

LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA
Orientaciones para su estudio y enseñanza
Francesco Compagnoni, O.P.

1.- Introducción.

El 27 de junio de 1989 se presentó a la prensa el nuevo documento sobre la Doctrina Social de la Iglesia: 78 párrafos, un centenar de páginas en el original [en latín] del Vaticano (que parece ser del texto italiano)¹.

¿Es un nuevo documento que nadie leerá, si no se ve obligado por algún motivo especial? Honestamente diré que no. Sobre todo porque se trata de un documento redactado con un fin preciso: el estudio y la enseñanza de la Doctrina Social de la Iglesia en la formación sacerdotal. Se trata, pues, de una especie de “programa ministerial” de esta materia, redactado y salido del “ministerio de educación” de la Iglesia Católica como es la Congregación para la Educación Católica. El lenguaje es claro y directo, los términos no usuales están explicados: en resumen, no es una investigación teórica, sino indicaciones didácticas.

El iter de su composición ha sido largo, complejo y muy diferenciado. Eso se puede seguir leyendo la conferencia de presentación de José Saravia Martins, secretario de la Congregación, reproducida en el *Osservatore Romano* de 28.06.89. Se comenzó a pensarlo en las oficinas del dicasterio, en colaboración con el Pontificio Consejo “Justitia et Pax”, que en 1974 produjo el espléndido texto sobre la Iglesia y los derechos del hombre². En un momento en el que la doctrina social estaba bajo los mínimos de su valor en bolsa. No en vano Jorge Mejía, actual Secretario del Pontificio Consejo “Justitia et Pax”, al presentar en documento en *Studi sociali* (1989, n. 7-8), escribe: “al final de los años '60 y durante todo el decenio de los '70, se sentía frecuentemente decir, y se leía, que la Doctrina Social de la Iglesia había visto su ocaso... Un libro de un famoso teólogo, todavía vivo, publicado en 1970, parecía a muchos que era el epitafio o el réquiem de este componente ilustre de la tradición católica”. Debería tratarse de la introducción de M.-D. Chenu, a la antología *La dottrina sociale della Chiesa*, Queriniana 1977, que se publicó a continuación en francés en la editorial Cerf.

Así pues, mediante redacciones posteriores, en la que participaron las entidades citadas y los enseñantes de doctrina social de las universidades romanas y otros expertos, se llegó a la redacción final. Ésta lleva la fecha del 30.12.1988. Pero si se publicó seis meses después, se puede razonablemente sostener que hayan existido hasta el último momento reservas y retoques provenientes, por ejemplo, de la Secretaría de Estado.

A no ser que sencillamente no se quisiera celebrar a un año de distancia la encíclica *Sollicitudo rei socialis*, que lleva fecha de 30.12.1987. El resultado es digno de la bella encíclica: como un buen reglamento ministerial que sigue a una buena ley, para su aplicación

2.- La estructura del texto

El texto se compone de seis partes y dos apéndices. El *primero* de estos es de notable interés didáctico: es una especie de temario de tesis sobre la enseñanza de la doctrina social. A modo de ejemplo: “La subsidiariedad: Función directiva del Estado y subsidiariedad - Planificación excesiva y pérdida de la libertad - Programación promotora de la libertad - Subsidiariedad como reacción a la explotación de personas y grupos”. El *segundo* es un conjunto de textos del magisterio breves y significativos en relación con las notas del texto que parecen más importantes. Este segundo instrumento es más ambiguo que el anterior: puede dar pie a la tentación de enseñar un catecismo social, oficial. Si se hiciera así, se caería en el mismo error que cometería un docente de liturgia que, insistiendo tanto sobre las disposiciones litúrgicas, no lograra que los alumnos comprendieran su significado, ni las adaptaciones legítimas ocasionales.

Las seis partes del documento se pueden reagrupar en tres áreas. Son conjuntamente: la naturaleza de la doctrina social y la dimensión histórica de la doctrina social. Siguen las tres partes que exponen el contenido, o mejor, los contenidos de la doctrina social: principios y valores permanentes, criterios de juicio y directrices para la acción social. Por último, en sí mismo muy oportuno: la formación que se preocupa de la preparación científico-didáctica de los enseñantes y de los alumnos.

