CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO
-CELAM-

INTERPRETACION DE LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA

Cuestiones Epistemológicas

Juan Carlos Scannone S.J.

Departamento de Pastoral Social – DEPAS
Colección Documentos CELAM No. 89
Bogotá, 1987

© Consejo Episcopal Latinoamericano
Calle 78 No. 11-17 A.A. 5278 Tel. 2357044
ISBN-958-625-062-8
Primera edición — 1.500 ejemplares
Bogotá - 1987
Impreso en Colombia — Printed in Colombia

INDICE

Págs.

Presentación 7

Primera Parte

Problematización epistemológica 9

1. Diversas lecturas de la Doctrina Social de la Iglesia . . 12
2. Evolución histórica del Magisterio Social 16
3. Otras contribuciones a la problemática epistemológica de la Doctrina Social de la Iglesia 28
   - 3.1 La cuestión de la existencia de elementos ideológicos en la Doctrina Social de la Iglesia según J. Ratzinger 29
     - 3.1.1 El elemento del derecho natural 30
     - 3.1.2 Los elementos ideológicos 31
     - 3.1.3 El Evangelio 33
   - 3.2 Principios doctrinales, directivas pastorales e historicidad según A.F. Utz 35

Segunda parte

Hacia un intento de respuesta 41

1. Concepto de Doctrina Social de la Iglesia 43
2. Lugar epistemológico de la Doctrina Social de la Iglesia 53

3. Función epistemológica fundamental de la antropología cristiana en la Doctrina Social de la Iglesia 62
4. Componentes epistemológicos de la Doctrina Social de la Iglesia 64
5. Unión sin confusión entre Evangelio y recta razón .. 66
6. Doctrina Social de la Iglesia e historicidad: problemática epistemológica 77
6.1 Dimensión sincrónica de la historicidad de las mediaciones epistemológicas 79
6.2 La cuestión de eventuales elementos ideológicos en la Doctrina Social Católica 85
6.3 La dimensión histórica de la Doctrina Social de la Iglesia y las especializaciones funcionales de la teología según Lonergan 91
6.4 Evolución homogénea de la Doctrina Social de la Iglesia y analogía 95

7. Reflexiones sobre el método de la Doctrina Social de la Iglesia 96
8. A modo de conclusión 101

PRESENTACION

Una de las cuestiones claves en la defensa, promoción y renovación de la Doctrina Social de la Iglesia, —tarea encomendada por Juan Pablo II en Puebla— es sin duda alguna la problemática epistemológica implicada en su fundamentación, su interpretación y su historicidad. Así lo vio la Comisión Episcopal del DEPAS, y por eso complementó el Programa 74 con uno adicional (74-A) que profundizará —labor no fácil— las cuestiones epistemológicas.

Como primer intento de aproximación se encomendó a un experto el trabajo global del tema. Se requería un estudioso conocedor de los campos filosófico y teológico, precisamente en el punto en que ambos se empalman, y a la vez investigador teórico y práctico de la Doctrina Social de la Iglesia. Todos esos atributos se suman en el P. Juan Carlos Scannone, S.J., escritor de renombre internacional.

Aunque de entrada el tema dé la impresión de difícil acceso a los no especializados en lides filosófico-teológicas, su tratamiento lleva ordenadamente al lector a comprender en su raíz muchos problemas teóricos y prácticos de la pastoral social y a iluminar caminos de solución. Con una exposición clara se deben conjugar el rigor científico y la abierta comprensión de las diversas sentencias que iluminan la problemática y facilitan intentos de solución.

La problematización epistemológica conduce a plantear y discutir problemas de capital importancia para la interpreta-

ción de la Doctrina Social —el Papa en Puebla aludía a desvirtuaciones, dudas y desconfianzas sobre ella—, la validez de sus componentes fundamentales y de su antropología, las relaciones entre Evangelio, recta razón y derecho natural, no menos que su historicidad y sus eventuales elementos ideológicos.

Estas y otras cuestiones se discuten en la presente obra. El mismo autor, al entregar su trabajo, advierte que algunas cuestiones epistemológicas no quedan agotadas, como serían el concepto de realidad y su relación con el conocimiento humano, la teología como ciencia y el lugar hermenéutico y social del teólogo, etc. Otras no se abordan, como las referentes a la competencia y límites del Magisterio en materias sociales, pues ya se encuentran bien desarrolladas en manuales de Doctrina Social de la Iglesia. En cambio sugiere estudiar mejor y a profundidad, un tema que apenas en su trabajo se esboza y es el de la practicidad particular de un discurso de la Doctrina Social de la Iglesia en relación con la eficacia de la fe y los instrumentos prácticos que ella puede usar dentro del marco general de la relación fe y política. Bien es cierto que el CELAM ha publicado obras al respecto y el DEPAS acaba de imprimir el material de un Seminario de Expertos sobre modelos de nueva sociedad. Sin embargo, tema tan delicado y de contingencias históricas tan agudas merece más estudio.

