

LA DIMENSIÓN SOCIAL DE *EVANGELII GAUDIUM*

Gonzalo Villagrán Medina sj

Sumario: *Evangelii Gaudium* es un auténtico programa del pontificado del papa Francisco. La dimensión social de la fe es clave en este documento por ser garantía de autenticidad de la evangelización. A la hora de formular la visión de Francisco de esta dimensión social podemos destacar varios puntos. En el estilo de EG se aprecia una apropiación original de las intuiciones de la teología de la liberación y una recuperación del modelo de magisterio de Pablo VI. En su contenido se aprecia una clara denuncia del sistema económico liberal actual y una propuesta para incluir a los pobres en la sociedad.

Summary: *Evangelii Gaudium* is a true program for Pope Francis' pontificate. The social dimension of faith is a key of the document because it verifies the authenticity of any evangelization effort. Pope Francis' vision of the social dimension of faith can be summarized in several points. In EG's style we see an original appropriation of liberation theology intuitions and a retrieval of Paul VI's magisterium. In its content we see a clear denunciation of the present liberal economic system and a proposal seeking the inclusion of the poor in society.

Palabras clave: magisterio, teología de la liberación, neo-liberalismo, Pablo VI, paz social.

Key words: Church teaching, liberation theology, neo-liberalism, Paul VI, social peace.

Fecha de recepción: 23 de enero de 2014

Fecha de aceptación y versión final: 20 de abril de 2014

1. Introducción

El pasado 24 de noviembre de 2013 el papa Francisco publicaba la Exhortación apostólica *Evangelii Gaudium* como síntesis de los trabajos de la XIII Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos sobre “La nueva evangelización para la transmisión de la fe cristiana”. Podría parecer que se trata de un documento secundario: *Evangelii Gaudium* (EG) no es el primer documento importante de Francisco —en Junio de 2013 se había publicado la encíclica *Lumen Fidei*—; además una exhortación apostólica es un documento de tan alto rango como pueda ser una encíclica. Sin embargo, el hecho de que *Lumen Fidei* (LF) fuera más bien el fruto del trabajo de Benedicto XVI, que Francisco hizo suyo, da a EG una importancia particular. EG es el primer documento importante escrito íntegramente por Francisco, y, por lo tanto, supone un auténtico

programa de su pontificado. El hecho de tratar sobre la evangelización lo hace aún más apropiado porque en el pasado Francisco ha considerado siempre a ésta como una clave de su visión de la fe.

En este artículo, no me centraré en el tema principal del documento, la evangelización, sino en su presentación de la dimensión social de la fe. Aproximarse a la exhortación desde esta perspectiva es más que legítimo pues hay un capítulo entero dedicado explícitamente a este tema. Pero, más allá de éste tratamiento expreso de la cuestión, veremos cómo la dimensión social de la fe es una clave hermenéutica muy importante del pensamiento de Francisco y de su visión de la evangelización. En EG 176 Francisco afirma: “Ahora quisiera compartir mis inquietudes acerca de la dimensión social de la evangelización precisamente porque, si esta dimensión no está debidamente explicitada, siempre se corre el riesgo de desfigurar el sentido auténtico e integral que tiene la misión evangelizadora”. Así pues, la dimensión social no es sólo un tema colateral interesante, sino que para el papa Francisco se trata de una auténtica garantía de la autenticidad de la evangelización.

Comenzaré este artículo dando una visión general de la exhortación que nos dé el contexto en el que leerla, para luego tratar cinco puntos básicos que creo permiten recoger su visión de la dimensión social de la fe: la presencia de una síntesis personal de intuiciones de la teología de la liberación, la recuperación del modelo de magisterio social de Pablo VI, una fuerte crítica al paradigma liberal en economía y cultura, la formulación de tres líneas principales de investigación sobre la dimensión social, y la enumeración de cuatro grandes principios de la vida en sociedad. Terminaré con una conclusión en la que trataré de sintetizar estas intuiciones.

2. Visión general de la encíclica

EG quiere invitar a comenzar una etapa evangelizadora nueva en la Iglesia que lleve la marca de la alegría del evangelio (EG 1). La Exhortación se divide en cuatro capítulos: La transformación misionera de la Iglesia, en la crisis del compromiso comunitario, el anuncio del evangelio, la dimensión social de la evangelización y evangelizadores con espíritu. A pesar de ésta clara división en capítulos, sin embargo, los temas principales del documento se aprecian mejor en la enumeración de ellos que explícitamente hace el papa Francisco. En EG 17 el Papa identifica los temas que ha querido tratar: la reforma de la Iglesia en salida misionera, las tentaciones de los agentes pastorales, la Iglesia entendida como la totalidad del Pueblo de Dios que evangeliza, la homilía y su preparación, la inclusión social de los pobres, la paz y el diálogo social, las motivaciones espirituales para la tarea misionera. Como vemos entre estos temas principales hay dos claramente referidos a la dimensión social de la fe.

Creo que un primer rasgo que es importante resaltar del conjunto del documento es el profundo humanismo en la aproximación de Francisco a los diferentes temas. Aprecio este humanismo en un detalle central del documento: aunque el tema de

la exhortación es la evangelización, el criterio de verificación que el Papa establece es la alegría (1.7.8). La presencia de la auténtica alegría es lo que debe buscarse y lo que confirma ir en el buen camino. Francisco evalúa los grandes principios e ideales religiosos a partir de experiencias interiores y familiares de plenitud de las personas.

Esta aproximación humanista a las realidades religiosas se expresa en algún momento como un “vivir a fondo lo humano” (75). En vez de un lenguaje exigente basado en la realización de objetivos, el Papa plantea más bien un lenguaje sapiencial, con influencia de las reglas de discernimiento de los ejercicios espirituales de San Ignacio¹ (cf. 50-51): hay que buscar la alegría propia, es la prueba de ir por el buen camino, la alegría que proviene del encuentro con Jesús.

Desde este humanismo propio de Francisco, y para dar el contexto a su tratamiento de la dimensión social, es importante destacar la visión de la moral del Papa en EG. El Papa, de manera clara, rechaza una comprensión de la moral como mero estoicismo o como visión aislada de las normas de la Iglesia sin integrarlas en el conjunto de la visión de fe (39). Por el contrario, afirma explícitamente que entiende la moral como la respuesta a un Dios amante que nos ama, lo que nos lleva a buscar el bien de otros (39). Lo expresa el documento muy bien al describir esa misma dimensión moral tal como la descubre presente en la tradición musulmana: “También reconocen la necesidad de responderle con un compromiso ético y con la misericordia hacia los más pobres” (252).

A la hora de estudiar la dimensión social del documento quiero resaltar antes que nada el hecho de que el Papa dedique a este tema todo un capítulo – el cuarto – y algunos otros párrafos del segundo capítulo. Esto supone darle un espacio más que considerable en el documento y, por lo tanto, es necesario resaltar su importancia. Además, el Papa se ha esforzado grandemente por integrar la preocupación social en la línea de fondo del documento. Parece que la dimensión social no fue tan privilegiada por los obispos durante el sínodo como lo ha sido finalmente por Francisco. Todos estos detalles nos muestran que la dimensión social no es tratada en EG como un añadido para cumplir el expediente, sino como algo que está en el corazón de la evangelización. En esta posición de Francisco hay un claro eco de la exhortación apostólica de Pablo VI *Evangelium Nuntiandi* (EN) número 31 y del sínodo de los obispos sobre la justicia de 1971².