Se decía que los tratamientos sobre la naturaleza y la historia de la doctrina social debían verse conjuntamente puesto que se trata de una serie de texto nacidos no sólo de diversos autores (evidentemente diversos papas, pero más todavía diversos colaboradores: esencialmente de lengua alemana para los dos Píos, de países latinos, en cambio, para Juan XXIII y Pablo VI), pero en función de los fines más diversos. Si se quisiera establecer un paralelo iluminador, se podría pensar en los derechos del hombre: describir su historia es describir también su naturaleza, estando su codificación y teorización prácticamente siempre unidas en los acontecimientos y movimientos políticos. Mas el mismo documento da en el n. 2 otra división, que también es una interpretación, del propio texto: “el documento consta de seis capítulos. Los cinco primeros se refieren a la naturaleza de la Doctrina Social de la Iglesia: su dimensión histórica, teórica y práctica en los tres elementos que la componen, a saber, los principios permanentes, los criterios de juicio y las directivas de acción. El sexto capítulo ofrece algunas indicaciones para garantizar a los candidatos al Sacerdocio una adecuada formación en materia de doctrina social”.

3.- Naturaleza de la doctrina social

“De todas formas será bueno tener presente que lo que aquí se pretende es precisar dichos elementos constitutivos tal como se deducen directamente de los pronunciamientos del Magisterio, y no como se encuentran formulados por algunos estudiosos. En efecto, es necesario distinguir siempre la doctrina social oficial de la Iglesia y las diversas posiciones de las escuelas que han explicado, desarrollado y ordenado sistemáticamente el pensamiento social contenido en los documentos pontificios” (n. 3). La afirmación está clara y corta de raíz toda discusión sobre lo que es en *concreto* la doctrina social. Ésta es el conjunto coherente de las tomas de posición de los Papas sobre temas sociales, sin confundirse, pues, (en la acepción de documento) ni con la doctrina, por ejemplo, contenida en libros clásicos como el del Cardenal Joseph HÖFFNER, *Manual de Doctrina Social Cristiana*, ni con manuales de ética social y económica como los de, por ejemplo, E. Chiavacci, de G. Mattai o de G. Gatti.

El magisterio pontificio quiere tratar los problemas que surgen en la vida de la sociedad comparándolos con las exigencias éticas del Evangelio. Esto se prepara con la reflexión científica y con la experiencia de la comunidad cristiana que cada día debe enfrentarse con experiencias negativas. “Las *fuentes* de la doctrina social son la Sagrada Escritura y las enseñanzas de los Padres y de los grandes teólogos de la Iglesia y del mismo Magisterio. Su fundamento y objeto es la dignidad de la persona humana con sus derechos inalienables, que forman el núcleo de la “verdad sobre el hombre”. El sujeto es toda la comunidad cristiana, en unión y bajo la guía de sus legítimos pastores, en la que también los laicos, con su experiencia cristiana, son activos colaboradores. El contenido, compendiando la visión del hombre, de la humanidad y de la sociedad, refleja al hombre completo, al hombre social, como sujeto concreto y realidad fundamental de la antropología cristiana” (n. 4). El magisterio pontificio se concibe, pues, como expresión, en el sentido fuerte del término, de la reflexión y de la experiencia cristiana, y como mediación para las distintas experiencias cristianas, en lo universal.

También aquellos que han juzgado negativamente las tomas de posición oficial de este pontificado sobre la teología de la revolución o sobre la teología política, no pueden negar que encíclicas como *Laborem Exercens* (1981) y *Sollicitudo rei socialis* (1987) corresponden a estos criterios de doctrina social.

La metodología de la doctrina social se desarrolla en tres momentos: ver, juzgar y actuar.

“El juzgar es la interpretación de la misma realidad a la luz de las fuentes de la doctrina social, que determina el juicio que se pronuncia sobre los fenómenos sociales y sus implicaciones éticas. En esta fase intermedia *se sitúa la función propia del Magisterio de la Iglesia que consiste precisamente en interpretar desde el punto de vista de la fe la realidad y ofrecer “aquello que tiene de específico: una visión global del hombre y de la humanidad”*” (n. 7).