Al publicar el estudio del P. Scannone, autor responsable del mismo, el DEPAS no consagra como definitivas, sus opiniones, juicios valorativos y soluciones —aunque están sólidamente respaldadas por un serio aparato crítico. En posteriores reuniones, se podrán ventilar esas cuestiones, para las cuales la presente obra es valioso punto de partida y documento de trabajo. Hoy más que nunca se solicita de los cristianos el aporte para que la Doctrina Social de la Iglesia sea instrumento eficaz que concrete en vida y acción aquello que la fe les reclama en su dimensión social.

Sea ésta una contribución más del CELAM por aquella evangelización nueva que nos prepare al Quinto Centenario de nuestra evangelización.

JAIME VELEZ CORREA, S.J.
Secretario Ejecutivo del DEPAS

PRIMERA PARTE

PROBLEMATIZACION EPISTEMOLOGICA

Hay tres hechos que nos llevan a plantearnos tanto la problemática epistemológica general que incide en la interpretación de la ***Doctrina Social de la Iglesia*** como la problemática epistemológica específica acerca de la misma. Ellos son: 1) el hecho de que, tanto en la historia como en la actualidad, se dan ***diversas lecturas del Magisterio Social*** y distintas concepciones teológico-sociales entre los católicos; 2) la ***evolución*** que se ha dado en el mismo ***Magisterio Social***, que, aunque homogénea, no deja de implicar verdadera historicidad y creatividad histórica; 3) la sospecha de ***ideología*** que se ha levantado contra la ***Doctrina Social de la Iglesia*** y, aún más, el señalamiento de elementos ideológicos en la ***Doctrina Social*** católica por teólogos, como J. Ratzinger, que se cuentan entre los propugnadores de la misma.

En la presente Primera Parte de este trabajo vamos a analizar brevemente esos hechos, para ir recogiendo los ***problemas epistemológicos*** —de orden general o específico— que ellos plantean. En los dos primeros capítulos lo haremos sin un orden aparente; en el tercer capítulo, a través del diálogo con autores representativos, como son J. Ratzinger y A.F. Utz, al mismo tiempo que completaremos la visión de la problemática epistemológica, iremos también adquiriendo algunas perspectivas para ordenarla, de modo que, luego, en la Segunda Parte, podamos retomarla en forma más sistemática. En esa Segunda Parte ensayaremos una ***respuesta a las cuestiones*** suscitadas en la Primera.

1. DIVERSAS LECTURAS DE LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA

Cuando reseña la historia del influjo de la ***Enseñanza Social de la Iglesia*** desde 1931, J. M. Mayeur distingue tres momentos que corresponden, según su concepción, a tres lecturas distintas de la misma y que, aunque se fueron sucediendo en el tiempo, todavía coexisten actualmente, aunque quizás en forma transformada. Las resume en la tríada: "corporativismo-reformismo-revolución"[1]. El primer momento va de la encíclica ***"Quadragesimo Anno"*** a la segunda guerra mundial (notemos que el autor no historia en ese trabajo los momentos anteriores). Se trataría de la afirmación del proyecto de reconstrucción de una Nueva Cristiandad; la ***Doctrina Social de la Iglesia*** sería el fundamento de un orden social cristiano, respuesta a la oposición entre el individualismo liberal y los totalitarismos, tanto comunista como fascista. Ese período se caracterizaría por la propagación de ideas corporativistas, pues, aunque el corporativismo de asociación favorecido por el catolicismo social de ninguna manera se identificaba con el corporativismo de Estado propugnado, por ejemplo, por Mussolini, sin embargo tanto Salazar, en Portugal, y Dollfuss, en Austria, como los gobernantes de Vichy invocaron expresamente en su favor la ***Doctrina Social de la Iglesia***: "confusiones y seducciones son evidentes ', agrega el historiador.