Para el Papa la dimensión social y la promoción humana son algo esencial a la evangelización (178). La razón es que el bien que recibimos en el encuentro con Dios y con Cristo nos saca de nuestra auto-referencialidad y conciencia aislada (9) y nos hace buscar el bien del otro. El mismo Kerygma cristiano es básicamente social (177),

¹ Cf. EG, 50-51. Las reglas de discernimiento se encuentra en Ejercicios Espirituales [313-336].

² “La acción en favor de la justicia y la participación en la transformación del mundo se nos presenta claramente como una dimensión constitutiva de la predicación del Evangelio, es decir, la misión de la Iglesia para la redención del género humano y la liberación de toda situación opresiva”. *La Justicia en el mundo. Sínodo mundial de los obispos*, 1971.

siguiendo la tesis de Henry de Lubac³. Además la propuesta de Jesús no es sólo una relación personal con él sino que su propuesta consiste en el Reino de Dios, Reino que tiene implicaciones a nivel de la sociedad (180). El hecho de usar esta categoría de Reino es muy llamativo y muestra claramente los orígenes teológicos del Papa.

Como decía antes, las reflexiones sobre la dimensión social de la evangelización en el documento se concentran en dos secciones: en el capítulo segundo, sobre “la crisis del compromiso comunitario”, el Papa hace, en su primera parte (50-75), un análisis de la situación social-cultural y eclesial actual; por su parte, el capítulo 4º entero está dedicado a “la dimensión social de la evangelización” (176-257). Se ve aquí el estilo del Papa que desea partir para su reflexión de la realidad social y llegar a ella en sus conclusiones. Se pueden ver aquí diversas cosas: primero un profundo realismo en la vivencia de la fe y una visión muy integrada de fe y vida, por otra parte, se puede reconocer la dinámica de la contemplación de la encarnación de los ejercicios espirituales⁴ que comienza mirando el mundo con sus problemas para ver cómo Dios responde a él.

3. Principales temas de la dimensión social de la encíclica

Dado el carácter espontáneo y comunicativo del papa Francisco, tan importante en él son sus afirmaciones teóricas explícitas como su estilo literario y personal, e incluso sus gestos. Francisco no es principalmente un intelectual, Francisco se ha mostrado como un gran pastor y un experto comunicador. Por ello, el estudio de un documento suyo requiere integrar diferentes puntos de vista. En este sentido, son varios y heterogéneos los rasgos importantes que quiero destacar referidos a la dimensión social de EG. No sólo hay afirmaciones teóricas más sistemáticas en el ámbito de lo social. Tan importante como estas es su estilo propio de pensar y presentar la dimensión social de la fe. Por ello, quiero destacar los cinco puntos siguientes para describir ésta dimensión en EG.

3.1. *Síntesis personal y creativa de las intuiciones de las teologías de la liberación*⁵

La encíclica inmediatamente anterior a la presente exhortación, *Lumen Fidei* (LF), llamaba la atención porque incluyendo reflexiones sobre la dimensión social de la fe, no tenía ninguna referencia al binomio fe-justicia. Este dato confirma la autoría de Benedicto XVI de dicha encíclica. En general se percibe en el magisterio de Benedicto XVI, que continúa hasta LF, un tratamiento de los temas sociales con categorías propias desconectadas de la tradición de la teología de la liberación, tradición que ha marcado bastante esta problemática. Es curiosa esta reserva dado que Juan Pablo II ya había integrado muchos elementos de ésta tradición teológica en su magisterio social.

³ “El catolicismo es esencialmente social. Social, en el más profundo sentido del término: no solamente en sus aplicaciones en el dominio de las instituciones naturales, sino en sí mismo, en su centro más misterioso, en la esencia de su dogmática”. H. DE LUBAC, *Catolicismo. Aspectos sociales del dogma*, Estela, Barcelona 1963, 13.

⁴ Ejercicios Espirituales [101-109].

⁵ Utilizo la expresión “teologías de la liberación” –tomada de *Libertatis Nuntius*, 3– para resaltar la pluralidad y complejidad de posiciones al interior de esta corriente.

Contrariamente a la anterior encíclica, en el caso de *Evangelii Gaudium* encontramos una sintonía clara con las categorías principales de las teologías de la liberación que colorea todo el documento. Aunque no haya citas explícitas a autores de esta corriente teológica, el uso de tantas y tan significativas categorías teológicas afines a estas teologías es una prueba clara de una conexión intelectual con esta corriente teológica. Francisco utiliza con naturalidad los acentos teológicos que destacan estas teologías al leer la realidad.

Sin embargo, como veremos, esta cercanía en el uso de ciertas categorías va unida en Francisco a una cierta distancia crítica. Esta distancia crítica parecería ser el fruto de su larga experiencia pastoral en el contexto latinoamericano, donde la corriente de la teología de la liberación ha sido muy influyente. Francisco conoce bien, por tanto, las posibilidades de esta corriente pero también los excesos que ha habido en su aplicación práctica. Esta experiencia le permite discernir algunos puntos que hay que matizar en la aplicación de esta línea teológica.

Es fácil identificar la presencia de términos importantes de esta corriente de la teología latinoamericana. Ya nos hemos referido a lo significativo de poner en primer plano las implicaciones sociales de la fe como prueba de su autenticidad (176)⁶. Pero a un nivel aún más hondo habría que señalar el colocar a los pobres como centro de las preocupaciones y del discurso de la Iglesia. Francisco afirma explícitamente que los pobres son una auténtica categoría teológica (198) y que ellos marcan la urgencia pastoral⁷. El Papa subraya con fuerza la importancia de esta categoría de los pobres en su visión de la fe afirmando que ninguna hermenéutica eclesial debe oscurecer su importancia (194).

Afirmaciones así suponen una fortísima confirmación de la incorporación de la categoría de “opción preferencial por los pobres” al magisterio de la Iglesia que hizo Juan Pablo II en SRS 42. Pero Francisco va más allá que Juan Pablo II al integrar esta categoría en el esquema de fondo del documento. Juan Pablo II lo incluía más bien como un punto adosado al final de un documento. Desarrollando la idea de los pobres como categoría teológica⁸ el Papa llega a afirmar que quiere “una Iglesia pobre para

⁶ La demanda de poner junto a la ortodoxia la importancia de una ortopraxis es una demanda constante de los teólogos de la liberación: “La fe en un Dios que nos ama y que nos llama al don de la comunión plena con él y de la fraternidad entre los hombres, no sólo no es ajena a la transformación del mundo sino que conduce necesariamente a la construcción de esa fraternidad y de esa comunión en la historia. Es más, únicamente haciendo esta verdad se *verificará*, literalmente hablando, nuestra fe”. G. GUTIÉRREZ, *Teología de la liberación. Perspectivas*, Sígueme, Salamanca 1972, 33.