Pero es necesario tener presente que “...la doctrina social no se queda en el enunciado de los principios permanentes de reflexión ni en la interpretación de las condiciones históricas de la sociedad, sino que se propone también la aplicación efectiva de estos principios en la praxis” (n. 6). Esto explica porqué cambiando las situaciones históricas cambian también ciertas partes de la doctrina social, no ciertamente los primeros principios, sino las aplicaciones. Véase, por ejemplo, el n. 12 que desarrolla este concepto a propósito del cambio de significado del término “pobre”.-

Es un gran mérito del documento, en esta primera parte, el de no haberse lanzado de entrada a grandilocuentes afirmaciones sobre el magisterio, sino de haber explicado con claridad, simplicidad y (si se le permite a un documento oficial) modestia, cómo se comprende el magisterio a sí mismo, actualmente, como sujeto de la doctrina social. Los problemas no se han resuelto todos, lo dice el documento mismo (n. 3) pero los términos del discurso son claros y positivos. Se podrá discutir entre especialistas y ocasionalmente disentir, pero, al menos, tenemos una base de partida al mismo nivel que la importancia del problema.

Esta primera parte termina con la importante afirmación de: “más allá del ámbito de sus fieles, la Iglesia ofrece su doctrina social a todos los hombres de buena voluntad, afirmando que sus principios fundamentales son “exigidos por la recta razón” iluminada y perfeccionada por el Evangelio” (n. 13).

4.- Dimensión histórica de la doctrina social

En esta segunda parte del texto encontramos un esquema para una posible reconstrucción histórica de los documentos pontificios y conciliares: un horizonte de comprensión. Se puede decir que la actitud es, una vez más, de objetividad y de modestia en el lenguaje. Podrían haber sido también más fuertes al subrayar los méritos de la naciente doctrina social en el siglo XIX o los méritos de Pío XII inmediatamente después de la guerra. Pero es buena norma, también para la Iglesia, no subrayar demasiado los propios méritos. En la revisión final evidente se ha escapado, en el n. 26

“la *gran* encíclica *Laborem Exercens*”, adjetivo no usado en el capítulo ni para *Rerum Novarum*, ni para *Gaudium et Spes*. En el fondo, fue al finales del siglo XIX cuando la Iglesia debió hacer los esfuerzos más grandes, en cuanto se trataba, después de quince siglos, de elaborar *una presencia propia en la sociedad independientemente de la autoridad estatal!* Como tampoco fue pequeña la fuerza necesaria de Pío XII a finales de los años '40 para la resistencia doctrinal (nótese bien el término) al comunismo, que tenía en señal países católicos como Lituania, Polonia, Eslovaquia, Croacia, etc.

El documento subraya, sin enfatizarlo, el cambio de la doctrina social con Juan XXIII: “es cierto que aflora la tendencia a valorar lo empírico y lo sociológico, pero al mismo tiempo se acentúa la motivación teológica de la

doctrina social. Esto es tanto más evidente si se confronta con los documentos anteriores, en los que predomina la reflexión filosófica y la argumentación basadas sobre principios del derecho natural” (n. 23). Como también que el Concilio, reflejando una nueva concepción de ser comunidad de creyentes y pueblo de Dios, ha expuesto, en el plano social, una concepción más dinámica del hombre y de la sociedad. La doctrina de GS centrada en lo que la doctrina social se refiera, sobre la doble dimensión del desarrollo se vuelve a encontrar, por decirlo de alguna forma, en *Sollicitudo rei sociales*, al subrayar los contrastes entre el este y el

Oeste, el Norte y el Sur. Juan Pablo –con frecuencia acusado de integrista- nos reafirmaba que la doctrina social: “no es una tercera vía entre capitalismo liberal y colectivismo marxista, y ni siquiera una posible alternativa a otras soluciones menos contrapuestas radicalmente” (n. 27).

Al concluir el panorama histórico –bueno, evidentemente, pero un poco desenfocado aquí y allá- el documento afirma: “el realce de esta dimensión histórica muestra que la Doctrina Social de la Iglesia, expresada con claridad y coherencia en sus principios esenciales, no es un sistema abstracto, cerrado y definido una vez por todas, sino concreto, dinámico y abierto... Se trata de una obra en continua construcción, abierta a los interrogantes de las nuevas realidades y de los nuevos problemas que surgen en estos sectores” (n. 27).

5.- Principios y valores permanentes

El tratamiento de la tercera parte se divide oportunamente en principios permanentes de reflexión y en valores fundamentales.

