en el campo interpretativo en el que se emplea el término; pues él puede ser abordado en distintos contextos, a saber: el clínico, el jurídico, el filosófico, el ético y, por qué no, en la vida cotidiana y el del lenguaje informal, entre otros. Este punto de partida conlleva a delimitar el campo en el que se abordará el término y su respectiva función conceptual.

La palabra *dignidad* es polisémica y, a lo largo de la tradición filosófica y teológica occidental, ha sido objeto de múltiples interpretaciones. Un mero recorrido histórico por el pensamiento occidental, desde sus orígenes griegos hasta la filosofía contemporánea, revela el carácter plural que adquiere la expresión *dignidad humana*. La dignidad se define en el diccionario como “la calidad o el estado de ser valorado, honrado o respetado”. Según esta concepción, es algo que podemos tener o algo que podemos percibir en otro o en uno mismo. El ser percibido como alguien que recibe consideración menor de la que merece es *sufrir una indignidad*. Se percibe que tratarse o tratar a otros con menor respeto que el merecido es comportarse de manera *indigna*.⁵²¹

Sin lugar a duda, el campo al que se ajustará la noción de *dignidad humana* es el teológico, y específicamente en el terreno de la DSI, como ya se ha señalado. Sin embargo, no se pueden desconocer otras aproximaciones que le dan sustento teórico y fundamento epistemológico al término.

Entre las diversas aproximaciones al concepto de *dignidad humana*, los primeros vestigios sobre la definición se remontan a la filosofía griega, de manera especial en Aristóteles: “el *anthropos* tenía unas cualidades que le elevaban por encima de las demás criaturas, pues era un ser dotado de alma racional, capaz de pensar, de razonar, de elaborar ciencia”⁵²². Sin embargo, para las escuelas griegas del conocimiento, el término con el que se

⁵²¹ Torralba Roselló, Francesc. *¿Qué es la dignidad humana?*, 45.

⁵²² Sols Lucia, José. *Pensamiento social cristiano abierto al siglo XXI*, 99.

hablaba de dignidad estaba plasmado en los textos de Homero, quien utiliza el adjetivo *áxios*, traducido por ‘digno’, equivalente al gran valor que tiene algo⁵²³. No obstante, su estructura está centrada en una antropología individualista, en la visión que desarrolla sobre el ser humano; aquí uno de los fragmentos en la ética a Nicómaco:

Cada uno de estos aspectos se asigna al hombre ecuánime y los demás, a cuantos supone serlo como lo hemos dicho; o en la medida de sus respectivas cualidades cuando se trata de realizar la conducta exigida. Este último es coherente consigo mismo y persigue para sí lo que es acorde al asunto y lo que, como tal, le parece y además, en orden al propio bien, lo pone en práctica, porque es propio del bueno poner empeño en el bien, haciéndolo por sus propios motivos, puesto que lo hace por su disposición intelectual, conforme a la cual cada uno elabora sus propios puntos de vista y vive preservándose a sí mismo, con arreglo a su deliberación.⁵²⁴

En esta perspectiva de la dignidad, Aristóteles va a tomar partido por la construcción de una sociedad excluyente –igual a la noción que defendió Platón–, de la cual surgirá la defensa del sistema social en donde se podía comprar y vender personas, hacer negocio con ellas, auspiciando así la esclavitud.

No en vano en Aristóteles, en su libro primero de la *Política*, justifica la esclavitud como parte substancial de la formación de la *polis*, de tal manera que la relación amo-esclavo refrenda la importancia que contiene la subyugación: “Por eso el amo no es más que amo del esclavo y no le pertenece a este, mientras que el esclavo no solo es esclavo del amo, sino que le pertenece enteramente a este”⁵²⁵. Sin duda alguna, lo que prueba Aristóteles es la relación que existe entre un ser llamado “esclavo”, que es lo que es solo en relación con el amo, porque no se pertenece a sí mismo, sino que le pertenece a su amo, y esto lo hace ser lo que refleja ser.

Mientras que en la obra de Platón se entenderá lo digno como lo que está relacionado con “[...] la gravedad y decoro de las personas en su modo de comportarse, la nobleza o elevación de carácter, y así consideramos digno al ser humano que merece estima y es

⁵²³ Ver en Santa Cruz, María Isabel. “Conócete a ti mismo y cuida de ti mismo: el Sócrates de Apología, Critón, Alcibíades I”, 23.

⁵²⁴ Aristóteles. *Ética a Nicómaco*, 1166^a 389-390.

⁵²⁵ Aristóteles. *Política*, 1254^a, 23.

respetuoso de los demás y de sí mismo”⁵²⁶. Por esta razón, para Platón, el hombre digno es paradigma y encarnación del hombre que representa la defensa de la verdad, y lo hace bajo el cuidado de sí mismo y de los demás, es decir, el hombre por excelencia será Sócrates.

Sin embargo, este esbozo del concepto de *dignidad humana* es problemático desde la comprensión judeocristiana, y más para la comprensión posterior, de la modernidad, sobre el término, cuando se rescata la acepción de igualdad. La razón radica en que, para Platón, el Estado considerado ideal, tenía un profundo sustento en dos pilares: el primero, la clase social y el segundo, la clase de individuos. Por tanto, la dignidad no era considerada inherente al ser humano; por el contrario, cada uno la debía adquirir, para alcanzar un reconocimiento en la escala social.

Por ello, para aclarar la razón por la cual se aleja la noción de *dignidad humana* entre la idea filosófica platónica y la concepción judeocristiana, se debe partir de la división de ciudadanos que Platón esboza: los que hacen parte de la clase social y los de la clasificación que por la categoría de individuo se adquiriría. En los *Diálogos* de Platón, en la *República*, al hablar de la supremacía de “clase de individuos” el filósofo ateniense acuñaba:

...es claro que ya desde niño tendrá la primacía sobre los demás, sobre todo si su cuerpo se desarrolla paralelamente a su alma. [...] Una vez que llegue a la edad madura, espero que sus parientes y conciudadanos querrán servirse de él en su propio provecho. [...] Por tanto se postrarán ante él para abrumarle con súplicas y con honores y le prodigarán de antemano su adulación con vistas a su poder futuro.⁵²⁷

Todo el texto refuerza la idea de una dignidad de carácter honorífico, si se la puede nominar así, el cual es excluyente, y discrepa entonces de la idea que se fue estructurando en la noción antropológica judeocristiana⁵²⁸.

⁵²⁶ Santa Cruz, María Isabel. “Conócete a ti mismo y cuida de ti mismo: el Sócrates de Apología, Critón, Alcibiades I”, 23.

⁵²⁷ Platón. *Diálogos, La república*, Libro VIII, 246.

⁵²⁸ “Es sabido que de la mutua compenetración del cristianismo y la metafísica griega no solo ha quedado reflejada en la forma espiritual de una dogmática religiosa y en una helenización del cristianismo que no en todos los aspectos ha supuesto una bendición; esta también ha propiciado la apropiación, por parte la filosofía, de contenidos genuinamente cristianos. Este trabajo de apropiación ha quedado plasmado en entramados conceptuales normativos de mucho peso, como sucede en los conceptos de responsabilidad, autonomía y justificación, historia y memoria, reinicio, innovación y retorno, desprendimiento, interiorización y materialización, individualismo y comunidad. Es cierto que ha transformado el sentido originalmente religioso,

Pese a que Platón defendió un Estado elitista, en el que reinaba una desigualdad natural y social entre los individuos, también es verdad que destacó ciertos elementos, más bien socráticos y no tanto platónicos, que fueron esenciales para que posteriormente se llegase a desarrollar el concepto de *dignidad humana*, a saber: el rasgo moral, la facultad racional, la conciencia y la autonomía del individuo.⁵²⁹

No fue igual el caso en la antigüedad romana, Cicerón, en el capítulo segundo de *La República*, dentro de las preguntas que se planteaba una de ellas rompía con la tradición griega: “¿De dónde procede la justicia, el honor y la equidad?”⁵³⁰ La cuestión de la urgencia que el mismo autor planteaba, sobre el mejoramiento de las condiciones de vida, marcaba ya una brecha entre los griegos y los romanos:

Como sentimos la poderosa urgencia de incrementar los recursos de la humanidad, porque deseamos hacer la vida humana más segura y más rica por medio de nuestro pensamiento y nuestro esfuerzo, y somos incitados a cumplir este deseo por naturaleza misma, mantengamos dentro de la trayectoria que ha sido siempre la de todos los hombres mejores, haciendo oídos sordos a las señales que tocan a retirada, con la esperanza de hacer volver incluso a los que caminan ya en cabeza.⁵³¹

Una acepción de *dignidad humana* que aparece en los anales de la historia del Imperio romano y se alejaba del sistema de esclavitud está representada en que eran dignos quienes fueran nombrados embajadores romanos. Así, representar a Roma era una manera de ser digno. Por ello, esta forma de comprender la dignidad hacía de los embajadores romanos, en las diversas latitudes y provincias geográficas del Imperio, hombres dignos y respetados.

Hasta aquí el problema de la dignidad no tocaba aun aspectos como la libertad y la igualdad. Para los griegos no era comprensible hablar de una dignidad en igualdad de condiciones, simplemente porque no había en su entorno una sociedad que considerara la no

pero no lo ha vaciado devaluándolo ni consumiéndolo. Un ejemplo de esta apropiación que salva el contenido original sería a traducción, del hecho de que el hombre está hecho a imagen y semejanza de Dios, al concepto de igual y absoluta dignidad de todas las personas. Abre el contenido de los conceptos bíblicos más allá de los límites de la comunidad religiosa, a agentes de otras confesiones y a los no creyentes” (Ratzinger, Joseph; Habermas, Jürgen. *Dialéctica de la secularización, sobre la razón y la religión*, 41-42).

⁵²⁹ Granja Castro, Dulce María. “Pensamiento de Kant en torno al concepto de dignidad humana”, 138.

⁵³⁰ Cicerón. *La república*, 23.

⁵³¹ *Ibid.*, 25.

tenencia de esclavos, ni un sistema económico que no estuviera basado en los impuestos. Por ello se justificaba el comercio de personas allí donde se fraguó la hegemonía de los amos sobre los esclavos, al mostrar como necesaria la esclavitud para su sociedad.

Sin embargo, no fue así para los romanos, a pesar de ser herederos del sistema helenista. Para algunos, como es el caso de Séneca, el asunto de la esclavitud les resultaba incómodo. Así se intuye en la lectura de sus cartas a Lucilio: “¿Qué cosa son un caballero romano, un liberto, un esclavo? No son sino nombres nacidos de la ambición o de la injusticia”⁵³². Sin embargo, en la misma carta el filósofo señalará que “el alma era Dios que habitaba en todo hombre”⁵³³ y, en consonancia a esto, el amo podría ser dueño del esclavo, más no de su alma.

Este es sin duda un llamado a equiparar y poner en el mismo lugar a todos a los que se les “vulneraba su dignidad” –por darle un nombre contemporáneo–. Continuando con Séneca, recalca que hay una ley que pone en igualdad de condiciones a todos los seres humanos: la vulnerabilidad y la muerte, de modo que: “La muerte no es ningún mal. Y si me preguntas qué es, te diré que es la única ley igual para todo el linaje humano”⁵³⁴.

No obstante, los argumentos que se pueden rastrear en los escritos del gran orador y senador romano no fueron lo suficientemente coherentes con sus actos. Pues, como asesor de Nerón, no propició propiamente la abolición de la esclavitud y, por ende, Roma continuó siendo una sociedad jerárquica, en donde la emancipación de los esclavos no llegó a ser siquiera tenida en cuenta en el primer siglo de la era imperial.

El servicio de esclavo no se consideraba deshonoroso, pues jurídicamente el esclavo judío es igual al hijo mayor de la familia o, como dice el Levítico (25,40), es considerado “como jornalero”. Por eso corre en Jerusalén el refrán siguiente: “quien compra un esclavo judío compra un dueño”. O este otro: “si tu hija ha crecido, deja en libertad a tu esclavo y cásalo con ella”, que parece abogar por una actitud abolicionista.⁵³⁵

En el contexto de la conformación del Nuevo Testamento, la esclavitud, como legado de los romanos, fue comprendida como base de la estructura económica del Imperio, y será

⁵³² Séneca. *Cartas morales a Licilio (I)*: Carta XXXI, 81.

⁵³³ Granja Castro, Dulce María. “Pensamiento de Kant en torno al concepto de dignidad humana”, 142.

⁵³⁴ Séneca. *Cartas morales a Licilio (II)*: Carta CXXIII, 202.

⁵³⁵ González Faus, José Ignacio. *Otro mundo es posible... desde Jesús*. 42.

una de las evidencias de la influencia helenista de la formación del canon bíblico. De esa manera, las alusiones a los esclavos, como incluidos en las comunidades judeocristianas, serán parte de la literatura neotestamentaria, en el cambio progresivo de la relación de los discípulos con Jesús: “No los llamo ya siervos, porque el siervo no sabe lo que hace su amo; a ustedes los he llamado amigos, porque todo lo que he oído a mi Padre se los he dado a conocer” (Jn 15,15).

4.3 Fundamento antropológico del concepto de *dignidad humana*

El ser humano es reconocido en la teología judeocristiana como un ser dotado de superioridad sobre el resto de los seres de la creación⁵³⁶. En virtud de este talento, del cual han sido provistos los humanos, se ha podido reconocer en ellos un grado de dignidad que, sin tener un factor único de comprensión, en el transcurso de la historia se ha venido agotando en un antihumanismo, al atravesar umbrales inimaginables. Tales como la construcción de identidades deterministas y segregadoras, que llegan a forjar en el ser humano un odio por otros congéneres⁵³⁷. Al parecer, la cultura se va trasgrediendo con factores que no son propios de la labor encargada a los seres humanos de administrar, proteger y cuidar la creación, y hace que se deterioren las relaciones humanas.

Por ser una antropología teológica relacional trinitaria, el pilar de esta será Cristo, pues, como Juan Pablo II lo desarrolló en sus tres encíclicas sociales: *Laborem exercens* (1981), *Sollicitudo rei socialis* (1987) y *Centesimus annus* (1991) siendo consecuente con el Concilio Vaticano II, la persona de Cristo es la clave que inspirará toda la estructura antropológica teológica social. “La antropología cristiana tiene como eje la autonomía del ser humano y la aceptación de su *libertas* como posibilidad de optar por el bien o por el mal”⁵³⁸. Esta consideración está a la base de una visión del hombre creado a imagen y

⁵³⁶ “Si tenemos en cuenta que el ser humano también es una criatura de este mundo, que tiene derecho a vivir y a ser feliz, y que además tiene una dignidad especialísima, no podemos dejar de considerar los efectos de la degradación ambiental, del actual modelo de desarrollo y de la cultura del descarte en la vida de las personas”. Francisco. Carta encíclica *Laudato si'*, 43.

⁵³⁷ Sobre la deshumanización de los seres humanos, el filósofo español Francesc Torralba, ha profundizado el tema en diversas publicaciones como lo es en su libro *¿Qué es la dignidad humana?* (2005) o en una ponencia sobre: “Ética y dignidad de la persona humana”, en el I Congreso Mundial de Bioética en Madrid celebrado en 2017.

⁵³⁸ Camacho, “La DSI en la senda abierta por el Concilio Vaticano II”, 508.

semejanza de Dios, el cual tendrá como aspiración la libertad desde la cual ha sido creado por voluntad y amor de su creador.

Esta antropología desembocará en el principio rector de la DSI, la *dignidad humana* como una manera de relacionarse Dios con el ser humano y los seres humanos entre sí. Ello da, pues, una sólida y esmerada visión de una antropología desde la experiencia de Dios amor, que es la realidad más esencial en la comprensión de la relación entre Dios y el hombre. “El vivir a Dios como Trinidad, como relacionalidad, ofrece también una clave para entender al ser humano como ser existencialmente abierto a los otros”⁵³⁹.

Por ello, la dimensión propia de la antropología teológica, la defensa de la *dignidad humana*, se afina en tres momentos fundantes de la relación de Dios con el ser humano, los cuales darán un derrotero al horizonte de fe sobre la concepción que existe de la *dignidad humana*. Por tanto, el primer momento está centrado en la doctrina de la *creación* del ser humano; el segundo momento se argumenta desde la concepción de la *encarnación* del Hijo de Dios; y el tercer momento es el de la *redención* otorgada por el Hijo de Dios, al entregar su vida por amor en la cruz.

En cada uno de estos momentos se tejen los espacios de relacionalidad de la antropología teológica, que destaca al principio de la *dignidad humana* como eje de la DSI. Pues en la creación de los seres humanos, la encarnación del Hijo de Dios y la redención de Jesús el Cristo, no solo se muestra un Dios en relación con su esencia trinitaria, sino que lo involucran en la relación directa con los seres humanos, llamados por vocación y elegidos don supremo, en el amor, de la creación.

4.3.1 La doctrina de la creación

En el marco de la antropología teológica, cuando se trata el tema de la *dignidad humana*, la primera afirmación que se propone es que “el ser humano en su totalidad es criatura de Dios”. La existencia de las criaturas contiene dos factores definitorios, el primero es que han surgido de la libertad del Dios creador, porque nada puede existir fuera de él.

La existencia de las criaturas, incluido el ser humano, es fruto de una decisión doblemente libre y, por tanto, doblemente gratuita: libre por supuesto de cualquier coacción externa sobre

⁵³⁹ *Ibid.*, 516.

Dios, puesto que antes de la creación nada existe fuera de Dios, y libre también de cualquier necesidad interna divina, puesto que la plenitud de Dios y su plena donación amorosa está cumplida ya en su ser trinitario y no necesita nada ni nadie fuera de él para desbordarse amorosamente, puesto que la misma vida divina es ya plena donación de amor. No cabe por tanto entender a Dios como rival del hombre.⁵⁴⁰

La segunda aclaración es que toda la creación, incluyendo al ser humano, tiene un carácter contingente, al tener en cuenta su estructura ontológica, de forma que se puede acotar que toda la creación es un don y, por ende, el ser humano es fruto del amor que proviene de Dios, porque es la obra más excelsa de entre las criaturas creadas. Por tanto, la textura ontológica del ser humano no puede ser otra que el amor de su creador; de ese amor depende y vive ; que sostiene a todos los seres humanos; el amor es el motor de la existencia de los seres humanos y la causa de su desarrollo en el mundo y en sus relaciones sociales.

La afirmación sobre el hombre como criatura se mantiene en la línea teológica de la experiencia que parte del reconocimiento de Dios como creador. Esto significa que Dios da a las criaturas el ser y, por esta razón, le otorga una pulsión hacia el “ser-más”, como lo afirmó Rahner. Este vínculo entre el creador y su criatura le dará al segundo un carácter de dependencia con respecto al primero. Sostener, por tanto, que el hombre es criatura de Dios, es más que una afirmación sobre la razón de su existencia, es detenerse en la pregunta sobre el origen del ser humano.

Que el ser humano tenga origen en su creador puede ser el primer nivel de relación con otras criaturas, de tal forma que la dependencia no es de sí mismo, sino absolutamente de Dios. En esta dependencia está el fundamento, arraigado en Dios, que se da al ser humano hasta llegar al extremo de exponerse a la voluntad de este en la encarnación, lo cual es nada menos que la relación que Dios mantiene con sus criaturas por medio de la *dignidad humana*.

La vida humana se entiende como don y como vocación: Dios da la existencia al ser humano y lo llama a desarrollarse hasta su plenitud. Y el hombre no puede dejar de proyectar sobre toda su existencia esa experiencia de haber sido dado, del don. La experiencia sorprendente del don se entiende mejor si detrás de ese don encontramos a Dios, al Dios amor. El ser humano se comprende como dado, como regalo de la iniciativa de Dios. Y al experimentar

⁵⁴⁰ Salazar García, Luis María. *Personas por amor*, 62.

su existencia como don se ve impelido a dar: el don se convierte entonces en una dimensión central de la antropología. Pero esta dimensión antropológica difícilmente se entendería si no es desde la teología. No hablamos de una teología especulativa, que “sabe” sobre Dios, sino de una teología que deriva de una experiencia: la de sentir que la propia existencia es don de Dios. La antropología cristiana tiene su base indiscutible en la teología, en el saber sobre Dios, sobre el Dios amor.⁵⁴¹

Es solo en esta relación de amor que se gesta, por un lado, el compromiso de la libertad del ser humano con su opción por el bien y, de otra parte, su vínculo de fidelidad para permanecer dependiente de Dios, en el reflejo humano de su creador.

...es en la respuesta al amor de Dios, como el hombre se “autocomprende”, es en el espejo divino donde el hombre puede mirarse y reconocerse. Frente a Dios, el hombre no será más “el gigante de sus sueños ni el enano de sus miedos”, sino que recobra la conciencia de su propia dimensión.⁵⁴²

Toda esta dimensión creatural del ser humano se expresa a profundidad en las opciones que se realizan en la acción social y pastoral del Secretariado Nacional de Pastoral Social/Caritas Colombiana, SNPS/CC, institución que asume por medio de su “Estrategia de intervención” el modelo de caridad de la Iglesia, proveniente del amor del Creador por sus criaturas. Este ámbito procede del marco relacional de la DSI.

De ahí que, por haber sido hecho a imagen de Dios, el ser humano tiene la dignidad de persona; no es solamente algo, sino alguien. Es capaz de conocerse, de poseerse y de darse libremente y entrar en comunión con otras personas; y es llamado, por la gracia, a una alianza con su Creador, a ofrecerle una respuesta de fe y de amor que ningún otro ser puede dar en su lugar.⁵⁴³

La respuesta que tiene el Secretariado Nacional de Pastoral Social/Caritas Colombiana, iluminada por la Doctrina Social de la Iglesia, hace una defensa férrea de la *dignidad humana* desde la inspiración bíblica, en el marco de la antropología teológica y con

⁵⁴¹ Camacho, Ildefonso. “Articulación de las lógicas del mercado, Estado y sociedad civil en *Caritas in Veritate*”, 52.

⁵⁴² Salazar García, Luis María. *Personas por amor*, 229.

⁵⁴³ Consejo Pontificio ‘Justicia Y Paz’, *Compendio de la DSI*, N. 108.

la consigna programática de “ser la presencia amorosa de Dios. Esta no es solo una línea de inspiración, sino que en las acciones sociales que se emprenden en la construcción de la paz y la reconciliación, el cuidado de la tierra y el territorio y la protección y defensa de los derechos humanos, se plasma una clara opción por sostener la enseñanza de una antropología afincada en la doctrina de la creación, en el don de Dios otorgado a sus criaturas y en el amor que, por vocación, el ser humano está llamado a transmitir por medio de sus obras.

4.3.2 *El misterio de la encarnación*

La encarnación del Hijo de Dios es la extensión y, al mismo tiempo, la plenitud de la imagen de Dios hecho carne en medio de la humanidad. La teología cataloga la encarnación como uno de los misterios más profundos dentro de la comprensión humana de lo divino, de tal modo que el hombre puede ser el rostro desvelado de la gloria de Dios. En consonancia con *Gaudium et spes*, que presenta en la encarnación a un Dios unido estrechamente con el hombre, se reafirma que “el misterio del hombre solo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado” (GS 22).

“La criatura es lo que el creador ha querido llegar a ser. Dios no es sólo el creador de un mundo distinto de él. Dios es, él mismo, criatura: la forma de existencia definitiva (no episódica ni transitoria) del Dios revelado en Cristo en la encarnación”⁵⁴⁴. La encarnación se presenta como la posibilidad más genuina de lo humano que llega a tener Dios, pues en la creación del ser humano se revela el camino de la encarnación, y es allí donde se muestra cómo Dios es *apertum ad omnia*, y esto hace que el ser persona se convierta en *capax infiniti*. De ahí la condición de Dios presente en el mundo por medio del *logos*, como lo expresa el Evangelio de Juan: “En el principio existía la Palabra y la Palabra estaba con Dios, y la Palabra era Dios” (Jn 1,1.) Una palabra que trasciende los parámetros de la materia, al hacerse carne para poner su ser –Dios– en medio de la humanidad y tener los mismos sentimientos que el hombre puede llegar a tener: “Y la Palabra se hizo carne, y puso su Morada entre nosotros” (Jn 1,14).

Nos referimos al hecho de que el ser humano en su totalidad es criatura de Dios. De entrada, si exceptuamos a Jesús de Nazaret, el hombre no es Dios. Su dignidad, por grande que la

⁵⁴⁴ Ruiz de la Peña, José Luis. *Teología de la creación*, 129.

reconozcamos, es la que corresponde a una criatura, la más excelsa si cabe, pero criatura, al fin y al cabo.⁵⁴⁵

La morada del Dios humanado es la experiencia de un Dios presente en la carne del que ama, goza, sufre y llora, evocando así el clamor de los israelitas en Egipto (ver Ex 7,3) y los más diversos textos del Nuevo Testamento que argumentan que la posibilidad de acudir ante el clamor del ser humano a Dios llevará, en la persona del Hijo, a mostrar el amor del cual está hecho el hombre creado, encarnado y redimido por amor.

Cuando María llegó donde estaba Jesús, al verle, cayó a sus pies y le dijo: “Señor, si hubieras estado aquí, mi hermano no habría muerto”. En Jesús el Cristo, Dios experimenta el dolor de la humanidad, llora, se conmueve con los suyos: Viéndola llorar Jesús y que también lloraban los judíos que la acompañaban, se conmovió interiormente, se turbó y dijo: “¿Dónde lo habéis puesto?” Le responden: “Señor, ven y lo verás”. Jesús se echó a llorar. Los judíos entonces decían: “Mirad cómo le quería”. (Jn 11,32-36)

La encarnación es transversal a la vivencia del cristianismo, pues el creyente no puede desligar su experiencia de Dios, sino que esta se afina en los sentimientos hacia sus congéneres. De esto se compone la antropología de la *dignidad humana* en la misma experiencia que ha brotado de la DSI. A pesar de no ser renombrada una antropología que explicita la entronización del principio de la dignidad, es la materia fundamental de la experiencia social de la Iglesia.

A través de la encarnación, Dios ha dado a la vida humana la dimensión que quería dar al hombre desde sus comienzos y la ha dado de manera definitiva –de modo peculiar a él solo, según su eterno amor y su misericordia, con toda la libertad divina– y a la vez con una magnificencia [...] frente al pecado original y a toda la historia de los pecados de la humanidad, frente a los errores del entendimiento, de la voluntad y del corazón humano.⁵⁴⁶

Este misterio de la encarnación se asocia directamente con la esencia de un ser humano que, al ser *imago Dei*, experimenta en el amor su ser Dios, de la misma manera que Dios, al hacerse humano, ama hasta el extremo y enseña que esta experiencia de amor está

⁵⁴⁵ Salazar García, Luis María. *Personas por amor*, 10.

⁵⁴⁶ Juan Pablo II. Carta Encíclica *Redemptor hominis*, 1.

vinculada con la dignidad de su ser. Por ello asociará los sentimientos del ser humano al sentir de Dios y viceversa.

Encarnarse, para Jesús no significó ubicarse en la totalidad de Dios; significó más bien elegir aquel lugar determinado de la historia que fuese capaz de encaminarle a la totalidad de Dios. Y ese lugar no es otra cosa que el pobre y el oprimido. Consciente de esa parcialidad, que se presenta como alternativa a otras parcialidades desde el poder o a un universalismo escéptico que siempre está es colaboración con el poder, Jesús comprende su misión desde el principio como destinada a los pobres, desarrolla históricamente su encarnación en solidaridad con ellos y declara en la parábola del juicio final al pobre y al oprimido como un lugar desde el cual se discierne la praxis de amor.⁵⁴⁷

El SNPS/CC experimenta la dimensión de la encarnación por medio de procesos de acompañamiento. Este acompañamiento, comunitario, busca llevar un mensaje de esperanza, donde la mediación de la escucha y la reflexión comunitaria es fundamental⁵⁴⁸, y abre las puertas a la realización de un futuro deseado, en el deseo de la construcción del Reino de Dios, en los contextos de desolación, desarraigo y sufrimiento que ha dejado la violencia, en más de sesenta años que lleva construyendo fraternidad.

La gran comunicación del Hijo fue hacernos también hijos e hijas de Dios. El sentido de su encarnación no se agota en el proceso de redención, si bien es un paso necesario para una creación de caída; el sentido más radical de su encarnación consiste en hacer participar de su filiación a todas las criaturas. El verbo por su encarnación vivífico a todo el universo, y así lo ha introducido en el seno mismo del misterio trinitario.⁵⁴⁹

La dimensión antropológica de la encarnación del Hijo de Dios comporta una comprensión de la opción relacional que Dios ha establecido, al ser la fuente del amor y donarse amando a la humanidad en la entrega de sí mismo. “El vivir a Dios como amor (desde la experiencia de ser amado) lleva a entender la propia existencia como un don y a proyectarla hacia los otros también como don”⁵⁵⁰.

⁵⁴⁷ Lois, Julio. “Cristología en la teología de la liberación”, 251.

⁵⁴⁸ Véase en Henao Gaviria, Héctor Fabio. *Caminar en la esperanza*, 191-192.

⁵⁴⁹ Boff, Leonardo. “Trinidad”, 527.

⁵⁵⁰ Camacho, Ildefonso. “La DSI en la senda abierta por el Concilio Vaticano II”, 25.

4.3.3 *La redención otorgada por el Hijo de Dios*

El tercer componente antropológico de la *dignidad humana* es la redención de los seres humanos en Cristo Jesús. Antes de abordar a profundidad la esencia teológica de la categoría *redención*, es fundamental diferenciar dos elementos esenciales e influyentes en el marco antropológico sobre la *dignidad humana*.

La categoría *redención* hace parte de un contexto terminológico de carácter social que está vinculado al marco de las relaciones en las sociedades esclavistas, las cuales establecían categorías estratificadas a los esclavos. El desarrollo de la agricultura en sociedades esclavistas como la mesopotámica, egipcia, persa, babilónica, china, india y la antigua América, llegó a tener altos estándares en la producción de excedentes y el desarrollo de técnicas de cultivo y recolección. Junto a estos progresos, se da la expansión de grandes civilizaciones que llegaron a ser imperios, con avances en el comercio y los sistemas económicos.

Una de las sociedades más afectada por los esquemas del mercado de esclavos fue la israelita, para quienes ser esclavos era considerado una contradicción en su naturaleza de pueblo elegido. De ahí se puede deducir el surgimiento de la noción no profana de la categoría *redención*. Al surgir su carácter religioso o teológico, no obstante, en ambos términos, tanto social esclavista como teológico, esta se referirá al rescate del pago otorgado por la liberación.

En el contexto del Antiguo Testamento, serán varios los hitos de una liberación que tendrá todo un sentido social y teológico en la experiencia de la redención del pueblo de Israel. “El punto de partida para el teologúmeno de la redención lo forma, en primer lugar, la liberación de los israelitas de la servidumbre de Egipto (Éxodo)”⁵⁵¹. La experiencia traumática de la esclavitud es un factor que atraviesa la experiencia salvífica del pueblo elegido por Dios en el contexto veterotestamentario. De esa forma, también la cautividad de Babilonia fue un hito fundante en la asimilación de la redención que provenía de Dios, de ello dará razón el profeta Isaías en los capítulos del 40 al 55 de su profecía.

⁵⁵¹ Ausejo, Serafin De. *Diccionario de la biblia*, voz: Redención, 1656.

De la experiencia de la redención en Israel surgirá un lugar teológico común para toda la fe del Antiguo Testamento, como lo es “la restauración mesiánica”. El judaísmo es una fe que espera la redención que viene de Dios por medio del Mesías, que se presentará como el salvador del mundo y el gran liberador de la cautividad a la que ha sido sometido el pueblo de Israel.

Un tercer hito, sumado al Éxodo y al cautiverio de Babilonia, está representado por el cumplimiento de una serie de principios presentes en el Código de la Alianza: “Cuando compres un esclavo hebreo, servirá seis años, y el séptimo quedará libre sin pagar rescate” (Ex 21,2). Este texto da cuenta de la importancia que configuró, para una sociedad esclavista como la israelita, la promesa de liberación por sentencia legal determinada en por dicho código, sin cerrar la posibilidad de obtener la redención al pagar un rescate por el o los esclavos.

Seis años es un tiempo *definitivo*, expresión máxima de la servidumbre. Por seis años se puede mantener a un hombre esclavo, utilizando sus servicios. Hacerlo por más tiempo significaría destruirlo. Este pasaje incluye dos novedades: (a) El texto iguala *al varón y a la mujer “hebreos”*, lo cual sigue refiriéndose claramente a los israelitas, no a los hombres y mujeres de otros pueblos, a los que sí se puede esclavizar para toda la vida. (b) También es nueva la exigencia de ofrecer *provisiones* al esclavo/a liberado/a: una libertad sin bienes básicos (sin posibilidades de realización personal y familiar) carece de sentido. La libertad formal no es un bien en sí, si no va acompañada por aquellos valores de afecto, vida familiar y economía que la hagan digna y posible.⁵⁵²

La liberación de los esclavos es un signo de la redención que el mismo israelita tenía como gesto de cumplimiento a las leyes y normas de Deuteronomio: “Si tu hermano hebreo, hombre o mujer, se te vende, te servirá seis años y al séptimo lo dejaras ir libre de ti. Cuando lo dejes ir libre, no lo mandarás con las manos vacías. Lo proveerás generosamente de tus ovejas, de tu era y de tu lagar, de aquello con que Yahvé tu Dios te haya bendecido” (Dt 15,12-14).

La corriente de sentido teológico de la redención en el Antiguo Testamento influyó de manera contundente toda la experiencia de la redención cristiana. Con la muerte de Jesús

⁵⁵² Pikaza, Xavier. *Dios o el dinero, economía y teología*, 71.

en la cruz, predicha por los profetas, se configura el acontecimiento más grande de la redención de Dios por la humanidad⁵⁵³. La entrega o vaciamiento de Jesucristo en la cruz será el tema que acaparará las miradas de los que comprendieron la dimensión mesiánica de Jesús como Salvador.

El término *redención*, en el Nuevo Testamento, se asocia con rescate, liberación y expiación. Esta pluralidad semántica le concede al sentido de redención un lugar importante en la antropología cristiana y un talante a la cristología, pues en el misterio de la cruz la humanidad entera ha sido redimida.

Jesucristo sale al encuentro de la muerte y de la cruz... Jesucristo fue hacia la muerte con toda su conciencia mesiánica. Sabía que llevaba en sí mismo y sobre su cruz el destino de la humanidad entera y del mundo. Flagelado, coronado de espinas por escarnio, llevó al monte calvario, junto con todo, el peso de la Cruz, la verdad del sufrimiento humano, la humillación, del oprobio, de la tortura, de la agonía y de la muerte. Camus ha escrito que Jesús estuvo siempre de parte del hombre débil. El día de su muerte Jesús realizó la más completa comunión y solidaridad con toda la familia humana... Todos los hombres, desde el principio del mundo y hasta su final han sido redimidos y justificados por Cristo y por su cruz.⁵⁵⁴

La dimensión escatológica presente en el corpus paulino le otorgará a la redención cristiana un acento cargado de esperanza cristiana, tal y como aparece en la Carta a los Romanos: "...nosotros mismos gemimos en nuestro interior anhelando el rescate de nuestro cuerpo" (Rm 8,23). Detrás del planteamiento de la experiencia de la redención, existe un espíritu articulado con la paga por el rescate que se da por el esclavo, en todo el contexto paulino.

De ese modo, la redención está asociada a la antropología teológica, porque coinciden en que, por la dignidad propia del ser humano, "por haber sido hecho a imagen de Dios, el ser humano tiene la dignidad de *persona*; no es solamente algo, sino alguien" (CIC 357), y,

⁵⁵³ "Tres son los esquemas soteriológicos fundamentales que tratan de explicar el sentido de la muerte de Jesús: es un sacrificio ofrecido a Dios por los pecadores; es la satisfacción condigna a Dios por las ofensas de los hombres; es el pago de redención (rescate) para librarnos del poder del demonio formulados en contextos culturales muy diferentes de los actuales, deben ser reformulados para determinar en ellos lo que hay de revelación normativa y lo que hay de revestimiento cultural, que ahora más velaría que re-velaría el sentido". Bravo, Carlos. "Jesús de Nazareth", 569.

⁵⁵⁴ Wojtila, Karol. *Signo de contradicción*. Citado por, Hernández, Aurelio. *El mensaje moral de Jesús de Nazareth*, 322.

por ende, no puede existir ninguna circunstancia que le quite su libertad. Por tal razón, tanto en el contexto social como en el teológico, la redención del ser humano es una manifestación directa de la importancia que reviste su dignidad. Es así como, para toda la teología latinoamericana, el discurso de la redención ha estado acompañando la categoría *liberación* y se ha convertido en un motivo de esperanza frente a las diversas situaciones que oprimen y marginan a los más pobres y necesitados del pago de un rescate, que les permita ser promotores de su propia transformación.

Por ello, se puede acotar que la creación de Dios, la encarnación del Hijo de Dios y la redención de Jesús el Cristo constituyen una trilogía en la antropología teológica que está articulada con el talante del principio de la *dignidad humana*. Porque, como se ha querido presentar, las tres realidades: creación, encarnación y redención, se prolongan en la existencia humana de tal forma que, al ser el ser humano criatura en su relación con el Creador, responde al llamado que tiene de vivir el dolor y las alegrías de sus congéneres, en un gesto de vaciamiento de amor por ellos como signo de redención.

El ser humano “es capaz de conocerse, de poseerse y de darse libremente y entrar en comunión con otras personas; y es llamado, por la gracia, a una alianza con su Creador, a ofrecerle una respuesta de fe y de amor que ningún otro ser puede dar en su lugar” (CIC 357). Esta afirmación es considerada una de las razones más auténticas por las que se reconoce en el ser humano la dignidad de persona, en la tradición social de Iglesia, como se puede constatar en el magisterio del papa Francisco⁵⁵⁵, al recoger la tradición de sus predecesores.

4.4 La *dignidad humana* en el contexto bíblico

Al tener las Sagradas Escrituras en la revelación cristiana dos partes esenciales, una dedicada a la Alianza de Dios con su pueblo y, la otra, a perpetuar la garantía de la salvación en la persona de Jesucristo, se puede constatar cómo Dios se ha manifestado y se sigue revelando en la persona amada y entregada por la humanidad de su Hijo. La misma que en la cruz

⁵⁵⁵ Véase en Francisco. *Laudato si'*, 65.

redime al mundo y, al haberse encarnado, comparte su condición humana, menos en el pecado, como lo exalta el cántico de Filipenses:

El cual, siendo de condición divina, no retuvo ávidamente el ser igual a Dios. Sino que se despojó de sí mismo tomando condición de siervo haciéndose semejante a los hombres y apareciendo en su porte como hombre; y se humilló a sí mismo, obedeciendo hasta la muerte y muerte de cruz. (Flp 2,6-8)

Tanto en la revelación vetero- como neotestamentaria, la unidad de ambas partes se halla en la persona de Jesús de Nazaret, centro y culmen de la revelación.

...en la perspectiva de la fe auténtica y en atención a la lógica misma de la mostración histórica de Dios en el tiempo, en el espacio, en la finitud y en la carne, nadie será capaz de estandarizar, homogenizar, nivelar o intercambiar el supremo valor y la normatividad última del Nuevo Testamento con la normatividad apenas paradigmática del Antiguo. La razón es simple, pero profundamente sobrecogedora: en la persona de Jesucristo, a la que accedemos por el testimonio inspirado de la Escritura del Nuevo Testamento, nos ha sido revelada y dada la justificación, salvación, remisión, adopción, santificación y glorificación. Y esa misma persona adorable ha sido constituida en clave hermenéutica para la comprensión e interpretación de toda historia de revelación a lo largo de toda la historia de salvación...⁵⁵⁶

Para la teología cristiana son dos las fuentes directas y de apoyo en su quehacer. Por un lado, la Sagrada Escritura, principio fundamental e infranqueable, y por el otro, la tradición, como una manera de transmitir la búsqueda de la verdad presente en el misterio de Cristo. De allí que no se pueda desligar la fe de la tradición ni del texto sagrado de las Escrituras, pues “[...] contiene la Palabra de Dios y en cuanto inspirada es realmente palabra de Dios; por eso la Escritura debe ser el alma de la teología”⁵⁵⁷.

La Iglesia ha considerado siempre como norma suprema de su fe la Escritura unida a la tradición, ya que, inspirada por Dios y escrita de una vez para siempre, nos trasmite inmutablemente la palabra del mismo Dios; y en las palabras de los apóstoles y profetas hace resonar la voz del Espíritu Santo. Por tanto, toda la predicación de la Iglesia, como toda la religión cristiana, se ha de alimentar y regir con la Sagrada Escritura.⁵⁵⁸

⁵⁵⁶ Parra Mora, Alberto. *Textos, contextos y pretextos, teología fundamental*, 164.

⁵⁵⁷ Concilio Vaticano II, Constitución Dei Verbum, 24.

⁵⁵⁸ *Ibid.*, 21.

En las dos tradiciones de la Escritura existe una afluencia temática centrada en la “norma normativa no normada”, Jesucristo⁵⁵⁹; pero la diferencia de comprensión, entre qué hacer, en el Antiguo Testamento, y eso que será la norma regulativa y directiva del ser, estuvo directamente vinculada con la respuesta que el pueblo de Israel le dio a Dios por medio del Código de la Alianza. Este último conlleva una manera de ser, hacer y responder del pueblo a Yahveh, de tal manera que las normas recibidas por el pueblo y “establecidas por Dios” llegaron a generar controversia con otros ambientes culturales aledaños a Israel.

Las diatribas entre el establecimiento de las leyes como prioridad y no la persona han sido parte de la dimensión ético-social de los dos Testamentos; y cada una de ellas responde a momentos diversos de la historia, tanto en su vivencia, como en su transmisión oral y posterior elaboración escrita. Una es la realidad de Israel en Egipto y otra muy distinta es la vivencia del mismo pueblo, saqueado y esclavizado en Babilonia. Por tanto, la transmisión de una ética por parte del profetismo veterotestamentario y de la estructura social de Israel estará sujeta a un lugar y tiempo determinado, en el cual Dios no deja de manifestarse y al cual él responde al clamor de su pueblo.

Las normas sociales establecidas por Israel encontraron en el decálogo una expresión reglamentaria, al instituir canales de relación entre Dios y su pueblo. De esta manera, las normas sociales que se asociaban a la justificación de la guerra (santa), los genocidios, la discriminación, entre otras, no comportan propuestas programáticas frente a la manera como Jesús de Nazaret presentó al Dios amor del que provenía y al cual él mismo representa: “Hijo único de Dios, nacido del Padre antes de todos los siglos, luz que procede de la luz, Dios que procede de Dios, engendrado y no creado, de la misma naturaleza del Padre y por quien todo fue hecho”, como reza el credo niceno-constantinopolitano.

⁵⁵⁹ “[...] es claro que la norma en cuanto normativa es constante directiva y reguladora del ser y del hacer, del creer y del comprender, del enseñar y del elaborar en el horizonte en que Dios se muestra en la persona divinohumana de Jesús. En cuanto no normada sino suprema, la norma Cristo Jesús referida por el texto de tradición apostólica ha devenido en clave hermenéutica de comprensión y de sentido de todo pasado de salvación y de revelación, incluida la tradición misma del Antiguo Testamento, y de todo porvenir de la historia de revelación y salvación, incluida la enseñanza misma posterior de la comunidad de fe y la palabra magisterial de la Iglesia que podrá regular el sentido y la inteligencia de la fe, mas jamás constituirlo, remplazarlo, dominarlo o pretermitirlo” (Parra Mora, Alberto. *Textos, contextos y pretextos, teología fundamental*, 167).

De allí la coherencia, por parte de Jesús, que los mismos evangelistas resaltaron entre las palabras y las obras: “Quedaron todos pasmados, y se decían unos a otros: ¡Qué palabra es esta! Manda con autoridad y poder a los espíritus inmundos y salen” (Lc 4,36). Las actuaciones de Jesús en el Nuevo Testamento están cargadas de poder (δύναμις) y autoridad (ἐξουσία), las cuales no se reserva para sí, sino que las comparte a sus apóstoles: “Convocando a los Doce, les dio autoridad y poder sobre todos los demonios” (Lc 9,1). A esto se le puede sumar la crítica radical de Jesús a los judíos por ese distanciamiento entre la norma del Sábado y la centralidad por la persona: “Y les dijo: El sábado ha sido instituido para el hombre y no el hombre para el sábado” (Mc 2,27).

Por tanto, la lectura de fe que hacen los redactores del texto Sagrado estará sometida a una hermenéutica de los lectores, que comportará un “modo de comprenderse el intérprete en el horizonte de una tradición dada, para el propósito de su ser y de su hacer en el mundo, es decir, para su sentido de existir y de vivir”⁵⁶⁰. Con esta aclaración, queda evidenciada la dificultad de la aproximación a la *dignidad humana* para su estudio en el contexto bíblico, pues en toda la Escritura no aparece esta categoría. De allí que la cuestión léxica pase a tener un carácter interpretativo, teniendo en cuenta que la *dignidad humana* estará referida al carácter *ético* del principio rector de la DSI.

Para esta aproximación conceptual al carácter ético de la *dignidad humana* en el horizonte hermenéutico bíblico, aparecen dos visiones distintas, por cuenta de cada tradición textual. En el Antiguo Testamento, hay una referencia ética mucho más social y está referida al cumplimiento de normas y leyes por parte del pueblo. A esto hay que agregar el carácter teológico, que se convierte en un imperativo para el cumplimiento de la Torá.

En el judaísmo, la moral social se funda directamente en la teología. De manera simplificada, podemos decir que Dios está a la altura; por lo tanto, la unión con Dios requiere que los fieles se ajusten a la justicia de Dios. Por lo tanto, el logro de la justicia dentro de la comunidad es un requisito que tiene una base teológica y que es imperativo. Por lo tanto, la tradición judía ha establecido claramente los requisitos sociales, y el vínculo entre el culto y la justicia social es constitutivo.⁵⁶¹

⁵⁶⁰ Ibid., 161.

⁵⁶¹ Roger, Baudoin. *Doctrine Sociale de l'Église, une histoire contemporaine*, 17. Traducción propia.

En el contexto del Nuevo Testamento, la referencia ética, a diferencia del Antiguo Testamento, contiene dos niveles de aproximación. El primer nivel, de carácter individual; y el segundo, con un énfasis comunitario. Con relación a la individual se puede entrever, en un sinnúmero de perícopas, la relación de Jesús con sus coterráneos y su manera de interpelarlos desde la misericordia. Las parábolas del buen samaritano (Lc 10,29-37), de las diez jóvenes (Mt 25,1-13), de los talentos (Mt 25,14-30) y del juicio final (Mt 25,31-46) y los relatos del encuentro de Jesús con la samaritana (Jn 4,1-45) y con Zaqueo (Lc 19,1-10) son ejemplos de la vigencia de la efectividad que tuvo una ética individual.

En el segundo nivel ético neotestamentario, las referencias también son abundantes, sobre todo en la narración del *corpus* joánico, en relatos como la multiplicación de los panes (Jn 6,1-21) y el juicio en contra de la mujer sorprendida en adulterio (Jn 8,1-11). En este texto, la exhortación moral fue de carácter individual y a la comunidad: “Ellos, al oír estas palabras, se iban retirando uno tras otro, comenzando por los más viejos” (Jn 8,9). Pero, sin duda alguna, la celebración de la eucaristía por parte de Jesús y su comunidad apostólica es el ejemplo más excelso del compromiso ético comunitario, como lo expresa Baudoin Roeger:

La primera eucaristía enfatiza que el pan y el vino, ofrecidos por la comunidad, son el fruto del trabajo de los hombres. La comunión que tiene lugar en la eucaristía está arraigada en lo concreto de la vida, especialmente en las relaciones que se entablan en el trabajo. Por lo tanto, disociar la realización de un orden social justo de la celebración eucarística sería contradictorio, ya que el pan ofrecido no puede ser “pan de injusticia”.⁵⁶²

A estas referencias, tomadas de los Evangelios, se les pueden sumar las que con frecuencia aparecen en el *corpus* paulino y que atañen a las comunidades que se fueron formando en el contexto del cristianismo del primer siglo. En el estilo de Pablo, los llamados a vivir las virtudes que construyen comunidad, y sus comportamientos éticos, los va a resaltar en plural. La gracia: “llevamos este tesoro en recipientes de barro” (2Co 4,7); la caridad: “Ahora subsisten la fe, la esperanza y la caridad, estas tres. Pero la mayor de todas ellas es la caridad” (1Co 13,13); el perdón: “soportándose unos a otros y perdonándose mutuamente, si alguno tiene queja contra otro. Como el Señor los perdonó, perdonense también ustedes” (Col 3,13); la redención: “Cristo nos redimió de la maldición de la ley” (Ga 3,13); entre otras acciones

⁵⁶² *Ibid.*, 18. Traducción propia.

éticas que formaran la conciencia individual, comunitaria y social, ante todo, insiste el apóstol de los gentiles, “llenos del poder que reviste la fuerza del Espíritu Santo” (ver Ga 5,22).

Revístanse, pues, como elegidos de Dios, santos y amados, de entrañas de misericordia, de bondad, humildad, mansedumbre, paciencia, soportándose unos a otros y perdonándose mutuamente, si alguno tiene queja contra otro. Como el Señor los perdonó, perdónense también ustedes. Y por encima de todo esto, revístanse del amor, que es el vínculo de la perfección. Y que la paz de Cristo presida sus corazones, pues a ella han sido llamados formando un solo Cuerpo. Y sean agradecidos. (Col 3,12-15)

Sin desconocer que en Roma Pablo llama la atención a los creyentes usando el singular, con ello no llega a negar la importancia de poner los valores éticos individuales en pro de la comunidad.

Tengan un mismo sentir los unos para con los otros; sin complacerse en la altivez; atraídos más bien por lo humilde; no se complazcan en su propia sabiduría. Sin devolver a nadie mal por mal; procurando el bien ante todos los hombres: en lo posible, y en cuanto de ustedes dependa, en paz con todos los hombres; no tomando la justicia por su cuenta, queridos míos, no dejen lugar a la cólera, pues dice la Escritura: Mía es la venganza; yo daré el pago merecido, dice el Señor. Antes, al contrario: si tu enemigo tiene hambre, dale de comer; y si tiene sed, dale de beber; haciéndolo así, amontonarás ascuas sobre su cabeza. No te dejes vencer por el mal; antes bien, vence al mal con el bien. (Rm 12,16-21)

Al presentar este marco contextual bíblico, sobre la incidencia de la ética, en sus niveles individual, social y comunitario, se ha pretendido situar las afirmaciones que cobran validez en el acercamiento a la categoría *dignidad humana*. Término ausente en el contexto de las Sagradas Escrituras, pero presente en las diversas inferencias antropológicas, teológicas y éticas que se han podido constatar, por medio de la hermenéutica, en el texto Sagrado y que se refieren a esa impronta propia de los seres humanos centrada en la *imago Dei*, como traza de Dios en su obra excelsa.

En la forma completa del pensamiento bíblico sobre la *imago Dei*, esta será, para la tradición cristiana, el principio sobre el cual se basa la teología para hablar de la *dignidad humana*. Así, siendo consecuentes con la unidad de la Sagrada Escritura, se destacará el

significado asumido de la *imago Dei* de la tradición veterotestamentaria, en la antropología cristiana y teología del Nuevo Testamento. De esta forma, la “imagen y semejanza” con la que ha sido creado el hombre tendrá su plenitud en la persona de Cristo, y con ella la obtención de la redención que comportó su ignominiosa muerte en cruz por el ser creado a imagen de Dios⁵⁶³.

Así se ha establecido una relación de fraternidad entre Cristo, *imago Dei* por excelencia, y el ser humano, *imago Dei* creado por amor⁵⁶⁴. Por tanto, ambos nacidos del seno amoroso de Dios por amor: el ser humano, de su propio creador; y Cristo, el amor de quien ha sido engendrado. Por ellos, Jesús miró a la persona como “hijo de Dios”, y reafirmó que esa es la dignidad que su Padre y creador del mundo había impreso en su criatura, creada por el amor que es él en persona.

4.4.1 La dignidad humana en el Antiguo Testamento

La representación bíblica de la *dignidad humana*, como ya se ha señalado, en el contexto de las Sagradas Escrituras tiene su fundamento en el concepto teológico *imago Dei*. Este, a su vez, hunde sus raíces en las tradiciones de los relatos cosmogónicos de la creación, que cimentan la antropología de la tradición judeocristiana. “La concepción según la cual el hombre fue creado a imagen de alguna divinidad es común en la antigüedad, especialmente entre los babilonios (p. ej., Guilgameš 1,8s). Análogamente, según el relato sacerdotal (Gn 1,26), dijo el Elohim: “Hagamos al hombre a nuestra imagen” (‘retrato’; hebr. “como nuestro *selem*”; ‘semejante a nosotros’ (hebr. “como nuestro *dēmūt*”))⁵⁶⁵.

Los dos textos que se mencionan del Génesis, que tienen parangón con los relatos sobre la creación de los seres humanos, responden a dos versiones distintas y datan de tiempos distintos, como se relaciona a continuación:

⁵⁶³ Véase en Schlag, Martin. *La dignità dell'uomo come principio sociale*, 46-47.

⁵⁶⁴ “Dicho de otro modo, cuando Dios nos ama lo hace a través de mediaciones [una de ellas la creación], y cuando nosotros correspondemos a este amor de Dios, hemos de hacerlo a través de mediaciones humanas”. Salazar García, Luis María. *Personas por amor*, 253.

⁵⁶⁵ Ausejo, Serafin De. *Diccionario de la biblia, voz: Imagen de Dios*, 890.

TEXTO	TRADICIÓN ESCRITA	PERIODO
Gn 1-2,4a	Sacerdotal	Siglo IV a. C.
Gn 2,4b-25	Yahvista	Año 1.000 a. C.

En su libro *Dignidad humana*, Loida Sardiñas explica que la distinción entre el relato yahvista y sacerdotal “radica en que el segundo, narrado mucho más en la línea de un ordenamiento cósmico, aparece como cumbre del acto creador, el ser humano plural y colectivo, esto es la humanidad. Se indica explícitamente una hechura a imagen (*eikón*) y semejanza (*homoiosis*) de Dios, entendida como participación en la naturaleza divina (1,26)”⁵⁶⁶. La *dignidad* con la que se ha creado al ser humano es lo que lo identificará con la *divinidad*.

En el texto yahvista, que en orden cronológico es más antiguo, Yahveh moldea al ser humano con barro de la tierra; de allí el nombre de “`âdam, el ‘terroso’, el que viene de la tierra, del suelo o `adâmah”⁵⁶⁷. Y luego de tener el “retrato”, el Creador se insufla a sí mismo en el ser que ha sido creado; el aliento de vida transmitido por Yahveh no es otra cosa que el sello y la imagen de sí mismo; lo que en la teología antropológica se reconoce como *dignidad humana*. La vida que recibe Adam por parte de su creador lo distinguirá de todos los demás seres creados.

Así, la semejanza de Dios con la humanidad es equiparable a la de un padre con su hijo⁵⁶⁸. En el caso de la condición del ser humano, la calidad de la imagen de Dios será vista por las demás criaturas como superior a ellas, de tal modo que el respeto por parte de las demás criaturas lo obtendrá el ser humano por la capacidad que tenga de reconocer en otros seres la dignidad, así sea en desigualdad de condiciones.

¿Cuál es el componente de la vida del ser humano que le viene de su creador? En el caso del ser creado con una dignidad superior a las demás criaturas, y que se representa con la imagen (*selem*) y semejanza (*d^emūt*), será la divinidad que conserva de su hacedor. El ser humano, al recibir divinidad, adquiere del creador amor, porque esa es la esencia divina, por lo que la humanidad llega a ser un reflejo fiel del amor que le constituye, *imago Dei*.

⁵⁶⁶ Sardiñas, Loida. *Dignidad humana*, 89.

⁵⁶⁷ *Ibid.*

⁵⁶⁸ Véase en Ausejo, Serafin De. *Diccionario de la biblia, voz: Imagen de Dios*, 890.

Sin repetir aquí la entera teología de la creación, nos preguntamos qué nos dicen los grandes relatos bíblicos acerca de la relación del ser humano con el mundo. En la primera narración de la obra creadora en el libro del Génesis, el plan de Dios incluye la creación de la humanidad. Luego de la creación del ser humano, se dice que “Dios vio todo lo que había hecho y era *muy bueno*” (Gn 1,31). La Biblia enseña que cada ser humano es creado por amor, hecho a imagen y semejanza de Dios (cfr. Gn 1,26). Esta afirmación nos muestra la inmensa dignidad de cada persona humana, que “no es solamente algo, sino alguien. Es capaz de conocerse, de poseerse y de darse libremente y entrar en comunión con otras personas”. San Juan Pablo II recordó que el amor especialísimo que el Creador tiene por cada ser humano le confiere una dignidad infinita.⁵⁶⁹

Como lo señala en el ámbito de la antropología teológica J. L. Ruiz, “si el hombre es creado como ‘imagen de Dios’, eso significa que Dios entra en la autocomprensión del hombre; la idea de la afinidad Dios-hombre es ‘la expresión veterotestamentaria de aquello a lo que llamamos personalidad’”⁵⁷⁰. De esta manera, ese ser creado, el más digno entre las criaturas, por amor compartirá con su creador el ser persona, como lo concluirá en su tesis doctoral Luis María Salazar⁵⁷¹.

Para continuar con el relato sacerdotal, el Salmo 8 es un eco directamente vinculado con la *imago Dei*: “¿Qué es el hombre para que acuerdes de él, el ser humano para que de él te preocupes? Apenas inferior a un dios lo hiciste. Lo coronaste de gloria y dignidad” (Sal 8,6-7). La excelencia de la creación recae sobre él:

El hombre en el Salmo 8 se ve como un “fin” de la creación, aún a raíz de Gn 1, en los dos textos se ve la “gloria” de Dios; “Lo coronaste con gloria y honor”, dice el v. 7: aquí se usa una terminología de matriz real, como también el verbo “dominar” presente en Gn 1,26-28 y estrechamente relacionado con el tema de ser imagen y semejanza de Dios.⁵⁷²

⁵⁶⁹ Francisco. Carta encíclica *Laudato si'*, 43.

⁵⁷⁰ Ruiz de la Peña, Juan Luis. *Imagen de Dios, antropología teología fundamental*, 176.

⁵⁷¹ Luis María Salazar, “Personas por amor. La gracia como constitutivo formal del concepto ‘persona’: un diálogo con la obra de Juan Luis Ruiz de la Peña” (2009).

⁵⁷² Mazzinghi, Luca. “Che cosa mai è l’uomo?: una riflessione biblica”, 372. Traducción propia.

Tanto en la versión del salmo, como en la del Génesis, se observa la relación entre Dios y el hombre. Esta se ve representada con un vínculo estrecho entre ambos; tanto así que es al único ser al que Dios le habla.

Así, la verdad sobre el ser humano no pasa de ser un concepto a un dogma. En la tradición de los salmos, se representa la verdadera relación que existe entre la humanidad y su creador. Un ser que se experimenta frágil y débil, al cual Dios escruta, conoce, sondea, examina y pone a prueba, para demostrar el talante del que ha sido hecho, como criatura con la cual comparte su imagen y semejanza (ver Sal 139).

4.4.2 *La dignidad humana en el Nuevo Testamento*

La revelación del Nuevo Testamento está enfocada en el anuncio del Reino de Dios por parte de Jesús de Nazaret, el Cristo esperado por los que añoraban la salvación, la liberación y la redención del yugo histórico que cargaba el pueblo de Israel. Toda la revelación neotestamentaria es una evidencia de la coherencia entre la antigua Alianza y la nueva que traza Jesús, al revelarse como el verdadero Hijo de Dios. Todo lo que es Jesús proviene del Padre; de allí que “la doctrina de Jesús no procede de enseñanzas humanas, sean del tipo que sean, sino del contacto inmediato con el Padre, del diálogo ‘cara a cara’, de la visión de aquel que descansa ‘en el seno del Padre’. Es la palabra del Hijo”⁵⁷³. Él es el portador de la verdadera misericordia y perdón que proceden del Padre, el rostro del amor encarnado por la humanidad.

Todos los escritos del Nuevo Testamento dan testimonio de la fe en la salvación que proviene de Dios, cumplida por medio de Jesús muerto en la cruz y resucitado en toda la humanidad, por la cual se había entregado por amor. “Jesús puede hablar del Padre como lo hace sólo porque es el Hijo y está en comunión filial con él. La dimensión cristológica, esto es, el misterio del Hijo como revelador del Padre, la ‘cristología’, está presente en todas las palabras y obras de Jesús. [...] ‘Quien ve a Jesús, ve al Padre’ (cfr. Jn 14,9)”⁵⁷⁴.

De tal manera que, cuando Jesús anuncia el Reino de Dios, lo hace para que todo el que lo escucha y lo acoge en su vida tenga la salvación del Padre. Por ello, portar el mensaje

⁵⁷³ Ratzinger, Joseph. *Jesús de Nazaret*, 29.

⁵⁷⁴ *Ibid.*, 30.

es diseminar a Dios mismo en la vida. En particular, en el Nuevo Testamento Pablo anuncia el Evangelio de Jesucristo (*Kerigma*), el Señor resucitado por la salvación de todo el que, creyendo, pueda dar testimonio del amor de Cristo que ha venido del Padre como portador de la Buena Nueva de salvación: “Pues no me avergüenzo del Evangelio, que es una fuerza de Dios para la salvación de todo el que cree” (Rm 1,16).

Entrando en materia de la *dignidad humana*, luego de referir el contexto fundante del Nuevo Testamento, existe, pues, una relación muy estrecha con la prefiguración que se abordó de la *imago Dei* en el Antiguo Testamento y las representaciones de la imagen y semejanza. Sin embargo, en el Nuevo Testamento, tal y como se mencionó anteriormente, Cristo es presentado en todos los textos como la imagen excelsa, magna y perfecta del Dios amor. Por ello, creación, encarnación y redención son una trilogía propia del plano cristológico y soteriológico, en el que se revela la dignidad que Dios comparte con los seres humanos.

Por medio de tres niveles de comprensión del Nuevo Testamento, la representación de la *dignidad humana* será percibida como un principio social, en la tradición de los Evangelios sinópticos. Como se ha destacado previamente, los Evangelios, y se puede incluir los Hechos de los Apóstoles, presentan varias motivaciones de carácter ético, donde hay una clara referencia a las implicaciones que los comportamientos sociales tienen en la promoción de la *dignidad humana*.

Es por esto por lo que el primer nivel de comprensión de la *dignidad humana*, como principio social en los Evangelios, será la misión de Jesús y su anuncio del Reino de Dios. El segundo nivel, por su parte, presenta la incidencia de la *dignidad humana* en la comunidad y las implicaciones del seguimiento de Jesús. Mientras que el tercer nivel se centra en las implicaciones del reconocimiento de la *imago Dei* en los otros.

4.4.2.1 La misión de Jesús y el anuncio del Reino de Dios

Con la primera predicación de Jesús en la sinagoga de Nazaret se inaugura la misión de Jesús, según el Evangelio de Lucas. En este episodio, el Maestro retoma el pasaje de Isaías que contiene directamente un mensaje centrado en la cuestión moral social. Jesús anuncia que él ha sido enviado para dar la buena nueva a los pobres; que él ha venido a anunciar a los

cautivos la liberación y a los ciegos la vista, al anunciar la libertad a los oprimidos y proclamar el año de gracia del Señor (cfr. Lc 4,18-19). De esta manera, a lo largo del ministerio de Jesús se muestra, de su parte, una atención particular por los pobres, los enfermos, los niños, las mujeres y las viudas, población que se puede catalogar hoy como “excluida”⁵⁷⁵.

Pagola es un autor que concentrará la predicación de Jesús sobre el Reino de Dios en cuatro consecuencias diversas: (a) la compasión como principio de actuación; (b) la dignidad de los últimos como meta; (c) la actuación terapéutica como programa; y (d) el perdón como horizonte. Cada una de estas consecuencias no es otra cosa que la aplicación social de la experiencia de Jesús o una síntesis de la actuación coherente entre palabra y actos, que los evangelistas recogen como experiencia de fe de su relación con Jesús. Sin lugar a duda, la visión de Jesús, de invertir las lógicas de su sociedad, está centrada en las posibilidades de crear en la sociedad de su tiempo una manera nueva de relacionarse con Dios.

Pensar en un Dios que es compasión, “entrañas” (*rahamim*), es asociarlo con la figura de una madre que siente el dolor. Por esta razón, para Jesús, el ser compasivo es un modo de ser de Dios que él quiere compartir como semejanza con Dios. La sentencia de Jesús “Sean compasivos como su Padre es compasivo” (Lc 6,36) se convierte en una forma de vida que tiene en la *caridad* su principio rector; por tanto, el ser misericordiosos estará vinculado con el ser amoroso de Dios⁵⁷⁶, y por ello la misericordia será el reflejo del amor del Padre que siente ternura por sus hijos: “Cual la ternura de un padre para con sus hijos, así de tierno es Yahveh para quienes le temen” (Sal 103).

La compasión y la misericordia⁵⁷⁷, en la teología neotestamentaria, están unidas a la *dignidad humana*, en la perspectiva de buscar restituir en el ser humano aquello por lo que la persona ha sido excluida: pobreza, enfermedad, género, edad, entre otras formas de marginación. No se puede, por tanto, desligar una de la otra, compasión/misericordia y

⁵⁷⁵ Véase en Roger, Baudoin. *Doctrine Sociale de l'Église, une histoire contemporaine*. 31.

⁵⁷⁶ Véase en Irrazábal, Gustavo. “‘Sean misericordiosos’. La fe y la vida cristianas a la luz de la misericordia”, 27.

⁵⁷⁷ Los términos *misericordia* y *compasión* en muchos contextos del Nuevo Testamento serán usados en traducciones indistintamente, de tal forma que *misericordia* es del griego *ēleos* y *compasión* es del latín *compassio*, *-ōnis*. Sin embargo, a *misericordia* se le asocia más con el corazón y a *compasión* con las entrañas, para llegar a objetar que tanto la una como la otra están vinculadas con sentimientos que tocan lo más profundo del ser humano.

dignidad; por ello, Pagola destacará que “la compasión tiene que dirigirlo e impulsarlo todo hacia una vida más digna para los últimos”⁵⁷⁸. Jesús no quiso darle espíritu de normatividad a la misericordia, al contrario, él quiso que fuera un estilo de vida para sus apóstoles, de allí que las parábolas del buen samaritano (Lc 10,25-37), el juicio final (Mt 25,31-46) y el hijo pródigo (Lc 15,11-32), entre otras, presentarán las actitudes de la comunidad para con los que han sido relegados por su condición humana.

El anuncio del Reino de Dios, por tanto, tiene implicaciones culturales, éticas, económicas y políticas, entre otras, que afectarán o beneficiarán el estado propio de la dignidad de la persona. De aquí que las consecuencias de los actos de una acción pastoral deban contener una dinámica de promoción humana que supere los límites del asistencialismo, y cumpla así con una de las acciones propuestas y promovidas por la DSI, la de procurar un desarrollo humano *integral* y *solidario*. Esta es una consecuencia lógica del anuncio del Reino de Dios en el contexto de la promoción social del Evangelio.

4.4.2.2 La incidencia de la *dignidad humana* en la comunidad y las implicaciones del seguimiento de Jesús

Las versiones de los Evangelios sinópticos tienden a presentar la imagen del Hijo de Dios como representación de lo celeste en lo terrestre de la *imago Dei*. Para darle continuidad a la versión antropológica, existen dos elementos afines a la comprensión de fe de las comunidades, ellos son: la redención y el cumplimiento de la promesa escatológica. De tal forma que la dignidad del ser humano, revelada en la persona de Cristo prefigura la imagen del amor revelada por él para la humanidad.

La imagen de Dios solo ha sido cumplida plenamente en Jesucristo y es él la verdadera imagen visible de Dios invisible (Col 1,15), aquél en quien Dios se ha mirado complaciéndose (cfr. Mt 3,17): Para la fe cristiana, la antropología es función de la cristología; lo que, según el Nuevo Testamento, define al ser humano no es ni un enunciado abstracto ni el “Adán” del Antiguo Testamento, sino Jesucristo, “la imagen de Dios”, el nuevo y verdadero “Adán”. Aquél que estaba “πρὸς τὸν Θεόν” (Jn 1,1) antes de la creación del mundo es la imagen de

⁵⁷⁸ Pagola, José Antonio. “La alternativa de Jesús”, 7.

Dios no solo por identificación, sino también porque su vida entera transcurrió, lleno del Espíritu Santo, en presencia del Padre.⁵⁷⁹

Los textos compuestos por figuras escatológicas refuerzan la idea de la redención. Un caso de esta idea está representado en el “discurso sobre el futuro y los novísimos”, en el Evangelio de Lucas (21,5-38). Según François Bovon, el evangelista “introduce aquí a sus lectores en el espacio apocalíptico. Dos acontecimientos se desarrollan allí: (a) cielo y tierra señalarán en primer lugar la inminencia del fin por conmociones significativas; (b) el Hijo del hombre aparecerá luego ante toda la humanidad ansiosa”⁵⁸⁰.

En este acercamiento a la representación de la redención en el texto de Lc 21,28-38, el evangelista presenta una imagen que prepara y dispone a la comunidad a vivir la liberación. Luego de una descripción centrada en las prefiguraciones de las realidades existentes entre el cielo y la tierra, llega el momento en que el lector se encuentra con algunos signos de los tiempos. Entre ellos, uno que se puede asociar a la *dignidad humana*, no tanto en el sentido de la representación de la imagen de Dios que es el ser humano, más sí en una referencia a la tradición cultural y social vinculada con la representación de la dignidad del hombre, por medio de la figura de “la cabeza erguida, levantada” (cfr. v. 28).

En sentido teológico, el hombre que levanta la cabeza, y dirige su mirada al cielo, reconoce su dignidad de hijo de Dios, y cumple con el propósito de Jesús de mirar a la persona como hija de Dios. Por ello, es digno quien no baja la cabeza frente a sus congéneres, pero se abaja frente a su creador. Así, el ser humano mantiene sus ojos en el cielo, sin perder la referencia de las cosas de la tierra; mantiene su mirada en el creador al ser responsable de sí y de su prójimo, al que debe amar tal y como Dios lo ha amado: “Cuando empiecen a suceder estas cosas, cobren ánimo y levanten la cabeza porque se acerca su liberación” (Lc 21,28).

De esta forma, quien quiere seguir a Jesús en el Evangelio se dispone a caminar en comunidad con la cabeza en alto, digno del reconocimiento de Dios presente en su vida; pero además con el ánimo dispuesto a recibir de su Señor la promesa de sus palabras: “El cielo y la tierra pasarán, pero mis palabras no pasarán” (Lc 21,33) [...] entonces –y así es la

⁵⁷⁹ Salazar García, Luis María. *Personas por amor*, 248.

⁵⁸⁰ Bovon, François. *El evangelio según san Lucas IV*, 214.

invitación— la comunidad cristiana, atenta, se incorporará, preparada para gozar de su liberación”⁵⁸¹.

Los que siguen y creen en Jesús se disponen a vivir la plenitud de su salvación “alzando o volviendo a alzar la cabeza”, sin temor a la pérdida, sino más bien dispuestos, desde el testimonio, a invitar a otros a erguir su cabeza y caminar juntos en la esperanza, con la dignidad que solo proviene del amor infinito de Dios por la humanidad.

4.4.2.3 Las implicaciones del reconocimiento de la *imago Dei* en los otros

En el Nuevo Testamento, la imagen (εἰκὼν) representa el modelo de lo visible, por ello Pablo subrayará que Cristo es “imagen de Dios invisible” (Col 1,15a), y al hombre

...lo describe como imagen y gloria de Dios (1Co 2,7), se funda en Gn 1,27; puesto que el hombre fue creado directamente por Dios, es el representante y gloria de su creador. Sin embargo, el hombre terreno (Adán; Gn 2,7) es imagen de lo terreno, es terreno como Adán y no celeste como el segundo hombre (Cristo; 1Co 15,45ss).⁵⁸²

El cristiano está llamado a ser esa imagen de Dios en Cristo. De modo que los Evangelios destacarán, en diversos apartados, que los gestos de Jesús son una forma de ser imagen de la misericordia y el amor de Dios. Esto tendrá algunas implicaciones de carácter ético que pondrán al creyente como defensor de la vida y, en especial, de las condiciones de los que son excluidos y relegados de la sociedad, al tomar el modelo de anuncio del Reino de Dios propuesto por Jesús.

Por tanto, en el seguimiento de Jesús, las actitudes para con el prójimo son el resultado de la relación que los seres humanos tienen con Dios. Jesús anuncia la regla de oro en la relación para con el prójimo⁵⁸³: “todo cuanto quieran que les hagan los hombres, háganselo también ustedes a ellos” (Mt 7,12). Esta es una formulación categórica que lleva al reconocimiento de la conexión fraterna de la humanidad, sin tener en cuenta las discriminaciones de carácter social.

⁵⁸¹ *Ibid.*

⁵⁸² Ausejo, Serafin De. *Diccionario de la biblia, voz: Imagen de Dios*, 891.

⁵⁸³ Véase en Bovon, François. *El evangelio según san Lucas I*, 438.

En los Evangelios nada lleva a que los seres humanos sean diferentes unos de los otros: ni el prestigio, ni el poder, ni las categorías sociales llevan a que los seres se discriminen unos a los otros. En el fondo de la enseñanza de Jesús subyace la dignidad del hombre, no por las diferencias sociales sino por ser humano. Los Evangelios presentan a Jesús como defensor de los débiles y los pequeños, y ante sus sentencias de protección a ellos se hace oportuna una enseñanza, para los seguidores de sus palabras: “Guárdense de menospreciar a uno de estos pequeños; porque yo les digo que sus ángeles, en los cielos, ven continuamente el rostro de mi Padre que está en los cielos” (Mt 18,10).

Jesús pondrá como ejemplo de fragilidad a los niños, otro sector de discriminación de la sociedad en el primer siglo en Palestina, por ello reprende a los apóstoles debido al trato que dan a los pequeños que se le acercaban.