⁷ Gustavo Gutiérrez formulaba el lugar de los pobres en la teología de la liberación en su artículo de la enciclopedia sobre teología de la liberación *Mysterium Liberationis*: “Nuestros días llevan la marca de un vasto acontecimiento histórico: la irrupción de los pobres. Es decir, de la nueva presencia de quienes de hecho se hallaban ‘ausentes’ en nuestra sociedad y en la Iglesia. ‘Ausentes’ quiere decir de ninguna o escasa significación, y además sin la posibilidad de manifestar ellos mismos sus sufrimientos, sus solidaridades, sus proyectos, sus esperanzas”. G. GUTIÉRREZ, “Pobres y opción fundamental,” en *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, vol. 1, Trotta, Madrid 1990, 303.

⁸ En el mismo sentido de ver a los pobres como categoría teológica Gustavo Gutiérrez afirmaba: “Si bien es importante y urgente tener un conocimiento serio de la pobreza en que vive la gran mayoría de nuestro pueblo, así como de las causas que la originan, el trabajo teológico propiamente dicho comienza cuando intentamos leer esa realidad a la luz de la revelación cristiana”. *Ibid.*, 308.

los pobres” y que los pobres tienen un *sensus fidei* especial (198). Aquí vemos ecos del discurso inaugural del Concilio Vaticano II de Juan XXIII, pero sobre todo de la idea de “Iglesia de los pobres” de Ignacio Ellacuría⁹, una idea no muy bien recibida en el magisterio oficial hasta ahora.

Otras conexiones evidentes de EG con las teologías de liberación serían las múltiples citas al papel de la justicia como exigencia de la vida cristiana¹⁰ –lo que estaba más ausente en LF– y el uso explícito de otras categorías como, por ejemplo, el pecado estructural (59.202)¹¹. En este sentido, es tanta la naturalidad con que usa el Papa estas categorías, que no tiene problema en reconocer la presencia de este pecado estructural incluso en la misma Iglesia. Esto lo hace Francisco al identificar ciertas estructuras eclesiales negativas (26)¹².

Está claro que Francisco ha vivido de cerca el surgimiento de la teología de la liberación y ha sabido integrar en su propia visión las principales intuiciones de ésta. Esto es algo que no se apreciaba en Benedicto XVI, quien tuvo una relación más conflictiva con esta tradición a lo largo de su biografía. Francisco incluso es capaz de visitar categorías más tradicionales del pensamiento social católico, como la de bien común, pero mirándola desde una óptica más liberacionista integrando así la dimensión de conflicto en su visión social (189;218).

Es importante también caer en la cuenta del uso que hace Francisco de una categoría clave del Vaticano II y de la teología de la liberación: el Reino de Dios (180-181)¹³. Francisco recoge el uso que se ha hecho de éste para mostrar como la predicación de Jesús no implica sólo una relación personal con él ni siquiera sólo acciones buenas puntuales sino todo un proyecto social nuevo (180). Por tanto, es por medio de la

⁹ “La Iglesia, en efecto, debe configurarse como seguidora y continuadora de la persona y de la obra de Jesús. Consiguientemente, la Iglesia de los pobres... Es, más bien, una Iglesia, en la que los pobres son su principal sujeto y su principio de estructuración interna”. I. ELLACURÍA, “La Iglesia de los pobres, sacramento histórico de liberación,” en *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, vol. 2, Trotta, Madrid 1990, 147.

¹⁰ Cf. números 179.183.188.194.201.203.233.237.249.250.

¹¹ “Pero no se trata, en la perspectiva liberadora, del pecado como realidad individual, privada e intimista, afirmada justo lo necesario para necesitar una redención ‘espiritual’, que no cuestiona el orden en que vivimos. Se trata del pecado hecho social, histórico, ausencia de fraternidad, de amor en las relaciones entre los hombres, ruptura de amistad con Dios y con los hombres y, como consecuencia, escisión interior, personal... se redescubre las dimensiones colectivas del pecado”. G. GUTIÉRREZ, *o.c.*, 236–237.

¹² Ignacio Ellacuría tenía expresiones muy cercanas a ésta al presentar la perspectiva eclesiológica de la liberación. Cf. I. ELLACURÍA, *o.c.*, 128–135.

¹³ Jon Sobrino subraya grandemente la importancia de la introducción de esta categoría en el cristianismo del siglo XX: “El descubrimiento del reino de Dios como lo central para Jesús es relativamente reciente, de hace poco menos de un siglo. En nuestra opinión personal, este descubrimiento ha sido el más importante para la Iglesia y para la teología e muchos siglos”. J. SOBRINO, *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*, 3ª ed., Trotta, Madrid 1997, 143. “En la teología latinoamericana, el primado lo tiene la ‘liberación’, comprendida en lo fundamental como ‘liberación de los pobres’, sin reducir la totalidad de la realidad a ello, pero sí viendo la totalidad desde ello. Y a este primado corresponde un eschaton, lo último y escatológico ‘el reino de Dios’”. *Ibid.*, 162.

categoría de Reino de Dios que Francisco conecta el mensaje del Evangelio con las consecuencias de éste en las estructuras sociales.

Sin embargo, a pesar de todo lo dicho hasta ahora, sería un error hablar de Francisco como un Papa liberacionista. Se percibe con la misma intensidad en Francisco la reserva frente a posibles excesos que una mala interpretación de ésta tradición teológica podría producir. Así, hay una repetida llamada de atención sobre el peligro de ideologizar la fe (39.57.199.208) que creo refleja esta visión de Francisco. Es muy interesante en este sentido, la llamada de atención de Francisco al indicar cómo no puede haber cambio en las estructuras si no hay cambio en las actitudes personales, en las virtudes (189). Igualmente, en este mismo sentido, es importante resaltar cómo entiende Francisco la opción por los pobres: no sólo es puro activismo, consiste en una atención amante y una valoración personal (199)¹⁴ y, por ello, en una atención también a sus necesidades espirituales (200).

Es especialmente significativo señalar las múltiples citas en el capítulo cuarto de EG al documento de la Congregación para la Doctrina de la Fe *Libertatis Nuntius* de 1984¹⁵. Dicho documento, firmado por Joseph Ratzinger como prefecto de la Congregación de la Doctrina de la Fe, es un documento crítico que quiere identificar límites a los autores de la corriente de las teologías de la liberación¹⁶. Estas citas confirman la referencia explícita del Papa a esta tradición teológica latinoamericana y el esfuerzo de Francisco por ayudar a integrar, críticamente, lo mejor de ésta. Para mostrar lo acertado de algunas llamadas de las teologías de la liberación Francisco cita sobre todo el siguiente párrafo donde, entre las orientaciones que se dan, se invita a los defensores de la “ortodoxia” a cultivar la preocupación por los pobres.

“A los defensores de «la ortodoxia», se dirige a veces el reproche de pasividad, de indulgencia o de complicidad culpables respecto a situaciones de injusticia intolerables y de los regímenes políticos que las mantienen. La conversión espiritual,

¹⁴ La espiritualidad de la cercanía a los pobres de Francisco tiene muchas resonancias de la famosa Carta de la Pobreza de S. Ignacio de Loyola: “La amistad con los pobres nos hace amigos del Rey eterno”. Ignacio Iparraguirre, C. DALMASES, y M. RUIZ JURADO, eds., *Obras completas de San Ignacio de Loyola*, 6ª ed., BAC, Madrid 1997, 819. Esta visión de Francisco está también cercana a algunas afirmaciones de Gustavo Gutiérrez en sus escritos sobre espiritualidad: “La pobreza ‘inhumana’ y ‘antievangélica’ es una realidad masiva entre nosotros, pero comprometerse con los pobres y oprimidos conduce a redescubrir un tema evangélico central: la infancia espiritual”. G. GUTIÉRREZ, *Beber en su propio pozo. En el itinerario espiritual de un pueblo*, CEP, Lima 1983, 143.