Sin embargo, al fin de la guerra la lectura corporativista de la ***Doctrina Social de la Iglesia*** había perdido fuerza, fuera de la península ibérica y de los círculos integristas. Signo de tales cambios fueron los retoques hechos en el Código Social de Malinas, editado en 1927, que había sido retocado en 1934 según un espíritu corporativista, y luego fue nuevamente formulado en un sentido contrario en 1948. Según Mayeur

1. Cf. J.M. Mayeur, "L' influence de l'enseignement social de l'Eglése depuis 1931", en: O. Höffe (éd.). *L'Eglése et la question sociale aujourd'hui,* Fribourg, 1984, pág. 44 ss. (de ahora en adelante citaremos esta obra con la sigla *EQS*).

la ***Doctrina Social*** cristiana pierde la apariencia autoritaria, reaccionaria y antimoderna (hace allí alusión, por ejemplo, a su anticapitalismo de cuño precapitalista) para asociarse más bien con ideas democráticas y reformistas, en el espíritu de la Resistencia europea. Pío XII —agrega— en sus mensajes de Navidad, da carta de ciudadanía a la democracia.

Es la hora de florecimiento de los partidos demócrata cristianos en Europa (y 15 años después en América Latina) y de la apertura del pensamiento social-cristiano a los análisis del progreso económico y el desarrollo. Los años 50 se caracterizan, en Francia, pero luego también en América Latina, por el influjo de hombres como los PP. Lebret y Teilhard de Chardin.

En cambio, a fines de la década de los años 60, se abre un nuevo período. Se trata de un cuestionamiento de la ***Doctrina Social de la Iglesia*** como ideología abstracta, ligada al conservadurismo o al mero reformismo, o como demasiado "europeizante". Es el momento de la tentación de "deslizamiento"[2] hacia el marxismo como instrumento de análisis social, pues la ***Doctrina Social de la Iglesia*** parece temporal y poco operativa. El autor señala como ejemplo los cristianos por el socialismo y los cristianos revolucionarios. Con respecto a América Latina se ha hablado de un tiempo de "eclipse" en la valorización de la ***Doctrina Social***[3]. Mayeur concluye diciendo: "los tres momentos, los tres tiempos o las tres tonalidades presentadas más arriba, coexisten en la vida contemporánea de la ***Enseñanza Social*** católica y sus encarnaciones. No sería difícil mostrar que así se enfrentan diferentes lecturas de lo que la redacción —a propósito desapasionada— de la presente exposición llama ***Enseñanza Social de la Iglesia"***[4].

2. La expresión es de H. de Lima Vaz en "Cristianismo e pensamento utópico. A propósito da Teologia da Libertação", *Síntese* (Nova Fase). No. 32 (1984), pág. 9.

3. Según el *Documento de consulta* anterior a Puebla (lo citaremos: *DC*), Bogotá, 1978, n. 744; en la nota 89 se dan las razones de ese "eclipse".

4. Cf. op. cit., pág. 45.

Aunque se refieren a contextos culturales distintos, llama la atención cierta correspondencia que se encuentra entre la mencionada clasificación tripartita y la que J. Holland y P. Henriot encuentran en las actuales estrategias de acción social —en especial, cristiana— en los Estados Unidos, cuando distinguen entre tres modelos interpretativos de la dinámica del cambio y las estrategias socio-pastorales correspondientes, a saber: el tradicional, el liberal (en el sentido norteamericano de la palabra; quizá se podría describir como progresista reformista) y el radical[5]. Asimismo se puede encontrar un paralelismo con la diferenciación de líneas eclesiales de élite en el seno del catolicismo argentino alrededor de 1970, como las presentaron entonces L. Gera y C. Rodríguez Melgarejo: 1) línea tradicionalista, conservadora o de derecha, que llegaba al integrismo en sus formulaciones más extremas; 2) línea progresista y modernizante, con rasgos europeizantes y, a veces, desarrollistas; 3) línea de protesta social y revolucionaria, que, según los autores, tendía a identificarse con lo popular[6]. Más tarde —como lo hemos expresado en otros trabajos) los que podían ser identificados con esa última línea se diversificaron a su vez entre quienes se acercaron cada vez más al marxismo, adoptando su método de análisis y su estrategia revolucionaria, y quienes reconocieron en la historia, cultura y religiosidad populares elementos nuevos para pensar en la transformación social en forma radical, pero profundamente diferente a la marxista[7].

5. Cf. J. Holland-P. Henriot, *Social Analysis linking Faith and Justice,* New York, 1980. Para los autores las estrategias pastorales tradicional y liberal tienen su respectivo paralelo —en economía— en el capitalismo del "laissez faire" y el reformismo del "Social Welfare": cf. op. cit., cap. 4.