Los principios son formulaciones del lenguaje valorativo, en el sentido de constituir las leyes (en sentido largo) morales más generales. De éstas se pueden, mediante procesos que en el lenguaje cultural común llamamos mediaciones, tener alcanzado las normas morales concretas. Por tanto los principios son abstracto no en el sentido de que no inciden sobre lo concreto, sino en el sentido de que son aplicables a muchísimas situaciones concretas. El documento no quiere –y tampoco habría podido- ofrecer una presentación completa, sino sobre todo indicar los más importantes “y que por lo tanto, merecen una atención particular en la formación de los futuros sacerdotes. Entre ellos, se consideran fundamentales los principios tocantes a la persona, al bien común, a la solidaridad y a la participación. Los demás están estrechamente unidos con ellos y de ellos se derivan” (n. 30).

Tratando sobre la persona, de manera clásica como sujeto y centro de la sociedad, el documento se extiende sobre los derechos humanos y sobre las aportaciones del magisterio pontificio a la doctrina de tales derechos humanos (nn. 32-33). La intención es la de unir estrechamente la dignidad del hombre y los derechos humanos: “los derechos humanos derivan, por una lógica intrínseca, de la misma dignidad de la persona humana” (n. 27). Quizá se hubiera podido avanzar más y decir que a la persona humana (termino ontológico) le corresponde la dignidad humana (término del lenguaje valorativo-moral), que de hecho es el término colectivo para indicar los derechos humanos: de tal manera que los derechos del hombre y la dignidad humana son términos que indican lo mismo que se designa.

Desde el punto de vista histórico (e ideal) la Iglesia ha reconocido teóricamente los derechos del hombre (después de haberlos realizado) “como un servicio concreto a la humanidad”: “...no en el contexto de una oposición revolucionaria de los derechos de la persona humana contra las autoridades tradicionales, sino en la perspectiva del Derecho escrito por el Creador en la naturaleza humana” (n. 32). En cuanto a los Papas, se parte del hecho de Pío XII (aunque nunca citará la Declaración de los Derechos del hombre, de la ONU (1948) porque le falta un mínimo de referencia a Dios), y con *Pacem in terris* que “fue el primer texto pontificio oficial dedicado expresamente a los derechos del hombre”. “Más tarde, Juan Pablo II, profundizando en esta reflexión, fundamenta los derechos humanos simultáneamente en las tres dimensiones de la verdad íntegra sobre el hombre: en la dignidad del hombre en cuanto tal, en el hombre creado a imagen y semejanza de Dios, y en el hombre insertado en el misterio de Cristo” (n. 33). Quizá se podría observar que el gran entusiasmo teórico demostrado recientemente por las instancias eclesiales no debe hacer olvidar que los derechos del hombre son *un* instrumento ideal, primero *histórico* para formular y sobre todo después para ayudar a realizar ciertos valores sociales de la vida moral contra las situaciones de devaluación.

El texto que estamos examinando, una vez más, es muy equilibrado desde el punto de vista histórico sobre los derechos del hombre; en ciertos casos la técnica ocasional del *understatement* (la exageración por defecto) es una forma de humildad y de prudencia.

Pasando ahora al bien común, el documento retoma una formulación que viene de *Mater et magistra*, reinterpretando el Radiomensaje de Navidad de 1942, o sea “el conjunto de condiciones sociales que consienten y favorecen en los seres humanos el desarrollo íntegro de su persona”. No es necesario detenerse después sobre este punto, como tampoco sobre los principios de solidaridad y subsidiariedad que todos conocemos bien. En cambio será útil añadir que fue Juan XXIII el que asumió en sus encíclicas el término solidaridad “un término que no tiene una resonancia específicamente cristiana que pertenece al vocabulario universal” (VAN GESTEL, *La dottrina sociale della Chiesa*, Roma, 1965, 642). No se puede olvidar el “Solidarismo” de los jesuitas alemanes desde H. Pesch a O. Nell Breuning, pero nuestro texto le da una amplitud máxima a este término: solidaridad en sentido ontológico (todos los hombres e hijos de Dios) y moral (cada uno y los grupos hasta los diversos continentes deben participar “en la gestión de todas las actividades de la vida económica, política y cultural...”,

tanto que en el n. 40, donde se habla de la participación (en las decisiones y en los beneficios de toda la vida social) no se entiende nada si se refiere a cualquier otra cosa distinta de lo que se entiende con el término solidaridad, aunque sea una subespecie de solidaridad. Quizá la solidaridad tendencialmente afecta a los grupos, mientras que la participación está dentro del grupo mismo. Pero tengo la duda de que se trate sobre todo de dos textos no coordinados redaccionalmente entre ellos. También el n. 42, “el destino universal de los bienes”, fórmula muy clásica que viene de lo más hondo de la historia de la vida cristiana, se ha dejado erráticamente sólo, sin unión con la solidaridad y la participación, términos que provienen de experiencias históricas más próximas a nosotros, de la época industrial.