¹⁵ Cf. notas 153.161.172

¹⁶ “La presente Instrucción tiene un fin más preciso y limitado: atraer la atención de los pastores, de los teólogos y de todos los fieles, sobre las desviaciones y los riesgos de desviación, ruinosos para la fe y para la vida cristiana, que implican ciertas formas de teología de la liberación que recurren, de modo insuficientemente crítico, a conceptos tomados de diversas corrientes del pensamiento marxista...Esta llamada de atención de ninguna manera debe interpretarse como una desautorización de todos aquellos que quieren responder generosamente y con auténtico espíritu evangélico a ‘la opción preferencial por los pobres’. De ninguna manera podrá servir de pretexto para quienes se atrincheran en una actitud de neutralidad y de indiferencia ante los trágicos y urgentes problemas de la miseria y de la injusticia”. *Libertatis Nuntius*, introducción.

la intensidad del amor a Dios y al prójimo, el celo por la justicia y la paz, el sentido evangélico de los pobres y de la pobreza, son requeridos a todos, y especialmente a los pastores y a los responsables. La preocupación por la pureza de la fe ha de ir unida a la preocupación por aportar, con una vida teológica integral, la respuesta de un testimonio eficaz de servicio al prójimo, y particularmente al pobre y al oprimido. Con el testimonio de su fuerza de amar, dinámica y constructiva, los cristianos pondrán así las bases de aquella «civilización del amor» de la cual ha hablado, después de Pablo VI, la Conferencia de Puebla. Por otra parte, son muchos, sacerdotes, religiosos y laicos, los que se consagran de manera verdaderamente evangélica a la creación de una sociedad justa»¹⁷.

A la hora de valorar la influencia de las teologías de la liberación en la posición de Francisco, tal vez lo más apropiado sea hablar de que Francisco bebe de la espiritualidad y la visión teológica de la Reunión de Aparecida¹⁸. En esta reunión de los obispos de América Latina y el Caribe participó muy activamente el papa Francisco cuando era cardenal de Buenos Aires. En el documento final de Aparecida se puede percibir cómo el episcopado latinoamericano continuó desarrollando la visión que él mismo estableciera en Medellín en 1968 y más tarde en Puebla en 1979¹⁹ –bases de las teologías de la liberación– pero matizándolo y subrayando sobre todo la dimensión evangelizadora y misionera de la fe.

3.2. Recuperación del modelo de magisterio social de Pablo VI

También creo muy interesante resaltar las múltiples citas, la mayoría de ellas en lugares capitales, de documentos de Pablo VI, particularmente los de su magisterio social. Por supuesto que Francisco cita abundantemente a Juan Pablo II y a Benedicto XVI, pero creo que tienen mayor peso teórico y de fundamentación las citas procedentes del magisterio de Pablo VI. Tal vez donde se vea más claro es en la multitud de citas de las conferencias episcopales donde hace realidad la llamada que hacía Pablo VI en OA 4²⁰.

¹⁷ *Libertatis Nuntius*, 18.

¹⁸ El documento final de aparecida aparece citado en un buen número de notas a pies de página: 4.13.17.21.63.98.103.106.147.

¹⁹ En el documento final de la V Reunión del Episcopado Latinoamericano y del Caribe, Aparecida 2007, la asamblea de obispos se reconoce como heredera de las anteriores reuniones incluidas las de Medellín y Puebla (9). En otro párrafo del documento los obispos reconocen de diversos fallos de la Iglesia latinoamericana entre los que se encuentran a la vez las faltas contra la doctrina, la insuficiente vivencia de la opción por los pobres y estilos de vida secularizantes (100).

²⁰ El Papa cita este número en nota 152 a 184. El profesor Ildefonso Camacho, comentando el número 4 de *Octogésima Adveniens* comenta: “La fuerza de estas líneas se pone en el protagonismo de las comunidades locales. En coherencia con esto el centro de interés se desplaza desde lo doctrinal hacia el discernimiento y la acción”. I. CAMACHO, *Doctrina social de la Iglesia. Una aproximación histórica*, San Pablo, Madrid 1991, 403.

“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 tal como han sido elaboradas a lo largo de la historia especialmente en esta era industrial, a partir de la fecha histórica del mensaje de León XIII sobre la condición de los obreros, del cual Nos tenemos el honor y el gozo de celebrar hoy el aniversario”.

En este sentido, Francisco afirma explícitamente en EG 16 que, en sus palabras, “No es conveniente que el Papa reemplace a los episcopados locales en el discernimiento de todas las problemáticas que se plantean en sus territorios”. Probablemente aquí se expresa de manera privilegiada la acuciada sensibilidad respecto de este tema de un Papa que, originario de una cultura no-europea, ha visto las dificultades de adaptación del mensaje de la Iglesia a los diferentes contextos²¹.

Aparte de esta puesta en práctica de OA 4, el documento de Pablo VI más citado en EG es *Evangelium Nuntiandi* (EN). No podía ser de otra manera pues este documento es la gran carta de la Iglesia post-conciliar sobre la evangelización. Son especialmente interesantes las alusiones que Francisco hace a la conexión entre la evangelización y la promoción humana (178). Esta conexión ya la formuló en 1975 Pablo VI en EN²² y se descubre de fondo en la unión entre evangelización y dimensión social en EG.

Por su parte, Francisco toma también conceptos clave de otro documento principal de Pablo VI: *Populorum Progressio*. De esta “carta del desarrollo”, como se ha llamado a veces, Francisco toma sobre todo la idea de desarrollo integral²³ como objetivo de la economía y la vida social. En este sentido, al contrario que los teólogos de la

²¹ Bien es verdad que OA, 4 quiere privilegiar el papel de las comunidades cristianas concretas en cuanto grupos de creyentes que actúan juntos bajo sus pastores, Francisco parece reducir este papel más activo a las conferencias episcopales. “Pero, propiamente hablando, tampoco pasaría esta iniciativa [el análisis de la realidad y el juicio cristiano] al creyente individualmente considerado, El sujeto por excelencia va a ser la comunidad creyente, formalmente constituida, es decir, bajo la animación de los pastores”. Ibid.

²² “Entre evangelización y promoción humana (desarrollo, liberación) existen efectivamente lazos muy fuertes. Vínculos de orden antropológico, porque el hombre que hay que evangelizar no es un ser abstracto, sino un ser sujeto a los problemas sociales y económicos. Lazos de orden teológico, ya que no se puede disociar el plan de la creación del plan de la redención que llega hasta situaciones muy concretas de injusticia, a la que hay que combatir y de justicia que hay que restaurar. Vínculos de orden eminentemente evangélico como es el de la caridad: en efecto, ¿cómo proclamar el mandamiento nuevo sin promover, mediante la justicia y la paz, el verdadero, el auténtico crecimiento del hombre?”. *Evangelium Nuntiandi*, 31.