6. Cf. L. Gera-G. Rodríguez Melgarejo, "Apuntes para una interpretación de la Iglesia argentina", *Víspera* No. 15 (1970), pág. 61 ss.

7. Cf. mis trabajos: *Teología de la liberación y praxis popular. Aportes críticos para una teología de la liberación,* Salamanca, 1976, cap. 4, y "La teología de la liberación. Caracterización, corrientes, etapas", *Stromata* 38 (1982), pág. 18 ss.

Tales paralelismos son posibles porque, aunque ni los autores norteamericanos ni los argentinos se refieren específicamente a las distintas posiciones acerca de la ***Doctrina Social de la Iglesia***, con todo se podría fácilmente mostrar que cada una de dichas líneas hace una lectura distinta de ella.

En cambio, a primera vista no se ve la correspondencia de las diferenciaciones anteriores con las diversas formas de interpretación que, según D. Mieth, se dan hoy entre los que la propugnan, a saber: liberal y laborista en el sentido del socialismo de autogestión[8]. Sin embargo, creemos que Mieth, en el contexto europeo actual, no tiene en cuenta la línea "corporativista" y mantiene sólo una vertiente de la perspectiva revolucionaria (socialista) en cuanto interpretación de la ***Doctrina Social de la Iglesia***: la de un socialismo autogestionario, al estilo de las propuestas de Y. Vanek o B. Ward, dejando de lado el socialismo burocrático comunista, no compatible con la ***Doctrina Social de la Iglesia.***

En este trabajo no nos interesa catalogar exhaustivamente las distintas interpretaciones de la ***Enseñanza Social de la Iglesia*** o las distintas corrientes dentro del pensamiento social de los católicos, mostrando los matices, acentos y perspectivas que los diferencian. Sólo deseamos señalar el ***hecho*** de la pluralidad de lecturas de la ***Doctrina Social de la Iglesia*** e indicar las ***pistas epistemológicas*** que nos dan los autores que las describen. Así es como ellos hablan de "lecturas" o "interpretaciones" distintas y aun opuestas, planteando así el problema ***hermenéutico***. Además, su presentación es muchas veces histórica, haciendo caer en la cuenta del ***contexto*** en que se mueven o de los ***movimientos sociales o políticos*** concomitantes. En algunos casos las caracterizan usando términos como "orientaciones", "tonalidades", "enfoques", "posicio-

8. Lo afirmó en su exposición "Principios de la doctrina social de la Iglesia y ética económica", tenida en el "Primer Seminario de diálogo entre economistas latinoamericanos y alemanes organizado por el Intercambio Cultural Alemán-Latinoamericano", Tübingen, del 25 de febrero al 9 de marzo de 1985.

nes", etc., o haciendo alusión a los métodos de análisis que emplean para conocer la realidad social, a las ***categorías*** de pensamiento que utilizan para comprender la ***Doctrina Social***, al tipo de ***sistematización*** (abierta, cerrada, no sistematización...) que se pretende, a las ***teologías*** que subyacen a cada lectura, a ciertas ***opciones***, aun a veces ideológicas, que tales interpretaciones implícitamente presuponen. Otras veces el mismo lenguaje empleado para denominarlas toma connotaciones económicas (desarrollista, laborista...) o políticas (liberal, reformista, revolucionario...). Todas esas pistas, aun enumeradas sin un orden aparente, son datos valiosos que deberemos luego tener en cuenta para nuestra reflexión epistemológica acerca de la ***Doctrina Social de la Iglesia*** y su interpretación.

Aún más, el mismo Mayeur, al final de su recorrido histórico nos dice que el hecho de la diversidad de interpretaciones de la ***Doctrina Social de la Iglesia*** no es sorprendente, pues, por un lado, los documentos del ***Magisterio Social*** son fruto de compromisos y dejan cuestiones abiertas: por ello su lectura puede ser orientada en sentidos diferentes. Por otro lado, los individuos y grupos católicos que, en situaciones históricas y geográficas diversas, se refieren a la ***Enseñanza Social de la Iglesia***, la reciben en un contexto determinado, que no es ni puede ser totalmente neutro. De ahí que, además, la ***Enseñanza Social de la Iglesia***, que no es una ideología, ha podido sin embargo ser asociada a filosofías e ideologías políticas y sociales muy diferentes: tradicionalistas, paternalistas, conservadoras, democráticas, socialistas, etc. Tal aparente Babel de las interpretaciones plantea en forma acuciante el problema epistemológico acerca de la ***Doctrina Social de la Iglesia*** y sus distintas lecturas.