Le presentaban unos niños para que los tocara; pero los discípulos les reñían. Mas Jesús, al ver esto, se enfadó y les dijo: “Dejen que los niños vengan a mí, no se lo impidan, porque de los que son como estos es el Reino de Dios. Yo les aseguro: el que no reciba el Reino de Dios como niño, no entrará en él”. (Mc 10, 13-15)

Los anteriores y otros ejemplos de inclusión, de parte de Jesús, son evidencias de la importancia que tiene la dignidad del hombre para él, centrada en la inclusión y el anuncio del Reino de Dios para todos los que se abren al amor infinito de su Padre del cielo. Los que respetan a los demás se respetan, por tanto, a sí mismos. Entonces, ¿cómo entiende Jesús la *dignidad humana*? Según los Evangelios, Jesús mira a las personas como verdaderos hijos de Dios, porque son seres creados con inteligencia y con capacidad de ser espirituales.

En la mirada de Jesús hay un reconocimiento de la bondad de Dios como creador auténtico de las criaturas. Esta manera de ver a la persona tiene unas implicaciones comunitarias, como queda evidenciado en diversos apartados del Nuevo Testamento. La mirada de Jesús sobre los pecadores es una manera de restablecer la dignidad, pues en el pecador no mira a un reo o delincuente, él llama a los pecadores y, en consecuencia, les restablece su dignidad, haciéndoles sentir verdaderos hijos de Dios, confirmando, de esta forma, que en cada ser humano hay algo de lo divino.

Por ello, entre las implicaciones de reconocer en los seres humanos la presencia de Dios y, por consiguiente, hacer un reconocimiento de la *dignidad humana*, se presenta en los textos neotestamentarios una manera de ser de Dios y de relacionarse con él. De allí la

predilección de Jesús por los pobres, porque en ellos se descubre el auténtico modo de ser persona. En esta lógica, todo aquel que confiese el nombre del Señor está invitado a transparentar con su vida la manera de ser que tiene su Señor⁵⁸⁴. De esta forma, no se puede dejar pasar por alto el discurso de Jesús, en especial, el sermón de la montaña. Pues en las palabras que el evangelista Mateo recoge de la formalización del accionar de Dios, se tejen una serie de insinuaciones propias para la construcción de una persona nueva, que busca seguir a Dios cambiando las formas de relacionarse con su prójimo.

Los capítulos 5 al 7 de Mateo reflejan, comenzando por las bienaventuranzas, una nueva lógica de descubrir y reconocer la imagen de Dios presente en los pobres, pacientes, tristes, hambrientos y de corazón limpio, porque junto a los que trabajan por la paz tendrán su recompensa (cfr. Mt 5,1-12). Y no se exceptúan los que, por ser perseguidos a causa de confesar su fe en el Señor y defender la impronta de Dios en los marginados y excluidos de la tierra, tendrán una recompensa por cumplir a cabalidad el mensaje de su Salvador.

Jesús mismo remarca que este camino va a contracorriente hasta el punto de convertirnos en seres que cuestionan a la sociedad con su vida, personas que molestan. Jesús recuerda cuánta gente es perseguida y ha sido perseguida sencillamente por haber luchado por la justicia, por haber vivido sus compromisos con Dios y con los demás. Si no queremos sumergirnos en una oscura mediocridad, no pretendamos una vida cómoda, porque “quien quiera salvar su vida la perderá” (Mt 16,25).⁵⁸⁵

Sin embargo, el conflicto más grande para un lector del Evangelio, creyente o no en Jesús, se presenta en la manera como incita el Maestro a tratar a los enemigos: “Han oído que se dijo: Amarás a tu prójimo y odiarás a tu enemigo. Pues yo les digo: Amen a sus enemigos y rueguen por los que los persigan, para que sean hijos de su Padre celestial, que hace salir su sol sobre malos y buenos, y llover sobre justos e injustos” (Mt 5,43-45). Estas palabras causaban confusión en los discípulos, porque cultural y religiosamente habían sido enseñados de esa forma. Pero la propuesta audaz del amor, por parte de Jesús, rompe esquemas y garantiza una vida en plenitud por medio del testimonio y la voluntad de hacer

⁵⁸⁴ Véase en González Faus, José Ignacio. *Otro mundo es posible... desde Jesús*, 130.

⁵⁸⁵ Francisco, *Gaudete et exultate* 90.

las cosas de una nueva manera. En la forma de ser con los que piensan, creen y viven de una manera diferente está, para Jesús, una clave para relacionarse con aquel al que llama *Abba*.

En esta línea de acción “desacomodante” de Jesús, quizá el versículo más desafiante del capítulo 5 es “al que te abofetee en la mejilla derecha ofrécele también la otra” (v. 39b). Esta máxima puede tener, según Bovon, un sentido referido a la situación que vive el discípulo de Jesús, pues esa confesión de fe tiene como consecuencias el repudio y el señalamiento de sus paisanos⁵⁸⁶; es así como la cachetada puede ser un signo de afrenta y rechazo al mensaje cristiano.

El golpe en la mejilla derecha (un revés), implica una ofensa especial, mucho mayor que una cachetada. Se lee en la Misnah: “Quien da una cachetada a su prójimo debe pagar una multa de cien monedas de plata; si le da un revés, debe pagar cuatrocientas monedas de plata” (*Baba Qama* VIII, 4).⁵⁸⁷

Si la bofetada es un signo de afrenta, como se señala en el apartado de la Misnah, a lo mejor al esclavo se lo abofeteaba en la mejilla derecha; al poner la otra mejilla, no se golpea a un indigno sino a un ser digno. De tal manera que la afrenta, más que ser un signo de desprecio, a lo mejor se puede convertir en un signo de reconocimiento de la dignidad de la persona. Por ello, la máxima de Jesús resultaría ser un signo no de deshonra, sino que sería un signo cargado del respeto por la persona.

La parábola del buen samaritano es otro signo del amor desbordante por dignificar la vida del que ha sido humillado y maltratado, y se sobrepone a la rigidez del cumplimiento de las leyes y reglas de purificación.

La parábola del buen samaritano (Lc 10,25-37) demuestra con claridad que los judíos y los cristianos luchaban entonces por la correcta interpretación del mandamiento del amor al prójimo. Si Mt 5,43-44 convierte el amor a los enemigos en un superlativo del amor al prójimo, para la *Didajé* es la interpretación correcta de este mandamiento (y de la regla de oro). “Odiar a los enemigos” (Mt 5,43) no es ciertamente judío, pero ¿hasta dónde tiene que llegar la misericordia del pueblo elegido? Es una cuestión existencial. “Si tu enemigo tiene hambre, dale de comer; si tiene sed, dale de beber”: tal es la regla de la ética individual. Pero

⁵⁸⁶ Véase en Bovon, François. *El evangelio según san Lucas I*, 612.

⁵⁸⁷ Rivas, Luis Heriberto. “‘Poner la otra mejilla’, estudio sobre la redacción de Mat. 5, 39-41 y Luc., 6, 29-30”, 65.

el buen comportamiento con el enemigo aislado en posición de debilidad no significa necesariamente que haya que comportarse del mismo modo con el vencedor y sus tropas de ocupación.⁵⁸⁸

El Nuevo Testamento tiene, por tanto, un horizonte de sentido cargado del precepto normativo primordial de la doctrina del amor, que pasa de las consecuencias personales a las consecuencias del amor comunitario. “Si alguno dice: ‘Amo a Dios’, y aborrece a su hermano, es un mentiroso; pues quien no ama a su hermano, a quien ve, no puede amar a Dios a quien no ve. Y hemos recibido de él este mandamiento: quien ama a Dios, ame también a su hermano” (1Jn 4,20-21).

La *dignidad humana* en el contexto bíblico es lo más cercano a la experiencia de la plenitud del amor con el cual el Creador ha creado al ser humano. Por tanto, esa relación estrecha entre ser humano y Dios hace que el amor, al cual los seres humanos son llamados por vocación divina a vivir, encuentre en Cristo Jesús su más excelsa realización. Así Cristo, que es la imagen celeste de Dios en lo terrestre, al legar el amor a la humanidad, será reconocido como la forma más alta de lo que es la *dignidad humana*; el reconocimiento de la imagen de Dios en el hombre, a la cual todos los seres humanos están llamados a develar amándose los unos a los otros.

4.5 La *dignidad humana* en los Padres de la Iglesia

La enseñanza de los Padres de la Iglesia está compuesta por un sinnúmero de textos que durante siglos han inspirado, motivado y orientado la teología en sus más diversos y singulares tratados. Es así como la dimensión social abordada por la patología desglosa distintas temáticas, donde hay referencias explícitas a las enseñanzas de quienes defendieron de los primeros ataques la fe cristiana.

Por esta razón, se optará por destacar la concepción que hay de la *dignidad humana* en la selección de algunos textos de los Padres griegos y latinos.

Respecto a lo esencial, los santos Padres, dado su carácter de intérpretes excepcionales de las Sagradas Escrituras y testigos privilegiados de la tradición, ¿tienen una importancia

⁵⁸⁸ Bovon, François. *El evangelio según san Lucas I*, 444.

fundamental en cuanto acreditan el sentido social de las Sagradas Escrituras y promueven que el espíritu social es algo esencial en el cristianismo?⁵⁸⁹

Si bien, en el desarrollo mismo de la teología patristica, la fuente directa de la revelación escrita junto a la tradición apostólica fueron elementos fundamentales al momento de defender la doctrina cristiana atacada por parte de las herejías, también existen evidencias de la importancia que tuvo para los Padres de la Iglesia la ascética y la mística, para defender la experiencia de fe de las primeras comunidades cristianas. De tal forma que uno de los objetivos de los Padres de la Iglesia era defender la fe por medio de sus conocimientos eruditos de la cultura helenista, ya que una característica fundamental de esa erudición estaba en el manejo de la lengua griega. Ello, junto al elevado nivel de estudios de la filosofía, y una vida espiritual profunda, de oración y mística, llevaron a algunos hombres y mujeres a labrar el camino de fe del cristianismo, en lo que en la historia de la Iglesia se denomina patristica.

La preocupación esencial de los Padres es indudablemente transmitir el depósito de la Revelación en toda su pureza. Por eso, nada más lejos de su intención que hacer de la enseñanza de la Sagrada Escritura una exhibición oratoria o pretender adulterar el mensaje evangélico con recursos estilísticos.⁵⁹⁰

Esta descripción se ajusta de manera adecuada a los Padres griegos, de quienes es mucho más extenso el legado escriturístico, a diferencia de los Padres latinos, que se preocuparon mucho más de la práctica de la fe en la caridad, la organización de las comunidades eclesiales y la incidencia del testimonio en la vida social, sin descuidar los recursos escritos. Esto, sumado al latín como lengua del Imperio en Occidente, facilitaba que la administración de los bienes y recursos se manejara de manera sucinta y breve, tal y como lo es la lengua latina⁵⁹¹.

Las enseñanzas sociales de los Padres de la Iglesia tienen un doble valor. Por un lado, en los denominados Padres griegos dada su erudición y fundamentación filosófica; mientras que en los Padres latinos el valor remarcado es su sólida y convincente praxis, sin negar que, en sus escritos, también, se encuentran fundamentos del mismo carácter, que ya reseñaron

⁵⁸⁹ Sierra Bravo, Restituto. *El mensaje social de los padres de la Iglesia*, 16.

⁵⁹⁰ *Ibid.*, 23.

⁵⁹¹ Véase Schlag, Martin. *La dignità dell'uomo come principio sociale*, 79-80.

los Padres de Oriente. Razón por la cual, el aporte de griegos como latinos ha revestido siempre de una onda profundidad a la DSI y, a la vez, de una amplió valor; lo que le da un fragor argumentativo contundente y rescata la vigencia que tiene la doctrina y enseñanzas de la patrología.

Los padres, en fin, aplicaron los principios morales del cristianismo a las circunstancias sociales de su tiempo y en este aspecto su doctrina es contingente como dependiente de dichas circunstancias. [...] las enseñanzas sociales de los santos Padres, dado su carácter y significación indicados respecto de los mismos, tienen su valor siempre actual y constituyen un antecedente y un fundamento insustituible para la DSI de todas las épocas.⁵⁹²

Una de las ventajas que tiene el acervo informativo y argumentativo de la patrística social está en que no ha perdido vigencia, a pesar de haber nacido en un contexto diferente al actual. Como se ha señalado, una de las tareas que emprendieron los Padres de la Iglesia fue la defensa o apología de la fe, frente a las herejías de los comienzos del cristianismo. Esta es una de las razones por las cuales la acción social de los santos Padres no haya perdido vigencia, pues, sus enseñanzas sociales no entraban a combatir las herejías, ni mucho menos las cuestiones teológicas que ya se han combatido y aclarado.

Las enseñanzas sociales de los santos Padres tienen vigencia en la denuncia que hacen de los pecados sociales de su entorno, que podrían llegar a ser los mismos del mundo contemporáneo: corrupción de los sistemas sociales, egoísmo de parte de los ricos, ambición de los terratenientes y políticos de la época, falta de caridad y de justicia social. Problemas que reclaman de parte de los cristianos un testimonio basado en la solidaridad⁵⁹³, la defensa de la *dignidad humana*, la construcción de una política que trabaje por el bien común, la permanente llamada a la comunicación de bienes y la coherencia de los cristianos. Soluciones a los problemas sociales que, hasta la actualidad, también cobran vigencia.

[Los Padres] iniciaron la formulación doctrinal de la enseñanza social de la Iglesia, acuñando ya algunos de sus conceptos fundamentales: suficiencia, superfluo, uso común, comunicación; y desarrollaron la idea de otros, algunos tan importantes como los de la

⁵⁹² Sierra Bravo, Restituto. *El mensaje social de los padres de la Iglesia*, 16.

⁵⁹³ Ver en *Gaudium et spes*, 65.

función social y la justicia social, si bien no llegaron a acuñar los términos correspondientes.⁵⁹⁴

No obstante, la enseñanza más común dentro de todo el *corpus* social de los Padres de la Iglesia está basada, para el experto en esta materia, Restituto Sierra, en los problemas con la comunicación en la vida económica y social⁵⁹⁵. Este tema es el que cohesiona la visión que aparece en varios textos patrísticos, y resalta el valor que tiene la administración justa de los bienes, el significado de la propiedad y el valor de ella en la comunidad.

“Esta importancia de la comunicación de bienes no tiene nada particular, si se tiene en cuenta que ella, en la que se funden la justicia y la caridad en último término, es lo más íntimo y esencial al cristianismo”⁵⁹⁶. Por tanto, la carencia de conciencia social frente a la importancia de la “comunicación cristiana de bienes”, recurso para la vida cristiana, ha alimentado el clericalismo y la autopreservación que tanto daño han causado a la fe, y que ha sido uno de los motivos del deterioro moral al interior de la Iglesia.

Es por ello por lo que el criterio expuesto por los Padres, al hablar del valor de la comunicación de bienes, es tan valioso que le exigirán a los mismos pobres poder llevar a su vida algo de esta caridad para con otros pobres: “...no seas de los que extienden la mano para recibir y la encogen para dar” (*Didaché* 4,5). Y del mismo modo recordarán el texto de proverbios: “El que da limosna al pobre le presta a Dios” (Pr 19,17).

La enseñanza de los Padres de la Iglesia no se quedó, sin embargo, solamente en las acciones hacia la comunicación de bienes; su acervo va mucho más allá. Ellos aplicaron los principios morales cristianos a las circunstancias sociales de su tiempo y en este aspecto su doctrina es contingente como dependiente de dichas circunstancias⁵⁹⁷. Se puede afirmar, por tanto, que el discurso práctico de los Padres sigue siendo de alto impacto para la vida cristiana actual. Pues la acción caritativa llega hoy a todos los hombres y mujeres en el mundo que pasan por necesidades, materiales o espirituales, como ellos mismos los señalan. Así, se puede afirmar que no hay en la patrística un tema con carácter social que no tenga actualidad en la convulsionada sociedad contemporánea.

⁵⁹⁴ Sierra Bravo, Restituto. *El mensaje social de los padres de la Iglesia*, 16.

⁵⁹⁵ *Ibid.*, 24.

⁵⁹⁶ *Ibid.*

⁵⁹⁷ *Ibid.*, 16.

Por tal razón, el interés de los Padres se sintetizaría en los siguientes temas sociales: (1) No somos dueños sino administradores de bienes. (2) Todos los bienes de la creación se destinan a todos los hombres. (3) El hombre tiene una naturaleza social y, en consecuencia, está llamado a vivir en comunidad. (4) La propiedad privada, sin respeto por el destino universal de todos los bienes para todos los hombres, es causa de egoísmo, divisiones, explotación. (5) La comunicación de bienes es la exigencia de justicia para cumplir el destino de los bienes creados⁵⁹⁸.

En líneas generales, los Padres de la Iglesia de los primeros siglos del cristianismo, en cada momento de la historia de la Iglesia –en cuanto a temas sociales se refiere– actualizan y le recuerdan la importancia que tiene la justicia de los más olvidados de la sociedad, y reclaman cómo la injusticia es la causa de los males de los pobres.

El catolicismo es social en el más profundo sentido del término: no solamente por sus aplicaciones en el dominio de las instituciones naturales, sino en sí mismo, en la esencia de su dogmática. Social hasta el punto de que la expresión de “catolicismo social” debería haber parecido siempre un pleonasma.⁵⁹⁹

Es así como se puede encontrar, en el desarrollo de la historiografía de la Iglesia, la voz profética y la entrega de hombres y mujeres que fueron martirizados por la defensa magnánima de la fe y sus creencias; pero también el testimonio de muchos cristianos que entregaban su vida mostraba una forma de unirse plenamente a Dios. De allí la frase clásica de Tertuliano en el 197: “La sangre [de los mártires] es semilla de los nuevos cristianos”.

De esta forma es como se puede entrar a valorar una propuesta que puede rondar en el pensamiento social de los Padres de la Iglesia, tanto en los argumentos de los de Oriente y su influencia de la filosofía, como de parte de los latinos y su idea mucho más práctica de lo social. Es la idea del origen y reconocimiento de la *dignidad humana* y, por ende, de las relaciones de la libertad y la justicia presentes en su contexto. De ahí el impacto en el cristianismo que florecía en los primeros siglos de la era cristiana.

En las entrañas de la idea de la *dignidad humana*, el referente de la *imago Dei* será el modelo para entender la propuesta de la antropología cristiana de los santos Padres. Sin

⁵⁹⁸ Véase en Castillejo Gorraiz, Miguel. *DSI: orientación y aplicaciones*, 41.

⁵⁹⁹ De Lubac, Henri. *Catolicismo, aspectos sociales del dogma*. 13

embargo, en el propósito de presentar los componentes teológicos del principio rector de la DSI, el precedente de la acción social no está desligado de la idea de encontrar en el ser humano lo más puro y esencial de la semejanza con la que fue hecho el ser racional, la criatura pensante y el ente en relación y de naturaleza frágil que es el ser humano.

Por tal razón, en la estructuración del pensamiento social patrístico, poner de telón de fondo el discurso *A Diogneto*, puede dar algunas de las claves de lectura de la importancia que puede llegar a cobrar el principio de la *dignidad humana* en los antecedentes de pensamiento social de la Iglesia y su tarea en el mundo.

La carta a Diogneto pone en relación la idea de la *imago Dei* y la necesidad de ayudar a los pobres. La idea no es explícitamente presente, pero no es el fundamento: la dignidad del hombre se expresa, entre las otras cosas, en el hacer a los otros el bien, en el saberse unido a ellos en común fraternidad y amistad; en otras palabras, en una racionalidad a sabiendas acogida y puesta en práctica.⁶⁰⁰

El párrafo introductorio del discurso *A Diogneto* articula los rasgos propios de la presencia de los cristianos en el mundo, los cuales están allí, precisamente, sin tener un rasgo característico en lo cultural, físico y material. Es una vida totalmente llevada entre los parámetros de lo convencional de su tiempo, son parte “íntegra y esencial” de la sociedad en la que se encuentran⁶⁰¹. Ellos mismos son la sociedad, no están apartados de ella; lo que va a ser el alma para el cuerpo serán los cristianos para la sociedad⁶⁰². De tal modo, se percibe cómo la dinámica de los seguidores de Cristo hace parte de un mundo que se empezaba a desarrollar en un sistema que resultara utópico para ellos.

Los cristianos no se distinguen de los demás hombres, ni por el lugar en que viven, ni por su lenguaje, ni por sus costumbres. Ellos, en efecto, no tienen ciudades propias, ni utilizan un hablar insólito, ni llevan un género de vida distinto. Su sistema doctrinal no ha sido inventado gracias al talento y especulación de hombres estudiosos, ni profesan, como otros, una enseñanza basada en autoridad de hombres.⁶⁰³

⁶⁰⁰ Schlag, Martin. *La dignità dell'uomo come principio sociale*, 86. Traducción propia.

⁶⁰¹ Véase en Sierra Bravo, Restituto. *El mensaje social de los Padres de la Iglesia*, 53.

⁶⁰² Véase en Vaticano. “Discurso a Diogneto”, Cap. 5,1.

⁶⁰³ *Ibid.*, Cap. 5,4.

La representación de Dios en la figura de los pobres, en el cristianismo del discurso *A Diogneto*, vive bajo la influencia y el talante de una escuela de pensamiento que empezaba a mostrarse prolífera en su *denuncia anti-sistémica* –para usar una categoría actual–. Esto se constata por los términos que aparecen en el discurso; los cristianos son perseguidos, condenados, asesinados, todo ello para dar vida, a ejemplo de Cristo; pero, sin duda, causará en la sociedad de su tiempo el que, en medio de la pobreza, con ella sean ricos y abunden en todo. Por causa de la justicia bendicen a quienes los maldicen y, cuando son tratados con ignominia, no pierden su dignidad.

Viven en la carne, pero no según la carne. Viven en la tierra, pero su ciudadanía está en el cielo. Obedecen las leyes establecidas, y con su modo de vivir superan estas leyes. Aman a todos, y todos los persiguen. Se los condena sin conocerlos. Se les da muerte, y con ello reciben la vida. Son pobres, y enriquecen a muchos; carecen de todo, y abundan en todo. Sufren la deshonra, y ello les sirve de gloria; sufren detrimento en su fama, y ello atestigua su justicia. Son maldecidos, y bendicen; son tratados con ignominia, y ellos, a cambio, devuelven honor.⁶⁰⁴

En el doble reconocimiento del ser creado por Dios a imagen y semejanza, los cristianos son conscientes de que cargan, como todos los seres humanos, la doble acción original de Dios creador sobre ellos. Porque, al ser *imago Dei*, han sido dotados de inteligencia y razón, por encima de otras criaturas, y por ello regirán la tierra, como lo reafirmará abundantemente Gregorio de Nisa.

Junto a la condición de ser *imago Dei*, los cristianos saben que también están llamados a ser semejanza de su Creador y Padre. Sobre esta impronta, los Padres de la Iglesia abundan en reflexiones. Razón por la cual, a quienes siguen a “Cristo, el Señor, el Hijo de Dios”, les ha dejado una manera de revelar con su vida y obras cómo Dios es misericordioso, tal y como lo argumentó en profundidad San Juan Crisóstomo. “Porque nada más opuesto a la imitación y semejanza divina que la falta de conciencia social, el dominio tiránico sobre el prójimo, el querer estar por encima de los más débiles, el enriquecer, el violentar a los necesitados”⁶⁰⁵.

⁶⁰⁴ *Ibid.*, Cap. 5,3.

⁶⁰⁵ Sierra Bravo, Restituto. *El mensaje social de los Padres de la Iglesia*, 53.

Es por ello por lo que, abrazar la fe en Cristo revestía de dones y facultades que hacían que los cristianos, en el amor, se distinguieran en medio de la sociedad, siendo parte de ella.

Si deseas poseer esta fe, has de recibir primero un conocimiento pleno del Padre. *Porque Dios amó a los hombres*, por amor a los cuales había hecho el mundo, a los cuales sometió todas las cosas que hay en la tierra, a los cuales dio razón y mente, a los cuales solamente permitió que levantaran los ojos al cielo, a quienes creó según su propia imagen, a quienes envió a su Hijo unigénito, a quienes él prometió el Reino que hay en el cielo, y lo dará a los que le hayan amado.⁶⁰⁶

A continuación, se mencionarán algunos Padres de la Iglesia, entre griegos y latinos, que son citados en varios textos dentro de la enseñanza social de la Iglesia. El orden de presentación de sus textos es cronológico, y se han seleccionado solo a estos por tres razones: (a) la incidencia que ellos tienen en sus mensajes de carácter social; (b) la importancia que tiene el tema de la *imago Dei* en la teología del cristianismo griego; y (c) en cuanto a los Padres latinos, la incidencia que tuvo su teología de la *imago Dei* en los orígenes del cristianismo latino.

4.5.1 *Ireneo de Lyon*

Considerado como uno de los primeros Padres de la Iglesia, Ireneo es uno de los más fuertes defensores de la fe, contra las primeras herejías del gnosticismo que enfrentó el cristianismo⁶⁰⁷. Sus seis textos demuestran la contundencia de la refutación hacia los gnosticismos, pues, entre sus escritos, cinco de ellos son defensas contundentes de la fe y refutaciones a la falsa gnosis, de allí el título de *Adversus haereses*⁶⁰⁸ para estos tomos.

⁶⁰⁶ Vaticano. “Discurso a Diogneto”, 10.

⁶⁰⁷ “El gnosticismo entendido como las doctrinas de intelectuales deficientemente convertidos, que aparecen en gran número hacia 120-130. Lejos de acoger la fe, como Justino, según la tradición de los apóstoles de la Iglesia la utilizan y la explotan en el sentido de sus filosofías y de sus sistemas. Su legítimo deseo de conocimiento se convierte en violación y no acogida del misterio” (Hamman, Adalbert-G. *Para leer los Padres de la Iglesia*, 28).

⁶⁰⁸ Di Berardino, Fedalto, Giorgio, Simonetti, *Literatura Patrística*, 929. “Su verdadero título es: investigación y refutación de la pretendida, aunque falsa gnosis. Frase que da a entender el objetivo de Ireneo”.

Mientras que el último de sus libros, *Epideixis*, está dirigido a la predicación y reforzamiento de la fe⁶⁰⁹.

Es así como se puede aducir que Ireneo encabeza la lista de los Padres griegos apologetas que custodiaron la fe cristiana ante las corrientes del gnosticismo, pero también, este obispo de la Iglesia de Lyon introdujo nuevas categorías, formas de interpretación y conceptualización de las verdades de la fe de los seguidores de Cristo.

La teología de Ireneo plantea como eje la creación, tema que sus adversarios rechazaban, de tal forma que se podría introducir el tema de la *dignidad humana*, al decir que “el Creador no es un Dios inferior y dependiente, es el Dios trinitario, puesto que el Padre ha creado todas las cosas gracias al ministerio de sus dos manos, el Hijo y el Espíritu Santo”⁶¹⁰. Es por esa razón que la aproximación que este santo hace a la teología del ser humano permitía resaltar su concepto sobre cómo en el hombre creado a imagen de Dios se indicaba, desde ese momento, la dignidad que existía en tal creación divina:

Al hombre empero lo plasmó Dios con sus propias manos, tomando el polvo más puro y más fino de la tierra y mezclándolo en medida justa con su virtud. Dio a aquel plasma Su fisionomía, de modo que el hombre, aún no visible, fuera imagen de Dios. Porque el hombre fue puesto en la tierra plasmado a imagen de Dios. Y a fin de que pudiera vivir, sopló Dios sobre su rostro hálito vital, de manera que tanto en el soplo como la carne plasmada el hombre fuera semejante a Dios. Fue creado por Dios libre y señor de sí, destinado para ser rey de todos los seres del cosmos. Este mundo creado, preparado por Dios antes de plasmar al hombre, fue entregado al hombre como territorio propio con todos los bienes que contenía.⁶¹¹

A diferencia de Orígenes, que consideraba al hombre como solo alma, Ireneo expondrá que, en la creación del hombre, Dios crea una unidad entre el alma, el espíritu y el cuerpo. De tal forma que esa imagen creada por Dios recibe la vida de su Creador, por medio del soplo que insufla Dios sobre él; así que el alma hace parte del cuerpo y ella hará todo cuanto el cuerpo le pida.

El problema del hombre radicaría, por tanto, en los deseos que surgieran desde el interior de sí. Para lo cual el mismo obispo Ireneo planteará que “la vocación del hombre es

⁶⁰⁹ *Ibid.*

⁶¹⁰ *Ibid.*

⁶¹¹ Orbe, Antonio. *Ireneo de Lión demostración de la predicación apostólica*, 79-81.

su llamada continua al crecimiento”⁶¹², razón por la cual, antes de cumplir con el mandato de reproducirse, este ser creado a imagen de Dios debe crecer hasta alcanzar la perfección. “Convenía, empero que el hombre, primero, fuese creado, y creado fuese en aumento, e incrementando se robusteciera, y robustecido se multiplicara, y multiplicado convaleciera, y convalecido fuera glorificado, y glorificado contemplase a su Señor”⁶¹³.

4.5.2 *Gregorio Nacianceno*

Para Gregorio Nacianceno, nacido en Capadocia y obispo de Sasima, nombrado por su amigo Basilio, tal y como lo registran algunos biógrafos, y posteriormente obispo de Capadocia, la antropología y visión del hombre están cimentadas en la capacidad de entender al ser humano en su sentido social, aunque no se encontraran las alusiones explícitas a la *imago Dei*, fundamento de los santos Padres para referirse a la *dignidad humana*. En sus abundantes escritos, se va a destacar uno que, para los grandes eruditos en la patología social, va a convertirse en el discurso central de su propuesta sobre la representación de la semejanza de Dios presente en el ser humano.

Sin embargo, antes de entrar en el análisis al discurso “sobre el amor a los pobres”⁶¹⁴, texto al que se ha hecho alusión anteriormente, cabe señalar algunos elementos que fueron fundamentales para entender la dimensión que le da el obispo de Sasima a “la humanidad o compasión con los desgraciados”⁶¹⁵, como lo menciona él en sus escritos: (1) La unidad de todos los hombres, a pesar de las diferencias, en Cristo cabeza de la Iglesia. (2) La flaqueza humana, la cual hace que ningún ser humano este exento de caer en la desgracia. (3) Los dones recibidos por Dios y por lo que Dios sólo pide ser verdaderos humanos. (4) La honra de Dios, porque quien honra la hechura con ella da honra al hacedor. (5) La imitación de la misericordia de Dios por semejanza divina –motivo frecuente en la enseñanza de los santos Padres. (6) La restauración de la naturaleza humana, herida por el pecado. (7) La esperanza

⁶¹² Morell Parera, Miguel Ángel. *Secundum autem dilectionem et virtutem vincet factae naturae substantiam, una lectura de la historia de la salvación desde la dilectio del Padre*, 76.

⁶¹³ Orbe, Antonio. *Teología de San Ireneo IV*, 517.

⁶¹⁴ Gregorio Nacianceno. *Discurso 14*.

⁶¹⁵ Sierra Bravo, Restituto. *El mensaje social de los Padres de la Iglesia*, 142.

del juicio final, en la que se espera que las palabras de Cristo sean por la humanidad sufriente y así se fortifique a la humanidad doliente⁶¹⁶.

La anterior clasificación de los elementos que, desde la dimensión social, se consideran fundamentales en la responsabilidad que se tiene con la humanidad, demuestran el talante sobre el que se fundó este discurso, que podría llegar a considerarse una de las primeras expresiones de la Iglesia primitiva entorno a lo que se denominará la defensa de los derechos de asistencia básica y a la seguridad en casos de enfermedad, invalidez, viudez, vejez, entre otras⁶¹⁷.

Por tal razón para ahondar en la postura que propone el Nacianceno, el punto de referencia más acertado está en el discurso “sobre el amor a los pobres”, del cual se extrae solo uno de sus múltiples numerales, en donde se evidencia el valor y la esencia fundante de la humanización centrada en la *dignidad humana*.

No se gloria –dice la escritura– el sabio en su sabiduría, ni el rico en su riqueza, ni el fuerte en su esfuerzo (Jr 9,23). Y eso, aun cuando hubieren llegado, el uno a la cúspide de la sabiduría, el otro a la opulencia y el otro del poder. Por mi parte, voy a añadir lo que a esto sigue: ni el ilustre en su gloria, ni el robusto en su salud, ni el hermoso en su hermosura, ni el joven en su juventud, y para decirlo en una sola palabra, ni en nada de lo que acá abajo es alabado, el que por algo de ello se hincha, sólo en una cosa ha de gloriarse el que se gloria: en conocer y buscar a Dios, en compadecerse de los que sufren y en atesorar para sí algo bueno para lo porvenir (Gregorio Nacianceno, *D.* 14 “sobre el amor a los pobres” 20).⁶¹⁸

Sin llegar a ser mencionada de una manera explícita la *dignidad humana* en el fragmento anterior, queda en evidencia que, luego de la numeración de las condiciones sobre la humanidad, o también *compasión* por parte de Gregorio Nacianceno, la dignidad del hombre va a ser interpretada bajo el parámetro de la glorificación lograda para “el ser humano”, en el reconocimiento de un Dios que es capaz de compadecerse de los que sufren, y, por tal razón, el ser humano es movido a buscarlo a él como garantía de un próspero porvenir. Por ello, en esa búsqueda de gloria, tanto el sabio, el rico, el fuerte, como también

⁶¹⁶ *Ibid.*

⁶¹⁷ *Ibid.*

⁶¹⁸ Sierra Bravo, Restituto. *Diccionario social de los padres de la Iglesia*, 128.

el ilustre, el robusto, el hermoso y el joven se glorían todos en Dios y por Dios, y por ende dicha glorificación será la garantía de su dignidad.

Por tanto, la razón fundamental de por qué el hombre es imagen de Dios estará centrada en lo que él mismo puede hacer por los pobres. “Por tanto, solo en la medida en que imita a Dios en su generosidad, el hombre puede asemejarse a él”⁶¹⁹. La idea que conmueve en profundidad a Gregorio no es otra que vivir la generosidad que proviene de Dios, pues no es por lo material que el hombre encuentra su gloria, más sí en el reconocimiento de su falta de amor por los más necesitados. De este modo, al inicio de la creación, Dios les ha otorgado a los seres humanos la libertad y la igualdad, para que por medio de ellas pueda conocerse y conocer a los otros.

Es así como no importa la condición humana, sea enfermo o sano, rico o pobre, joven o viejo, libre o en la cárcel, entre otras circunstancias sociales; todos los seres humanos comparten el mismo destino, a los ojos de Dios. Por tal motivo, la dignidad se convierte en un poder social, motivo de cambio para la tradición cristiana y los diversos cánones de moral heredados de los griegos.

4.5.3 *Gregorio de Nisa*

Para Gregorio de Nisa, la representación de la *imago Dei* es el fundamento de la antropología teológica, pues es el hombre la más grande de todas las realidades humanas y, por ende, la máxima criatura que Dios, en su sabiduría, ha creado y dotado de inteligencia. Por ello, para el Niseno, la representación de Dios creando al hombre a imagen y semejanza, y dotándolo de razón, la considera como la mayor riqueza dada al género humano⁶²⁰. De tal manera que, el haber dotado al ser humano de razón es la causa primera para considerar la soberanía y el poder de “imperar”; y subraya las palabras que aparecen en él Génesis: “Hagamos al hombre

⁶¹⁹ Schlag, Martin. *La dignità dell'uomo come principio sociale*, 106. Traducción propia.

⁶²⁰ Véase en Sierra Bravo, Restituto. *El mensaje social de los Padres de la Iglesia*, 173.

a nuestra imagen’, es decir, dotémosle de razón, que sea su mayor riqueza. ‘E impere’. No dijo: ‘hagamos al hombre a nuestra imagen e irrítese y codicien y entrístézcanse’⁶²¹.

Sin embargo, para recalcar en la idea primigenia del texto del Génesis, Gregorio subrayará también que “el problema de las pasiones” no hace parte del plan de Dios para los hombres, pero lo que sí estará presente en él son las razones para poder dominar dichas emociones que están en su interior⁶²². Por tanto, la *dignidad humana*, para Gregorio, puede estar representada en la capacidad que tienen los seres humanos de poder, desde su ser más profundo, incautar las pasiones, para revertirlas racionalmente en la naturaleza propia del ser humano, y convertirlas en la capacidad que desarrolle desde ese “imperar”; por lo cual todo estará sometido a los pies del hombre, y él lo imperará todo con la misericordia de Dios.

De tal forma, toda la acción de imperar sobre las criaturas no racionales llevará a la configuración con Cristo. Pues, el ser humano que se reviste de la misericordia de Dios, y por tanto abraza la bondad, se reviste en Cristo. Por consiguiente, “perfeccionándose a sí mismo, se hará digno de recibir de Dios el galardón”⁶²³. Así, la figuración reiterada de la *imago Dei* explica la dignidad real conferida, realeza que, a los ojos del mundo, no es de cetros, coronas, ni tronos; es la vida del hombre, tal y como es, por ello este es el más grande revestimiento que posee el ser humano y, por ende, “[...] en el hombre se hace visible el rostro de Dios que le ha estado impreso”⁶²⁴.

Paralelamente y vinculada a estos temas también se vinculará la relación entre Cristo, como imagen de Dios, y el hombre. Con la excepción tardía de Agustín, gran parte de los Padres, fieles al texto del Génesis de los Setenta, enfatizaron que el hombre no fue creado *como* imagen de Dios, sino *a* imagen de Dios.⁶²⁵

Esa representación de la *imago Dei* va a significar en la teología de Gregorio cuatro aspectos fundamentales: a saber: “(1) la libertad de las pasiones desordenadas y pecaminosas; (2) la razón; (3) el lenguaje; (4) la caridad”⁶²⁶. Estos cuatro elementos van a tener una

⁶²¹ Gregorio de Nisa, homilía sobre las palabras, “hagamos al hombre a imagen y semejanza nuestra” (en *ibíd.*, 178).

⁶²² *Ibid.*, 173.

⁶²³ *Ibid.*, 180.

⁶²⁴ Schlag, Martin. *La dignità dell'uomo come principio sociale*, 109. Traducción propia.

⁶²⁵ *Ibid.*, 81. Traducción propia.

⁶²⁶ *Ibid.*, 109. Traducción propia.

representación figurada en el Niseno, que desarrolla en el capítulo octavo de su obra, “El hombre”. Para dar un carácter analógico a la *dignidad humana*, recurre a dos representaciones antropológicas que revelan la acción de Dios en las acciones del hombre; de tal forma que la postura erecta y las manos⁶²⁷ se reconozcan como las dos dimensiones corporales que van a reflejar lo que es la *dignidad humana*.

Gregorio es uno de los padres de la Iglesia que más ha aportado en el desarrollo de la antropología teológica desde la patrología. Por ello se va a referir siempre al hombre como a la más grande de todas las criaturas creadas por Dios. Es así como, en el desarrollo de sus textos, va a resaltar la figura del hombre como administrador de todo lo creado. Dios crea todas las cosas para el bien del hombre que él ha creado. “[Dios Padre es] un excelente anfitrión: no introduce a su convidado en casa antes que esté preparada la comida. Antes se prepara todo dignamente, se adorna espléndidamente la casa, el comedor, la mesa; una vez dispuesto todo, se introduce al convidado dentro del hogar”⁶²⁸.

Por tanto, la dignidad del hombre en Gregorio es la base de lo que debe ser más firme en cuanto al respeto del hombre en la vida social, y en efecto su importancia⁶²⁹. Es así como, para la DSI, la consideración del Niseno es fundamental para la comprensión del principio de la *dignidad humana* como eje y rector de los otros principios propuestos por ella. Pues, ante los inminentes ataques que vive el ser humano en su estado vulnerable, es su carácter frente a la vida, en el orden de lo social, el que le permite consolidar su acción y lugar en el mundo. De allí la importancia que reviste la impronta antropológica del ser humano en la teología del obispo de Nisa. Al ser *imagen* de Dios, los seres humanos están relacionados con la racionalidad, y, al ser *semejantes* a Dios, están vinculados con la misericordia de Dios; por ello, “...si aborreces lo malo, si no guardas rencor a nadie, si olvidas la enemistad de ayer, si amas a tus hermanos, si eres misericordioso, te has hecho semejante a Dios”⁶³⁰.

Otro elemento fundamental, en la propuesta que desarrolló todo el *corpus* de su escritura entorno a la *dignidad humana*, es su relación directamente proporcional a la libertad, pues en ella radica una de las facultades del ser humano. Por tal razón, entre los Padres de la

⁶²⁷ Ibid.

⁶²⁸ Gregorio homilía sobre la creación, dominios del hombre sobre la creación, en Sierra Bravo, Restituto. *El mensaje social de los Padres de la Iglesia*, 177.

⁶²⁹ Ibid., 174.

⁶³⁰ Gregorio de Nisa. “Sobre las palabras ‘hagamos al hombre a imagen y semejanza nuestra’”. En *ibid.*, 180.

Iglesia, la condena a la esclavitud fue una misión sentida y propuesta fundamentalmente por el obispo de Nisa. Todo ello porque se contraponía a la realeza del hombre; era completamente contraria al querer de Dios y a la voluntad del hombre, por los atributos que él posee.

“Hagamos al hombre a imagen y semejanza nuestra” (Gn 1,26). Lo uno lo tenemos por creación, lo otro lo llevamos a cabo por nuestra libre voluntad. En nuestra formación primera, se nos da por adhelela ser imagen de Dios; el ser a semejanza de Dios nos ha de venir por obra de nuestro libre albedrío. Ahora bien, el libre albedrío lo tenemos por potencia; que pase el acto depende de nosotros.⁶³¹

Una de las exhortaciones más sentidas de Gregorio, al parecer, a partir de la lectura del libro de Qohelet, es su notable rechazo a la esclavitud; pues, por poseer la libertad que Dios le ha conferido al ser humano, no puede, ni se concibe que pueda, llegar a tener precio; por ser criaturas hechas por Dios y dotadas con razón, tienen un inconmensurable valor⁶³². Por virtud de la razón, la libertad del hombre no debe ser humillada con la esclavitud. Es así como, mediante este tema, en la patrística, se empiezan a marcar grandes diferencias con la filosofía griega, la misma que daba y consentía la esclavitud como parte de su sistema social.

Por lo tanto, el hombre salido de la divinidad no debe ser sometido por el hombre, y menos por el pecado de querer dominar a otro, tal y como se permitió y auspició en la tradición de la *polis* griega. El hombre, entonces, puede llegar a ejercer su dominación sobre los seres que no tienen razón, más no de otros que la tengan; de lo contrario la esclavitud sería una manera de relacionarse los hombres con otros hombres de manera natural. Sin embargo, para el obispo de Nisa es bastante claro que no se puede esclavizar un ser humano, porque todos los hombres tienen la misma dignidad. De ahí que todos los seres humanos, por la falta de conciencia social, tienen parte de la responsabilidad del hambre, la miseria y la inhumanidad del mundo.

De esta manera, el fundamento antropológico legado por el Niseno se puede sintetizar en tres premisas: (1) el hombre fue creado a imagen de Dios para regir la tierra con racionalidad; (2) el mismo ser humano racional creado por Dios comparte la semejanza con

⁶³¹ *Ibid.*, 179.

⁶³² Ver en Gregorio de Nisa. “Homilía IV” sobre el Eclesiastés. En *ibid.*, 179.

su creador, en la medida en que sea misericordioso con su prójimo; y (3) las desgracias sociales no son dadas por Dios a la humanidad, sino que son el resultado de la avaricia, el egoísmo, la irracionalidad, la deshumanización del hombre y su falta de conciencia social. Por lo tanto, como seres humanos, la *imago Dei* es un llamado a salir del ensimismamiento y trascender en el otro. De esta forma, las palabras del obispo de Nisa no quedarán en el olvido y serán, más bien, una ruta en la manera de vivir en la libertad que Dios mismo ha dado a los seres humanos.

4.5.4 *Juan Crisóstomo*

Este padre de la Iglesia se destaca por haber sido el orador más grande que ha tenido la cristiandad⁶³³; pero, al igual que sobresalía por su oratoria, este antioqueno es considerado como un santo de la concreción de los actos, a pesar de su obra escrita tan prolífera. Se destaca por tanto la forma en que desarrolla e inserta en sus obras su “ética social”, que lo lleva a contribuir, a su Iglesia particular, la magnificencia del progreso moral del pueblo de Dios. Ello, sobre todo, al resaltar con sus palabras y obras el rechazo, por completo, de todas las formas de injusticia y desigualdad social que se pudieran llegar a presentar en la Antioquía de su tiempo⁶³⁴.

El mismo Juan Crisóstomo resaltarán que el hombre, en su ejercicio del dominio sobre otros seres, entra a relacionarse de una manera igualitaria con los seres humanos; no se pone por encima de ellos, sino que, por el contrario, está con y hace parte de ellos. “El hecho de ser de la misma naturaleza –dice– lleva a la misma concordia...”⁶³⁵. Sin embargo, su predilección por los pobres lo destacó como el Padre más crítico contra las riquezas y el egoísmo generado por la tenencia a lo material:

El rico ofrece muchos asideros para que se le dañe. Teme por su casa, por sus campos, por su dinero, pues de todo ello se lo puede despojar. Así, el tan dueño de muchas cosas hace ser esclavo de muchos. El pobre, empero, fuerte y sin asideros por donde agarrarle, es un león que respira fuego, tiene un alma noble y, pues, se ha apartado fácilmente todo, fácilmente lleva a cabo todo lo que puede contribuir al bien de la Iglesia, así se trate de reprender, de

⁶³³ *Ibid.*, 201.

⁶³⁴ Véase en Schlag, Martin. *La dignità dell'uomo come principio sociale*, 120.

⁶³⁵ Sierra Bravo, Restituto. *El mensaje social de los Padres de la Iglesia*, 203.

increpar y hacer frente, por amor a Cristo, y a mil sinsabores...” (San Juan Crisóstomo, “Sobre Prisilla y Aquilas” h.2,4).⁶³⁶

Uno de los ejemplos de su predilección por los pobres está relacionado por algunos de sus biógrafos como la manera en que, siendo diacono transitorio, tenía el encargo de administrar los bienes de la Iglesia a favor de los pobres. Esto hizo que, ante las dimensiones de Antioquía y las dinámicas sociales que se daban allí, se fueran creando diferencias sociales, a las cuales Juan responde, de parte de la Iglesia, de una manera destacada⁶³⁷. Enfermos, forasteros, presos, mendigos, entre otras formas de pobreza y exclusión de la época, eran atendidos en casa, “hospitales” y centros que, ya para la época, hacían más evidente el hecho de que las riquezas no tenían la justa y recta administración, de la que Juan sería gran denunciador, lo que le dejaría grandes enemigos, por ser agudo y categórico.

La riqueza no es pecado; no, el pecado está en no repartirla entre los pobres, en usar mal de ella. Nada de cuanto Dios ha hecho es malo; todo es bueno y muy bueno. Luego también las riquezas son buenas, a condición de que no dominen a quienes las poseen, condición también de que se remedie la pobreza. Una luz que no desterrara las tinieblas, sino que las aumentara, no sería luz; de modo semejante, yo no llamaría riqueza a la que no destierran la pobreza, sino que la aumenta. El verdadero rico no busca apoderarse de lo ajeno, sino socorrer a los demás; el que busca apoderarse de lo ajeno, ya no es rico; antes bien, ese es el verdadero pobre. En conclusión, lo malo no son las riquezas sino el espíritu miserable, que hace de la riqueza pobreza (San Juan Crisóstomo).⁶³⁸

Por coherencia con las predicaciones de Juan Crisóstomo, más allá de sus elocuentes palabras, aparecen sus obras. Este criterio aplica para la profundidad con la que el santo asume el tema de la creación del ser humano, donde va a poner su énfasis en el hombre, el cual es digno porque solo él es imagen de Dios. Por esta razón, Dios lo ha escogido para que domine sobre todo y ejerza su poder real sobre la creación. “Habiendo formado Dios a un solo hombre, ordenó que de él nacióramos todos, a fin de que todos nos consideremos como uno solo y nos esforzáramos en mantener la caridad unos con otros”⁶³⁹. Al parecer, el obispo

⁶³⁶ *Ibid.*, 261.

⁶³⁷ Véase en Schlag, Martin. *La dignità dell'uomo come principio sociale*, 120.

⁶³⁸ Sierra Bravo, Restituto. *Diccionario social de los Padres de la Iglesia*, 314.

⁶³⁹ *Ibid.*, 203.

Juan busca que sus grandes discursos confluyan en un giro contundente al reconocimiento de la igualdad universal de todos los seres humanos. Por ello, su teología sobre la creación va a estar centrada en la conexión que hay entre la *imago Dei* y la *dignidad humana*; “la fórmula introductoria con la que Dios, según el segundo relato bíblico de la creación, establece crearlo, “Creemos...”, exalta al hombre sobre todas las demás criaturas”⁶⁴⁰. De esta manera, el obispo de Antioquía hace que su reflexión sobre la creación recaiga en la *dignidad humana* del pobre, de tal forma que “no hay diferencia alguna en que des al Señor o a un pobre”⁶⁴¹.

Para efectos de la antropología teológica, al igual que el Niseno, todo confluye y tiene origen en Cristo. A pesar de ser una enseñanza centrada en el referente ético social, el obispo Juan no pierde de vista que su horizonte está centrado en la persona creada a imagen de Dios mismo. Y esto ya la hace un ser libre y en igualdad de condiciones con otros seres humanos, de tal forma que las diferencias no existen y lo que va a perdurar en la persona será la dignidad, signo inequívoco de igualdad.

4.5.5 *San Ambrosio*

Este arzobispo de Milán, nacido en el 339, fue un hombre muy influyente en la sociedad de su tiempo, no solo en la Iglesia. Es reconocido porque, en el primer encuentro que tiene con San Agustín, le sugiere dejarse encontrar de la verdad, en lugar de buscarla a ella. De allí la admiración del santo de Hipona por la doctrina ambrosiana, la cual lo influenciaría en la comprensión del hombre como verdadera imagen de Dios, “...por la vía de su alma espiritual, y no a causa de su cuerpo”⁶⁴².

Ambrosio se destacaba por ser hombre de nobles virtudes en la sociedad, pero que no por ello dejó de predicar a favor de los pobres, en contra de las injusticias, y ante todo buscó presentar a Dios como “amor y misericordia”. De esta forma, el ser humano es hecho *imago Dei*, no porque se pueda materializar la imagen de Dios, sino que, al contrario, lo es por su capacidad de amar y ser justo.

⁶⁴⁰ Schlag, Martin. *La dignità dell'uomo come principio sociale*, 121. Traducción propia.

⁶⁴¹ Sierra Bravo, Restituto. *Diccionario social de los Padres de la Iglesia*, 255.

⁶⁴² Schlag, Martin. *La dignità dell'uomo come principio sociale*, 166. Traducción propia.

La insolencia y el orgullo de los ricos se explican con rasgos adecuados (en la parábola de Lázaro), porque de tal modo se olvidan de su condición humana, que, como poniéndose por encima de la naturaleza, hacen servir las miserias de los pobres de pábulo de sus voluptuosidades; se burlan del necesitado, insultan al indigente y despojan al que era necesario se compadeciera (San Ambrosio Libro VIII, 14.61).⁶⁴³

Sin embargo, sobre el asunto de la dignidad, el arzobispo de Milán “asumió el sentimiento romano, de por sí positivo, de la *dignitas* por la fe cristiana, en la cual están presentes una serie de dignidades espirituales”⁶⁴⁴. Por esta razón, la dignidad, independiente de ser una valoración meramente social, para un cristiano está en servir a Cristo. En esto consistirá el que cualquier ser humano pueda encontrar en la virtud noble del servicio a Cristo la dignidad⁶⁴⁵. Él es *imago Dei* por excelencia, luego la expresión “*a imagen de Dios*”, usada por todos los Padres de la Iglesia, cuya referencia es el texto de los Setenta, prevalece sobre la expresión “*en cuanto imagen de Dios*”, por esa misma prevalencia de Cristo imagen suprema sobre todas las criaturas. Por ello, la dignidad de parte de Dios es un llamado a vivir una vida virtuosa acompañada de una experiencia profunda de oración y mística.

De esta manera, una afirmación tal como “asegúrate de no perder el gran don que Dios ha hecho, de ser imagen de Dios, y así no ser castigado por esta razón”⁶⁴⁶, proferida en la reflexión que hace el arzobispo de Milán sobre el Salmo 118, no se puede sacar del contexto en el que se encuentra. Por tal razón, cuando Ambrosio habla de la posibilidad de “perder el gran don”, no es otra cosa que una exhortación de carácter moral, más que una afirmación de carácter ontológico; es decir, llegar a perder la dignidad es entrar en el terreno del castigo a causa del pecado. La afirmación es de carácter moral porque está en el marco de la pérdida de la libertad, que hace en el ser humano de catalizador de lo que sale de la gracia que proviene de Dios.

¿Quién más excelso que el varón que no se deja arrastrar por el oro y desprecia las riquezas y está por encima de las codicias y ambiciones de los hombres? Al que esto hace, los hombres consideran que es más que hombre. ¿Quién es este, y le alabaremos? Pues hizo milagros en

⁶⁴³ Sierra Bravo, Restituto. *El mensaje social de los Padres de la Iglesia*, 408.

⁶⁴⁴ Schlag, Martin. *La dignità dell'uomo come principio sociale*, 165. Traducción propia.

⁶⁴⁵ Véase en Ambrosio *Exhortatio virginitatis* 1,3.

⁶⁴⁶ Ambrosio. *Expositio Psalmi CXVIII*. En Schlag, Martin. *La dignità dell'uomo come principio sociale*, 169. Traducción propia.

su vida (Si 31,9). Pues ¿cómo no ha de ser admirado quien desprecia las riquezas, que la mayor parte prefieren a su propia salvación? (San Ambrosio, *De Officiis* II, 14,66).⁶⁴⁷

En conclusión, para vivir con *dignidad humana* como un don que proviene de Dios mismo, en Ambrosio hay una condición: “vivir una vida virtuosa” en la que no se dependa de las riquezas del mundo, más sí de la manera en que se usan los bienes de la tierra para alcanzar la grandeza del cielo.

4.5.6 *San Cromacio*

Cromacio fue contemporáneo de San Ambrosio, de allí que sus enseñanzas llegaron a tener una fuerte influencia del arzobispo de Milán. Sus ideas sociales tienen la fuerte incidencia de los Padres de la Iglesia; pero no se tiene más indicio sobre la *dignidad humana* que el siguiente párrafo, como lo señala Sierra:

“Y no vuelvas la espalda a todo el que te quiera pedir prestado” (Mt 5,42). Se nos manda observar la piedad y fe de modo que computemos como propia la necesidad de otro puesto en tribulación y que no apreciemos más a las riquezas que al hermano. Por eso debemos socorrer al hermano que nos pida limosna o al que nos requiera un préstamo para una necesidad, con espíritu religioso y pío afecto, esperando el premio de la recompensa eterna, según dice David: “Dichoso el varón que da y presta, dispone sus palabras según la justicia” (Ps CXI, 5). Y otra vez: “Dio y distribuyó a los pobres su justicia permanece por los siglos de los siglos” (Ps CXI, 5) (San Cromacio, Tratado XI, 4).⁶⁴⁸

De este modo, se podría deducir que Cromacio rescatará la vida del hermano que vive en situación de pobreza, por encima del aprecio que se puede despertar por las riquezas. Así que dar limosna y prestar harán parte de la manera en que se puede reconocer que en el hermano hay una igualdad en el trato y un respeto por él, según la justicia con la que le sea tratado. En este aspecto se articula con el pensamiento de otros Padres de la Iglesia, como

⁶⁴⁷ Sierra Bravo, Restituto. *Diccionario social de los Padres de la Iglesia*, 128.

⁶⁴⁸ Sierra Bravo, Restituto. *El mensaje social de los Padres de la Iglesia*, 421.

Gregorio Nacianceno, quien exhortaba al pueblo diciendo: “Todos somos una sola cosa en el Señor, lo mismo el rico que el pobre, el esclavo o el libre, el sano o el enfermo”⁶⁴⁹.

4.5.7 *San Agustín*

El obispo de Hipona, nacido en Tagaste en 354, ha dejado un gran legado literario cuyos géneros pueden llegar a tratar argumentos que pasan de la filosofía a la teología, de la apologética a la moral, de la pastoral a la oratoria sagrada, de la exegesis a la apología, entre otras. Es reconocido no solo en la tradición cristiana, sino en otros ámbitos fuera de los límites eclesiásticos, por su vida sacra y aquella reseñada como no tan dirigida por la gracia divina: “tarde te ame, hermosura tan antigua y tan nueva, tarde te ame”⁶⁵⁰.

Agustín aprovechó los años posteriores a su conversión para estructurar una teología sólida en fundamentos filosóficos, de tal modo que uno de sus discursos más ponderados estuvo centrado en la caridad, porque de allí surge la esencia de su antropología teológica:

“Tened ardiente caridad unos por otros, porque la caridad cubrirá la multitud de los pecados” (1P 4,8). Esta verdad penetró profundamente la mentalidad de los Padres de la Iglesia y ejerció una resistencia profética contracultural ante el individualismo hedonista pagano. Recordemos solo un ejemplo: “Así como, en peligro de incendio, correríamos a buscar agua para apagarlo [...] del mismo modo, si de nuestra paja surgiera la llama del pecado, y por eso nos turbamos, una vez que se nos ofrezca la ocasión de una obra llena de misericordia, alegrémonos de ella como si fuera una fuente que se nos ofrezca en la que podamos sofocar el incendio”.⁶⁵¹

En la abundante literatura de Agustín se hallan diversas aproximaciones a la categoría *dignidad humana*. Por ser este obispo uno de los más reconocidos Padres latinos, sus escritos estarán, como puede resultar obvio, permeados de los rasgos característicos del uso lingüístico del latín. Por ello, cuando Agustín se refiere a la categoría *dignidad*, se pueden encontrar, entre otras, las siguientes expresiones: “ser persona digna”, “la dignidad imperial”, “la dignidad de la clase dirigente”, “la dignidad real y senatorial”; por destacar algunas. De

⁶⁴⁹ Sierra Bravo, Restituto. *Diccionario social de los Padres de la Iglesia*, 267.

⁶⁵⁰ San Agustín. *Confesiones*, 38.

⁶⁵¹ San Agustín, *De Catechizandis Rudibus*, I, XIV, 22: PL 40, 327.

esta forma, se puede concluir que, en el contexto de la cultura latina, “la dignidad es parte de una trama de valores de origen romano en la cual la *dignitas* está conexas con la autoridad, el prestigio, la veneración, el honor y la reverencia”⁶⁵², tal como se presenta en el uso de las distintas acepciones descritas por el obispo de Hipona.

Entre los recursos emanados de la teología agustiniana se distingue la *dignidad humana* y la dignidad de Dios, y se recalca que la segunda es “única, permanente, propia y solo le pertenece a él”⁶⁵³. De este modo, si Dios ha creado al ser humano de esa dignidad que le es propia, surge la imagen y semejanza para con el hombre que él ha hecho. Así, el ser que recibe la dignidad divina y trinitaria es puesto por encima de otras criaturas. “...el hombre se dice hecho a *imagen*; y se añade *nuestra* para que el hombre sea imagen de la Trinidad, no imagen igual a la Trinidad, como el Hijo lo es al Padre, sino sólo imagen parecida y como por semejanza”⁶⁵⁴. El término *imagen* usado por Agustín supone directamente la semejanza; por ello, lo que ha surgido del objeto que se está representando está llamado a ser similar.

Otro concepto que se suma a la doctrina sobre la *dignidad humana* en Agustín es el de *vestigium* como “la traza de Dios”⁶⁵⁵. Todos los seres irracionales tienen en sí trazos de Dios, y lo que los distingue de los seres humanos es el alma espiritual en estos últimos, porque en ella está presente la *imago Dei*. “Mas como esta imagen no era en un todo igual a la imagen de Dios ni de él nacida, sino creada por él, por eso se dice imagen hecha a semejanza; esto es, que no llega a la paridad, pero es hasta un cierto punto parecida”⁶⁵⁶.

Uno de los fines de la reflexión de San Agustín, que subyacen al ámbito de la antropología teológica, fue mostrar cómo toda la experiencia de Dios confluye en que el ser humano, creado a imagen y semejanza, tiene como fin ser llevado a la salvación. “Aquel que te creó sin ti, no te salvará sin ti”; esta sentencia de San Agustín se va a entender en dos horizontes. El primero de la incidencia que tiene la primera parte de la frase, donde el ser humano se reconoce como criatura. La segunda parte contiene la respuesta que los hombres pueden dar desde la recepción que se haga de la gracia proveniente de Dios.

⁶⁵² Schlag, Martin. *La dignità dell'uomo come principio sociale*, 170. Traducción propia.

⁶⁵³ *Ibid.*, 171. Traducción propia.

⁶⁵⁴ Agustín. *De Trinitate* VII, 6,12.

⁶⁵⁵ Agustín. *De Trinitate* VI, 12.

⁶⁵⁶ *Ibid.*

Lluvia abundosa es su gracia, no adquirida por nuestros méritos, sino otorgada gratuitamente, como lo indica la misma palabra *gracia*; y nos la dio, no porque éramos dignos, sino porque quiso. Conociendo esta verdad, no confiaremos en nosotros, y esto es desfallecer. El Señor nos fortalece, según fué al apóstol Pablo anunciado: *Bástate mi gracia, pues la virtud se perfecciona en la enfermedad*. Era menester probar al hombre cuánto nos amó Dios, y cuáles éramos cuando nos amó: cuánto, para que no desesperemos; cuáles, para humillar nuestro orgullo.⁶⁵⁷

Así, cuanto más el hombre se reconoce criatura y asume esta condición, tanto más está llamado a abrirse a su Dios y Salvador, acogiendo su gracia y asumiendo de Cristo la condición de hijo que lo hace digno de la salvación. El “ser humano es digno en la persona de Cristo”, será la conclusión del valor de la *dignidad humana* en San Agustín; pues en Cristo recibimos la plenitud de la dignidad que será una impronta imborrable por la voluntad de Dios.

4.5.8 *Santo Tomás*

Para Santo Tomás (1225-1274), la dignidad es un atributo⁶⁵⁸ que, “por ser imagen de su Creador”⁶⁵⁹, le ha sido concedida al ser humano por esencia. Sin embargo, uno de los aportes del aquinate con respecto a la dignidad radica en la cuestión de quién es merecedor de ella. Esta es una discusión que desarrollará a profundidad, donde se parte del reconocimiento del término *persona*⁶⁶⁰, adjudicado a alguien con dignidad⁶⁶¹. Por tanto, en la enseñanza tomista, el nombre *persona* se puede dar a lo divino, siempre y cuando se tengan razones propias para

⁶⁵⁷ Agustín. *De Trinitate* IV, 1, 2.

⁶⁵⁸ Véase en Suma Teológica. I, Q. 26, a4.

⁶⁵⁹ “Fue conveniente que, en la primera institución de las cosas, la mujer, a diferencia de los demás animales, fuera formada del hombre. 1) En primer lugar, para dar así mayor dignidad al primer hombre, el cual, siendo imagen de Dios, él mismo fuera el principio de toda su especie, como Dios es principio de todo el universo. Por eso, Pablo en Act. 17,26 dice: *De uno hizo Dios todo el género humano*”. (Suma Teológica. I. Q. 92, a2.).

⁶⁶⁰ “Personas significa lo más perfecto que hay en toda la naturaleza, o sea el ser subsistente en la naturaleza racional. Debido a que las comedias y tragedias se presentaban algunos personajes famosos como más empleo el nombre de persona para designar a los que tenían alguna dignidad. De ahí viene que en las iglesias se acostumbre a llamar personas a los constituidos con dignidad. Por esto también definen algunos la persona diciendo que es *la hipóstasis que se distingue por alguna propiedad perteneciente a la dignidad*”. (Suma Teológica I. Q. 29 a 3 ad.2.).

⁶⁶¹ Ver en Suma Teológica. I. Q. 29, a3. En este artículo santo Tomás plantea que la persona es la hipóstasis (sustancia individual concreta), distinguida por la propiedad relativa a la dignidad.

conocer a la persona Divina⁶⁶², las cuales están representadas en las cinco nociones de Dios⁶⁶³. De esta manera, en el grado sumo de “dignidad”, a Dios le corresponde el nombre de *persona* por la hipóstasis distinguida y por la propiedad relativa. Así se puede concluir que la dignidad es eso absoluto a la persona que por esencia le pertenece.

La imagen de Dios en el ser humano está representada en la filiación por adopción. Esta premisa se convierte en la esencia más clara de la dignidad en el ser humano, para Santo Tomás⁶⁶⁴. Así, en la tradición judeocristiana, por medio de la encarnación y redención del Hijo de Dios, se da el restablecimiento de la dignidad *–in persona Christi–* (Ga 4,4-7) vulnerada por el pecado. Por tanto, para el Aquinate, el hombre se diferencia de otras criaturas por su capacidad de razonar, es decir, por su entendimiento; pues allí entra una de las virtudes más fundamentales en los seres humanos, que es la libertad.

Para santo Tomás, es por Cristo que la *persona* se hace adulta; de tal modo, se comprende que el hombre emerge definitivamente del universo y así toma plena conciencia de sí. Incluso antes del grito triunfal: *agnosce, o christiane, dignitatem tuam*⁶⁶⁵, será posible celebrar la dignidad del hombre como lo ratificaría el aquinate con la *Dignitatem conditionis humanae*⁶⁶⁶.

El precepto del hombre sabio “conócete a ti mismo” reviste un nuevo sentido. Cada hombre, al decir yo, pronuncia algo absoluto, definitivo. [...] En adelante está ya concebida la unidad humana. La imagen de Dios, la imagen del Verbo, restaurada por el mismo Verbo encarnado y a la que presta su esplendor, soy yo mismo, es cualquier otro. Es ese punto de mí mismo que coincide con cualquier otro, la señal de nuestro común origen, el llamamiento a nuestro común destino. Es nuestra unidad misma, en Dios.⁶⁶⁷

⁶⁶² Ver en Suma Teológica. I. Q. 32, a3.

⁶⁶³ “La persona del Padre no puede ser conocida porque surja de otro, sino por no surgir de nadie. Y por eso a él le corresponde la noción de *innascibilidad*. Pero en cuanto que alguien procede de él, se conoce de dos maneras. Porque, en cuanto que el Hijo procede de él, se conoce la noción de *paternidad*. En cuanto que el Espíritu Santo procede de él, se conoce la noción de *espiración común*. Por su parte, el Hijo puede ser conocido en cuanto que nace de otro; esto es la *filiación*, y porque de él surge otro, el Espíritu Santo; y por eso es conocido del mismo modo que el Padre por la *espiración común*. Y el Espíritu Santo puede ser conocido por surgir de otro o de otros; esto es la procesión. Pero no puede ser conocido porque otro surja de él, ya que nadie surge de él. Así, pues, cinco son las nociones en Dios: Innascibilidad, paternidad, filiación, espiración común y procesión”. (Suma Teológica. I. Q. 32, a3.).

⁶⁶⁴ Ver en Tomás de Aquino. *Suma teológica, Parte I*, 495.

⁶⁶⁵ Trad. Lat. *Reconoce, cristiano, tu dignidad*.

⁶⁶⁶ Trad. Lat. *La dignidad de la condición humana*.

⁶⁶⁷ De Lubac, Henri. *Catolicismo, aspectos sociales del dogma*, 246-247.

La dignidad, por tanto, para santo Tomás, procede directamente de la creación, de tal forma que, por la realidad del pecado, los seres humanos se alejan de Dios, y lo que Dios había establecido en ellos como parte de su ser puede estar en peligro de perderse a causa del pecado. Pues, por medio de este entra la muerte y, por ella, él único que restablece la vida y, por ende, la *dignidad humana* es Dios mismo haciéndose humano, en su encarnación⁶⁶⁸.

Cristo, al acabar en sí la humanidad, al mismo tiempo nos perfecciona a todos, pero en Dios. También podemos decir, en fin de cuentas, recogiendo el Εἰς [trad. del griego de ‘hasta el fin de algo’] de San Pablo y el “una persona” de San Agustín, que no somos plenamente personales más que en el interior de la persona del Hijo, débil por la cual y en la cual tenemos parte en la vida trinitaria. Del mismo modo que Cristo, acabada su victoria, debe entregar de nuevo el Reino a su Padre en un acto eterno, así también –y es el mismo acto expresado con otras palabras– no cesará, en un acto eterno, de acabarnos, de personalizarnos en él.⁶⁶⁹

Por tanto, se podría concluir que la *dignidad humana* en Santo Tomás implica que “el ser humano está dotado de una cierta bondad, cierta virtud, perfección, e incluso jerarquía, respecto a las demás criaturas; una bondad, virtud y perfección ontológicas que subyacen al ser humano mismo y condensan su dignidad”⁶⁷⁰. La *dignidad humana* no va a depender única y exclusivamente de la actuación o conducta de carácter humano, pues proviene de Dios y hace parte de la acción creadora de Dios. Como asevera Salazar:

Afirmar que el ser humano es “persona” es concentrar en un solo concepto la dignidad absoluta del sujeto humano, hasta el punto de que en el siglo XX no parecía existir otro punto de partida para la ética que este reconocimiento de la dignidad de la persona, único territorio común en el que las éticas teístas y no teístas parecían encontrarse para establecer un acuerdo de mínimos.⁶⁷¹

Esta es la premisa introductoria al acercamiento que se hará a continuación a la incidencia del concepto de *dignidad humana* en la DSI. Como ha sido el acercamiento en todos los Padres de la Iglesia, buscar sistematizar sus ideas es un trabajo apoteósico. Sin embargo, tras los trazos de sus escritos, entre líneas, los estudiosos de estos grandes eruditos

⁶⁶⁸ Ver en Duran Casas, Vicente. “La dignidad humana en Kant: una tarea, no un privilegio”, 175-176.

⁶⁶⁹ De Lubac, Henri. *Catolicismo, aspectos sociales del dogma*, 248.

⁶⁷⁰ Sardiñas, Loida. *Dignidad Humana*, 99-100.

⁶⁷¹ Salazar García, Luis María. “El concepto persona: de la teología a la antropología”, 10.

no dejan de sorprendernos por las enseñanzas que cobran actualidad en distintos momentos de la historia de la Iglesia.

4.6 La *dignidad humana* en el pensamiento filosófico moderno

En la aceptación del concepto *dignidad humana* como “lugar común” en la historia moderna del pensamiento filosófico, moral, antropológico, jurídico y teológico, existen aspectos que le han otorgado algunas características a la definición de este valor intrínseco y absoluto del ser humano. Por esta razón, es necesario hacer un acercamiento a los planteamientos que sobre el término han hecho algunos pensadores como Samuel Pufendorf (1632-1694), Immanuel Kant (1724-1803), Friedrich Schiller (1759-1805), Johann Gottlieb Fichte (1762-1814) y G. W. Friedrich Hegel (1770-1831). Cabe señalar que los pensadores de la modernidad tenían referenciado el texto *Oratio de hominis dignitate*, de Pico della Mirandola (1463-1494), para desarrollar sus argumentos filosóficos, teológicos, antropológicos y éticos sobre la *dignidad humana*. Estos autores marcarán algunos de los hitos o momentos clave en la fundamentación de la discusión filosófica del concepto, como se desarrollará a continuación.

El discurso de Pico della Mirandola se ha mencionado anteriormente en esta tesis. Sin embargo, para compactar con el pensamiento de estos tres pensadores que influenciaron la concepción de *dignidad humana* en la modernidad, se presentarán dos aspectos, esenciales a la hora de leer el texto del discurso de este autor florentino sobre el concepto.

En el primer aspecto, della Mirandola subraya que la dignidad es un rasgo propio de la condición humana, algo exclusivo del ser humano, y su texto buscará aclarar por qué el ser humano es el único entre los seres creados que posee dichos atributos. Su idea es justificar la virtud del ser humano alcanzada en la dignidad, por sus potencias y sus capacidades, gracias a la naturaleza que lo faculta para unas capacidades que no se pueden observar en los otros seres de la creación.

El segundo aspecto de la concepción de la dignidad, en della Mirandola, es que, al no tener lugar fijo en el orden de la creación, el ser humano puede albergar la capacidad de elegir por sí mismo su destino, y así alcanzar sus propios horizontes por medio de sus potencias. Allí está la evocación de la exaltación a lo angelical, o de las estancias de carácter espiritual,

a las que pueden acceder los seres humanos, lo cual va a depender del uso dinámico de sus potencias. Sin embargo, así como el ser humano puede ascender, en su condición, a lo divino, puede también descender al poder del “bruto” o lo “infrahumano”. Esta es la *dýnamis* (δύναμις) de las potencias, en el discurso sobre el poder y la fuerza del ser humano, en este filósofo y teólogo renacentista.

Antes de considerar algunas posturas de los pensadores del siglo XVIII, el referente previo es el pensamiento de Pufendorf, reconocido entre los filósofos modernos como un continuador, en su postura como jurista, de las teorías sobre el derecho natural legado de Thomas Hobbes. Pufendorf “demostró que la dignidad es nada más que la capacidad del ser humano de sentirse obligado por la ley natural”⁶⁷². Por tal razón, para este jurista alemán, lo fundamental no fue demostrar ni defender la dignidad del ser humano, para él lo primordial era poder establecer los parámetros de carácter ético y político para mantener la paz en una sociedad bien ordenada.

Para lograr el objetivo de una sociedad organizada, Pufendorf buscó demostrar que la obligación moral de un individuo en la sociedad consiste en tratar a los seres humanos por igual. Esta postura es una exigencia del derecho natural, en donde “cada uno debe considerar y tratar a los demás como siéndole naturalmente iguales, es decir, como siendo tan hombres como él mismo”⁶⁷³.