²³ Desarrollo integral que *Populorum Progressio* define como “de todo el hombre, de todos los hombres” (PP 181.186).

liberación, parece privilegiar la categoría más positiva de “desarrollo integral”, sobre la más conflictual de “liberación”²⁴.

Esta conexión de la posición de Francisco con líneas abiertas en el magisterio social de Pablo VI es muy significativa de cara a valorar el posible programa de Francisco para su pontificado. El modelo de Pablo VI de magisterio social había quedado un poco aparcado con el carisma propio de Juan Pablo II y los acentos que el Papa polaco introdujo. Benedicto XVI se preocupó de dar hondura y fundamentación teológica al discurso social de la Iglesia pero sin alterar estos acentos de su antecesor. Sin embargo, desde siempre había conciencia de que Pablo VI, en su esfuerzo por implementar el Concilio Vaticano II, había abierto caminos que aún no se habían transitado²⁵. Creo que Francisco podría así recuperar esta dirección que parecía haberse quedado de lado, aunque retomándola sin la ingenuidad con que probablemente se vivió en los años 70.

Esta sintonía de Francisco con Pablo VI puede muy bien ser simplemente el producto de la similitud de perspectiva de ambos pontífices: ambos son profundamente humanistas y humanos en su consideración de los asuntos²⁶. Al igual que Francisco, Pablo VI siempre ha sido un Papa que se ha considerado que privilegiaba la perspectiva antropológica (cf. PP 20-21).

3.3. Fuerte crítica al paradigma económico liberal actual: la “globalización de la indiferencia” (53)

Si hay algo claro de la dimensión social de la exhortación es que el Papa adopta una postura crítica frente al paradigma socio-económico más en boga actualmente: el liberalismo económico. Claramente el Papa tiene una voz muy crítica frente a la expansión de una interpretación radical de los principios de la escuela neo-clásica en economía, lo que se ha llamado neo-liberalismo²⁷. Este paradigma sería aquél que, en palabras de EG, “defiende la autonomía absoluta de los mercados y la especulación financiera” (56). Al presentar esta corriente económica el Papa se refiere a ella no como una escuela

²⁴ De hecho Gustavo Gutiérrez desarrolló inicialmente su teología oponiendo la categoría de liberación a la de desarrollo: “Hablar de un proceso de liberación comienza a parecer más adecuado y más rico en contenido humano. Liberación expresa, en efecto, el ineludible momento de ruptura que es ajeno al uso corriente del término desarrollo”. G. GUTIÉRREZ, *Teología de la liberación. Perspectivas*, 52.

²⁵ Comentaba el profesor Camacho de nuevo a propósito de OA, 4: “Se puede hablar, con razón, de un giro decisivo en la enseñanza social de la Iglesia. Tras él hay que identificar la huella del concilio Vaticano II con su nueva eclesiología y con las relaciones entre la Iglesia y la sociedad”. I. Camacho, *o.c.*, 405.

²⁶ Comentando la encíclica de Pablo VI *Populorum Progressio* el profesor Camacho comenta: “Creemos, con todo, interesante añadir algunos datos y reflexiones para destacar cómo la Iglesia se sitúa ante el problema del desarrollo siguiendo las pautas marcadas por el concilio para sus relaciones con la sociedad moderna. Y quizá el tema que expresa mejor esta nueva forma de situarse es el de *humanismo*. Son repetidas las referencias a él”. *Ibid.*, 394.

²⁷ “Puede decirse... que la enseñanza universitaria de la Economía viene dominada por la ortodoxia neoclásica... [ésta] hace además clave de la que ha sido llamada la ‘manera económica de ver la vida’... la comprensión de la persona y la sociedad que se propone en la ideología política del liberalismo contemporáneo –el llamado ‘neoliberalismo’– por sus adversario”. R. GONZÁLEZ FABRE, *Ética y Economía. Una ética para economistas y entendidos en economía*, Desclée de Brouwer-UNIJES, Bilbao 2005, 16.

de pensamiento científico, sino como una ideología. Con términos más fuertes el Papa describe esta postura como “economía de exclusión” (53) y –desde una perspectiva teológica– como “idolatría del dinero” (55) y como “dinero que gobierna en lugar de servir” (57). Con esto el Papa muestra el mismo rechazo ante esta línea de pensamiento que el que la Iglesia ha podido mostrar en el pasado hacia posiciones marxistas. De hecho el Papa culpa a la imposición ciega de este paradigma del fenómeno de la exclusión de los pobres (202-208) y llega a decir que una economía así “mata” (53).

A pesar de las expresiones tan fuertes que el Papa utiliza al describir este paradigma económico, hemos de reconocer que, adoptando esta postura, Francisco no está introduciendo ninguna novedad en el magisterio social. Ya Benedicto XVI, como en su día Juan Pablo II, había pedido una reforma radical del paradigma económico que él consideraba causa de la crisis y de muchos males humanos culturales (cf. *CiV* 34-39). Incluso Pablo VI ya tuvo expresiones duras contra un capitalismo entendido como mera búsqueda del beneficio económico (PP 26). Tal vez la particularidad de Francisco es la claridad meridiana y la urgencia de su crítica a este paradigma, fruto de la preocupación por los pobres que lo sufren al ser excluidos de la sociedad.

El Papa denuncia los axiomas de un modelo económico ultra-liberal como el actual: libertad económica como un absoluto, teoría del derrame, rechazo sistemático a la intervención del estado, ignorancia del bien común o de la ética en la economía, reducción del ser humano al consumo (53-54;202-203). Frente a esta posición radicalmente liberal, el Papa parece sugerir medidas que impliquen dar una dirección a la economía desde la política y la sociedad: un cierto control de la economía por el estado velando por el bien común (56), controles y límites a la acción de los mercados (56), el reconocimiento de dimensión ética de la economía (57), una reforma financiera basada en la ética (58), lucha contra la corrupción (56), lucha contra la inequidad social (59), fomento del empleo y promoción de los pobres (204). En estos rasgos se identifican elementos de una economía social de mercado, modelo tradicionalmente propuesto por el pensamiento social cristiano.

Pero el Papa lleva más allá su denuncia del actual sistema económico. El Papa afirma que la puesta en práctica de los axiomas de dicho sistema económico implica todo un sistema socio-cultural (54ss). La economía actual produce la exclusión de aquellos ciudadanos que se consideran sobrantes en cuanto que no contribuyen al sistema. El sistema socio-cultural que surge de este modelo económico parece tener por objetivo el hacer a la población insensible esta exclusión de los sobrantes. El objetivo del sistema vigente es, por tanto, llevar a las personas a “entusiasmarse con el egoísmo” (53). Para el Papa de fondo hay una visión del hombre aquí encerrada que acaba produciendo lo que él ha llamado “globalización de la indiferencia” (53), expresión que ya utilizó durante la homilía en su visita a la isla de Lampedusa. Esta indiferencia muestra una cerrazón del corazón a los problemas del otro debido a un individualismo aislacionista. Por tanto, el Papa no llama la atención sólo frente a una crisis del paradigma económico, sino frente a una auténtica “crisis de lo humano” (55). El Papa identifica este paradigma socio-cultural-económico como opuesto a la alegría producto del encuentro con Cristo que queremos compartir al evangelizar (2).