El párrafo destinado a los valores fundamentales contiene los nn. 43-46. “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 fundamentales 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*” (n. 43). Como ya se ha dicho, los valores no son leyes morales, proposiciones formuladas por el hombre, sino bienes, fines, estados que se pueden alcanzar con el perfeccionamiento personal, que sea auténtico humanismo y nueva convivencia social. En suma, los valores son “las cosas” que queremos tener y que se pueden alcanzar sólo con la libertad y con el compromiso humano no egoísta. Al proponerlos como finalidades sociales, no sólo como “contenidos de la predicación dominical”, como necesarios para la dignidad real del hombre y tarea de los cristianos: “manifiestan la prioridad de la ética sobre la técnica, la primacía de la persona sobre las cosas y la superioridad del espíritu sobre la materia” (n. 44). Es decir el primado de la persona sobre todas las estructuras y los bienes materiales, pero también el *dinamismo de la vida social* para superar las negaciones directas e indirectas de los valores, para realizarlos cada vez de forma más nueva y mejor.

6.- Criterios de juicio

En esta cuarta parte de las *Orientaciones* se ve claro que la Doctrina Social de la Iglesia no quiere ser sólo un saber teórico, sino también práctico y orientado a la acción pastoral. En efecto, entre los valores y los principios permanentes, por una parte, y la realidad social concreta e histórica, por otra, es necesario *mediar* bien con un conocimiento científico de la situación como las ciencias sociales la entienden, o mejor aún, con un juicio histórico de tipo moral. El documento aporta ejemplo de cada una de las encíclicas sociales: “*Sollicitudo rei socialis* critica la división del mundo en dos bloques (Este-Oeste) y las consecuencias negativas que se derivan de ello para las naciones en vía de desarrollo” (n. 49). La capacidad de juzgar objetivamente las distintas situaciones y estructuras y los diversos sistemas cómico-sociales también es tarea, aunque no exclusiva, de los laicos.

Debido a su mayor competencia, les corresponde a ellos desarrollar las actividades temporales por propia iniciativa y bajo su propia responsabilidad. En suma, no un partido católico sino un partido de católicos, ocasionalmente. Quienes trabajan concretamente en la vida política, aunque sea en movimientos nacidos de ideologías muy lejanas al cristianismo pero que ahora son diferentes de esto, deberán ejercitar atentamente su juicio crítico partiendo del juicio moral pronunciado por el Magisterio de la Iglesia.

La Iglesia no tiene como tesis una tercera vía, entre la utopía liberal y la utopía socialista, sino que los creyentes “deben optar siempre por un modelo humanizador de las relaciones socio-económicas que sea conforme con la escala de valores mencionada más arriba”. “La puesta en práctica de estos valores en las estructuras de la sociedad comporta la primacía del hombre sobre las cosas, la prioridad del trabajo sobre el capital, la superación de la antinomia trabajo-capital” (n. 51). Aquello a lo que los cristianos comprometidos deberán prestar especial atención es a no sufrir influjos ideológicos contrarios a los valores sociales hasta aquí afirmados, bajo la forma de ideologización de las ciencias sociales. En efecto, la tendencia capitalista tenderá siempre a someter los datos empíricos a una visión individualista de la relación económico-social, mientras que la tendencia marxista hará converger todo hacia una estrategia política muy precisa.

Al final del n. 50 hay “un criterio de juicio” de especial significación: “es importante precisar que muchas variaciones del principio del liberalismo económico, como son expuestas por los partidos cristiano-demócratas o social-demócratas, pueden ser consideradas no ya como expresiones de ‘liberalismo’ en sentido estricto, sino como alternativas nuevas de organización social”.

