Introducción

La amenaza más potente de la crisis de las instituciones y del ethos civil está representada por la primacía de las tecnologías, que plasman las relaciones interhumanas y producen una separación entre los dos aspectos de las relaciones sociales: entre el aspecto estratégico–funcional y el aspecto de alianza civil, siempre en exceso con respecto de sus objetivaciones culturales (con la neta preeminencia de lo primero y con la relegación del segundo a la sola esfera "privada"). De ello deriva una percepción del entorno socio–cultural como útil repertorio de instrumentos para el individuo, no como el complejo de las formas simbólicas a través de las que los sentidos fundamentales del vivir encuentran objetivación en las formas de la vida común.

Sin embargo, emerge un problema más urgente y radical que el de la justicia: la crisis del sentido del vivir en un cuerpo social incapaz de representarse a él mismo en la unión que lo constituye. ¿Cuentan los cristianos con una criteriología teológica para situarse en esta situación inédita? ¿Son llamados a enseñar en las formas efectivas de las relaciones socio–culturales un enraizamiento de una práctica de la proximidad entre los humanos, discerniendo la huella de una alianza religiosa constitutiva de cada sociedad? ¿O más bien tienen que conformarse con participar sencillamente en la democracia, legitimando la distancia entre conciencia individual y sociedad "compleja"?

La minoría cristiana se ve obligada a retirarse a su espacio comunitario, con la tentación de desesperarse al hacer frente a los grandes desafíos de la sociedad. Se va alejando progresivamente del humanismo occidental, sensible a los desafíos de la libertad y la moral. Humanismo que se despliega en sus grandes estructuras normativas a nivel conyugal y familiar, cultural y social, político e internacional.

La identidad cristiana parece estar desconectada de las realidades sociales y políticas, pues no se sabe cómo debe ser considerada. Hablamos de una fe que es vivida y celebrada de un modo íntimo, relacional y comunitario, sin abordar la profundidad e importancia que posee desde el punto de vista social. Nos avergonzamos al unir la fe y la sociedad, aun resultando esenciales para comprender la dimensión social y política de la fe.

La sustracción de la dimensión ético–cultural de la esfera pública sobre la base del dominio de la racionalidad funcional (que excluye de la esfera civil cuestiones relacionadas con el significado de la vida y la actividad social) conduce a concebir la idea de Dios como una opción legítima de un sentimiento exclusivamente privado. Al fin y al cabo, una cuestión de ley y no de saber. De esta manera, la religión sale de la esfera del interés público, y el tema de lo divino se relega a la esfera de la subcultura eclesiástica y el sentimiento subjetivo: se sustrae del horizonte del sentido general del significado y se inscribe en la esfera del sentimiento partidista. Así, las virtudes humanistas de la religión no tienen espacio para la competencia en la calidad del vínculo social.

En este contexto, las opciones predominantes para la teología cristiana parecen ser muy escasas. En primer lugar, es posible reafirmar el alcance del mensaje cristiano en la perspectiva que puede percibirse como contracultural y sin relevancia para el debate público. Nos da la impresión de que la comunidad cristiana está destinada a vivir en una relación de extrañeza e incluso hostilidad hacia las formas generalizadas de cultura secular y posmoderna. O bien, en segundo lugar, asumir el pluralismo mediante la participación en la deliberación colectiva capaz de proyectar un modo consensuado, centrándose en el debate sobre la justificación de las normas y el abandono de los criterios del bien y el mal a las convicciones personales, reemplazado por lo justo y lo equivocado. Esta última perspectiva parece resignarse a la secularización del cristianismo reducido a un hecho privado y, por lo tanto, a la deteologización de la práctica social de los cristianos.

Hay una tercera opción, presente en particular en el ámbito italiano, que surge del atractivo de un cristianismo visto ante todo como cultura de un pueblo, hasta de una identidad nacional, que asegura el re–compactarse de una sociedad cada vez más fragmentada: lo que comúnmente entendemos como el resultado de la ecuación “cristianismo igual a occidente”. ¿No amenazan los así llamados valores cristianos a ser reducidos o instrumentalizados para mantener en buena

salud la sociedad y darle unidad frente a los peligros externos? ¿No sería reducida la Iglesia a un potente lobby ético–social, a una Iglesia visible y presente en los espacios vacíos de las ideologías?[1]

Tales opciones, en una época marcada por la secularidad y de una complejidad ingobernable, exponen, aunque en modos diferentes, a la Iglesia al riesgo consistente de perder la misma identidad; y sin embargo corresponden a problemas objetivos impuestos por la nueva situación civil que la reflexión teológica debe aclarar.

Es indispensable afrontar los problemas subyacentes, vinculados a la relación entre la fe religiosa y la cultura. La relación social, y por lo tanto la cultura subyacente, tiene una densidad religiosa original que nunca se puede borrar; consideraciones históricas dan fe de este hecho. Debe demostrarse que la solución a los problemas actuales no está vinculada a una separación necesaria entre la religión y la sociedad, más que a su articulación, y esto en virtud de las necesidades de la propia realidad sociocultural[2].

Nuestra propuesta es resaltar la permanencia de la cuestión teológica dentro de la experiencia social cotidiana, considerada en su totalidad y en sus realidades caracterizadoras como las instituciones y el desempeño de sus roles. Recordando la instancia original de una proximidad dada como una promesa, a la cual se atestigua la cultura universal, la teología social resalta una verdad posible y unívoca de las formas de relaciones humanas recomendadas por la tradición cultural. Y refiere a la verdad incondicional a la que se refiera la experiencia social: a la peculiar verdad de la fe. Indica así los modos por los que reconducir, en la sociedad secular y pluralista, las obligaciones sociales al metro último constituidas por el mandamiento de Dios.