3.4. Tres líneas de investigación: inclusión de los pobres, paz social y diálogo

En el capítulo dedicado explícitamente a estudiar la dimensión social de la evangelización, el Papa identifica tres líneas principales de reflexión²⁸. En primer lugar, la inclusión de los pobres; en segundo lugar, la paz social y el bien común; y finalmente, el diálogo. Por la elección de estas tres líneas y la manera en que están dispuestas podríamos hablar también de un cierto programa social del Papa. Este programa partiría de una urgencia, la exclusión de los pobres; buscaría alcanzar un objetivo, la paz social (“hacerse pueblo”); y propondría un medio, el diálogo con el estado, la sociedad y las religiones.

En primer lugar, el Papa parte del problema de la exclusión de los pobres. Exclusión-inclusión son las categorías que él utiliza para describir la situación de los pobres, situación que el Papa considera una auténtica urgencia espiritual. La exclusión es provocada sobre todo el sistema económico actual (53). La categoría de “exclusión” es muy interesante pues no se había utilizado hasta ahora en el magisterio social.²⁹ El uso de esta categoría de “exclusión” implica una auténtica toma de postura sobre el origen social de la pobreza: la pobreza es el producto de unas estructuras sociales que expulsan a algunos de sus miembros³⁰. Esto supone una concreción del pecado estructural al que el Papa alude en otros momentos.

La respuesta a esta exclusión de los pobres por el actual paradigma socio-económico, su inclusión en la sociedad, supone un esfuerzo a muy diversos niveles. A un nivel espiritual el Papa habla de descubrir el gozo espiritual en la pobreza y la cercanía a ella, y habla también de descubrir a Dios en los más pobres. A un nivel más práctico, Francisco subraya además cómo la cercanía a los pobres implica una especial conciencia de sus necesidades y un esfuerzo por cubrirlas. La respuesta a estas necesidades no se limita a darles bienes materiales sino que pasa por incluirlos en la marcha del mundo y de la sociedad. El Papa habla de darles voz, valorarlos, escuchar lo que tienen que enseñarnos, aprender de ellos... (198).

Francisco es consciente que el esfuerzo por estar más cerca de los pobres y más atento a sus necesidades necesariamente va a provocar situaciones de conflicto en el interior de la sociedad. Francisco no quiere edulcorar su mensaje y reconoce la necesidad

²⁸ En el número 185 el Papa habla un poco confusamente de dos líneas, pero luego se concretan en tres.

²⁹ La categoría de “exclusión” es nueva en el pensamiento social cristiano y, de hecho, no está en los diccionarios del tema. Sí se puede encontrar otra categoría bastante reciente que se acerca: marginalidad, marginación, persona marginal. Esta categoría sirve para describir la realidad de la pobreza identificando sus causas: la falta de participación en el bien común de la sociedad. P. CARROLL, “Marginal Persons”, ed. J. A. DWYER, *The New Dictionary of Catholic Social Thought*, Liturgical Press, Collegeville, MI 1994; Cf. G. SARPELLON, “Marginalità”, ed. Lorenzo Ornaghi et alia, *Dizionario di dottrina sociale. Scienze sociali e magisterio*, Vita e Pensiero, Milan 2004.

³⁰ En un sentido muy parecido David Hollenbach habla de la marginalización como la situación social en que algunos ciudadanos no pueden contribuir al bien común de la sociedad ni reciben su parte de él. Cf. D. HOLLENBACH, *The Common Good and Christian Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge, U.K. 2002, 198–199.

del conflicto³¹. Sin embargo, el Papa no quiere que la conciencia de la injusticia de este mundo y de la opresión de las víctimas lleve a la amargura o la dureza de corazón. Por ello, presenta el Papa como salida a esta situación conflictiva la categoría de diálogo (205). Esta categoría permite encauzar correctamente la denuncia que brota de nuestra cercanía a los pobres: denunciarnos para llegar a una síntesis mejor, no para quedarnos en conflicto. El medio último para mejorar la sociedad es el diálogo, del que el enfrentamiento sólo puede ser un paso intermedio. Esta prioridad del diálogo, como medio para la Iglesia de ejercer su acción en la sociedad, es una nueva referencia al magisterio de Pablo VI³².

El Papa afirma que este diálogo debe hacer con el estado³³, con la sociedad-cultura y con las otras religiones (238) Es interesante, en este sentido, que hablar de diálogo en estos campos implica afirmar que no todo está ya dicho y que son puntos de tensión y cuestiones disputadas. Esto supone que el Papa adopta una posición de mayor humildad epistemológica de la Iglesia en los debates sociales, pues no pretende conocer todas las respuestas. Es también muy significativo en el documento, el que pone claramente en el centro la necesidad de diálogo ecuménico e interreligioso como elementos imprescindibles del trabajo por los pobres. Estas afirmaciones quieren recoger la tradición de reflexión en este sentido elaborada por el Consejo Pontificio para el Diálogo Interreligioso³⁴.

En esta propuesta positiva de solución a partir de categorías como diálogo, bien común o paz social, el papa Francisco parece tomar distancia de posiciones más duras que, sensibles a la pobreza, presentan el conflicto social como única solución. En este sentido estamos

³¹ Este reconocimiento del lugar del conflicto en la vida social también parece una influencia de la teología de la liberación. El necesario paso de la reforma moderada al cambio conflictivo ya lo señalaba, con lenguaje propio de aquellos años, Gustavo Gutiérrez: “El fracaso de los esfuerzos reformistas ha acentuado esta actitud. Hoy, los grupos más alertas, en quienes se abre paso lo que hemos llamado una nueva conciencia de la realidad latinoamericana, creen que sólo puede haber un desarrollo auténtico para América Latina en la liberación de la dominación ejercida por los grandes capitalistas... Lo que implica, además, el enfrentamiento con sus aliados naturales: los grupos dominantes nacionales”. G. GUTIÉRREZ, *Teología de la liberación. Perspectivas*, 126.

³² El diálogo fue el gran tema de la encíclica sobre la Iglesia *Ecclesiam Suam* que Pablo VI publicó en 1963 en pleno Concilio Vaticano II: “Nos queremos tan sólo, Venerables Hermanos, invitaros a anteponer a este estudio algunas consideraciones para que sean más claros los motivos que mueven a la Iglesia al diálogo, más claros los métodos que se deben seguir y más claros los objetivos que se han de alcanzar... Y no podemos hacerlo de otro modo, convencidos de que el diálogo debe caracterizar nuestro oficio apostólico, como herederos que somos de una estilo, de una norma pastoral que nos ha sido transmitida por nuestros Predecesores del siglo pasado”, *Ecclesiam Suam*, 27.

³³ En España experimentamos particularmente la tensión que provoca la actual incertidumbre sobre el mejor modelo en las relaciones Iglesia-sociedad y las relaciones Iglesia-Estado.