2. EVOLUCION HISTORICA DEL MAGISTERIO SOCIAL

Pero el problema epistemológico se hace quizá más desafiante ante un segundo hecho: el de la historicidad del mismo

Magisterio Social y no solamente de la ***Enseñanza Social*** católica en sus diferentes lecturas e interpretaciones del ***Magisterio Social.***

Prácticamente todos los comentadores están de acuerdo en señalar momentos distintos en la historia del ***Magisterio Social***, aun después de que León XIII hubiera planteado la que después se llamó la "cuestión social", propia de nuestra época moderna, con la ***"Rerum Novarum"***[9]. En general se señala una especie de "viraje" en el ***Magisterio Social*** después de Pío XII, aunque algunos autores, como K. Rahner o J. Ratzinger lo sitúan ya en la ***"Mater et Magistra"***[10], otros más bien lo ponen en la ***"Pacem in Terris"*** o en el Vaticano II, sea sobre todo en la ***"Gaudium et Spes"*** (por su nuevo método de aproximación a la realidad y de uso de la Sagrada Escritura), sea —como A.F. Utz— en ***Dignitatis Humanae***, concebida como el cambio más notable en el ***Magisterio Social*** de la Iglesia[11]. Hay quienes, por su lado, acentúan la novedad de ***"Populorum Progressio"***[12], pero quizás un mayor número de

---

9. No se emplean siglas sino que se dan sus interpretaciones.

10. Cf. K. Rahner, "Zur theologischen Problematik einer 'Pastoralkonstitution' ", en: *Schriften zur Theologie* VIII, Einsiedeln-Zürich-Köln, 1967, pág. 634; J. Ratzinger, "Naturrecht, Evangelium und Ideologie in der katholischen Sozialhere. Katholische Erwägungen zum Thema", en: K. von Bismarck-W. Dirks (Hrsg.), *Christlicher Glaube und Ideologie*, Stuttgart-Berlin-Mainz, 1964, pág. 29 (en lo sucesivo citaremos este artículo con la sigla: *NEI*). Sobre la sorpresa que *"Mater et Magistra"* causó en grandes especialistas de la Doctrina Social de la Iglesia como G. Gundlach y O. von Nell-Breuning habla W. Kerber en "Die Grundaussagen der katholischen Soziallehre zur Wirtschaftsordnung - allgemein verbindlich oder interessenbedingt?", en: A. Rauscher (Hrsg.), *Soziallehre der Kirche und katholische Verbände*, Köln, 1980, pág. 16.

11. Cf. A.F. Utz, "Ojeada sobre la evolución de la doctrina social de la Iglesia", *Tierra Nueva* 6 (1977), pág. 15 (en adelante citaremos: *EDSI*).

12. Cf. R. Cetrulo, "Populorum Progressio: de la 'animación' de la sociedad al análisis de la situación", *Víspera* No. 3 (1967), 5-10.

comentadores se refiere sobre todo a la *"Octogesima Adveniens"* como el gozne principal de ese viraje. En *"Octogesima Adveniens"* se habría dado la "explosión de un modelo centralizado"[13] o la puesta en obra por principio de un nuevo modo de abordar los problemas. Hasta se llegó a afirmar —aunque el texto de Pablo VI lo desmiente- que se trataba del "réquiem por la *Doctrina Social de la Iglesia*"[14]. Otros, en cambio, ya ven insinuarse esa evolución en las mismas intervenciones de Pío XII después de la segunda guerra mundial[15].

Tal convergencia en señalar un "viraje" y tal divergencia en su precisa ubicación evidencian, según nuestra opinión, dos cosas: primero, que algo nuevo sucedió en la *Enseñanza Social de la Iglesia* y el *Magisterio Social* entre el fin de la segunda guerra y la *"Octogesima Adveniens"*, que ésta termina de recoger y formular; y, segundo, que no se puede señalar puntualmente tal o cual documento pontificio o conciliar como el que provoca el nuevo desarrollo, sino que éste se va realizando en el tiempo y a través de varios Pontificados, para ser luego recogido por la *"Octogesima Adveniens"* como fruto maduro de una evolución homogénea, pero creativa.