Por otra parte, cuando se habla de la *dignidad humana* en el contexto de la filosofía moderna, no se puede prescindir de la incidencia que tuvo el pensamiento de Kant, en especial sus obras denominadas de “filosofía práctica” o “ética”: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (1785) y *Crítica de la razón práctica* (1788)⁶⁷⁴. Desde la formulación de su ética universal, Kant trata de exponer por qué la dignidad es un rasgo, característica o cualidad exclusiva de la condición humana. Este valor del ser humano no puede extenderse, atribuirse ni, mucho menos, adjudicársele a otros seres animales u objetos creados por la inteligencia del hombre.

La doctrina kantiana de la dignidad se inscribe dentro de la tradición cristiana que atribuye a cada ser humano un valor primordial, independientemente de sus méritos individuales y de

⁶⁷² Véase en Pele, Antonio. “La dignidad humana: modelo contemporáneo y modelos tradicionales”.

⁶⁷³ Pufendorf, Samuel. *Le droit de la nature et des gens* (L.III, Cap.II, §I), 309.

⁶⁷⁴ Véase en Torralba Roselló, Francesc. *¿Qué es la dignidad humana?* 70.

su posición social; pero Kant trata de fundamentar esta idea de forma que no tenga ya presupuestos teológicos. Kant sostiene que la fe religiosa debe basarse en el conocimiento moral y no a la inversa.⁶⁷⁵

La exclusividad de la dignidad en el ser humano procede de su naturaleza racional, de tal forma que, en cuanto “ser racional [...] no obedece a ninguna otra ley que la que él se da a sí mismo”⁶⁷⁶. Este reconocimiento de la dignidad es un asunto que, para Kant, pasa por la importancia que tiene en el ser humano el respeto moral, en la medida en que se obre o no conforme con las leyes morales. “En este sentido, recordemos que para Kant la *dignidad humana* es el fundamento y principio supremo de la ley moral”⁶⁷⁷.

La tesis central para defender la dignidad humana, en Kant, está volcada a considerar al ser humano como un ser de fines, como un ser capaz de orientar y orientarse por fines o sentidos y tener la capacidad única de vivir dos experiencias: el asombro en medio de la majestuosidad del mundo y la ley moral en cada uno, como se ha mencionado. “La dignidad, en efecto, pone en evidencia que el suicidio, la mentira, la pereza y el egoísmo radical suelen realizarse bajo máximas que de ninguna manera pueden ser asumidas como ley universal sin caer en un tipo de contradicción, ya sea del pensar o del querer”⁶⁷⁸.

Se trata de una ley moral que lleva al ser humano a tratar al otro como un fin, más que como un medio o instrumento. Esto es inequívocamente humano, lo cual llevará a distinguir cualitativamente al hombre, distinto de cuanto hay, si se puede decir, en el conjunto de la naturaleza. “Los seres racionales se denominan *personas*, porque su naturaleza ya los distingue como fines en sí mismos, esto es, como algo que no puede lícitamente ser usado meramente como medio”⁶⁷⁹.

Es así como esa valoración de Kant, del ser humano como “un fin en sí mismo”, conlleva la consideración de ponderar la superioridad de este ser con respecto a todas las demás valoraciones impuestas por voluntad propia. “Kant habla de un reino de los fines,

⁶⁷⁵ *Ibid.*, 69.

⁶⁷⁶ Kant, Immanuel. *Fundamentación*, 124, IV 434. Citado por Duran Casas, Vicente. “La dignidad humana en Kant: una tarea, no un privilegio”, 189.

⁶⁷⁷ Sardiñas, Loida. *Dignidad Humana*, 111.

⁶⁷⁸ Duran Casas, Vicente. “La dignidad humana en Kant: una tarea, no un privilegio”, 190.

⁶⁷⁹ Sardiñas, Loida. *Dignidad Humana*, 112.

porque sus miembros nunca se consideran a sí mismos ni a los demás solo como medio, sino siempre, al mismo tiempo, como ‘fin en sí’⁶⁸⁰.

Por tanto, la experiencia de la ley moral impera en cada uno de los seres humanos por su capacidad de razonar⁶⁸¹. Es aquí en donde obra la condición de libertad en los hombres, para poder actuar conforme a la ley que rige sus actos. Schiller afirmará que esa capacidad de poder obrar libre y racionalmente distingue al ser humano en todo el cosmos⁶⁸².

En el mismo contexto de los filósofos de la modernidad, se puede acotar que la acepción de la dignidad como “autodominio”, en Schiller, no entra en el orden de lo ontológico ni de lo ético, sino que pertenece al orden de lo estético y de la creatividad, como lo valorará Torralba⁶⁸³. En *De la gracia y la dignidad*, Schiller desarrolla una idea madura sobre el concepto que ya Kant había presentado sobre la definición de belleza en la figura humana, y llega a afirmar que “así como la gracia es la expresión de un alma bella, la dignidad lo es de un carácter sublime”⁶⁸⁴.

Schiller hace una relación entre dignidad y la idea de Kant de la fuerza moral, en el sentido de la capacidad que tiene el ser humano de dominar sus instintos y lograr elevarse en la esfera de lo espiritual⁶⁸⁵. Es así como Schiller declarará:

En sentido estricto, la fuerza moral en el hombre no es susceptible de representación, ya que lo suprasensible nunca puede caer bajo los sentidos; pero indirectamente puede ser representada al entendimiento mediante signos sensibles, como precisamente ocurre con la dignidad de la forma humana.⁶⁸⁶

De modo que, para Schiller, filósofo, dramaturgo, poeta e historiador alemán, lo que le concede dignidad al hombre es la capacidad que tiene de elevarse sobre la materia, y así poder abrirse al horizonte de la gracia. Por esta razón, le otorgará a la dignidad diversas

⁶⁸⁰ Sierra González, Santiago. *Bien Común: Desafío Para Una Sociedad Excluyente*, 212.

⁶⁸¹ “Kant piensa que, si se toma en serio la dignidad humana -esto es, la naturaleza racional del ser humano, el que cada persona sea sujeto de una ley moral universal y tenga así la posibilidad de proponerse fines morales respecto a la propia persona y de la persona de otros- todas las exigencias, que por su naturaleza misma se escapan a la esfera de la influencia del control del derecho, gracias al concepto de la dignidad humana adquiere un auténtico contenido y significado moral” (Duran Casas, Vicente. “La dignidad humana en Kant: una tarea, no un privilegio”, 195).

⁶⁸² Véase en Shcler, Max. “El puesto del hombre en el cosmos”.

⁶⁸³ Torralba Roselló, Francesc. *¿Qué es la dignidad humana?* 74.

⁶⁸⁴ Schiller, Federico. *De la gracia y la dignidad*, 67.

⁶⁸⁵ *Ibid.*, 75.

⁶⁸⁶ *Ibid.*, 76.

gradaciones: “En el grado supremo está lo majestuoso, que se puede decir de aquel ser humano capaz de controlar sus actos involuntarios, de parecer con serenidad, de elevarse por encima del reino de la necesidad y de las inclinaciones”⁶⁸⁷; así concluirá Torralba, en *¿Qué es la dignidad humana?*, las afirmaciones en torno a esta noción en el pensamiento de Schiller.

En la búsqueda de los argumentos sobre la *dignidad humana* en los discursos de los modernos, otro hito está en lo que Torralba denomina “la dignidad como orden y relación”⁶⁸⁸ en Fichte. Lo puntual de su teoría en torno la dignidad se esgrime desde la tesis sobre “la libertad como potencial del ser humano”; es decir, la capacidad que poseen los seres humanos de elaborar y tomar sus propias decisiones.

La concepción de *dignidad* en Fichte se lee en su relación directa con su “filosofía del yo”, de tal modo que, al ser consiente el hombre de su naturaleza, él pueda “[...] realizar en plenitud su dignidad cuando entra en relación con los demás hombres”⁶⁸⁹. Confirma así que el yo es fundamento de la *dignidad humana*, en tanto y en cuanto entre en contacto con otros seres, y constituye así al ser humano en un ser naturalmente distinto a otras especies. Al igual que, si el hombre logra potenciar la capacidad de pensar por sí mismo, y no estar determinado por los imperativos de la especie o por las necesidades de carácter natural, este puede llegar a autodeterminarse, esbozando un determinado proyecto de vida. De esta forma, Fichte considera al hombre el ser más espiritualizado de la creación, porque puede razonar y razonando organiza su entorno, y en la libertad puede relacionarse con sus congéneres.

En la concepción del idealismo poskantiano, donde las ideas son más importantes que el resto de las cosas y, por tanto, la naturaleza y el espíritu son consecuencia de lo absoluto, se puede afirmar que Hegel considera que la filosofía es la ciencia de lo absoluto. Para llegar a esta concepción, según su *Fenomenología del espíritu*, hay tres estadios del espíritu: el subjetivo, el objetivo y el absoluto. De tal modo que, para conocerse a sí mismo, el espíritu se vale del ser humano y su progresión en los tres estadios⁶⁹⁰.

El anterior esquema hegeliano se ha planteado para comprender por qué, para él, el hablar de dignidad está directamente vinculado con la libertad y la propiedad; de tal modo

⁶⁸⁷ Torralba Roselló, Francesc. *¿Qué es la dignidad humana?* 78.

⁶⁸⁸ *Ibid.*

⁶⁸⁹ *Ibid.*, 79.

⁶⁹⁰ Véase en Pérez Cortes, Sergio. “El pensamiento libre y la razón en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel”.

que la dignidad se da en el ser humano porque es una propiedad reconocida por los otros. Así, la dignidad para Hegel es un “gran valor” que no se le ha dado al ser humano por su naturaleza, sino que se construye de manera social, en comunidad. Pues, en la medida en que el ser humano sea consciente de que posee dignidad, será reconocida porque los demás la respetan en sí mismos, y respetándola en sí mismos lo hacen con los demás. Sin propiedad, para Hegel, no hay dignidad, porque no hay autorrespeto, y por tanto no hay respeto de los otros.

...la idea de dignidad humana es una característica social atribuida de forma consensual a todos los seres humanos, dada su utilidad, pero que, no obstante, no posee correspondencia alguna con una supuesta realidad de la naturaleza humana por cuanto la existencia de esta última es puesta en duda. De esta manera, no es que los seres humanos nazcan con dignidad, como si se tratara de un atributo natural o esencial; esta, más bien, es una ficción moral, política y, especialmente, jurídica que se predica de todos los miembros de la especie humana.⁶⁹¹

En Hegel existe un dualismo en la concepción de *dignidad humana* que debe ser superado. Este dualismo se da entre la comprensión natural y la social del concepto. La primera está relacionada con lo que es dado y duradero e independiente del actuar humano. Mientras que la dignidad humana, comprendida en el plano de lo social, es concebida como un simple producto de las acciones humanas. “La síntesis hegeliana permite entender que lo natural y lo social de la dignidad humana no son dos componentes diferentes sobrepuestos entre sí, pues desde un primer momento ambos se autoconstituyen y definen”⁶⁹².

Por ello, en el plano de lo moral, para Hegel la dignidad se va a comprender por la responsabilidad que los seres humanos tienen de sus actos. De tal forma que, para este filósofo alemán, la dignidad se juega en el ámbito de la libertad, pues, el hombre que es consciente de sus actos puede ser premiado o castigado por ellos.

De esta forma, se puede sintetizar que las ideas sobre la *dignidad humana*, de Kant y los ilustrados, no estuvieron tan alejadas de la visión y teología cristiana. Sin embargo, un punto de encuentro estuvo marcado, sin duda alguna, por las inequidades sociales y la

⁶⁹¹ Aguirre Román, Javier. “Hacia una concepción hegeliana de la dignidad humana”, 393.

⁶⁹² *Ibid.*, 397.

realidad de pobreza como un problema moral, que esperaba de parte de la sociedad una respuesta basada en la bondad. Se podría afirmar que estas inquietudes no distaban mucho de la visión que los Padres de la Iglesia denunciaban de sus contextos, tal y como se ha dejado en evidencia en apartados anteriores de este capítulo.

Por tanto, la idea del “amor al prójimo” unida a la misericordia, la caridad cristiana, la bondad y el hacer el bien, en la modernidad, son virtudes que tienen arraigo en la experiencia proveniente de la tradición judeocristiana.

...aun cuando “el amor al prójimo” y la benevolencia sean tratados tradicionalmente como criterios máximos de ética social cristiana, no por ello necesariamente han sido traducidos en criterios absolutos desde donde discernir las lógicas estructurales del funcionamiento social que producen inequidades y vulnerabilidad social.⁶⁹³

Los filósofos de la modernidad hallaron puntos de encuentro con la experiencia cristiana, respecto de la *dignidad humana*, no solo en la bondad, sino que también desarrollaron la idea de dignidad en línea directa con la libertad. Tal y como se verá en la construcción doctrinal de la *dignidad humana* en el Concilio Vaticano II. Por tanto, toda persona posee dignidad, y no puede ser tratada como un objeto; lo cual exigirá de todo ser humano el respeto por la vida y la no indiferencia hacia el dolor de los demás.

Es así como el ser humano, aun cuando pudiera agredir la integridad física de otro, por la dignidad conferida a toda persona –según los mismos modernos–, no debe hacerlo porque iría contra de la ley moral; aunque en la libertad conferida a toda persona está también el que, teniendo la posibilidad de herir y maltratar a otros seres, lo haga. De ahí la coincidencia de los ilustrados al aseverar que el ser humano puede y tiene acceso a lo espiritual o a lo divino, pero al mismo tiempo puede caer en lo infrahumano. De esta última afirmación fue testigo el mundo en el siglo pasado cuando enfrentó dos guerras mundiales, y trata hoy de abogar, luchar y buscar sin tregua el respeto y la protección de los derechos humanos, como expresión de la exaltación de la *dignidad humana*.

⁶⁹³ Sardiñas, Loida. *Dignidad Humana*, 51.

4.7 *Dignidad humana en las encíclicas sobre la DSI*

En la DSI existen diversos términos para referirse a la categoría *dignidad humana*: “dignidad”, “dignidad de la persona”, “dignidad de los hijos de Dios”, entre otros. Así, para mantener un criterio hermenéutico en la lectura de las encíclicas que atañen a la DSI, se intentará presentar la evolución y uso de los diversos conceptos sinónimos que se vinculan y relacionan directamente con dicha categoría.

Para profundizar en el principio fundamental de la DSI, *dignidad humana*, se hará una aproximación a dicha categoría desde los siguientes documentos: las encíclicas *Rerum novarum*, de León XIII; *Quadragesimo anno*, de Pío XI; *Mater et magistra y Pacem in terris*, de Juan XXIII. Del Concilio Vaticano II la constitución pastoral *Gaudium et spes* y la declaración *Dignitatis humanae*. Luego la encíclica *Populorum progressio* y la carta pastoral *Octogesima adveniens*, de Pablo VI; las encíclicas *Laborem exercens*, *Sollicitudo rei socialis* y *Centesimus annus*, de Juan Pablo II; la encíclica *Caritas in veritate*, de Benedicto XVI y la encíclica *Laudato si'*, del papa Francisco.

4.7.1 *Aproximación a la categoría dignidad humana en la Rerum novarum*

La primera alusión a la dignidad de la persona está en la *Rerum novarum* (RN): “Los deberes de los ricos y patronos: no considerar a los obreros como esclavos; respetar en ellos, como es justo, la dignidad de la persona, sobre todo ennoblecida por lo que se llama el carácter cristiano” (RN 15). León XIII se refería a los derechos que tenían los obreros y llamaba a la atención de la protección de los trabajadores por parte de los ricos y patronos.

Luego, en la misma encíclica, el papa León XIII va a señalar que la verdadera dignidad proviene de lo divino, como se mantendrá en el decurso de la DSI. Además, en RN 19⁶⁹⁴, “Todas las cosas nuevas”, el hombre no solo posee una dignidad emanada de la

⁶⁹⁴ “Contemplando lo divino de este ejemplo, se comprende más fácilmente que la verdadera dignidad y excelencia del hombre radica en lo moral, es decir, en la virtud; que la virtud es patrimonio común de todos los mortales, asequible por igual a altos y bajos, a ricos y pobres; y que el premio de la felicidad eterna no puede ser consecuencia de otra cosa que de las virtudes y de los méritos, sean éstos de quienes fueren” (León XII. *Rerum Novarum*, 19.).

divinidad, sino que se agrega al ser humano la cualidad de la excelencia; por tanto, el comportamiento moral del ser humano radica en el cultivo de las virtudes.

En seguida, en *RN 20*, existe un giro a la comprensión de la *dignidad humana*, pues, en el texto, León XIII presenta los tres elementos de la antropología teológica abordados en este trabajo (ver Figura 4); a saber: Dios es el creador del ser humano; además, ese mismo Dios se encarna por amor para salvar en Cristo a la humanidad; y Dios, por medio de su Hijo amado, redime al ser humano para garantizarle que ha sido y será su criatura más amada en él, el amor mismo que es Dios.

... todos los hombres han sido creados por el mismo Dios, Padre común; que todos tienden al mismo fin, que es el mismo Dios, el único que puede dar la felicidad perfecta y absoluta a los hombres y a los ángeles; que, además, todos han sido igualmente redimidos por el beneficio de Jesucristo y elevados a la dignidad de hijos de Dios, de modo que se sientan unidos, por parentesco fraternal, tanto entre sí como con Cristo, primogénito entre muchos hermanos. De igual manera que los bienes naturales, los dones de la gracia divina pertenecen en común y generalmente a todo el linaje humano, y nadie, a no ser que se haga indigno, será desheredado de los bienes celestiales: “Si hijos, pues, también herederos; herederos ciertamente de Dios y coherederos de Cristo” (Rm 8,17). (*RN 20*)

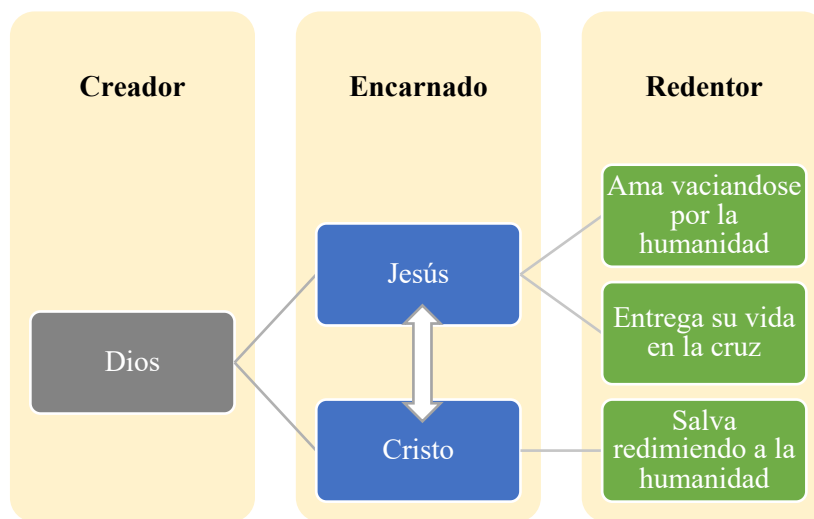


FIGURA 4. Los tres elementos de la antropología teológica.

Para salvaguardar las condiciones de las personas y su dignidad, en la *RN* aparece un llamado a cumplir con ciertas normas que se legitimen por medio del vigor y la autoridad de

las leyes⁶⁹⁵. Para contribuir a la protección de la ley a favor de los obreros, es necesario tener un mecanismo por el cual, tanto ellos como los patronos, deben garantizar que en su cumplimiento se mitiguen los males o el peligro que pueda haber en la defensa de la persona amenazada por tumultos o huelgas obreras.

Otra aproximación al cuidado y protección de la *dignidad humana* es la que el papa León XIII presenta como una manera de salvaguardar este don otorgado por Dios al hombre, por medio del cumplimiento de los deberes y la promisión del derecho que tiene el trabajador al descanso, como una forma religiosa de agradar a Dios, en continuación con los preceptos bíblicos⁶⁹⁶; pero también, como el modo de respetar los derechos civiles de protección de la unidad familiar y promoción de la justicia en la tutela de los bienes internos y externos en el ser humano⁶⁹⁷.

Sin lugar a duda, la *RN*, por ser la primera encíclica de la DSI, tiene un carácter de promoción de la *dignidad humana* por el cual los protagonistas son los seres humanos agrupados en familias, asociaciones y en otras realidades territoriales. Para León XIII, esa dignidad de la persona está expresada mediante relaciones económicas, sociales, culturales, deportivas, recreativas, profesionales y políticas, entre otras. Así reflejadas estas condiciones, todas las sociedades deben garantizar diversos mecanismos de ayuda y colaboración, lo que paulatinamente, en una sistematización de la DSI, se definirá como el *principio de subsidiariedad*.

⁶⁹⁵ “Por consiguiente, si alguna vez ocurre que algo amenaza entre el pueblo por tumultos de obreros o por huelgas; que se relajan entre los proletarios los lazos naturales de la familia; que se quebranta entre ellos la religión por no contar con la suficiente holgura para los deberes religiosos; si se plantea en los talleres el peligro para la pureza de las costumbres por la promiscuidad o por otros incentivos de pecado; si la clase patronal oprime a los obreros con cargas injustas o los veja imponiéndoles condiciones ofensivas para la persona y dignidad humanas; si daña la salud con trabajo excesivo, impropio del sexo o de la edad, en todos estos casos deberá intervenir de lleno, dentro de ciertos límites, el vigor y la autoridad de las leyes. Límites determinados por la misma causa que reclama el auxilio de la ley, o sea, que las leyes no deberán abarcar ni ir más allá de lo que requieren el remedio de los males o la evitación del peligro” (ibíd. 26b).

⁶⁹⁶ “A nadie le está permitido violar impunemente la dignidad humana, de la que Dios mismo dispone con gran reverencia; ni ponerle trabas en la marcha hacia su perfeccionamiento, que lleva a la sempiterna vida de los cielos. Más aún, ni siquiera por voluntad propia puede el hombre ser tratado, en este orden, de una manera inconveniente o someterse a una esclavitud de alma pues no se trata de derechos de que el hombre tenga pleno dominio, sino de deberes para con Dios, y que deben ser guardados puntualmente. De aquí se deduce la necesidad de interrumpir las obras y trabajos durante los días festivos” (ibíd. 30).

⁶⁹⁷ Ibíd. 31.

4.7.2 *Aproximación a la categoría dignidad humana en Quadragesimo anno*

En un panorama totalmente distinto del que habían sido los pontificados de Pío X (1903-1914) y Benedicto XV (1914-1922), en medio de la proliferación de la industrialización, cuando el capitalismo fue concentrando gran parte del capital y el socialismo buscaba abrirse espacios en la esfera mundial luego de la Revolución rusa de 1917, el papa Pío XI (1922-1939) se enfrenta a la crisis económica de la Gran Depresión de 1929, con las consecuencias sociales que esta etapa trajo a los sistemas y economías más poderosas de principios del siglo XX.

En el contexto de una democracia debilitada por la crisis económica pos-I Guerra Mundial, surgen los totalitarismos: estalinismo, nacismo y fascismo, como alternativas que llevarán a una inminente II Guerra Mundial. En este panorama, surge la carta encíclica *Quadragesimo anno (QA)*, sobre la restauración del orden social, en perfecta conformidad con la ley evangélica, como celebración del 40 aniversario de la *RN* de León XIII.

En *QA*, Pío XI continúa con la intención de promover una vida justa para los obreros y las clases laborales, mediante la aplicación, como aparece en esta encíclica, de la denominada “doctrina del papa León XIII”. Por esta razón, resulta coherente que la mención a “imbuir los ánimos de los obreros en el espíritu cristiano” era una continuación de la verdadera dignidad, siempre y cuando se respetase los derechos y deberes de su clase social (*QA* 23c)⁶⁹⁸.

Con ello se ratificaba que la *RN* “...impulsó a los pueblos mismos a fomentar más verdadera e intensamente una política social e incitó a algunos óptimos varones católicos a prestar una valiosa colaboración en esta materia a los dirigentes del Estado, siendo con frecuencia ellos los más ilustres promotores de esta nueva política en los parlamentos”⁶⁹⁹. Esta incidencia de la *RN* hace que Pío XI fundamente la promulgación de los derechos de los trabajadores, emanados de la dignidad de los hombres y de los cristianos que buscan⁷⁰⁰, en el

⁶⁹⁸ “Labor constante emprendida para imbuir los ánimos de los obreros en el espíritu cristiano, que ayudó mucho también para darles a conocer su verdadera dignidad y capacitarlos, mediante la clara enseñanza de los derechos y deberes de su clase, para progresar legítima y prósperamente y aun convertirlos en guías de los demás” (Pío XI. *Quadragesimo anno*, 23c).

⁶⁹⁹ *Ibid.* 27.

⁷⁰⁰ *Ibid.* 28.

cumplimiento de las leyes, su protección a la vida y a la formación de sus familias en la sociedad.

Sin embargo, la intención de conmemorar el cuadragésimo aniversario de la *RN* no es solo celebrativa. De fondo, Pío XI quiere presentar en su texto de *QA* un pronunciamiento sobre la “restauración del orden social”, a la luz de la ley evangélica, como lo afirma en el título de la encíclica. De allí que ratifique, para cumplir su propósito, que el orden social se restaure y al tiempo se mantenga en la línea de León XIII del respeto a la *dignidad humana*⁷⁰¹, la cual debe ser protegida y garantizada en la solidez de una economía donde “ni el capital puede subsistir sin el trabajo, ni el trabajo sin el capital” (*RN* 52)⁷⁰².

Por ello para poder mantener la *dignidad humana* en la “restauración del nuevo orden social”, el papa Pío XI sostendrá que, en medio del contexto social y económico, en “la producción de bienes, han de preterirse y aún inmolarse los más elevados bienes del hombre, sin excluir ni siquiera la libertad” (*QA* 119c). No obstante, estos bienes materiales no pueden garantizarse si no están en función de buscar, por medio de ellos, el Reino de Dios y su divina justicia (véase Mt 6,33).

El texto de *QA* 136 presenta la importancia de la “cristianización de la vida económica”, para ello, Pío XI propone en todo el texto pontificio volver a la doctrina evangélica centrada en Cristo y los medios materiales que deben llevar al fin supremo o divino, e insiste en procurar que el lucro no aparte el interés por cuidar los bienes humanos. “No se ha de pensar, sin embargo, que con esto se hace de menos a las ocupaciones lucrativas o que rebajen la *dignidad humana*, sino que, todo lo contrario, en ellas se nos enseña a reconocer con veneración la clara voluntad del divino Hacedor, que puso al hombre sobre la tierra para trabajarla y hacerla servir a sus múltiples necesidades”⁷⁰³.

⁷⁰¹ “[...] como claramente expone nuestro predecesor en su encíclica (*cf. Rerum novarum*, 16), no es una vil mercancía, sino que es necesario reconocer la dignidad humana del trabajador y, por lo tanto, no puede venderse ni comprarse al modo de una mercancía cualquiera, lo cierto es que, en la actual situación de cosas, la contratación y locación de la mano de obra, en lo que llaman mercado del trabajo, divide a los hombres en dos bancos o ejércitos, que con su rivalidad convierten dicho mercado como en un palenque en que esos dos ejércitos se atacan rudamente” (Ibíd. 83).

⁷⁰² “León XIII puso todo su empeño en ajustar este tipo de economía a las normas del recto orden, de lo que se deduce que tal economía no es condenable por sí misma. Y realmente no es viciosa por naturaleza, sino que viola el recto orden sólo cuando el capital abusa de los obreros y de la clase proletaria con la finalidad y de tal forma que los negocios e incluso toda la economía se plieguen a su exclusiva voluntad y provecho, sin tener en cuenta para nada ni la dignidad humana de los trabajadores, ni el carácter social de la economía, ni aun siquiera la misma justicia social y bien común” (Ibíd. 101).

⁷⁰³ Ibíd. 136c.

Como complemento a la enseñanza social que Pío XI desarrolló en su encíclica *Quadragesimo anno*, existen tres textos que fueron advertencias muy concretas contra los totalitarismos, en torno al cuidado y promoción que la sociedad debía realizar para garantizar la protección de la *dignidad humana*. Estos textos fueron, en orden cronológico, por una parte la encíclica *Non abbiamo bisogno* (29 de junio de 1931), dedicada a confortar la vida de las juventudes pertenecientes a la “Acción católica” suprimidas por orden de Benito Mussolini en Italia, con un interés claro en determinar de qué lado estaba la dignidad a la que todo cristiano está llamado⁷⁰⁴: si de parte del fascismo o de parte de las persecuciones a las que el Evangelio anuncia para los que siguen con fidelidad al Señor (véase Mt 5,11).

El segundo texto de Pío XI fue la encíclica *Mit brennender Sorge* (14 de marzo de 1937), un texto que condenaba la ideología nazi, denunciando los principios inhumanos que violaban la ley religiosa de los mandamientos. Una ideología antievangélica y antirreligiosa que, inmersa en el nacismo, afectaba y violentaba la *dignidad humana*. El texto del papa era una denuncia explícita a todo lo que estaba en contra de los preceptos promovidos por la Iglesia.

Este Dios ha dado sus mandamientos de manera soberana, mandamientos independientes del tiempo y espacio, de región y raza. Como el sol de Dios brilla indistintamente sobre el género humano, así su ley no reconoce privilegios ni excepciones. Gobernantes y gobernados, coronados y no coronados, grandes y pequeños, ricos y pobres, dependen igualmente de su palabra. De la totalidad de sus derechos de Creador dimana esencialmente su exigencia de una obediencia absoluta por parte de los individuos y de toda la sociedad. Y esta exigencia de una obediencia absoluta se extiende a todas las esferas de la vida, en las que cuestiones de orden moral reclaman la conformidad con la ley divina y, por esto mismo, la armonía de los mudables ordenamientos humanos con el conjunto de los inmutables ordenamientos divinos.⁷⁰⁵

El tercer texto escrito por Pío XI contra los totalitarismos es la encíclica *Divini redemptoris* (19 de marzo de 1937), publicada ante la expansión del comunismo en la Unión Soviética, España y México⁷⁰⁶. Este documento se centró en la premisa “con Dios o contra

⁷⁰⁴ Véase en Pío XI. *Non abbiamo bisogno*, 7.

⁷⁰⁵ Pío XI, *Mit brennender Sorge*, 14.

⁷⁰⁶ Véase en Souto Coelho, Juan. *Iniciación a la DSI*, 105.

Dios”. El texto fue una denuncia contra la amenaza que significaría, para la Iglesia y el mundo creyente, la ideología del “comunismo bolchevique y ateo [...] que pretende derrumbar radicalmente el orden social y socavar los fundamentos mismos de la civilización cristiana”⁷⁰⁷. Para el papa Ratti el comunismo suprimía toda dignidad en la persona; al considerar al ser humano cómo una rueda del engranaje, se le “niegan al individuo, para atribuirlos a la colectividad, todos los derechos naturales propios de la personalidad humana”⁷⁰⁸.

Con este panorama del pontificado de Pío XI y su relación con algunas consideraciones a favor de la *dignidad humana*, la DSI en el siglo XX seguiría respondiendo de manera directa a los embates con los que el ser humano y su dignidad se verían afectados. Con la *QA* se pretendía no solo dar continuidad a la respuesta de León XIII a las necesidades de los derechos laborales, enunciados por Pío XI, sino que también se abriría un espacio a la voz oficial de la Iglesia, de cara a los totalitarismos que en la primera mitad del siglo XX se presentaron con la violación de los futuros proclamados derechos humanos.

4.7.3 Aproximación a la categoría dignidad humana en *Mater et magistra*

El papado de Juan XXIII (1958-1963) es uno de los más estudiados, sustancialmente porque fue el gran arquitecto del *aggiornamento* de la Iglesia en los tiempos modernos, y porque en sus breves cinco años cambio la imagen fría, rígida y diplomática de los pontífices anteriores a él, por un referente de cercanía, fraternidad y paternidad para con la Iglesia. No en vano biógrafos como Fabio Fanzo, Nicola Genzianella, Peter Hebblethwaite, entre otros, lo describieron con un adjetivo: *il “papa buono”*⁷⁰⁹. Los trazos de su teología se ajustaron sobre la pastoral, la cultura, la piedad, la doctrina y la sabiduría de la ciencia.

Tres meses luego de ser elegido papa, el 25 de enero de 1959, Juan XXIII anuncia a Roma un Sínodo diocesano y, a renglón seguido, llama al mundo a un concilio ecuménico. De modo que, durante la preparación del Concilio Vaticano II y la conmemoración de los setenta años de la *RN* de León XIII, publica su primera encíclica social, *Mater et magistra*

⁷⁰⁷ Pío XI. *Divino redemptoris*, 3.

⁷⁰⁸ *Ibid.* 10.

⁷⁰⁹ Dos de los muchos textos dedicados a San Juan XXIII como el caso de: Fanzo, Fabio, Genzianella, Nicola. *Giovanni XXIII il Papa buono*. Y Hebblethwaite, Peter. *Juan XXIII el papa del Concilio*.

(*MM*) (15 de mayo de 1961). En medio de la tercera revolución industrial, reconocida por la energía atómica probada en las armas nucleares, y luego en otras áreas de desarrollo energético, también se dan los adelantos más grandes en la expansión de la televisión, que se convertirá en una aliada de los mensajes papales⁷¹⁰.

En el contexto social y geográfico de *MM*, las independencias, sin superar totalmente los colonialismos y las dependencias de algunos países en África y Asia, estaban marcando la política internacional⁷¹¹. Al igual que el sistema económico, la segunda mitad del siglo XX, como bien lo menciona Juan XXIII, se caracterizó por un gran distanciamiento entre los países pobres y los ricos. Políticamente, se estaba incubando la Guerra Fría entre la fuerza capitalista gestada en Estados Unidos y la socialista Unión Soviética, que dividiría al mundo entre Oriente y Occidente.

La Iglesia que sueña Juan XXIII está llamada a abrirse al mundo buscando la construcción de una sociedad más justa y humana. El mensaje de *MM* es un aliciente para el mundo laboral, la construcción de la justicia social y la cura sobre el cuidado de la *dignidad humana*. Siguiendo la línea de sus predecesores, el papa hace hincapié en los temas que tanto *RN* como *QA* han tratado sobre la restauración de condiciones dignas no solo del mundo laboral, sino de la promoción de una economía más equitativa. Además de recurrir al *método inductivo*, para promover la necesidad de una acción social católica que revitalice el acercamiento de la Iglesia a la realidad del mundo:

Ahora bien, los principios generales de una doctrina social se llevan a la práctica comúnmente mediante tres fases: primera, examen completo del verdadero estado de la situación; segunda, valoración exacta de esta situación a la luz de los principios, y tercera, determinación de lo posible o de lo obligatorio para aplicar los principios de acuerdo con las circunstancias de tiempo y lugar. Son tres fases de un mismo proceso que suelen expresarse con estos tres verbos: ver, juzgar y obrar.⁷¹²

La visión del hombre en Juan XXIII tiene en la antropología teológica un asidero sólido, en concordancia con toda la perspectiva doctrinal de la filiación divina y de la

⁷¹⁰ Se destacan las transmisiones televisivas de los discursos, visitas, ceremonias y demás eventos oficiales del Papa Juan XXIII.

⁷¹¹ Véase en Souto Coelho, Juan. *Iniciación a la DSI*, 118.

⁷¹² Juan XXIII. *Mater et magistra*, 236.

condición creatural del ser humano⁷¹³. Por ello, en más de una veintena de menciones a la dignidad, con diversas acepciones entre ellas, las más recurrentes y al parecer sinónimas son: “dignidad humana”, “dignidad de la persona humana” y “dignidad del hombre”. Así, se puede comprobar el interés del papa de salvaguardar y redimensionar la figura humana en *MM*, luego de la deshumanización sufrida en el mundo a causa de las guerras. Por esta razón, una de las formas en que *MM* es una continuación de las encíclicas sociales *RN* y *QA* es la exigencia a los Estados de para garantizar que, por medio de los contratos de trabajo, se promoviera “la justicia y la equidad, y que, al mismo tiempo, en los ambientes laborales no sufra mengua, ni en el cuerpo ni en el espíritu, la dignidad de la persona humana” (*MM* 21).

Los numerales 82 al 103 de *MM* están dedicados a las estructuras económicas, las cuales deben ajustarse a la *dignidad humana*, más aún cuando estas ponen en peligro el respeto y la garantía de la proyección del ser humano y su dignidad. Por tanto, el papa Juan XXIII reitera que, mientras las condiciones laborales se ajusten a las necesidades de los trabajadores, se estimulará en ellos el sentido de responsabilidad⁷¹⁴. Este criterio del cuidado de la *dignidad humana* es válido también en la “reafirmación del carácter natural y la difusión del derecho de propiedad” (véase *MM* 109-115).

Al ser Juan XXIII de origen campesino, proveniente del norte de Italia, reconoce la importancia del fortalecimiento de una reforma agrícola que robustezca la estructura familiar. Por ende, las relaciones sociales se verían reforzadas con el interés de que se promueva la justicia con un espíritu cristiano. La matriz de transformación sugerida por el papa tiene la directa intención de fomentar la “empresa agrícola”, teniendo en cuenta las circunstancias concretas de lugar y de tiempo:

⁷¹³ *Ibid.*, 215.

⁷¹⁴ “*Deben ajustarse a la dignidad del hombre*. Los deberes de la justicia han de respetarse no solamente en la distribución de los bienes que el trabajo produce, sino también en cuanto afecta a las condiciones generales en que se desenvuelve la actividad laboral. Porque en la naturaleza humana está arraigada la exigencia de que, en el ejercicio de la actividad económica, le sea posible al hombre sumir la responsabilidad de lo que hace y perfeccionarse a sí mismo. De donde se sigue que, si el funcionamiento y las estructuras económicas de un sistema productivo ponen en peligro la dignidad humana del trabajador, o debilitan su sentido de responsabilidad, o le impiden la libre expresión de su iniciativa propia, hay que afirmar que este orden económico es injusto, aun en el caso de que, por hipótesis, la riqueza producida en él alcance un alto nivel y se distribuya según criterios de justicia y equidad. No es posible definir de manera genérica en materia económica las estructuras más acordes con la dignidad del hombre y más idóneas para estimular en el trabajador el sentido de su responsabilidad” (*ibid.* 82-84a).

Por esta razón, nos es grato expresar nuestra complacencia a aquellos hijos nuestros que, en diversas partes del mundo, se esfuerzan por crear y consolidar empresas cooperativas y asociaciones profesionales para que todos los que cultivan la tierra, al igual que los demás ciudadanos, disfruten del debido nivel de vida económico y de una justa dignidad social. (*MM* 148)

El texto de *MM* ha sido un llamado de atención al mundo cristiano, en su labor encomiosa de cuidar y proteger la *dignidad humana*: “Todos los que profesan en público el cristianismo aceptan y prometen contribuir personalmente al perfeccionamiento de las instituciones civiles y esforzarse por todos los medios posibles para que no solo no sufra deformación alguna la dignidad humana” (*MM* 179); con lo que procura la promoción de la bondad moral y la virtud.

Juan XXIII denuncia también en *MM* el ambiente de deshumanización presente en la sociedad y motiva a la Iglesia a tener planes de acción social tendientes al mejoramiento de las condiciones que protejan la *dignidad humana* en todas sus expresiones. Y lo hace a tal punto que no duda en promover el descanso obligatorio, no solo como un derecho religioso a la santificación de los días festivos, sino a “defender la dignidad del hombre como ser creado por Dios y dotado de un alma hecha a imagen divina, así la Iglesia católica ha urgido siempre la fiel observancia del tercer mandamiento del Decálogo: ‘Acuérdate del día del sábado para santificarlo’ (Ex 20,8)” (*MM* 249). De fondo, en *MM*, el papa quiere plantear una posición muy controversial para los sectores más fundamentalistas o radicales de la cristiandad heredada de Trento: “la compatibilidad entre la perfección cristiana y el dinamismo temporal” (véase *MM* 254-256).

En la parte final de *MM* hay un claro llamado de atención que cierra toda la comprensión de la *dignidad humana*, al enfatizar un aspecto que contiene toda la encíclica, sobre el valor de humanizar de nuevo al mundo moderno; espíritu que contendrá toda la doctrina antropológica del futuro Concilio Vaticano II:

Exhortamos, pues, insistentemente a nuestros hijos de todo el mundo, tanto del clero como del laicado, a que procuren tener una conciencia plena de la gran nobleza y dignidad que poseen por el hecho de estar injertados en Cristo como los sarmientos en la vid: “Yo soy la vid, vosotros los sarmientos” (Jn 15,5). (*MM* 259)

4.7.4 *Aproximación a la categoría dignidad humana en Pacem in terris*

El testamento del papa Juan XXIII fue *Pacem in terris* (*PT*); en ella hay una síntesis del corto pero muy prolífico pontificado de un hombre amado y recordado por su bondad.

La originalidad de Juan se puede formular así: mientras que en el siglo XIX la Iglesia defendía sus propios derechos institucionales contra un Estado percibido como hostil, la *Pacem in terris* daba la prioridad a los derechos individuales de las personas humanas, fuesen quien fuesen. Por eso habla en favor de las minorías (nn. 95-97) y los refugiados (103-108).⁷¹⁵

El texto de *PT* es fundamental en la comprensión que el papa tiene sobre la *dignidad humana*, en esto puede radicar su multiplicidad de citas a la dignidad, expresada de diversas formas: “dignidad humana”, “dignidad de la persona humana”, “dignidad del hombre”, “dignidad de la persona”, “dignidad del ciudadano”, “dignidad natural” y “dignidad de las autoridades políticas”. Cada una de estas acepciones se desarrollarán de manera paulatina en toda la encíclica. Sin embargo, Camacho enfatiza que:

Dignidad de la persona y derechos humanos, base para la paz, esta es, sin duda, la principal aportación de *Pacem in terris*: fundamentar la paz, no en la obediencia a la doctrina cristiana, sino en el recurso a una filosofía natural, aunque quede claramente afirmado que esta encuentra su justificación auténtica en el designio de Dios.⁷¹⁶

Uno de los primeros aspectos fundamentales de *PT* radica en la proyección social y, al mismo tiempo, el carácter universal que Juan XXIII le imprimió al texto desde su encabezado: “A los venerables hermanos patriarcas, primados, arzobispos, obispos y otros ordinarios en paz y comunión con la sede apostólica, al clero y fieles de todo el mundo y a todos los hombres de buena voluntad”.

El énfasis de la dedicación de *PT* recae sobre la frase “y a todos los hombres de buena voluntad”, que le da un carácter de apertura, en la estructura del texto, a un discurso que ya no es reservado solo al mundo cristiano católico. Esta motivación tendrá un eco consecuente con la declaración *Dignitatis humanae* (1965) del Concilio Vaticano II, sobre “la libertad

⁷¹⁵ Hebblethwaite, Peter. *Juan XXIII, El Papa del Concilio*, 620.

⁷¹⁶ Camacho, Ildefonso. “La huella de Juan XXIII en la constitución pastoral *Gaudium et spes*”, 348.

religiosa” y la característica “ecuménica” impresa a la Iglesia soñada por el papa, en el *aggiornamento* contenido en la renovación eclesial, social, bíblica, litúrgica y pastoral del Concilio.

Mientras que en el siglo XIX la Iglesia sospechaba del lenguaje de los “derechos humanos” como eslogan de la Revolución francesa (el arzobispo Marcel Lefevre repetía que “sólo Dios tiene derechos”), Juan vio los derechos humanos como algo fundamental para la predicación del Evangelio.⁷¹⁷

Juan XXIII, para la redacción de su testamento, “había formado un pequeño equipo editorial encabezado por monseñor Pietro Pavan, profesor de Doctrina Social en el Lateranense”⁷¹⁸. Las directrices del papa sobre su interés pluralista, inclusivo y de una paz universal fueron acogidas por Pavan, y connotaron un desarrollo sistemático en el texto, no sin antes mencionar algunas discordancias gramaticales en las notas que agregaría Juan XXIII al documento publicado. Sin embargo, Camacho recalcará, con relación a *PT*, que “todo el pensamiento de Juan XXIII se sistematiza en torno a estos dos grandes ejes: el respeto al orden establecido por Dios y a la dignidad de la persona humana, como cimientos para la construcción de la paz”⁷¹⁹.

Por tanto, el tema fundamental de *PT* fue sobre “la paz entre todos los pueblos, que ha de fundarse en la verdad, la justicia, el amor y la libertad”⁷²⁰. Pero esta paz que reclama el Papa no puede verse reflejada en un ser humano que no sea consciente de su identidad y, por ende, de su dignidad. Por ello:

En toda convivencia humana bien ordenada y provechosa hay que establecer como fundamento el principio de que todo hombre es persona, esto es, naturaleza dotada de

⁷¹⁷ Hebblethwaite, Peter. *Juan XXIII, El Papa del Concilio*, 620.

⁷¹⁸ “Pavan tenía 58 años y era hijo de un comerciante veneciano antifascista. Su libro de 1952, *Cristianismo y democracia*, seguía a Jacques Maritain para mostrar la afinidad entre ambos, postura inusitada en un clérigo italiano. Para encausar el trabajo de Pavan, Juan había copiado un pasaje en la ciudad de Dios de San Agustín: ‘La paz es la tranquilidad del orden de las cosas, obediencia ordenada en fidelidad a la ley eterna. El orden es situar cada cosa en su sitio. La paz de la humanidad se ordena en armonía de la casa, de la ciudad de cada persona. Por consiguiente, es desgraciado el pueblo que se aleja de Dios’ –Utopía, ingl., p. 12; la cita agustiniana es demasiado vaga, quizás mezcla varios textos, lo que dificulta su identificación exacta–” (Hebblethwaite, Peter, *Juan XXIII, El Papa del Concilio*, 601).

⁷¹⁹ Camacho, Ildefonso. *DSI, Una Aproximación Histórica*, 260.

⁷²⁰ Souto Coelho, Juan. *Iniciación a la DSI*, 121.

inteligencia y de libre albedrío, y que, por tanto, el hombre tiene por sí mismo derechos y deberes, que dimanen inmediatamente y al mismo tiempo de su propia naturaleza. (PT 9)

Por primera vez, un papa del siglo XX asume en su enseñanza social el carácter de universalidad e inviolabilidad de los derechos humanos.⁷²¹

La novedad en el giro que se da al diálogo entre la “doctrina de los derechos humanos” y la Iglesia, que por siglos estuvo estancado, es una opción loable en Juan XXIII. Tanto así que el espíritu de renovación y los aires de actualización de la Iglesia estarían, en el Concilio Vaticano II, iluminados por sus enseñanzas⁷²². Por ello, es pertinente concentrar la atención en algunos apartados de la *PT* que ponen como eje del diálogo con los derechos humanos, a la *dignidad humana* y los deberes del ciudadano emanados del texto⁷²³.

Para Juan XXIII, la *dignidad humana* es el eje del que nacen todos los derechos (PT 11-27) y deberes (PT 28-34) de los seres humanos. *PT* es un ejemplo de cómo el papa defenderá este principio rector de la *dignidad humana* en la DSI. En *PT*, el método inductivo se contextualiza en tres características propias de su época: “la elevación del mundo laboral, la presencia de la mujer en la vida pública y la emancipación de los pueblos” (PT 39-45).

Con relación a la ordenación de las relaciones políticas, en *PT* aparece un distintivo de la dignidad que no había sido citado en el magisterio anterior al papa Juan XXIII: la “dignidad de la autoridad” política, la cual es llamada a estar sometida al orden moral y salvar

⁷²¹ Este tema de la relación entre la *dignidad humana* en la DSI y la *doctrina de los derechos humanos* será desarrollado a profundidad en el capítulo V de esta tesis, en donde se propondrán los aportes teológicos y pastorales a la “Estrategia de intervención” del Secretariado Nacional de Pastoral Social/Cáritas Colombiana, a la luz de la DSI.

⁷²² “Esta ‘normalización’ del discurso sobre los derechos humanos supone un giro revelador, que hay que valorar en contraste con la postura que había mantenido Pío XII. Si los derechos humanos fueron el horizonte al que recurrió la Organización de las Naciones Unidas para poner las bases de la paz en el mundo desde una perspectiva no confesional, Pío XII siempre se mostró reticente a mencionar la ONU y la Declaración Universal. Juan XXIII no sólo hace una referencia encomiástica a la citada organización, sino que basa toda la doctrina de *Pacem in terris* en los derechos humanos, reconciliándose así con una tradición que la Iglesia siempre miró oficialmente con reservas por el marco en el que se desarrolló (la Revolución de 1789 y el pensamiento moderno liberal)” (Camacho, Ildfonso, “La huella de Juan XXIII en la constitución pastoral *Gaudium et spes*”, 348).

⁷²³ “Creemos haber demostrado la mayor riqueza ideológica de la *Pacem in Terris*, en comparación con uno de los documentos humanos más extraordinarios de toda la historia. Saquemos de ahí una simple consecuencia: la ética cristiana es una ética eminentemente existencial, es decir, del hombre real y viviente, del hombre de nuestros días, pero abierta a su trascendencia infinita, a su horizonte ilimitado y, al mismo tiempo, fundamentada en la roca de la verdad, que es Dios” (Texto de José Ignacio Martín Baró, S. J. escrito en Bogotá, el 17 de mayo de 1964, y digitalizado por la biblioteca de la UCA).

la “dignidad del ciudadano”, otra categoría que no estaba presente en *RN* y menos en *QA*. Con esta “dignidad del ciudadano”, el papa es coherente con la apertura de la Iglesia a las realidades temporales, sin perder su esencia evangélica, al centrar su experiencia de inclusión en el servicio, “servir a Dios es Reinar” (*PT* 50).

Mientras que en el siglo XIX el magisterio pensaba que el catolicismo no debería avergonzarse de usar el Estado para mantener su dominio donde fuere posible, Juan contemplaba una sociedad pluralista en la que la Iglesia y el Estado son distintos y, por eso mismo, pueden mantener unas buenas relaciones mutuas. No era nuevo en la “doctrina social católica” tomar como punto de partida la dignidad de la persona humana; la novedad consistía en el modo de aplicarla.⁷²⁴

El texto de *PT* tiene en su tercera parte enfatiza en la “ordenación de las relaciones internacionales”, donde de nuevo se hace presente un concepto asociado a la dignidad: “la dignidad natural”. Ella está directamente vinculada con los elementos implícitos en la función ejercida por las relaciones internacionales, las cuales deben cimentarse en la verdad⁷²⁵, regirse por la justicia⁷²⁶ y la libertad⁷²⁷ y privilegiar el principio de la solidaridad activa⁷²⁸. Los anteriores referentes nutren el objetivo del principio de la DSI de la *subsidiaridad*.

En *PT* aparecen algunas “normas para la acción temporal del cristiano”, que están inspiradas en la construcción de “una sociedad digna del hombre, que no estará hecha esencialmente por factores materiales que influyan en ella”⁷²⁹. Uno de los objetivos de *PT* es la construcción de una sociedad humana llamada a poner al hombre en línea con una serie de valores espirituales como el amor, la justicia, la verdad, la libertad y su sentido de responsabilidad, al igual que la capacidad para tomar decisiones personales⁷³⁰, tendientes a la protección y construcción de la paz.

⁷²⁴ Hebblethwaite, Peter. *Juan XXIII, El Papa del Concilio*, 620.

⁷²⁵ Véase en Juan XXIII. *Pacem in terris*, 86-90.

⁷²⁶ *Ibid.* 91-97.

⁷²⁷ *Ibid.* 120-125.

⁷²⁸ *Ibid.* 98-119.

⁷²⁹ Comblin, Joseph. *Pacem in terris Jean XXIII*, 51. Traducción propia.

⁷³⁰ *Ibid.*

4.7.5 *Aproximación a la categoría dignidad humana en el Concilio Vaticano II*

La finalidad de este apartado es escudriñar, en dos textos del Concilio Vaticano II, la idea fundante de la *dignidad humana*. Casualmente, los dos documentos conciliares salen a la luz pública el mismo día, el 7 de diciembre de 1965. El primer texto que se abordará es la constitución pastoral *Gaudium et spes*, sobre la Iglesia en el mundo moderno; y el segundo texto será la declaración *Dignitatis humanae*, sobre la libertad religiosa. En los dos textos se teje la idea sobre el hombre en el mundo y, en especial, a interés de esta investigación, se dirige la idea de la *dignidad humana* como telón de fondo en el contexto de aquel XXI concilio ecuménico de la Iglesia Católica.

4.7.5.1 Aproximación a la categoría *dignidad humana* en *Gaudium et spes*

En el trasfondo de la constitución pastoral *Gaudium et spes* (*GS*) está la huella del humanismo propuesto por Juan XXIII para la realización del Concilio. A pesar de haber sido redactada después de la muerte del papa Roncalli, la inspiración de este pontífice ya había hecho camino en las acaloradas discusiones conciliares⁷³¹. Las dos encíclicas sociales del papa Juan XXIII, *Mater et magistra* y *Pacem in terris*, estaban siendo estudiadas aun por la Iglesia; sin embargo, las ideas sobre el hombre creado por Dios y reflejo de una nueva humanidad renovada en Cristo, presente en la idea de Pío XII, hace que las reflexiones sobre la *dignidad humana* se posesionen en las deliberaciones previas a la redacción –por cierto traumática⁷³²– de esta constitución pastoral.

⁷³¹ “Las razones para no publicarlo eran diversas. Ante todo, no se acaba de ver cuál habría de ser el método a emplear en él. Por otra parte, los sucesivos borradores presentados no acaban de convencer: se echaba de menos un contenido teológico más elaborado, por ejemplo, en cuestiones tan delicadas como el concepto de *mundo*, la relación entre natural y sobrenatural, la dimensión escatológica; había un optimismo excesivo que ignoraba la realidad del pecado... Además, los problemas que se querían abordar eran excesivamente complejos y no se había previsto la colaboración de expertos que pudieran ayudar: entre estos temas se señalaba una eventual condena al ateísmo y al comunismo, el control de la natalidad, la guerra y la paz, y la carrera armamentística. El capítulo sobre la economía era criticado por su sesgo excesivamente occidental. No gustaba el capítulo sobre la cultura, mientras que el de la política había sido improvisado en la última intervención, ya que no figuraba en los borradores anteriores” (Camacho, Ildefonso, “La huella de Juan XXIII en la constitución pastoral *Gaudium et spes*”, 363.).

⁷³² *Ibid.*, 333.

Si *Gaudium et spes* llegó a feliz término fue sin duda gracias al apoyo que prestó Pablo VI. Este apoyo puede concretarse en una triple coordenada. La primera fue la encíclica *Ecclesiam suam* (6 de agosto de 1964), que suele verse como un texto programático del sucesor de Juan XXIII. Su título ya es significativo: “Sobre los caminos que la Iglesia católica debe seguir en la actualidad para cumplir su misión”. [...] Una segunda coordenada de este apoyo fue la visita de Pablo VI a la ONU y el discurso que pronunció ante la Asamblea General (5 de octubre de 1965). [...] Por último, Pablo VI prestó un apoyo incalculable para que *Gaudium et spes* llegara a buen puerto, con su seguimiento continuo a través de los que presidían las comisiones encargadas de la redacción, especialmente Mons. Garrone. Ello es muestra de que consideraba el futuro texto como uno de los objetivos más importantes del Concilio.⁷³³

En el corazón de la constitución pastoral *GS* está el tema de la *dignidad humana*. En las tres etapas del desarrollo de la *GS* se puede constatar la centralidad de la dignidad del ser humano hasta la promulgación del texto final. De tal forma que, en el primer esquema o primera etapa de *GS*, difundido en 1963, “el problema de la dignidad humana fue inmediatamente empadronado entre los temas que este documento tenía que tratar, a fin de que correspondiese a las demandas de nuestros contemporáneos”⁷³⁴.

El segundo texto o etapa de la *GS* fue titulado “Zurich”, y su circulación data de principios de 1964. En las discusiones que se dieron en la producción de este esquema, se asume el método inductivo que había usado Juan XXIII en *PT*. Esto llevó a la comisión de la *GS* a enumerar los diversos hechos y situaciones en las que el hombre moderno ve reconocida su dignidad, en todos los diversos campos de las relaciones sociales. El texto hace hincapié en el rechazo a toda clase de discriminación, como fruto de las enseñanzas legadas por las consecuencias que dejó la II Guerra Mundial. La fundamentación teológica que se hace sobre el hombre está basada en la teología del hombre creado a imagen y semejanza de Dios, que

⁷³³ *Ibid.*, 364-365.

⁷³⁴ “La subcomisión (entre otros, monseñor Garrone, los reverendos padres Congar y Daniélou) encontró el hilo de Ariadna, explorando el tema bíblico patrístico del hombre imagen de Dios (n. 1). La persona humana recibe su dignidad de su semejanza con Dios Creador (hasta el punto de contradecirse con el ateísmo) (n. 2), de su dominio sobre el mundo y de su elevación al orden sobrenatural (nn. 1-3). Esta imagen está deformada por el pecado original (n. 4), resultado por Cristo (nn. 5-6). Antes del triunfo escatológico, la Iglesia trabaja en el Reino de Dios en la tierra en la vida temporal (n. 7) y en la vida moral (nn. 8-10: ley natural, caridad, conciencia). En verdad este capítulo contenía las promesas de su título, hablando dignamente ‘de la admirable vocación del hombre’” (Delhaye, Philippe, “La dignidad de la persona humana”, 303-304).

en el transcurso de la historia⁷³⁵, para evitar la condena de pecado, es liberado y redimido en Cristo.

Pero las discusiones del texto “Zurich” confluyen en una protesta sentida en contra del individualismo y la intolerancia, como referentes que atentan contra la dignidad de la persona humana; ejemplo de ello: los campos de concentración, las deportaciones, la tortura, la “trata de blancas”⁷³⁶. Este texto seguía presentando elementos que no terminaban de convencer a la comisión encargada de la redacción final, por ello, luego de refutarla, se plantea la consecución de una tercera etapa.

El texto de Ariccia (1965) es un intento por recoger las intuiciones de las etapas precedentes denominado esquema XIII. La descripción del hombre y la reivindicación de su dignidad, cimentada en la grandiosa imagen del hombre *imago Dei* fue la idea central⁷³⁷. Por tanto, la redacción final de la *GS* fue fruto del trabajo arduo de las comisiones, que en tres años fueron configurando un texto donde se destacan dos ideas fundamentales que reforzaron la concepción de la *dignidad humana*. La primera, de enfoque teológico y evangélico, que quería centrar la concepción de unas nuevas relaciones más humanas entre la Iglesia y el mundo. La segunda idea que prevaleció en todos los esquemas redactados fue tener una clara utilización del método inductivo, herencia del magisterio de Juan XXIII.

Dos numerales que revelan la tensión existente en las comisiones conciliares y las discusiones que acaecieron allí están relacionados con los extractos que se relacionan a continuación. El primero, el primer esquema (secreto), numeral 49; y el segundo, la versión final de este numeral, tal y como ha quedado consignado en *GS* 41 por el Concilio Ecuménico Vaticano II:

⁷³⁵ *Ibid.*, 305.

⁷³⁶ *Ibid.*

⁷³⁷ “Esta exposición parecía menos como una síntesis grandiosa del hombre imagen de Dios (n. 11), que como una enumeración de los valores humanos (n. 12-17). Alternativamente se exaltaba la dignidad del cuerpo humano (n. 12), el alma (n. 13), la de la conciencia (n. 14), en la grandeza de la libertad (n. 16), la victoria sobre la muerte (n. 17). A continuación, venía una larga exposición sobre el ateísmo (n. 18-19) porque varios padres habían lamentado la desaparición de este tema en el texto Zúrich” (*Ibid.*, 306).

**ESQUEMA DE CONSTITUCIÓN PASTORAL LA
IGLESIA EN EL MUNDO DE NUESTRO TIEMPO.
DOCUMENTO SECRETO**

49. Razones de la presencia de la Iglesia en el mundo.

La Iglesia, nacida de la filantropía del padre, fue fundada por Cristo nuestro Señor; por el poder del Espíritu Santo, hace presente y aplica a lo largo de los siglos el misterio de la redención del Verbo encarnado, hasta que venga el Señor. Su única razón de ser es la realización del plan de Cristo, el de dar vida a los hombres y vidas sobreabundante, juntando en uno a los hijos de Dios que andaban dispersos. Ella es como sacramento de unión profunda del hombre con Dios y de unidad de todo el género humano.

Bien sabe la Iglesia que solo la palabra divina, a la que sirve, responde plenamente a las aspiraciones más profundas del corazón humano, el cual nunca se hartará con solos alimentos terrenos. También sabe que el hombre, atraído sin cesar por el Espíritu de Dios, jamás será indiferente ante el problema religioso; como lo prueban no ya la experiencia de siglos pasados, sino los múltiples testimonios de contemporáneos nuestros. Siempre el hombre intentará conocer, siquiera confusamente, el sentido de la vida humana, el de sus esfuerzos y el de su muerte. La presencia misma de la Iglesia está recordando estos problemas. Pero es sólo Dios, que creó al hombre a imagen suya, quien puede dar respuesta a estas preguntas; y lo hace plenamente por medio de la Revelación.

Para los creyentes, la Revelación no es una “ideología” más entre tantas otras. Es la manifestación del misterio de Dios, con lo que al nombre se le abre el sentido de la propia existencia, la verdad plena acerca del hombre mismo. Para el hombre, la realidad suprema que es el Verbo de Dios hecho carne, Jesucristo hombre, fuente de toda santidad.

Los fundamentos sobre los que descansa la presencia de la Iglesia en el mundo son la voluntad del Padre y la misión que de él recibiera Cristo; a ellos corresponde la libre adhesión del hombre.

**CONSTITUCIÓN PASTORAL *GAUDIUM ET SPES*,
SOBRE LA IGLESIA EN EL MUNDO ACTUAL.
VERSIÓN FINAL.**

41. Ayuda que la Iglesia procura prestar a cada hombre

El hombre contemporáneo camina hoy hacia el desarrollo pleno de su personalidad y hacia el descubrimiento y afirmación crecientes de sus derechos. Como a la Iglesia se ha confiado la manifestación del misterio de Dios, que es el fin último del hombre, la Iglesia descubre con ello al hombre el sentido de la propia existencia, es decir, la verdad más profunda acerca del ser humano. Bien sabe la Iglesia que sólo Dios, al que ella sirve, responde a las aspiraciones más profundas del corazón humano, el cual nunca se sacia plenamente con solos los alimentos terrenos. Sabe también que el hombre, atraído sin cesar por el Espíritu de Dios, nunca jamás será del todo indiferente ante el problema religioso, como los prueban no solo la experiencia de los siglos pasados, sino también múltiples testimonios de nuestra época. Siempre deseará el hombre saber, al menos confusamente, el sentido de su vida, de su acción y de su muerte. La presencia misma de la Iglesia le recuerda al hombre tales problemas; pero es sólo Dios, quien creó al hombre a su imagen y lo redimió del pecado, el que puede dar respuesta cabal a estas preguntas, y ello por medio de la Revelación en su Hijo, que se hizo hombre. El que sigue a Cristo, Hombre perfecto, se perfecciona cada vez más en su propia dignidad de hombre.

Apoyada en esta fe, la Iglesia puede rescatar la dignidad humana del incesante cambio de opiniones que, por ejemplo, deprimen excesivamente o exaltan sin moderación alguna el cuerpo humano. No hay ley humana que pueda garantizar la dignidad personal y la libertad del hombre con la seguridad que comunica el Evangelio de Cristo, confiado a la Iglesia. El Evangelio enuncia y proclama la libertad de los hijos de Dios, rechaza todas las esclavitudes, que derivan, en última instancia, del pecado; respeta santamente la dignidad de la conciencia y su libre decisión; advierte sin cesar que todo talento humano debe redundar en servicio de Dios y bien de la humanidad; encomienda, finalmente, a todos a la

caridad de todos. Esto corresponde a la ley fundamental de la economía cristiana. Porque, aunque el mismo Dios es Salvador y Creador, e igualmente, también Señor de la historia humana y de la historia de la salvación, sin embargo, en esta misma ordenación divina, la justa autonomía de lo creado, y sobre todo del hombre, no se suprime, sino que más bien se restituye a su propia dignidad y se ve en ella consolidada.

La Iglesia, pues, en virtud del Evangelio que se le ha confiado, proclama los derechos del hombre y reconoce y estima en mucho el dinamismo de la época actual, que está promoviendo por todas partes tales derechos. Debe, sin embargo, lograrse que este movimiento quede imbuido del espíritu evangélico y garantizado frente a cualquier apariencia de falsa autonomía. Acecha, en efecto, la tentación de juzgar que nuestros derechos personales solamente son salvados en su plenitud cuando nos vemos libres de toda norma divina. Por ese camino, la dignidad humana no se salva; por el contrario, perece.

En la redacción final de la *GS*, la primera parte está dedicada a la Iglesia y la vocación del hombre. El Concilio pretende presentar la relación que el hombre establece con su entorno partiendo del principio fundamental de la antropología cristiana, “el hombre es imagen de Dios”⁷³⁸. En coherencia con toda la DSI, el fundamento de esta afirmación sobre el ser humano como criatura proveniente de Dios es una forma de construir su identidad y vocación.

En *GS* 41, se encuentra el pasaje más relevante sobre la reflexión propuesta por los padres conciliares entorno a la *dignidad humana*. El artículo 41 supone en su estructura una superposición de ideas, notándose así la variedad de pensamientos, reflexiones, corrientes doctrinales y diversidad de aproximaciones que pudieron hacer parte de la redacción final de toda la constitución pastoral, tal y como se ha mencionado. Por tanto, a continuación, se recalcarán cinco ideas que describen la antropología sobre la que se construye el principio de la *dignidad humana* en la *GS*, sintetizadas en el numeral 41.

⁷³⁸ “La Iglesia afirma que el reconocimiento de Dios no se opone en modo alguno a la dignidad humana, ya que esta dignidad tiene en el mismo Dios su fundamento y perfección. Es Dios creador el que constituye al hombre inteligente y libre en la sociedad. Y, sobre todo, el hombre es llamado, como hijo, a la unión con Dios y a la participación de su felicidad”. (Concilio Vaticano II. Constitución pastoral *Gaudium et spes* 21.).

La primera idea puede ser resultado del método inductivo sobre el que está escrita la *GS*, pues se describe cómo el “hombre contemporáneo” vive inmerso en un espacio donde libremente puede desarrollar su personalidad, teniendo como fuente los derechos y, al mismo tiempo, cómo la Iglesia, encargada de transmitir el misterio de Dios, debe ayudar a que el ser humano cumpla con los fines a los que su creador lo ha llamado, por vocación, a cumplir como parte de su existencia.

Una segunda idea presente en *GS* 41 está conectada con uno de los fines del hombre al encontrar en la religión, en este caso el cristianismo, un sentido pleno de su existencia. Cabe recordar que el espíritu de apertura al cual el Concilio impulsa a la Iglesia tiene como un eje de su realización el encontrar un sentido a la vida, acción y muerte del ser humano, y que así este pueda lograr una comprensión, así sea limitada, del misterio de su ser en el mundo. Además, la Iglesia debe servir solo a Dios, quien da sentido a la existencia de los seres humanos que no se niegan a la acción del Espíritu de Dios, que suscita las aspiraciones más profundas del corazón humano.

Una tercera idea está en el corazón de toda la *GS* y en el trasfondo del Concilio en sus diversas manifestaciones y escritos. Que sólo Dios, quien ha creado al hombre a su imagen y semejanza, lo redimió del pecado, por medio de la revelación en su Hijo encarnado en la humanidad, y que solo en él encuentra el ser humano su propia y más excelsa dignidad. Esta es la idea central en la antropología cristiana y por la cual ha optado esta investigación: centrar la vida y el misterio del ser humano en la realidad de la dignidad proveniente de su ser criatura, expresada en la bondad del misterio de la encarnación amorosa de Jesucristo, verdadero Dios y hombre; y prolongada en la redención del Hijo por amor, en amor y a mayor gloria de Dios.

Una cuarta idea de la centralidad en la *dignidad humana* de *GS*, continuando con la expresión de fe de la tercera idea, se funda en que, por más que los seres humanos creen, inventen, diseñen y promulguen leyes, no hay ley humana que pueda garantizar la dignidad y la libertad de la persona⁷³⁹, con la seguridad que la comunica el Evangelio de Cristo. Pues,

⁷³⁹ “La orientación del hombre hacia el bien solo se logra con el uso de la libertad, la cual posee un valor que nuestros contemporáneos ensalzan con entusiasmo. Y con toda razón. Con frecuencia, sin embargo, la fomentan de forma depravada, como si fuera pura licencia para hacer cualquier cosa, con tal que deleite, aunque sea mala. La verdadera libertad es signo eminente de la imagen divina en el hombre. Dios ha querido dejar al hombre en

el Evangelio es una expresión de fe en la materialización del amor y, por ende, todo el que proclame estas palabras de liberación debe, por derecho, rechazar contundentemente toda forma de exclusión, esclavitud, subyugación y discriminación como formas de irrespeto, en la persona humana, a Dios mismo.

Una quinta idea que emerge de la lectura, en clave de *dignidad humana*, de la naturaleza de *GS* está centrada en el servicio como una forma de expresión fiel y digna de todo talento humano. Por ello, el Concilio fue una manifestación de la nueva dinámica de servicio como vocación de la Iglesia al mundo moderno. “Porque, aunque el mismo Dios es Salvador y Creador, e igualmente, también Señor de la historia humana y de la historia de la salvación” (*GS* 41). El ser humano no puede olvidar que es por su dignidad que está llamado a restituir con su propia vida lo que Dios mismo le ha concedido. Para ello será fundamental que todos los seres humanos vivan y defiendan su libertad de conciencia⁷⁴⁰.

La sexta y más revolucionaria idea de *GS* es una evocación del giro dado por Juan XXIII, al insertar, en su testamento de *PT*, la proclamación de los derechos del hombre como una noble y loable acción emanada del anuncio del Evangelio⁷⁴¹. Al evangelizar se está

manos de su propia decisión para que así busque espontáneamente a su Creador y, adhiriéndose libremente a este, alcance la plena y bienaventurada perfección. La dignidad humana requiere, por tanto, que el hombre actúe según su conciencia y libre elección, es decir, movido e inducido por convicción interna personal y no bajo la presión de un ciego impulso interior o de la mera coacción externa. El hombre logra esta dignidad cuando, liberado totalmente de la cautividad de las pasiones, tiende a su fin con la libre elección del bien y se procura medios adecuados para ello con eficacia y esfuerzo crecientes. La libertad humana, herida por el pecado, para dar la máxima eficacia a esta ordenación a Dios, ha de apoyarse necesariamente en la gracia de Dios. Cada cual tendrá que dar cuenta de su vida ante el tribunal de Dios según la conducta buena o mala que haya observado” (ibíd. 17).

⁷⁴⁰ “En lo más profundo de su conciencia descubre el hombre la existencia de una ley que él no se dicta a sí mismo, pero a la cual debe obedecer, y cuya voz resuena, cuando es necesario, en los oídos de su corazón, advirtiéndole que debe amar y practicar el bien y que debe evitar el mal: haz esto, evita aquello. Porque el hombre tiene una ley escrita por Dios en su corazón, en cuya obediencia consiste la dignidad humana y por la cual será juzgado personalmente. La conciencia es el núcleo más secreto y el sagrario del hombre, en el que este se siente a solas con Dios, cuya voz resuena en el recinto más íntimo de aquella. Es la conciencia la que de modo admirable da a conocer esa ley cuyo cumplimiento consiste en el amor de Dios y del prójimo. La fidelidad a esta conciencia une a los cristianos con los demás hombres para buscar la verdad y resolver con acierto los numerosos problemas morales que se presentan al individuo y a la sociedad. Cuanto mayor es el predominio de la recta conciencia, tanto mayor seguridad tienen las personas y las sociedades para apartarse del ciego capricho y para someterse a las normas objetivas de la moralidad. No rara vez, sin embargo, ocurre que yerra la conciencia por ignorancia invencible, sin que ello suponga la pérdida de su dignidad. Cosa que no puede afirmarse cuando el hombre se despreocupa de buscar la verdad y el bien y la conciencia se va progresivamente entenebreciendo por el hábito del pecado” (ibíd. 16).

⁷⁴¹ “...adentrándonos en la doctrina del Magisterio, Juan XXIII remarcó el fundamento iusnaturalista de los derechos del hombre, entendiendo que los mismos proceden del ‘principio de que todo hombre es persona, esto

haciendo promoción de los derechos y, aunque este no sea el fin último, porque el único puerto de llegada en el anuncio de la Buena Nueva es Cristo y su reinado de amor, en la modernidad se abren las posibilidades de anunciar al Dios de la vida, de la justicia y la paz, con la ayuda de la proclamación y la defensa de los derechos humanos.

4.7.5.2 Aproximación a la categoría *dignidad humana* en la declaración *Dignitatis humanae*

La coincidencia entre la fecha de publicación entre la constitución pastoral *Gaudium et spes* y la declaración *Dignitatis humanae* (DH) pone de manifiesto que la importancia de la misión de la Iglesia en el mundo, en la modernidad, no puede estar desligada de la libertad religiosa. “Su contribución tuvo lugar en la última sesión y trata sobre el derecho de la persona humana y las comunidades religiosas y étnicas a la libertad, tanto civil como religiosa”⁷⁴². Constatación de la apertura a la que la Iglesia se estaba disponiendo, a pesar de las reticencias de los sectores de menos avanzada del Concilio.

El siglo XX, junto al pensamiento moderno, le estaba clamando a la Iglesia un pensamiento acorde con los discursos propios de las libertades y deberes que la sociedad legaba a los seres humanos: “que son cada vez más conscientes de su dignidad; y es por eso por lo que exigen cada vez más la capacidad de pensar y vivir de acuerdo con sus propias convicciones, con libertad y responsabilidad”⁷⁴³.

Por ello, los tres grandes propósitos expuestos en *DH* respondían al interés que siempre estuvo en la conciencia de los dos pontífices del Concilio. El primer elemento heredado por *DH* es la posición fuertemente crítica de la Iglesia en la confrontación de la modernidad y el concepto de la libertad⁷⁴⁴. La segunda herencia que Juan XXIII y Pablo VI le dejarían a la Iglesia es la cuestión ecuménica, de tal manera que la apertura al diálogo con otras confesiones religiosas era necesaria en las nuevas relaciones de la Iglesia con el mundo

es, naturaleza dotada de inteligencia y libre albedrío, y que, por tanto, el hombre tiene por sí mismo derechos y deberes, que dimanar inmediatamente y al mismo tiempo de su propia naturaleza” (Ruiz Bursón, Francisco Javier, “Los Derechos Humanos y el Magisterio Pontificio”, 80).