Después de haber subrayado las tareas de las Iglesias particulares en la misma dirección, precisamente en nombre de la concreción, el documento hace la autocrítica de la doctrina social pontificia en el caso de que del cambio de situación pida la modificación de un juicio precedente. De aquí la consecuencia pedagógica que para aplicar la doctrina social no sea suficiente con conocer las expresiones principales de un determinado momento sino que es necesario tener una formación filosófico-teológica sobre el sentido político y el discernimiento de los cambios del mundo. En definitiva, lo que cuenta no es la norma tradicional de respetar, sino el darse cuenta de cuáles son los valores que se realizan, los bienes adquiridos, las *nuevas* pobrezas descubiertas, los *nuevos* abusos reconocidos, para que se realice no nuestro interés (ni siquiera confesional) sino un hombre y una sociedad según el Evangelio.

7. Directrices para la acción social

En relación con la acción es evidente que se plantea un problema sobre la manera de conciliar, en el discernimiento cristiano, las situaciones siempre nuevas con los principios y modelos tradicionales. Se corre siempre el peligro de caer en el activismo o en el tradicionalismo. Por eso el documento elabora una serie de *criterios* para aplicarlos a la orientación del juicio histórico y contingente, que precede inmediatamente a la acción social. El *primer* criterio es “la dignidad de la persona humana, que implica el respeto y la promoción de todos los derechos personales y sociales inherentes a su naturaleza”. El *segundo* es “el ejercicio del diálogo respetuoso como método idóneo para encontrar una solución a los problemas mediante acuerdos programáticos y operativos”. El *tercero* es “la lucha noble y razonada a favor de la justicia y de la solidaridad social”. A continuación es necesario *cuarto* criterio, una formación en los ámbitos del campo científico y político que haga capaces a los cristianos, sobre todos a los laicos, para conducir una acción eficaz, realizada según criterios morales rectos. El n. 58, que trata de este criterio, afirma que “la tarea de animar cristianamente la realidad temporal no está delegada a los laicos por la jerarquía, sino que brota originalmente de su condición de bautizados y confirmados”. De una visión eclesiológica donde todos participan en la misión salvífica de la Iglesia, nace el *quinto* criterio, que mira el aspecto metodológico de la acción, o sea, el uso de la doble experiencia: la de las realidades temporales y la de la fe cristiana. Este postulado parece de los más existenciales: se trata de tomar en serio las transformaciones de las estructuras sociales para el desarrollo humano. El desarrollo no puede prescindir ni tampoco estar condenado por el crecimiento económico. Por último, se propone un *sexto* criterio: la apertura a los carismas y a los dones del Espíritu Santo en el compromiso y en las opciones cristianas en la vida social. Pues la Iglesia no ofrece, porque no lo tiene, un modelo para la vida social, sino que permanece abierta a un cierto *pluralismo de proyectos* y de hipótesis para la acción. ¡Casi parece que el redactor del documento ha querido disparar a un pájaro con un cañón! Me parece que el pluralismo práctico, después de todo lo que se ha dicho en los 59 párrafos anteriores sobre la historicidad, la contingencia, las adaptaciones, siga, como prueba de los hechos, todo lo que se ha afirmado. Pero quizá es una cuestión de motivación: el pluralismo no es sólo un asunto contingente y de preferencia individual de cada cristiano, sino que es el modo que él tiene de realizar los dones del espíritu. Para eso las orientaciones dirigen una invitación a todos los que se dedican en la Iglesia a la pastoral social. “De esta conciencia social nace un último criterio de acción que debe estar presente en todos los citados anteriormente: la práctica del mandamiento del amor y de la misericordia en todo aquello que, según el espíritu del Evangelio, concede la prioridad a los pobres” (n. 61). Por eso el discurso se hace global, puesto que vuelve a aparecer el discurso sobre la relación entre fe y política: “la fe cristiana, en efecto, valora y estima grandemente la dimensión política de la vida humana y de las actividades en que se manifiesta. De ello se deduce que la presencia de la Iglesia en el campo político es una exigencia de la fe misma, a la luz de la realeza de Cristo, que lleva a excluir la separación entre la fe y la vida diaria” (n. 63). El texto es explícito, y en un contexto tan poco integrista como este documento, ¡no suena para nada como un reclamo para la reconquista del poder! La doctrina social se interesa por la humanización de la sociedad y de las comunidades estatales, en este sentido es un servicio y no una sed de poder. Por otra parte, no podemos encerrarnos en las iglesias y en las casas de ejercicios espirituales: llegaríamos poco a poco a ser una secta religiosa. Una Iglesia debe estar presente —no como factor de poder, sino de consenso y de motivación para la acción— en la sociedad a la que pertenece. Justamente el documento llama a este servicio “signo de la presencia del Reino” que según las Bienaventuranzas y el Padre Nuestro aporta pan, consuelo y reconciliación.