Sin embargo esta afirmación no nos debe hacer perder de vista la evolución anterior a dicho "viraje", ni tampoco el

13. Cf. J.M. Mayeur, *EQS*, pág. 42. Sobre el nuevo modo de abordar los problemas ver, entre otros, A. Gaete, "Un nuevo marco para la doctrina social de la Iglesia, Mensaje n. 256 (1977), 20-29.

14. Cf. E. Ortiz, "¿Réquiem por la doctrina social de la Iglesia?", *SIC* No. 38 (1976), pág. 31 ss. En sentido contrario cf. A. Martín Artajo, "Innovaciones que aporta a la doctrina social de la Iglesia la Carta Apostólica Octogesima Adveniens de S.S. Paulo VI", *Revista de Estudios Sociales* No. 3 (1971), 217-230.

15. Cf. J. Y. Calvez - J. P. Perrin, *Eglise et société economique. L'enseignement social des Papes de León XIII à Pie XII* (1878-1958), París, 1959 (citaremos esta obra con la sigla *ESE*). Para A. Gaete, a fines del pontificado de Pío XII empieza a aparecer el tema de la historia: su sentido y la conciencia histórica: cf. "El pensamiento social de la Iglesia como pensamiento crítico y creador", *Mensaje* No. 265 (1977), pág. 72.

nuevo movimiento posterior al mismo, sobre todo gracias al *Magisterio Social* de Juan Pablo II, que abre el nuevo período que estamos viviendo o comenzando a vivir.

Presentaremos la problemática a partir de dos lecturas de la evolución del *Magisterio Social* desde la *"Rerum Novarum"* al momento actual, una hecha desde Europa, la otra, desde América Latina, y haremos ver sus convergencias y divergencias. Ello agregará un nuevo dato a nuestro planteo epistemológico: la evolución del mismo *Magisterio Social*, y reforzará el dato anterior: el conflicto de interpretaciones en la lectura del mismo.

Tanto el teólogo peruano R. Antoncich como el teólogo alemán D. Mieth coinciden en distinguir cuatro etapas básicas en la historia del *Magisterio Social* desde León XIII[16]. Para Antoncich la primera se centra en la *"Rerum Novarum"*, la segunda, en la *"Quadragesimo Anno"*, la tercera culmina en *"Mater et Magistra", "Pacem in Terris", 'Populorum Progressio"* y *"Octogesima Adveniens"*, es decir, en los años 60, la cuarta se abre con la *"Laborem Exercens"*, que inaugura una nueva instancia, en la que nos encontramos. Completando esa visión y refiriéndose especialmente al trabajo de Antoncich, la revista *Nexo* —según creemos, a través de la pluma de su director, A. Methol Ferré— hace suya dicha articulación de la historia del *Magisterio Social* y la complementa interpretativamente. Según ella se está dando hoy un replanteo de la *Doctrina Social de la Iglesia*, a consecuencia de la *"Laborem Exercens"*. Pues la incorporación intensa de nuevos motivos y perspectivas habría hecho estallar, en los años 60, los moldes en que la *Doctrina Social de la Iglesia* —que había tenido su lanzamiento con la *"Rerum Novarum"*— había ido cristalizando durante los 20 años anteriores. Pues *"Mater et Magistra"* y *"Pacem in Terris"* de Juan XXIII, *"Populorum*

16. Cf. R. Antoncich, "Evolución del Magisterio en la Doctrina Social", *Nexo No. 7 (1986), 2*1-35 (primeramente publicado en: *Desafíos a la Doctrina Social de la Iglesia en América Latina,* Bogotá, 1985). Las afirmaciones de D. Mieth fueron hechas en el Seminario citado en la nota 8.

Progressio". "*Octogesima Adveniens*" y "*Evangelii Nuntiandi*", de Pablo VI, así como la "*Gaudium et Spes*", del Concilio Vaticano II, exigían de la ***Doctrina Social de la Iglesia*** un nuevo marco totalizador. Aún más, desde Medellín se había incorporado la problemática de la liberación, retomada luego por "*Evangelii Nuntiandi*", a la que más tarde el ***Documento de Puebla*** —desarrollando "*Gaudium et Spes*" y "*Evangelii Nuntiandi*"— añadió la temática de la cultura. "Todo esto —se concluye— requería un nuevo quicio, que será dado por la "***Laborem Exercens***" de Juan Pablo II". Más adelante afirma que ese nuevo punto de partida más amplio y abarcador puede sintetizarse en las palabras: "trabajo, cultura y liberación"[17].