⁷⁴² Passos, Décio João; Lopes Sanchez, Wagner. *Dicionário do Concílio Vaticano II*, 282. Traducción propia.

⁷⁴³ *Ibid.* Traducción propia.

⁷⁴⁴ Véase en Toniolo, Andrea. “La libertà della fede in “*dignitatis humanae*” alcuni nodi teologici”, 65.

moderno⁷⁴⁵; por ello *DH* será una garante de la conciencia de apertura al diálogo ecuménico por parte del catolicismo romano.

“El tercer elemento heredado es la historia política de Occidente, vinculada al punto de inflexión constantiniano, que colocó a la Iglesia en una situación de privilegio y alianza con el poder temporal, que había venido a menos con los Estados modernos”⁷⁴⁶. Este elemento le permitió a la Iglesia entrar en la corriente de diálogo político con sus nuevos aliados internacionales. De aquí la importancia que cobra toda la DSI y su interés por poner al día el discurso social de la Iglesia, y procurar una nueva imagen del *homo politicus*; de allí el reclamo del Concilio por que se procure la cristianización de las élites sociales y políticas con los principios extraídos de las enseñanzas propuestas por Jesús en los Evangelios:

Quienes sienten u obran de modo distinto al nuestro en materia social, política, e incluso religiosa, deben ser también objeto de nuestro respeto y amor. Cuanto más humana y caritativa sea nuestra comprensión íntima de su manera de sentir, mayor será la facilidad para establecer con ellos el diálogo. (GS 28)

De tal modo, tanto *DH* como *GS* contienen el espíritu propio de un concilio que pretendía abrirse al mundo moderno en la triada del deseo profundo de Juan XXIII de “instaurar el Evangelio en un mundo moderno, ecuménico y pobre”. De aquí la importancia de propender por el cuidado de la *dignidad humana* como un baluarte en la formación de la conciencia en la libertad que Dios le ha otorgado a los seres humanos, como imagen y semejanza de su obra creadora.

4.7.6 Aproximación a la categoría dignidad humana en *Populorum progressio*

Con la mirada puesta en el entorno internacional, el papa Pablo VI tenía en su mente una Iglesia que, por medio del Concilio, se mostraba rica en diversidad de expresiones, formas y estructuras; las mismas que con sus viajes⁷⁴⁷ le ampliaron la percepción sobre los temas que

⁷⁴⁵ *Ibid.*, 66.

⁷⁴⁶ *Ibid.* Traducción propia.

⁷⁴⁷ Viajes del papa Pablo VI en orden cronológico: Bombay, Líbano y Tierra Santa, 1964; Estados Unidos, 1965; Portugal y Turquía, 1967; Colombia, 1968; Suiza, 1969; Uganda, 1969; Irán, Filipinas, Pakistán, Samoa Occidental, Australia, Indonesia, China Y Sri Lanka, 1970.

trazará en sus escritos. “Esta primera encíclica sobre el desarrollo de los pueblos respondía a una sensibilidad nueva, que se había puesto de relieve desde los años 1950, tras la segunda guerra mundial y en el contexto de los procesos de descolonización que siguieron”⁷⁴⁸.

Después de contrastar las realidades entre dos países como la India (Bombay, 1964) y Estados Unidos (New York, 1965), el material para reclamar y abogar por la justicia social ya se hacía real desde su discurso en Bombay, en el que exhortaba al mundo a formar un fondo de ayuda para los pueblos pobres del mundo, por medio del discurso a los periodistas (4 de noviembre de 1964)⁷⁴⁹, como se constata en esta parte del mensaje pontificio:

Os confiamos nuestro especial mensaje para el mundo. Que las naciones cesen en la carrera de armamentos y dediquen, en cambio, su recurso y energías a la asistencia fraterna a los países en vías de desarrollo. Que toda nación, cultivando pensamientos de paz y no de aflicción y de guerra, ponga a disposición también una parte de las sumas destinadas a los armamentos, a fin de constituir un gran fondo mundial destinado a subvenir a las muchas necesidades de alimento, de vestido, de casa, de cuidados médicos que afligen a tantos pueblos.⁷⁵⁰

En el discurso de Pablo VI a las Naciones Unidas, quiso presentar a la Iglesia como una institución al servicio de mundo, pero también presentó la voz del cristianismo universal. Alabó la gestión de la ONU en el auspicio de valores como la participación, la soberanía de las naciones, el fortalecimiento en la vigencia del derecho a las naciones, universalidad e igualdad con las naciones recién constituidas; pero también le recordó a las Naciones Unidas una parte fundamental de su misión: “Vuestra vocación es hacer fraternizar, no a algunos pueblos, sino a todos los pueblos. ¿Difícil empresa? Sin duda alguna. Pero esa es la empresa, tal es vuestra muy noble empresa”⁷⁵¹. Y enfatizó en la importancia de hacer que todas las

⁷⁴⁸ Camacho, Ildelfonso. “De *Populorum progressio* a *Caritas in veritate*: Continuidad y avance”, 423.

⁷⁴⁹ “Sabemos –¿cómo no alegrarnos?– que muchos de vosotros han considerado favorablemente la invitación en pro de la causa de la paz que nos hicimos en Bombay en diciembre último a todos los Estados: consagrar a la asistencia de los países en desarrollo una parte, por lo menos, de las economías que puedan realizarse mediante la reducción de los armamentos. Renovamos aquí esta invitación, con la confianza que nos inspiran sentimientos humanitarios y generosos” (Pablo VI, Discurso en la ONU en New York 1965).

⁷⁵⁰ Pablo VI, “Discurso del santo padre a los periodistas, Bombay, viernes 4 de noviembre de 1964”.

⁷⁵¹ “Estudid el medio de llamar a vuestro pacto de fraternidad, con honor y con lealtad, a quienes todavía no lo comparten. Haced de modo que quienes están aún fuera deseen y merezcan la confianza común; sed entonces generosos en concedérsela. Y vosotros, que tenéis la fortuna y el honor de pertenecer a esta Asamblea de la

naciones del mundo trabajen por la paz y su desarme⁷⁵², para poder unir su deseo en aquel discurso con la tarea de fomentar el principio de *subsidiariedad* de la DSI.

[Con *Populorum progressio (PP)*] Pablo VI quiere tomar esa doble exigencia ética como columna vertebral de su encíclica. Por eso titula las dos partes de la *PP*: “Por un desarrollo integral del hombre” y “Hacia el desarrollo solidario de la humanidad”. A la vista de esta estructura, parece más que justificado suponer que Pablo VI quiso destacar, como en tantas otras iniciativas de su pontificado, la continuidad con el Vaticano II⁷⁵³

El desarrollo entendido como progreso lleva en Pablo VI la comprensión *in situ* de los pueblos; de esta manera, el papa convirtió su texto en una manera de enseñarle al mundo el problema de la pobreza generado por las desigualdades sociales.

La primera encíclica social de Pablo VI no esperó a la conmemoración de otro aniversario de *RN*, pues el tiempo para presentar *PP* era muestra de su preocupación por la promoción de un desarrollo integral que sugería un humanismo teocéntrico, influencia de Jacques Maritain en el pensamiento humanista del papa⁷⁵⁴. La lucha contra la pobreza y la miseria del mundo debe tener en su desarrollo un aliado; por ello, al ver la realidad, y en ella

comunidad pacífica, escuchadnos: haced de modo que nunca sea menoscabada ni traicionada esa confianza mutua que os une y os permite hacer cosas buenas y grandes” (Pablo VI, Discurso en la ONU en New York 1965).

⁷⁵² “Enseñar a los hombres la paz. Las Naciones Unidas son la gran escuela donde se recibe esta educación, y estamos aquí en el aula magna de esta escuela. Todo el que toma asiento aquí se convierte en alumno y llega a ser maestro en el arte de construir la paz. Y cuando salís de esta sala, el mundo os mira como a los arquitectos, los constructores de la paz. [...] Si queréis ser hermanos, dejad caer las armas de vuestras manos: no es posible amar con armas ofensivas en las manos. Las armas, sobre todo las terribles armas que os ha dado la ciencia moderna, antes aún de causar víctimas y ruinas, engendran malos sueños, alimentan malos sentimientos, crean pesadillas, desafíos, negras resoluciones, exigen enormes gastos, detienen los proyectos de solidaridad y de trabajo útil, alteran la psicología de los pueblos” (ibíd.).

⁷⁵³ Camacho, Ildefonso. “De *Populorum progressio* a *Caritas in veritate*: Continuidad y avance”, 424. Con replica en: Camacho, Ildefonso. “Actualidad del *Populorum progressio*”, 228.

⁷⁵⁴ “Desarrollo integral significa además desarrollo abierto a la trascendencia. La huella que se percibe ahora es de Jacques Maritain, a quien Montini admiró desde su juventud y con el que luego tuvo una relación de amistad. Maritain había estudiado cómo el mundo moderno, en su afán de liberar al hombre de esclavitudes antiguas, había apostado por un humanismo antropocéntrico, que suponía una cierta incompatibilidad entre el hombre y Dios. Para Maritain ahí radica la tragedia del humanismo. Su propuesta, conocida como “nueva cristiandad”, se articula sobre un humanismo teocéntrico, es decir, un mundo inspirado por Dios, pero no impuesto desde ninguna estructura religiosa (como ocurrió en la antigüedad), hecho realidad desde la autonomía de las realidades temporales y el compromiso efectivo de los cristianos” (Ibíd., 231).

“los signos de los tiempos”⁷⁵⁵, que mientras los seres humanos se mueren de hambre y la carrera armamentista sigue en avanzada,

[...al tomar] parte en las mejores aspiraciones de los hombres y sufriendo al no verlas satisfechas, [la Iglesia] desea ayudarles [a los seres humanos] a conseguir su pleno desarrollo, y esto precisamente porque ella les propone lo que posee como propio: una visión global del hombre y de la humanidad. (PP 13)

La carta encíclica *PP* es un llamado de atención a fomentar un desarrollo integral; por ello, la máxima con la que se puede concretar el progreso de los pueblos está en el numeral 20 de la encíclica: “Así podrá realizar en toda su plenitud el verdadero desarrollo, que es el paso, para cada uno y para todos, de condiciones de vida menos humanas a condiciones más humanas”. Esta sentencia se articula con la visión de la promoción de la *dignidad humana* de la DSI, pues, en el pensamiento humanista de Pablo VI, no puede haber desarrollo humano e integral que no tenga como base la dignidad de la persona humana⁷⁵⁶.

Sin embargo, no solo hay encuentro del desarrollo integral con la *dignidad humana* en el paso a condiciones más humanas en el hombre; también el progreso integral conduce al ser humano a estar abierto a la trascendencia, creando así un humanismo expectante a las necesidades más sentidas del ser humano. Las carencias que deshumanizan al hombre, como la falta de techo, trabajo, salud y educación, relegan, excluyen y por ende limitan el desarrollo integral.

Es un humanismo pleno el que hay que promover. ¿Qué quiere decir esto sino el desarrollo integral de todo hombre y de todos los hombres? Un humanismo cerrado, impenetrable a los valores del espíritu y a Dios, que es la fuente de ellos, podría aparentemente triunfar. Ciertamente, el hombre puede organizar la tierra sin Dios, pero “al fin y al cabo, sin Dios no puede menos de organizarla contra el hombre. El humanismo exclusivo es un humanismo inhumano”. No hay, pues, más que un humanismo verdadero que se abre al Absoluto en el

⁷⁵⁵ “El desarrollo no se reduce al simple crecimiento económico. Para ser auténtico, debe ser integral, es decir, promover a todos los hombres y a todo el hombre. Con gran exactitud ha subrayado un eminente experto: “Nosotros no aceptamos la separación de la economía de lo humano, el desarrollo de las civilizaciones en que está inscrito”. (Pablo VI. *Populorum progressio* 14.).

⁷⁵⁶ Es cierto que hay situaciones cuya injusticia clama al cielo. Cuando poblaciones enteras, faltas de lo necesario, viven en una tal dependencia que les impide toda iniciativa y responsabilidad, lo mismo que toda posibilidad de promoción cultural y de participación en la vida social y política, es grande la tentación de rechazar con la violencia tan grandes injurias contra la dignidad humana (ibíd. 30).

reconocimiento de una vocación que da la idea verdadera de la vida humana. Lejos de ser norma última de los valores, el hombre no se realiza a sí mismo si no es superándose. Según la tan acertada expresión de Pascal: “el hombre supera infinitamente al hombre”.⁷⁵⁷

La encíclica *PP* hace la propuesta de vivir una caridad de carácter universal, en la cual Pablo VI toca ámbitos de la sociedad que, en apariencia, están siendo desatendidos en el mundo moderno: situaciones como la falta de hospitalidad para con los migrantes o las limitaciones provocadas por los sistemas y mecanismos de participación en las decisiones políticas fundamentales para la convivencia limitan la construcción del desarrollo como el nuevo nombre de la paz⁷⁵⁸.

Por esto, para llegar a ser mejores seres humanos y, al mismo tiempo, mejores cristianos, al alcanzar la plenitud en las relaciones con los demás y con la fe, es necesario asumir desafíos cómo en qué medida cada cristiano contribuye al desarrollo integral de seres sociales; y cómo los cristianos buscan promover, como Iglesia, la construcción de un mundo más humano, acorde con lo que Dios quiere de la vocación a la que ha sido llamado cada ser humano. Estos son algunos retos que deja la lectura de *PP* en clave de *dignidad humana*, con la que Dios ha dotado a todos los seres humanos por igual.

4.7.7 Aproximación a la categoría dignidad humana en Octogésima adveniens

El Concilio Vaticano II ya estaba en marcha. En diversas latitudes del mundo católico, se estaban realizando lecturas contextuales de los textos conciliares y se buscaba iluminar los nuevos rumbos de la vida cristiana con el espíritu renovador del *aggiornamento* eclesial. América Latina, en 1968, realiza el primer sínodo de obispos de la región en la ciudad de Medellín, Colombia, en donde surge el primer documento inspirado en el método de *GS*.

⁷⁵⁷ *Ibid.* 42.

⁷⁵⁸ “Las diferencias económicas, sociales y culturales demasiado grandes entre los pueblos provocan tensiones y discordias y ponen la paz en peligro. Como nos dijimos a los padres conciliares a la vuelta de nuestro viaje de paz a la ONU, ‘la condición de los pueblos en vías de desarrollo debe ser el objeto de nuestra consideración, o, mejor aún, nuestra caridad con los pobres que hay en el mundo –y estos son legiones infinitas– debe ser más atenta, más activa, más generosa’. Combatir la miseria y luchar contra la injusticia es promover, a la par que el mayor bienestar, el progreso humano y espiritual de todos y, por consiguiente, el bien común de la humanidad. La paz no se reduce a una ausencia de guerra, fruto del equilibrio siempre precario de las fuerzas. La paz se construye día a día, en la instauración de un orden querido por Dios, que comporta una justicia más perfecta entre los hombres” (*ibid.* 76).

Además, el Papa Pablo VI seguía de cerca la situación económica y política mundial, teniendo presente el problema del crecimiento de la pobreza y la brecha entre países industrializados y los que para aquel momento serían llamados países subdesarrollados.

Un antecedente histórico de la carta apostólica *Octogesima adveniens* (OA) fue la creación del Pontificio Consejo para la Justicia y la Paz. Este Consejo nació como una petición explícita del Concilio Vaticano II, el cual,

...considerando las inmensas calamidades que oprimen todavía a la mayoría de la humanidad, para fomentar en todas partes la obra de la justicia y el amor de Cristo a los pobres, juzga muy oportuno que se cree un organismo universal de la Iglesia que tenga como función estimular a la comunidad católica para promover el desarrollo en los países pobres y la justicia social internacional.⁷⁵⁹

Pablo VI acoge la sugerencia del Concilio y, mediante el *motu proprio Catholicam Christi Ecclesiam* (6 de enero de 1967), crea el Pontificio Consejo para la Justicia y la Paz. Las directrices que se le dan a este Consejo son promover la justicia y la paz en el mundo, a la luz del Evangelio y la DSI, así como crear espacios de estudio y profundización de la enseñanza social de la Iglesia.

Aunque OA no es propiamente una encíclica, su aproximación se asocia a la *dignidad humana* por la connotación histórica que tiene esta carta (14 de junio de 1971) dirigida al cardenal Maurice Roy, primer presidente del mencionado Pontificio Consejo. La carta OA se escribió en el contexto de conmemoración de los ochenta años de la publicación de RN.

La *dignidad humana* en OA es un tema que va articulado con la justicia. Al mismo tiempo que tienen lugar los progresos en la ciencia y la tecnología, la Iglesia está llamada a discernir las necesidades del mundo en transformación, y el crecimiento de las urbes hace

⁷⁵⁹ “Forma excelente de la actividad internacional de los cristianos es, sin duda, la colaboración que individual o colectivamente prestan en las instituciones fundadas o por fundar para fomentar la cooperación entre las naciones. A la creación pacífica y fraterna de la comunidad de los pueblos pueden servir también de múltiples maneras las varias asociaciones católicas internacionales, que hay que consolidar aumentando el número de sus miembros bien formados, los medios que necesitan y la adecuada coordinación de energías. La eficacia en la acción y la necesidad del diálogo piden en nuestra época iniciativas de equipo. [...] Estas asociaciones contribuyen además no poco al desarrollo del sentido universal, sin duda muy apropiado para el católico, y a la formación de una conciencia de la genuina solidaridad y responsabilidad universales. Es de desear, finalmente, que los católicos, para ejercer como es debido su función en la comunidad internacional, procuren cooperar activa y positivamente con los hermanos separados que juntamente con ellos practican la caridad evangélica, y también con todos los hombres que tienen sed de auténtica paz” (Constitución Pastoral *Gaudium et spes*, 90).

que el papa abogue por la no discriminación hacia las mujeres⁷⁶⁰ y los jóvenes⁷⁶¹. Las problemáticas contra la *dignidad humana* que generan discriminados, emigrantes, desempleados, marginados, en las grandes urbes, derivadas de la denominada “civilización del trabajo”, generan también

...la atención de la Iglesia hacia estos nuevos “pobres” –los minusválidos, los inadaptados, los ancianos, los marginados de diverso origen–, para conocerlos, ayudarlos, defender su puesto y su dignidad en una sociedad endurecida por la competencia y el aliciente del éxito. (OA 15)

Por todo esto, la OA incentivó al estudio de la enseñanza social de la Iglesia, como una realidad de carácter dinámico, que confluye en el compromiso y la formación política del cristiano. Para hacer efectivas las acciones políticas, la participación y la responsabilidad son una manera de posibilitar el logro de espacios de cooperación hacia la legítima construcción del bien común. De allí la importancia de las aspiraciones a la igualdad y la participación, como dos formas de *dignidad humana* y libertad para todos los seres humanos⁷⁶².

4.7.8 Aproximación a la categoría dignidad humana en Laborem exercens

Con el inicio del papado de un cardenal de origen polaco, se abre un nuevo espacio a la reflexión social; un carismático papa que sucede en la Cátedra Petrina al italiano Albino

⁷⁶⁰ “Asimismo, en muchos países, una legislación sobre la mujer que haga cesar esa discriminación efectiva y establezca relaciones de igualdad de derechos y de respeto a su dignidad, es objeto de investigaciones y a veces de vivas reivindicaciones. Nos no hablamos de esa falsa igualdad que negaría las distinciones establecidas por el mismo Creador, y que estaría en contradicción con la función específica, tan capital, de la mujer en el corazón del hogar y en el seno de la sociedad. La evolución de las legislaciones debe, por el contrario, orientarse en el sentido de proteger la vocación propia de la mujer, y al mismo tiempo reconocer su independencia en cuanto persona y la igualdad de sus derechos a participar en la vida económica, social, cultural y política” (Pablo VI, *Octogesima adveniens* 13c).

⁷⁶¹ La transformación de la vida urbana provocada por la industrialización pone al descubierto, por otra parte, problemas hasta ahora poco conocidos. ¿Qué puesto corresponderá, por ejemplo, a los jóvenes y a la mujer en la sociedad que está surgiendo? Por todas partes se presenta difícil el diálogo entre una juventud portadora de aspiraciones, de renovación y también de inseguridad ante el futuro, y las generaciones adultas. ¿Quién no ve que hay una fuente de graves conflictos, de rupturas y de abandonos, incluso en el seno de la familia, y un problema planteado sobre las formas de autoridad, la educación de la libertad, la transmisión de los valores y de las creencias, que toca a las raíces más profundas de la sociedad? (ibíd.13a-b).

⁷⁶² Ibíd. 22.

Luciani, quien asumió por primera vez un nombre compuesto, Juan Pablo I, en honor a los dos papas precedentes. Este, con un corto pontificado de 34 días, fue considerado un papa moderno que, con gestos pequeños pero profundos, cambio algunas tradiciones pontificias; tanto así que algunos biógrafos consideran que pretendía mostrar un papado más humano⁷⁶³.

El cardenal Wojtyła es nombrado papa el 16 de octubre de 1978, y asume el nombre de su predecesor, para ser llamado Juan Pablo II. Durante su pontificado escribe catorce encíclicas, de las cuales tres abordan la línea de la DSI, herencia de sus predecesores. *Laborem exercens* (LE, 1981), *Sollicitudo rei socialis* (SRS, 1987) y *Centesimus annus* (CA, 1991).

En este apartado se hará un acercamiento a la categoría *dignidad humana* en LE, como se ha venido realizando en esta parte del capítulo cuarto. La encíclica LE (14 de septiembre de 1981) se publica cuatro meses después del atentado del 13 de mayo contra Juan Pablo II, asunto que retrasó el lanzamiento del texto pontificio. Esta encíclica, como lo señala Camacho, “...constituye el punto culminante en la consideración del trabajo en el pensamiento de la Iglesia; comienza justificando la elección del trabajo como tema monográfico para este documento: no es una opción coyuntural, sino esencial para comprender toda la doctrina social”⁷⁶⁴.

En LE existen varias acepciones del término *dignidad humana*; entre ellas se destacan tres que no aparecieron en encíclicas anteriores; estas son: “dignidad del trabajo”, “dignidad del sujeto” y “dignidad del sujeto de trabajo”. A estas designaciones se deben sumar, en el análisis del texto: “dignidad humana”, “dignidad del hombre” y “dignidad de la persona humana”, categorías que los predecesores de Juan Pablo II: León XIII, Pío XI, Juan XXIII y Pablo VI, habían abordado en sus encíclicas sociales.

El hombre debe someter la tierra, debe dominarla, porque como “imagen de Dios” es una persona, es decir, un ser subjetivo capaz de obrar de manera programada y racional, capaz de decidir acerca de sí y que tiende a realizarse a sí mismo. *Como persona, el hombre es pues sujeto del trabajo*. Como persona él trabaja, realiza varias acciones pertenecientes al proceso del trabajo; estas, independientemente de su contenido objetivo, han de servir todas ellas a la

⁷⁶³ El director de cine italiano Giorgio Capitani recogerá algunas impresiones del pueblo y la Iglesia italiana, que consideraban a Luciani como “*il sorriso di Dio*”, de allí el título de una historia que fue llevada a la pantalla grande.

⁷⁶⁴ Camacho, Ildefonso. *DSI, Quince Claves Para su Comprensión*, 109.

realización de su humanidad, al perfeccionamiento de esa vocación de persona, que tiene en virtud de su misma humanidad.⁷⁶⁵

Para Juan Pablo II, el trabajo en el ser humano es una manera de perfeccionar su humanidad, de tal manera que el hombre, al ser imagen y semejanza de Dios y, al mismo tiempo, templo del Espíritu Santo, encuentra en el trabajo una manera de realizarse. Es así como el papa introduce la categoría de *dignidad del trabajo*⁷⁶⁶, al hacer de esta una manera en la que, como persona, el hombre sea sujeto del trabajo⁷⁶⁷. Pues, “de la dignidad del trabajo derivan ciertos derechos: al trabajo mismo, al salario y otras prestaciones sociales. Igualmente se requiere un tratamiento digno de todo ser humano para situaciones particulares: trabajador agrícola, inmigrante, minusválido, etc.”⁷⁶⁸. De tal modo que, al unir la dignidad de la persona humana a la dignidad del trabajo, cada ser humano llegue a la perfección de esa vocación a la que Dios lo ha llamado.

La Iglesia debe, en cumplimiento de su misión, acompañar el destino del ser humano. Así, cuando es testigo de toda clase de atropellos contra los derechos laborales, su compromiso es rechazar cualquier forma de violencia, sea ontológica o moral⁷⁶⁹, que atente contra el ser humano, porque en ella se está atentando contra Dios mismo; pues en esto está reflejada la condición de imagen y semejanza de Dios en sus criaturas⁷⁷⁰.

Para el papa polaco, quien en su vida de obrero experimentó el rigor de la fatiga cotidiana, el trabajo es un bien digno del hombre, que realiza y hace más sensible y humana a la persona. En consecuencia, el trabajar no solo es un bien digno, sino que aumenta y fortalece la *dignidad humana*. “Porque mediante el trabajo el hombre *no solo transforma la naturaleza*, adaptándola a las propias necesidades, sino que *se realiza a sí mismo* como hombre; es más, en un cierto sentido ‘se hace más hombre’”⁷⁷¹.

⁷⁶⁵ Juan Pablo II. *Laborem exercens*, 6.

⁷⁶⁶ *Ibid.* 6e, 8f, 9a, 21.

⁷⁶⁷ *Ibid.* 6.

⁷⁶⁸ Camacho, Ildefonso. “El pensamiento social de Juan Pablo II. Líneas básicas de sus tres encíclicas sociales”, 193.

⁷⁶⁹ Véase en Mora Calvo, Hernán. “Juan Pablo II: Apostillas filosóficas a su concepto de la Dignidad humana”, 92.

⁷⁷⁰ Véase en Juan Pablo II. *Laborem Exercens*, 9b.

⁷⁷¹ *Ibid.* 9c. Itálicas mías.

En la conexión entre Juan Pablo II en *LE* y Pablo VI en *PP*, se puede afirmar que el progreso, en el espíritu de justicia y paz que “la Iglesia proclama y por el que no cesa de orar al Padre de todos los hombres y de todos los pueblos, es precisamente la continua *revalorización del trabajo humano*, tanto bajo el aspecto de su finalidad objetiva, como bajo el aspecto de la dignidad del sujeto de todo trabajo, que es el hombre”⁷⁷².

De esta aproximación a la categoría *dignidad humana* en *LE* se puede concluir que el esfuerzo que el papa Wojtyła realizó en el setenta aniversario de la *RN* pretendió presentar el trabajo humano como una forma de rescatar, por medio de la que se forja en el ser humano la capacidad de recoger los frutos del esfuerzo y, también, se multiplica en el hombre “la *dignidad humana*, la unión fraterna y la libertad” (*LE* 27g), como lo expresó Juan Pablo II al final de su primera encíclica social, *LE*.

4.7.9 Aproximación a la categoría dignidad humana en *Sollicitudo rei socialis*

La segunda encíclica social del Papa Juan Pablo II se publicó el 30 de diciembre de 1987, a los veinte años de la *PP* de Pablo VI, y rompió la tradición de celebrar un aniversario de la *RN* con una nueva encíclica social. Las inquietudes de Pablo VI sobre el desarrollo, dos décadas después de la *PP*, seguían en la mente del papa polaco. De tal manera que la preocupación social de la Iglesia en la década de 1970 se prolongó hasta las postrimerías del siglo XX.

A los problemas sociales, en especial laborales, planteados por Juan Pablo II en *LE*, se le fueron sumando las dificultades de las diferencias sociales entre los países del norte (desarrollados) y los del sur (subdesarrollados). Al ser estos últimos territorios afectados por las crisis económicas generadas en los sistemas políticos donde las naciones menos desarrolladas se estancaron y el aumento de la pobreza creó una brecha mucho más amplia entre ricos y pobres, se estableció un ambiente social de desesperanza⁷⁷³. De allí la importancia del mensaje cristiano de la *Sollicitudo rei socialis* (*SRS*).

⁷⁷² *Ibid.* 18d. Itálicas mías.

⁷⁷³ Véase en Camacho, Ildefonso. “El pensamiento social de Juan Pablo II. Líneas básicas de sus tres encíclicas sociales”, 196.

En *SRS*, la recurrencia a la categoría *dignidad humana* tiene una característica que no aparece en las otras encíclicas y textos de la DSI abordados en este trabajo investigativo, anteriores a Juan Pablo II. Si bien en *RV*, *QA*, *MM*, *PT*, *GS*, *PP*, *OA* y *LE* siempre había una acepción nueva del concepto *dignidad*, la característica de *SRS* es que Juan Pablo II no usa una nueva manera de referirse a ella, sino que sigue la línea de sus predecesores, sin agregar nuevos sentidos a esta categoría.

En *SRS*, Juan Pablo II hace uso de las siguientes acepciones a la dignidad, en orden de aparición: “dignidad del hombre”, “dignidad de la persona humana”, “dignidad de la persona”, “dignidad humana” y “dignidad del hombre y de sujetos de trabajo”. Para profundizar en la concepción de *dignidad humana* expuesta por Juan Pablo II en su magisterio social, se debe reconocer que este pontífice continúa con la tradición bíblica, de los Padres de la Iglesia, de la tradición cristiana y de las enseñanzas de la DSI precedente.

La dignidad del ser humano tiene su origen en la imagen de Dios que va implícita (impresa, si se quiere) en la naturaleza del ser humano y en la capacidad de creación dignificante y trascendente de las acciones humanas; léase bien, las acciones que de buena voluntad y justa intención hacen los hombres; mejor aún, no se hace descansar la dignidad bajo la exigencia o la coacción del exclusivismo ni del partidismo: la dignidad humana viene de Dios, de ser su criatura, y esta se perfecciona y actualiza y así se corrobora en la construcción que esta criatura hace un mundo cada vez más digno y justo, cada vez más proporcional y adecuado a esa semejanza natural y trascendente de quien le confiere tan elevada dignidad.⁷⁷⁴

Juan Pablo II, a partir de la cimentación en la antropología cristiana y sus principios teológicos, en continuidad con el propósito de Pablo VI en *PP*, busca mantener un desarrollo comprometido con la formación integral del ser humano:

Es necesario subrayar que el elemento constitutivo y a su vez la *verificación* más adecuada de este *progreso* en el espíritu de justicia y paz, que la Iglesia proclama y por el que no cesa de orar [...], es precisamente la *continua revalorización del trabajo humano*, tanto bajo el aspecto de su finalidad objetiva, como bajo el aspecto de la dignidad del sujeto de todo trabajo, que es el hombre. (*SRS* 18c)

⁷⁷⁴ Mora Calvo, Hernán. “Juan Pablo II: Apostillas filosóficas a su concepto de la Dignidad humana”, 92.

Fiel al método de la DSI, de continuar y reafirmar las enseñanzas de sus predecesores, Juan Pablo II enfatiza que el verdadero desarrollo se funda en el amor a Dios y al prójimo, pero ese progreso de los seres humanos tiene un carácter moral que se exalta en el orden de la verdad y el bien, propios de la criatura humana:

El cristiano, además, educado a ver en el hombre la imagen de Dios, llamado a la participación de la verdad y del bien que es *Dios mismo*, no comprende un empeño por el desarrollo y su realización, sin la observancia y el respeto de la dignidad única de esta “imagen”. En otras palabras, el verdadero desarrollo debe fundarse *en el amor a Dios y al prójimo*, y favorecer las relaciones entre los individuos y las sociedades. Esta es la “civilización del amor”, de la que hablaba con frecuencia el papa Pablo VI.⁷⁷⁵

Para mantener la importancia de la dignidad de la persona, Juan Pablo II enfatiza en *SRS* lo fundamental de opciones económicas que reduzcan la brecha social entre ricos y pobres, reprochable moralmente. Para conseguir este objetivo, Wojtyła había trazado ya su itinerario, centrado en el progreso respecto al acceso a unas mejores condiciones de trabajo, como se remarcó en toda *LE*. Así cumple con el itinerario trazado en toda la DSI, con lo que responde a uno de sus propósitos fundacionales –el mejoramiento de las condiciones laborales.

Sin embargo, el papa, como profeta de la esperanza, recuperaba, en medio de las dificultades por las que atravesaba el mundo, un halo de “aspectos positivos” –en sus propias palabras– (*SRS* 26) y trazaba la actitud profética de la Iglesia. Uno de los aspectos positivos subrayados por Wojtyła es “la plena conciencia, en muchísimos hombres y mujeres, de su propia dignidad y la de cada ser humano”⁷⁷⁶.

Juan Pablo II soporta la anterior afirmación, al tener en cuenta el cumplimiento y cuidado por el respeto a los derechos humanos y asumir que, progresivamente, la sociedad ha venido reconociendo y aceptando la influencia de la Organización de las Naciones Unidas. Por lo tanto, existe no solo una conciencia en los seres humanos de su condición digna, sino que también es un compromiso social el asumir la defensa y protección de la dignidad de la persona humana, con acuerdos de resorte estructural e internacional.

⁷⁷⁵ Juan Pablo II. *Sollicitudo rei socialis*, 33f.

⁷⁷⁶ *Ibid.* 26a.

Juan Pablo II enfatiza que existe un riesgo de vulnerar la *dignidad humana*, si las sociedades no respetan ni garantizan las exigencias de carácter moral, cultural y espiritual, en procura de la realización del ser humano⁷⁷⁷. Afirmación que confirma, con base en la jerarquía de valores que el mismo Evangelio promueve, el interrogante: “¿De qué le servirá al hombre ganar el mundo entero, si arruina su vida?” (Mt 16,26).

Finalmente, en *SRS* el papa asume que la Iglesia, al “ser experta de humanidad”⁷⁷⁸, no tiene responsabilidad de aportar soluciones técnicas, ante las necesidades humanas; pero sí todo cristiano debe velar por el respeto y promoción de la dignidad del hombre, conforme con el logro de su felicidad. Porque, en medio de la crisis social, económica y política, “lo que está en juego es la *dignidad de la persona humana*, cuya *defensa y promoción* nos han sido confiadas por el Creador, y de las que son rigurosa y responsablemente *deudores* los hombres y mujeres en cada coyuntura de la historia”⁷⁷⁹.

4.7.10 Aproximación a la categoría dignidad humana en Centesimus annus

Al inicio de la década de 1990, Juan Pablo II declara que, en el contexto del aniversario de la *RN*, el año 1991 sería dedicado a la DSI. Para darle todo el realce necesario a los cien años de la primera encíclica social, *RN*, emanada de la pluma de León XIII, el papa Wojtyła escribe su tercera y última encíclica dedicada a lo social: *Centesimus annus (CA)*.

La propuesta de Juan Pablo II consistía en hacer una relectura de *RN*, con tres propósitos. El primero consistía en ver todo el itinerario realizado por la DSI y extraer de allí los grandes hitos de su enseñanza. El segundo propósito del papa con *CA* era hacer una lectura de “los signos de los tiempos” y descubrir los nuevos retos para la Iglesia en el orden de lo social. La tercera intención para conmemorar *RN* era poner la mirada en el futuro, teniendo en cuenta el umbral del nuevo milenio que se avizoraba.

Sobre la *dignidad humana* en *CA*, es conveniente afirmar que sería, como se infiere de entrada, la categoría que no solo ha permitido el desarrollo de una antropología en la enseñanza social de la Iglesia, sino que, además, en *CA* tiene varias acepciones, entre ellas

⁷⁷⁷ Ibid. 33d.

⁷⁷⁸ Ibid. 41a.

⁷⁷⁹ Juan Pablo II. *Sollicitudo rei socialis*, 47d.

una nueva expresada como “la dignidad trascendente de la persona humana”. A esta se le suman: “dignidad humana”, “dignidad del hombre” y “dignidad de la persona”.

Juan Pablo II hace énfasis en que la *dignidad humana* “...se descubre también por medio de la realización de las diferentes acciones creadoras del ser humano. En efecto, esto ocurre en tanto el ser humano, como imagen de Dios, es –sin importar su estratificación social y sus ingresos económicos– creador como él”⁷⁸⁰. Por ser el hombre *imago Dei*, su responsabilidad social está centrada en la defensa de la persona y, por ende, de su dignidad. Para ello, la Iglesia ha respaldado la formación de organizaciones y movimientos que⁷⁸¹, a lo largo del siglo XX, han acompañado la historia bajo la tutela del cuidado de la vida, en especial de los menos favorecidos, como se ha registrado en el segundo capítulo de esta disertación doctoral al centrar la atención en la Iglesia colombiana.

Se confirma que la aportación esencial de la DSI se localiza en el nivel de los valores y de la antropología que les da base. Desde una visión cristiana de la persona, Juan Pablo II toma posición clara ante los modelos de organización de la sociedad, tanto ante el ya casi desaparecido colectivismo, como ante el capitalismo dominante.⁷⁸²

El papa Juan Pablo II, coherente con su propuesta de releer *RN*, hace referencia a temas como la dignidad del trabajador⁷⁸³, siguiendo las diversas denuncias confirmadas por el mismo texto leoniano, que insistía en los valores de los derechos cimentados en la ley divina y en la tradición de los mandamientos: “...a nadie es lícito violar impunemente la dignidad del hombre, de quien Dios mismo dispone con gran respeto” (*RN* 9a). Anterior a la dignidad del trabajador, la insistencia remarcable en el magisterio de León enfatizaba en la importancia de la *dignidad humana*, con toda la anchura y espesura de la tradición que la DSI le ha impreso a este tema:

Pero hay que tener presente desde ahora que lo que constituye la trama y en cierto modo la guía de la encíclica y, en verdad, de toda la DSI, es la *correcta concepción de la persona humana* y de su valor único, porque “el hombre... en la tierra es la sola criatura que Dios ha querido por sí misma”. En él ha impreso su imagen y semejanza (cfr. Gn 1,26), confiriéndole

⁷⁸⁰ Mora Calvo, Hernán. “Juan Pablo II: Apostillas filosóficas a su concepto de la Dignidad humana”, 92.

⁷⁸¹ Véase en Juan Pablo II. *Centesimus annus*, 3d.

⁷⁸² Camacho, Ildefonso. “El pensamiento social de Juan Pablo II. Líneas básicas de sus tres encíclicas sociales”, 208.

⁷⁸³ Véase en Juan Pablo II. *Centesimus annus*, 6a.

una dignidad incomparable, sobre la que insiste repetidamente la encíclica. En efecto, aparte de los derechos que el hombre adquiere con su propio trabajo, hay otros derechos que no proceden de ninguna obra realizada por él, sino de su dignidad esencial de persona.⁷⁸⁴

Las denuncias por parte de Juan Pablo II en *CA* responden a la situación económica mundial: los países ricos emergen de la crisis, mientras que los pobres aumentan su deuda externa. Es entonces cuando, en el Capítulo II de *CA*, el papa critica las antropologías socialistas y el racionalismo iluminista como falsos, al considerar que el fracaso del socialismo está en el carácter ateo de su antropología, pues niega la posibilidad de que el hombre haya recibido de Dios su dignidad y con ella “la capacidad de trascender todo ordenamiento de la sociedad hacia la verdad y el bien” (*CA* 38b).

Otra denuncia que realiza el papa polaco en *CA*, porque va en contra de la dignidad trascendente de la persona humana, es el totalitarismo moderno; pues este la niega y, al hacerlo, desconoce “la imagen visible de Dios invisible y, precisamente por esto, [el hombre es] sujeto natural de derechos que nadie puede violar: ni el individuo, el grupo, la clase social, ni la nación o el Estado” (*CA* 44b). Este totalitarismo moderno pasa por encima de todos los valores, al querer imponer maneras de juzgar lo bueno y lo malo, y niega las posibilidades de diversidad, al imponer una determinada cultura, política, economía y maneras de ser y hacer, para dejar en consecuencia sin crédito alguno la voluntad y libertad con las que los seres humanos han sido creados.

En contraposición a los totalitarismos modernos, de los cuales el mundo estaba aprendiendo, luego de las barbaries y atentados contra la *dignidad humana* de las guerras de la primera mitad del siglo pasado, “la Iglesia respeta *la legítima autonomía del orden democrático*, pero no posee título alguno para expresar preferencias por una u otra solución institucional o constitucional. La aportación que ella ofrece en este sentido es precisamente el concepto de la *dignidad de la persona*, que se manifiesta en toda su plenitud en el misterio del Verbo encarnado”⁷⁸⁵.

Juan Pablo II, después de proporcionar una visión de los problemas del mundo y sus ideologías políticas, decanta la acción de la Iglesia y su papel de promotora de una caridad

⁷⁸⁴ *Ibid.* 11c. Itálicas mías.

⁷⁸⁵ *Ibid.* 47c. Itálicas mías.

que supere los límites de la asistencia, para dar paso a una pastoral social que promueva a la persona⁷⁸⁶. Para ello, pondera la acción social de la Iglesia y los cuerpos eclesiales del voluntariado como un “instrumento de servicio” a favor de los más desamparados de la sociedad. De esta forma entrará, como se ya ha mencionado, en la visión de futuro que quiere proponerle a la Iglesia y al mundo por medio de *CA*.

La propuesta de Juan Pablo II en su encíclica *CA*, para disponer el camino al nuevo milenio en lo concerniente a la *dignidad humana*, parte de lo que Camacho resalta como ...la aportación esencial de la DSI, y se localiza en el nivel de los valores y de la antropología que les da base. Desde una visión cristiana de la persona, Juan Pablo II toma posición clara ante los modelos de organización de la sociedad, tanto ante el ya casi desaparecido colectivismo, como ante el capitalismo dominante.⁷⁸⁷

De tal manera, en este panorama se confirma que “el hombre es el camino de la Iglesia” (*CA* 53).

Finalmente, Juan Pablo II destaca en *CA* que, en la misión evangelizadora de la Iglesia, la DSI es un instrumento de evangelización que revela al hombre tal cual es y muestra por medio de la misericordia el rostro de Dios en el hombre.

Su única finalidad ha sido la *atención y la responsabilidad hacia el hombre*, confiado a ella por Cristo mismo, *hacia este hombre*, que, como el Concilio Vaticano II recuerda, es la única criatura que Dios ha querido por sí misma y sobre la cual tiene su proyecto, es decir, la participación en la salvación eterna.⁷⁸⁸

Por tanto, la Iglesia tiene la gran responsabilidad de iniciar en el hombre su proyecto de salvación, y para ello el mandamiento del amor a Dios y al prójimo es una manera de fortalecer la grandeza con la que Dios ha hecho al hombre, es decir, su dignidad de hombre. Evocando a Pablo VI, “para conocer al hombre, el hombre verdadero, el hombre integral, hay que conocer a Dios”; el mismo hombre que esta llamado por su dignidad a conservar la

⁷⁸⁶ *Ibid.* 49.

⁷⁸⁷ Camacho, Ildefonso. “El pensamiento social de Juan Pablo II. Líneas básicas de sus tres encíclicas sociales”, 208.

⁷⁸⁸ Juan Pablo II. *Centesimus annus*, 53. Itálicas mías.

paz y así contribuir en la edificación de una sociedad, como recalca Juan Pablo II, “digna del hombre”.

4.7.11 Aproximación a la categoría dignidad humana en Caritas in veritate

El 19 de abril de 2005, después de 27 años del pontificado de Juan Pablo II, es elegido el cardenal alemán Joseph Ratzinger, *Qui sibi nomen imposuit* Benedicto XVI. Luego de haber sido el custodio de la fe, en la Congregación para la Doctrina de la Fe, durante casi todo el pontificado de Juan Pablo II, es electo como el 265.º papa de la Iglesia Católica romana.

Antes de la publicación de su encíclica social, *Caritas in veritate (CiV)*, dedicada a la caridad, el papa Benedicto XVI ya había publicado dos encíclicas: *Deus caritas est* (2006), centrada en la virtud teologal del amor, y *Spe salvi* (2007), con el tema de la esperanza como virtud teologal. Las tres encíclicas del papa alemán fueron dedicadas a las virtudes teologales, y se convirtieron en el punto de referencia de su teología y ministerio pontificio hasta su abdicación de la Cátedra de Pedro, el 28 de febrero del 2013, cuando se hizo efectiva su renuncia.

En la encíclica *CiV* hay un trato a la categoría *dignidad* que pasa por diversas acepciones. Dos sentidos que no se encuentran en el magisterio social de sus predecesores son: “dignidad trascendente” y “dignidad trascendente del hombre”. A estas dos concepciones de la dignidad en el documento, se le pueden agregar: “dignidad de la persona”, “dignidad humana” y “dignidad del trabajo humano”.

Uno de los elementos fundamentales en el magisterio social de Benedicto XVI es su lectura del mundo, de la sociedad y de la Iglesia, desde la categoría *dignidad humana*. Para desarrollar su pensamiento social, Ratzinger pone a la base el referente moral: “Sobre este aspecto, la DSI ofrece una aportación específica, que se funda en la creación del hombre ‘a imagen de Dios’ (Gn 1,27), algo que comporta la inviolable dignidad de la persona humana, así como el valor trascendente de las normas morales naturales”⁷⁸⁹.

Por tanto, la misión de la Iglesia en la búsqueda de la verdad hace que el derrotero de su porvenir este mediado por la garantía de la libertad. Para conseguir este objetivo de la

⁷⁸⁹ Benedicto XVI. *Caritas in veritate*, 45b.

búsqueda de la verdad, la DSI “recompone en unidad los fragmentos en que a menudo la encuentra, y se hace su portadora en la vida concreta siempre nueva de la sociedad de los hombres y los pueblos”⁷⁹⁰; y esta verdad tiene como base al hombre y por ende su dignidad.

La Iglesia propone, con la relación entre ética de la vida y ética social, consciente de que “no puede tener bases sólidas, una sociedad que –mientras afirma valores como la dignidad de la persona, la justicia y la paz– se contradice radicalmente aceptando y tolerando las más variadas formas de menosprecio y violación de la vida humana, sobre todo si es débil y marginada”⁷⁹¹.

En continuidad con lo expresado en *PP* y *SRS*, de Pablo VI y Juan Pablo II respectivamente, el *desarrollo* es una categoría fundamental en la reflexión del magisterio social de la Iglesia. Por ello, señala Benedicto XVI, que

Dios es el garante del verdadero desarrollo del hombre en cuanto, habiéndolo creado a su imagen, funda también su dignidad trascendente y alimenta su anhelo constitutivo de “ser más”. El ser humano no es un átomo perdido en un universo casual, sino una criatura de Dios, a quien él ha querido dar un alma inmortal y al que ha amado desde siempre.⁷⁹²

Esta bina, entre *desarrollo* y *dignidad humana*, es uno de los aportes más relevantes en la evolución dinámica de la DSI y del magisterio del papa Ratzinger.

Sin embargo, Benedicto XVI no centra su enseñanza social solo en la transmisión de sus predecesores, como Pablo VI y Juan Pablo II, en el *desarrollo*, sino que lo hace en consonancia con *RN* y *LE*, sin dejar de lado a otros pontífices que también abordan los problemas vinculados con el trabajo:

Precisamente, para responder a las exigencias y a la dignidad de quien trabaja, y a las necesidades de la sociedad, existen varios tipos de empresas, más allá de la pura distinción entre “privado” y “público”. Cada una requiere y manifiesta una capacidad de iniciativa empresarial específica. Para realizar una economía que en el futuro próximo sepa ponerse al servicio del bien común nacional y mundial, es oportuno tener en cuenta este significado amplio de iniciativa empresarial.⁷⁹³

⁷⁹⁰ *Ibid.* 9b.

⁷⁹¹ *Ibid.* 15b.

⁷⁹² *Ibid.* 29a.

⁷⁹³ *Ibid.* 41a.

En la búsqueda de una aproximación teológica a la visión presentada por Benedicto XVI sobre la *dignidad humana*, la *relacionalidad* aparece como un elemento esencial de lo que significa ser humano⁷⁹⁴, porque Dios es relación, y el hombre, al ser imagen y semejanza de Dios, comparte con su Creador el ser relación. De esta manera, la *dignidad humana* es una forma de representar lo más excelso de la vida del hombre y la mujer⁷⁹⁵.

Uno de los elementos más importantes en el desarrollo de la DSI es que, de la *dignidad humana* basada en la noción de *imago Dei*, se puede inferir que “la dignidad es inherente o intrínseca a todos los seres humanos, y por ende requiere un desarrollo a través de acciones apropiadas”⁷⁹⁶. De allí que la *CiV* sea la expresión de la caridad en la verdad, pues, como se afirma a manera de conclusión, “la caridad es la vía maestra de la DSI” (*CiV* 2).

4.7.12 Aproximación a la categoría dignidad humana en *Laudato si'*

En medio de la tensión eclesial generada por la abdicación del papa Benedicto XVI, la Iglesia ve como una “primavera” la elección de un obispo de Roma, latinoamericano, Jesuita, cura de las villas de Buenos Aires, que había sido el encargado de la redacción final del documento de la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, celebrada en Aparecida, Brasil, en 2007.

⁷⁹⁴ “La revelación cristiana sobre la unidad del género humano presupone *una interpretación metafísica del humanum, en la que la relacionalidad es elemento esencial*. También otras culturas y otras religiones enseñan la fraternidad y la paz y, por tanto, son de gran importancia para el desarrollo humano integral. Sin embargo, no faltan actitudes religiosas y culturales en las que no se asume plenamente el principio del amor y de la verdad, terminando así por frenar el verdadero desarrollo humano e incluso por impedirlo. El mundo de hoy está siendo atravesado por algunas culturas de trasfondo religioso, que no llevan al hombre a la comunión, sino que lo aíslan en la búsqueda del bienestar individual, limitándose a gratificar las expectativas psicológicas. También una cierta proliferación de itinerarios religiosos de pequeños grupos, e incluso de personas individuales, así como el sincretismo religioso, pueden ser factores de dispersión y de falta de compromiso. Un posible efecto negativo del proceso de globalización es la tendencia a favorecer dicho sincretismo, alimentando formas de “religión” que alejan a las personas unas de otras, en vez de hacer que se encuentren, y las apartan de la realidad. Al mismo tiempo, persisten a veces parcelas culturales y religiosas que encasillan la sociedad en castas sociales estáticas, en creencias mágicas que no respetan la dignidad de la persona, en actitudes de sumisión a fuerzas ocultas. En esos contextos, el amor y la verdad encuentran dificultad para afianzarse, perjudicando el auténtico desarrollo” (ibíd. 55).

⁷⁹⁵ Ibíd. 63.

⁷⁹⁶ Sison, Ferrero, Guitián. “Human Dignity and The Dignity of work: Insights from Catholic Social Teaching”, 523. Traducción propia.

La misma elección del cardenal Jorge Mario Bergoglio es leída, por algunos vaticanistas, como una respuesta a “los signos de los tiempos”, en una Iglesia que busca a un papa que sea acorde a la premisa de “El poder en la Iglesia es servicio”, o lo que se rumoraba en la plaza de San Pedro cuando se afincó al balcón: “parece como nosotros”. Un papa que trae aire fresco a la Iglesia y que, como Juan XXIII, aparta a los “profetas de calamidades”. En definitiva, un papa sencillo que conecta con el pueblo.⁷⁹⁷

Francisco, en consonancia con la elección de su nombre, tomado del santo de Asís, ha querido dedicar su primera encíclica social al tema del “cuidado de la casa común”, recordando la excelencia del cuidado de lo que es débil; de allí su alusión a la dignidad de los excluidos. “Las líneas para la solución [del problema ambiental] requieren una aproximación integral para combatir la pobreza, para devolver la dignidad a los excluidos y simultáneamente para cuidar la naturaleza”⁷⁹⁸.

De esta forma, recogerá algunas preocupaciones sobre la ecología, planteadas por Pablo VI en *OA*⁷⁹⁹, Juan Pablo II en *CA*⁸⁰⁰ y Benedicto XVI en *CiV*⁸⁰¹, y el deterioro del medio ambiente. Sin embargo, al emplear el método inductivo para la redacción general de *Laudato si’ (LS)*, publicada el 25 de mayo de 2015, Francisco teje una obra de referencia obligada en diversos ámbitos de la sociedad, que encontrarán en el documento líneas de inspiración, para

⁷⁹⁷ Vidal. *Francisco el nuevo Juan XXIII*, Citado en Roldán, Wilmar. “La dignidad Humana en el pensamiento social del Papa Francisco”, 172.

⁷⁹⁸ Francisco. *Laudato si’*, 139.

⁷⁹⁹ “El hombre parece, a veces, no percibir otros significados de su ambiente natural, sino solamente aquellos que sirven a los fines de un uso inmediato y consumo. En cambio, era voluntad del Creador que el hombre se pusiera en contacto con la naturaleza como ‘dueño’ y ‘custodio’ inteligente y noble, y no como ‘explotador’ y ‘destructor’ sin ningún reparo” (Juan Pablo II, *Redemptor hominis* 15c.).

⁸⁰⁰ “Mientras el horizonte de hombres y mujeres se va así modificando, partiendo de las imágenes que para ellos se seleccionan, se hace sentir otra transformación, consecuencia tan dramática como inesperada de la actividad humana. Bruscamente, la persona adquiere conciencia de ella; debido a una explotación inconsiderada de la naturaleza, corre el riesgo de destruirla y de ser a su vez víctima de esta degradación” (Pablo VI, *Octogesima adveniens* 21).

⁸⁰¹ “La técnica permite dominar la materia, reducir los riesgos, ahorrar esfuerzos, mejorar las condiciones de vida. Responde a la misma vocación del trabajo humano: en la técnica, vista como una obra del propio talento, el hombre se reconoce a sí mismo y realiza su propia humanidad. La técnica es el aspecto objetivo del actuar humano, cuyo origen y razón de ser está en el elemento subjetivo: el hombre que trabaja. Por eso, la técnica nunca es solo técnica. Manifiesta quién es el hombre y cuáles son sus aspiraciones de desarrollo, expresa la tensión del ánimo humano hacia la superación gradual de ciertos condicionamientos materiales. *La técnica, por lo tanto, se inserta en el mandato de cultivar y custodiar la tierra* (cfr. Gn 2,15), que Dios ha confiado al hombre, y se orienta a reforzar esa alianza entre ser humano y medio ambiente que debe reflejar el amor creador de Dios” (Benedicto XVI, *Caritas in veritate* 69).

creyentes y no creyentes, sobre las posibles salidas que se pueden dar a la crisis medioambiental.

Es importante mencionar que Francisco, por medio de *LS*, evoca una tradición que data de Juan XXIII cuando, en su encíclica *PT*, dedica el texto “a todos los hombres de buena voluntad”: de la misma forma, el papa argentino dedica el texto a todos los que, en su voluntad de hacer el bien, quieran atender en comunidad los problemas que afectan el medio ambiente.

Sobre el concepto de *dignidad* en *LS*, hay una característica nueva en el empleo de multiplicidad de acepciones expresadas por el papa Francisco, diez en total, de maneras no encontradas en el magisterio de sus predecesores. Es el caso de: “dignidad inefable”, “dignidad especialísima”, “dignidad peculiar del ser humano”, “dignidad del pobre”, “dignidad de cada persona humana”, “dignidad infinita”, “dignidad única”, “dignidad entre los seres humanos”, “dignidad de los excluidos”, y por primera vez Bergoglio pasa del singular al plural, al referirse no solo a la dignidad de la persona, sino también al hablar de la “dignidad de las personas”. A éstas se suma “dignidad humana” –en cuatro ocasiones.

Al parecer, el uso de tantas acepciones de la *dignidad humana* en *LS* responde al *lenguaje multidisciplinario* que contiene la encíclica. Pues la problemática expuesta en el documento, en la manera en que aborda los temas, parece tener una preocupación que traspasa las fronteras de la teología y de la moral social, al afrontar temas concernientes a las ciencias sociales, naturales, ambientales, económicas, políticas y humanas, entre otras, como se encuentran referenciadas en varios apartados del texto pontificio.

Sin repetir aquí la entera teología de la creación, nos preguntamos qué nos dicen los grandes relatos bíblicos acerca de la relación del ser humano con el mundo. En la primera narración de la obra creadora en el libro del Génesis, el plan de Dios incluye la creación de la humanidad. Luego de la creación del ser humano, se dice que “Dios vio todo lo que había hecho y era *muy bueno*” (Gn 1,31). La Biblia enseña que cada ser humano es creado por amor, hecho a imagen y semejanza de Dios (cfr. Gn 1,26). Esta afirmación nos muestra la inmensa dignidad de cada persona humana, que “no es solamente algo, sino alguien. Es capaz de conocerse, de poseerse y de darse libremente y entrar en comunión con otras personas”. San Juan Pablo II recordó que el amor especialísimo que el Creador tiene por cada ser humano le confiere una dignidad infinita. Quienes se empeñan en la defensa de la dignidad de las personas pueden encontrar en la fe cristiana los argumentos más profundos para ese

compromiso. ¡Qué maravillosa certeza es que la vida de cada persona no se pierde en un desesperante caos, en un mundo regido por la pura casualidad o por ciclos que se repiten sin sentido! El Creador puede decir a cada uno de nosotros: “Antes que te formarás en el seno de tu madre, yo te conocía” (Jr 1,5). Fuimos concebidos en el corazón de Dios, y por eso “cada uno de nosotros es el fruto de un pensamiento de Dios. Cada uno de nosotros es querido, cada uno es amado, cada uno es necesario”.⁸⁰²

La continuidad en la exposición del tema de la *dignidad humana* en *LS* es una reiterada confirmación de lo expuesto por la DSI. Por esta razón, el numeral 65, citado en el párrafo anterior, confirma la raíz y el fundamento antropológico, bíblico y doctrinal que se ha desarrollado en el transcurso de la enseñanza social de la Iglesia, como se ha referenciado desde los Padres de la Iglesia, entre otros referentes. Ello confirma que el hombre es una criatura amada por Dios, y esto la hace imagen de su amor infinito.

Claramente, Francisco no comparte ni la visión racionalista ni la nihilista. La suya propia es la del hombre creado y redimido en Cristo, como lo expresa en el Capítulo II de *Laudato Si'*. Pero no se enfrenta a las otras de manera neutral. Cuando habla del hombre autónomo que se ve y cree autosuficiente, su reprensión es muy severa, particularmente cuando se refiere a la tiranía del consumo y a la esclavitud del mercado. Cuando se pone frente al hombre cuya existencia carece de sentido, su mirada aparece más comprensiva: ese hombre es en última instancia el pobre a quien hoy Cristo nos invita a mirar con especial compasión y a dirigir hacia él el impulso de la tarea evangelizadora. Es al que Guardini, en un libro que el papa cita varias veces en *Laudato Si'*, llama “el hombre no-humano”, que vive una relación con la naturaleza mediatizada por el cálculo y el aparato y que cada vez está más preso de una estructura, en el que el ámbito de sus vivencias es radicalmente superado por la esfera de sus conocimientos y sus obras.⁸⁰³

Francisco insistirá en que, para construir una relación nueva con la ecología, será necesaria una relación adecuada con la esencia del ser humano, es decir con su “dignidad inefable” (véase *LS* 30). Sin embargo, no se puede entender al hombre, en la visión antropológica propuesta desde la comprensión del ser humano en Francisco, sin estas

⁸⁰² Francisco, *Laudato si'* 65.

⁸⁰³ Tonello, Amadeo. *Laudato si'*: aportes antropológicos y éticos, 79.

acepciones: (1) La conciencia de la apertura del hombre a la verdad, la belleza y el bien⁸⁰⁴; (2) El principio personalista que implica el valor de la persona por encima de cualquier otra realidad creada; (3) La evocación de la antropología relacional, en la que el hombre es relación, a ejemplo del Dios y su misterio trinitario; (4) Al ser imagen de Dios, el hombre entra en relación con la naturaleza como administrador de lo que, como señor, está invitado a administrar⁸⁰⁵; (5) El ser humano tiene derecho a vivir y ser feliz por su dignidad especialísima⁸⁰⁶.

No se puede dejar pasar de largo la preocupación que ha tenido Francisco del problema de los pobres y la economía del libre mercado que, como se menciona en *Evangelii gaudium* 53, es una “economía de la exclusión y por ende que mata”. Por tanto, el papa Bergoglio exige el respeto de la “dignidad del pobre”⁸⁰⁷, como una condición de justicia en procura de la construcción del bien común. Así reitera la importancia del legado de la opción por el pobre, del hacer del pobre un lugar teológico y de su inclusión social⁸⁰⁸.

4.8 Conclusión

Luego de presentar algunos aspectos preliminares y de realizar una aproximación al origen del término *dignidad humana*, el capítulo desarrolló un recorrido por los tres fundamentos de la antropología teológica de la categoría central de la investigación. Luego se presentó la incidencia que ha tenido la dignidad humana en las Sagradas Escrituras, descubriendo allí la

⁸⁰⁴ *Ibid.*, 81.

⁸⁰⁵ “Se transmitió muchas veces un sueño prometeico de dominio sobre el mundo que provocó la impresión de que el cuidado de la naturaleza es cosa de débiles. En cambio, la forma correcta de interpretar el concepto del ser humano como “señor” del universo consiste en entenderlo como administrador responsable” (Francisco, *Laudato si'* 116).

⁸⁰⁶ “Si tenemos en cuenta que el ser humano también es una criatura de este mundo, que tiene derecho a vivir y a ser feliz, y que además tiene una dignidad especialísima, no podemos dejar de considerar los efectos de la degradación ambiental, del actual modelo de desarrollo y de la cultura del descarte en la vida de las personas” (*ibid.* 43).

⁸⁰⁷ “En las condiciones actuales de la sociedad mundial, donde hay tantas inequidades y cada vez son más las personas descartables, privadas de derechos humanos básicos, el principio del bien común se convierte inmediatamente, como lógica e ineludible consecuencia, en un llamado a la solidaridad y en una opción preferencial por los más pobres. Esta opción implica sacar las consecuencias del destino común de los bienes de la tierra, pero, como he intentado expresar en la exhortación apostólica *Evangelii gaudium*, exige contemplar ante todo la inmensa dignidad del pobre a la luz de las más hondas convicciones creyentes. Basta mirar la realidad para entender que esta opción hoy es una exigencia ética fundamental para la realización efectiva del bien común” (*Ibid.* 158).

⁸⁰⁸ Véase Francisco, *Evangelii gaudium*, 186-192.

importancia que ha tenido el sentido profundo de la impronta que Dios dio a su creatura más excelsa. Por ello, se dejó en evidencia que la opción de Jesús por los pobres y excluidos radica en que, por la dignidad del ser humano, no se puede relegar a ningún hombre ni mujer a la ignominia de la negación de su identidad como hijos de Dios.

Luego se presentó un recorrido por algunos textos de los Padres de la Iglesia, que recibieron y transmitieron la herencia del reconocimiento de la excelsa dignidad de la persona humana como ese espejo en el cual Dios se revela, teniendo como elemento característico la actualidad del discurso de estos pensadores, para la teología en la contemporaneidad. Así que, sin caer en anacronismos ni forzar el texto, se quiso presentar la importancia que ha tenido para la concepción de la dignidad humana el pensamiento de los filósofos de la modernidad ilustrada, rescatando en sus postulados algunos puntos de encuentro con la formulación de ideas presentes en el cristianismo sobre la dignidad de la persona humana.

Sin duda alguna, una novedad en la investigación radica en el rastreo que se realizó en este capítulo a la categoría *dignidad humana*, como resultado de la lectura hermenéutica de las encíclicas sociales y otros textos que han marcado un derrotero en el magisterio social de la Iglesia. El valor de este apartado dentro del texto reside en la manera como se presentó el desarrollo y las acepciones o matices que fue tomando la categoría *dignidad humana* en el desarrollo de la Doctrina Social de la Iglesia. Con ello, el resultado fue una aproximación completa al carácter que ha tenido el principio rector de la moral cristiana, expresado en el pensamiento social y magisterio de los papas del siglo pasado y parte del presente.

Este capítulo es fundamental en la investigación porque constituye la mediación hermenéutica, junto con el capítulo anterior dedicado a la Doctrina Social de la Iglesia y su relación con el pensamiento social de la Iglesia. El desarrollo estos dos capítulos ha dado a la pesquisa un referente significativo para poder interpretar el valor fundamental que tiene la dignidad humana. Por eso se puede afirmar que ha sido necesaria esta aproximación, para la realización de un quinto y último capítulo dedicado a los aportes teológicos y pastorales a la “Estrategia de intervención” del SNPS/CC, en su función de evangelizar el mundo de lo social, teniendo como punto de referencia la exaltación de la dignidad humana en la débil y crítica reconstrucción social de la esperanza, en una Colombia que no se rinde ante la violencia fratricida y la necesidad de una caridad efectiva, en sus diversas dimensiones.

CAPÍTULO 5

5. APORTES TEOLÓGICOS Y PASTORALES A LA “ESTRATEGIA DE INTERVENCIÓN” DEL SNPS/CC, A LA LUZ DE LOS DERECHOS HUMANOS Y LA *DIGNIDAD HUMANA* EN LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA

Desde el primer momento de esta investigación se ha seguido rigurosamente el método latinoamericano del quehacer teológico. Los tres momentos resumidos en los verbos *ver*, *juzgar* y *actuar*, como lo expresó Juan XXIII en *Mater et magistra*, se han seguido en la aplicación hermenéutica crítica de esta tesis doctoral. De tal modo que el capítulo segundo corresponde a la mediación socioanalítica (*ver*), con la descripción de la acción social de la Iglesia en Colombia en el siglo pasado y parte del presente.

La profundización del caminar de la Iglesia colombiana, en ese capítulo segundo, dejó ver la incidencia que tuvo en su acción social la defensa de los derechos humanos y de los derechos sociales que se fueron reconociendo en el transcurso del siglo pasado. No obstante, el énfasis al poner en contexto la acción social de la Iglesia ha dejado enunciada la gran trayectoria que tiene el SNPS/CC, la organización pastoral referida a lo social en la cruda realidad del país.

Por ello, dicho énfasis en la conformación de organizaciones, que atendieron de manera pastoral el contexto de violencia fratricida en las décadas de 1940 a 1970, se refiere a un aliciente para responder a los retos sociales de la sociedad colombiana. Igualmente, ha sido importante revelar la manera en que, en un primer momento, la Cáritas Colombiana participó en la construcción de la reconciliación, en distintos diálogos de paz, y cómo desde las décadas de 1980 y 1990 fue dando proyección al recién nacido Secretariado Nacional de Pastoral Social, SNPS (en 1977). Al final de ese capítulo se presentó la génesis y elaboración del “Estrategia de intervención” que le ha dado proyección y orientación a la acción social de la Iglesia en Colombia en los últimos años.

Los capítulos tercero y cuarto desarrollaron toda la mediación hermenéutica (*juzgar*), teniendo en cuenta el panorama actual de la “Doctrina Social de la Iglesia”, DSI, y la fundamentación teológica, bíblica y magisterial de la categoría *dignidad humana*. Luego de

este recorrido, el presente capítulo quinto responde a la mediación práctica (*actuar*). De modo que se construirá en dos aproximaciones.

La primera aproximación está centrada en el diálogo entre la formulación de los derechos humanos de 1948, y la teología que emerge de la *dignidad humana*, en el acercamiento que se ha realizado desde la DSI. Por ello, existe una razón de carácter fundamental para introducir, en este capítulo, la importancia que tuvo el desarrollo histórico del diálogo entre la Iglesia y la doctrina de los derechos humanos.

La razón radica en que, cuando se escribió la “Estrategia de intervención” del SNPS/CC en el 2012, uno de los referentes de inspiración y fundamentación teológica y pastoral estaba en el espíritu de la encíclica *Pacem in terris* y las intuiciones de Juan XXIII de abrir la Iglesia al mundo moderno, tendiente a dar respuesta a los pobres y a entrar en diálogo ecuménico o con otros cristianos.

Por esto, el primer aporte de carácter teológico y pastoral al texto de la “Estrategia de intervención” parte de la importancia capital del hecho de que la Iglesia, desde su acción pastoral, hoy más que nunca, en el contexto de violación sistemática de los derechos humanos, no pierda de vista que la evangelización de lo social contempla la defensa de la *dignidad humana* como un principio fundamental teológico. Al mismo tiempo que toda la acción social de la Iglesia debe trabajar en la transformación sus expresiones, al punto de generar un verdadero impacto en la conversión pastoral desde el anuncio del Evangelio, involucrando una opción libre, radical y fundamental de la defensa de los derechos humanos.

De allí que la “Pastoral Social”, y en particular el SNPS/CC, tenga este empeño en el desarrollo de su obra evangelizadora, asistencial, promocional, liberadora y reconciliadora en el país.

La segunda aproximación en este capítulo quinto se construirá desde los aportes que resultan de la mediación hermenéutica, de la categoría *dignidad humana*, a la “Estrategia de intervención”. Así, se ensamblarán los aportes teológicos y pastorales al trabajo que se desarrolla en el área de la promoción humana desde la acción social de la Iglesia católica colombiana, con una proyección a las Cáritas latinoamericanas.

Para dar consistencia a la *propuesta* que surge de los aportes teológicos y pastorales, en necesario recordar que la “Estrategia de intervención” es un documento surgido en el contexto de respuesta a las problemáticas sociales desde la pastoral social del SNPS/CC. El

texto de la “Estrategia de intervención” tiene, pues, dos antecedentes fundamentales. El primero fue adoptar el enfoque de transformación social para adaptarlo al modelo de evangelización social del SNPS/CC:

La transformación de las relaciones sociales, según las exigencias del Reino de Dios, no está establecida de una vez por todas en sus determinaciones concretas. Se trata, más bien, de una tarea confiada a la comunidad cristiana, que la debe elaborar y realizar a través de la reflexión y la praxis inspiradas en el Evangelio.⁸⁰⁹

Este referente de la transformación fue orientado, desde el año 2001, por el profesor y experto internacional en resolución de conflictos y construcción de paz John Paul Lederach.

El segundo antecedente de la redacción de la “Estrategia de intervención” estuvo marcado por las mesas temáticas conformadas por los especialistas del SNPS/CC. Las áreas de trabajo de las mesas fueron: (1) construcción de paz; (2) formación; (3) comunicaciones; (4) incidencia política y de opinión pública; (5) jurídica; (6) tierra, territorio y medio ambiente; y (7) psicosocial. Este antecedente le imprimió a la elaboración de la “Estrategia de intervención” un componente constructivista en el que la experiencia interdisciplinaria fue fundamental.

Estos antecedentes serán tenidos en cuenta para la formulación de los aportes teológicos y pastorales; pero ante todo el elemento que articulará los aportes estará centrado en el principio de la *dignidad humana* como categoría relevante en la DSI. De tal modo que, luego de presentar la incidencia del diálogo entre los derechos humanos y la Iglesia, se verá el panorama teológico y pastoral que se aportará a la “Estrategia de intervención”.

5.1 Iglesia, dignidad humana y derechos humanos

En medio de las situaciones vividas por millones de seres humanos que sufrieron la vulneración de su dignidad humana, en el magnicidio de la II Guerra Mundial, a la cual se pueden sumar los embates que vivió la humanidad en las diversas formas de discriminación creadas por los nacionalismos y fundamentalismos ideológicos, políticos y religiosos, se puede comprobar que, con el resurgimiento de la sociedad, se estaba gestando la denominada

⁸⁰⁹ Consejo Pontificio ‘Justicia Y Paz’. *Compendio de la Doctrina social de la Iglesia*, 53

Declaración de los Derechos Humanos de 1948. Una manifestación de carácter universal que se presentaba como indispensable para la defensa de los derechos de una sociedad que pedía a gritos el respeto a la vida, la libertad y la justicia para todos.

La Iglesia, por su parte, ya desde finales del siglo XIX estaba haciendo fuertes denuncias a la violación de derechos sociales, pero continuaba con una postura distanciada del discurso de los derechos humanos. Solo hasta la encíclica *Pacem in terris* de Juan XXIII, en 1963, se puede considerar la primera declaración de los derechos humanos dentro del magisterio pontificio. Este texto no solo contiene los derechos ya enumerados en la declaración de 1948, sino que pone a la base el principio de la *dignidad de la persona humana*⁸¹⁰.

Por lo tanto, la aproximación del capítulo anterior al concepto *dignidad humana* planteó un panorama interdisciplinar, a la hora de aplicarlo a un ser llamado *hombre* o, “en términos más incluyentes”, a los seres humanos⁸¹¹, en un mundo complejo. De este modo, el interrogante que estaría de fondo es si la declaración universal de los derechos humanos tiene un espíritu de orden teológico. La respuesta sería que no directamente, sino a través de la mediación de la ley, y teniendo a esta por la ley natural. Pues “Los derechos humanos hablan en nombre del hombre; lo hacen en verdad solo porque hablan también en nombre de Dios”⁸¹². Esta última afirmación ha generado controversia, en especial en espacios que han pretendido darle un valor meramente secular a la declaración de 1948. Sin embargo, en el texto existe un espíritu de carácter teológico que, aunque no es directo, está presente en el alma y corazón de la redacción final⁸¹³.

Así pues, la instauración de los derechos humanos es un fenómeno que hace parte de la época moderna. Por tanto, son producto de la reflexión de carácter cultural de Occidente y, al mismo tiempo, se han convertido en una respuesta a un sin número de movimientos, situaciones de crisis, cambios en lo político, lo cultural y económico, entre otras circunstancias. De esta manera, los derechos humanos representan parte de lo que es el

⁸¹⁰ Véase en Lorenzo Salas, Gumersindo. *Derechos Humanos y Cristianos en la Iglesia, Asignatura Pendiente*, 17.

⁸¹¹ Para evitar discusiones de género, propongo en el desarrollo de este artículo, el uso del término seres humanos y con él, incluir a mujeres y hombres.

⁸¹² Fuchs, Eric; Stucki Pierre-André. *Au Nom de L'Autre, Assai sur le fondement des Droits de l'homme*, 167. Traducción propia.

⁸¹³ Ver en Menozzi, Daniele. *Chiesa e Diritti Umani*, 189-234.

pensamiento occidental, con una suerte de universalidad que se representa en la misma crítica que se le hace a la instauración de dichos derechos en el mundo.