³⁴ “Es preciso destacar la importancia del diálogo en lo que respecta al desarrollo integral, la justicia social y la liberación humana. Las Iglesias locales, como testigos de Jesucristo, están llamadas a empeñarse en este campo desinteresada e imparcialmente. Tienen que luchar en favor de los derechos humanos, proclamar las exigencias de la justicia y denunciar las injusticias no sólo cuando son víctimas de ellas sus propios miembros, sino también independientemente de la pertenencia religiosa de las víctimas. Es imprescindible, además, que todos se asocien para resolver los grandes problemas que la sociedad y el mundo deben afrontar, así como para promover la educación en favor de la justicia y la paz”. Pontificio Consejo para el Diálogo Inter-religioso, Documento *Diálogo y anuncio*, 44.

lejos del contexto que vivió Pablo VI cuando en PP se sintió obligado a incluir una reflexión sobre las condiciones que justificarían un cambio social revolucionario (PP 31). De esa manera buscaba dar respuesta a una fuerte demanda que percibía en la Iglesia en determinadas zonas. Esta sensibilidad más revolucionaria no está ya presente en el horizonte eclesial.

3.5. *La paz social: Cuatro principios para “convertirse en pueblo”*

La segunda línea de investigación que propone el Papa –la paz social como expresión del bien común de la sociedad– la desarrolla el Papa con más amplitud que las anteriores. Este desarrollo le lleva a presentar unos principios curiosos e interesantes de la vida en sociedad. Francisco formula de otra manera la búsqueda de paz social utilizando una expresión original: que los ciudadanos se “hagan pueblo” (220-237). Con esta expresión, Francisco hace una invitación a que los ciudadanos de una sociedad eviten ser “masa arrastrada por las fuerzas dominantes” e intenten ser ciudadanos responsables. Pero aún no bastaría si estos fueran simplemente ciudadanos fieles. Es necesario seguir el proceso de “convertirse en pueblo”, lo que exige, en palabras del Papa, “querer integrarse y aprender a hacerlo hasta desarrollar una cultura del encuentro en una pluriforme armonía” (220).

Esta imagen de Francisco –convertirse en pueblo–, es un guiño al magisterio de Pio XII. Este Papa utilizó una imagen muy parecida en su Radio Mensaje de 1944 *Benignitas et Humanitas*. En este radio mensaje Pio XII, viendo ya cercano el final del Segunda Guerra Mundial, quiso apoyar explícitamente el modelo democrático frente al totalitarismo de Hitler o Stalin. Para ello Pio XII utilizó una expresión muy similar a la de Francisco en EG. Pio XII afirmaba en este documento que la verdadera democracia requiere que los hombres y mujeres de una sociedad formen un pueblo en vez de una masa³⁵.

Pero también podemos ver en la imagen de “convertirse en pueblo” otro guiño a la tradición de la teología de la liberación. Estas teologías, que habían bebido de la imagen de Pueblo de Dios de *Lumen Gentium* 9ss, utilizan profusamente la categoría de pueblo para referirse a los hombres y mujeres empobrecidos³⁶.

A la hora de desarrollar esta idea de “hacerse pueblo”, introduce el Papa cuatro principios abstractos que deben guiar este proceso: el tiempo es superior al espacio (222-225); la unidad prevalece sobre el conflicto (226-230); la realidad es más importante que la idea (231-233); el todo es superior a la parte (234-237). La inclusión de

³⁵ “De esto se deduce una primera conclusión necesaria con su consecuencia práctica. El Estado no contiene en sí ni reúne mecánicamente en determinado territorio una aglomeración amorfa de individuos. Es y debe ser en realidad la unidad orgánica y organizadora de un verdadero pueblo”. Pio XII, Radio Mensaje *Benignitas et Humanitas* (1944)

³⁶ “El calificativo popular indica la vivencia religiosa de las grandes mayorías, con sus notas familiares, económicas, culturales políticas, morales. También indica una realidad conflictiva ya que es una multitud empobrecida que sufre opresión, que tiene experiencias de auto-destrucción... Por otra parte, resiste, crea comunidad, genera su sabiduría, da sentido a la vida, se articula como pueblo, constituye organizaciones diseña alternativas”. D. IRARRAZAVAL, “Religión popular,” en *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, vol. 2, Trotta, Madrid 1991, 346; Jon Sobrino hace una lectura teológica de la realidad de las poblaciones empobrecidas latinoamericanas y habla de “pueblos crucificados” J. SOBRINO, *o.c.*, 321ss.

estos principios es ciertamente sorprendente: estos principios abstractos contrastan con el estilo espontáneo y llano de la encíclica y más le pegarían a Benedicto XVI. No está muy clara la conexión de esta parte con el resto de la encíclica. En cualquier caso, todos estos principios, aunque nos resultan nuevos, son, en palabras de Francisco, frutos de los grandes postulados de la Doctrina Social de la Iglesia (221).

El desarrollo que hace el Papa de estos principios hace más claro lo que quiere decir. En primer lugar, el principio del tiempo como superior al espacio (222-225) es una llamada a los dirigentes de la sociedad a no privilegiar sus propios intereses, a no buscar espacios de poder, sino a mirar realmente por el bien de la sociedad lanzando iniciativas de mejoría social que se extiendan en el tiempo con auténtica visión a largo plazo. En segundo lugar, el principio de la unidad que prevalece sobre el conflicto (226-230) es un consejo sabio para situarse frente al conflicto en sociedad: no hemos de ignorar el conflicto en sociedad, pero no debemos quedarnos instalados en él. Es pues necesario avanzar siempre en sociedad en la dirección de armonizar diferencias (226-230). En tercer lugar, el principio que afirma que la realidad es más importante que la idea (231-233) es una llamada de atención frente a la ideologización. El Papa no rechaza las ideologías, pero recuerda que es necesario siempre confrontarlas con la realidad para responder a ésta. Finalmente, el principio del todo como superior a la parte (234-237) parece una orientación que busca integrar los horizontes sociales particulares en otros mayores. El Papa lo aplica en concreto a la globalización. Afirma así que ésta no debe ser entendida como simple imposición de un modelo social uniforme sino como inclusión de diferencias que lleva a algo mayor.

Al enfrentarnos con estos cuatro principios que plantea la exhortación vemos que estamos ya no tanto ante el Francisco espontáneo y carismático que presentan los medios de comunicación, sino ante un Francisco diferente. Se percibe así la riqueza de facetas de la personalidad de Francisco: ahora pastor cercano, ahora intelectual y profesor. El Papa en esta sección se preocupa de integrar en su reflexión las fuentes intelectuales que le han marcado y la síntesis que él hace de ellas.

En este sentido, frente a influencias intelectuales de anteriores, es interesante ver cómo el papa Francisco, primer Papa no europeo e hispano, introduce otras referencias culturales. Es importante resaltar la cita que realiza en la nota 183 del filósofo jesuita español, profesor en Argentina, Ismael Quiles. La cita en EG de una obra de este autor, nos permite tomarlo como una de las varias claves hermenéutica en la lectura de la exhortación.

Quiles reflexionó largamente en el campo de la antropología filosófica, prestando particular atención a la dimensión social del ser humano. Al estudiar la dimensión social de la persona humana, Quiles afirmaba que adoptaba una perspectiva claramente metafísica³⁷. Desde ella, Quiles plantea la relación entre el individuo y la sociedad como

³⁷ “Debemos echar una mirada sobre el fundamento metafísico de lo social en el hombre, y, como una consecuencia inevitable, al tratar de lo social debemos plantear también el problema del fundamento metafísico del orden jurídico en la persona humana”. I. QUILES, *La persona humana. Fundamentos psicológicos y metafísicos. Aplicaciones sociales*, Espasa-Calpe, Buenos Aires 1952, 397.

un problema para el que intenta aportar principios de solución³⁸. El problema está en la colisión frecuente de los intereses del individuo y de la sociedad³⁹. La solución que propone Quiles está fundada en una visión de la persona humana como con una doble función: individual y social. La persona es, por tanto, responsable a la vez de su bien particular y del bien común de la sociedad⁴⁰.