Por su parte D. Mieth, coincidiendo de hecho con la periodización de Antoncich, valora el movimiento de esa historia en forma bien diferente. Para él el primer momento (el de la "***Rerum Novarum***") se caracterizó por una metafísica social de acentos liberales; el segundo (el de la "***Quadragesimo Anno***") trató de un orden social según una concepción de sesgos nacional-populistas; en el tercer momento, de Juan XXIII, el Concilio y Pablo VI (incluyendo también Medellín, el Sínodo sobre la Justicia y Puebla), se dio el cambio de una Doctrina Social de la Iglesia a una Enseñanza Social de la Iglesia, con la apertura a la complejidad de la realidad social y la conversión de la ética social también en ética política. En cambio, el cuarto momento, representado por "***Laborem Exercens***", constituiría un retorno a la metafísica social, aunque ahora con elementos laboristas y solidaristas. Según su opinión el modelo "trabajo", como modelo prevalente, está demasiado unido a la sociedad industrial, y ha sido adoptado por el ***Magisterio Social*** precisamente en el momento en que se lo cuestiona desde otros paradigmas (característicos de la sociedad post-industrial)[18].

17. Cf. *Nexo* 6 (1985), pág. 3.

18. Sobre el tema del trabajo (inclusive sobre "*Laborem Exercens*") el mismo autor ha escrito: *Arbeit un Menschenwürde*, Freiburg-Basel-Wien, 1985.

No es este el momento apropiado para discutir el contenido de ambas valoraciones de la historia del reciente ***Magisterio Social*** y de cada uno de sus momentos, sobre todo, del actual. Solamente queremos plantear nuevamente la problemática epistemológica y hermenéutica que les subyace. Por un lado, aparece el hecho de la historicidad del ***Magisterio Social***, afirmada por todos, y, por otro, el problema de los "moldes", "quicios", "marcos", "paradigmas" y "modelos" de los documentos analizados, así como el de la "metafísica social" que ellos suponen o no. Por tanto, se trata de los ***instrumentos*** o ***mediaciones conceptuales*** en que se mueve la ***Enseñanza Social de la Iglesia***, como palabra humana.

Antes de seguir adelante anotemos que G. Farrell coincide en una periodización parecida a las arriba mencionadas. Su punto de vista pareciera no aportar, al menos inmediatamente, una nueva contribución a nuestro planteo epistemológico. Sin embargo no es así, pues reafirma la historicidad de la ***Doctrina Social de la Iglesia***, en cuanto ésta no es considerada como "una síntesis teórica independiente de las condiciones de su aparición", sino como "la respuesta histórica a un problema histórico. Es una toma de posición, es una definición en un debate histórico", condicionada en su enfoque y punto de vista, por tanto, aun en cuanto síntesis teórica, por la problemática, los interrogantes y los desafíos históricos modernos: "Se trata de una situación moderna. Antes de hablar de una '***Doctrina Social Católica***' en los siglos anteriores al XIX, habría que hacer muchas distinciones"[19].

Así es como Farrell distingue también cuatro momentos: 1) León XIII enfrenta la situación obrera; 2) Pío XI se preocupa más ampliamente por la estructuración racional de la economía; 3) con Juan XXIII y, particularmente, con Pablo VI, la ***Doctrina Social de la Iglesia*** se aboca a los problemas

19. Cf. G. Farrell, *Doctrina social de la Iglesia. Introducción e historia de los documentos sociales pontificios, del Episcopado latinoamericano y argentino*, Buenos Aires, 1983, pág. 23.

de justicia que plantea la "planetización" de la cuestión social; 4) "Y hoy, Juan Pablo II, tomando la orientación que Pablo VI dejó en la carta "*Octogesima Adveniens*", al cabo del siglo del gran diálogo doctrinal de la Iglesia con el mundo moderno, llama la atención sobre la cuestión principal, el hombre, punto de partida y meta de toda convivencia social y de toda institución que busca estructurarla"[20]. Notemos que también Farrell ve en el Papa actual el comienzo de un nuevo momento en la historia del *Magisterio Social*. Además, su periodización hace ver la importancia epistemológica de la cuestión (cada vez más ampliada y profundizada) a la que el *Magisterio Social* responde.

También otros muchos autores mencionan mediaciones gnoseológicas de distinto tipo - situadas en diferentes niveles epistemológicos, no sólo en el estrictamente conceptual— cuando comentan alguno o varios de los principales documentos del *Magisterio Social*. No pretendemos ser exhaustivos en la enumeración de tales mediaciones, sino que haremos ver que ellas corresponden a distintos niveles: la experiencia, la imaginación, los conceptos, su sistematización, los métodos, los enfoques y los paradigmas globales, las opciones y valoraciones, etc.