Los derechos humanos, sin embargo, son débiles en su estructura, lo cual posibilita que se vulneren e irrespeten de diversas maneras. Esto hace que su arriesgada ambición universalista se vea fracturada, pero es allí donde salta a la vista el aspecto de cohesión y de fundamento que hace de ellos una doctrina vigente y con coherencia natural.

La *ratio* última de todos los derechos humanos y de todos los derechos fundamentales del hombre reposa, y así es reconocido hoy a nivel universal, en la “inviolable dignidad del hombre”, en lo que nuestra cultura occidental denominamos comúnmente *dignidad de la persona*, que da expresión a la “personalidad” del hombre. Es claro que, dada la complejidad tanto natural como histórica del hombre, así como su insistente apertura universal, no podemos establecer de forma fija, unívoca y homogénea una fórmula (“mágica”) de derechos humanos que, al dar satisfacción a la *dignidad del hombre*, satisfaga del todo a todos los hombres⁸¹⁴.

De esta manera, se puede afirmar que una característica que articula toda la reflexión sobre los derechos humanos y la DSI está determinada por los contextos en los que las dos doctrinas surgen. Si bien León XIII, preocupado por la condición que pasaba la clase obrera y los derechos humanos, en especial la última de sus grandes declaraciones muestra su preocupación por la sociedad y por el mundo, en el contexto de restauración de las estructuras sociales afectadas por los totalitarismos de la primera mitad del siglo XX.

Si los derechos humanos nacieron en el contexto del nuevo orden “revolucionario”, la DSI nace en el seno de una Iglesia que se opuso con todas sus fuerzas a dicho orden y que, cuando, por imperativos históricos y de supervivencia, aceptó algunos de los principios y efectos de este, no pudo menos que dejar translucir su secular desconfianza y recelo ante quienes no aceptaban el “régimen de cristiandad”⁸¹⁵.

La Iglesia en el siglo XX, consiente de haber hipotecado su pensamiento al régimen de cristiandad⁸¹⁶, pudo constatar en él la más honda crisis sufrida en la modernidad. Solo una corriente transformadora podría contrarrestar y restaurar de nuevo la vitalidad kerigmática

⁸¹⁴ Lorenzo Salas, Gumersindo. *Derechos Humanos y Cristianos en la Iglesia, Asignatura Pendiente*, 10.

⁸¹⁵ Velasco, Demetrio. *Derechos Humanos y Doctrina Social de la Iglesia*, 17.

⁸¹⁶ *Ibid.* 18.

de su esencia más profunda, para salir de su aletargo idílico de considerarse la *societas perfecta*⁸¹⁷. De allí la reticencia a entrar en la reflexión sobre la recepción de los derechos humanos.

Francesco Occhetta habla sobre la importancia de considerar a la Iglesia abierta al discurso de los derechos humanos, e insistía en que “existe solo un camino de salida: creer, enseñar y testimoniar los principios de la *Declaración*, para construir un mundo mejor”⁸¹⁸. Para ello, fue necesario haber esperado a la llegada del Concilio Vaticano II, y por medio de él entender qué significaba la autocomprensión eclesial en un mundo cambiante y que exigía una respuesta a la sociedad y al contexto histórico que se estaba presentando.

Una manera de mitigar los miedos a la modernidad se desarrolló por medio de un Jubileo, el cual, tenía el firme propósito de hacer que los fieles regresaran al seno de su fe en la comunidad eclesial. El acontecimiento fue convocado por el papa Pío XII, se realizó en el año 1950 y fue denominado “Jubileo del retorno”. Por medio de él, se presenta un llamado a volver a casa, luego de la crisis de la II Guerra Mundial, tanto así que, al tema “del retorno”, se le agregó (Jubileo) “del gran perdón”.

Los resultados de esta incursión religiosa católica fueron infructuosos. Para el historiador Danielle Menozzi, no hay tal regreso, al contrario, hay una desbandada mayor, seguida de la respuesta a los primeros estudios de la recién fundada “Sociología religiosa”, que es acallada con un veto por parte de altas autoridades eclesiásticas y la cancelación de la comercialización del texto *Experiencias pastorales de 2000 años*, pues allí estaba plasmada la realidad del fenómeno que estaba enfrentando la Iglesia. Según los críticos de la obra, esta ponía al descubierto las debilidades de carácter propagandístico que tenía la Iglesia, en la pérdida de su prestigio institucional sufrida en la primera parte del siglo XX.

Sin embargo, como lo señala el Concilio Vaticano II, se puede apuntar que la experiencia de anunciar el Evangelio en el mundo moderno no es otra cosa que proclamar los derechos del hombre (*iura hominum*).

Los derechos humanos no son algo que podamos comprender y establecer de una vez por todas, de una manera estática y estereotipada, sino que constituye algo vivo y dinámico que

⁸¹⁷ Ibid.

⁸¹⁸ Occhetta, Francesco S.J. “L’Éclissi dei Diritti Umani, a 70 Anni dalla Dichiarazione Universale dei Diritti dell’uomo”, 438. Traducción propia.

en cada época es preciso examinar y escudriñar en cada situación histórica de los hombres y sus palpitantes problemas.⁸¹⁹

Aquí es donde puede llegar a constituirse uno de los puntos de encuentro entre los derechos humanos y la Iglesia, pues, desde la dinámica y constante actualización que la DSI tiene para responder de manera efectiva a los retos del mundo y de la sociedad, un aliado en la tarea de acompañar el ámbito social está representado en la *doxa* de los derechos humanos, en el transcurso de la historia moderna. Por lo tanto, las dos doctrinas, la de los derechos humanos y la social de la Iglesia, son cuerpos vivos que actualizan y responden a los contextos históricos en donde se mueven y constituyen una razón de ser y de hacer.

El hombre contemporáneo camina hoy hacia el desarrollo pleno de su personalidad y hacia el descubrimiento y afirmación crecientes de sus derechos. Como a la Iglesia se ha confiado la manifestación del misterio de Dios, que es el fin último del hombre, la Iglesia descubre con ello al hombre el sentido de la propia existencia, es decir, la verdad más profunda acerca del ser humano⁸²⁰. Como lo resalta Comblin en sus reflexiones sobre cristología, desde América Latina: “La predicación de los derechos humanos no es una función auxiliar al lado de la evangelización, ni tampoco un nuevo capítulo de la ética cristiana. Al contrario, esa predicación es en un sentido propio la sustancia del Evangelio de Jesucristo predicado para nuestros contemporáneos; es propiamente el pregón del Reino de Dios”⁸²¹.

Este llamado conciliador de Comblin ha sido una insistencia en la teología latinoamericana, la misma que le ha dado las herramientas a la Iglesia para trabajar desde, con y para el pueblo de Dios. A diferencia de las posturas radicales que obnubilaron la posición del cristianismo europeo, aquí se resaltaré la visión de una Iglesia mucho más influenciada por el espíritu dialógico y conciliador posconciliar.

La situación de la humanidad [...] fomenta en los hombres y mujeres de nuestro mundo unos valores, o mejor, antivalores, que tienen como consecuencia, desde una mirada cristiana y humanista, la desfiguración de los más auténtico del ser humano: sin tomar en cuenta que el

⁸¹⁹ Lorenzo Salas, Gumersindo. *Derechos Humanos y Cristianos en la Iglesia, Asignatura Pendiente*, 15.

⁸²⁰ Concilio Vaticano II. *Constitución dogmática Gaudium et spes*, 41.

⁸²¹ Comblin, Joseph., tomada la cita de C Bussman, *Befreiung durch Jesus?* 152.

otro posee una dignidad que merece todo respeto, la vida se compra y se vende, el otro aparece siempre como un enemigo y, por tanto, no se fomenta la solidaridad.⁸²²

El investigador social Göran Collste, en *Is Human Life Special?*, brinda un acercamiento de la noción de *dignidad humana* desde la perspectiva de los derechos humanos, que se puede sintetizar de la siguiente manera:

La dignidad humana es un “concepto ontológico”, algo que le corresponde al hombre en cuanto dotado de “autonomía” y “voluntad”. Los derechos humanos, en cambio, son un “concepto práctico”, es decir, los derechos dicen en relación con la acción. Lógicamente, entonces, la dignidad humana antecede (y precede) a los derechos humanos.⁸²³

Esta distinción planteada por Collste presenta el panorama de la discusión existente entre ambos conceptos: *dignidad humana* y *derechos humanos*. Barbara Andrade, por su parte, plantea una relevante diferenciación entre las dos categorías, y enfatiza en que no se puede llegar a tener consenso en la definición de estas⁸²⁴, con lo cual hace más compleja la aproximación a los términos en cuestión.

Por otra parte, no obstante, una acepción expuesta por la misma autora destaca que “si la dignidad ha de ser el fundamento de los derechos humanos, cabe sospechar que la presente proliferación de los derechos que se reclaman tendrá que ver con la falta de una concepción clara de la dignidad”⁸²⁵. De esta manera, se presentan algunas líneas de investigación adicionales, como la objeción de la *dignidad humana* a los derechos humanos, la pertinencia de los estudios sobre los derechos humanos en sociedades no democráticas, por mencionar algunas vetas en la pesquisa.

En esta misma idea, juntar la doctrina de los derechos humanos con la DSI no tiene otro objetivo que presentarla tan humana, o tanto más humana como es; por lo cual, “no se trata de cristianizar una moral “natural”, sino de mostrar cómo la moral cristiana es plenamente humana. El Concilio afirma, como algo natural, que la moral cristiana es, por el hecho mismo de ser cristiana, completamente humana”⁸²⁶. Hasta aquí el panorama previo de

⁸²² Novoa, Carlos. *La Urgencia de la Ética y el Derecho*, 63.

⁸²³ Collste, Göran. *Is Human Life Special?* 151.

⁸²⁴ Ver en Andrade, Barbara. *¿Cuál dignidad humana? Algunas Aclaraciones Antropológicas y Teológicas*, 17.

⁸²⁵ *Ibid.*, 14.

⁸²⁶ Hamel, E. “L’Église et les droits de homme”, 277.

la aproximación al diálogo entre la *dignidad humana* como principio de la DSI y la apertura al diálogo con los derechos humanos.

5.1.1 *Derechos Humanos e Iglesia*

Al hacer una retrospectiva sobre la exigencia de una voz por parte de la Iglesia o de la teología sobre los derechos humanos, se podría establecer un primer acercamiento al tema, realizando una lectura de carácter hermenéutico de la predicación de fray Antón de Montesinos (1475-1540). Él que fuera la voz de los dominicos en “La Española” (hoy Santo Domingo), al pronunciar el que sería, en palabras de Gustavo Gutiérrez, “...el primer jalón en un largo proceso de reivindicación de la dignidad humana de la población originaria del continente que hoy llamamos América Latina y el Caribe. Un reclamo que sigue vigente en nuestros días”⁸²⁷.

Sobre el predicador, acotaba fray Bartolomé de las Casas (1484-1566) que “tenía gracia de predicar, era aspérrimo en reprehender vicios [...] como colórico, eficacísimo”⁸²⁸. Fue así como, al proclamar de manera vehemente el sermón de aquel cuarto domingo de Adviento de 1511, De Montesinos presenta de manera contundente, en nombre de su comunidad de frailes dominicos, un rechazo a la inhumanidad del trato de los españoles contra los indígenas encontrados en América:

Esta voz (dixo él) os dice que todos estáis en pecado mortal y en él vivís y morís por la crueldad y tiranía que usáis con estas inocentes gentes. Decid, ¿con qué derecho y con qué justicia tenéis en tan cruel y horrible servidumbre aquestos indios? ¿Con qué auctoridad habéis hecho tan detestables guerras a estas gentes que estaban en sus tierras mansas y pacíficas, donde tan infinitas dellas, con muerte y estragos nunca oídos habéis consumido? ¿Cómo los tenéis tan opresos y fatigados, sin dalles de comer ni curallos en sus enfermedades en que, de los excesivos trabajos que les dais, incurren y se os mueren y, por mejor decir, los matáis por sacar y adquirir oro cada día? ¿Y qué cuidado tenéis de quien los doctrine y cognozcan a su Dios y criador, sean bautizados, oigan misa, guarden las fiestas y domingos? ¿Éstos, no son hombres? ¿No tienen ánimas racionales? ¿No sois obligados a amallos como a vosotros mismos? ¿Esto no entendéis? ¿Esto no sentís? ¿Cómo estáis en tanta profundidad

⁸²⁷ Gutiérrez, Gustavo. “El sermón de Antón Montesino”, 9.

⁸²⁸ Bartolomé de las Casas. *Historia de las Indias Tomo III*, 1760.

de sueño tan letárgico dormidos? Tened por cierto, que en el estado que estáis no os podéis más salvar que los moros o turcos que carecen y no quieren la fe de Jesucristo.⁸²⁹

El sermón es un texto digno del análisis sustantivo de cada una de sus partes, sin embargo, saltan a la vista las tres denuncias que pueden ser consideradas “principales” en el sermón de De Montesinos, como lo señala Gutiérrez: “Los indios son personas y tienen en consecuencia todos los derechos correspondientes: ¿no son hombres? ¿no tienen ánimas racionales?”⁸³⁰. La insistencia del predicador por la condición humana de los indígenas es el punto de controversia más álgido en el sermón. A tal punto que, como lo consigna De las Casas, al ser reconvenidos los dominicos por este sermón, les piden ser más moderados en su prédica dominical; sin embargo, fue el quinto domingo de Adviento mucho más fuerte la retórica del predicador⁸³¹.

El humanismo de la Escuela de Salamanca⁸³² tenía una incidencia fuerte de los predicadores que llegaban a La Española. Existen pruebas de las citas que, en algunos escritos, especialmente de De las Casas, se hacen a Francisco de Vitoria (1483/86-1546). Al ser De las Casas egresado de Derecho Canónico de esta escuela, eran inevitables las alusiones al profesor de Salamanca; esto hacía que los dos manejaran las mismas fuentes canónicas, jurídicas y teológicas⁸³³. Sin embargo, no siempre coincidían en sus apreciaciones, en virtud de que cada uno las hacía desde sus campos de saber. “...en este sentido podemos afirmar que hay una cercanía muy estrecha entre De las Casas y su hermano de Orden, en materias teóricas *de iure*, y una distancia simétricamente grande cuando De Vitoria desciende al terreno de lo práctico”⁸³⁴.

⁸²⁹ *Ibid.*, 1761-1762. Se optó por transcribir la versión en castellano antiguo, óbviese las connotaciones que actualmente pueden resultar peyorativas, que no vienen al caso en este análisis.

⁸³⁰ Gutiérrez, Gustavo. “El sermón de Antón Montesino”, 12.

⁸³¹ Ver en Bartolomé de las Casas. *Historia de las Indias Tomo III*, 1765.

⁸³² “Se podría decir que la Escuela de Salamanca es un movimiento estrictamente teológico del siglo XVI, que se propone como objetivo primordial la promoción y modernización de la Teología, integrado por un grupo amplio de tres generaciones de teólogos, catedráticos y profesores de la Facultad de Teología de Salamanca, todos los cuales consideran a Francisco de Vitoria como el artífice principal del movimiento, y sigue los causes de renovación teológica abiertos por él, hasta principios del siglo XVII” (Juan Belda Plans, *La Escuela de Salamanca*, 156).

⁸³³ Ver en Cárdenas, José Alejandro. *Escritura y derecho canónico en la obra de fray Bartolomé de Las Casas*, 359.

⁸³⁴ *Ibid.*, 360.

Para comprobar el argumento anterior, bastaría con el estudio sobre el análisis de De las Casas a toda la obra de la Orden de Predicadores realizada en América, en donde fue misionero, encomendero y obispo, entre otros oficios⁸³⁵. Sin embargo, ambos frailes caminaron por un buen tramo de la historia de la escuela de Salamanca, la cual es considerada primaria y de origen teológico, pues, en su columna vertebral, es concebida como un movimiento o grupo formado por intelectuales en su totalidad teólogos, dedicados al estudio y la enseñanza de la teología⁸³⁶.

Sin embargo, no se puede argumentar a favor del uso del término *derechos humanos* en De Vitoria, puesto que esta es una categoría fruto de la reflexión propia de la modernidad ilustrada, aunque sí se puede acotar, como lo argumenta Alicia Pliego en su estudio “Las nociones de igualdad, libertad y justicia en los pensadores novohispanos: antecedentes y recepción”⁸³⁷, que Vitoria enseñaba sobre el derecho a la igualdad, a la libertad, a la vida de los inocentes, a la legítima defensa, a la educación, a la ciudadanía; de los padres al castigo, de asociación, de un pueblo a gobernarse, a elegir forma de gobierno, a tener leyes justas para todos los hombres en la sociedad internacional⁸³⁸. Estas consideraciones pudieron calar en la conciencia de los predicadores en La Española y acompañaron la vehemencia de sus predicaciones a favor de los indígenas⁸³⁹.

Gutiérrez resalta el comentario irónico de De las Casas respecto a que, en el sermón de los dominicos, “...la novedad no era otra sino afirmar que matar estas gentes era más pecado que matar chinches”⁸⁴⁰. Eso era lo que había escandalizado al “pueblo”. Es por eso por lo que la osadía de De Montesinos no termina en sus predicaciones, que ya, por esto, para

⁸³⁵ El texto de Cárdenas: *Escritura y derecho canónico en la obra de fray Bartolomé de las Casas* es un estudio profundo sobre este valioso argumento, en el que se pretende presentar las raíces del pensamiento del fraile, y dedica el Capítulo V a remarcar ese diálogo entre De las Casas y De Vitoria, los dos hermanos de la misma Orden de Predicadores.

⁸³⁶ Ver en Belda Plans, Juan. *La Escuela de Salamanca*, 155.

⁸³⁷ Pliego Ramos, Alicia Catalina. “Los derechos para todo hombre en Francisco Vitoria”, 101.

⁸³⁸ Ver en Pliego Ramos, Alicia Catalina. “Los derechos para todo hombre en Francisco Vitoria”, 111.

⁸³⁹ “Si quisiéramos resaltar las buenas aportaciones del humanismo cultural a la teología, aceptadas por la Escuela de Salamanca, se podrían señalar las siguientes: (1) la importancia y el valor de las fuentes genuinas originales (teología positiva); (2) el interés y el cultivo de las lenguas clásicas y bíblicas como instrumento científico; (3) el sentido crítico e histórico del trabajo teológico; (4) el descubrimiento del hombre y sus valores humanos; (5) el aprecio por el mundo clásico grecorromano y sus aportaciones culturales; (6) el cuidado por el estilo formal literario (viveza, agilidad); (7) así mismo el cuidado de la elegancia latina del lenguaje; (8) el aprovechamiento de la lógica humanista para perfilar el método teológico de argumentación según los *loci theologici*” (Juan Belda Plans, *La Escuela de Salamanca*, 250).

⁸⁴⁰ Gutiérrez, Gustavo. “El sermón de Antón Montesino”, 6.

los españoles que lo escuchaban, resultaban “insultantes y rebeldes”. El talante profético de fray Antón de Montesinos lo lleva a la Corte y luego a comparecer directamente ante el rey, a quien hace las denuncias correspondientes a los crímenes cometidos por los españoles. En un relato conmovedor y, al mismo tiempo, aterrador cuenta las atrocidades cometidas por sus paisanos en nombre de la Corona y del mismo Dios: “Leído su memorial, y él [el rey] lastimado y enternecido de oír cosas tan inhumanas, suplicóle [fray Antoño] que se apiadase de áquestas gentes y mandase poner el remedio necesario antes que del todo se acabasen. El rey dixo que le placía y mandaría entender con diligencia luego ello”⁸⁴¹. Así lo registraba De las Casas en sus crónicas.

Con estas últimas evidencias, quedará soportada la importancia, en el legado de los predicadores dominicos, de la escuela humanística de Salamanca. Del mismo modo, se confirma cómo en los tiempos de la Conquista ya se empezaban a trazar los parámetros de lo que se convertiría, posteriormente, en el derecho internacional. Sin embargo, también esas luchas de los predicadores en tierras americanas, como De Montesinos, pueden ser leídas como las primeras “expresiones” de la creación de la defensa de los derechos humanos. Esto unido al testimonio de tantos hombres y mujeres que dejaron sus vidas en el “campo de batalla” por la defensa de los derechos humanos, mucho antes de ser reconocidos y aprobados socialmente en Occidente.

Con todo esto, se puede afirmar que la relación entre los derechos humanos y la Iglesia ha estado presente en el transcurso histórico de los primeros. Siempre ha existido una palabra de parte y parte. Al ser dos instituciones de carácter occidental, juntas han tenido que coexistir en el transcurso de la historia; pero, en especial, como lo remarca Velasco, en temas como la Iglesia y lo político, el derecho a la propiedad privada en la DSI, el conflicto entre derechos individuales y derechos colectivos, la oposición pública y la integración de los derechos humanos en el porvenir de la DSI⁸⁴².

Para poner en contexto los grandes momentos de la relación entre los derechos humanos y la Iglesia, se la puede representar en tres actos o momentos distintos. De allí que se pueda hablar de tres grandes “periodos” de relación, luego de la tensión de la Iglesia con

⁸⁴¹ Bartolomé de las Casas. *Historia de las Indias Tomo III*, 1775.

⁸⁴² Todas estas temáticas están contenidas en un estudio de Demetrio Velasco, en la colección Cuadernos de Teología Deusto, Número 24.

el mundo liberal. En la versión colombiana, se denomina al primero de ellos como “de promoción irreflexiva de los derechos humanos”; al segundo, como “de desconfianza de los derechos humanos; y al tercero como “de gradual aceptación y notoria promoción de los derechos humanos”⁸⁴³. En la presente obra se opta por denominar esas etapas como: (1) “la Iglesia y su rechazo a los Derechos Humanos”; (2) “la Iglesia y el diálogo con los derechos humanos”; y (3) “la Iglesia y su admisión del discurso de los derechos humanos”.

5.1.1.1 La Iglesia y su rechazo a los derechos humanos

Esta etapa está enmarcada entre la Revolución francesa (1789) y el pontificado de Pío IX (1847-1878). Para la larga trayectoria que tenía la Iglesia en su periodo de suspensión temporal de cualquier tipo de actualización de la doctrina, o periodo llamado “cristiandad”, el diálogo con el mundo de lo social no fue el más acertado. Se constata que los silencios prolongados del clero y de la jerarquía correspondieron a una manera de ser en el mundo, o contenían, a lo sumo, un propósito político. La posición a la que estaba acostumbrada la institución le creó un *statu quo* que, por siglos, se pensaba iba a ser eterno. Sin embargo, la aparición del pensamiento liberal creó una tensión fuerte, a tal punto que solo hasta mitad del siglo pasado se superó la prolongada tensión.

Este tiempo se denominó de “rechazo”, por la actitud que asumieron los papas, y por ende la Iglesia, al cerrar las posibilidades de un diálogo en donde la postura de los pensadores liberales de las revoluciones era inaudible para las posturas tridentinas eclesiásticas. Los avances significativos se centraron en derechos que hoy damos por sentados. “Bajo el impulso del pensamiento liberal, han quedado suficientemente reconocidos los derechos individuales básicos, los derechos de participación política, las garantías procesales y el derecho de propiedad”⁸⁴⁴.

Sin embargo, la tensión más fuerte va a estar centrada en la concepción de *libertad*. Bajo este término se va a presentar la mayor dificultad de aceptación del espíritu liberal de las constituciones y demás concepciones de derechos posterior a la Reforma. Por tanto,

⁸⁴³ Colom, Enrique. *Curso de Doctrina Social de la Iglesia*, 221-223.

⁸⁴⁴ Camacho, Ildefonso. *Derechos Humanos: Una Historia Abierta*, 23.

“libertad de pensamiento, de culto, de expresión, de imprenta”⁸⁴⁵, entre otras, formaban el elenco de libertades rechazadas por la Iglesia, cuando aducía: “Pero, ¿qué mayor necesidad puede uno imaginar que considerar a todos los hombres iguales y libres de tal manera que nada se concede a la razón, de los cuales el hombre ha sido provisto principalmente por la naturaleza y por el cual se distingue de las bestias?”⁸⁴⁶. Sin sacar la pregunta de su contexto histórico, ya resultaba para los ilustrados escandalosa, pero era para dicha época una acotación completamente aterrizada al momento que vivía el mundo eclesial.

Así fue como, en el transcurso de la historia, muchos cronistas han podido constatar con los estudios de la Arqueología, la Paleografía y la ayuda de otras ciencias, que los seres humanos han vivido bajo la tutela de una serie de leyes o normas que les son intrínsecas a su ser. Incluso, que esas leyes han sido seguidas, sin responder a un factor que los obligue a acatarlas, a tal punto que, a ello, le dieron por nombre “derecho” o “ley natural”, la cual “...no es otra cosa que la luz de la inteligencia puesta en nosotros por Dios; por ella conocemos lo que es preciso hacer y lo que es preciso evitar. Esta luz o esta ley, Dios la ha dado al hombre en la creación”⁸⁴⁷, argumentaba el Aquinate.

Sin embargo, esto no ha podido contener los embates que ha sufrido la humanidad ni la violación de estas normas naturales. El abuso de poder por parte de muchos gobernantes y de algunas clases sociales han sido el motor para que sociedades completas exijan el cumplimiento de unas normas mínimas, a fin de poder vivir de una forma armónica.

El ejemplo clásico de ello está registrado en la *Carta Magna* de 1215 en Inglaterra, “a todos los hombres libres de nuestro reino”⁸⁴⁸, fundamento de algunos derechos, en este caso entre la Corona inglesa y los nobles, que va a ser traducido por algunos como “los derechos de las gentes”. De allí la mención que contiene el primer artículo en el que se traduce el espíritu de dicha ley⁸⁴⁹. No obstante, ello no fue suficiente para que algunos mandatarios entendieran el valor y el respeto a dichos derechos e hicieran cumplir esas normas acordadas socialmente, dado que se presentaba un “espíritu involucionista” en dicha Carta⁸⁵⁰.

⁸⁴⁵ *Ibid.*, 24.

⁸⁴⁶ Pío VI. *Breve Quod aliquantulum*, 8. Traducción propia.

⁸⁴⁷ Tomás de Aquino, *In duo praecepta caritatis et in decem Legis praecepta expositio*, c. 1

⁸⁴⁸ Machicado, Jorge. “Carta Magna de Juan sin Tierra”, 10.

⁸⁴⁹ Ver en Machicado, Jorge. “Carta Magna de Juan sin Tierra”, 10.

⁸⁵⁰ Ver en Camacho, Ildefonso. *Derechos Humanos: Una Historia Abierta*, 15.

Así fue como, en 1689, se firma el texto de la *Declaración de Derechos Británica*, la cual “estaba dirigida solo en parte a la protección de los derechos individuales. [...] enfocada principalmente en las reglas a las que estaría sometida la Corona”⁸⁵¹. Con la destitución “pacífica” del Rey Jaime II, se le entrega el poder al príncipe Guillermo de Orange. Pero faltaba que un grupo de rebeldes británicos, en 1776, ante el rey Jorge III del Reino Unido, dieran a entender que todos los seres humanos son iguales y por tanto merecen el mismo trato. Este hecho desató una serie de acontecimientos entre los que se destaca nada menos que la independencia de Estados Unidos, con las diez primeras enmiendas de la Constitución, promulgadas el 15 de diciembre de 1791, reconocida en el mundo y por la historia como la “*Bill of Rights*”⁸⁵² o *Carta de Derechos de los Estados Unidos*.

Todos estos hitos, formados por declaraciones, independencias, revoluciones y demás signos de emancipación, fueron parte del impulso que los franceses llevaron a su Revolución, de la cual surgirá en 1789 la *Declaración de los Derechos de los Hombres y del Ciudadano*, la misma que dejará como triada de su profundo mensaje de “*Liberté, Égalité, Fraternité*” un espíritu de reconocimiento del cumplimiento de derechos que se convertirá en el *leitmotiv* de muchas otras revoluciones, con la marcada influencia de Rousseau y de los filósofos de la Ilustración propios del siglo XVIII.

Sin embargo, es bajo la influencia de la redacción del Marqués de La Fayette, quien, al llegar de los Estados Unidos a Francia, se deja inspirar por el espíritu de los principios consagrados en la *Declaración de Independencia de los Estados Americanos*⁸⁵³, y hace la redacción de la primera *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano*. Por tanto, para el infortunio de los precursores de estas inspiradoras Declaraciones, aquel impulso conquistador que vivió Europa en su expansión por el mundo llevó a las grandes potencias de ese continente a pasar por encima de todo lo que ellos mismos habían declarado y defendido. De esta forma en la conquista de nuevos territorios, los países europeos hacen que los derechos que ellos defendieron los aplicarán para sí, más no para los que fueron sus territorios conquistados, invadidos, exterminados y violentados en lo que ellos mismos repudiaron: la violación y vulneración de los derechos.

⁸⁵¹ Bingham, Tom. *El Estado de Derecho*, 61.

⁸⁵² Ver en Bingham, Tom. *El Estado de Derecho*, 68.

⁸⁵³ *Ibid.*, 67.

Con esta síntesis histórica sobre la génesis de la *Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano* en 1789 en Francia, se constata que esta no fue la única expresión de ello, como muchos manuales de historia en Occidente lo quieren hacer ver. Pues, a esta declaración de los franceses se deben sumar otras expresiones en las que se quería defender derechos fundamentales para los seres humanos, como lo fueron la *Declaración de los Derechos Humanos*, la *Carta Magna* de 1215; la *Declaración de Derechos Británica* de 1689 y la *Carta de los Derechos de los Estados Unidos* de 1776.

Es así como una de las partes más difíciles por asumir de la Iglesia en la modernidad sería la pérdida de privilegios, que le quitaría títulos, propiedades y el estatus social al clero, en el caso concreto de Francia. Por ello acotaba Pío VI:

...lamentablemente nos sentimos renovados en nuestras mentes sobre el dolor inmenso e inconsolable que ya nos había penetrado desde el momento en que recibimos la noticia de que su Asamblea Nacional [entorno a la Revolución], convocada a hacer planes para la economía pública, había insertado algunos Decretos hasta el punto, incluso, de atacar a la religión católica.⁸⁵⁴

Sin embargo, uno de los momentos más fuertes para el mundo eclesial fue el vivido pos-Revolución francesa, cuando todos los pronósticos de la modernidad, contra la Iglesia y sus estructuras, estaban causando un efecto que llevara a la respuesta de Gregorio XVI en una contundente contestación, digna de un pontífice, reinante en 1832, en la cual condenaba la libertad de conciencia como una perversión:

De esta fuente tan corrupta de indiferentismo, surge esa frase absurda y errónea, o más bien el delirio que: debemos admitir y garantizar a cada uno la libertad de conciencia: un error venenoso, al cual se abre el camino con esa libertad de opinión total e inmoderada que siempre va aumentando en detrimento de la Iglesia y del Estado.⁸⁵⁵

El problema, para la Iglesia, de la igualdad de derechos y libertades como pérdida de reconocimiento o de su *statu quo*, le fue marcando periódicamente un distanciamiento de la sociedad civil, pasando a ser una institución más en el conglomerado del mundo que, desde

⁸⁵⁴ Pío VI. *Breve Quod aliquantulum*, 1. Traducción propia.

⁸⁵⁵ Gregorio XVI. Encíclica *Mirari vos*, 15. Traducción propia.

Europa, empezaba a configurarse en sociedades donde la separación de poderes fue abriéndose camino en la ruta de la *secularización*.

5.1.1.2 La Iglesia y el diálogo con los derechos humanos

Para entender a profundidad la relación entre DSI y derechos humanos, existen tres etapas en las que se representa el estrecho vínculo que hay entre las dos. La primera es denominada etapa de “negación”, donde se va a tomar en cuenta la desaprobación de la Iglesia en reconocer la doctrina de los *derechos humanos* y la secularización del texto. La segunda es una etapa de “diálogo”, en medio de las convulsionadas sociedades europeas del siglo XX. La tercera etapa es considerada como la de “aceptación”, donde se presenta el “giro” de parte de la Iglesia en la admisión de la proclamación de los derechos humanos, por cuenta del papa Juan XXIII.

Es así como uno de los elementos constitutivos en la formulación de los derechos humanos, como lo es la *dignidad humana*, se convierte en el fundamental y eje vertebral de la formulación de dichos derechos. Por tal razón, “el estimar la idea de defender [la dignidad humana] es, en primer lugar, deber de todos y cada uno de los hombres, y después también del poder estatal”⁸⁵⁶.

Por esta razón, las dos preguntas que formulaba Moltmann sobre la relación entre derechos y dignidad humana pueden ser ejes orientadores, al momento de encontrar dicha correlación:

¿Pues de qué otra manera puede el hombre convertirse en “humano” sino mediante la estima de la dignidad humana y el ejercicio de sus derechos humanos? ¿De qué otra manera podemos nosotros edificar una sociedad que merezca el hombre de “humana”, sino a través de la lucha por los derechos de todos y de cada uno de los hombres?⁸⁵⁷

De esta manera, se habla de una fundamentación de los derechos humanos en la DSI, en donde “creyentes y no creyentes coinciden en que el fundamento de los derechos humanos

⁸⁵⁶ Moltmann, Jürgen. *La dignidad humana*, 10.

⁸⁵⁷ *Ibid.*, 13.

está en la incomparable dignidad de la persona humana”⁸⁵⁸. De esta forma, se constata una cercanía entre el alma y el corazón de la enseñanza social de la Iglesia y el tema de los derechos humanos⁸⁵⁹, pues el elemento que les dará cohesión a las dos será la *dignidad humana*.

Sin lugar a equívocos, el ambiente al interior de la Iglesia fue cambiando con la manera en que el papa León XIII fue respondiendo a las inclementes –para la Iglesia– arremetidas de la modernidad. La propuesta del papa Pecci, presente en su gran encíclica *Rerum novarum*, fue el inicio de una nueva etapa en la relación de la Iglesia con los derechos. Como lo señala Camacho, la Iglesia entra como iniciadora de los derechos sociales, por medio de la exigencia de los derechos de los trabajadores presente en la *Rerum novarum*⁸⁶⁰.

Para Hans Küng, existieron al interior de la Iglesia dos culturas que se contrapusieron entre sí, las mismas que hicieron que el recelo y el rechazo por los derechos humanos se mantuviera vigente hasta la etapa de aceptación (luego de Juan XXIII)⁸⁶¹. Esas dos culturas fueron descritas por el mismo teólogo alemán: una llamada “laicista-republicana” formada por la burguesía liberal dominante; esta corriente tenía en sus bases a pensadores liberales de carácter progresista e ilustrado. La otra, el grupo de católicos de corte conservador, ceñidos por los ambientes clericalistas y que se convertirán en “papistas” al ver el declive de la realeza; ellos son parte de los expropiados y engañados por los ideales de la Revolución, por tanto, adquieren con el tiempo un talante tradicionalista y reaccionario a toda clase de cambio en las estructuras eclesiales.

Al tener en cuenta estos antecedentes y dar un paso más, en 1901 el papa León XIII publica la carta encíclica *Graves de communi re*, dedicada a la democracia cristiana. Inicia con un llamado a los cristianos a tranquilizar su espíritu en medio de las turbulencias económicas de finales del siglo XIX y principios del siglo XX.

Las discusiones serias sobre las cuestiones económicas generales que, por un largo tiempo, además de una nación, perturban la concordia del espíritu, se multiplican día a día y adquieren

⁸⁵⁸ González Carvajal, L. *En defensa de los humillados y ofendidos, los Derechos Humanos ante la Fe Cristiana*, 27.

⁸⁵⁹ Ver en Colom, Enrique. *Curso de Doctrina Social de la Iglesia*, 225.

⁸⁶⁰ Ver en Camacho, Ildelfonso. *Doctrina Social de la Iglesia, Una Aproximación Histórica*, 109.

⁸⁶¹ Ver en Velasco, Demetrio. *Derechos Humanos y Doctrina Social de la Iglesia*, 286-287.

un carácter tan apasionado que hacen que los hombres sean los más prudentes en sus juicios.⁸⁶²

En este documento pontificio, el papa Pecci formula una triada de acciones, para que los cristianos enfrenten la arremetida económica en la era de la industrialización. La primera acción se centra en el objeto de la acción benéfica. La segunda acción es la actuación siempre inspirada por la caridad cristiana. La tercera acción se sintetiza en mantener la unidad entre los católicos⁸⁶³. Estas tres orientaciones se convierten en carta de navegación para la vida de la Iglesia y su incorporación en el mundo de la democracia.

Sin embargo, en este recorrido histórico no puede faltar el puesto que se les da a los papas Píos⁸⁶⁴. Los dos pontífices, de carrera diplomática, italianos, hombres cultos y de línea conservadora, tendrán, por su parte, un protagonismo que se diluirá con la arremetida que sufre el mundo en la II Guerra Mundial. Tanto Ratti como Pacelli se tienen que enfrentar a los totalitarismos (fascista, nazi y comunista), primero desde su función diplomática y luego desde sus respectivos pontificados.

En este contexto, se encuentra la presencia destacada, y por tramos, no muy bien ponderada de estos dos papas, Pío XI (1932-1939) y Pío XII (1939-1958), criticados por sus acciones, denominadas “contradictorias”⁸⁶⁵. El primero firma un acuerdo que hace con Hitler para garantizar la pervivencia de las escuelas católicas en Alemania, sabiendo de antemano que el Tercer Reich promovía el fin de las escuelas dirigidas por algún tipo de religión, como parte de su persecución y dominación ideológica. No obstante, luego, como parte de las contradicciones de Pío XI, en 1937 escribe la encíclica *Mit brennender Sorge*, contra los

⁸⁶² León XIII. *Carta encíclica Graves de communi*, 1.

⁸⁶³ Ver en Camacho, Ildefonso. *Doctrina Social de la Iglesia, Una Aproximación Histórica*, 111-112.

⁸⁶⁴ Mas adelante, de manera sistemática se hará un análisis detallado de las posturas de los dos Píos, XI y XII, y de la continuidad que tuvieron en sus posturas doctrinales. En este apartado, se pondrá en juego solo la estructura de su pensamiento frente a la postura que asumieron de entrar en diálogo con la sociedad sobre el tema de los derechos humanos.

⁸⁶⁵ Es importante señalar que tanto Ratti como Pacelli se conocían y se convirtieron en dos buenos aliados *ad intra* de la Iglesia, con la proclamación de Ratti como Pío XI, el obispo Pacelli cumplía con sus oficios de representante de la Santa Sede en Alemania. Razón por la cual, el 16 de diciembre de 1929, Pío XI crea cardenal de la Iglesia Católica a su representante en Berlín, Pacelli, quien, luego de una muy calurosa despedida y de varios reconocimientos por parte de la prensa, es nombrado secretario de Estado el 7 de febrero de 1930. Las herencias entre un pontificado y el otro estaban ya preparadas. No se entiende el por qué algunos textos de Pío XI no fueron publicados por Pío XII (Ver Philippe Chenaux, *L'Eredità del Magisterio di Pio XII*, 16).

excesos nacionalistas alemanes, en donde, junto con tres cardenales alemanes⁸⁶⁶, deciden no utilizar un tono polémico, y evitar una denuncia del Tercer Reich sobre el “Concordato”⁸⁶⁷. Sin embargo, debido a la lectura dominical del texto en las parroquias, muchos obispos van a ser perseguidos, a causa de dicha decisión por parte del Vaticano.

El segundo papa, Pío XII va a tener un papel mucho más criticado, en su postura –menos radical– contra el régimen del tercer Imperio alemán, pues se conoce que archivara la publicación de la encíclica sobre las denuncias a los regímenes totalitaristas en el texto *Humani generis unitas* del papa Ratti. Sin embargo, un testimonio por parte de algunos textos inéditos del Tercer Reich, que “consideraban al papa Pacelli como un enemigo”⁸⁶⁸, entre otros datos más, se suma a la propaganda a favor de Pío XII que lo presentará como un papa que hizo todo lo posible, diplomática y pastoralmente, para salvar la vida de miles de judíos que salieron exiliados hacia América Latina, bajo el amparo del palio del papa, que estuvieron a la sombra proteccionista del Estado de la Ciudad del Vaticano⁸⁶⁹.

Al partir de esa coexistencia de los derechos humanos, defendidos por el papa Pacelli, y entrar en una sociedad pluralista y secular, juzgar de “tibia” la posición de la Iglesia Católica, con respecto a su silencio prudencial en el transcurso de las dos guerras mundiales del siglo pasado, puede conllevar el peligro de caer en anacronismos, al sacar los textos de la DSI de su contexto histórico⁸⁷⁰.

5.1.1.3 La Iglesia y su admisión del discurso de los derechos humanos

A los setenta años de la *Declaración de los Derechos Humanos* (10 de diciembre de 1948), releer el contexto en el que surge la Carta Magna actualiza una serie de discusiones que hacen

⁸⁶⁶ Los tres cardenales que se reunieron con el secretario de Estado del Vaticano durante el pontificado de Pío XI, el 16 de enero de 1937, y con quienes se empezó el diseño de la encíclica *Mit brennender Sorge* fueron Bertram, de Berlín; Schulte, de Colonia; y Faulhaber, de Munich (ver Ildelfonso Camacho, *Doctrina Social de la Iglesia, una aproximación histórica*, 158).

⁸⁶⁷ Ver en Camacho, Ildelfonso. *Doctrina Social de la Iglesia, una aproximación histórica*, 158.

⁸⁶⁸ Chenaux, Philippe. *L’Eredità del Magisterio di Pio XII*, 26. Traducción propia.

⁸⁶⁹ El papa Francisco ha autorizado la apertura de los archivos secretos sobre Pío XII, en donde se revelarán muchas afirmaciones que pueden soportar la veracidad de los datos aquí consignados. Aún no se conocen los resultados de parte de los estudiosos de estos temas, pues, paralelo a la autorización de Francisco para la apertura de dichos archivos, el mundo entro en la prolongada cuarentena generada por la pandemia del COVID-19, y se han retrasado las consultas y publicaciones investigativas sobre los denominados “silencios pontificios” en el contexto de la II Guerra Mundial.

⁸⁷⁰ Ver en Camacho, Ildelfonso. *Doctrina Social de la Iglesia, una aproximación histórica*, 11.

parte de la historia de la humanidad reciente. El mundo estaba reponiendo sus estructuras sociales luego de dos guerras mundiales, pues, ellas habían dejado a la sociedad destruida por la barbarie y la atrocidad. Contemporáneo al cierre de los capítulos desgarradores de Europa y sus pérdidas humanas, sociales y culturales; la sociedad se cuestiona cómo resurgir de nuevo y cómo restaurar las estructuras sociales en medio de la desolación.

De esta manera, se abría un ciclo nuevo en la construcción de la política internacional a mitad del siglo pasado; a ese episodio se le ha titulado la “Guerra Fría”. Allí tuvieron lugar una serie de reformas de orden político, económico, social y cultural, entre otras transformaciones, que se suman a la división planetaria y al posrecimiento y desarrollo de los denominados “mundos”. Mientras que la sociedad se levanta de la debacle, la economía le abre las puertas a la denominada globalización o al “estallido de la interdependencia planetaria”⁸⁷¹, como la denomina Benedicto XVI en *Caritas in veritate*.

En medio de la división del mundo en dos grandes bloques; de un lado el occidental, de corte capitalista y bajo la tutela de los Estados Unidos, y del otro, el oriental, anclado en el socialismo y liderado por la Unión Soviética, se genera la toma de posición y así se marca, tanto por parte de hombres como de mujeres, algunas tendencias que, en ese momento, fueron dividiendo al mundo entre el capitalismo y el comunismo.

En este ambiente histórico al terminar la primera mitad del siglo XX, un grupo de hombres y mujeres que, en el transcurso de dos años, litigaban, dirimían y discutían la viabilidad de una “Declaración universal de los derechos humanos”, le dejarán a la sociedad una nueva forma de defender y proteger la *dignidad humana*. Esta que ha sido el espíritu orientador de la Carta Magna vigente hasta nuestros días, con todos los reparos e irrespetos que se han ido formando en el transcurso de los últimos peldaños caminados por la historia humana.

Haber llegado a la *Declaración* de 1948 no fue nada fácil; sin embargo, de una cosa sí estaban seguros los declarantes, y era de salvaguardar en ella, tal y como reza su preámbulo, “que la libertad, la justicia y la paz en el mundo tienen por base el reconocimiento de la dignidad intrínseca y de los derechos iguales e inalienables de todos los miembros de

⁸⁷¹ Benedicto XVI. “Carta encíclica *Caritas in veritate*”, 33b.

la familia humana”⁸⁷². Así, con el enfoque de derechos liberales y bajo la tutela y el liderazgo de Eleanor Roosevelt, por Estados Unidos, y del filósofo Jacques Maritain, por Francia⁸⁷³, entre otros humanistas, nació el texto oficial que ha dado vigencia e inspiración a estatutos, legislaciones y constituciones en la democracia moderna, como también el que ha tutelado, la mayoría de los manuales de derechos y convivencia en el mundo moderno.

De las posturas católicas a favor de los derechos humanos, la más relevante fue sin duda la de Jacques Maritain; y pese a que estas se multiplicaron durante y después de la II Guerra Mundial, la suya desempeñará un papel no secundario, sino principal, en la redacción de la *Carta* de 1948. Sin embargo, el verdadero obstáculo para la aceptación total por parte de la Iglesia era la “libertad de conciencia”, que solo será admitida por Juan XXIII con la encíclica *Pacem in terris* (1963). Allí se aprecian los derechos humanos como un “paso adelante”, válido a nivel planetario, hacia el “modelo ideal de organización del consorcio civil” propuesto por los católicos⁸⁷⁴.

Para lograr un consenso mayor, la *Declaración de los Derechos Humanos* omite las alusiones de carácter religioso, a pesar de conocerse que un gran número de declarantes hacían parte de la tradición política activista “demócrata cristiana”. Al proponer una impronta de universalismo que pretendía dar un impulso amplio y mundial al texto final, se pondera el carácter pragmático de la organización que, tres años antes a la *Declaración*, en 1945, encabezaba la puesta en marcha de dicho acuerdo, como garante de protección y cuidado de los derechos y por ende del cumplimiento de unos deberes que nacían implícitos al respecto de la *Declaración*.

De esta forma, ya materializada en el papel en 1948, la declaración de treinta derechos civiles evocará, históricamente, los textos que pudieron ser la fuente de inspiración de la *Declaración*, que aún sigue teniendo vigencia, y en muchas circunstancias poca aplicación. Lo que ya desde Ciro el Grande, entre el 559 y el 529 a.C., se determinaría para implantar una forma de gobierno, luego de su conquista de Babilonia (539 a.C.), como nuevo

⁸⁷² *Declaración universal de los derechos humanos*, “Presentación” (2015) (disponible en https://www.un.org/es/documents/udhr/UDHR_booklet_SP_web.pdf Consultado el 1.º de abril de 2019)

⁸⁷³ “El pensamiento, por ejemplo, de Jacques Maritain, estaba nutrido de los principios del derecho natural enseñado por la tradición cristiana, cuyo presupuesto es la naturaleza común de los hombres” (Occhetta, Francesco, *L'Éclissi dei Diritti Umani, a 70 Anni dalla Dichiarazione Universale dei Diritti dell'uomo*, 335). Traducción propia.

⁸⁷⁴ Scaraffia, Lucetta. “Chiesa e diritti umani di”, 1-2. Traducción propia.

gobernante, presentará su reforma en el reconocido *Cilindro de Ciro*, que reposa en los anales del museo británico. En él se incluían, en especial, dos normas novedosas para aquel tiempo, que se pueden deducir entre líneas del texto original: la libertad para los esclavos y la creencia de una religión libre: “A los habitantes de Babilonia, [que] contra la voluntad [de los dioses...] un yugo inapropiado para ellos, les permití que encontraran descanso a su fatiga, los liberé de su servidumbre”⁸⁷⁵.

En este contexto sintético y en los albores del mundo moderno y de la sociedad que entraba en los avatares del siglo XX, se formulan algunas preguntas que van a girar en torno a la presencia y representación de la Iglesia en todas estas discusiones e instancias históricas. Lo fundamental está en descubrir el interés, en especial, en el último periplo, de lo concerniente al surgimiento, en 1945, de las Naciones Unidas y de la posterior *Declaración universal de los derechos humanos* en la primera mitad del siglo pasado. Periodo en el cual se ha podido constatar un “giro” en la postura del magisterio y, en especial, en la DSI, como se desarrollará a continuación.

Por ello, atender a algunos interrogantes puede ser orientador en el curso del diálogo entre la Iglesia y los derechos humanos. De ahí que se pueda preguntar: ¿Qué es lo que se entiende por “derechos” en el contexto de esta *Declaración*? Y, con el antecedente que se tenía de otras declaraciones con carácter mucho más local o estatal, ¿era la misma manera de comprender los derechos la que tenían los encargados de la redacción y posterior declaración? En esta búsqueda de referentes, que eran transversales a las declaraciones, surge la pregunta sobre el origen del concepto que se tiene de *dignidad humana* en las doctrinas constitucionales y la aplicación jurídica de estos derechos. Por lo tanto, ¿se puede decir que la *Declaración* de 1948 tiene su orden de inspiración en las revoluciones del siglo XIX?

La descripción que aquí se ha desarrollado por etapas es apenas una breve síntesis de la disertación que surge en la construcción de una gran relación (DD.HH. y DSI) que ha pasado por diferentes reacciones, y cada una de ellas ha estado afincada en un periodo concreto de la historia: “Asumir el reto de los derechos humanos, tal como el mundo pluralista y secular los ha entendido, obliga a renunciar a una concepción dogmática de la

⁸⁷⁵ Descargado el 23 de abril de 2019 de <http://imperiopersaaquemenida.blogspot.com/2011/10/el-cilindro-de-ciro-traducccion.html>.

verdad y a una imposición coactiva de la salvación. La defensa conciliar de la libertad de la conciencia así parece reconocerlo”⁸⁷⁶.

5.1.2 *El papel de la Iglesia Católica en la construcción de los Derechos Humanos de 1948*

El ambiente propio para el cristianismo en medio de las grandes disputas sufridas a causa de los totalitarismos, en especial el nazista, el fascista y el comunista, reclamaba que sociedades cristianas dieran su palabra, sembraran su opinión. No sería fútil el que las voces de muchos hombres y mujeres que profesaban su fe abiertamente se enfrentaran a las estructuras que estaban preparando los ideales de lo que llegaría a deshumanizar al mundo. Los testimonios de cientos de sobrevivientes, intelectuales y otros más que participaron de una manera pasiva o activa, serían los que provocarían, desde el rol de víctima o victimario, el rescate de una palabra propia al interior del cristianismo, de una manera no institucional.

Es así como en la obra clásica de Maritain, *Humanisme integral* (1936), la idea de la reconstrucción del ser humano fuera un punto de referencia para la construcción filosófica y teológica de la restauración del humanismo cristiano; entonces el autor escribía:

La nueva edad de la cristiandad ha de ser una edad, no de olvido de lo sagrado de lo humano, sino de atención evangélica a lo humano, de humanismo teocéntrico; pensamos que esta síntesis nueva, estos aspectos nuevos del problema de la gracia y de la libertad, así como los que se refieren al valor propio y no solo instrumental de la historia humana, de la actividad profana y temporal del ser humano, serán típicos de esta nueva edad.⁸⁷⁷

Sin embargo, la Iglesia asume una posición inquisidora contra este filósofo francés, y el texto sobre el “humanismo integral” es tildado de hereje, pero es salvado por la posición progresista del arzobispo de Milán, monseñor Montini, futuro Pablo VI, pues este escritor había puesto en los diálogos intensos sobre la *Declaración de los Derechos Humanos* algunos intereses de inspiración cristiana, por sus bases formativas, como ya se ha señalado.

⁸⁷⁶ Velasco, Demetrio. *Derechos Humanos y Doctrina Social de la Iglesia*, 287.

⁸⁷⁷ Maritain, Jacques. *Humanismo integral*, 108.

Al parecer, el espíritu de este humanismo cristiano fue permeando las estructuras de lo que aparecería en la *Declaración* de 1948. Es por ello por lo que todo estaba dado, porque Maritain no solo estaba convencido de un cristianismo en el que la idea evangélica de lo humano fuera mucho más fuerte que las corrientes totalitaristas, sino además de que

...en virtud de un automatismo reflejo, no humano sino mecánico, el comunismo suscita y fomenta reacciones defensivas de tipo fascista o racista y esto suscita y fomenta, a su vez, las reacciones de defensa comunista, de suerte que estas dos fuerzas multidisciplinares crecen simultáneamente una frente a otra.⁸⁷⁸

Esta opción del filósofo francés implicaría una apertura al *pluralismo*, al reconocer nuevos espacios de actuación de carácter jurídico, sin prescindir del criterio naturalista de la ley. De allí que los criterios de la denominada "...ciudad católica deberían garantizar a todos la igualdad de derechos civiles y la efectiva tutela de la libertad para cada persona"⁸⁷⁹.

Al parecer, la postura de la Iglesia contra los totalitarismos que generaron las dos guerras mundiales llevó a los pontífices a ser cautelosos en sus objeciones y declaraciones, buscando no caer en los errores cometidos en el contexto de la Revolución francesa, más sin querer ocultar la gran responsabilidad que tenía la Iglesia de defender los derechos de todos, tal y como lo remarca Emma Fattorini⁸⁸⁰. Sin embargo, en un discurso a la Confederación de Sindicatos Cristianos de Francia, el 18 de septiembre de 1938, en la residencia de Castel Gandolfo, el mismo Pío XI va a señalar que la Iglesia posee en su interior un régimen totalitarista:

Si hay un régimen totalitario de hecho y de derecho, es el régimen de la Iglesia, porque el hombre pertenece totalmente a la Iglesia, debe pertenecerle, dado que el hombre es la criatura del Buen Dios, ese es el precio de la redención divina, es el servidor de Dios, destinado a vivir para Dios aquí y con Dios en el cielo. Y el representante de las ideas, pensamientos y derechos de Dios, no es más que la Iglesia.⁸⁸¹

⁸⁷⁸ *Ibid.*, 334.

⁸⁷⁹ Menozzi, Daniele. *Chiesa e Diritti Umani*, 127. Traducción propia.

⁸⁸⁰ *Ibid.*, 112.

⁸⁸¹ Bertetto, Domenico. *Discorsi di Pio XI*, 814, Traducción propia.

Esto no contrarrestó la muy clara antítesis que tenía hacia los totalitarismos, tanto nazista como fascista, pese a su consideración hacia algunos hombres “de carácter serio y dotados de talentos”, que propagaban a gran voz que “nada sin el Estado, todo para el Estado”⁸⁸², en una posible alusión a Mussolini. Estas idas y venidas de los discursos pontificios hacen parte del devenir histórico de la Iglesia por siglos. Es el caso de la encíclica que no se publicó sobre el antisemitismo, tal y como se la encargó el papa Pío XI al jesuita LaFarge: una carta encíclica titulada *Humani generis unitas*. Sin embargo, en el texto *L'Encyclique cachée de Pie XI*, se aclara que aquella fue un documento claramente en contra del antisemitismo, cuya publicación se trunca con la muerte del papa en 1939.

Hay dos versiones de la publicación parcial del texto. La primera, en algunas alusiones hechas por Juan XXIII, el 6 de febrero de 1959, en una carta al episcopado italiano, en la que citará algunos fragmentos del texto, sin llegar a pronunciarse sobre los más críticos del tema antisemita⁸⁸³. En la segunda versión sobre la publicación, se registra que el texto “se dio a conocer al público por primera vez a través de una serie de artículos publicados en Estados Unidos en la *National Catholic Reporter* entre diciembre de 1972 y enero de 1973”⁸⁸⁴.

No se puede ocultar la existencia del texto acerca del rechazo al fascismo y la acción católica: *Non abbiamo bisogno*. En el documento, el papa Pío XI denunció la persecución que vivieron distintas asociaciones católicas, de las cuales Mussolini ordena su cierre, aduciendo que la Acción Católica, al igual que el movimiento Juventud Obrera Cristiana, en 1931, realizaban mítines y protestas en contra del Partido Fascista. El mismo texto de la encíclica es una acción de gracias por el respaldo y la gratitud, por parte del pontífice, al mundo católico; por sus voces de respaldo frente a la inclemente arremetida en contra de la Iglesia católica italiana.

Fue para Nos especialmente bello y consolador ver a las Acciones Católicas de todos los países, desde los más cercanos hasta los más lejanos, encontrarse reunidas alrededor del Padre común, animadas y como impulsadas por un mismo espíritu de fe, de piedad filial, de propósitos generosos en los que se expresa unánimemente la sorpresa penosa de ver

⁸⁸² Ibid. Traducción propia.

⁸⁸³ Ver en Passelecq, George. Suchecky, Bernard. *Un silencio de la Iglesia frente al fascismo, la encíclica de Pío XI que Pío XII no publicó*, 13.

⁸⁸⁴ Ibid., 39.

perseguida y herida la Acción Católica allí, en el centro del apostolado jerárquico, donde tiene, más que en ninguna otra parte, su razón de ser . La Acción Católica, que en Italia, como en todas las partes del mundo, siguiendo su auténtica y esencial definición y según Nuestras vigilantes y asiduas direcciones, tan generosamente secundadas por vosotros, venerables hermanos, ni quiere ni puede ser otra cosa que la participación y la colaboración del laicado en el apostolado jerárquico.⁸⁸⁵

La fuerte arremetida contra la Iglesia, de parte del fascismo, fue violenta y se realizó por medio de la propaganda negra en contra de los movimientos juveniles cristianos. Así, por la manera en que se desarrolló la persecución, debía exigir los derechos sociales de asociación. El consuelo de los numerosos integrantes de la Acción Católica era lo que buscaba , “...al demostrar luminosamente con su cristiana actitud, aun ante las amenazas y las violencias, de qué lado se encuentra la verdadera dignidad, la verdadera fuerza del alma, el verdadero valor y la verdadera civilización”⁸⁸⁶. Entre el duelo y la pena, se expresó la solidaridad a esta persecución.

Es por ello por lo que la encíclica *Non abbiamo bisogno*, aunque corta, tiene una denuncia contundente contra las corrientes totalitaristas. En especial, va a contribuir a contrarrestar el juicio y las cortinas de humo que se estaban creando con una acusación sobre la manera en que Pío XI exaltaba las virtudes y ponderaba la figura de Mussolini. Por ello, el texto deplora la manera en que se ha ido en contra de la vida y la libertad, por el orden y la paz. La Iglesia italiana se presenta como perseguida, en el seno y centro del catolicismo, razón por la cual la Santa Sede advirtió la manera en que se estaba persiguiendo a la Iglesia en el contexto de la muy próxima II Guerra Mundial:

...pero con indecible dolor vemos desencadenarse en nuestra Italia y en nuestra Roma una verdadera y real persecución contra lo que la Iglesia y su jefe querido en punto a su libertad y a sus derechos, libertad y derechos que son los de las almas, y más particularmente, de las almas de los jóvenes, a quienes de un modo particular ha confiado a la Iglesia el Divino Creador y Redentor.⁸⁸⁷

⁸⁸⁵ Pío XI. Carta Encíclica, *Non Abbiamo Bisogno*, 3.

⁸⁸⁶ *Ibid.*, 7.

⁸⁸⁷ *Ibid.*, 11.

A partir de este detallado contexto, la agenda del magisterio pontificio presentará cómo los acontecimientos de posguerra del siglo XX van tomando, poco a poco, un espacio importante en la aceptación de lo que se presentara en el devenir del mundo, y de la misión de la Iglesia en el mundo. Por tanto, desde el interior de la Iglesia, para el pontificado de Pío XII, las “campanas” de apertura a la modernidad empezaban a sonar, llamando al magisterio pontificio a pronunciarse sobre la concepción y refacción que se estaba haciendo de la *Declaración universal de los derechos humanos*. Algunas voces ya empezaban a resonar en la mentalidad de la DSI, la cual, hasta el momento, había bajado la voz de carácter profético que ya León XIII había inaugurado en *Rerum novarum*.

Es así como las voces disonantes y en contra de una apertura por parte del magisterio pontificio se presentaban de manera explícita. Es el caso del obispo de Friburgo Marius Besson, quien buscaba cómo frenar la publicación de textos en donde la disonancia entre catolicismo y totalitarismos fuera evidente, según lo reseña Boissard⁸⁸⁸ respecto de la persecución a la correspondencia entre Maritain y el teólogo suizo Charles Journet, la cual no se podía hacer pública en aquel momento.

De esta forma, en la reflexión de la DSI, Pío XII, que inauguraba su pontificado en marzo de 1939 y se extendería hasta 1958, presenta, en el contexto de la II Guerra mundial, la preocupación por los derechos humanos, sin llegar a nombrarlos en sus documentos; pero sí subrayando los elementos propios de una ética objetiva. Sin embargo, duramente criticado por su silencio ante los embates de la II guerra mundial, ve en la “ética subjetiva”, la propuesta de acabar con los totalitarismos, como uno de los ejes temáticos de la propuesta de su papado.

Una posición mucho más audaz de la curia vaticana, con relación a los derechos humanos, fue la que asumió el cardenal alemán Clemens August Graf von Galen, que en una predica de 1941, siendo un fuerte crítico del régimen nazi, pasaba de hablar “...de la defensa de los intereses de la Iglesia, a la defensa de los derechos humanos”⁸⁸⁹, sugiriendo con ello que lo hacía desde una seria empatía con los criterios de Pacelli.

En el pontificado de Pío XII, el tema de los derechos humanos, si bien no aparece de manera reiterativa en sus mensajes y escritos, el argumento tampoco será desconocido. Así

⁸⁸⁸ Ver en Menozzi, Daniele. *Chiesa e Diritti Umani*, 128.

⁸⁸⁹ *Ibid.*, 112. Traducción propia.

fue como, ya en el mensaje de Navidad de 1942, el mismo papa presentará cinco puntos fundamentales para el orden y la pacificación de la sociedad humana. Entre ellos la “dignidad y derechos de la persona humana”.

1.º *Dignidad y derechos de la persona humana*. [...] Quien desea que la estrella de la paz aparezca y se detenga sobre la sociedad, contribuya por su parte a devolver a la persona humana la dignidad que Dios le concedió desde el principio; opóngase a la excesiva aglomeración de los hombres, casi a manera de masas sin alma; a su inconsistencia económica, social, política, intelectual y moral; a su falta de sólidos principios y de fuertes convicciones; a su sobreabundancia de excitaciones instintivas y sensibles y a su volubilidad; favorezca, con todos los medios lícitos “en todos los campos de la vida”, formas sociales que posibiliten y garanticen una plena responsabilidad personal tanto en el orden terreno como en el eterno; apoye el respeto y la práctica realización de los siguientes derechos fundamentales de la persona: el derecho a mantener y desarrollar la vida corporal, intelectual y moral, y particularmente el derecho a una formación y educación religiosa; el derecho al culto de Dios privado y público, incluida la acción caritativa religiosa; el derecho, en principio, al matrimonio y a la consecución de su propio fin, el derecho a la sociedad conyugal y doméstica; el derecho de trabajar como medio indispensable para el mantenimiento de la vida familiar; el derecho a la libre elección de estado; por consiguiente, también del estado sacerdotal y religioso; el derecho a un uso de los bienes materiales consciente de sus deberes y de las limitaciones sociales.⁸⁹⁰

Los derechos emanados en este texto muestran un avance, en cuanto al desarrollo, en el tema de los derechos humanos, que no era tan evidente en el magisterio de Pío XI sin tener en cuenta una lectura profunda al texto de la encíclica sobre “la unidad del género humano”. Esto aclara la posición del papa Pacelli ya mencionada por el obispo Von Galen, y en el radiomensaje navideño se reafirma que “...esta fue una lista [de derechos] más detallada que la que se pudo extraer de las encíclicas de su predecesor, pero no implicó cambios sustanciales en la actitud del magisterio”⁸⁹¹.

Por la razón anterior, no se puede creer sin más que esto haya significado el silencio pontificio, pues el mensaje de la Navidad de 1944 de Pío XII estuvo impregnado de un

⁸⁹⁰ Radiomensaje De Navidad De Su Santidad Pío XII. 24 de diciembre de 1942, 34,¹.

⁸⁹¹ Menozzi, Daniele. *Chiesa e Diritti Umani*, 139. Traducción propia.

llamado a la tarea que tiene la Iglesia en el mundo, de proclamar la dignidad del hombre y su vocación a la filiación divina. Este mensaje radial navideño era un aliciente, un ungüento a la turbulenta guerra que se estaba alzando en el contexto de la persecución del Tercer Reich; en especial el Capítulo IV, titulado “La Iglesia defensora de la verdadera dignidad y libertad humana”.

Las luchas que, constreñida por el abuso de la fuerza, ha debido combatir en defensa de la libertad recibida de Dios, fueron, al mismo tiempo, batallas por la verdadera libertad del hombre. La Iglesia tiene la misión de proclamar al mundo, ansioso de mejores y más perfectas formas de democracia, el mensaje más alto y necesario que pueda existir: la dignidad del hombre y la vocación a la filiación divina. Es el grito potente que desde la cuna de Belén resuena hasta los confines de la tierra en los oídos de los hombres, en un tiempo en que esta dignidad ha sufrido mayores humillaciones. El misterio de la santa Navidad proclama esta inviolable *dignidad humana* con un vigor y una autoridad inapelable, que sobrepasa infinitamente a la que podrían conseguir todas las posibles declaraciones de los derechos del hombre⁸⁹².

Lo relevante del texto anterior está en su parte final, donde directamente Pío XII planteará ya una visible y necesaria declaración de los derechos del hombre. Todo estaba indicando la manera como Roma buscaba una inserción en el mundo de la ética civil, al intentar abrirse un espacio en la que luego fuera una disputa entre la autoridad de la Iglesia y la defensa de los derechos provenientes de la ley natural, más que de la autoridad de los seres humanos. Disputa que el mismo Pío XII les recordará a algunos miembros del Congreso de los Estados Unidos, aduciendo a la denuncia hecha por los apóstoles de la no adoración al César.

Sin embargo, no se pueden dejar de mencionar las voces que buscaban ser una profunda y sentida reflexión al interior de la misma Iglesia. Voces de teólogos que emergían y daban conforte espiritual a sus comunidades perseguidas y azotadas por las corrientes reaccionarias de los turbulentos momentos que vivía el mundo. Es el caso de los cuadernos de *Témoignage chrétien*, quienes tenían una función de carácter espiritual y de orden al cumplimiento más allá de las obras de misericordia, al vivir la caridad en un momento

⁸⁹² Radiomensaje De Navidad De Su Santidad Pío XII. 24 de diciembre de 1944, IV.

coyuntural donde la urgencia humanitaria superaba cualquier pronóstico positivo. Su fundación "...fue por la urgencia de una situación que puso en peligro a las almas cristianas, ante las demandas más apremiantes de su fe"⁸⁹³. Más que un simple "pasquín", como lo denominaban algunos críticos de la edición, el texto tenía un trasfondo de fomento de esperanza escatológica.

La conexión entre los papas Ratti y Pacelli –Pío XI y Pío XII, respectivamente– tuvo una profunda y significativa reacción en la Iglesia. No solo la sucesión de uno con el otro marcó el sendero de sus respectivos magisterios, sino que, con ello, queda evidenciado el criterio que por siglos ha estado vigente en la Iglesia, sobre la actualización del magisterio de un papado al otro y, por ende, la perennidad que hay en las enseñanzas eclesiales.

Sin embargo, como lo señalaba en el 2008 el cardenal Bertone: "La relación entre Pío XI y su secretario de estado [Pacelli] aún debe investigarse a fondo, y esto podría hacerse con el tiempo; y el estudio progresivo de las colecciones de archivos del papado de Ratti, y hasta el comienzo de 1939, están completamente abiertas"⁸⁹⁴, tarea que está en curso por voluntad de Francisco.

5.1.3 *Juan XXIII y su testamento espiritual Pacem in terris, un giro hacia los derechos humanos*

Antes de abordar la gran tarea que emprendió Juan XXIII con la encíclica *Pacem in terris*, es importante presentar dos aspectos fundamentales de la vida y obra de este papa que, más que haber sido un teólogo⁸⁹⁵, fue un pastor y apasionado por la humanidad y, sobre todo, un hombre sensible ante las necesidades apremiantes del ser humano, y por ende de la Iglesia frente al mundo. El papa Roncalli estaba preocupado por acercar las periferias al centro, y por ello *sale al encuentro de su pueblo*: no solo lo espera en la plaza de San Pedro⁸⁹⁶, sino que lo hace como el padre misericordioso de la parábola (ver Lc 15,20-21).

Juan XXIII es recordado como un papa carismático, el mismo que con su semblante atrajo de nuevo las miradas de la sociedad sobre la Iglesia. Esta veía aun con desconfianza a

⁸⁹³ Lubac, Henri. *Resistence chrétienne ou nazisme*, 619. Traducción propia.

⁸⁹⁴ Chenaux, Philippe. *L'Eredità del Magisterio di Pio XII*, 20-21. Traducción propia.

⁸⁹⁵ Ver en Camacho, Ildefonso. *Derechos Humanos: Una Historia Abierta*, 99.

⁸⁹⁶ Ver en Hebblethwaite, Peter. *Juan XXIII, El Papa del Concilio*, 447.

una institución alejada de su acción apostólica en el mundo. Sin embargo, el papa con sus gestos mostraba al mundo una nueva cara de ser Iglesia. Así, dos gestos han sido renombrados por sus biógrafos como muestra de la cercanía del papa Roncalli a la sociedad y al mundo.

En el primer gesto, se recuerda a un pastor afincado en su balcón, acompañando a su pueblo, en medio del miedo que implicaba un Concilio en un mundo dividido por la guerra. Sin embargo, sus palabras reflejaban ese talante pastoral de hombre de Dios cercano al pueblo: “Regresando a casa, encontraran a sus hijos, denles una caricia a sus niños y díganles: esta es la caricia del papa”⁸⁹⁷.

La cercanía que demostraba en aquella noche del 11 de octubre con la Iglesia de base, en un segundo gesto pastoral se vio reflejada, al día siguiente, con el cuerpo diplomático que estuvo presente en la inauguración del Concilio, a quienes les decía que, aunque el Concilio era un acontecimiento que revestía un carácter religioso, el papa esperaba que contribuyera a la paz del mundo, “paz basada en el respeto a la persona humana y que conduce a la libertad de religión y de culto”⁸⁹⁸.

De esta manera, se constata cómo Juan XXIII le da a su pontificado un nuevo estatus: “Roncalli dio una indicación diferente, con respecto a la *Declaración universal de los derechos humanos*, argumentando que ellos constituían un punto de referencia esencial en la tutela de la dignidad de la persona humana en el mundo contemporáneo”⁸⁹⁹.

Es así como el papa le encarga la coordinación editorial de la encíclica *Pacem in terris* al catedrático monseñor Pietro Pavan. Desde el principio, le insistiría que no debían aparecer en el texto ningún tipo de condenas, esto para seguir su línea dialógica y de apertura de la Iglesia en su lenguaje al mundo. Esto lo hacía a finde de mantener abierta la posibilidad de cooperar con los que tienen “maneras de ser, puntos de vista diferentes, visiones del mundo, culturas diversas, entre otras diferencias”⁹⁰⁰.

⁸⁹⁷ Juan XXIII, “Discurso a la luna” pronunciado la noche del 11 de octubre 1962 en la plaza de San Pedro en el Vaticano, para confortar y dar una parte de tranquilidad de la Iglesia y al mundo, que aún estaba a la expectativa de lo que se había iniciado esa mañana en el Concilio de renovación para el catolicismo en el mundo moderno (Agasso, Domenico; Agasso, Domenico Jr. Papa Giovanni XXIII. Con la versione originale del “Discurso della luna”, 148). Traducción propia.

⁸⁹⁸ Hebblethwaite, Peter. *Juan XXIII, El Papa del Concilio*, 558.

⁸⁹⁹ Menozzi, Daniele. *Chiesa e Diritti Umani*, 190. Traducción propia.

⁹⁰⁰ Ver en Juan XXIII. *Carta encíclica Pacem in terris* 100.

El papa Juan se daba cuenta de que la sección teórica de la encíclica pasaría la censura sin ninguna dificultad, a pesar de que había ampliado notablemente la gama y el número de “derechos humanos” y estos estaban estructurados –como él deseaba– en el marco de una lectura de “los signos de los tiempos”⁹⁰¹.

Es así como la Iglesia, que ha sido testigo acuciante del desastre dejado por las dos guerras mundiales del siglo XX, no fue ajena a una reflexión surgida en el contexto de la declaración de los derechos humanos; la postura que por momentos parecía alejada, fue tornándose distinta. Por medio de los oficios diplomáticos, pastorales y carismáticos de Juan XXIII, en un intento por dar realce al tema, al interior de la DSI, plasma en *Pacem in terris* una postura que entra a conciliar⁹⁰² la visión lejana que la sociedad le reclamaba a la Iglesia.

En el largo camino de acercamiento a los derechos humanos, merece, pues, un puesto especial la encíclica *Pacem in terris* (1963). En la que constituye su “testamento espiritual”, el papa Juan marca el inicio de una nueva época, pues no solo realiza la elaboración más sistemática del tema desde el magisterio eclesial, sino que se dirige “a todos los hombres de buena voluntad” para poner, en el respeto de los derechos humanos, la base de todo el orden sociopolítico, nacional e internacional⁹⁰³.

Es de esta manera como la opción conciliadora del papa Roncalli fortalece una serie de relaciones que dinamizan la dimensión extraeclesial, que asumiría la Iglesia de la que iba a ser la senda de la transformación pastoral, institucional y misionera del catolicismo y, porque no, del cristianismo, en las postrimerías del siglo pasado. Es así como

...el amanecer antropológico de los derechos humanos surge cuando la solidaridad se globaliza y la libertad se concibe ‘para el otro’ y no ‘del otro’. Las diversas culturas que inspiran los derechos humanos no están mal vistas para ocultar lo que creen, sino para compartirlo.⁹⁰⁴

⁹⁰¹ Hebblethwaite, Peter. *Juan XXIII, El Papa del Concilio*, 604.