Para instituir en estos términos la relación entre la fe y la dimensión social de la experiencia humana es necesario restaurar, en todos los niveles de experiencia individual y colectiva, el espacio de investigación en el que la palabra de fe se vuelve comprensible. Esto significa tomar los niveles de la acción social y los

1. "Che ne sarà del cristianesimo?», in Lettera agli amici – Qiqàjón di Bose, Avvento 2003, 14 s.

2. Incluso siendo clara la distinción planteada, resulta indispensable y urgente interrogarse sobre las relaciones entre fe y sociedad. Informes que quedan del punto de vista de las instituciones civiles y tienen una originalidad cristiana, destacada ulteriormente de la presencia en Europa del Islam.

cambios de las mismas relaciones sociales para ver la pertinencia de las varias aportaciones interpretativas, y en particular la de la teología social (cap. 1-2).

En la empresa de justificar la posibilidad y la necesidad de la fe cristiana para reanudar y dar nueva forma a los contenidos de la experiencia social (que la tradición moderna en cambio transfiere a una fragmentación que se juzga no superada), la antropología "personalista" de la doctrina social de la Iglesia es un criterio confiable para un acercamiento a la sociedad en términos de enfoques unitarios y articulados que pueden capturar en las relaciones sociales el enfoque intrínseco en las preguntas fundamentales sobre el significado del destino humano y la verdad del hombre. Hasta que no sea instituida en tal manera determinada la cuestión social, la evangelización no podrá más que aparecer extrínseca y retórica (cap. 3).

Las raíces de la antropología social de la doctrina social de la Iglesia, que correlaciona la esperanza cristiana con las condiciones objetivas de la experiencia social, deben tomarse en la revelación bíblica que implica, en su origen, una referencia a los modos reales de relaciones sociales, y por lo tanto un juicio sobre ellos (Capítulo 4).

La teología social, articulando bien la referencia de las relaciones sociales y las evidencias emergentes a aquel "bien" ulterior con respecto de todas las normas sociales de lo justo, exhiben que lo que es otro o diferente (la fe en el evangelio del Reino de Dios) es aliada, es decir, unido (a las sociedades humanas): hace emerger en tal modo la circularidad del *ágape* y la justicia en las relaciones sociales. Únicamente en fuerza de toda esta red de relaciones, el sujeto consciente de sí es libre y capaz de percepción significativa del todo real (cap. 5).

De este perfil teológico de lo social puede descender una justa consideración del empeño ético del cristiano en la sociedad. La teología social se determina en la ética social, asumiendo el límite de la regla social, pero correlacionándolo con el horizonte antropológico y teológico: la perspectiva escatológica no anula, sino que enfatiza, la referencia de que la acción del individuo implica un *ethos* común. La práctica social es abierta a un "bien" transcendente, un bien que asume una figura concreta en una comunidad de libertad como lugar de *ágape*. Tal instancia ideal tiene que configurarse históricamente en varios niveles de acción social y de acuerdo con las formas apropiadas en que las leyes se aplican realmente dentro de la sociedad (c. 6).

Aunque las consideraciones sobre la ética social en cuanto consideración "ética" conciernen en última instancia la libertad personal de cada individuo, tal

responsabilidad, en la óptica ética social, se mide frente a aquella determinación parcial del bien que es el "bien común": el "bien común" es instancia axiológica definida en términos de objetividad histórica, social y práctica.

Plenamente compatible con el pluralismo y la libertad, el concepto de bien común proporciona un orden de referencia plausible para el fundamento no meramente utilitario de la dignidad individual y la comunidad humana. Impide a la política limitarse al modesto arbitraje de los conflictos de habilidad y de desgastarse en la afanosa obra de mera contención del daño individual (cap. 7).

La teología social introduce en el análisis ético–social el aspecto organizativo sistémico de la sociedad, pero sin hipostasiarla. Se coloca en un horizonte que deja espacio a los temas "últimos" y permite afirmar en común la lealtad a las organizaciones y la libertad del espíritu hacia ellas: llama al cuidado del destino y la libertad del otro en las instituciones y en las estructuras. Se trata de un enfoque que se distingue de la "ética aplicada": esta aparece más atenta a la eficacia de las decisiones que a las discusiones (las juzga superfluas) sobre el funcionamiento de la normatividad y sobre los fundamentos antropológicos de la acción institucional (cap. 8).

El enfoque de la teología social alcanza las personas en sus papeles sociales donde son capaces de invertir su libertad para edificar formas de ciudadanía digna de cuidarlas. Se supera en tal modo la definición exclusivamente burocrática de los roles de modo que las instituciones no sean simples medios para la autorrealización individual, sino el lugar del posible recíproco reconocimiento: así se refleja de algún modo la caridad, cuando no se resigna a la indiferencia o a una justicia garantizada por el mero equilibrio de las fuerzas (c. 9).

A la objetivación social de las relaciones humanas originarias en las formas civiles e institucionales, la misión social de la iglesia refiere, para evitar que los estrenos (las relaciones de proximidad) se conviertan en sólo un mundo cerrado en los afectos privados y las segundas, que las relaciones sociales se transformen en un espacio únicamente funcional y técnico, dónde el punto de vista de la conciencia individual aparezca sistemáticamente removido. De ese modo, la relación pastoral ofrece oportunidades en orden al conocimiento de la experiencia del individuo, evitando así el riesgo de legitimar la separación del sujeto de la vida social efectiva y contribuyendo a dar forma a una comunidad de libertad, connotada de la aptitud de donación y de la tenacidad en la proximidad (cap.10).