8.- La formación de enseñantes y de alumnos

La última parte está reservada específicamente a los problemas de la didáctica y de la pedagogía. El aspecto interesante, y creo que nuevo, está en la insistencia a los docentes y a los alumnos para que unan al estudio de esta materia la práctica real de la acción social típica del sacerdote. Esto no sólo decanta la teoría sino que motiva a los agentes a conocer la parte doctrinal, lo que, por otra parte, es importante.

Por lo que afecta a los enseñantes -y aquí diré que han prevalecido los redactores unidos a instituciones docentes especializadas- se aconseja estrictamente su formación en “Facultades de Ciencias sociales y otros Institutos Superiores afines”. Pero el verdadero problema es el programa concreto que hay que insertar en el *currículum* de los Institutos de formación sacerdotal, o, en general, teológica. En el n. 47 se dice “en los Seminarios y en las Facultades teológicas”. Por eso la Congregación propone programar cursos obligatorios y en sí mismos válidos para esta materia. Incluso reconociendo la autonomía y la tradición de cada Instituto, propone que dichos cursos se coloquen en todo el arco de la formación de los alumnos. “En todo caso, es indispensable que durante la formación se garantice el conocimiento de las grandes encíclicas sociales” (n. 73).

Una nueva materia curricular, ¿obligatoria? Parece que ya se sienten los suspiros de los Responsables del estudio. ¡Pero continúa siendo verdad que no se puede ignorar la última indicación de la Congregación: el conocimiento de las grandes encíclicas! En la práctica, puesto que la doctrina social es un “concreto histórico”, pienso que sería necesario introducir al menos un curso semestral (20/30 horas) de doctrina social, pero de historia de la doctrina social. O sea, cómo ha nacido, cuales han sido los grandes documentos, en qué épocas han tenido influencia, etc. Pero de forma paralela, según los diferentes *currículum*, se debería reservar

dentro de la moral social, internacional, etc., un párrafo para cada argumento, indicando cual es la *tradición reciente* de la Iglesia en ese punto.

Mi propuesta de no establecer un curso, o cursos teóricos de doctrina social, se debe a la reflexión sobre la doctrina social que no es simplemente como la moral social. El mismo documento, a propósito de la formación de los alumnos, subraya la necesidad de mostrarles la interdisciplinariedad de la doctrina social, sus fundamentos filosóficos y teológicos., Por eso, no siendo la Doctrina Social de la Iglesia simplemente *la moral social* cristiana, nunca podrá sustituirla con provecho esta materia. Por otra parte, una enseñanza curricular de doctrina social que no sea histórica, tiene el *gran* peligro de ideologizar la totalidad, o sea, de hacer de ella una especie de catecismo cerrado y fijo, rígido y en definitiva alterado.

COMPAGNONI, Francesco. "La dottrina sociale della Chiesa. Orientamenti per lo studio e l'insegnamento". *RIVISTA DI TEOLOGIA MORALE*. 85 (1990) 31-42. Traduce: Juan Manuel Díaz Sánchez. Instituto social "León XIII". Madrid, noviembre, 2002

1 El texto aquí utilizado es: CONGREGACIÓN para la EDUCACIÓN CATÓLICA. *Orientaciones para el estudio y la enseñanza de la Doctrina Social de la Iglesia en la formación de los sacerdotes*. Col. "Documentos y Estudios", 142. Ed. PPC. Madrid, 1989. También se encuentra en EDICE. Madrid, 1988. 130 pp.

2 PONTIFICIA COMISIÓN "JUSTICIA Y PAZ". *La Iglesia y los derechos del hombre*. "Documento de trabajo n. 1". Ciudad del Vaticano, 1975. 76 pp. [Tb.: *Les chrétiens d'aujourd'hui devant la dignité et les droits de la personne humaine* (1-7 dic 1983). Cité du Vatican 1985. 185 pp.]