⁹⁰² Ver en Menozzi, Daniele. *Chiesa e Diritti Umani*, 189.

⁹⁰³ Heredia Zubieta, Jorge Fernando. *Los derechos humanos en las Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano de Medellín, Puebla y Santo Domingo*, 112.

⁹⁰⁴ Zardin, D. “Chiesa, Fede e Diritti Unami, la Lezione Inevitabile della Storia”, citado por Occhetta, Francesco S.J. *L’Éclissi dei Diritti Umani, a 70 Anni dalla Dichiarazione Universale dei Diritti dell’uomo*, 335. Traducción propia.

En la postura de algunos redactores de la *Declaración*, había una clara tendencia creyente que no se hace explícita, pero que sí permeará la naturaleza y el espíritu cristiano del texto. La reflexión sobre los derechos humanos debe, pues, basarse en sus raíces. Una de ellas es la cristiana. Salir sin ella significa vaciar los derechos humanos de significado, distorsionar la idea de libertad y pensar en vivir en la tierra de los juguetes, donde, como los niños contados por Collodi, todos piensan que tienen todos los derechos y los derechos sobre todos. Sin embargo, cuando esta hipnosis colectiva regresa a la historia, como Pinocho y los niños de la historia, nos encontramos despojados de la propia humanidad, convertidos en burros y utilizados por los diversos maestros a los que se nos vende.⁹⁰⁵

El giro que le da la mirada a de la *Declaración universal de los derechos humanos*, por parte de Juan XXIII, no solo marca un nuevo itinerario en la DSI, sino que deja evidenciada la tensión Juan XXIII permanente entre el tema de una Iglesia que se alimenta no solo de las problemáticas observadas desde el enfoque inductivo, sino que también recurre a la dinámica deductiva. Las dos miradas han estado presentes, de manera paralela, en el magisterio de los últimos pontífices. Esto se hace evidente en *Pacem in terris*, desde el primer numeral del texto: “La paz en la tierra, suprema aspiración de toda la humanidad a través de la historia, es indudable que no puede establecerse ni consolidarse, si no se respeta fielmente el orden establecido por Dios”⁹⁰⁶.

Uno de los elementos más importantes del lenguaje de *Pacem in terris* es la incorporación por completo de los derechos humanos en un texto de carácter magisterial. Si bien se había escuchado en radiomensajes de sus predecesores, el papa Juan XXIII los aborda de manera directa en ocho categorías de derechos:

(1) Derechos a la *integridad física* y a la *suficiencia vital*. (2) Derechos a la *vida espiritual* y a la *libre búsqueda de la verdad* y del bien. (3) Derechos a la *fe religiosa* y al *culto a Dios*, según al dictamen de la recta conciencia de cada uno. (4) Derechos a la *elección del propio estado*: matrimonial o religioso. (5) Derechos en el *plano económico* (a la libre iniciativa, al trabajo y a la propiedad). (6) Derechos de *comunicación con los demás hombres*, de reunión y asociación. (7) Derechos a la *libertad de movimiento y de residencia*

⁹⁰⁵ Occhetto, Francesco S.J. “L’Éclissi dei Diritti Umani, a 70 Anni dalla Dichiarazione Universale dei Diritti dell’uomo”, 335. Traducción propia.

⁹⁰⁶ Juan XXIII. Carta encíclica *Pacem in terris*, 1.

(migraciones internas y externas). (8) Derechos propiamente *políticos* (a la *participación activa* en la vida pública y a la *seguridad jurídica*)⁹⁰⁷.

Para el año 1963, la Iglesia estaba en pleno estado de renovación; así es como en todos los Colegios Romanos, centros de estudio, ambientes eclesiales, parroquias, movimientos, asociaciones, entre otros conglomerados, el tema no era otro que el Concilio. Con la aparición de la encíclica del papa Juan XXIII sobre el tema de la paz, se da un cambio completo en la percepción que se tenía sobre la dinámica eclesial y el encerramiento que había vivido una de las instituciones más longevas para el siglo XX. Por ello, que en un texto magisterial apareciera el derecho a “buscar libremente la verdad y exponer las propias ideas”⁹⁰⁸, ya era un campanazo fuerte a las estructuras y al lenguaje mismo que el Vaticano II expondrá en sus textos.

El espíritu renovador y de cambio se había afincado allí y no había quien pudiese pensar que era un sueño, porque ello ya era una realidad. En otras palabras, *Pacem in terris* sería considerada “la primera declaración de los derechos humanos del magisterio pontificio”⁹⁰⁹.

Por ello, la insistencia de la respuesta conciliadora de Roncalli en su magisterio, y la fuerza que se le dará al reconocimiento de la dinámica presente de los derechos humanos, como ya se ha evidenciado, muestra que la novedad de lo que hace Juan XXIII⁹¹⁰ tiene eco, en la continuidad con el magisterio de sus predecesores. Por tanto, el papa tuvo la capacidad de canalizar la relación de la Iglesia y el mundo mediante su urgente entrada en diálogo con este. De tal manera que lo iba a insistir en repetidas ocasiones: “La *Declaración [Universal]*

⁹⁰⁷ Esta clasificación era una novedad para la Iglesia al empezar la segunda mitad del siglo XX. A tal punto que los comentaristas de la encíclica *Pacem in terris* se atreven a realizar clasificaciones a las que antes no era fácil llegar (ver Joaquín Ruiz Giménez, *Juan XXIII, encíclica Pacem in terris. Presentación, sinopsis y notas del profesor*, 19).

⁹⁰⁸ *Ibid.*

⁹⁰⁹ Lorenzo Salas, Gumersindo. *Derechos Humanos y Cristianos en la Iglesia, Asignatura Pendiente*, 17.

⁹¹⁰ “Al pontífice le parece alentador [un tribunal internacional,] en este punto ya conseguido desde 1945 por la Organización de las Naciones Unidas y, especialmente, su ‘Declaración universal de los derechos del hombre’, del 10 de diciembre de 1948, pues, aunque tenga algún punto discutible, es, sin embargo, un primer paso hacia ‘la organización jurídico-política de la comunidad mundial’, precisamente porque en ella se reconoce la dignidad de la persona humana y se reafirman sus derechos fundamentales. El papa no oculta su deseo de que la ONU perfeccione sus estructuras y sus métodos, de tal suerte –repite una vez más, como para que nadie ponga en duda la firmeza de su idea– que ‘pueda garantizar eficazmente de la dignidad de la persona humana, son universales, inviolables e inalienables’” (Joaquín Ruiz Giménez, *Juan XXIII, encíclica Pacem in terris. Presentación, sinopsis y notas del profesor*, 33-34).

de los Derechos Humanos constituye un punto de referencia esencial para tutelar la dignidad de la persona humana en el mundo contemporáneo”⁹¹¹.

5.1.4 Dignidad humana en la Declaración universal de los derechos humanos (1948)

En el preámbulo de la *Declaración* de 1948 se utiliza la expresión “*inherent dignity*”, de tal modo que, sin ser un texto confesional, pareciera que la redacción final del documento asume una postura arraigada en la fuente de la *dignidad humana* en la Teología, ya es que esta es “inherente” a todos los seres humanos, por el hecho de haber sido creados por Dios. De este modo, dada la conexión entre el discurso de los derechos humanos y el carácter teológico de la *dignidad humana*, ambos tienen un mismo punto de partida. La dignidad en el ser humano va con él siempre, de allí su connotación de “inherente” o, en términos filosóficos, “intrínseca”.

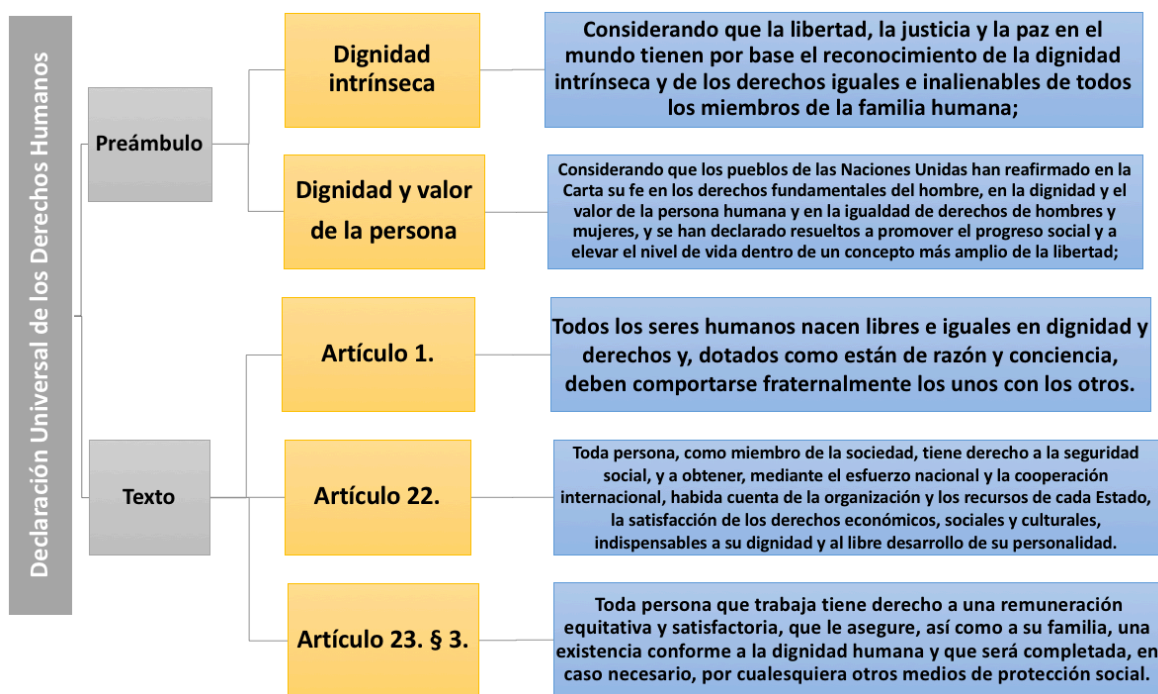


Figura 5. *Declaración universal de los derechos humanos* (1948). Artículos sobre la dignidad.

Sin embargo, no solo en su preámbulo se afirma que la dignidad es intrínseca, también el texto habla de “la dignidad y valor de la persona”, aunque este valor no puede ser entendido

⁹¹¹ Menozzi, Daniele. *Chiesa e Diritti Umani*. 190. Traducción propia.

en el sentido del precio que tiene una cosa, ni ser interpretado como una mera categoría de mercado; pues, como bien lo afirma Kant, la dignidad es un valor intrínseco de la persona. “La *dignidad* no puede ser confundida con ninguna cosa, con ninguna mercancía, dado que no se trata de nada útil ni intercambiable o provechoso”⁹¹².

De este modo, en la antesala de los *derechos humanos* existe una fundamentación filosófica, antropológica y teológica, de allí la fuerza del argumento de la dignidad como ese valor único insustituible e intransferible⁹¹³. El valor de la persona en los derechos humanos es aquello que proviene de la dignidad inherente a la racionalidad, libertad y autonomía de los seres humanos.

En el cuerpo del articulado de la *Declaración universal de los derechos humanos*, en su primer artículo, hay una mención a la dignidad, esta es la antesala de la filosofía implícita en los derechos humanos, pues promulgará que todos, sin excepción, los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad. Esta puede ser la sentencia más importante y al mismo tiempo más estudiada de toda la carta; pero, en el interés de esta investigación por la *dignidad humana*, conlleva una garantía: que, gracias a la *Declaración*, “los hombres de nuestro tiempo se hacen cada vez más conscientes de la dignidad de la persona humana”⁹¹⁴.

El segundo artículo, en donde existe una alusión a la dignidad en su numeral 22, corresponde a los derechos denominados económicos, sociales y culturales⁹¹⁵. Estos rasgos del artículo se califican como indispensables para la dignidad humana, y por ende contribuyen al libre desarrollo de la personalidad. Este numeral tiene una réplica, “en el desarrollo libre y plenamente de la personalidad”, en el Artículo 29 de la *Declaración*.

En la realidad latinoamericana, este numeral tiene mucha vigencia, y más para la teología, pues, en medio de la realidad de pobreza, marginación, exclusión e injusticia social, “la pobreza real, la carencia de lo necesario para vivir con la dignidad que corresponde a un

⁹¹² Michelini, Dorando. “Dignidad humana en Kant y Habermas”, 42.

⁹¹³ “El concepto de dignidad humana remite al valor único, insustituible e intransferible de toda persona humana, con independencia de su situación económica y social, de la edad, del sexo, de la religión, etcétera, y al respeto absoluto que ella merece” (ibíd., 42.).

⁹¹⁴ Concilio Vaticano II. *Dignitate humanae*, 1.

⁹¹⁵ “Desarrollando la enseñanza del Concilio Vaticano II sobre la dignidad de la persona humana, los dos últimos Papas han destacado en sus encíclicas sobre las cuestiones sociales, la necesidad de satisfacer no sólo los derechos individuales sino también los derechos sociales de todos los ciudadanos y de todos los grupos que integran la sociedad”. (*Comunicado de la Comisión Episcopal de Pastoral Social, con ocasión del 50 Aniversario de la Declaración universal de los derechos humanos conmemorado por la LXX Asamblea Plenaria del Episcopado (26-XI-1998)*).

ser humano, la injusticia social que despoja a la mayoría y alimenta la riqueza de unos pocos, el desconocimiento de los derechos humanos más elementales, es un mal que no podemos sino rechazar como creyentes en el Dios de Jesús”⁹¹⁶.

En el Artículo 23, Parágrafo 3, de la *Declaración*, aparece la tercera acepción a la dignidad en el texto promulgado en 1948. La dupla trabajo-dignidad humana hace parte de este parágrafo, que atraviesa todos los manuales laborales, declaraciones, resoluciones, derechos y demás textos normativos y constitucionales, que defenderán el derecho al trabajo como una forma de obtener, de una manera digna y equitativa, el sustento para la formación y manutención de la célula constitutiva de la sociedad: la familia.

Dicho parágrafo está dedicado al derecho al trabajo. Esto es fundamental tanto para defender el derecho como para conocer los deberes que tiene un trabajador al hacer parte de una actividad laboral. Por ello, el tema del trabajo y la *dignidad humana* están directamente vinculados con la remuneración justa y acorde a la labor realizada por el trabajador, para su beneficio y el de su familia.

Inspirados en la *dignidad humana* y la Carta Magna de los derechos humanos, la “Estrategia de intervención” del SNPS/CC articula sus acciones con otras entidades, como lo son organizaciones internacionales, gubernamentales, privadas, ONG y demás órganos de trabajo por la defensa de los derechos humanos. Al ser su base el anuncio del Reino de Dios, el SNPS/CC tiene en las herramientas emanadas de los derechos humanos un aliado en la defensa de territorios donde el abandono estatal es evidente. De allí que, por medio de acciones como el fortalecimiento de procesos democráticos, la protección de líderes y lideresas, la implementación de programas de formación, entre otras, el SNPS/CC muestra sus estrategias de trabajo para la promoción y defensa de los derechos humanos en todo el territorio nacional.

⁹¹⁶ Gutiérrez, Gustavo. “Pobres y opción fundamental”. 306.

5.2 Aportes teológicos y pastorales a la “Estrategia de intervención” del Secretariado Nacional de Pastoral Social/Cáritas Colombiana

Uno de los aspectos fundamentales del quehacer teológico está centrado en determinar qué acciones llenan al ser humano de más amor y qué puede hacer el mismo ser humano con el amor que debe dar a los demás. Es así como la idea de la *dignidad humana* fortalece la dimensión ontológica, ética y teológica del vivir en el amor.

La mirada hacia lo alto del ser humano, “Cuando empiecen a suceder estas cosas, cobren ánimo y levanten la cabeza porque se acerca su liberación” (Lc 21,28), no es otra cosa que el mismo reconocimiento de lo que lo vincula con Dios y hace que, al ser imagen y semejanza divina, lo lleve a reconocer al otro ser como se reconoce a sí mismo. Para ello, será importante la asimilación de qué es lo que lo hace vivir más cerca de Dios; en palabras de Ireneo de Lyon: “La gloria de Dios es el hombre que vive y su vida, en esto consiste la visión de Dios”⁹¹⁷. Cuanto más amor se le pueda rendir a Dios, más gloria de su parte recibirá el ser humano.

De esta forma, los aportes en esta investigación a la “Estrategia de intervención” del SNPS/CC estarán centrados en los elementos que se destacaron como fundamentales, en la teología desarrollada en los Capítulos 3 y 4, que contribuyeron a la mediación hermenéutica de esta tesis. Tanto los aportes de la DSI, como el desarrollo histórico, conceptual, bíblico, patristico y del magisterio social de la Iglesia, serán la base fundamental para los aportes que se desarrollarán en esta segunda parte del Capítulo 5.

Es importante, para no abrir en este espacio un debate sobre la vigencia de la *dignidad humana* en los discursos actuales, que han intentado vaciar de contenido esta categoría, aclarar que, respecto al carácter intrínseco y extrínseco del término en cuestión, la aproximación de carácter teológico que se presenta aquí está directamente vinculada al valor *intrínseco* de la dignidad de la persona humana. Partir de esta aclaración enfoca y da ruta al contenido dinámico que tiene esta categoría en el contexto teológico.

Por esta razón, la formulación relacional de la antropología que subyace a la dignidad humana insiste con vehemencia en la idea del proceder íntimo del ser humano, por ello:

⁹¹⁷ Ireneo de Lyon, *Adversus haereses*. Citado por Tenace, Michelina. *Dire l'uomo*, 117. Traducción propia.

Ser creado es tener de Dios (Alteridad constituyente) el mantenerse por sí mismo (alteridad constituida). Yo soy, luego tú eres. Teo-nomía que constituye nuestra auto-nomía. Soy creado otro. Ahí está el secreto de la idea de creación: un Dios pro-vocando (*pro-vocare*: crear por la palabra que llama a la vida) a la existencia a una persona, o sea, a un ser por sí mismo con rostro de alteridad. *Bara'* [בָּרָא] significa justamente hacer algo totalmente nuevo. La expresión de Levinas es soberbia: “Es ciertamente una gran gloria para el creador haber puesto en pie un ser que, sin haber sido causa suya, tiene –no obstante– la mirada y la palabra independiente y es dueño de sí mismo”.⁹¹⁸

Este tema de la alteridad es transversal a las relaciones humanas que se concatenan con la búsqueda de un mundo más fraterno. En la medida en que los seres humanos entienden la dinámica propia de la caridad en el descentramiento del propio yo, se descubre que todos los que han sido creados en el amor del Padre se hacen herederos de la bondad que puede haber para con los demás⁹¹⁹. Así, con el ejemplo de Jesús que se entrega por la humanidad, en la cruz, como el gesto más excelso de alteridad, los cristianos están dispuestos a seguir a su Señor en una entrega de los unos por los otros en coherencia con la dimensión del *ágape* de la caridad⁹²⁰.

En complemento con el rasgo fundamental de la antropología teológica de Dios como Creador, que ya se ha expuesto en este trabajo en el Capítulo 4, se subraya que esta antropología relacional tiene como fundamento las relaciones del ser humano con un Dios creador, un Dios encarnado y un Dios redentor del hombre. “El Dios uno y trino es una eterna danza en común. Dios, como uno y trino, habita en el ser humano. La Trinidad es una imagen de que Dios nos incorpora a su danza de amor. El Dios uno y trino es un Dios abierto, abierto para habitar en el hombre”⁹²¹.

⁹¹⁸ Gesché, Adolphe. “La identidad del hombre ante Dios”, 9.

⁹¹⁹ Véase en Bianchi, Enzo. “Voi siete tutii Fratelli” (Mt 23,8)”. 278.

⁹²⁰ Véase en Sierra González, Santiago. *Bien Común: Desafío Para Una Sociedad Excluyente*, 75.

⁹²¹ Grün, Anselm; Boff, Leonardo. *Lo Divino en el ser humano y en el universo, camino hacia la unificación*, 23.

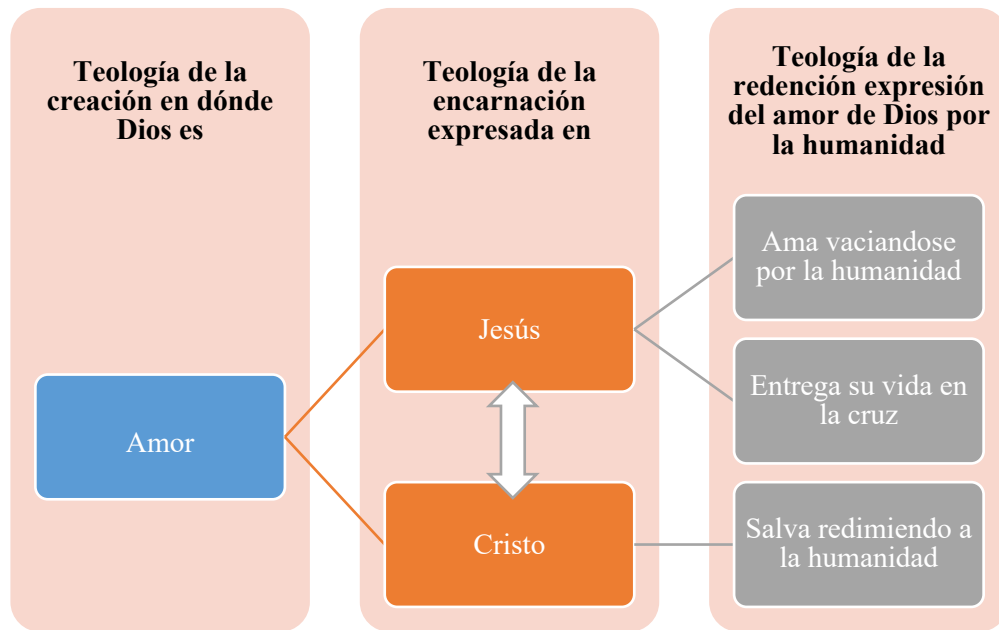


FIGURA 6. Diagrama de antropología teológica y *dignidad humana*.

Por tanto, el primer acercamiento de carácter teológico que se hace con relación a Dios es denominarlo Creador. “El mero uso de la palabra *Creador* ya es algo así como la confesión de que ‘nosotros’ pertenecemos concretamente a la tradición judeocristiana”⁹²². De tal modo que, racionalmente, hacer teología es adentrarse en el misterio de Dios que, en relación con su criatura, permanece en contacto directo y estrecho con aquél que ha hecho imagen y semejanza por su voluntad, según se encuentra representado en la tradición bíblica conjunta de los dos Testamentos.

Esta remembranza Creador-criatura presenta un referente que también se podría valorar como dignidad ontológica, en el sentido de la raíz de donde proviene el ser humano. Pues esta dignidad teológica tiene su origen en Dios, pero comparte su principio ontológico, en el sentido en que todo ser humano, al ser creado *imago Dei*, a pesar de su vulnerabilidad, desarrolla una capacidad de pensar y actuar de manera libre⁹²³. Sin embargo, el elemento más relevante en el ser humano, de ser imagen de su Creador, está en la capacidad que tiene de amar, porque ha sido creado por y en el amor.

⁹²² Andrade, Bárbara. “¿Cuál dignidad humana? Algunas aclaraciones antropológicas y teológicas”, 44.

⁹²³ Véase en Torralba Roselló, Francesc. *¿Qué es la dignidad humana?*, 91.

De esta manera, hablar del ser humano y su dignidad en el contexto de esta investigación es evocar cómo el magisterio de la DSI retoma esta *dignidad humana* de diversas maneras, tal y como se expuso de forma extensa en el capítulo previo, respecto de cada uno de los documentos del *corpus* de la DSI. Por lo cual se podrían reafirmar las siguientes apreciaciones con respecto a la acepción de *dignidad humana* y sus diversas consideraciones, a fin de iluminar el quehacer pastoral del SNPS/CC en su “Estrategia de intervención”:

– Al ser creados todos los seres humanos por un mismo Dios y Padre común, toda la humanidad esta llamada a un fin que es la felicidad⁹²⁴. Esta manera de ser reconocidos en filiación directa con Dios le da al ser humano la capacidad de acceder a Dios, *homo capax Dei*. De esta forma, el SNPS/CC, en su función social evangelizadora, establece canales de promoción humana para contribuir con el propósito de llenar de amor la vida y los corazones de todos los que se han visto afectados en su dignidad extrínseca, recordándoles que su vida está ligada a una dignidad que no les será negada ni violentada por su carácter intrínseco, pues esta proviene de su Creador y no les será sustraída. “La vida humana ha de ser tenida como sagrada, porque desde su inicio es fruto de la acción creadora de Dios. Solo Dios es señor de la vida”⁹²⁵.

– Al ser considerada la dignidad humana un don otorgado por Dios, como lo subraya León XIII, “a nadie le está permitido violar impunemente la dignidad humana, de la que Dios mismo dispone con gran reverencia”⁹²⁶. Por lo tanto, todos los seres humanos tienen derecho a expresar en sus relaciones sociales aquellas acciones que contribuyan a la consolidación de redes humanas, que amparen y favorezcan las condiciones que permitan a los seres humanos ser valorados y respetados por su naturaleza. Esto comportará un compromiso de todos en salvaguardar las condiciones que le facultan al ser humano a proteger su vida y garantizarse unos mínimos que le posibiliten construirla y cumplir con sus expectativas de futuro.

– En medio de la sociedad globalizada, en donde el mercado resulta el centro del desarrollo de la economía, se debe cuidar al hombre, de la cosificación de los seres humanos. Este peligro ha sido denunciado por los filósofos de la modernidad, Kant, Schiller, Fichte,

⁹²⁴ Véase en León XIII. *Rerum novarum*, 20.

⁹²⁵ Catecismo de la Iglesia Católica, 2258.

⁹²⁶ León XIII. *Rerum novarum*, 30.

entre otros, cuando abordan el tema de la dignidad humana; pero también es una preocupación que se encuentra en el magisterio de Pío XI en *Quadragesimo anno* (136c) y lo reiteran Juan XXIII en *Mater et magistra* (83), Pablo VI en *Populorum progressio* (20), Juan Pablo II en *Centesimus annus* (22), Benedicto XVI en *Caritas in veritate* (75) y Francisco en *Laudato si'* (92), entre otras reflexiones pontificias.

– Un numeral esencial para la “Estrategia de intervención”, por la fundamentación magisterial que se le otorgó al documento rector del SNPS/CC, es el numeral 35 de *Pacem in terris*, en el cual “...la convivencia civil solo puede juzgarse ordenada, fructífera y congruente con la dignidad humana, si se funda en la verdad”⁹²⁷. Esta centralidad en la *dignidad humana*, para la construcción del tejido social de una comunidad, no aparece en la versión que se describió de la “Estrategia de intervención” en el Capítulo 2. Por esta razón, es conveniente centrar la visión de las acciones emprendidas por el SNPS/CC en la dimensión teológica desarrollada por la DSI sobre la dignidad del ser humano, como fundamento en la construcción de la convivencia civil.

– La visión del SNPS/CC señala que este “...aportará al desarrollo humano sostenible y solidario, sirviendo a la sociedad colombiana en la formación de comunidades capaces de enfrentar y transformar su realidad social, teniendo como fundamento el Evangelio y la Doctrina Social de la Iglesia”⁹²⁸. En la formulación de esta “Visión”, hay un fuerte énfasis en la dimensión del desarrollo humano, presentado en el legado de los papas, desde Pablo VI en *Populorum progressio*⁹²⁹ y los siguientes pontífices. Este acento en la visión del SNPS/CC no es otra cosa que un llamado de atención a centrar las relaciones pastorales en el ser humano. Aquel al que se debe respetar, acompañar y proteger en su autonomía como imagen de Dios revelada en sí mismo.

⁹²⁷ Juan XXIII. *Pacem in terris*, 35.

⁹²⁸ Secretariado Nacional de Pastoral Social/Caritas Colombiana, “Estrategia de intervención”, 3.

⁹²⁹ Tal y como se presentó en el segundo capítulo de esta investigación, la encíclica sobre el desarrollo de los pueblos, del papa Pablo VI, fue un texto de referencia obligatorio y, por ende, de estudio en diversos niveles de la Iglesia colombiana. Fue tan relevante el estudio de esta encíclica que se conformaron grupos que incitaban, desde las comunidades populares, la lectura de este documento, por la importancia que tenía de promover el ideal de pasar de unas condiciones menos dignas a unas más dignas y humanas, como reza su numeral 20. De fondo, en este numeral de la *PP*, estaba la idea de nuevo humanismo, formulado por Maritain en su *Humanismo integral*, texto consultado por el papa Montini, por la cercanía que tuvo con el filósofo, humanista y hombre de fe francés.

– En la formulación de la misión del SNPS/CC, el énfasis en el ser humano es mucho más relevante, pero su planteamiento de nuevo se hace desde los insumos tenidos en cuenta en la “Visión”, de modo que en su redacción el texto formula que la “Misión” del SNPS/CC es “animar y fortalecer los procesos de evangelización de lo social, a través de las jurisdicciones eclesiásticas, para incidir en la transformación de la sociedad y en el desarrollo integral de la persona humana”⁹³⁰. Para dar un carácter más teológico a esta misión del SNPS/CC, se puede señalar que los puntos cardinales del principio de la *dignidad humana* son un valor fundamental en la realización de la misión del SNPS/CC, y que la centralidad en este consolida y le da fuerza a la intensión que tiene de evangelizar el mundo de lo social; pero más adelante se profundizará en este argumento.

– El contexto teológico que se quiere plantear a la formulación de la “Estrategia de intervención” está centrado en “[...un] humanismo a la altura del designio de amor de Dios sobre la historia, un humanismo integral y solidario, que pueda animar un nuevo orden social, económico y político, fundado sobre la dignidad y libertad de toda persona humana, que se actúa en la paz, la justicia y la solidaridad”⁹³¹. Este fundamento es importante en el espíritu que el SNPS/CC le ha querido imprimir a su acción evangelizadora de lo social.

5.2.1 Aportes teológicos a la “Estrategia de intervención” del Secretariado Nacional de Pastoral Social

Para guardar coherencia con la propuesta inicial de esta disertación doctoral, se abordarán tres núcleos temáticos de la dimensión teológica que fortalecerán la “Estrategia de intervención” del SNPS/CC. Estos núcleos son llamados así porque de ellos se pueden originar líneas de diálogo, investigación y formación en trabajos de futuras apuestas institucionales del Secretariado, en especial con sus funcionarios, especialistas, agentes de pastoral y organizaciones aliadas en el trabajo de la evangelización de lo social que adelanta esta institución eclesial.

De tal modo, los núcleos teológicos serán: El primero “dignos por amor”, que rescatará toda la visión teológica y antropológica de la *dignidad humana* presente en la DSI.

⁹³⁰ Secretariado Nacional de Pastoral Social/Caritas Colombiana, “Estrategia de intervención”, 3.

⁹³¹ Consejo Pontificio ‘Justicia Y Paz’. *Compendio de la Doctrina social de la Iglesia*, 19.

El segundo es “La dignidad humana en una fe de comunión”, que abordará el carácter fundamental de fortalecer las comunidades humanas y las redes de apoyo internacional que trabajan con el SNPS/CC, a fin de fomentar una conciencia de aquello que significa acoger, promover, proteger, liberar y reconciliar al ser humano desde su dignidad de ser persona. El tercer núcleo teológico de los aportes a la “Estrategia de intervención” estará centrado en ver “La dignidad humana en la caridad”.

Para poder desarrollar estos núcleos, ha sido pertinente el trabajo de los Capítulos 3 y 4 porque, por medio de ellos, se ha dado fundamentación a los aportes que fortalecerán la “Estrategia de intervención” y el desarrollo de una pastoral centrada en la importancia que tiene la evangelización de lo social. De tal modo que la caridad se hace efectiva teniendo en cuenta la naturaleza intrínseca de la *dignidad humana*, que le da carácter y firmeza a las opciones asumidas por el SNPS/CC en sus iniciativas que promueven el valor indiscutible que tiene la vida, la justicia y la fraternidad.

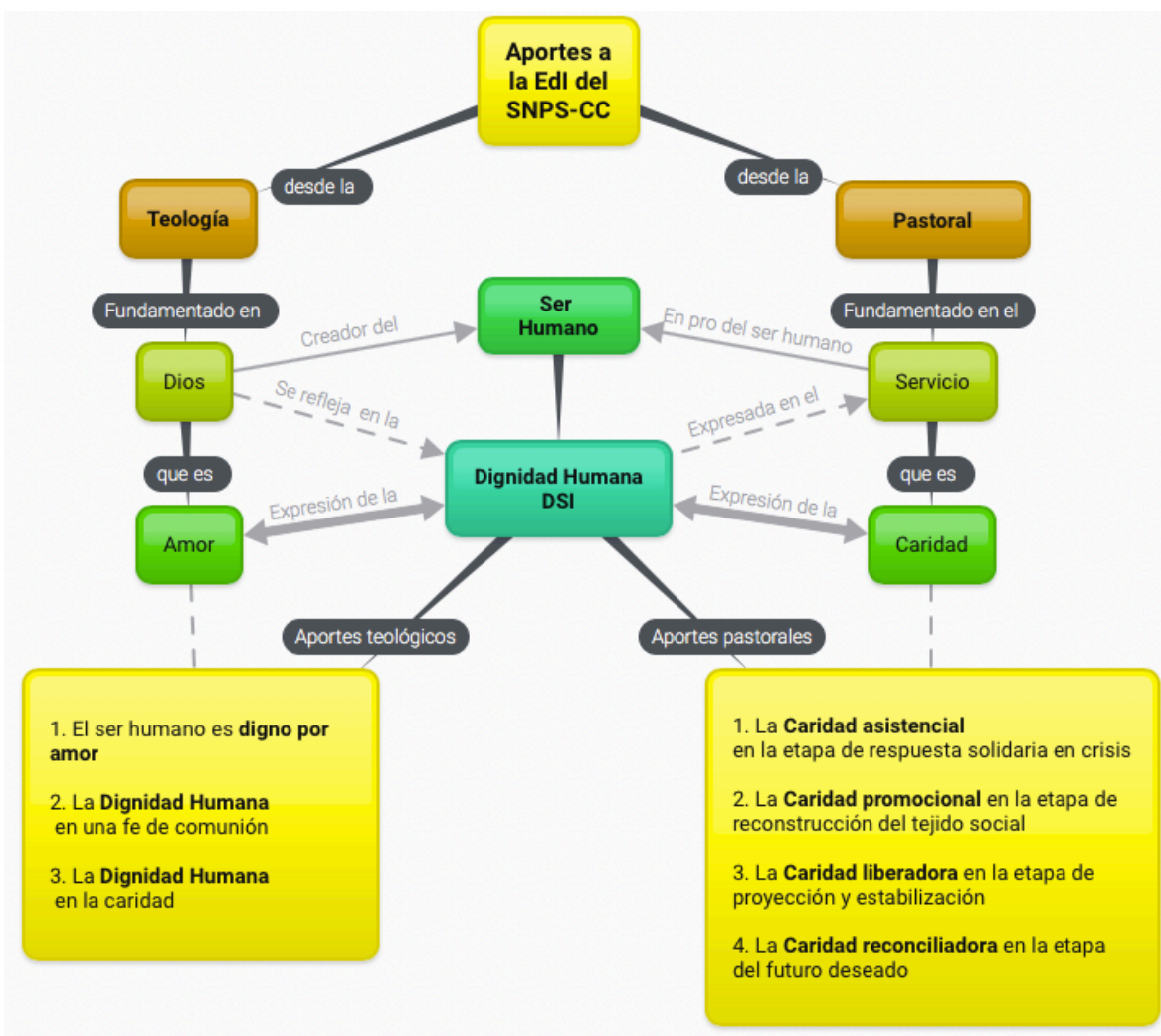


Figura 7. Aportes teológicos y pastorales a la “Estrategia de intervención” del SNPS/CC. Elaboración propia.

5.2.1.1 El ser humano es digno por amor

Cuando se habla de la *dignidad humana* desde el enfoque teológico, hay un dato que no puede pasar desapercibido, es que “el ser en su totalidad es criatura de Dios”. De tal manera que, desde una concepción antropológica centrada en la creación, Dios no creo al ser humano por partes, lo hizo unidad y, en cuanto uno, todo en sí recibe la esencia de su Creador. Este presupuesto contiene, por ende, un componente de fe, pues al ser teológico, se entenderá que la relación con Dios es el fundamento de la dignidad de las criaturas.

Cada hombre es una entidad singular, única e irrepetible. El ser humano tiene como valor absoluto que la dignidad que posee no es calculable, y por naturaleza su dignidad no

tiene cuantía medible, porque es un valor absoluto. Con esto se reafirma la totalidad y unidad con la que el ser humano ha sido creado: “cada individuo humano es persona, tiene un valor absoluto, no tiene un valor medible cuantitativamente, sino una dignidad inalienable”⁹³². Este criterio contiene un valor de superioridad que hace que esa dignidad del ser humano esté referida al valor axiológico del término *alma*, como lo denomina Salazar comentando a Ruiz de la Peña:

Con este concepto [alma], en efecto, la antropología cristiana trata de significar, por de pronto, la absoluta singularidad del ser humano y su apertura constitutiva a Dios. El hombre vale más que cualquier otra realidad mundana, dista cualitativamente de lo infrahumano; así lo certifica la categoría bíblica *imagen de Dios*. Pero, si el hombre vale más, ¿no tendrá que ser más? La afirmación axiológica demanda, para poder sostenerse, una afirmación ontológica; el plus de valor ha de estar apoyado en un plus de ser.⁹³³

Esta afirmación es pertinente en los presentes “Aportes teológicos”, en tanto y en cuanto, el ser humano, al ser consciente de su esencia y de su ser, asuma su condición en el mundo frente a los otros. Pues, como lo afirma Ruiz de la Peña, “el plus de valor ha de estar apoyado en el plus de ser”. Todos los seres humanos tienen una responsabilidad de acoger y verse reflejados en los otros, esta postura no dista de la aproximación bíblica que se recalcó en el capítulo anterior.

El imperativo usado por Mateo en su Evangelio: “En verdad les digo que cuanto hicisteis a unos de estos hermanos míos más pequeños, a mí me lo hiciste” (Mt 25,40), es una prolongación de aquello a lo que el ser humano está llamado. Ser y hacer por los demás lo que por amor todo ser humano ha recibido, es una exaltación del respeto por sí y por los otros.⁹³⁴ De tal modo que la dignidad que el mismo ser humano ha recibido de su creador se prolonga en el otro desde el amor.

Esta inseparable conexión entre la recepción del anuncio salvífico y un efectivo amor fraterno está expresada en algunos textos de las Escrituras que conviene considerar y meditar detenidamente para extraer de ellos todas sus consecuencias. Es un mensaje al cual

⁹³² Salazar García, Luis María. *Personas por amor. La Gracia como constitutivo formal del concepto “persona” un diálogo con la obra de Juan Luis Ruiz de la Peña*, 93.

⁹³³ Ruiz de la Peña, José Luis. *Imagen de Dios*, 139.

⁹³⁴ Véase en García Beltrán, Ginés. “La dimensión social de la evangelización en la exhortación apostólica *Evangelii gaudium*”, 467.

frecuentemente nos acostumbramos, lo repetimos casi mecánicamente, pero no nos aseguramos de que tenga una real incidencia en nuestras vidas y en nuestras comunidades. ¡Qué peligroso y qué dañino es este acostumbramiento que nos lleva a perder el asombro, la cautivación, el entusiasmo por vivir el Evangelio de la fraternidad y la justicia! La Palabra de Dios enseña que en el hermano está la permanente prolongación de la Encarnación para cada uno de nosotros: “Lo que hicisteis a uno de estos hermanos míos más pequeños, lo hicisteis a mí” (Mt 25,40). Lo que hagamos con los demás tiene una dimensión trascendente: “Con la medida con que midáis, se os medirá” (Mt 7,2); y responde a la misericordia divina con nosotros: “Sed compasivos como vuestro Padre es compasivo. No juzguéis y no seréis juzgados; no condenéis y no seréis condenados; perdonad y seréis perdonados; dad y se os dará [...] Con la medida con que midáis, se os medirá” (Lc 6,36-38). Lo que expresan estos textos es la absoluta prioridad de la “salida de sí hacia el hermano” como uno de los dos mandamientos principales que fundan toda norma moral y como el signo más claro para discernir acerca del camino de crecimiento espiritual en respuesta a la donación absolutamente gratuita de Dios.⁹³⁵

Entender en el ser humano la *dignidad* es tomar una posición hacia el reconocimiento del amor de Dios presente en todo. La representación del ser humano como *imago Dei* refleja, bíblicamente, no solo la dignidad humana, sino lo propio del ser humano que no es otra cosa que lo que lo diferencia de las otras criaturas: la representación humana de Dios. De ahí que, ...por haber sido hecho a imagen de Dios, el ser humano tiene la dignidad de persona; no es solamente algo, sino alguien. Es capaz de conocerse, de poseerse y de darse libremente y entrar en comunión con otras personas; y es llamado, por la gracia, a una alianza con su Creador, a ofrecerle una respuesta de fe y de amor que ningún otro ser puede dar en su lugar.⁹³⁶

Por tanto, sin representación humana de Dios, la antropología de la encarnación se pierde en el intento de rescatar al ser humano como reflejo del amor de Dios, el mismo que se da y encarna por amor.

El mensaje fundamental de la Sagrada Escritura anuncia que la persona humana es criatura de Dios (cfr. Sal 139,14-18) y especifica el elemento que la caracteriza y la distingue en su

⁹³⁵ Francisco. *Evangelii gaudium*, 179.

⁹³⁶ Consejo Pontificio ‘Justicia Y Paz’. *Compendio de la Doctrina social de la Iglesia*, 108.

ser a imagen de Dios: “Creó, pues, Dios al ser humano a imagen suya, *a imagen de Dios le creó, macho y hembra los creó*” (Gn 1,27). Dios coloca la criatura humana en el centro y en la cumbre de la creación: al hombre (en hebreo *adam*), plasmado con la tierra (*adamah*), Dios insufla en las narices el aliento de la vida (cfr. Gn 2,7).⁹³⁷

Por ende, la *dignidad humana* es lo más cercano al amor, porque si hay algo afín entre Dios Creador y su criatura, es el amor con el que ha sido creado el ser humano. Amor al que está llamado a dar a cada hombre para que, a imagen y semejanza, que son dos cosas iguales en el ser humano, él dotado de amor e inteligencia busque amar a los demás como Dios lo ama, es decir, creando vínculos de amor que sean permanentes y estables.

Si, por otra parte, consideramos la dignidad de la persona humana a la luz de las verdades reveladas por Dios, hemos de valorar necesariamente en mayor grado aún esta dignidad, ya que los hombres han sido redimidos con la sangre de Jesucristo, hechos hijos y amigos de Dios por la gracia sobrenatural y herederos de la gloria eterna.⁹³⁸

Esta vendría a ser la mejor antesala de la *dignidad humana*, la misma que puede ser protegida y amparada en el espíritu que llevó a la proclamación de los derechos humanos. Por ello, del amor con el que ha sido creado el ser humano, aparece la dimensión bíblica y antropológica más relevante: el ser humano está llamado a “permanecer en el amor”. Esta es la vocación fundamental del hombre, *permanecer*, en el sentido bíblico, es amar hasta el fin. Estar en Dios es creer en que, al ser sus criaturas, toda la humanidad ha sido creada por su amor y, por ende, todo lo creado es producto de su amor.

Este amor que debe tipificar las relaciones entre las personas es producto del afecto con el que somos hechos hijos en Cristo, por Dios padre y, por ende, hermanos de igual progenitor. De aquí colegimos que de “la filiación en Cristo nace la fraternidad cristiana”, hecho que marca el origen ante todo teológico de la opción cristiana por la construcción de una convivencia humana verdaderamente solidaria y sin injusticias. La filiación y la fraternidad divinas nos exigen conformar un orden económico, político, social y cultural sin excluidos y donde todos puedan realizar y satisfacer todas sus capacidades y necesidades.⁹³⁹

⁹³⁷ *Ibid.*

⁹³⁸ Juan XXIII. *Pacem un terris*, 10.

⁹³⁹ Novoa, Carlos. “Todo actuar político es cristiano”, 302.

El binomio *amor y dignidad humana* es una realidad innegable en el ser humano, desde la teología cristiana, puesto que la dignidad es un valor que no puede ser negado a ningún ser humano en ninguna circunstancia, ya que “amar es hacer y reconocer la dignidad del otro” y, al mismo tiempo, es reconocer aquello que hay de Dios en el otro. Pablo dice: “Sin amor no soy nada”; lo mismo se puede acotar de la dignidad: sin ella el ser humano no es nada. Por esto, lo afirman los Padres de la Iglesia⁹⁴⁰ y lo ratificara el magisterio social de la Iglesia⁹⁴¹, al reiterar que lo más sagrado del ser humano es su dignidad intrínseca, la cual no le será arrebatada porque ella es ontológicamente parte fundamental de cada ser humano.

Esta búsqueda de la identidad mediante el otro está presente también en el NT. “Y vosotros ¿quién decís que soy? (Mt 16,15). No vemos que Jesús diga quién es, con la excepción del título “Hijo del hombre”. Como si reclamase de los demás que le revelasen. Igual que lo espera del Padre: “Padre, glorifícame, da testimonio de mí” (véase Jn 17,1). Es el tema del reconocimiento el que está en juego: no me conozco sino porque se me conoce y sólo se me conoce si se me reconoce. Solo en una isla no hay ser humano. Todo ser debe ser aceptado y nombrado, reconocido y anunciado.⁹⁴²

El gran peligro que enfrenta la sociedad es negarle a todos los hombres y mujeres la posibilidad de amar, porque no solo se niega a Dios, sino que se negaría lo que ellos son por naturaleza, “dignos por amor”. El amor es la respuesta absoluta al ser humano sobre sus relaciones intrínsecas y extrínsecas, por ello, teológicamente, la *caridad* no es un término vacío ni efímero, es, en otras palabras, la dignidad propia del ser humano.

Para reforzar la idea de la importancia que tiene el reconocimiento de la dignidad personal con la dignidad del otro, la premisa “tú eres el reflejo de lo que yo soy” es un llamado a construir, desde la *dignidad humana*, el respeto por los demás. Así, por medio del mandato del amor y el respeto hacia las diferencias, se rescata lo fundamental y esencial del ser

⁹⁴⁰ “Cuando los Padres afirman –y lo hacen muy frecuentemente– que al hombre le son inherentes un valor y una dignidad incomparables, están expresando equivalentemente lo que el término *persona* notifica. Valor y dignidad (notémoslo bien) adjudicables a todos y cada uno de los hombres, no al concepto abstracto de humanidad” (Salazar García, Luis María. *Personas por amor. La Gracia como constitutivo formal del concepto “persona” un diálogo con la obra de Juan Luis Ruiz de la Peña*, 93).

⁹⁴¹ “La vida del hombre, en efecto, ha de considerarse por todos como algo sagrado, ya que desde su mismo origen exige la acción creadora de Dios” (Juan XXIII, *Mater et magistra* 194).

⁹⁴² Gesché, Adolphe. “La identidad del hombre ante Dios”, 4.

humano, es decir, su esencia de ser digno en el amor, por el amor y con el amor que Dios ha tenido en la creación del ser humano:

Queridos, amémonos unos a otros, ya que el amor es de Dios, y todo el que ama ha nacido de Dios y conoce a Dios. Quien no ama no ha conocido a Dios, porque Dios es Amor. En esto se manifestó el amor que Dios nos tiene; en que Dios envió al mundo a su Hijo único para que vivamos por medio de él. En esto consiste el amor: no en que nosotros hayamos amado a Dios, sino en que él nos amó y nos envió a su Hijo como propiciación por nuestros pecados. (1Jn 4,7-10)

“Ser dignos por amor” comporta un compromiso, como ya se ha recalcado, con la visión de caridad y amor que puedan construir los unos con y por los otros. No se puede perder de vista que, cada vez que se reconoce al otro, hay un espejo de frente que recordará que ese otro también por esencia es imagen de Dios. Por tal razón, la teología cristiana, inspirada en las Sagradas Escrituras, les recuerda a los creyentes: “Si nos amamos unos a otros, Dios permanece en nosotros y su amor ha llegado en nosotros a su plenitud” (1Jn 4,12b).

5.2.1.2 La dignidad humana en una fe de comunión

A partir de la presunción de vivir bajo una fe que se refleja en la experiencia de *comunión*, es importante reconocer que todo en Dios desde la creación está permeado por este espíritu. Sin embargo, esta vivencia de la fe en comunión tiene como principio fundante el vivir “llenos del Espíritu Santo”, que es Espíritu de la comunión con Dios. “En la comunión con Dios se nos abren los ojos, porque hemos llegado a ser una “autopresencia” nueva y, por eso, vemos nuestra propia realidad con ojos nuevos”⁹⁴³. Así las cosas, la promoción social que desde el Evangelio promueve el SNPS/CC tiene como objetivo incentivar en las asociaciones acompañadas por esta institución, la promoción de comunidades sólidas en el principio básico de la fe en Cristo.

La revelación en Cristo del misterio de Dios como Amor trinitario está unida a la revelación de la vocación de la persona humana al amor. Esta revelación ilumina la dignidad y la

⁹⁴³ Andrade, Bárbara. “¿Cuál dignidad humana? Algunas aclaraciones antropológicas y teológicas”, 47.

*libertad personal del hombre y de la mujer y la intrínseca sociabilidad humana en toda su profundidad: “Ser persona a imagen y semejanza de Dios comporta [...] existir con relación al otro ‘yo’, porque Dios mismo, uno y trino, es comunión del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo”.*⁹⁴⁴

En una comunidad de creyentes, todos están llamados a ser custodios de la fe por el bien de todos, al mismo tiempo que todos cuidan y custodian la dignidad de todos. Pues, desde el principio de los tiempos, la comunidad está llamada a no hacer distinción de grado, de modo que todos en ella reciben, comparten y hacen parte de una misma dignidad. El gran riesgo que se corre en la vida comunitaria es crear sistemas en donde se ignore y viole sistemáticamente la dignidad humana.

En el ser comunidad existe un anhelo de unidad, así aparece expresado en los Evangelios, en especial en el discurso previo a la crucifixión. En esta alocución Jesús ora pidiendo por sus discípulos:

...que todos sean uno. Como tú, Padre, en mí y yo en ti, que ellos también sean uno en nosotros, [...] para que sean uno como nosotros somos uno: yo en ellos y tú en mí, para que sean perfectamente uno, y el mundo conozca que tú me has enviado y que los has amado a ellos como me has amado a mí. (Jn 17,21-23)

Las palabras de Jesús sobre la unidad es una indicación de la importancia que Juan quiere darle a la comunidad. El ejemplo de unidad para él está centrado en la forma unificada del Hijo con el Padre. “En su encarnación, Jesús reúne todo lo humano –también lo oscuro y abismal del hombre, incluida la muerte violenta en la cruz–, y lo lleva a la unidad con Dios”⁹⁴⁵.

La formación de la comunidad en la experiencia cristiana hunde sus raíces en la unidad con Dios. Un Dios que al ser amor ama a su Hijo, quien a su vez forma la comunidad con los que los siguen en una permanente lucha con su realidad humana. “La gran y maravillosa paradoja de la existencia humana: una existencia llamada a *servir en la verdad y en el amor*. El amor hace que el hombre se realice mediante la entrega sincera de sí mismo.

⁹⁴⁴ Consejo Pontificio ‘Justicia Y Paz’. *Compendio de la Doctrina social de la Iglesia*, 34.

⁹⁴⁵ Grün, Anselm; Boff, Leonardo. *Lo Divino en el ser humano y en el universo, camino hacia la unificación*, 39.

Amar significa dar y recibir lo que no se puede comprar ni vender, sino sólo regalar libre y recíprocamente⁹⁴⁶, tal y como lo es la *dignidad humana*.

La relación entre Dios y el hombre se refleja en la dimensión relacional y social de la naturaleza humana. El hombre, en efecto, no es un ser solitario, ya que “por su íntima naturaleza, es un ser social, y no puede vivir ni desplegar sus cualidades, sin relacionarse con los demás”. A este respecto resulta significativo el hecho de que Dios haya creado *al ser humano como hombre y mujer* (cfr. Gn 1,27): “Qué elocuente es la insatisfacción de la que es víctima la vida del hombre en el Edén, cuando su única referencia es el mundo vegetal y animal (cfr. Gn 2,20). Solo la aparición de la mujer, es decir, de un ser que es hueso de sus huesos y carne de su carne (cfr. Gn 2,23), y en quien vive igualmente el espíritu de Dios creador, puede satisfacer la exigencia de diálogo interpersonal que es vital para la existencia humana. En el otro, hombre o mujer, se refleja Dios mismo, meta definitiva y satisfactoria de toda persona”.⁹⁴⁷

La comunidad de fe se muestra como garante de los principios de la DSI: *dignidad humana, bien común, solidaridad y subsidiariedad*; estos demuestran que por medio de ellos todos los que forman la comunidad ponen su confianza en la obra que el Espíritu hace en ellos.

Nos[otros] vemos con confianza como el Espíritu del Señor continúa su obra en el corazón de la humanidad y congrega por todas partes comunidades cristianas conscientes de su responsabilidad en la sociedad. En todos los continentes, entre todas las razas, naciones, culturas, en todas las condiciones, el Señor sigue suscitando auténticos apóstoles del Evangelio.⁹⁴⁸

Formar comunidades conscientes de la acción del espíritu del Evangelio es forjar la *dignidad humana* en ellas. La comunión con Dios que la evangelización promueve crea una nueva visión de la comunión interhumana, en tanto y en cuanto la autopresencia sea la esperanza y, al mismo tiempo, horizonte en la promesa de la comunión con Dios. “Somos autopresencia-esperanza, somos capaces de ver y realizar signos de esperanza”⁹⁴⁹,

⁹⁴⁶ Juan Pablo II, Carta a las Familias *Gratissimam sane*, 11: AAS 86 (1994) 883.

⁹⁴⁷ Consejo Pontificio ‘Justicia Y Paz’. *Compendio de la Doctrina social de la Iglesia*, 110.

⁹⁴⁸ Pablo VI. *Octogesima adveniens*, 2a.

⁹⁴⁹ Andrade, Bárbara. “¿Cuál dignidad humana? Algunas aclaraciones antropológicas y teológicas”, 49.

especialmente en aquellos a los que se les vulneran sus derechos y en ellos se ve afectada su dignidad extrínseca.

La comunión con Dios es una escuela permanente de hacer comunión con otros, en el sentido en que esta comunión nos libera para acercarnos al otro y, por ende, compartir la misma dignidad de la que todos son portadores por esencia. De allí la importancia de la conformación de redes sociales, tarea que el SNPS/CC desde su “Estrategia de intervención” promueve permanentemente como una labor indispensable en la protección de la dignidad humana y, en consecuencia, de los derechos humanos.

Frente a situaciones tan diversas, nos es difícil pronunciar una palabra única como también proponer una solución con valor universal. No es este nuestro propósito ni tampoco nuestra misión. Incumbe a las comunidades cristianas analizar con objetividad la situación propia de su país, esclarecerla mediante la luz de la palabra inalterable del Evangelio, deducir principios de reflexión, normas de juicio y directrices de acción según las enseñanzas sociales de la Iglesia [...] A estas comunidades cristianas toca discernir, con la ayuda del Espíritu Santo, en comunión con los obispos responsables, en diálogo con los demás hermanos cristianos y todos los hombres y mujeres de buena voluntad, las opciones y los compromisos que conviene asumir para realizar las transformaciones sociales, políticas y económicas que se consideren de urgente necesidad en cada caso.

En este esfuerzo por promover tales transformaciones, los cristianos deberían, en primer lugar, renovar su confianza en la fuerza y en la originalidad de las exigencias evangélicas. El Evangelio no ha quedado superado por el hecho de haber sido anunciado, escrito y vivido en un contexto sociocultural diferente. Su inspiración, enriquecida por la experiencia viviente de la tradición cristiana a lo largo de los siglos, permanece siempre nueva en orden a la conversión de la humanidad y al progreso de la vida en sociedad, sin que por ello se le deba utilizar en provecho de opciones temporales particulares, olvidando su mensaje universal y eterno.⁹⁵⁰

Un aprendizaje sobre la formación de redes de cooperación, como lo recalca monseñor Héctor Fabio Henao, es que se pueda

...identificar las necesidades de las situaciones locales, desde las aspiraciones de los afectados, las diferencias e inequidades que enfrentan; la participación con una exigencia

⁹⁵⁰ Pablo VI. *Octogesima adveniens*, 4.

constante a lo largo de todo el proceso, siempre en la identificación de los deberes que adquiere cada uno en el marco de la responsabilidad compartida.⁹⁵¹

La experiencia de carácter internacional en la conformación de redes⁹⁵² le ha valido al SNPS/CC una valoración primordial en el desarrollo de su labor a nivel nacional. En Colombia, es reconocida y altamente ponderada la labor que ha emprendido el Secretariado. Una evidencia de esto es la conformación del Grupo de Trabajo por Colombia, GTC. El mandato de la red *Caritas Internationalis* para el GTC dice⁹⁵³:

El papel del Grupo de Trabajo por Colombia es promover objetivos, estrategias y prácticas comunes entre sus miembros, para animar el fortalecimiento de la labor de la Caritas Colombiana.

Los objetivos específicos del GTC son:

- (a) Acompañar al Secretariado Nacional de Pastoral Social/Caritas Colombiana en su labor en Colombia en las siguientes áreas: (1) La democracia y la construcción de la paz. (2) El desarrollo de la justicia social. (3) La crisis humanitaria en estrecha relación con organismos internacionales de la Iglesia y otros.
- (b) Articular el compromiso de la familia Cáritas en las áreas prioritarias anteriormente mencionadas y facilitar el diálogo con organizaciones internacionales que trabajan con Colombia.
- (c) Desarrollar estrategias de sensibilización, incidencia, política, educación y movilización, para aportar a la transformación social de la realidad colombiana.
- (d) Reforzar la capacidad de respuesta ante la realidad colombiana, a través de la coordinación interna, el apoyo al fortalecimiento institucional del SNPS y el cofinanciamiento de programas del SNPS.

Principios. Se trabaja a partir de una cooperación solidaria que significa:

- Solidaridad entre los miembros, con base en los objetivos comunes.

⁹⁵¹ Henao Gaviria, Héctor Fabio. *Caminar en la esperanza*, 244-245.

⁹⁵² “Las organizaciones caritativas de la Iglesia, sin embargo, son un *opus proprium* suyo, un cometido que le es congenial, en el que ella no coopera colateralmente, sino que actúa como sujeto directamente responsable, haciendo algo que corresponde a su naturaleza. La Iglesia nunca puede sentirse dispensada del ejercicio de la caridad como actividad organizada de los creyentes y, por otro lado, nunca habrá situaciones en las que no haga falta la caridad de cada cristiano individualmente, porque el hombre, más allá de la justicia, tiene y tendrá siempre necesidad de amor” (Benedicto XVI, *Deus caritas est* 29c).

⁹⁵³ Henao Gaviria, Héctor Fabio. *Caminar en la esperanza*, 253-254.

- Igualdad entre los miembros en procesos de toma de decisiones, respetando las diferencias de criterios institucionales de cada organización miembro.
- Transparencia, confianza y responsabilidad mutua.
- Colaboración, que implica un compromiso a largo plazo con los objetivos acordados.
- Aprendizaje mutuo a través del intercambio de experiencias e ideas para transformar el aprendizaje en una acción más eficaz.
- Orientar nuestro trabajo en la opción por los pobres y la equidad de género.

La experiencia alcanzada por el SNPS/CC en el ámbito internacional lo acredita como organización respaldada por instituciones que valoran en ella la cobertura a nivel nacional, como también la transparencia en los procesos administrativos, por su manejo de recursos económicos. La “Estrategia de intervención”, apoyada por el GTC, se ha convertido en el instrumento garante de la ejecución de las políticas comunitarias en el orden nacional e internacional. Por tanto, el SNPS/CC no pierde su identidad de organismo social de Iglesia que promueve la visión de Pueblo de Dios, que camina en la historia como servidora de la humanidad⁹⁵⁴. Esta acción orgánica de SNPS/CC está en plena correspondencia con el principio de subsidiariedad de la DSI.

5.2.1.3 La dignidad humana en la caridad

Con la afirmación, por parte de la teología cristiana, de que “Dios es amor”, se puede prolongar esta idea hacia la importancia que tiene el fundamento intrínseco de *imagen de Dios* en los seres humanos. Pues, si Dios que es amor crea al ser humano a su imagen y semejanza, esa semejanza entre Dios y el ser humano se ve reflejada directamente en el amor. Entonces, el hombre criatura hecha por amor, es la forma más excelsa que tiene Dios de plasmar la idea material del amor.

“Dios es amor, y quien permanece en el amor permanece en Dios y Dios en él” (1Jn 4,16).

Estas palabras de la Primera carta de Juan expresan con claridad meridiana el corazón de la fe cristiana: la imagen cristiana de Dios y también la consiguiente imagen del hombre y de

⁹⁵⁴ Véase en Cáritas Latinoamericana y del Caribe. *Cáritas: un servicio por amor, apuntes sobre identidad y espiritualidad de Cáritas en América Latina y el Caribe*, 13.

su camino. Además, en este mismo versículo, Juan nos ofrece, por así decir, una formulación sintética de la existencia cristiana: “Nosotros hemos conocido el amor que Dios nos tiene y hemos creído en él”. *Hemos creído en el amor de Dios*: así puede expresar el cristiano la opción fundamental de su vida. No se comienza a ser cristiano por una decisión ética o una gran idea, sino por el encuentro con un acontecimiento, con una Persona, que da un nuevo horizonte a la vida y, con ello, una orientación decisiva.⁹⁵⁵

La apreciación teológica expuesta anteriormente fue el fundamento desarrollado en el subapartado “Dignos por amor”. Por tanto, ¿Cuál es la diferencia entre el planteamiento de ser dignos por amor y la declaración de la dignidad humana en la caridad? La respuesta a este interrogante tiene como fundamento el que la expresión de la caridad es una acción concreta del servicio, pero servir en la experiencia del cristianismo debe tener como principio el común a la DSI, en otras palabras, servir es una consecuencia lógica de reflejar en la comunidad el espíritu propio de la dignidad humana.

De esta manera, este apartado, previo a los aportes pastorales a la “Estrategia de intervención”, tendrá como objetivo presentar el por qué el servicio es una expresión alta de la caridad y como este “es también una dimensión constitutiva de la misión de la Iglesia y expresión irrenunciable de su propia esencia”⁹⁵⁶, como lo afirma Benedicto XVI. Pues, así como la Iglesia es misionera por naturaleza, también brota ineludiblemente de esa naturaleza la caridad efectiva con el prójimo, la compasión que comprende, asiste y promueve⁹⁵⁷.

En la expresión de Pablo sobre la caridad, en su Primera Carta a los Corintios, el Apóstol de los gentiles recalca que “la caridad es paciente, es benigna, no se aferra a lo que es suyo; lo sufre todo, lo soporta todo”. Así le traza un itinerario a la comunidad ávida de renunciar al egoísmo que se presentaba como mal de los primeros creyentes de Cristo en Corinto. No obstante, la formulación paulina sobre la caridad es fruto de una vivencia propia en los que habían descubierto que la clave del amor estaba en hacer efectiva la caridad entre todos los hermanos, “el hecho de que toda caridad entre los seres humanos esté enraizada teocéntricamente, esto es, tenga su fuente en Dios”⁹⁵⁸.

⁹⁵⁵ Benedicto XVI. *Deus caritas est*, 1.

⁹⁵⁶ Benedicto XVI. Proemio del *Motu Proprio* sobre el Servicio de la Caridad.

⁹⁵⁷ Véase en Francisco. *Evangelii gaudium*, 179.

⁹⁵⁸ Cordes, Paul Josef. “*Deus caritas es*, Sobre la primera encíclica del papa Benedicto XVI”, 972.

Benedicto XVI tiene un magisterio articulado entre las encíclicas *Deus caritas est* (2005), *Spe salvi* (2007) y *Caritas in veritate* (2009), de las que se puede inferir con Alfaro: “la triada fe-esperanza-caridad, más que a tres realidades adecuadamente distintas, responde a tres dimensiones de la actitud humana ante Dios”⁹⁵⁹. Por esta razón, podría considerarse que la referencia a la Revelación presentada en la enseñanza del pontífice alemán va descubriendo paulatinamente, prácticas concretas para que la Iglesia muestre en acciones específicas el reconocimiento de la presencia de Dios encarnado en la humanidad.

Con la primera encíclica del papa Benedicto XVI, *Deus caritas est*, el papa quiso trazar su plan pastoral. El texto, dividido en dos partes, presenta en la primera un profundo desarrollo sobre el amor humano y el amor espiritual. La encíclica es un tratado teológico, antropológico y ético sobre el amor. Mientras que la segunda parte del tratado está dedicado al servicio eclesial del amor, es decir, cómo el amor que es Dios debe ser reflejo del servicio de la Iglesia a la humanidad.

El amor es una experiencia unitaria mediada por un doble movimiento, lo reitera el papa Ratzinger. El primero de estos movimientos es el ascendente, expresado en el amor *eros*. “[Dios] ama, y este amor suyo puede ser calificado sin duda como *eros* que, no obstante, es también totalmente *ágape*”⁹⁶⁰. Esta expresión en la encíclica ha sido controversial, pues, en el Magisterio y estudio de la teología de Occidente, no se le había dado un atributo como el *eros* al amor que provenía de Dios, debido a la comprensión material que se le solía dar a la visión del amor *eros*.

El segundo movimiento del amor es el descendente, o amor *ágape*, dar gratuitamente. El amor, como un don que se ha recibido gratuitamente, tal y como lo es la dignidad humana, don recibido por ser, el hombre, expresión máxima de la imagen de Dios. De tal forma que todo ser humano, para poder dar amor, necesita sentirse amado. Esto motivará a vivir al ser humano en el amor, pues, en la medida en que se sienta amado, solo desde allí podrá amar a los otros. El amor entendido así es una donación expresada y realizada en el servicio, a ejemplo de Jesucristo, quien revela el amor del Padre en la humanidad. Como lo afirma Baena, “la revelación [de Dios] acontece dentro de la existencia humana”⁹⁶¹.

⁹⁵⁹ J.L. Ruiz de la Peña, *El don de Dios* 1991, 330. Para justificar esta afirmación, remite a J. Alfaro, “Actitudes fundamentales de la existencia cristiana”, 413-476. Citado en Salazar, José María. *Personas por amor*. 318.

⁹⁶⁰ Benedicto XVI. *Deus Caritas Est*, 9a.

⁹⁶¹ Baena, Gustavo. *Fenomenología de la Revelación, Teología de la Biblia y Hermenéutica*. 42.

Eros y *ágape ágape* son dos realidades del amor unificado de Dios. Sin embargo, para el cristianismo, la novedad radica en la manera en que se entendió el *ágape ágape* como una forma de dar. “Los primeros cristianos, por el poder del Resucitado, se fueron identificando con un seguimiento de Jesús hasta la cruz, es decir, fidelidad a la voluntad de Dios que crea el mismo saliendo de sí”⁹⁶². Esto lo definirá Baena como “autotrascenderse”, que no es más que salirse de sí para amar en el otro, rompiendo con la propia finitud⁹⁶³.

La persona es la que ama como unidad entre cuerpo y alma. No hay amor que no tenga atracción y deseo de lo que el cuerpo necesite, de allí su finitud, expresada anteriormente. El *eros* es una promesa de infinitud y de eternidad que está en el espíritu, en donde es Dios quien cumple esa promesa de amor.

Dios tiene corazón, en aquel que fue traspasado en la cruz. La originalidad del Nuevo Testamento no son las nuevas ideas, es la figura de Cristo que da contexto y cuerpo a las ideas del texto veterotestamentario⁹⁶⁴. Dios, cuando se encarna, se convierte en el principio creativo de Dios en el Logos de Cristo. En Dios la razón no se contrapone a la pasión, y el *ágape ágape* no se contrapone al *eros*.

Aunque Benedicto XVI lo presenta en la segunda parte de su encíclica, es necesario recordar, sin caer en anacronismos, que el movimiento social en la Iglesia tiene su origen al final del siglo XIX. Por tanto, la dimensión caritativa institucional reconocida por la DSI, sin desconocer los antecedentes a esta, muestra cómo la “caridad fraterna” mencionada por Pío XI en *Octogesima adveniens*⁹⁶⁵, que responde al contexto de su tiempo en la reconstrucción de la sociedad pos-Gran Guerra; y por Benedicto XVI en *Caritas in veritate*⁹⁶⁶, que la

⁹⁶² *Ibid.* 30.

⁹⁶³ Véase en Baena, Gustavo. “La esperanza en la vida cristiana”, 221.

⁹⁶⁴ Véase en Benedicto XVI. *Deus Caritas Est*, 12.

⁹⁶⁵ “Así, pues, venerables hermanos, las presentes circunstancias marcan claramente el camino que se ha de seguir. Nos toca ahora, como ha ocurrido más de una vez en la historia de la Iglesia, enfrentarnos con un mundo que ha recaído en gran parte en el paganismo. Para que todas estas clases tornen a Cristo, a quien han negado, hay que elegir de entre ellos mismos y formar los soldados auxiliares de la Iglesia, que conozcan bien sus ideas y sus apetencias, los cuales puedan adentrarse en sus corazones mediante cierta suave caridad fraternal. O sea, que los primeros e inmediatos apóstoles de los obreros han de ser obreros, y los apóstoles del mundo industrial y comercial deben ser de sus propios gremios” (Pío XI, *Quadragesimo anno*, 141).

⁹⁶⁶ “El subdesarrollo tiene una causa más importante aún que la falta de pensamiento: es “la falta de fraternidad entre los hombres y entre los pueblos”. Esta fraternidad, ¿podrán lograrla alguna vez los hombres por sí solos? La sociedad cada vez más globalizada nos hace más cercanos, pero no más hermanos. La razón, por sí sola, es capaz de aceptar la igualdad entre los hombres y de establecer una convivencia cívica entre ellos, pero no consigue fundar la hermandad. Esta nace de una vocación trascendente de Dios Padre, el primero que nos ha

promueve, en medio del desarrollo de los pueblos, son expresiones de la amplia dimensión social de la Iglesia en el mundo.

De la presentación somera de la importancia de la caridad cristiana más allá del “autotrascenderse”, el servicio de la caridad a punta al principio ya mencionado en esta parte: la identidad de la Iglesia cimentada en su “autocomprensión”, en el ser una comunidad de amor, en donde creyendo en Dios, que es amor, no solo lo celebra en la vida, en la experiencia de la liturgia, sino que hace plena la dimensión del amor mediante el servicio de la caridad.

Entonces, ¿quiénes son los receptores de esta *caridad*, en la acción caritativa de la Iglesia? Ceñidos al principio de la comunidad que camina en el amor de Cristo por la fe, “el cristiano, que ha recibido el don del *ágape*, está llamado a una existencia de servicio en conformidad con el corazón misericordioso y compasivo de Cristo, que se ve atraído por la necesidad o la miseria ajena, sirve personalmente y formula el doble mandamiento del amor a Dios y al prójimo como compendio de la ley y los profetas (Mt 22,39; Mc 12,28; Lc 10,25; Jn 13,34)”⁹⁶⁷. La experiencia de la caridad esta identificada con las necesidades de *todos los seres humanos*, en las mismas dimensiones de lo que ya se describió como la existencia integral del ser humano.

Por tanto, la caridad se va a entender, en el contexto de la DSI, como todo servicio que los seres humanos realizan para promover los valores del amor de Cristo, al salirse de sí. De tal manera que todos los seres humanos están llamados a realizarse por medio de su desarrollo integral, solidario y sostenible, en el amor heredado de Dios y representado en el principio de la *dignidad humana*. A este respecto, el SNPS/CC asume la honda experiencia de ser la “caricia de amor de Dios”⁹⁶⁸ en las realidades de la sociedad colombiana.

La autotrascendencia, referida anteriormente, y entendida como un *salir de sí* para darse al otro, como institución, ha sido una intuición presente en la formulación de la “Estrategia de intervención” (2012) y una de las razones para que el SNPS/CC buscara una forma más efectiva de sistematizar y llevar a cabo su desarrollo pastoral.

amado, y que nos ha enseñado mediante el Hijo lo que es la caridad fraterna. Pablo VI, presentando los diversos niveles del proceso de desarrollo del hombre, puso en lo más alto, después de haber mencionado la fe, ‘la unidad de la caridad de Cristo, que nos llama a todos a participar, como hijos, en la vida del Dios vivo, Padre de todos los hombres’” (Benedicto XVI, *Caritas in veritate*, 19).

⁹⁶⁷ Muñoz, Rodrigo. “*Caritas*. Amor cristiano y acción social”, 1015.

⁹⁶⁸ Francisco. Audiencia privada del 16 de mayo de 2013 con el Comité Ejecutivo de Cáritas Internationalis.

[...De allí] la rotación de personal de la institución, pues no se podía construir algo sin contar con la memoria, los aprendizajes y la documentación de las buenas prácticas del pasado. Razón por la que se definieron nueve ejes temáticos sobre los que el SNPS/CC ha trabajado durante al menos la última década; se conformaron igual número de mesas temáticas que tuvieron como objetivo recoger la experiencia institucional, capitalizar lecciones aprendidas de dicha experiencia, dando como resultado la “Estrategia de intervención” del SNPS/CC.

La “Estrategia” responde a una necesidad del SNPS por articularse en torno a un derrotero común: fortalecer una pastoral social que hace vida el mensaje de Cristo, que se hace testimonio del amor y del servicio en la Iglesia y, desde ella, promueve, acompaña y anima procesos de transformación social con las comunidades. También responde a las necesidades de las jurisdicciones eclesíásticas en su deseo de construir una pastoral que responda a los contextos de manera pertinente, que fortalezca capacidades, cree condiciones a la transformación, promueva la reconstrucción del tejido social y acompañe procesos de incidencia política a través de la construcción de plataforma social en los niveles local, regional y nacional.⁹⁶⁹

Entre las prácticas del pasado desarrolladas con éxito por el SNPS/CC, antes de la redacción de la “Estrategia de intervención”, se pueden destacar varias agrupadas en cuatro categorías: *desafío de justicia, civilización del amor, construcción de paz y migrantes y el reconocimiento de sus derechos*. A continuación (Tabla 10), se seleccionan algunas de las prácticas tenidas en cuenta, por orden de acción social⁹⁷⁰.