Sin ser EG 222-237 una paráfrasis directa de esta obra de Ismael Quiles, la perspectiva de este filósofo sobre la dimensión social del individuo ayuda a entender lo que el Papa quiere decir: los conflictos sociales provienen de “tensiones bipolares” (220) entre el individuo y la sociedad que requieren principios de solución.

En cualquier caso, se percibe una sintonía entre estos cuatro principios para, en palabras de la exhortación, “la construcción de un pueblo en paz, justicia y fraternidad” (221), y la visión general de la vida social que Francisco está sugiriendo en EG. En este sentido, podemos tomar estos principios como una buena síntesis de otras intuiciones presentes en el texto que ya hemos mencionado. Junto a esto, debido a su carácter abstracto, estos principios son muy apropiados para poner en práctica el estilo de magisterio social de Pablo VI en OA 4 que Francisco hace suyo: al dar el Papa principios muy generales, esto permite que luego las diferentes comunidades cristianas lo apliquen en función de las circunstancias concretas que están viviendo.

4. Conclusión

Estos cinco puntos que destaco de EG –síntesis de intuiciones de la teología de la liberación, recuperación del magisterio social de Pablo VI, crítica al paradigma liberal, tres líneas principales de investigación y cuatro principios de la paz social– nos permiten tener una visión de conjunto de cómo comprende Francisco la dimensión social de la fe y de la evangelización en la exhortación. Ya comentábamos al comienzo que EG tiene un cierto carácter de programa del pontificado de Francisco. En aras a formular cuáles serían esas líneas, intento en esta conclusión sintetizar brevemente esta visión social de Francisco.

Lo primero que destacaría es que con Francisco nos encontramos con un Papa con una honda preocupación social, preocupación que forma parte de su experiencia integral de la fe. El Papa no puede entender la una sin la otra. El Papa parte además de una experiencia directa del trabajo por los pobres, pero de un trabajo integral que incluye tanto atención social como espiritual y encuentro humano. El Papa incluye el contacto con los pobres como una parte importante de su vida espiritual.

³⁸ “Pasemos ahora a estudiar más detenidamente el problema de las relaciones entre el individuo y la sociedad. Problema de extraordinaria importancia, aun cuando sea una consecuencia o aplicación de los principios establecidos al estudiar el fundamento metafísico último de lo social y jurídico en la persona humana”. *Ibid.*, 419.

³⁹ Cf. *Ibid.*, 433.

⁴⁰ Cf. *Ibid.*, 431ss.

En segundo lugar, la urgencia que produce la experiencia de la injusticia y la pobreza, y el contexto latinoamericano en que ha vivido Francisco, le llevan a reconocer en las teologías de la liberación intuiciones insustituibles para leer cristianamente la realidad social de nuestro mundo. El Papa confirma con fuerza las aportaciones que esta tradición teológica ha hecho al magisterio de la Iglesia. Sin embargo, la misma experiencia histórica lleva al Papa a hacer su síntesis personal de las intuiciones de esta corriente que le hace matizar y corregir algunos puntos. Esta matización se concreta en cuidar más la dimensión espiritual y religiosa del trabajo con los pobres, así como en ofrecer una lectura más positiva de la realidad social y de las posibles soluciones.

Finalmente, el Papa no es un ingenuo espontáneo que se deja llevar de impulsos o prontos. En su propuesta concreta Francisco muestra tener unas buenas bases para su reflexión social y política. El Papa toma de estas bases las intuiciones que le permiten proponer principios positivos y constructivos para mejorar la vida en sociedad. Esta actitud más positiva hacia la realidad social no le impide continuar la denuncia con todo rigor del paradigma económico-cultural que marca negativamente la sociedad moderna.

En este sentido, dentro de la evolución del magisterio de la Iglesia, a primera vista, Francisco parecería recuperar la línea trazada por Pablo VI de un magisterio más positivo y abierto al mundo y más centrado en el hombre en su realidad concreta, más humanista. Sin embargo, Francisco sabe recoger también la prudente reserva, e incluso la denuncia, frente a dinámicas de la sociedad moderna que entran en conflicto con el evangelio.

En cualquier caso estamos ante un Papa para quien lo social, y lo social entendido de manera muy concreta como cercanía y preocupación por los pobres, es una garantía necesaria de la calidad de la fe y la evangelización. No podemos más que desear que esta visión del Papa cale hondamente en todo el Pueblo de Dios de manera que podamos responder más plenamente a la llamada que formula el Papa hoy a, en sus palabras, “salir de la propia comodidad y atreverse a llegar a todas las periferias que necesitan luz del Evangelio” (EG 20).

5. Bibliografía

- CAMACHO, Ildefonso. *Doctrina social de la Iglesia. Una aproximación histórica*, San Pablo, Madrid 1991.
- CARROLL, Patrick. “Marginal Persons”, editado por Judith A. Dwyer. *The New Dictionary of Catholic Social Thought*, Liturgical Press, Collegeville, MI 1994.
- DE LUBAC, Henri. *Catolicismo. aspectos sociales del dogma*. Estela, Barcelona 1963.
- “Decreto 5: Nuestra misión y el diálogo interreligioso” en *Congregación General 34 de la Compañía de Jesús*, Mensajero, Bilbao 1995, 139–155.
- ELLACURÍA, Ignacio. “La Iglesia de los pobres, sacramento histórico de liberación” en *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, vol. 2, Trotta, Madrid 1990, 127–153.

- GONZÁLEZ FABRE, Raúl. *Ética y Economía. Una ética para economistas y entendidos en economía*, Desclée de Brouwer-UNIJES, Bilbao 2005.
- GUTIÉRREZ, Gustavo. *Beber en su propio pozo. En el itinerario espiritual de un pueblo*, CEP, Lima 1983.
- . “Pobres y opción fundamental” en *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, vol. 1, Trotta, Madrid 1990, 303–321.
- . *Teología de la liberación. Perspectivas*, Sígueme, Salamanca 1972.
- HOLLENBACH, David. *The Common Good and Christian Ethics*. Cambridge University Press, Cambridge, U.K. 2002.
- IPARRAGUIRRE, Ignacio, DALMASES Cándido, y RUIZ JURADO, Manuel eds. *Obras completas de San Ignacio de Loyola*. 6ª ed., BAC, Madrid 1997.
- IRRARRAZAVAL, Diego. “Religión popular” en *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, vol. 2, Trotta, Madrid 1991, 345–375.
- QUILES, Ismael. *La persona humana. Fundamentos psicológicos y metafísicos. Aplicaciones sociales*, Espasa-Calpe, Buenos Aires 1952.
- SARPELLON, Giovanni. “Marginalità”, editado por Lorenzo Ornaghi et alia, *Dizionario di dottrina sociale. Scienze sociali e magisterio*, Vita e Pensiero, Milan 2004.
- SOBRINO, Jon. *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*. 3ª ed., Trotta, Madrid 1997.