TABLA 10. ACCIONES PASTORALES DEL SNPS/CC

MIGRANTES Y EL RECONOCIMIENTO DE SUS DERECHOS	CONSTRUCCIÓN DE PAZ	CIVILIZACIÓN DEL AMOR	DESAFÍO DE JUSTICIA
<ul style="list-style-type: none"> – Desarrollo de una pastoral de la movilidad humana. – Respuesta a la situación constatada por el Episcopado Latinoamericano y del Caribe en <i>Aparecida</i>. 	<ul style="list-style-type: none"> – La promoción del desarrollo humano integral, solidario y sostenible hace parte de la misión de la Iglesia y particularmente la pastoral social. 	<ul style="list-style-type: none"> – Evangelizar el mundo de lo político. – Promover un cambio en la cultura política, para que esta se centre en la persona humana y, 	<ul style="list-style-type: none"> – El fortalecimiento de la capacidad de los laicos para trabajar en la construcción de un orden social justo. – Avanzar en las propuestas pastorales de

⁹⁶⁹ Secretariado Nacional de Pastoral Social – Cáritas Colombiana. *Estrategia de Intervención*, 3-4.

⁹⁷⁰ El listado y la tabla es resultado de la lectura de varios apartados del libro de “Caminar en la esperanza” de Mons. Héctor Fabio Henao, Director Nacional del SNPS-CC.

<ul style="list-style-type: none"> – Un lugar privilegiado para la inclusión de los migrantes, con valores y potencialidades en la comunidad eclesial en la cual se vive la catolicidad, es decir, la universalidad de la cultura y las tradiciones. – La pastoral de los migrantes tiene una dimensión misionera de acompañamiento en procesos de búsqueda de nuevos horizontes y sitios con culturas y tradiciones diversas. – La pedagogía de la evangelización de los migrantes exige un acercamiento a sus manifestaciones de religiosidad popular y abrir posibilidades a la familia-Iglesia doméstica dentro de la liturgia. – El estudio, reflexión y profundización de las situaciones que producen el desplazamiento, despojo y violación de los derechos de los migrantes. – Avanzar en compromisos expresados por el episcopado como señal de solidaridad. – La labor más importante es la prevención de la migración forzada. – El fortalecimiento de la identidad comunitaria, de sus relatos y de su universo simbólico hace parte del compromiso pastoral. 	<ul style="list-style-type: none"> – El cuidado y protección de la naturaleza es clave para asegurar que los principios del desarrollo humano integral, solidario y sostenible sean llevados a la práctica. – El centro de esta labor está en el compromiso con los derechos humanos que articula el trabajo por la paz con la promoción del desarrollo auténtico. – Los programas de desarrollo comunitario, económico y social mandan en la mano de los esfuerzos por el desarrollo de cada ser humano. – La educación es clave en el trabajo de la Iglesia por el desarrollo; las obras educativas tienen un papel muy importante, en la medida en que fortalezcan los procesos de desarrollo humano. – Es urgente impulsar y comprometerse con los procesos comunitarios que superen los proyectos de liviano y corto plazo. – El proceso debe hacer parte de una propuesta integral que abarca educación, formación en valores, productividad, 	<p>desde el contrato, el pacto social asuma la opción por los pobres y la promoción de los derechos humanos.</p> <ul style="list-style-type: none"> – Ante la corrupción y el individualismo, centrar la política y la participación en el bien común y no en el lucro privado y en el afán de ganancia. – Formar a los cristianos laicos para la participación en la democracia y para el ejercicio de responsabilidades dentro de esta, con una perspectiva de humanismo integral. – Impulsar la participación ciudadana en concordancia con el carácter social del ser humano y con la ética cristiana que señala la participación como deber y derecho. – Aportar a la construcción de lo público como espacio en el cual la palabra sea la que resuelva las controversias y no las armas: nuestro aporte a la construcción de lo público con criterios del bien común. – Fortalecer la conciencia de la dignidad de todo ser humano y sus derechos, de manera 	<p>promoción comunitaria para lograr mayor equidad.</p> <ul style="list-style-type: none"> – Proporcionar en forma práctica, por medio de iniciativas que respondan a la cultura de cada región y sus necesidades, el logro de niveles de calidad de vida deseados, con el fin de obtener un desarrollo humano integral. – Profundizar en las raíces bíblicas de la justicia como forma de vivir, como espacio vital en el que se lleva a cabo las relaciones entre las personas y los pueblos. <p>Fortalecer la relación entre justicia y paz. “La paz es obra de la justicia” (Is 13,17).</p> <ul style="list-style-type: none"> – Desarrollar y difundir una pedagogía de la justicia, la reparación y el perdón. – Superar el odio y el resentimiento para construir relaciones basadas en la justicia y el amor. – Abrir espacios para que la memoria histórica se conserve. – Potenciar en las comunidades la capacidad de reconocer y mantener la verdad.
---	---	---	--

<ul style="list-style-type: none"> – Es importante el valor de la palabra en el proceso pastoral. – El acompañamiento es clave en la pastoral de los migrantes. – Acompañamiento significa, en primera instancia, acogida. – El agente de pastoral toma la iniciativa de salir al encuentro. – La hospitalidad es un deber en el trabajo pastoral y es parte de la escucha. – La atención a los migrantes víctimas del desplazamiento brinda apoyo, a fin de que los desplazados puedan acceder a los beneficios del Estado. – Fortalecer procesos de redes locales ayuda a recuperar y preservar la memoria histórica. – Dar a los migrantes desplazados la oportunidad de convertirse en misioneros discípulos que comunican la experiencia de Dios a otras comunidades. 	<p>desarrollo psicosocial impulso a formas de asociación comunitaria.</p> <ul style="list-style-type: none"> – Trabajar en redes comunitarias. – Facilitar la cooperación comunitaria. – Se requiere transparencia y eficacia en los procesos comunitarios. – Capacitaciones adecuadas de equipos cualificados. – Sistematización de experiencias y aprendizaje en lecciones y mejoramiento de procesos y procedimientos. 	<p>que la vida pública esté fundada en criterios de reconocimiento de cada persona.</p>	
--	--	---	--

Fuente: SNPS/CC.

La dimensión caritativa de la Iglesia, expuesta en esta investigación ampliamente en el Capítulo 2 y resumida en las acciones emprendidas por el SNPS/CC en la anterior Tabla 10⁹⁷¹, buscan hacer justicia en eso que el magisterio de los últimos papas denominara “el

⁹⁷¹ El Pueblo de Dios, movido por la fe, que le impulsa a creer que quien lo conduce es el Espíritu del Señor, que llena el universo, procura discernir en los acontecimientos, exigencias y deseos, de los cuales participa juntamente con sus contemporáneos, los signos verdaderos de la presencia o de los planes de Dios. La fe todo

servicio de la caridad”. Se resalta el amor preferencial por los más pobres y por todos los seres humanos necesitados del amor; “mi prójimo es cualquiera que tenga necesidad de mí y que yo pueda ayudar”⁹⁷².

La acción pastoral de la Iglesia en el ámbito social debe testimoniar ante todo la verdad sobre el hombre. La antropología cristiana permite un discernimiento de los problemas sociales, para los que no se puede hallar una solución correcta, si no se tutela el carácter trascendente de la persona humana, plenamente revelado en la fe. *La acción social de los cristianos debe inspirarse en el principio fundamental de la centralidad del hombre.* De la exigencia de promover la identidad integral del hombre brota la propuesta de los grandes valores que presiden una convivencia ordenada y fecunda: verdad, justicia, amor, libertad. La pastoral social se esfuerza para que la renovación de la vida pública esté ligada a un efectivo respeto de estos valores. De ese modo, la Iglesia, mediante su multiforme testimonio evangélico, promueve la conciencia de que el bien de todos y de cada uno es el recurso inagotable para desarrollar toda la vida social.⁹⁷³

Las diversas realidades a las que el SNPS/CC responde son verdaderos espacios de promoción de la *dignidad humana*. En cada expresión de caridad que emana de esta institución se presenta la exigencia de promover al ser humano de manera integral. La vivencia del amor que proviene de Dios se transforma así en experiencias efectivas del *ágape ágape* que insta a salir de las fronteras eclesiales a la realidad comunitaria. La expresión del amor comunitario es, pues, una práctica constante en la respuesta que se construye en el quehacer de la Iglesia por medio del SNPS/CC.

El mensaje social del Evangelio orienta las acciones sociales en las distintas etapas de respuesta ante las necesidades sociales a las que el SNPS/CC busca responder, al dejarse orientar por la DSI “en una doble tarea pastoral: ayudar a los hombres a descubrir la verdad

lo ilumina con nueva luz y manifiesta el plan divino sobre la entera vocación del hombre. Por ello orienta la mente hacia soluciones plenamente humanas. El Concilio se propone, ante todo, juzgar bajo esta luz los valores que hoy disfrutan la máxima consideración y enlazarlos de nuevo con su fuente divina. Estos valores, por proceder de la inteligencia que Dios ha dado al hombre, poseen una bondad extraordinaria; pero, a causa de la corrupción del corazón humano, sufren con frecuencia desviaciones contrarias a su debida ordenación. Por ello necesitan purificación. (*Gaudium et Spes*, 11).

⁹⁷² Benedicto XVI. *Deus caritas est*, 15.

⁹⁷³ Consejo Pontificio ‘Justicia Y Paz’. *Compendio de la Doctrina social de la Iglesia*, 527.

y elegir el camino a seguir; y animar el compromiso de los cristianos de testimoniar, con solícito servicio, el Evangelio en [el] campo social”⁹⁷⁴.

El ser humano es digno por amor, porque en él se refleja Dios. Por el amor de Dios a la humanidad se encarnó en la historia, y por ese mismo amor redimió al ser humano. Por tanto, la *dignidad humana* es la expresión de amor más excelsa de Dios por sus criaturas, y en esa dignidad está plasmado el amor más grande del Creador por ellas. El amor *ágape ágape*, como invitación a compartir el amor con los demás, tiene a su vez en Cristo la fuente máxima, y en la caridad de la Iglesia tiene y reside la fuerza abundante de la misión diaconal de la comunidad creyente.

El SNPS/CC está llamado a ser “la caricia de amor de Dios”, como lo expresa monseñor Héctor Fabio Henao, al hacer eco del papa Francisco, y esa caricia no es otra cosa que transmitir que la dignidad intrínseca del ser humano no le será arrebatada nunca. Porque en el amor que es Dios se funda el ser humano que es el amado llamado a apreciar la caridad como la más alta expresión de asistir, promover, liberar y reconciliar al ser humano.

De esta forma, la primera aproximación que se hizo en el planteamiento de los aportes teológicos y pastorales a la “Estrategia de intervención” pasó por la importancia que cobra, en estos tiempos, el diálogo entre los derechos humanos y la categoría *dignidad humana*. Pues, no se puede hoy dejar de lado la importancia que ha significado para la teología moral el estudio de los derechos humanos en el contexto de la DSI.

Una segunda aproximación que se ha expuesto en este capítulo parte de la incidencia del seguimiento que se ha hecho a la categoría *dignidad humana* desde la DSI, y de allí a proponer cómo la estrecha relación entre la dignidad de la persona humana y la dimensión del amor han generado en la Iglesia una respuesta dada desde la *caridad*, expresada en el trabajo pastoral del SNPS/CC. Por ello, a continuación, se presentarán los aportes de carácter pastoral que le proporcionarán a la “Estrategia de intervención” una proyección desde la *dignidad humana*, en la materialización de la caridad en cuatro dimensiones: asistencial, promocional, liberadora y reconciliadora.

⁹⁷⁴ Consejo Pontificio ‘Justicia Y Paz’. *Compendio de la Doctrina social de la Iglesia*, 525.

5.2.2 *Aportes pastorales a la “Estrategia de intervención” del Secretariado Nacional de Pastoral Social*

Una novedad presente en este trabajo investigativo está en promover una propuesta de pastoral social que, iluminada por la teología subyacente a la DSI, fortalezca los procesos de identidad de la Iglesia en la evangelización de lo social, que respondan a las necesidades y realidades sociales del país en ambientes de injusticia social y contribuyan a la reconstrucción del tejido social. Para esto es primordial poner de manifiesto que la *dignidad humana* es el principio fundamental de cualquier reestructuración de contextos que favorezcan la construcción del desarrollo humano integral, solidario y sostenible.

La persona humana ha sido creada por Dios, amada y salvada en Jesucristo, y se realiza entretejiendo múltiples relaciones de amor, de justicia y de solidaridad con las demás personas, mientras va desarrollando su multiforme actividad en el mundo. El actuar humano, cuando tiende a promover la dignidad y la vocación integral de la persona, la calidad de sus condiciones de existencia, el encuentro y la solidaridad de los pueblos y de las naciones, es conforme al designio de Dios que no deja nunca de mostrar su amor y su providencia para con sus hijos.⁹⁷⁵

El ser humano, fundamentalmente a través de la defensa de los derechos humanos, está protegiendo la dignidad humana. Pues, este principio es inherente a los derechos humanos, y allí la DSI tiene mucho que enseñar, por su experiencia en el contexto histórico del siglo pasado, como se ha reseñado en la primera parte de este capítulo quinto. Es así como la relación con lo pastoral, inspirada por la evangelización de lo social, se articula en lo que ya se ha denominado la “caridad” como reflejo del amor de Dios por la humanidad.

Hay una dimensión social de la evangelización que debe lograr transformaciones en la manera como los seres humanos establecemos relaciones, en los valores con los cuales fundamos nuestra convivencia, en los criterios de juicio y en las estructuras e instituciones en las que actuamos.⁹⁷⁶

⁹⁷⁵ *Ibid.*, 35.

⁹⁷⁶ Henao Gaviria, Héctor Fabio. *Caminar en la esperanza*, 12.

Lo fundamental en la construcción de las relaciones en la evangelización, en la pastoral social, es profundizar cómo éstas son el lugar privilegiado de la transformación. “En la telaraña de la vida, nada vivo vive solo”⁹⁷⁷, afirma Lederach. Este elemento de las relaciones, desde el ámbito teológico, parte de aquellas que el ser humano crea con Dios, su entorno, el mundo y los otros⁹⁷⁸. De forma que la primera relación de Dios con el ser humano es la creación; por ello, cuando en el cristianismo se entra en relación con Dios en la persona de Jesús, “la relación de nosotros con Dios nunca busca prevalecer como el mandamás”⁹⁷⁹, al contrario, en Jesús, el Hijo Dios, se relaciona sirviendo.

Por esto, un punto de referencia sobre la importancia de la transformación desde las relaciones se puede encontrar en los Evangelios, pues Jesús transforma todas las relaciones desde la misericordia que muestra del Padre. En el pasaje de la mujer sorprendida en adulterio (Jn 8,3), Jesús se la juega por mostrar cómo, por encima de la condición de pecado, en el perdón se materializa un respeto por la dignidad humana. También, en la sentencia categórica “Aquel de ustedes que esté sin pecado, que le arroje la primera piedra” (Jn 8,7), el panorama del cuidado y respeto por la persona tiene una dimensión cronológica; por ello Juan lo describe en el sentido de cómo, empezando por los más viejos, se fueron marchando de la escena (véase Jn 8,9).

Jesús autografía un nuevo libreto en la persona, pues, al escribir en la arena, cambia la rigidez de la ley escrita en piedra. Unas normas rotuladas en roca y transmitidas por imposición, tienen en Jesús una nueva forma de ver al ser humano que cumple con aquello que Dios le muestra en su Hijo amado. Al experimentarse la persona amada, se siente impulsada a vivir en el amor. Así, la nueva grafía de Dios está en labrar con las letras del amor el corazón humano. La sentencia “vete y en adelante no peques más” (Jn 8,11) es la oportunidad de reconstruir una dignidad que ni el pecado ni la muerte le arrebatarán al ser humano, porque en la misericordia y el perdón de Dios está el horizonte del amor que él ha depositado en la *dignidad humana*.

Eso fue lo que hizo Jesús de Nazaret con todos, empezando por los pobres y los pecadores, que se veían a sí mismos como despreciados y considerados como no dignos de fe. Esa fe depositada en ellos los hizo capaces de levantarse de su postración, de ponerse en pie y de

⁹⁷⁷ Lederach, John Paul. *La imaginación moral*, 84.

⁹⁷⁸ Véase en Francisco. *Laudato si'*, 119.

⁹⁷⁹ Trigo, Pedro. *Relaciones humanizadoras*, 36.

movilizarse. Les dio tal consistencia y dignidad, que los que basaban su poder en su condición subalterna aceptada, no dudaron en quitar a Jesús del medio para que no se consolidara el cambio.⁹⁸⁰

La pastoral social, en clave de transformación, tiene en las relaciones una nueva expresión. Por tanto, una pregunta sobre estas relaciones, desde la óptica de Jesús, podría ser ¿cómo reconoce Jesús la dignidad humana en los seres humanos? Sin duda alguna, la opción de Dios por la persona tiene, en el reconocimiento de la dignidad del ser humano por el amor, una respuesta concreta basada en el modo como Jesús reveló en su ser y con su ser a Dios, siendo él imagen plena de la Revelación.

Jesús mira y reconoce a todos los seres humanos como “hijos de Dios”, esta es una de las formas más originales de reflejar la dignidad humana inherente al ser humano. Evidentemente, esta fue una forma de relacionarse Jesús con todos aquellos con quienes se encontraba y revelaba su legítima procedencia, pues lo que ve Jesús en el otro no es un pecador, publicano, recaudador de impuestos, ni menos a un extranjero. Lo que reconoce y asume Jesús en el otro es un Hijo de su *Abba*, Padre.

En la *Odisea*, Ulises vuelve a Ítaca desconocido y sin identidad. No es alguien para nadie; pero se le interpela: “¡Extranjero!, dime sin rodeos: necesito saber cuál es tu nombre, tu pueblo, tu ciudad, tu raza”; y Ulises responde: “Tengo el honor de haber nacido en las llanuras de Creta, de padre muy rico...” (Canto XIV, 185-199). Ulises puede afirmar su identidad no a partir de sí mismo, sino a partir de los demás. Las coordenadas que determinan nuestra identidad nos vienen primero de fuera. Uno nace gracias a otro. El lugar natal de la identidad se encuentra, pues, en lo que Levinas llama la exterioridad. Nos viene de los otros.⁹⁸¹

En este ejemplo de la *Odisea*, se puede destacar la importancia que los Evangelios le dan al reconocimiento que hace Jesús de la dignidad de los otros por el origen y la procedencia de los seres humanos como imagen y semejanza del Padre. Lo que identifica a todos los seres humanos es la fraternidad legada de su Creador, que será respetada en todos. Esta es la imagen que se comparte con Dios mismo.

⁹⁸⁰ *Ibíd.*

⁹⁸¹ Gesché, Adolphe. “La identidad del hombre ante Dios”, 3-4.

Este Dios cristiano, cuyo rostro de *kénosis* hemos contemplado, no es un Dios que, al enaltecerle, me aplasta. Ese Dios va a añadir todavía un último toque insuperable al lienzo de su autorretrato. El corazón no puede dejar de ser sensible a ese toque: la alteridad divina se la ofrece Dios al ser humano libremente como un don; y quiere que, para honra del hombre, esté en sus manos responder o no a ese ofrecimiento. La alteridad que se le propone para encontrar su identidad no es la alteridad de una heteronomía incandescente o seductora, sino la de un Dios que no ve ni quiere otra relación posible con el ser humano –su imagen y semejanza–, sino aquella en la que él –el ser humano– sea y permanezca infinitamente respetado.⁹⁸²

Pero también Jesús ve que los seres humanos son seres espirituales que pueden acceder a Dios por el amor. Por ello,

...la comunicación de Dios al hombre tiene lugar en el corazón mismo de su humanidad, en la elección de una existencia singular apropiada por la Persona eterna del Hijo. Con esa deferencia de que solo el amor es capaz, Dios (uno-y-otro) dona su verdad eterna al centro mismo de esa amalgama de mis ideas y la alteridad que caracteriza la verdad y la vivencia personal del hombre.⁹⁸³

Toda esta experiencia de constatar la forma en que Jesús reconoce la dignidad en los seres humanos confluye en la idea en como Jesús ama al ser humano, porque en su ser no cabe otra realidad que lo asemeje al ser humano que el amor. De allí “que el humanismo cristiano no habría podido encontrar fórmula más bella y positiva que aquella *gloria Dei, vivens homo*, especificando que esta gloria es el amor”⁹⁸⁴.

Las tres maneras de reconocer la dignidad humana por parte de Jesús: mirar como hijos a los seres humanos, ver la dimensión espiritual que hay en ellos y amar a la humanidad porque reconoce en ella la gloria de su Padre, serán el fundamento de aquello que se llamará la “caridad” y a lo que está llamado a ser y hacer todo creyente en Dios y en su amor.

⁹⁸² *Ibid.*, 11.

⁹⁸³ Cabiedas Tejero, Juan Manuel. *Antropología de la vocación cristiana. De persona a persona*, 139.

⁹⁸⁴ Tenace, Michelina. *Dire l'uomo*, 117. Traducción propia.

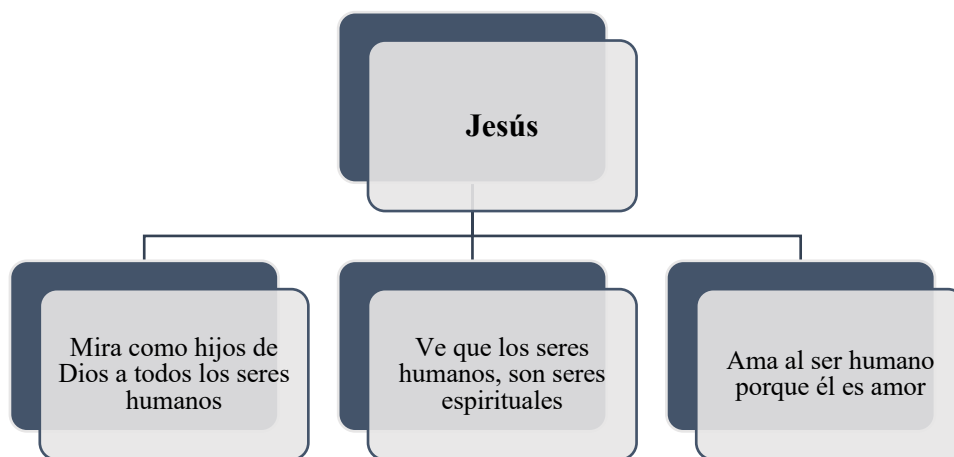


Figura 8. Comprensión de Jesús sobre la dignidad humana. Fuente: Elaboración propia.

La caridad es la vía maestra de la Doctrina Social de la Iglesia. Todas las responsabilidades y compromisos trazados por esta doctrina provienen de la caridad que, según la enseñanza de Jesús, es la síntesis de toda la Ley (cfr. Mt 22,36-40). Ella da verdadera sustancia a la relación personal con Dios y con el prójimo; no es solo el principio de las micro-relaciones, como en las amistades, la familia, el pequeño grupo, sino también de las macro-relaciones, como las relaciones sociales, económicas y políticas. Para la Iglesia –aleccionada por el Evangelio–, la caridad es todo porque, como enseña San Juan (cfr. 1Jn 4,8.16) y como he recordado en mi primera carta encíclica “Dios es caridad” (*Deus caritas est*): todo proviene de la caridad de Dios, todo adquiere forma por ella, y a ella tiende todo. La caridad es el don más grande que Dios ha dado a los hombres, es su promesa y nuestra esperanza.⁹⁸⁵

Esta experiencia de la caridad ha sido asumida por la “Estrategia de intervención” del SNPS/CC en sus cuatro etapas: (1) Respuesta solidaria en tiempos de crisis; (2) Reconstrucción del tejido social; (3) Proyección y estabilización y (4) El futuro deseado. La función de estas etapas o momentos es poder ubicar las diversas acciones que el SNPS/CC realiza en Colombia para promover la evangelización de lo social. Por esta razón, los aportes de carácter pastoral se van a centrar en cuatro dimensiones de la caridad: (1) la caridad asistencial; (2) la caridad promocional; (3) la caridad liberadora y (4) la caridad reconciliadora. Estas últimas no se pueden articular a las etapas de la “Estrategia de

⁹⁸⁵ Benedicto XVI, “Encíclica *Caritas in veritate*, sobre el desarrollo humano integral en la caridad y la verdad” 2.

intervención” si no desde la iluminación de la DSI expresada en el principio de la *dignidad humana*, tal y como se desarrollará a continuación.

5.2.2.1 La caridad asistencial en la etapa de la respuesta solidaria en tiempo de crisis

Una pregunta para orientar el desarrollo de este apartado, y quizá uno de los cuestionamientos más relevantes en el desarrollo de la DSI, puede ser: ¿Cómo superar el asistencialismo, inspirados por la *dignidad humana* en la DSI? Sin embargo, en el transcurso de todo el magisterio social de la Iglesia, existe una evolución paulatina en la visión que se asume sobre la asistencia.

En el magisterio de los papas denominados de la DSI, aparecen varias acepciones del concepto *asistencia* que permiten reconocer la importancia que puede significar este recurso para atender las necesidades de los seres humanos. Juan XXIII, en sus dos encíclicas sociales, usa las designaciones para *asistencia* adjetivándola como “médica” (*MM* 127, *PT* 11), “espiritual” (*MM* 130), “estudiantil” (*MM* 183) y “sanitaria” (*PT* 64, 156).

Sin embargo, con Pablo VI hay un giro en la comprensión de esta asistencia, pues en *Populorum progressio* dedica todo un apartado a la “asistencia a los débiles”⁹⁸⁶ en la segunda parte sobre desarrollo solidario de la humanidad (*PP* 43). Teniendo en cuenta las objeciones presentadas sobre el paso a condiciones más humanas de los que viven situaciones de vulnerabilidad (*PP* 20), hablar de problemas como la lucha contra el hambre, el deber de solidaridad, la ayuda internacional, en función de la construcción de una convivencia civil digna del hombre, se convierte en una meta de la consolidación de canales de asistencia que contribuyen al desarrollo humano e integral de los seres humanos.

Juan Pablo II vuelve sobre la categoría *asistencia* manteniendo la línea de agregarle a este término el adjetivo de “sanitaria” (*LE* 19f). Luego, en *Sollicitudo rei sociales*, Juan Pablo II retoma el tema de la asistencia del Espíritu Santo, pero avanza en lo social, apelando a la importancia del principio de la subsidiariedad, para hablar de la importancia de la asistencia “económica/financiera” de campañas de apoyo y ayuda solidaria (*SRS* 25c).

⁹⁸⁶ Véase en Pablo VI. *Populorum progressio*, 45-55.

En *Centesimus annus*, el papa Wojtyła hace una crítica al “Estado asistencia” aduciendo que este “provoca la pérdida de energías humanas y el aumento exagerado de los aparatos públicos, dominados por lógicas burocráticas más que por la preocupación de servir a los usuarios, con enorme crecimiento de los gastos”⁹⁸⁷. El énfasis humanista de Juan Pablo II no solo fundamenta su crítica a la asistencia del Estado, sino que dará paso a una asistencia promocional. Más adelante se volverá sobre este tema, en la siguiente dimensión de la caridad.

En el magisterio social de Benedicto XVI, en *Caritas in veritate* comenta a profundidad los avances que se han dado en el magisterio de Pablo VI con relación a la asistencia (véase *CiV* 11); y al retomar el tema propuesto por Juan Pablo II de “Estado asistencia”, el papa alemán habla del peligro de la asistencia pública y privada y los riesgos de la prolongación que estas pueden crear en quienes se benefician de ella, por minar la libertad y la creatividad de la persona y sus relaciones de carácter social⁹⁸⁸.

Benedicto XVI propone que el principio de subsidiariedad de la DSI tiene como función la *reciprocidad*, como aspecto fundamental en la constitución íntima del ser humano⁹⁸⁹. Este criterio contrarresta el “asistencialismo paternalista” (*CiV* 57), afirma Ratzinger. Por ello no se puede estigmatizar la asistencia, pero sí prevenir el asistencialismo como una tendencia de carácter pastoral que no permite el desarrollo de la caridad y todo su peso teológico y eclesial, como lo argumenta amplia y profundamente el mismo Benedicto XVI en su encíclica programática *Deus caritas est*.

Por su parte, Francisco, en su pontificado, al poner a los pobres como uno de los lugares teológicos para descubrir la presencia real de Dios en la carne sufriente, ha reiterado que la importancia de la asistencia es como un recurso fundamental, en tanto y en cuanto

⁹⁸⁷ Juan Pablo II. *Centesimus annus*, 48.

⁹⁸⁸ Véase en Benedicto XVI. *Caritas in veritate*, 25.

⁹⁸⁹ “...los estados económicamente más desarrollados harán lo posible por destinar mayores porcentajes de su producto interior bruto para ayudas al desarrollo, respetando los compromisos que se han tomado sobre este punto en el ámbito de la comunidad internacional. Lo podrán hacer también revisando sus políticas internas de asistencia y de solidaridad social, aplicando a ellas el principio de subsidiariedad y creando sistemas de seguridad social más integrados, con la participación activa de las personas y de la sociedad civil. De esta manera, es posible también mejorar los servicios sociales y asistenciales y, al mismo tiempo, ahorrar recursos, eliminando derroches y rentas abusivas, para destinarlos a la solidaridad internacional. Un sistema de solidaridad social más participativo y orgánico, menos burocratizado, pero no por ello menos coordinado, podría revitalizar muchas energías hoy adormecidas en favor también de la solidaridad entre los pueblos” (Benedicto XVI, *Caritas in veritate* 60.).

sirva para el desarrollo integral de los seres humanos, especialmente de los más necesitados. En *Laudato si'*, el discurso en torno a la ecología integral está en correspondencia con esa función social de la asistencia (véase *LS* 172).

Sin embargo, para ahondar en la dimensión de la caridad asistencial, Francisco advierte sobre el peligro del asistencialismo:

El crecimiento en equidad exige algo más que el crecimiento económico, aunque lo supone, requiere decisiones, programas, mecanismos y procesos específicamente orientados a una mejor distribución del ingreso, a una creación de fuentes de trabajo, a una promoción integral de los pobres que supere el mero asistencialismo.⁹⁹⁰

De modo que, para el papa argentino, la referencia a la caridad debe superar la tentación al asistencialismo, porque, en coincidencia con sus dos predecesores, este es un riesgo que puede deshumanizar a la persona.

Si bien en toda la DSI se habla de distintos niveles de asistencia, como ya se mencionó, para la “Estrategia de intervención” el referente a esta categoría está centrada en la ayuda inmediata que se puede dar ante las necesidades que puede tener una persona en el contexto de emergencia y precariedad por el que puede pasar. Por esta razón, hablar de asistencia en el contexto del SNPS/CC alude al carácter humanitario que contiene ella en situaciones de crisis.

Asistir al hermano en necesidad es una tarea irrenunciable. Este tipo de caridad siempre habrá que hacerla, sin caer en el asistencialismo, en el hacer dependiente a la persona, incluso del soporte moral. La *caridad* que asiste no puede estar comprometida con un sistema que oprime; porque, mientras con una mano ayuda de manera pródiga y generosa, con la otra sigue sosteniendo estructuras generadoras de pobreza y exclusión, manteniendo un *status* en el cual siempre habrá que hacer obras de asistencia, más que de justicia. Toda situación que sea susceptible de transformación, para que todas las personas lleguen a vivir en condiciones más humanas, debe ser transformada. Siempre se necesitará la *caridad asistencial*; porque en casi todas las situaciones, en un primer momento, esta será imprescindible para poder desarrollar los caminos que nos lleven a condiciones justas, solidarias y fraternas para las

⁹⁹⁰ Francisco. *Evangelii gaudium*, 204.

personas y los pueblos; porque, *¿cómo podemos decir que amamos a Dios a quien no vemos, si no atendemos, si no amamos al hermano, que sí vemos?* (1Jn 4,20).⁹⁹¹

De modo que “el apoyo y la asistencia espiritual, humana, individual y genuina solo pueden tener éxito a largo plazo, si los mismos ayudantes individuales son miembros de una ‘comunidad de amor’, es decir, si tienen sus raíces en una comunidad de apoyo espiritual de personas de ideas afines”⁹⁹². En el caso del SNPS/CC, las parroquias, por medio de sus comités parroquiales de pastoral social, COPAS, y las Cáritas parroquiales, cumplen con la misión de la asistencia, teniendo claro que “los planes asistenciales, que atienden ciertas urgencias, solo deberían pensarse como respuestas pasajeras”⁹⁹³.

En consonancia con la importancia que tiene la caridad asistencial para los procesos e iniciativas del SNPS/CC, este modelo de caridad se circunscribe en la etapa de “respuesta solidaria en tiempos de crisis”, porque en las circunstancias del momento en que la dignidad humana se encuentra vulnerada, la exigibilidad de los derechos mínimos de subsistencia amerita una respuesta inmediata. Sin embargo, se debe tener claro que “este enfoque de asistencia práctica no es una característica única o una característica específica, sino que, precisamente, el ministerio de la caridad de la Iglesia posee otras formas de ejercer la caridad.”⁹⁹⁴

Existen, como lo veremos más adelante, otras dimensiones de la caridad que fortifican la promoción humana y la enriquecen por la importancia que tiene la protección y defensa de la persona y su dignidad tanto intrínseca como extrínseca. “Esta radical dignidad e igualdad de toda persona humana y la fraternidad que le es inherente, desde la vivencia cristiana nos lanza a ubicar en el centro tanto a la persona como a la comunidad humana en todo el devenir de nuestra praxis política”⁹⁹⁵. De modo que esas acciones que emprende por naturaleza el SNPS/CC contienen ese espíritu caritativo por convicción e inspiración en la teología de la

⁹⁹¹ Cáritas América Latina y el Caribe. *Cáritas: un servicio por amor*, 26-27. Itálicas mías.

⁹⁹² Dal Toso, Giampietro. *Church Caritas Ministry in the Perspective of Caritas-Theology and Catholic Social Teaching*, 71. Traducción propia.

⁹⁹³ Francisco. *Evangelii gaudium*, 202.

⁹⁹⁴ Dal Toso, Giampietro. *Church Caritas Ministry in the Perspective of Caritas-Theology and Catholic Social Teaching*, 41. Traducción propia.

⁹⁹⁵ Novoa, Carlos. “Todo actuar político es cristiano”. 302.

DSI, que comprometen las opciones políticas en pro de la defensa de la dignidad de la persona humana.

5.2.2.2 La caridad promocional en la etapa de recuperación del tejido social

Del mismo modo como, en la dimensión anterior, se toma como punto de entrada la formulación de una pregunta. En esta segunda dimensión sobre la caridad promocional, el interrogante puede ser: ¿cómo la comunidad de fe descubre que en la *dignidad humana* hay una manera de recuperar el tejido social? En fidelidad a los elementos que se decantaron en la fundamentación teológica sobre el sentido de la comunidad de fe como ejecutora de la caridad. En el contexto de los aportes pastorales a la “Estrategia de intervención”, la caridad promocional responde a las formas como se puede y se llega a desarrollar la denominada “promoción humana”.

Es la *caridad* que despierta la conciencia social, que fortalece la capacidad de liderazgo, que anima el surgimiento de procesos comunitarios, que procura el fortalecimiento de redes locales y el mejoramiento de la calidad de vida, para que todos tengan vida y vida en abundancia. Por eso pretende que las personas pasen de condiciones de vida menos humanas a más humanas (*PP 20-21, DA 399*). Aspira a potenciar en cada persona, hombre y mujer, su desarrollo hasta la realización personal, social y religiosa. De tal manera que el resultado final permita ir generando un orden social justo, fruto de corazones convertidos y estructuras sociales libres de toda violencia institucional (*DA 399*). Desde esta dimensión, el camino hacia el desarrollo humano, integral y solidario, es el gran horizonte de acción; y Cáritas sabe que la construcción de una buena sociedad y un verdadero desarrollo humano integral sólo es posible si se adhieren los valores cristianos, si se comprende el progreso material y el espiritual, de la persona, que es cuerpo, inteligencia, afecto y espíritu, nacida del amor creador de Dios y destinada a la eternidad (*CiV 76*).⁹⁹⁶

Por tanto, cuando se habla de “promocional”, en el sentido propuesto por la DSI, se aduce a la manera como los procesos responden a la transformación de las relaciones desde la promoción humana. En este sentido, la etapa de la “Estrategia de intervención” que se

⁹⁹⁶ Cáritas América Latina y el Caribe. *Cáritas: un servicio por amor*, 27.

relaciona con esta manera de caridad promocional es “la recuperación del tejido social”. Puesto que en ella las comunidades de fe forman redes de cooperación para configurar el restablecimiento de los derechos vulnerados, por ejemplo, a los pueblos que, desplazados por la violencia, reciben las garantías de parte del Estado para retornar a sus territorios. Allí se activa la caridad promocional, porque potencia y les da a los integrantes de la comunidad las herramientas que, desde el liderazgo y otras cualidades personales, buscan restablecer las relaciones en su comunidad, rotas por la violencia.

En el magisterio de Juan XXIII, el concepto de *promoción humana* no aparece de manera explícita. Sin embargo, como ya se ha argumentado, Roncalli es quien introduce el discurso de los derechos humanos en la enseñanza social de la Iglesia. De este modo, se podría deducir que una forma de promoción humana se entenderá, en la Iglesia, en la medida en que la evangelización se articule con la protección de los derechos humanos, sin que por ello se deje de lado el anuncio explícito del Reino de Dios como propuesta fundamental de promoción humana, tal y como lo intuyó desde sus inicios la teología de la liberación⁹⁹⁷.

El papa Pablo VI, en la *Populorum progressio* articula la visión del desarrollo integral con la promoción humana. Para poder entrelazarlos, la encíclica de Montini se vale de la fraternidad de los pueblos o fraternidad humana (véase *PP* 44), la cual es una invitación a un nuevo orden mundial en el que se promueva la caridad universal (véase *PP* 68), como meta de un mundo más humano para todos. Para tal fin, el pontífice reitera la idea de que todo hombre está llamado a promover su propio progreso, en la misma vocación a proteger y promocionar la vida, como uno de los pensamientos fundantes de su magisterio social, que luego enfatizará en su exhortación apostólica sobre la evangelización.

Juan Pablo II centra la atención de la promoción humana en el fortalecimiento de las condiciones laborales, en su encíclica sobre el trabajo, y se refiere a la *Gaudium et spes*, donde se plantea que el progreso del hombre en la sociedad moderna no se puede garantizar

⁹⁹⁷ “El diálogo reflexivo que se pretende realizar tendrá dos referentes centrales, a saber, la tradición de los derechos humanos y la tradición de la teología de la liberación. Estos referentes serán mostrados en sus especificidades y particulares intereses, en su periodicidad histórica, en los diálogos y puentes que establecen entre sí, y en sus alianzas programático-políticas entre otras cuestiones. Aquello que presupone y se propone mostrar es que en la medida en que ambas tradiciones latinoamericanas se preguntan por y buscan definir las condiciones necesarias para mejorar y dignificar la vida concreta en el continente, encuentran su lugar ético común en la categoría de *dignidad humana*”. (Sardiñas, Loida. *Dignidad humana*, 123-124.).

si no se promueven, ese progreso, como “material para la promoción humana”⁹⁹⁸. Sin embargo, esta dimensión de la promoción humana, como una manera de formar en la caridad, va a ser desarrollada en la propuesta de una nueva evangelización hecha por el papa Wojtyła, en la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe, celebrada en Santo Domingo, en el marco de los 500 años de la llegada de los españoles a tierras de América.

Sin embargo, *Santo Domingo* convierte “la hermenéutica de la ‘renovación en la continuidad’ un modelo ultrapasado de evangelización, en la perspectiva de la cristiandad o de la neocristiandad. Se vuelve al pasado, haciendo de él un refugio”⁹⁹⁹. De tal forma que de esta propuesta de “nueva evangelización”, con un modelo considerado desde la misionología obsoleto, se debe rescatar la relación de ella con la promoción humana, al estilo de las enseñanzas del Vaticano II y la tradición eclesial latinoamericana¹⁰⁰⁰.

La postura de Benedicto XVI es de total continuidad con el magisterio de su predecesor Pablo VI, en especial con aquello que destaca Montini en *Evangelii nuntiandi*, sobre el binomio evangelización y promoción humana.

La evangelización [escribe Pablo VI] no sería completa si no tuviera en cuenta la interpelación recíproca que en el curso de los tiempos se establece entre el Evangelio y la vida concreta, personal y social del hombre. Entre evangelización y promoción humana (desarrollo, liberación) existen efectivamente lazos muy fuertes.¹⁰⁰¹

De esta forma, los postulados del papa alemán no solo reiteran la continuidad con el pensamiento de Pablo VI, sino con toda la solidez que tiene el tema de la evangelización y su articulación con el desarrollo humano, integral y solidario para la DSI.

Para Francisco, como estudioso y admirador del magisterio de Pablo VI y del Vaticano II¹⁰⁰², la idea de la “promoción humana” no se distancia de los argumentos

⁹⁹⁸ Concilio Vaticano II, *gaudium et spes*, 35.

⁹⁹⁹ Brighenti, Agenor. “Nueva evangelización y conversión pastoral: un abordaje desde la Iglesia en América Latina y el Caribe”. 348.

¹⁰⁰⁰ Véase en Brighenti, Agenor. “Nueva evangelización y conversión pastoral: un abordaje desde la Iglesia en América Latina y el Caribe”. 348.

¹⁰⁰¹ Benedicto XVI. *Cartas in veritate*, 15b.

¹⁰⁰² “Francisco tiene una fuerte veneración por Pablo VI, a quién beatificó en 2014, después de canonizar a Juan XXIII y a Juan Pablo II. En la homilía de la misa de beatificación, el papa argentino afirmó: ‘contemplando a

expresados por el papa Montini en su magisterio social. En *Evangelii gaudium*, Francisco acentúa que “desde el corazón del Evangelio reconocemos la íntima conexión que existe entre evangelización y promoción humana, que necesariamente debe expresarse y desarrollarse en toda acción evangelizadora”¹⁰⁰³. Esta dimensión de la promoción humana como expresión de la caridad, no se puede lograr sin tener en cuenta los aportes de una “ecología integral” propuesta en *Laudato si’*.

De allí que, en su pontificado, la defensa de modelos sociales, políticos, económicos y religiosos que promuevan la vida, darán un cese a las acciones en contra del verdadero desarrollo humano y, por ende, de la promoción humana de la persona; ejemplo de ello la economía de exclusión como modelo de relaciones de muerte. “Así como el mandamiento de “no matar” pone un límite claro para asegurar el valor de la vida humana, hoy tenemos que decir “no a una economía de la exclusión y la inequidad”¹⁰⁰⁴.

El SNPS/CC, fiel a sus principios de la evangelización de lo social, en correspondencia con su trabajo institucional de promoción humana, se ha destacado en las últimas décadas por la coordinación de planes que reduzcan acciones desarticuladas. Por ello, para continuar con la línea de la DSI, brinda las herramientas necesarias para que, desde sus opciones pastorales, se desarrollen acciones tendientes a la reconstrucción de tejidos sociales sólidos que den garantía de estabilidad a las comunidades y de autosostenibilidad.

Nuestro compromiso no consiste exclusivamente en acciones o en programas de promoción y asistencia; lo que el Espíritu moviliza no es un desborde activista, sino ante todo una *atención* puesta en el otro “considerándolo como uno consigo”. Esta atención amante es el inicio de una verdadera preocupación por su persona, a partir de la cual deseo buscar efectivamente su bien.¹⁰⁰⁵

este gran papa, a este cristiano comprometido, a este apóstol incansable, ante Dios hoy no podemos más que decir una palabra tan sencilla como sincera e importante: gracias. Pablo VI supo de verdad dar a Dios lo que es de Dios, dedicando toda su vida a la ‘sagrada, solemne y grave tarea de continuar en el tiempo y extender en la tierra la misión de Cristo’, amando a la Iglesia y guiando a la Iglesia para que sea al mismo tiempo madre amorosa de todos los hombres y dispensadora de salvación” (Carlos María Galli, *La alegría del Evangelio en América Latina*, 101-102-103).

¹⁰⁰³ Francisco, *Evangelii gaudium* 178.

¹⁰⁰⁴ *Ibíd.* 53.

¹⁰⁰⁵ *Ibíd.* 199.

La razón fundamental para articular, con la caridad promocional, a la etapa de “reconstrucción del tejido social” de la “Estrategia de intervención”, está centrada en que las comunidades, que son acompañadas por las iniciativas del SNPS/CC tienen en la generación de plataformas sociales una herramienta que les alienta a buscar la creación, entre todos, de la realización del “futuro deseado”, como la promesa de Dios en el cumplimiento de sus metas de promoción humana e integral de sus vidas. Para ello, el conocimiento de valores fundamentales de la DSI como lo es la *dignidad humana* les da la fuerza necesaria para ir hacia el horizonte al que deben apuntar en la consolidación de sus derechos y deberes.

De esta manera, no se puede hablar de la reconstrucción del tejido social, si no se tiene una conciencia del valor de esa dignidad intrínseca recibida por Dios, que hace que todos los seres humanos funden sus acciones en que, al ser dotados de inteligencia y razón, participen en la construcción de sociedades más justas, equitativas y libertarias.

En este campo, la Iglesia, fiel al mandato de Cristo [...] está presente desde siempre con sus obras, que tienden a ofrecer al hombre necesitado un apoyo material que no lo humille ni lo reduzca a ser únicamente objeto de asistencia, sino que lo ayude a salir de su situación precaria, promoviendo su dignidad de persona.¹⁰⁰⁶

En conclusión, la caridad promocional o humana en “la reconstrucción del tejido social” puede ser una tarea compleja y, sin duda alguna, una labor abrumadora. Sin embargo, luego de un largo recorrido por la fundamentación que tiene el principio de la *dignidad humana* en la conciencia de ese reconocimiento que se hace de ser dignos por amor, este principio se convierte en un aliciente para recordar que “fuimos concebidos en el corazón de Dios, y por eso cada uno de nosotros es el fruto de un pensamiento de Dios. Cada uno de nosotros es querido, cada uno es amado, cada uno es necesario”¹⁰⁰⁷, y, al ser necesario cada ser humano, aporta de sí para la construcción del sueño de Dios en sus comunidades: “que todos sean uno como nosotros somos uno” (Jn 17,21).

¹⁰⁰⁶ Juan Pablo II. *Centesimus annus*, 49.

¹⁰⁰⁷ Francisco. *Laudato si'*, 65

5.2.2.3 La caridad liberadora en la etapa de proyección y estabilización

En medio de las diversas situaciones en que los seres humanos se experimentan como forjadores de su transformación, la pregunta sobre ¿cómo la *dignidad humana* es el principio base en la experiencia de estabilización y proyección? se convierte en una forma de construcción de estrategias de incidencia, empoderamiento y participación ciudadana capaces de transformar la realidad.

Por tanto, “en una sociedad injusta y desigual, la persona de Jesús resucitado cobra nueva dimensión como inspirador de utopías liberadoras”¹⁰⁰⁸. Por esta razón, cuando se trata de una caridad liberadora, se podría mencionar cómo el amor de Dios es liberador de las estructuras que oprimen, discriminan y relegan al ser humano a vivir en situaciones deshumanizantes, la mayoría de estas a causa de la injusticia social. De modo que la experiencia de la liberación de las esclavitudes le aporta a los seres humanos una visión de futuro¹⁰⁰⁹.

Es la *caridad* que busca la creación de estructuras sociales que, dentro de un marco de justicia, equidad y participación, impulsen la inclusión de todos y todas en el desarrollo integral de la comunidad local, nacional e internacional. Es el esfuerzo de toda la Iglesia, de “poner fin al dominio del hombre sobre el hombre y promover la igualdad y fraternidad de todos los hombres”. Por esta razón, el estilo de caridad que se requiere es aquel donde se den “procesos que tiendan a procurar y garantizar las condiciones requeridas para una auténtica libertad humana”. La *caridad* liberadora nos permite actuar inspirados desde la fe, desde el amor, basándonos en una sólida reflexión teológica: la ortodoxia, y enriqueciendo nuestra práctica social: ortopraxis. Es decir, unas bases sólidas doctrinales nos ayudan a enfrentar adversas y cambiantes situaciones que viven nuestros pueblos, con procesos de incidencia, empoderamiento y participación ciudadana capaces de transformar la realidad.¹⁰¹⁰

¹⁰⁰⁸ Bravo, Carlos. “Jesús de Nazaret, el Cristo liberador”, 551.

¹⁰⁰⁹ “Esta etapa hace referencia al futuro deseado por las comunidades que son acompañadas y animadas desde la pastoral social. Se construye de manera participativa, teniendo en cuenta los contextos, necesidades, potencialidades y recursos locales, y responde a sus tiempos e iniciativas de transformación. En esta etapa se busca que las comunidades reconstruyan sus sueños individuales y colectivos, como derrotero de futuro deseado, y descubran en esos sueños el proyecto de Dios para la humanidad y la salvación integral ofrecida por Jesús” (Secretariado Nacional de Pastoral Social/Cáritas Colombiana, “Estrategia de intervención”, 29).

¹⁰¹⁰ Cáritas América Latina y el Caribe. *Cáritas: un servicio por amor*, 27.

La DSI responde de manera efectiva a la dinámica de la caridad, de modo que el paso de la ortodoxia a la ortopraxis estará justificado por la enseñanza de Jesús, quien es el *Logos* del Padre. Razón por la cual la Iglesia asume “esta tarea esencial de la evangelización, que incluye la opción preferencial por los pobres, la promoción humana integral y la auténtica liberación cristiana”¹⁰¹¹. La caridad, por tanto, es una respuesta oportuna a la liberación del ser humano que se deja amar por Dios desde el momento de su creación y por ello acepta ser ese reflejo de su creador en la dignidad.

Así las cosas, todos los seres humanos, al reconocer la dignidad de los otros como la suya, la cuidan y defienden de todo lo que viole su identidad de ser sujetos libres en el amor liberador de Cristo. La caridad, por ser liberadora, es promovida en cada espacio de incidencia que puede iluminar la DSI, de modo que “dicha doctrina es servicio de la caridad, pero en la verdad. La verdad preserva y expresa la fuerza liberadora de la caridad en los acontecimientos siempre nuevos de la historia”¹⁰¹², así lo expresa Benedicto XVI en su encíclica social *Caritas in veritate*.

Al ser la “caridad liberadora” un motor de la libertad, esta no pertenece a un mero plano metafísico; al contrario, ella está presente en la vida y sentido de la existencia de cada día. “La libertad se vive en la formación de la autonomía individual en el seno de la familia y de la comunidad”¹⁰¹³, de modo que los modelos de promoción y estabilización comunitaria, como los que impulsa el SNPS/CC, incitan a la vivencia liberadora de las comunidades acompañadas por su mensaje evangelizador.

En América Latina, se trata de la fe de un pueblo oprimido y creyente, en cuya historia de cinco siglos han estado interrelacionadas opresión y fe, fe y liberación. Hablar de opresión es hablar de una conquista que manipuló el nombre de Dios en favor de sus intereses económicos y políticos, de violencia institucionalizada, de mortalidad infantil, de violación de derechos humanos, analfabetismo, hambre, deuda externa impagable. Y hablar de fe vivida es hablar de amor concreto, solidaridad, búsqueda de justicia, organización, sentido de fiesta, gratuidad vivida en presencia de Dios, lucha por la libertad y por la vida.¹⁰¹⁴

¹⁰¹¹ CELAM. *Documento de Aparecida*, 146b.

¹⁰¹² Benedicto XVI. *Caritas in veritate*, 5b.

¹⁰¹³ Comblin, José. “Gracia”, 85.

¹⁰¹⁴ Bravo, Carlos. “Jesús de Nazaret, el Cristo liberador”, 551.

Ese amor concreto del que habla Bravo es la caridad representada en sus múltiples dimensiones, pero ante todo es una caridad liberadora que promueve a la persona y la impulsa a vivir siempre dispuesta a salir de sí, como ya se ha mencionado, en el “autotrascenderse”. Ahora bien, desde la “Estrategia de intervención”, se busca que las comunidades en su etapa de “proyección y estabilización” vivan una caridad liberadora que genere una “autotrascendencia comunitaria”. Este paso no es otra cosa que el fortalecimiento de procesos en donde cada integrante de la comunidad aporta sus conocimientos y talentos para procurar hacer una incidencia en los niveles de relación estructurales.

Ahora bien, la señal más clara de que somos salvados por la acción del espíritu de Cristo radica justamente en el hecho de que si somos liberados de nosotros mismos, por la misma razón nos hace capaces de amar, esto es, de autotrascendernos incondicionalmente en el “otro” que más nos necesita. Por otra parte, autotrascenderse en “otro” o amar al “otro” en la comunidad significa que estamos saliendo de nosotros mismos y estamos rompiendo el techo de nuestra propia finitud; por tanto, estamos dando señales de que somos seres que están alcanzando la infinitud y entonces no moriremos nunca y estaremos siempre con Dios y con Jesucristo, colaborando –ahora sí– de una manera más efectiva, en su obra de creación y salvación por toda la eternidad. En esto consiste la realidad del cielo.¹⁰¹⁵

Por lo tanto, las convicciones de una caridad liberadora demuestran una fuerte tendencia a la construcción de esta caridad, desde convicciones de carácter político, puesto que con ella se constata aquello que Novoa plantea sobre que “toda acción humana y cristiana es política”.

[Así,] el servicio al otro marca la construcción de la *polis* desde el Evangelio, y de esta radical dignidad, igualdad y fraternidad nace el talante solidario, la opción preferencial por los pobres, la dinámica consensual, la soberanía popular y el bien común en la construcción de la *polis* por parte del creyente”¹⁰¹⁶

La visión de la caridad liberadora en la etapa de la “proyección y estabilización” de la “Estrategia de intervención” integra a la comunidad política, como lo promueve el Vaticano II, en acciones tendientes al bien común como uno de los principios de la DSI. Aquí

¹⁰¹⁵ Baena, Gustavo. “La esperanza en la vida cristiana”, 221.

¹⁰¹⁶ Novoa, Carlos. “Todo actuar político es cristiano”. 302.

se puede destacar una de las labores más relevantes del SNPS/CC en su afán de formar a los miembros de sus iniciativas en incidencia política y de opinión pública, empoderamiento y participación ciudadana, todas estas en la línea del enfoque de transformación social con el que se quiere formar líderes y lideresas capaces de transformar la realidad, a la luz del Evangelio y la DSI.

5.2.2.4 La caridad reconciliadora en la etapa del futuro deseado

La caridad, en clave de reconciliación, se presenta como un modelo de acompañar la historia y hacer memoria con los que sufren. De aquí se puede aducir a la pregunta sobre ¿cuál es el papel que tiene la *dignidad humana* en quienes forman una comunidad reconciliada? La presente disertación pastoral sobre esta “caridad reconciliadora” puede tener como meta un pretexto en apariencia escatológico. Pues, “la doctrina social traza los caminos que hay que recorrer para edificar una sociedad reconciliada y armonizada en la justicia y en el amor, que anticipa en la historia, de modo incipiente y prefigurado, los ‘nuevos cielos y nueva tierra, en los que habite la justicia’ (2P 3,13)”¹⁰¹⁷.

Sin embargo, al acoger las palabras de Pablo a los habitantes de Colosas (antigua ciudad de Frigia, en la península de Anatolia), se resalta cómo “Dios tuvo a bien hacer residir en él [Jesucristo] toda la plenitud, y reconciliar por él y para él todas las cosas” (Col 1,19-20). La evocación paulina de Dios reconciliando el mundo por medio de su Hijo en la dimensión de la caridad reconciliadora, conecta con la cuarta etapa de la “Estrategia de intervención” denominada “futuro deseado”.

Pero ¿qué implicaciones puede tener esta caridad reconciliadora desde la DSI? El punto de partida para esta respuesta está en que no existe una mención explícita a esta dimensión de la caridad en el magisterio pontificio social. De tal manera que la aproximación que se hará tendrá como base esa idea de una sociedad reconciliada en la justicia y el amor. Esto hace que esta cuarta dimensión de la caridad enunciada en esta investigación sea una forma de reconocer cómo Dios reconcilia el mundo por medio de su Hijo, como ya se ha mencionado en el legado de Pablo.

¹⁰¹⁷ Consejo Pontificio ‘Justicia Y Paz’. *Compendio de la Doctrina social de la Iglesia*, 82.

Al tener en cuenta que “el objeto de la doctrina social es esencialmente el mismo que constituye su razón de ser: el hombre llamado a la salvación y, como tal, confiado por Cristo al cuidado y a la responsabilidad de la Iglesia”¹⁰¹⁸, esta, como comunidad de amor, que busca la salvación de todos, tiene en la reconciliación un gran factor de construcción comunitaria a la que se le suman las dimensiones de la gratuidad total y el perdón¹⁰¹⁹. Esta es una iniciativa para consolidar la idea que pueda tener una comunidad de fe sobre su futuro.

La caridad reconciliadora nos ayuda a afrontar la historia y la memoria de quienes sufren, para construir de manera solidaria estructuras y sistemas más humanos y fraternos. Nos da una nueva visión de la responsabilidad y del desarrollo, al mismo tiempo que nos lleva a profundizar en el compromiso ético de la sociedad, en la voluntad permanente de asumir la libertad, la racionalidad y las capacidades y potencialidades de cada ser humano; para ser constructores de un mundo que asegure la dignidad de cada persona: un caminar al que le da sentido el Dios de la esperanza.¹⁰²⁰

En esta misma línea de pensamiento de la Cáritas latinoamericana, existe desde el enfoque de transformación social, asumido por el SNPS/CC, una forma de construir comunitariamente la transformación social. Para ello, la “Estrategia de intervención” asume aquello que Lederach denominará “la imaginación moral”. Para poder corresponder a esta forma de materializar el futuro deseado, este autor presenta tres principios: la práctica de la curiosidad paradójica¹⁰²¹, el proporcionar espacio para el acto creativo¹⁰²² y la voluntad de arriesgar¹⁰²³; por medio de ellos se forma la idea de una sociedad en camino de su transformación.

Sin embargo, esta iniciativa del enfoque transformador tiene en la caridad reconciliadora una forma de iluminación de la etapa del “futuro deseado”, al que se puede agregar la importancia de articular el sueño de cambio que tiene una comunidad, con la realización del proyecto de Dios, en la idea de la implantación del reinado de Dios como opción de fe comunitaria. En el trabajo que hace el SNPS/CC sobre el “futuro deseado” en

¹⁰¹⁸ *Ibíd.*, 81.

¹⁰¹⁹ Juan Pablo II. *Sollicitudo rei socialis*, 40.

¹⁰²⁰ Cáritas América Latina y el Caribe. *Cáritas: un servicio por amor*, 27.

¹⁰²¹ Lederach, John Paul. *La imaginación moral*, 86.

¹⁰²² *Ibíd.*, 90.

¹⁰²³ *Ibíd.*, 92.

las iniciativas de trabajo pastoral, la integración de las redes comunitarias es fundamental, pues no se puede pensar la reconciliación si no hay un “reconocimiento de que el bienestar de nuestra descendencia está directamente ligado al bienestar de la descendencia de nuestro enemigo”¹⁰²⁴.

Entre los retos propuestos por la “caridad reconciliadora” al SNPS/CC, uno de ellos puede ser la importancia que tiene, para la construcción del “futuro deseado”, el valor del anuncio del Reino de Dios como una manera de vincular la experiencia humana con la caridad emanada del Dios que se hace *ágape*. De tal modo que, si Dios se encarna en la realidad de la historia, lo hace asumiendo que en la condición humana hay un deseo profundo de vivir en paz. Para ello, la Iglesia debe ser promotora de vida y “aunque las manifestaciones de la caridad eclesial nunca pueden confundirse con la actividad del Estado, sigue siendo verdad que la caridad debe animar toda la existencia de los fieles laicos y, por tanto, su actividad política, vivida como ‘caridad social’”¹⁰²⁵.

De esta propuesta sobre la “caridad social” se desprende el hecho de construir una reconciliación que contenga un compromiso real con el cuidado de los otros y del medio ambiente. “Para realizar esta reconciliación debemos examinar nuestras vidas y reconocer de qué modo ofendemos a la creación de Dios con nuestras acciones y nuestra incapacidad de actuar. Debemos hacer la experiencia de una conversión, de un cambio del corazón”¹⁰²⁶.

La triada entre *dignidad humana*, *caridad reconciliadora* y *futuro deseado*, en una comunidad que ha vivido la caridad en sus dimensiones de asistencia, promoción y liberación, muestra cómo en el quehacer del SNPS/CC hay una manera real de evidenciar con los actos (ortopraxis) la caricia de Dios a la humanidad. De allí que, al presentar el referente de la *caridad*, este se convirtiera en el elemento articulador y dinamizador de las etapas por las que, desde la “Estrategia de intervención”, se responde a las necesidades de tantos hombres y mujeres que desean ser fortalecidos y acompañados por su condición igualitaria de ser dignos en el amor, que a todos hace sentirse comunidad humana. De modo que la caridad, en sus diversas dimensiones, desacomoda y compromete a todo ser humano con la defensa, protección y cuidado de la *dignidad humana* como don divino planificado en

¹⁰²⁴ *Ibid.*, 86.

¹⁰²⁵ Irrazábal, Gustavo. “Justicia, caridad y solidaridad en la DSI”, 550.

¹⁰²⁶ Francisco. *Laudato sí*, 128.

Cristo Jesús y dado para que toda la humanidad se respete y prolongue la experiencia del amor de los unos por los otros.

5.3 Conclusión

Este quinto capítulo ha tenido como finalidad dar desarrollo al tercer momento del método de la investigación, correspondiente a “la mediación de la praxis”. Por esta razón, se fue desglosando cómo, después de una lectura hermenéutica sobre la categoría *dignidad humana*, se logró presentar los aportes de carácter teológico y pastoral a la “Estrategia de intervención” del SNPS/CC. En definitiva, este capítulo ha dado sistemáticamente un aporte compuesto por el fundamento que ha descubierto, en la doctrina de los derechos humanos, la aproximación al concepto de *dignidad humana*, y cómo desde allí se ha dado estructura a los aportes para la “Estrategia de intervención”.

A fin de proporcionar estructura a los aportes teológicos y pastorales a la “Estrategia de intervención”, se hizo una relectura de la historia y los hitos que se marcaron en el derrotero del diálogo entre la doctrina de los derechos humanos y la categoría teológica de la *dignidad humana*. Para ello, se subrayaron los tres momentos de la relación entre la Iglesia y los derechos humanos, en los períodos que en este documento se denominaron “Iglesia y su rechazo a los derechos humanos”, “Iglesia y el diálogo con los derechos humanos” e “Iglesia y su admisión del discurso de los derechos humanos”.

Para complementar esta visión y aportar al SNPS/CC, se enfatizó en el papel de la Iglesia en la construcción de los derechos humanos, al tener como punto de referencia el giro que con Juan XXIII se dio a partir de su encíclica *Pacem in terris*. Por consiguiente, se quiso matizar sobre la importancia de hacer que el SNPS/CC siga en su trabajo con la defensa de los derechos humanos, para lo cual se realzó con la importancia que se fue tiñendo la *Declaración* de 1948 mediante el énfasis en la categoría de la *dignidad humana*.

En cuanto a la presentación de los aportes teológicos, se partió de la presentación del fundamento del quehacer teológico, que es descubrir cómo Dios se revela y manifiesta como Creador, Encarnado en la historia y Redentor. De allí que, cuando Dios crea en el amor al ser humano, pone como impronta en el ser humano la dignidad de la persona humana. De lo cual se derivan tres líneas temáticas: el ser humano es digno por amor, de lo que se infiere que la

dignidad humana es el motor de una fe de comunión, y estos dos referentes tienen como consecuencia que la dignidad humana intrínseca en el ser humano impulsa a la *caridad*.

En lo que respecta a los aportes de carácter pastoral, la novedad se presentó en la articulación de las cuatro etapas de la “Estrategia de intervención” con las dimensiones de la caridad que, desde el trabajo de la Cáritas, se ha podido consolidar. De tal manera que, en la primera etapa, de “respuesta solidaria en tiempos de crisis”, las iniciativas del SNPS/CC se han proporcionado con la *caridad asistencial*. Con relación a la segunda etapa, de “reconstrucción del tejido social”, la *caridad promocional* se ajustó a los términos propios de la manera de ser y hacer del SNPS/CC, iluminados por el desarrollo humano integral y solidario fruto de la reflexión humanista de la DSI. Respecto a la tercera etapa, de “proyección y estabilización”, su carácter es el de una *caridad liberadora*, de tal modo que, en la cuarta etapa, denominada “futuro deseado”, la dimensión de la caridad que se promueve es la *caridad reconciliadora*.

De esta forma, el capítulo quinto ha sido un acercamiento a los elementos novedosos que permiten iluminar desde la DSI un proyecto de trabajo articulado de la Iglesia con otras entidades nacionales e internacionales, que buscan trabajar en la reconstrucción de un país que sigue reclamando respuestas urgentes en las diversas contingencias a las que históricamente está sometido.

CONCLUSIONES GENERALES

El 19 de septiembre de 2001 en la ciudad de Tumaco, al sur de Colombia, paramilitares del bloque Libertadores del Sur asesinaron a la religiosa Yolanda Cerón Delgado. La hermana de la Compañía de María Nuestra Señora fungía como directora de la Pastoral Social de la Diócesis de Tumaco. Ella, junto a tantos otros hombres y mujeres, han derramado su sangre en nombre de Jesús y sembrado la Palabra del Evangelio en defensa de los derechos humanos; pero ante todo han buscado que sea la dignidad humana el valor más importante en la concepción sagrada de la vida, en especial, de aquellos a quienes la hermana Yolanda defendió hasta entregar su vida, al estilo de su Señor y Dios.

Iniciar la conclusiones generales de esta tesis, trayendo a la memoria una muerte que ha dado vida, es poner de manifiesto el valor fundamental que el Secretariado Nacional de Pastoral Social/Cáritas Colombiana ha querido realizar desde su “Estrategia de intervención”; pero también es darle un valor agregado a la praxis de la Doctrina Social de la Iglesia. De tal modo que, en esta parte final del trabajo investigativo, no se presentarán los resultados de una investigación cerrada, sino que se enfatizará en las tareas a futuro que surgen del recorrido indagado por este trabajo.

En cuanto a la mediación socioanalítica, desplegada en el capítulo segundo, se destaca el trabajo de filigrana en la extracción de datos sobre cómo en la historia de la Iglesia colombiana se fue trabajando en diversos niveles la acción social. Ese capítulo es importante frente a la historia de la pastoral social colombiana, porque recoge de varias fuentes su valor. Por ello, es fundamental aclarar que ni en el estado de la cuestión, previo a la investigación, ni en un solo texto se había extractado la labor social de la Iglesia como aparece consignado allí, salvo en la “Presentación” del libro *Caminar en la esperanza*, de monseñor Héctor Fabio Henao Gaviria. Sin embargo, el texto de Henao no se remonta hasta comienzos del siglo XX como lo hace esta tesis; lo cual se entiende porque Henao no hace una historiografía de la acción social, sino que presenta los resultados del trabajo que el SNPS/CC, como institución, bajo su dirección ha realizado en tres décadas.

De esta forma, ya desde el capítulo segundo se tejió, gracias al método de la hermenéutica crítica, una propuesta ambiciosa tanto como necesaria para la memoria teológica y pastoral de Colombia. De manera que, dar razón del camino en la acción social

de la Iglesia en este país, ha sido dar un parte de esperanza a las luchas y trabajos que, en medio de los contextos de violencia de las últimas décadas, han querido aportar con la sangre de tantas mujeres y hombres que dejaron su vida por la defensa de la dignidad humana. Defensa hasta con la propia vida, que le ha otorgado un valor supremo a la existencia de tanta “carne sufriente”, en palabras de San Oscar Romero.

En cuanto a la mediación hermenéutica de esta investigación, referida en los capítulos tercero y cuarto, hay que señalar que la triada entre Pensamiento Social de la Iglesia, Doctrina Social de la Iglesia y evangelización de lo social le ha significado al quehacer teológico y pastoral un apoyo en la consecución de todo lo que expresa el magisterio social de la Iglesia. “La doctrina social es instrumento de evangelización. [Esta] no es un saber especializado, propio de algunos grupos reducidos de creyentes con una vocación específica, sino que conecta estrechamente con la misión misma de la Iglesia y con la vocación de cada uno de sus miembros”¹⁰²⁷.

Asimismo, la profundización teológica que se presentó en el capítulo cuarto a la categoría *dignidad humana* es de gran relevancia para futuras investigaciones, puesto que en este texto pueden tener como referencia un estado de la cuestión que sirve como punto de partida en la formulación de nuevas investigaciones referidas a la dignidad humana en la teología propuesta por la Doctrina Social de la Iglesia.

Como consecuencia de la centralidad que reposa en la categoría *dignidad humana* para la doctrina social, se desentrañó el punto de partida que intentó responder a la pregunta por la antropología teológica desde la cual se parte para hablar de la dignidad humana en esta tesis. Este interrogante guio la trama que se tejió con la visión de comprender los fundamentos del principio de la *imago Dei* en la teología de la creación, encarnación y redención, de la presente tesis. Sin embargo, no solo allí radicó la fundamentación de la antropología teológica de esta investigación, pues se rescata que, por medio de Jesucristo, el Hijo encarnado de Dios, la dignidad humana recibe la plenitud de la revelación, ya que el mero reconocimiento de la dignidad propia tiene una consecuencia en la ética personal y comunitaria. Pues, no se puede amar a Dios a quien no se ve, si no hay amor por aquellos a los que, sí se pueden ver, escuchar y atender.

¹⁰²⁷ Camacho, Ildefonso. “El pensamiento social de Juan Pablo II. Líneas básicas de sus tres encíclicas sociales”, 214.

En efecto, la dignidad humana, desde la visión del Antiguo Testamento tuvo como fundamento el relato de la creación del ser humano a imagen y semejanza de Dios (Gn 1,26-27).

Cada persona es *imago Dei*, cuya dignidad deviene absoluta en cuanto singular partícipe de la naturaleza divina, constituyendo así la obra maestra de la creación. Además, la condición de hijos de un mismo Padre confiere un título legítimo de fraternidad universal a todos los miembros de la especie humana.¹⁰²⁸

Este último argumento da coherencia a la formulación de la dignidad humana en el Nuevo Testamento. Según lo presentan los Evangelios,

la alteridad que se le propone para encontrar su identidad no es la alteridad de una heteronomía incandescente o seductora, sino la de un Dios que no ve ni quiere otra relación posible con el ser humano –su imagen y semejanza–, sino aquella en la que él –el ser humano– sea y permanezca infinitamente respetado.¹⁰²⁹

Por ello, la figura que se presentó del ser humano que levanta su cabeza (Lc 21,28) destacó en la tesis un carácter fundamental en el Nuevo Testamento: la imagen del hombre que se hace digno con los otros teniendo su cabeza erguida en signo de igualdad de condiciones.

En el pensamiento de Ireneo, Gregorio Nacianceno, Gregorio de Niza, Juan Crisóstomo, Ambrosio, Cromacio, Agustín y Tomás de Aquino, se develó la importancia que, para estos Padres de la Iglesia, significó el abordaje del tema de la dignidad humana. Es por esto por lo que entre coincidencias y divergencias se presentaron algunos textos que exaltaron al ser humano como la imagen y semejanza de Dios. Estas voces de la patrística marcaron el punto de referencia de una teología que aún en estos tiempos cobra valor para la construcción de la identidad del hombre frente a Dios.

Fue así como, recordando el texto de Pico della Mirandola, *Oratio de hominis dignitate*, se concatenó la visión del Renacimiento con el pensamiento de algunos filósofos de la modernidad, como es el caso de Samuel Pufendorf, Immanuel Kant, Friedrich Schiller,

¹⁰²⁸ Ruiz Bursón, Francisco Javier. “Los Derechos Humanos y el Magisterio Pontificio”, 85.

¹⁰²⁹ Gesché, Adolphe. “La identidad del hombre ante Dios”, 11.

Johann Fichte y Friedrich Hegel, a los que se abrió un espacio para la comprensión de la dignidad humana, por la incidencia que esta tendría en el pensamiento ilustrado y, su concepción moderna, en la doctrina fundamental de los derechos humanos.

También en el texto del capítulo cuarto, otro asunto novedoso en la tesis es la descripción de la dignidad humana, en el desarrollo de la Doctrina Social de la Iglesia, en los siguientes textos: *Rerum novarum*, *Quadragesimo anno*, *Mater et magistra* y *Pacem in terris*; del Concilio Vaticano II, la constitución pastoral *Gaudium et spes* y la declaración *Dignitatis humanae*. Luego las encíclicas *Populorum progressio*, *Octogesima adveniens*, *Laborem exercens*, *Sollicitudo rei sociales*, *Centesimus annus*, *Caritas in veritate* y *Laudato si'*. La importancia de este apartado radicó en la manera de descubrir el pensamiento de los papas, desde León XIII hasta Francisco, y cómo se fue enriqueciendo de acepciones la categoría *dignidad humana*.

Los aportes recogidos de los capítulos anteriores fueron configurando lo que se rescató como novedad en la tesis, no queriendo quitar valor a otros aspectos mencionados en estas conclusiones, que también se constituyeron parte de la novedad. Así fue como se formuló, como primer fundamento teológico, el llamado a continuar en una línea de construcción dialógica entre la defensa de la dignidad humana, desde el enfoque de la formulación de los derechos humanos. De tal modo que el SNPS/CC, desde sus acciones pastorales, siga fomentando la construcción de puentes que fortalezcan la identidad de todos los seres humanos, y gestando en ellos el ser sujetos de derechos y ciudadanos que participan activamente de la construcción de políticas tendientes a la defensa y protección de la dignidad humana, desde una óptica de salvaguardia de los derechos humanos.

De esta manera, cuando se presentan los aportes teológicos, estos se configuraron en tres líneas de trabajo investigativo a futuro. La primera fue entender que “el ser humano es digno por amor”, esta es una de las vetas más importantes de todo el recorrido investigativo, puesto que no se puede entender al ser humano, desligado de ese amor con el que se hace reflejo de su Creador y, por ende, parte constitutiva e inherente de su dignidad.

La segunda línea estuvo dirigida a entender cómo la dignidad humana se afina teniendo como punto de referencia una “fe de comunión”. Pues, todos los seres humanos tienen, como prolongación de su vivencia de amor, una comunidad que los acoge y por ende los reconoce como iguales en la dignidad que han recibido de su Creador. Esta es una

experiencia que, por medio de la pastoral social, se puede ahondar, de allí el llamado a ser comunidad es un anhelo de unidad que se establece en la comunión del Padre con el Hijo en el Espíritu Santo. De manera que una de las funciones del SNPS/CC es hacer que las comunidades vivan en una profunda experiencia de comunión, a fin de que las dificultades vividas de carácter individual que vulneran la dignidad humana tengan en el ser comunitario un campo de asertividad en la defensa de su dignidad.

Una tercera línea de aportes teológicos a la “Estrategia de intervención” está enfocada en el reconocimiento de la dignidad humana “en la caridad”. Puesto que es esa dimensión del reconocimiento de Dios Amor es un llamado a tomar decisiones éticas en el amor, que es el espíritu propio de la dignidad humana. De esta forma, el movimiento ascendente y descendente de la caridad se verán reflejados en el autotracerse como expresión del amor hacia los otros.

A los aportes anteriores, de una renovada acción eclesial de evangelización de lo social, teniendo en cuenta la defensa de los derechos humanos, se sumaron los aportes teológicos como complemento de unas acciones concretas a seguir en comunidades que protegen y defienden la dignidad humana. Por consiguiente, en cumplimiento del objetivo de la investigación, el capítulo quinto presentó los aportes de carácter pastoral centrados en la dimensión fundamental del servicio reflejado en la caridad.

Para tal fin, se articularon a las cuatro etapas del texto de la “Estrategia de intervención” del SNPS/CC cuatro dimensiones de la caridad. En consecuencia, a la etapa de *respuesta solidaria en tiempos de crisis*, se le iluminó con la *caridad asistencial*; luego, a la etapa de *reconstrucción del tejido social*, se le incorporó la comprensión de la *caridad promocional*; de modo que, a la tercera etapa, *proyección y estabilización*, se le ajustó la *caridad liberadora*; por último, a la cuarta etapa, del *futuro deseado*, se le otorgó la *caridad reconciliadora*. Estas cuatro etapas, junto a cada una de estas dimensiones de la caridad, constituyen una novedad en la implementación de una serie de acciones evangelizadoras de lo social que, iluminadas por la caridad, responden al llamado universal de hacer de la pastoral social una caricia de Dios, en medio de la deshumanización del mundo.

Finalmente, no se podría terminar esta conclusión sin una alusión explícita, que puede ser una síntesis de esta investigación, recogida de las últimas enseñanzas del papa Francisco, al contexto de la pandemia que sufre la humanidad en el 2020. Francisco ha denunciado una

patología que puede ser más letal y prolongarse en el tiempo: la de distorsionar la visión del ser humano por medio de una mirada que ignora su dignidad y su carácter racional. El riesgo de esta mirada alejada de la dignidad humana, según Bergoglio, es que a los seres humanos se les trate como objetos de usar y descartar.

De esta forma, Francisco instó a la humanidad –el pasado miércoles 12 de agosto– a fomentar como enseñanza, que la dignidad es única e inalienable, por ello para protegerla es fundamental el reconocimiento que ha hecho de ella la *Declaración universal de los derechos humanos*; insistencia que esta tesis ha reiterado y que abrirá nuevos senderos en la investigación de la Doctrina Social de la Iglesia.

BIBLIOGRAFÍA

- AA.VV. *Los métodos en teología*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2007.
- _____. *La Declaración universal de los derechos humanos en su cincuenta aniversario, un estudio interdisciplinar*. Bilbao: Universidad de Deusto, 1999.
- _____. *Doctrina Social de la Iglesia: manual abreviado*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1996.
- Addis, A. “The Role of Human Dignity in a World of Plural Values and Ethical Commitments”. *Netherlands Quarterly of Human Rights* 31 (2014): 403-444.
- Agasso, Domenico; Domenico Jr. Agasso, *Papa Giovanni XXIII. Con la versione originale del “Discorso della luna*. Milán: San Paolo, 2013.
- Agudelo, Diego. “La comunión de la Trinidad: fundamento y meta de la moral cristiana”. Tesis para optar por el título de Doctorado en Teología, Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Teología, Bogotá, 2011.
- Aguirre Román, Javier. “Hacia una concepción hegeliana de la dignidad humana”. <https://revistas.uma.es/index.php/contrastes/article/view/1791/1733> (consultado el 1 de agosto de 2020).
- Alfaro, Hernán. “La Iglesia Pueblo de Dios en el Concilio Vaticano II”. Cuadernos de teología 1. file:///Users/wilmarroldan/Downloads/Dialnet/LaIglesiaPuebloDeDiosEnElConcilioVaticanoII-6052077.pdf (consultado el 20 de febrero de 2020).
- Almeida Acosta, Francisco H. E.; María Eugenia Sánchez Díaz de Rivera. *Comunidad, interacción, conflicto y utopía: la construcción del tejido social*. Puebla: Universidad Iberoamericana Puebla, 2014.
- Álvarez Londoño, Luis Fernando. “*Lautado si’* el cuidado de la casa común”. *Revista Javeriana* 818 (2015).
- Andrade, Bárbara. “¿Cuál dignidad humana? Algunas aclaraciones antropológicas y teológicas”. *Revista iberoamericana de teología* 1 (2005): 13-50.
- Andueza Soteras, José Manuel. *Teología de la relación*. Madrid: PPC, 2018.
- Aparicio Malo, José Manuel. “Epistemología de la Doctrina Social de la Iglesia”. En *Pensamiento Social Cristiano*, José Manuel Caamaño, Pascual Cebollada, 17-34. Madrid: UNE, 2015.

- _____. “Libertas religiosa”. En *Pensamiento Social Cristiano*, José Manuel Caamaño, Pascual Cebollada. Madrid: UNE (2015): 289-313.
- Archila Neira, Mauricio. “El paro cívico nacional del 14 de septiembre de 1977. Un ejercicio de memoria colectiva”. *Revista de Economía Institucional* 18/35 (2016): 313-318.
- Aristóteles. *Ética a Nicómaco*. Madrid: Tecnos, 2018.
- _____. *Política*. Madrid: Tecnos, 2018.
- Arntz, Norbert. “Por una Iglesia servidora y pobre”. En *El pacto de las catacumbas, la misión de los pobres en la Iglesia*, editado por Xavier Picaza y José Da Silva, 111-124. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2015.
- Aslani, Soroush. “Dignity, Face, and Honor Cultures: A Study of Negotiation Strategy and Outcomes in Three Cultures”. *Journal of Organizational Behavior* 37/8 (2016): 1178-1201.
- Ayora Pinos, Xavier. “Sobre la dignidad humana”. *Cuadernos de Teología* 4/ 2 (2012): 242-255.
- Azcuy, Virginia. “La recepción del Concilio Vaticano II en el pueblo de Dios, testimonios sobre la renovación desde las formas de vida”. *Revista Teología* 50/112 (2013): 203-249.
- Azcuy, Virginia Raquel; Diego García; Carlos Schickendantz (eds.). *Lugares e interpelaciones de Dios: discernir los signos de los tiempos*. Santiago de Chile: Universidad Alberto Hurtado, 2017.
- Baelo Álvarez, Manuel. *Guía práctica para redactar y exponer trabajos académicos: TFG, TFM y Tesis Doctoral*. Valencia: Tirant humanidades, 2018.
- Baena, Gustavo. *Fenomenología de la revelación: teología de la Biblia y hermenéutica*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2011.
- _____. “La esperanza en la vida cristiana”. *Theologica Xaveriana* 154 (2005): 209-226.
- Baena, Gustavo; Darío, Martínez; Víctor Martínez; José Noratto; Gabriel Suárez. *Los métodos en teología*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2007.
- Baez, Narciso Leandro Xavier. “Fundamental Human Rights and Controversial Cultural Practices: A New Reading of the Concept of Human Dignity”. *Editorial de Periódicos Científicos* 13/1 (2012): 2-14.

- Barreto-Henriques, Miguel. “El programa de desarrollo y paz del Magdalena medio, ¿un modelo de construcción de paz para el post conflicto en Colombia? Papel Político”. *Revista Javeriana* 20/2 (2015): 461-479. <http://dx.doi.org/10.11144/Javeriana.papo20-2.pdpm> (consultado el 1 de abril de 2020).
- Bauman, Zygmunt. *Comunidad: en busca de seguridad en un mundo hostil*. Madrid: Siglo XXI, 2003.
- Belda Plans, Juan. *La Escuela de Salamanca*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2000.
- Benedicto XVI. *Carta encíclica “Caritas in veritate”*. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2009.
- _____. “*Carta a la presidenta de la Academia Pontificia de Ciencias Sociales, la profesora Mary Ann Glendon, sobre el tema ‘Caridad y Justicia en las relaciones entre pueblos y naciones’*”. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2007.
- _____. *Spe salvi*. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2007.
- _____. *Deus caritas est*. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2005.
- Bertetto, Domenico. *Discorsi di Pio XI*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1985.
- Bettoni, Dante. *Cristianos y ciudadanos*. Bilbao: Mensajero, 2000.
- Bianchi, Enzo. “Voi siete tutii Fratelli” (Mt 23,8)”. *Apulia Theologica* 5/2 (2019): 269-281.
- Bidegáin, Ana María (dir.). *Obispos de la Patria Grande, pastores, profetas y mártires*. Bogotá: CELAM, 2019.
- Biffi, Franco. *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*. Valencia: EDICEP, 1992.
- Bigo, Pierre. *Doctrina Social de la Iglesia: Iglesia y mundo en diálogo*. Barcelona: Instituto Católico de Estudios Sociales, 1967.
- Bingham, Tom. *El Estado de Derecho México*: Tirant lo Blanch, 2018.
- Black, Kathy; Dobbs, Debra. “Community-Dwelling Older Adults’ Perceptions of Dignity: Core Meanings, Challenges, Supports and Opportunities”. *Ageing & Society* 34/8 (2014): 1292-1313.
- Blanco Sarto, Pablo. *Vaticano II, Contexto, historia, doctrina*. Navarra: EUNSA, 2016.
- Blázquez Pérez, Ricardo. “El Concilio Vaticano II: significado actual par al Iglesia”. En *El Concilio Vaticano II: una perspectiva teológica* editado por Vicente Vide y José Villar, 34-55. Madrid: San Pablo, 2013.

- Bloch, Ernst. *Derecho natural y dignidad humana*. Madrid: Clásicos Dykinson, 2011.
- Boff, Clodovis. *El camino de la comunión de bienes*. Bogotá: Paulinas, 1992.
- Boff, Leonardo. “Trinidad”. En *Mysterium liberationis* I, editado por Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino, 513-530. San Salvador: UCA, 1990.
- Bonnín Barceló, Eduardo. “Dar frutos de caridad para la vida del mundo”. La teología moral en el Concilio Vaticano II”. *El Concilio Vaticano II: ¿Batalla perdida o esperanza renovada?*, editado por Agenor Brighenti, Juan C. Casas García y Francisco Merlos Arroyo, 163-174. México: Universidad Pontificia de México, Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, 2015.
- Booth, Philip. *Ayuda internacional y desarrollo humano integral*. Grand Rapids (MI): Acton Institute, 2011.
- Bovon, François. *El Evangelio según san Lucas IV Lc 19,28–24,53*. Salamanca: Sígueme, 2010.
- _____. *El Evangelio según San Lucas I Lc 1-9*. Salamanca: Sígueme, 1995.
- Braeuninger, Michael. “The Role of Spirituality in Peacebuilding: Conceptualizing Human Dignity and Transcendent Value”. Degree of Master of Arts, American University, Washington, D.C., 2014.
- Bravo, Carlos. “Jesús de Nazaret”. En *Mysterium liberationis* I, editado por Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino, 551-573. San Salvador: UCA, 1990.
- Bretherton, Luke. “Democracy, Society and Truth: An Exploration of Catholic Social Teaching”. *Scottish Journal of Theology* 69 (2016): 267-280.
- Brighenti, Agenor. “Nueva evangelización y conversión pastoral: un abordaje desde la Iglesia en América Latina y el Caribe”. *Theologica Xaveriana* 176 (2013): 331-366.
- Bueker, Markus. “La vida sigue. Emergencias, rupturas y otros rumbos en la misión después de Puebla”. *Theologica Xaveriana* 60/170 (2010): 47-80.
- Bussman, Claus. *Befreiung durch Jesus?* München: Kösel, 1980.
- Byron William J. “The Future of Catholic Social Thought”. *Catholic University Law Review* 42/557 (1993): 557-569.
- Caamaño López, José Manuel. “Dignidad y derechos humanos”. En *Pensamiento social cristiano abierto al siglo XXI, a partir de la encíclica “Caritas in veritate”*, editado por José Sols Lucia. Santander: Sal Terrae, 2014.

- Cabiedas Tejero, Juan Manuel. *Antropología de la vocación cristiana: de persona a persona*. Salamanca: Sígueme, 2019.
- Calderón Rodríguez, Ivonne Vanessa. “Escuelas radiofónicas: amalgama de educación, cultura y evangelización. Acción Cultural Popular llega a las parroquias de Pamplona, 1954-1957”. *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras* 18/2.
- Calleja, José Ignacio. *Misericordia, caridad y justicia social, perspectivas y acentos*. Santander: Sal Terrae, 2016.
- Calvez, Jean-Yves. *La enseñanza social de la Iglesia. la economía, el hombre, la sociedad*. Barcelona: Herder, 1991.
- _____. “La vida económico-social”. En *Vaticano II: la Iglesia en el mundo de hoy II*, 595-636. Madrid: Taurus, 1970.
- Camacho Laraña, Ildefonso. “Articulación de las lógicas del mercado, Estado y sociedad civil en *Caritas in veritate*”. En *Sociedad civil y bien común: hacia una nueva articulación del mercado, el Estado y la sociedad civil I*, coordinado por Juan Carlos Scannone, 47-66. Córdoba: Universidad Católica de Córdoba, 2018.
- _____. “El desarrollo humano integral, categoría central en el pensamiento social cristiano”. *Corintios XIII* 168 (2018): 9-41.
- _____. “Actualidad de *Populorum progressio*”. *Razón y fe* 1428 (2017): 227-240.
- _____. “La huella de Juan XXIII en la constitución pastoral *Gaudium et spes*”. En *La Iglesia en el mundo*, editado por José Sols Lucia. Barcelona: Claret, 2015.
- _____. *Benedicto XVI y Francisco: dos aportaciones complementarias a la Doctrina Social de la Iglesia*. Granada - España, Ediciones Facultad de Teología de Granada, 2014.
- _____. “Justicia, subsidiariedad y solidaridad”. En *Pensamiento social cristiano abierto al siglo XXI, a partir de la encíclica Caritas in veritate*, editado por José Sols Lucia, 125-164. Santander: Sal Terrae, 2014.
- _____. “La Doctrina Social de la Iglesia en la senda abierta por el Concilio Vaticano II”. En *El Concilio Vaticano II, una perspectiva teológica*, editado por Vicente Vide y José Villar, 473-523. Madrid: San Pablo (2013).
- _____. “De *Populorum progressio* a *Caritas in veritate*: continuidad y avance”. *Proyección* 57 (2010): 421-442.

- _____. “El pensamiento social de Juan Pablo II: líneas básicas de sus tres encíclicas sociales”. *Revista de Fomento Social* 60 (2005): 189-219.
- _____. “Principios de la Doctrina Social de la Iglesia, bien común y destino universal de los bienes”. En *Reflexiones para empresarios y directivos sobre el Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, coordinado por José Rada, 59-84. Madrid: ASE, 2005.
- _____. *Doctrina Social de la Iglesia, quince claves para su comprensión*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2000.
- _____. *Derechos humanos: una historia abierta*. Granada: Facultad de Teología de Granada, 1994.
- _____. *Creyentes en la vida pública, iniciación a la Doctrina Social de la Iglesia*. Madrid: San Pablo, 1994.
- _____. *Doctrina Social de la Iglesia: una aproximación histórica*. Madrid: Paulinas, 1991.
- Campanini, Giorgio. *La Dottrina Sociale della Chiesa le acquisizioni e le nuove sfide*. Bologna: Edizioni Dehoniane Bologna, 2007.
- Cárdenas, José Alejandro. *Escritura y derecho canónico en la obra de fray Bartolomé de Las Casas*. Madrid: Iberoamericana, 2011.
- Cáritas América Latina y el Caribe. *Cáritas: un servicio por amor, Apuntes sobre identidad y espiritualidad de Cáritas en América Latina y el Caribe*. 2019. Texto en PDF.
- Cáritas Española. “Modelo de cooperación fraterna de Cáritas Española. Documento aprobado por la XXXV Asamblea General de Cáritas Española, El Escorial, 2018”. *Corintios XIII* 168 (2018): 149-184.
- Carlotti, Paolo. “‘Un chiarimento decisivo’ DSC e teologia morale’. En *Per un umanesimo degno dell’amore: Il “Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa”*, editado por Paolo Carlotti y Mario Toso, 157-180. Roma: LAS, 2005.
- Carrier, Hervé. *El Nuevo enfoque de la Doctrina Social de la Iglesia, guía de estudio*. Ciudad del Vaticano, 1991.
- Casarella, Peter. “Marcos McGrath y su visión continental e intercontinental de la Iglesia”. En *Obispos de la Patria Grande, pastores, profetas y mártires*, dirigido por Ana María Bidegaín, 173-184. Bogotá: CELAM, 2019.
- Castillejo Gorraiz, Miguel. *Doctrina Social de la Iglesia: orientación y aplicaciones*. Córdoba: Publicaciones Obra Social y Cultural Caja Sur, 2000.

- Castillo, José María. “La dimensión social de nuestra misión: ¿cómo responder?” *Selecciones de Teología* 161 (2002): 30-38.
- Castillo, José María. *La Iglesia y los derechos humanos*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2007.
- Castillo Ospina, Olga Lucía. “Poblaciones en situación de desplazamiento forzado en Colombia: una revisión de las cifras del sistema de información RUT”. *Cuadernos de Desarrollo Rural* 55 (2005): 29-50.
- CELAM. *50 años Medellín*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Teología, 2018.
- _____. *Guía para la enseñanza de la Doctrina Social de la Iglesia*. Bogotá: Consejo Episcopal Latinoamericano, 2013.
- _____. *Documento de Aparecida*. Bogotá: Consejo Episcopal Latinoamericano, 2007.
- _____. *Constitución ciudadana de la paz*. Bogotá: Consejo Episcopal Latinoamericano, 1999.
- _____. *Método teológico en América Latina*. Bogotá: Consejo Episcopal Latinoamericano, 1994. *Documento de Santo Domingo*.
- _____. Consejo Episcopal Latinoamericano, 1992.
- _____. *Fe y compromiso social*. Lima: Sesator, 1981.
- _____. *Documento de Puebla*. Bogotá: Consejo Episcopal Latinoamericano, 1979.
- _____. *Documento de Medellín*. Bogotá: Consejo Episcopal Latinoamericano, 1968.
- Cely Galindo, Gilberto. *Ethos vital y dignidad humana*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, Instituto de Bioética, 2008.
- Chabot, Jean-Luc. *La Doctrina Social de la Iglesia*. Madrid: gráficas Sogar, 1991.
- Chacón Mata, Alfonso. “El concepto de dignidad humana como fundamento axiológico y ético de los derechos humanos”. *Revista latinoamericana de derechos humanos* 5/26 (2015): 39-58.
- Chenau, Philippe. *El Concilio Vaticano II*. Madrid: Encuentro, 2014.
- _____. *L'Eredità del Magisterio di Pio XII*. Roma: Lateran University Press - Gregorian & Biblical Press, 2010.
- Chenu, Marie Dominique. *La Doctrine Sociale de l'Eglise Comme Idéologie*. Paris: Du Cerf, 1979.

- _____. “Los signos de los tiempos, reflexión teológica”. En *Vaticano II: la Iglesia en el mundo de hoy II*, 253-278. Madrid: Taurus, 1970.
- CIAD. “Instrumentos de la Doctrina Social de la Iglesia en América Latina”. *Revista del Centro de Investigación y Acción social* 352 (1986): 140-156.
- Cicerón. *La república*. Buenos Aires: Aguilar, 1970.
- Cifuentes Teresa; Leopoldo Prieto. “La Arquidiócesis de Bogotá y la aparición de nuevos actores sociales en el contexto urbano, 1900-2000”. En *Arquidiócesis de Bogotá 450 años, miradas sobre su historia*, dirigido por Jaime Mancera; Carlos Alzate y Fabían Benavides, 323-357. Bogotá: USTA, 2015.
- Cipriani Thorne. “‘La caridad de Cristo nos urge’. Carta pastoral del Sr. arzobispo de Lima (9 de enero del 2000)”.
- Clar, Meghan J. “Pope Francis and the Christological Dimensions of Solidary in Catholic Social Teaching”. *Theological Studies* 80/1 (2019): 102-122.
- Codina, Víctor. “IV Conferencia del Episcopado Latinoamericano”. <http://servicioskoinonia.org/relat/014.htm> (consultado el 6 de abril de 2020).
- Coleman, John. “The Future of Catholic Social Through”. En *Modern Catholic Social Teaching. Commentaries and Interpretations*, por Kenneth R. Himes, 133-157. Washington: Georgetown University Press, 2018.
- Collste, Göran. *Is Human Life Special? Religious and Philosophical Perspectives on the Principle of Human Dignity*. Berna: Peter Lang. 2002.
- Colom, Enrique. “Principi e valori della DSC”. En *Per un umanesimo degno dell’amore: Il “Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa”*, editado por Carlotti Paolo y Mario Toso, 281-316. Roma: LAS, 2005.
- _____. *Curso de Doctrina Social de la Iglesia*. Madrid: Pelicano, 2001.
- Comblin, José. “Gracia”. En *Mysterium Liberationis II*, editado por Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino, 79-92. San Salvador: UCA, 1990.
- Comblin, Joseph. *Pacem in terris. Jean XXIII*. París: Éditions Universitaires, 1963.
- Concilio Vaticano II. Constitución pastoral *Gaudium et spes* sobre la iglesia en el mundo actual.

Conferencia Episcopal de Chile. “La persona y su dignidad, base de nuestra convivencia. Mensaje al término de la 95ª Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal de Chile, Santiago de Chile, 2008”.

Conferencia Episcopal de Colombia. “Documentos históricos: 1913. Acción Social Católica”. https://www.cec.org.co/sites/default/files/WEB_CEC/Documentos/Documentos-Historicos/1913%20Accio%CC%81n%20Social%20Catolica.pdf (consultado el 5 de febrero de 2020).

_____. “Documentos históricos: 1954. Declaración de los metropolitanos sobre el sindicalismo”. https://www.cec.org.co/sites/default/files/WEB_CEC/Documentos/Documentos-Historicos/1954%20Declaracio%CC%81n%20de%20los%20metropolitanos%20sobre%20sindicato.pdf (consultado el 5 de febrero de 2020).

_____. “Documentos históricos: 1958. Pastoral. La persona humana y sus derechos”. https://www.cec.org.co/sites/default/files/WEB_CEC/Documentos/Documentos-Historicos/1958%20pastoral%20la%20persona%20humana%20y%20sus%20derechos.pdf (consultado el 5 de febrero de 2020).

_____. “Documentos históricos: 1966. Mensaje del episcopado al pueblo, con ocasión del XXXIX Congreso Eucarístico Internacional”. https://www.cec.org.co/sites/default/files/WEB_CEC/Documentos/Documentos-Historicos/1966%20Mensaje%20del%20episcopado%20al%20pueblo%20con%20ocasio%CC%81n%20del%20%20XXXIX%20congreso%20eucaristico%20internacional.pdf (consultado el 27 de febrero de 2020).

_____. “Documentos históricos: 1968. Mensaje pastoral”. https://www.cec.org.co/sites/default/files/WEB_CEC/Documentos/Documentos-Historicos/1968%20Enci%CC%81lica%20Humanae%20Vitae.pdf (consultado el 19 de febrero de 2020).

_____. Documentos históricos: 1976. Identidad Cristiana en la acción por la justicia, XXXII Asamblea plenaria 1976. https://www.cec.org.co/sites/default/files/WEB_CEC/Documentos/Asamblea-Plenaria/1976/Identidad%20cristiana%20en%20la%20acci%C3%B3n%20por%20la%20justicia%20-%201976.pdf (consultado el 19 de febrero de 2020).

_____. *Justicia y exigencias cristianas*. Bogotá: Andes, 1974.

- _____. *La Iglesia en Colombia, una comunidad que camina en la esperanza*. Bogotá: Conferencia Episcopal de Colombia, 2008.
- Conferencia Episcopal Mexicana. “Carta Pastoral ‘Del encuentro con Jesucristo a la solidaridad con todos’, 2000”.
- Congregación para la Doctrina de la Fe. *Instrucción “Libertatis conscientia”, sobre libertad cristiana y liberación*, 1986.
- Consejo de redacción. “Ser hermanos más allá de la globalización. El desarrollo humano integral en *Caritas in veritate*”. *Revista de Fomento Social* 65/258 (2010): 189-204.
- Consejo Episcopal Latinoamericano. *50 años Medellín: Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Teología, 2018.
- _____. “V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe, Aparecida, 13-31 de mayo de 2007: documento conclusivo”. Bogotá: CELAM, 2007. Disponible en <https://www.celam.org>
- Consejo Pontificio Justicia y Paz. *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*. Ciudad del Vaticano: Librería Editrice Vaticana, 2005.
- Cordes, Paul Josef. “*Deus caritas est*, Sobre la primera encíclica del papa Benedicto XVI”, *Scripta Theológica* 38/3 (2006): 971-981.
- Crepaldi, Giampaolo y Stefano Fontana. *La Dottrina Sociale della Chiesa*. Sierna: Cantagalli, 2014.
- Cristancho, Andrea. “La participación del episcopado colombiano en las negociaciones con la insurgencia: orígenes y debates (1982-1990)”. *Civilizar* 11/20 (2011).
- Dal toso, Giampietro; Heinrich Pompey; Univerzita Palackého v Olomouci; Rainer Gehrig; Sts Cyril; Methodius Faculty of Theology; y Jahub Dolezel. *Church Caritas Ministry in the Perspective of Caritas-Theology and Catholic Social Teaching*. Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci eng, 2015.
- De Aquino, Francisco. “El carácter prático de la teología: un enfoque epistemológico”. *Teología y Vida* 51/4 (2010): 477-499. doi.org/10.4067/S0049-34492010000300002
- De Ausejo, Serafín (ed.). *Diccionario de la biblia: conceptos fundamentales en sus textos*. Barcelona: Herder, 1981.

- De la Hera Buedo, Eduardo. *San Pablo VI: de la cruz a la gloria, retrato de un papa*. Madrid: PPC, 2018.
- De las Casas, Bartolomé. *Obras completas V. Historia de las Indias III*. Madrid: Alianza, 1994.
- De los Ríos Uriarte, María Elizabeth. “Las dimensiones trascendentes de la dignidad humana como fundamento para la formulación de los derechos humanos”. *Dereito* 23/1 (2013): 33-51.
- De Lubac, Henri. *Resistence Chrétienne ou Nazisme, Œuvres complètes XXXIV*. París: Du Cerf, 2006.
- _____. *Catolicismo, aspectos sociales del dogma*. Barcelona: Estala, 1963.
- De Roux, Rodolfo. “Iglesia y sociedad: los problemas de un cambio”. *Theológica Xaveriana* 26/3 (1976): 273-280.
- De Torre, Joseph M. “The Pontificate of Leo XIII (1878-1903) and the Encyclical *Rerum novarum*”. *Journal of Markets & Morality* 14/2 (2011): 319-325.
- De Velasco Rivero, Pedro Juan. “De la Iglesia-luz del mundo gozo y esperanza de la Iglesia: el giro antropológico del Concilio Vaticano II”. En *El Concilio Vaticano II: ¿Batalla perdida o esperanza renovada?* Editado por Agenor Brighenti; Juan C. Casas García; y Francisco Merlos Arroyo, 75-94. México: Universidad Pontificia de México, Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, 2015.
- Delgado Lombana, Cesar Augusto. “La experiencia de la lectura: el acontecer de la verdad en la comprensión”. Trabajo de grado para optar al título de Magister en Filosofía. Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Filosofía, Bogotá, 2010.
- Delhaye, Philippe. “La dignidad de la persona humana”. En *La Iglesia en el mundo de hoy: estudios y comentarios a la Constitución “Gaudium et spes” de Concilio Vaticano II (Esquema XIII)*, Guillermo Barauna. Madrid: Studium, 1967.
- Di Berardino, Angelo; Giorgio Fedalto; Manlio Simonetti. *Literatura Patrística*. Madrid: San Pablo, 2010.
- Díaz Ardila, Eduardo. *Experiencia de Iglesia desde el pueblo y con el pueblo*. Bucaramanga: El Libro Total, 2019.
- Díaz Mateos, Manuel. *Imágenes de Dios y dignidad humana*. Lima: Centro de Estudios y Publicaciones, 2002.

- Díaz Sánchez, Juan Manuel. “Un compendio de la Doctrina Social de la Iglesia: su génesis, contenidos y aportaciones”. *Sociedad y Utopía* 25 (2005): 261-278.
- Diccionario de ética teológica*. s.v. “dignidad humana”.
- Discurso a Diogneto. http://www.vatican.va/spirit/documents/spirit_20010522_diogneto_sp.html (consultado el 30 de mayo de 2019).
- Duque Daza, Javier. “El Frente Nacional revisitado: el cambio institucional en Colombia y sus efectos no previstos”. *Reflexión Política* 1/42 (2019): 109-128.
- Duran Casas, Vicente. La dignidad humana en Kant: una tarea, no un privilegio. En *Dignidad, Perspectivas y aportaciones de la filosofía moral y la filosofía política*, por Carmen Trueba Atienza y Sergio Pérez Cortés, 175-201. Barcelona: Anthropos, 2018.
- _____. “Políticos y eclesiásticos ante el syllabus de Pio IX”. *Theologica Xaveriana* 82 (1987): 83-108.
- Echeverry-Pérez, Antonio José. *Un profeta invisibilizado, monseñor Gerardo Valencia Cano (1917-1972)*. Cali: Universidad del Valle, 2017.
- Echeverry Pérez, Antonio José y David Mauricio Bernal Argote. “Gerardo Valencia Cano, obispo de los pobres”. *Theológica Xaveriana* 67/184. (2017): 361-385.
- Eco, Umberto; Carlo Maria Martini. *¿En qué creen los que no creen? Un diálogo sobre ética en el fin del milenio*. Madrid. Temas de Hoy, 1997.
- Ellacuría, Ignacio. *Escritos teológicos III*. San Salvador: UCA, 2012.
- _____. *Filosofía de la realidad histórica*. Madrid: Trotta, 1991.
- Ellacuría, Ignacio y Jon Sobrino. *Mysterium Liberationis*. San Salvador: UCA, 1993.
- Episcopado Argentino. “Carta pastoral sobre la Doctrina Social de la Iglesia ‘Una luz para reconstruir la nación’: principios de la Doctrina Social de la Iglesia y reacciones locales, 11 noviembre de 2005”.
- Escobar Delgado, Ricardo Azael. “La Doctrina Social De La Iglesia: fuentes y principios de los derechos humanos”. *Prolegómenos. Derechos y Valores* 15/30 (2012): 99-117.
- Escobar Herrera, Andrés Mauricio. “La Arquidiócesis de Bogotá y la violencia de mediados del siglo XX”. En *Arquidiócesis de Bogotá 450 años, miradas sobre su historia*, dirigido por Jaime Mancera, Carlos Alzate y Fabián Benavides, 273-323. Bogotá: USTA, 2015.

- Fédération Internationale de Universités Catholiques (FIUC). *Culture Chretienne et Droits de L'Homme*. Belgique: 1991.
- Fernández de Torres, Ignacio María. “Derechos humanos y Doctrina Social de la Iglesia”. En *Pensamiento Social Cristiano*, 89-112. Madrid: UNE, 2015.
- Fernández, Aurelio. *Diccionario de teología moral*. Burgos: Monte Carmelo, 2005.
- _____. *Compendio de teología moral*. Madrid: Palabra, 1999.
- _____. *El mensaje moral de Jesús de Nazaret*. Madrid: Palabra, 1998.
- Figueroa Salamanca, Helwar Hernando. “Monseñor Miguel Ángel Builes, un político intransigente y escatológico (1925-1950)”. *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras* 21/1 (2016): 237-259.
- Fitzmyer, Joseph A. *El Evangelio según Lucas IV*. Madrid: Cristiandad, 2005.
- _____. *El Evangelio según Lucas II*. Madrid: Cristiandad, 1987.
- Floristán, Casiano. *Teología practica: teoría y praxis de la acción pastoral*. Salamanca: Sígueme, 2009.
- Fontelle, Marc-Antoine. *Cantruire la civilisation de l'Amour, synthèse de la doctrine sociale de l'Église*. París: Pierre Téqui éditeur, 1997.
- Forte, Bruno. “Dalla ‘Critica Sociale’ alla ‘Dottrina Sociale’”. En *Per un umanesimo degno dell'amore: Il “Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa”*, editado por Paolo Carloti y Mario Toso, 29-31. Roma: LAS, 2005.
- Francisco. *Exhortación apostólica “Gaudete et exultate”*. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2018.
- _____. *Visita apostólica a Colombia: homilias y discursos*. Bogotá: Conferencia Episcopal de Colombia-San Pablo-Paulinas, 2017.
- _____. *Carta encíclica “Laudato Si’”*. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2015.
- _____. *Encuentro mundial de movimientos populares*. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2014.
- _____. *Exhortación apostólica “Evangelii gaudium”*. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2013.
- Fuchs, Eric y André Stucki Pierre. *Au Nom de L'Autre, Assai sur le fondement des Droits de l'homme*. Genève: Labor et Fides, 1985.
- Gadamer, Hans-Georg. *Verdad y método II*. Salamanca: Sígueme, 2006.

- Galli, Carlos María. *La alegría del Evangelio en América Latina: de la Conferencia de Medellín a la canonización de Pablo VI (1968-2018)*. Buenos Aires: Ágape Libros, 2018.
- García Garrido, Juan Carlos. “Bartolomé de las Casas”. Tesis para optar al Máster Universitario en Derechos Humanos, Universidad Carlos III de Madrid, Instituto de Derechos Humanos, 2013.
- Garrido; Juan José. *El pensamiento de los padres de la Iglesia*. Madrid: Akal, 1997.
- Gay, Véronique; Crosier Lemaire. *Plongée dans l’enseignement social de l’Eglise*. París: L’Harmanttan, 2014.
- Gay-Crosier Lemaire, Véronique. *Plongée dans l’enseignement social de l’Eglise: étude approfondie des principaux textes du magistère de l’Eglise catholique en matière sociale, économique et politique*. París: L’Harmanttan, 2014.
- Gesché, Adolphe. “La identidad del hombre ante Dios”. *Selecciones de Teología* 39/153 (2000): 29-44.
- Gevaert, Joseph. “L’insegnamento sociale della Chiesa e L’evangelizzazione”. *Per un umanesimo degno dell’amore: Il “Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa”* editado por Paolo Carlotti y Mario Toso, 229-249. Roma: LAS, 2005.
- Giraldo, Javier. *Derechos humanos y cristianismo: trasfondos de un conflicto*. Madrid: Dykinson. 2008.
- Gómez Mier, Vicente. *De la tolerancia a la libertad religiosa*. Madrid: PS, 1997.
- González Carvajal, Luis; *En defensa de los humillados y ofendidos, los derechos humanos ante la fe cristiana*. Santander: Sal Terrae, 2005.
- González Faus, José Ignacio. *Otro mundo es posible... desde Jesús*. Santander: Sal Terrae, 2010.
- González González, Ferran. *Poderes enfrentados: Iglesia y Estado en Colombia*. Bogotá: Cinep, 1997.
- González Montes, Adolfo. “Una lectura en contexto de la constitución pastoral *Gaudium et spes* sobre la presencia de la Iglesia en el mundo actual”. En *El Concilio Vaticano II, una perspectiva teológica*, editado por Vicente Vide y José Villar, 437-472. Madrid: San Pablo, 2013.

- González Parra, Samuel; Beatriz Toloza Suárez; Miguel A Fajardo Rojas. *El padre Ramón: un líder que inspira el desarrollo regional*. San Gil: Unisangil, 2018.
- Grácio das Neves, Rui Manuel. “La crisis del sujeto y las nuevas epistemologías”. *Pasos* 91 (2000): 18-24.
- Granja Castro, Dulce María. Pensamiento de Kant en torno al concepto de dignidad humana. En *Dignidad: perspectivas y aportaciones de la filosofía moral y la filosofía política*, por Carmen Trueba Atienza y Sergio Pérez Cortés, 137-174. Barcelona: Anthropos, 2018.
- Grondin, Jean. *¿Qué es la hermenéutica?* Barcelona: Herder, 2008.
- Grün, Anselm y Leonardo Boff. *Lo divino en el ser humano y en el universo: camino hacia la unificación*. Madrid: Trotta, 2019.
- Grupo de Memoria Histórica. *¡Basta ya! Colombia: Memorias de guerra y dignidad*. Bogotá: Imprenta Nacional, 2013.
- Guerrero, Fernando. *Mensaje social de la Iglesia: de León XIII a Benedicto XVI*. Madrid: Ciudad Nueva, 2009.
- Gutián, Gregorio. “El compendio de las *res novae*. A propósito del *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*”. *Scripta Theologica* 37/1 (2005): 211-224.
- Gutiérrez, Gustavo. “El sermón de Antón Montesino”. http://www2.dominicos.org/kit_upload/file/especial-montesino/montesino-gustavo-gutierrez.pdf (consultado el 6 de mayo de 2019).
- _____. *Teología de la liberación: perspectivas*. Salamanca: Sígueme, 2004.
- _____. *La verdad os hará libres*. Salamanca: Sígueme, 1990.
- _____. “Pobres y opción fundamental”. En Ellacuría, Ignacio, Sobrino, Jon. *Mysterium Liberationis*, tomo II. San Salvador: UCA Editores, 1990. 303-322.
- _____. *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente una reflexión sobre el libro de Job*. Salamanca: Sígueme, 1986.
- Guzmán Toro, Fernando. “Política y sociedad”, en “La recuperación de la dignidad negada de la víctima y el excluido”, editado por Enrique Dussel. *Advocatus* 22/22 (2014): 239-245.
- Hamel, Edouard. “L’Église et les droits de homme Jalons d’histoire”. *Gregorianum* 65 (1984): 271-299.

- Hamman, Adalbert-G. *Para leer los Padres de la Iglesia*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2009.
- Hauptmann, Mons. “La comunidad humana”. En *Vaticano II: La Iglesia en el mundo de hoy II*, 313-340. Madrid: Taurus, 1970.
- Health Serve Ltd. “Generosity: Befriending at the Margins, Re-Centring Human Dignity”. *Evangelical Review of Theology* 37/1 (2013): 57-71.
- Hebblethwaite, Peter. *Juan XXIII: el papa del Concilio*. Madrid: PPC, 2000.
- Heidegger, Martin. *Ser y tiempo*. Trad., prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera C. Madrid: Trotta, 2018.
- _____. *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta, 2003.
- Henao Gaviria, Héctor Fabio. *Caminar en la esperanza*. Bogotá: Kimpres, 2008.
- Heredia Zubieta, Jorge Fernando. *Los derechos humanos en las Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano de Medellín, Puebla y Santo Domingo: una lectura desde su contexto histórico*. México: Universidad Iberoamericana, 2004.
- Hériard Dubreuil, Bertrand (dir.). *La Pensée Social du Pape François*. Namur (Belgique): Editions Jésuites, 2016.
- Hernández Ibáñez, José Alberto. *Patrología didáctica*. (Estella) Navarra: Verbo Divino, 2018.
- Hernando, James D. *Diccionario de hermenéutica: una guía concisa de términos, nombres, métodos y expresiones*. Springfield (MO): Gospel Publishing House, 2012.
- Hill, Peter. “Judeo-Christian Thought, Classical Liberals, and Modern Egalitarianism”. *The Independent Review* 22/1 (2017): 49-58.
- Hinkelammert, Franz. *Raíces del pensamiento crítico*. Bogotá: Universidad Distrital Francisco José de Caldas, 2012.
- Hittinger, Russell. “The Coherence of the Four Basic Principles of Catholic Social Doctrine: An Interpretation”. En *Pursuing the Common Good: How Solidarity and Subsidiarity Can Work Together*. Acta de la sesión plenaria 14, Ciudad del Vaticano, 1.º al 6 de mayo de 2008, editado por Margaret S. Archer y Pierpaolo Donati, 791-838. Ciudad del Vaticano: Pontifical Academy of Social Sciences, 2008.
- Hodge, Cristián; Marianne Daher; Rodrigo López; Juan Carlos Castilla; Gonzalo Edwards. “Desarrollo humano integral y sostenible Diálogos entre Sen-PNUD y el pensamiento social católico contemporáneo”. *Teología y Vida* 59/3 (2018): 399-430.

- Hoornaert, Eduardo. “Helder Câmara na Conferência Episcopa de Medellín. En *Obispos de la Patria Grande, pastores, profetas y mártires*, dirigido por Ana María Bidegáin, 57-70. Bogotá: CELAM, 2019.
- Hünemann, P. (ed.) *Enseñanza social de la Iglesia en América Latina*. Madrid: PPC, 1990.
- Ibáñez Ruiz del Portal, Eduardo. “El enfoque de la capacidad: una propuesta sobre la dignidad humana”. *Corintios XIII* 168 (2018): 79-92.
- Iglesia Católica. *Catecismo de la Iglesia Católica*. Bogotá: San Pablo, 2014.
- Irrazábal, Gustavo. “‘Sean misericordiosos’: la fe y la vida cristianas a la luz de la misericordia”. *Moralia* 37 (2014): 7-37.
- _____. “Justicia, caridad y solidaridad en la DSI”. *Revista Teología* 97 (2008): 539-557.
- Izquierdo C.; J. Burggraf; F. Arocena. “Doctrina Social de la Iglesia”. *Diccionario de teología*, 258-276. Navarra: EUNSA, 2006.
- Jefferson-Jones, Jamila. “Community Dignity Takings: Dehumanization and Infantilization of Communities Resulting from the War on Drugs”. *Kansas Law Review* 66/5 (2018): 993-1010.
- Jeremias, Joachim. *Las parábolas de Jesús*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 1984.
- Jiménez Ambel, Francisco. “Derechos humanos y Doctrina Social de la Iglesia”. En *Reflexiones para empresarios y directivos sobre el Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, coordinado por José Rada, 25-58. Madrid: ASE, 2005.
- Juan Pablo II. *Exhortación apostólica “Christifideles laici”*. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1996.
- _____. *Carta encíclica “Centesimus annus”*. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1991.
- _____. *Carta encíclica “Sollicitudo rei socialis”*. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1987.
- _____. *Carta encíclica “Laborem exercens”*. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1981.
- _____. *Carta encíclica “Redemptor hominis”*. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1979.
- Juan XXIII. *Carta encíclica “Pacem in terris”*. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1963.
- _____. *Carta encíclica “Mater et magistra”*. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1961.
- Jubilee 2000. Documents. “*Tertio Millennio Adveniente*”. Storia. http://www.vatican.va/jubilee_2000/docs/documents/ju_documents_17-feb-1997_history_it.html (consultado el 8 de abril de 2020).

- Kasper, Walter. “Renovación a partir del origen: para la interpretación y recepción del Concilio Vaticano II”. En *El Concilio Vaticano II, una perspectiva teológica*, editado por Vicente Vide y José Villar. Madrid: San Pablo (2013): 58-73.
- Killmister, Suzy. *Dignity, Torture, and Human Rights*. Dordrecht (Netherlands): Springer Science & Business Media, 2016.
- Krzewicki, Jaroslaw. “Ingreza umanitaria nel contesto attuale della protezione dei diritti fondamentali dell’uomo”. Excerta ex dissertatione ad Doctoratum in Theologia Morali consequendum. Pontificia Universitas Lateranensis Academia Alfosiana. Roma, 2011.
- Laboa, Juan María. *Historia de la Iglesia IV. Época contemporánea*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2002.
- Ladaria, Luis F. *Teología del pecado original y la gracias*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2017.
- Lamana Martínez, Paula. “Las comunidades como espacios de transformación personal y social”. *Medicina Naturista* 8/1 (2014): 31-34.
- Lambert, Bernard. “La problemática general de la constitución pastoral”. En *Vaticano II: la Iglesia en el mundo de hoy II*, 159-209. Madrid: Taurus, 1970.
- LaRosa, Michael J. “Gerardo Valencia Cano: obispo y profeta de Buenaventura, Colombia”. En *Obispos de la Patria Grande, pastores, profetas y mártires*, dirigido por Ana María Bidegáin, 471-487. Bogotá: CELAM, 2019.
- _____. *De la derecha a la izquierda: la Iglesia Católica en la Colombia contemporánea*. Bogotá: Planeta, 2000.
- Lederach, John Paul. “*La imaginación Moral*”. Bogotá, Colombia: Oxford University Press, Inc. 2016.
- Legorreta Zepeda, José de Jesús. *Las ciencias sociales en la teología latinoamericana*. México: Dabar, 2010.
- León XIII. *Carta encíclica “Rerum novarum”*. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1891.
- Letelier Widow, Gonzalo. “¿Qué son los principios de la Doctrina Social de la Iglesia?” *Theologica Xaveriana* 183 (2017): 85-111.
- Leyva Martínez, Gustavo. Hacia una reconstrucción del concepto de dignidad en Kant, Hegel y Marx. En *Dignidad, Perspectivas y aportaciones de la filosofía moral y la filosofía*

- política*, por Carmen Trueba Atienza y Sergio Pérez Cortés, 231-252. Barcelona: Anthropos, 2018.
- Lisfshitz, Javier Alejandro. “Los espectros de las dictaduras militares en América Latina”. *Estudios Ibero-Americanos* 44 (2018): 340-353.
- Lois, Julio. “Cristología en la teología de la liberación”. En *Mysterium liberationis* I, editado por Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino, 223-252. San Salvador: UCA, 1990.
- Lonergan, Bernard. *Método en Teología*. Salamanca: Sígueme, 2006.
- López Casquete de Prado, Manuel. “El concepto de dignidad en el pensamiento social cristiano”. En *La Iglesia en el mundo*, editado por José Sols Lucia. Barcelona: Claret, 2015.
- López Quintas, Alfonso. “La antropología relacional-dialógica de Romano Guardini”. *Veritas. Revista de Filosofía y Teología*. 4/21 (2009): 219-244.
- Lorenzo Salas, Gumersindo. *Derechos humanos y cristianos en la Iglesia: asignatura pendiente*. Madrid: Covarrubias, 1992.
- Machicado, Jorge. “Carta Magna de Juan sin Tierra”. *Panalysis* 3 (2008).
- Madrigal, Santiago. *Unas lecciones sobre el Vaticano II y su legado*. Madrid: San Pablo 2012.
- Maldonado, Carlos Eduardo. “Complejidad de los sistemas sociales: un reto para las ciencias sociales”. En *Epistemología y ciencias sociales*, por F. Osorio, 89-102. Santiago de Chile: LOM, 2014.
- Malesic, Jonathan. “A Kenotic Struggle for Dignity”. *Journal of Religious Ethics* 44/3 (2016): 403-424.
- Mangione, Mónica. “El movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo”. <http://190.186.233.212/filebiblioteca/Ciencias%20Sociales/Monica%20Mangione%20-%20El%20Movimiento%20de%20Sacerdotes%20para%20el%20Tercer%20Mundo.PDF> (consultado el 21 de marzo de 2020).
- Mantovani, Mauro. “Un ‘nuovo umanesimo’, integrale, solidale e plenario”. En *Per un umanesimo degno dell’amore: Il “Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa”*, editado por Paolo Carlotti y Mario Tosoi, 29-31. Roma: LAS, 2005.
- Maritain, J. *El humanismo integral*. Madrid: Palabra, 1999.

- Martínez Herrera, Horacio. *El compromiso social del cristiano*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2005.
- Martínez Morales, Darío. “Camilo Torres Restrepo: cristianismo y violencia”. *Theologica Xaveriana* 171 (2011): 133-135.
- May, John D’Arcy. “Human Dignity, Human Rights, and Religious Pluralism: Bud Dignidad Humanist and Christian Perspectives”. *Bud dignidad humanist-Christian Studies* 26 (2006): 51-60.
- Mazzinghi, Luca. “Che cosa mai è l’uomo?: una riflessione biblica”. *Vivens Homo* 26/2 (2015): 371-381.
- McGrath, Marcos. “La génesis de *Gaudium et spes*”. *Mensaje* 153 (1966): 495-502.
- _____. “Presentación de la Constitución. La Iglesia en el mundo de hoy”. En *Vaticano II: la Iglesia en el mundo de hoy II*, 17-33. Madrid: Taurus, 1970.
- Méndez Gallardo, Brenda Mariana. “*Imago Dei*: el lugar de las imágenes en la teología de Juan Damasceno”. *Revista Iberoamericana de Teología* 13/25 (2017): 11-35.
- Mendoza, Víctor. “Hermenéutica crítica”. *Razón y palabra* 34 (2003). <http://www.razonypalabra.org.mx/anteriores/n34/vmendoza.html#46a> (consultado el 14 de enero de 2020).
- Menozzi, Daniele. *Chiesa e diritti umani*. Bologna: Il Mulino, 2012.
- Mercado Maldonado, Waddy. El constitucionalismo puertorriqueño: “persona” y “libertad”, derechos humanos y cristianismo en la carta de Derechos de la Constitución de 1952. Memoria para optar al grado de Doctor, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2016.
- Merlos Arroyo, Francisco. “El Vaticano II, referencia imprescindible de la Iglesia actual”. En *El Concilio Vaticano II: ¿Batalla perdida o esperanza renovada?*, editado por Agenor Brighenti, Juan C. Casas Gracia, Francisco Merlos Arroyo, 15-36. México: Universidad Pontificia de México, Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, 2015.
- Mesa Rueda, José Luis (dir). *El arte de interpretar en teología*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2017.
- Metz, Thaddeus. “African Conceptions of Human Dignity: Vitality and Community as the Ground of Human Rights”. *Human Rights Review* 13/1 (2012): 19-37.

- Meulen, Ruud. "Dignity, Posthumanism, and the Community of Values". *American Journal of Bioethics* 10/7 (2010): 69-70.
- Meza Rueda, José Luis (dir.). *El arte de interpretar en teología: compendio de hermenéutica teológica*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2017.
- Michelini, Dorando. "Dignidad humana en Kant y Habermas". En *Estudios de filosofía práctica e historia de las ideas* 12/1 (2010): 41-49.
- Moltmann, Jürgen. *La dignidad humana*. Salamanca: Sígueme, 1983.
- Mora Calvo, Hernán. "Juan Pablo II: Apostillas filosóficas a su concepto de la *dignidad humana*". *Revista Reflexiones* 83 (2004): 89-91.
- Morell Parera, Miguel Ángel. *Secundum autem dilectionem et virtutem vincet factae naturae substantiam: una lectura de la historia de la salvación desde la dilectio del Padre*. Madrid: San Damaso, 2017.
- Moreno Murillo, J. *Juan XXIII y Pablo VI explican el concilio*. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1967.
- Mounier, Emmanuel. *Obras III. (1944-1950)*. Salamanca: Sígueme, 1990.
- Mouroux, J. "Situación y significación del Capítulo I: sobre la dignidad humana". En *Vaticano II: la Iglesia en el mundo de hoy II*, 281-311. Madrid: Taurus, 1970.
- Muñoz, Rodrigo. "Caritas. Amor cristiano y acción social". En *Scripta Theologica* No. 38 (2006): 1005-1022.
- Nebel, Mathias. "La antropología de *Gaudium et spes*". En *La Iglesia en el mundo*, editado por José Sols Lucia. Barcelona: Claret, 2015.
- Novoa Matallana, Carlos. "Todo actuar político es cristiano". En *Theologica Xaveriana*. No. 158 (2006): 295-324.
- Occhetta, Francesco. "L'Éclissi dei diritti umani, a 70 anni dalla Dichiarazione Universale dei Diritti dell'uomo". *La Civiltà Cattolica sommario*, 4049 (2019): 431-439.
- Orbe, Antonio. *Ireneo de Lión demostración de la predicación apostólica*. Madrid: Ciudad Nueva, 1992.
- Pablo VI. *Carta apostólica "Octogesima adveniens"*. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1971.
- _____. *Carta encíclica "Populorum progressio"*. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1971.

- _____. “Santa misa para los campesinos colombianos: homilía del santo padre Pablo VI. Peregrinación apostólica a Bogotá, 22-25 de agosto de 1968”. *Vatican*, <http://w2.vatican.va> (consultado el 27 de febrero de 2020).
- _____. “Messaggio di Paolo VI ai partecipanti alla X riunione del CELAM, 29 Settembre 1966. <https://w2.vatican.va> (consultado el 24 de marzo de 2020).
- _____. “Discurso di Paolo VI nel X Anniversario del CELAM, 23 de noviembre de 1965”. <https://w2.vatican.va> (consultado el 24 de marzo de 2020).
- Palenčár, Marián. “Some Remarks on the Concept and Intellectual History of Human Dignity”. *Scottish Journal of Theology* 69/3 (2016): 267-280.
- Parra Mora, Alberto. “El método hermenéutico bajo sospecha. La notificación a Jon Sobrino”. *Theologica Xaveriana* 163 (2007): 453-470.
- _____. *Textos, contextos y pretextos, teología fundamental*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2005.
- Passelecq, George y Bernard Suchecky. *Un silencio de la Iglesia frente al fascismo, la encíclica de Pío XI que Pío XII no publicó*. Madrid: PPC, 1997.
- Passos, Décio João. *El método teológico*. México: Dabar, 2018.
- _____. *Método teológico*. São Paulo: Paulinas, 2018.
- Passos, Décio João y Wagner Lopes Sanchez. *Dicionário do Concílio Vaticano II*. Sao Paulo: Paulus, 2015.
- Pedrajas Herrero, Marta. “El camino hacia la dignidad para 2030: el desarrollo humano en la Agenda para el Desarrollo sostenible de Naciones Unidas”. *Corintios XIII* 168 (2018): 43-61.
- Penna, R; Perego, G; Ravasi, G. *Temi teologici della Bibbia Voce: Comunità*. Milano: San Paolo, 2010.
- Pérez Cortes, Sergio. “El pensamiento libre y la razón en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel”. http://www.sergioperezcortes.com/articulos/a_hegelelpensamientolibre.html (consultado el 1 agosto 2020).
- Pérez de Ayala, Mariano. “*Populorum progressio* y nuestro servicio al desarrollo humano integral. Reflexión de Cáritas”. *Corintios XIII* 168 (2018): 62- 78.
- Pérez Tapias, José Antonio. *Del bienestar a la justicia, aportaciones para una ciudadanía intercultural*. Madrid Trotta, 2007.

- Pezzimenti, Rocco. *Perché è nata la Dottrina Sociale della Chiesa? Tra magisterio e pensiero*. Soveria Mennelli: Rubbettino, 2018.
- Pikaza, Xabier. *Dios o el dinero: economía y teología*. Santander: Sal Terrae, 2018.
- Pikaza, Xavier; Da Silva José (eds.). *El pacto de las catacumbas, la misión de los pobres en la Iglesia*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 2015.
- Pineda Cupa, Miguel Ángel. *Editar en Colombia en el Siglo XX*. Bogotá: Universidad de Los Andes, 2019.
- Pinker, Steve. “The Stupidity of Dignity”. *The New Republic*, 27 de mayo de 2008. <https://newrepublic.com/article/64674/the-stupidity-dignity> (consultado el 9 de junio de 2020).
- Pío XI. *Carta encíclica “Quadragesimo anno”*. Libreria Editrice Vaticana, 1931.
- Pirson, Michael. “A Humanistic Perspective for Management Theory: Protecting Dignity and Promoting Well-Being”. *Journal of Business Ethics* December (2017): 1-19.
- Plata, William; Figueroa, Helwar H. “Iglesia, resistencia pacífica y no violencia. La Diócesis de Barrancabermeja, Colombia (1988-2005)”. *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras* 22/1 (2017): 137-168.
- Platón. *Diálogos, La república*. Madrid: Edimat Libros, 2004.
- Pless, Nicola M. “Art, Ethics and the Promotion of Human Dignity”. *Journal of Business Ethics* 144 (2017): 223-232.
- Pliego Ramos, Alicia Catalina. “Los derechos para todo hombre en Francisco Vitoria”. En *Francisco de Vitoria en la Escuela de Salamanca y su proyección en Nueva España*, por Aspe Armella y Idoya Zorroza María, 101-112. Barañain (Navarra): EUNSA, 2014.
- Porca Rebollar, Francisco. *La dignidad de la persona y el bien común: una aproximación al diálogo desde la Doctrina Social de la Iglesia*. Madrid: Hermandad Obrera de Acción Católica, 2016.
- Prades, Javier Ma. “La comprensión del hombre como imagen de Dios: a los 50 años del Concilio Vaticano II”. En *El Concilio Vaticano II, una perspectiva teológica*, editado por Vicente Vide y José Villar, 121-172. Madrid: San Pablo, 2013.
- Prien, Hans-Jürgen. *La historia del cristianismo en América Latina*. Salamanca: Sígueme, 1985.

- Primiano, LN. "What is Vernacular Catholicism? The 'Dignity' Example". *Acta Ethnographica Hungarica* 46/1-2 (2001): 51-58.
- Pulumbieri, Sabino. "Per una rilettura antropologica". En *Per un umanesimo degno dell'amore: Il "Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa"*, editado por Paolo Carlotti y Mario Toso, 29-31. Roma: LAS, 2005.
- Raczkiwicz, Marek. "Vox Patrum: la voz de los padres en el estudio de la moral". *Moralia* 24/90-91 (2001):173-198.
- Ramey, Sara. "Fighting for a Society That Respects Each Person's Dignity". *Peace Review* 24/1 (2012): 54-60.
- Ramírez Duarte, María Cristina. "La dignidad humana: una reflexión bioética". *Investigación en Enfermería: Imagen y Desarrollo* 7/1 (2005): 70-74.
- Rappaport, Julian. *Community Psychology: Values, Research an Action*. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1977.
- Ratzinger, Joseph y Jürgen Habermas. *Dialéctica de la secularización, sobre la razón y la religión*. Madrid: Encuentro, 2006.
- Rauscher, Anton. "La Doctrina Social de la Iglesia como fruto de la responsabilidad social a partir de la fe". *Tierra Nueva. Estudios socio-teológicos en América Latina* 20 (1977): 43-52.
- Rivas de Almeira, Claber Ranieri. "Os fundamentos teológicos da questao social". En *Pensar lo social: pluralismo teológico en América Latina*, por Tonkonoff, Sergio, 447-464. Buenos Aires: Clacso, 2018.
- Rivas, Luis Heriberto. "'Poner la otra mejilla': estudio sobre la redacción de Mat. 5,39-41 y Luc. 6,29-30". *Revista de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina* 17 (2015): 62-69.
- Rivas Nieto, Pedro; Rey García, Pablo. "Las autodefensas y el paramilitarismo en Colombia (1964-2006)". *CONfines* 4/7 (2008): 43-52.
- Rivero Serrano, José. "El hombre y la técnica: Bruselas 1958". <http://hyperbole.es/2015/09/el-hombre-y-la-tecnica-bruselas-1958/> (consultado el 8 de mayo de 2019).
- Rodríguez Madariaga, Oscar Andrés. "Las esperanzas del Concilio Vaticano II". *America, The Jesuit Review*, octubre 8 de 2012. <https://www.americamagazine.org/issue/5153/100/las-esperanzas-del-concilio-vaticano-ii> (consultado el 9 de mayo de 2019).

- Roger, Baudoin. *Doctrine Sociale de l'Église, une histoire contemporaine*. París: Du Cerf, 2012.
- Roldán Solano, Wilmar. “La dignidad humana en el pensamiento del Papa Francisco”. *Proyección* 273 (2019): 167-188.
- _____. “Iglesia en reforma”. En *Interpelaciones del papa Francisco a la teología hoy*. Bogotá, Editorial PPC, 2017. 320-305.
- Rubio de Urquía y Juan José Pérez Soba (eds.). *La Doctrina Social de la Iglesia: estudios a la luz de la encíclica Caritas in veritate*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2014.
- Ruiz Bursón, Francisco Javier. “Los derechos humanos y el magisterio pontificio”. Sevilla: Universidad de Sevilla, 2016.
- Ruiz de la Peña, Juan Luis. *Teología de la creación*. Santander: Sal Terrae, 1996.
- _____. *Imagen de Dios: antropología teológica fundamental*. Santander: Sal Terrae, 1988.
- Ruiz Espejo, Mariano. “Nota bibliográfica: imagen de Dios. Antropología teológica fundamental”. *Cauriensia* 14 (2019): 557-580.
- Ruiz Giménez, Joaquín. *Juan XXIII, encíclica “Pacem in terris”, presentación, sinopsis y notas del profesor*. Madrid: EPESA, 1963.
- Sagrada Congregación para la Educación Católica. *Orientaciones para el estudio y enseñanza de la Doctrina Social de la Iglesia en la formación de los sacerdotes*. Vaticano: Editrice Vaticana, 1988.
- Salazar García, Luis María. “El concepto persona: de la teología a la antropología. Un viaje de ida y vuelta con algunas consecuencias. Discurso inaugural, curso académico, 2018-2019”. Granada: Facultad de Teología de Granada, 2018.
- _____. *Personas por amor: la gracia como constitutivo formal del concepto “persona”. Un diálogo con la obra de Juan Luis Ruiz de la Peña*. Madrid: Fundación Emmanuel Mounier, 2009.
- Sandiñas Iglesias, Loida Lucia. *Dignidad humana, concepto y fundamentación en clave teológica latinoamericana*. Bogotá: USTA, 2019.
- Santa Cruz, María Isabel. Conócete a ti mismo y cuida de ti mismo: el Sócrates de *Apología, Critón, Alcibíades I*. En *Dignidad, Perspectivas y aportaciones de la filosofía moral*

- y la filosofía política*, por Carmen Trueba Atienza y Sergio Pérez Cortés, 23-47. Barcelona: Anthropos, 2018.
- Santos, Gustavo Adolfo. “Practical Reason and the Metaphysics of Human Dignity: A Dialogue between Christian Personalists and Kantian Liberalism. The Catholic University of America”. Degree Doctor of Philosophy, The Catholic University of America, Washington, D.C., 2013.
- Sanz Valdivieso, Rafael. “Creer y pensar según los Santos Padres”. *Carthaginensia* 29/56 (2013): 423-440.
- Saranyana, Josep-Ignasi. *La IV Conferencia del Episcopado de América Latina, Santo Domingo, octubre de 1992*. Pamplona: Universidad de Navarra, Instituto de Historia de la Iglesia.
- Scannone. Juan Carlos. “La ética social del papa Francisco”. *Revista Teología* 55/126 (2018): 145-162.
- _____. *Teología de la liberación y Doctrina Social de la Iglesia*. Madrid: Cristiandad, 1987.
- Schickendantz, Carlos. “La naturaleza teológica del momento inductivo. En tiempos de diversidad, pluralismo y alteridad cultural”. *Veritas. Revista de filosofía y teología* 38 (2017): 99-120.
- Schiller, Federico. *De la gracia y la dignidad*. Disponible en http://www.dominiopublico.es/libros/S/Friedrich_von_Schiller/
- Schlag, Martin. *La dignità dell'uomo come principio sociale*. Roma: EDUSC, 2013.
- Schooyans, M. “Temas centrales de la enseñanza social de la Iglesia”. En *IDEM, Iniciación a la Enseñanza Social de la Iglesia*. México: IMDOSOC, 1993.
- Secretaría General del Concilio. *Vaticano II Documentos conciliares completos*. Madrid: editorial Razón y Fe, 1967.
- Secretariado Nacional de Pastoral Social/Cáritas Colombiana, SNPS/CC. “Estrategia de intervención”. <https://caritascolombiana.org/en-colombia/accion-humanitaria/>
- Secretariado Permanente del Episcopado. *Conferencias Episcopales de Colombia, 1963-1984* III. Bogotá: Italgraf, 1984.
- _____. *Conferencias Episcopales de Colombia, 1953-1960* II. Bogotá: El Catolicismo, 1962.
- _____. *Conferencias Episcopales de Colombia, 1908-1953* I. Bogotá: El Catolicismo, 1953.

- Segovia Bernabé, José Luis y Luis A. Aranguren Gonzalo. *No te olvides de los pobres, notas para apuntar el giro social de la Iglesia*. Santander: Sal Terrae, 2017.
- Séneca. *Cartas morales a Licilio I*. Barcelona: Orbis, 1984.
- _____. *Cartas morales a Licilio II*. Barcelona: Orbis, 1984.
- Shannon, Thomas A. “Commentary on Rerum Novarum”. En *Modern Catholic Social Teaching. Commentaries and Interpretations*, por Kenneth R. Himes, 133-157. Washington: Georgetown University Press, 2018.
- Sierra Bravo, Restituto. *Diccionario social de los Padres de la Iglesia*. Madrid: Edibesa, 1997.
- _____. *Ciencias sociales y Doctrina Social de la Iglesia*. Madrid: CCS, 1996.
- _____. *El mensaje social de los Padres de la Iglesia*. Madrid: Ciudad nueva, 1989.
- Sierra González, Santiago. *Bien común: desafío para una sociedad excluyente*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2020.
- Silva, Sergio. “La teología de la Liberación”. *Teología y Vida* 50 (2009): 93-116.
- Sison, Alejo; Ignacio Ferrero; Gregorio Guitián. “Human Dignity and The Dignity of Work: Insights from Catholic Social Teaching”. *Business Ethics Quarterly* 26/4 (2016): 503-528.
- Sols Lucia, José. “Hacia una democracia mundial: la idea de autoridad mundial en la Doctrina Social de la Iglesia”. En *La Iglesia en el mundo*, editado por José Sols Lucia. Barcelona: Claret, 2015.
- _____. *Pensamiento social cristiano abierto al siglo XXI, a partir de la encíclica Caritas in veritate*. Santander: Sal Terrae, 2014.
- _____. *Cinco lecciones de pensamiento social cristiano*. Madrid: Trotta, 2013.
- Søndergaard, D. M. “The Thrill of Bullying. Bullying, Humour and the Making of Community”. *Journal for the Theory of Social Behaviour* 48 (2018): 48-65.
- Sorge, Bartolomeo. *Introducción a la Doctrina Social de la Iglesia*. Santander: Sal Terrae, 2017.
- _____. *Introducción a la Doctrina Social de la Iglesia*. Valencia: Edicep, 2007.
- Soria, C.; Sánchez, J. M. “Principios y valores permanentes en la Doctrina Social de la Iglesia. Manual de Doctrina Social de la Iglesia”. Madrid: Universidad Pontificia de Salamanca, Comisión Episcopal de Pastoral Social-Instituto Social Leon XIII, 1993.

- Sousa Santos, Boaventura. *Si Dios fuese un activista de los derechos humanos*. Madrid: Trotta, 2014.
- Sousa Santos, Boaventura y María Meneces. *Epistemologías del Sur*. Madrid: Akal, 2014.
- Souto Coelho, Juan. *Doctrina Social de la Iglesia. Manual abreviado*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2002.
- Stevenson, N. “Human(e) Rights and the Cosmopolitan Imagination: Questions of Human Dignity and Cultural Identity”. *Cultural Sociology* 8 (2014): 180-196.
- Suárez Medina, Gabriel. “El método de la teología de la liberación”. En *Métodos en teología*, por G. Baena, D. Martínez, V. Martínez, J. A. Noratto y G. Suárez, 157-185. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2007.
- Sunderland, Ronald. “The Dignity of Servanthood in Pastoral Care”. *The Journal of Pastoral Care & Counseling* 57/3 (2003): 269-279.
- Tamayo Acosta, J. J. *Nuevo paradigma teológico*. Madrid: Trotta, 2004.
- Teani, Maurizio. “Il Giubileo: Significato e Attualità”. *Theologica & Historica. Annali della Pontificia Facoltà Teologica della Sardegna* 24 (2015): 97-108.
- Tenace, Michelina. *Dire l'uomo*. Roma: Lipa, 1997.
- Thiel, Marie-Jo. *Au non de la dignité de l'êtres humain*. París: Bayard, 2013.
- Thils, Gustave. “La actividad humana en el universo”. En *Vaticano II: la Iglesia en el mundo de hoy II*, 341-371. Madrid: Taurus, 1970.
- Thomas, Anne Roan. “On Liberal Grounds: Judith N. Shklar on Politics, Morals and Human Dignity”. Degree Doctor of Philosophy, The Catholic University of America, Washington, D.C., 2015.
- Tomás de Aquino. *Suma teológica I Parte*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2001.
- Tonello, Amadeo José. “*Laudato si'*: aportes antropológicos y éticos”. *Intus-Legere Filosofia* 11/1 (2017): 73-93.
- Toniolo, Andrea. “La libertà della fede in *Dignitatis humanae*: alcuni nodi teologici”. *Studia Patavina* 63/1 (2017): 59-72.
- Tönnies, Ferdinand. *Comunidad y sociedad*. Buenos Aires: Losada. 1947.
- Torralla Roselló, Francesc. *¿Qué es la dignidad humana?* Barcelona: Herder, 2005.
- Toso, M. *Umanesimo sociale. “Viaggio nella dottrina sociale della Chiesa e dintorni”*. Roma: LAS, 2001.

- Trigo, Pedro. *La enseñanza social de la Iglesia: alternativa superadora de la situación*. Venezuela: Fundación Centro Gumilla, 2018.
- _____. *Relaciones humanizadoras, un imaginario alternativo*. Santiago de Chile: Universidad Alberto Hurtado, 2013.
- Tucci, Roberto. “Introducción histórica y doctrinal a la constitución pastoral”. En *Vaticano II: la Iglesia en el mundo de hoy II*, 37-155. Madrid: Taurus, 1970.
- Turnbull R.; Rud Turnbull; Ross Marianna. “Education, Ethical Communities, and Personal Dignity”. *Intellectual and Developmental Disabilities* 55/2 (2017): 110-111.
- Turriago Rojas, Daniel. “La actitud de la Iglesia Católica colombiana durante las hegemonías liberal y conservadora de 1930 a 1953”. *Cuestiones Teológicas* 44/101 (2017): 67-94.
- Tutu, Desmond M. *The First Word: To Be Human Is To Be Free*. Atlanta (GA): Cambridge University Press 2015.
- Uríbarri, Gabino. “Del sentido a la relación: dos modelos pastorales”. *Razón y fe* 252 (2005): 59-73.
- Valiente, O Ernesto. “The reception of Vatican II in Latin America”. *Theological Studies* 73/4 (2012): 795-824.
- Velasco, Demetrio. *Derechos humanos y doctrina social de la Iglesia*. Bilbao: Universidad de Deusto, 2000.
- Vélez Caro, Olga Consuelo. *El método teológico: fundamentos, especializaciones, enfoques*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Teología, 2008.
- _____. “Método y teología latinoamericana”. *Theologica Xaveriana* 135 (2000): 424.
- Verdoy, Alfredo Herranz. “Contexto y texto de las encíclicas sociales: una introducción a la historia de la Doctrina Social de la Iglesia”. En *Pensamiento Social Cristiano*, 35-88. Madrid: UNE, 2015.
- Vergara Doxroud, R; E. Rivas Gutiérrez; D. Martínez; E. Rojas. *Manual de Doctrina Social de la Iglesia*. Bogotá: CELAM, 2005.
- Vidal Manzanares, César. *Diccionario de patrística*. Estella (NAvarra): Verbo Divino, 1993.
- Vidal, Marciano (dir). *Para comprender la solidaridad: virtud y principio ético*. Estella (Navarra): Verbo Divino, 1996.
- _____. *Conceptos fundamentales de ética teológica*. Madrid: Trotta, 1992.

- Villagran Medina, Gonzalo. “La dimensión social de *Evangelii gaudium*”. *Proyección. Teología y mundo actual* 253 (2014): 177-194.
- Wackenheim, Ch. “Significado teológico de los derechos humanos”. *Concilium* 144 (2009): 64-72.
- Ware, Kallistos. *La rivelazione della persona, dall`individuo alla comunione*. Roma: Lipa, 2017.
- Weber, Max. *Economía y sociedad*. México: Fondo de cultura Económica, 1969.
- Weidel, Timothy. “Are Human Rights Wrong? A Human-Language Ethic Approach to Global Poverty”. *Perspectives on Global Development & Technology* 10/1 (2011): 213-223.
- Weigel, George. *Testigo de esperanza: biografía de Juan Pablo II*. Barcelona: Plaza & Janés, 1999.
- Zabala, M^a. C. *Pobreza, exclusión social y discriminación étnico-racial en América Latina y el Caribe*. Bogotá: Siglo del Hombre-Clacso, 2008.
- Zambrano Quintero, Liliana. “La reincorporación colectiva de las FARC-EP: una apuesta estratégica en un entorno adverso”. *CIDOB d’Afers Internacionals* 121 (2019): 45-66.
- Zenit*. “100 años del nacimiento del cardenal Suenens, gran animador del Concilio Vaticano II” *Zenit*, 18 de julio del 2004. <https://es.zenit.org/articles/100-anos-del-nacimiento-del-cardenal-suenens-gran-animador-del-concilio-vaticano-ii/> (consultado el 9 de mayo de 2019).