Así, por ejemplo, J. Ratzinger afirma que el *Magisterio Social* de los Papas hasta "*Mater et Magistra*" —en la cual divisa un claro cambio de enfoque (o punto de partida: *Ansatz*)— permaneció ajeno al mundo técnico-industrial tanto en su *enfoque* (*Ansatz*) como en su *estructura de pensamiento y de lenguaje*[21]. Según Ratzinger eso se debió a la negligencia de lo histórico en favor de lo especulativo y a una vinculación demasiado estrecha con el mundo estamentado y jerarquizado de la Edad Media tomado como *base ideal* desde la cual se pensaba la idea del derecho natural. Pues ambos aspectos

20. Ibidem, pág. 24.

21. Cf. J. Ratzinger, *NEI*, pág. 29.

—agrega— implicaban una fuerte *opción* de orientación conservadora. Por supuesto que Ratzinger no pone en duda el valor de esas enseñanzas: aún más, señala sus grandes méritos, pero indica algunos condicionamientos históricos de las mismas debido a factores epistemológicos: enfoque (*Ansatz*), estructuras de pensamiento y de lenguaje, relación (metodológica) entre lo histórico y lo especulativo, la base ideal (en gran parte imaginativo-afectiva) desde donde se piensa una idea, así como —en un orden volitivo-valorativo y valorativo-afectivo— las opciones implícitas y las ligaduras (en este caso, con el pasado medieval). Más adelante analizaremos más el trabajo de Ratzinger, ubicando esas reflexiones críticas en su contexto. Ahora ellas nos sirven sólo para señalar una serie de mediaciones epistemológicas de distinto orden, cuya consideración podrá servir para elaborar una teoría epistemológica que explique esos condicionamientos históricos sin por ello cuestionar el valor doctrinal de esos documentos del *Magisterio Social.*

También otro autor poco sospechoso de menospreciar el *Magisterio Social*, como G. Cottier, hablando de los términos usados por "*Rerum Novarum*" acerca de la igualdad (los cuales según dice — chocan a nuestra actual sensibilidad intelectual y moral), explica que León XIII no estaba considerando entonces el problema en sí mismo, sino a través del *prisma* de las teorías igualitaristas que rechazaba. Pero, a pesar de la justa apreciación de la condición humana que se opone a tales teorías, "ese recuerdo no está todavía libre de fantasías ligadas a las jerarquías del Antiguo Régimen. Entre las soluciones sugeridas en la tercera parte (de la encíclica), la adaptación de las antiguas corporaciones medievales irían en el sentido de esa interpretación"[22]. Tanto la alusión al "prisma" de consideración— que nos ayuda a comprender la intención de León XIII—, como las "fantasías" y la "sensibilidad intelectual y moral" de una determinada época histórica, a las que alude Cottier, son elementos epistemológicos de importancia que

22. Cf. G. Cottier, "Le statut épistémologique des documents du Magistère dans le domaine social", en *EQS* (citado en la nota 1), pág. 80.

reclaman una teoría que los ubique y comprenda, a fin de ayudar a la interpretación del ***Magisterio Social*** y su historicidad. Claro está que una tal teoría no dejará de estar históricamente condicionada.

Otros autores señalan más bien elementos de orden conceptual que han cambiado en el ***Magisterio Social***. Así es como por ejemplo, W. Kerber, luego de referirse a cierta unilateralidad de la acentuación en los documentos de Pío XII, debida —según su opinión— a una determinada comprensión neoescolástica del derecho natural defendida por sus colaboradores alemanes, nota un cambio de estilo (y de algunos contenidos) en la "***Mater et Magistra***", a pesar de la continuidad en la doctrina misma[23]. Luego precisa que tales diferencias, y otras que señala, no tocan al núcleo de la ***Enseñanza Social de la Iglesia***, pero que, sin embargo, no son sin importancia, pues "algo cambió en la misma concepción del derecho natural". Luego añade que las diferencias culturales no tocan sólo cuestiones inesenciales y accesorias, como algunos pueden pretender: "*esa* concepción rígida del derecho natural fue tocada en su núcleo por la nueva evolución" del ***Magisterio Social***. Notemos que no se refiere al núcleo de la ***Enseñanza Social de la Iglesia***, del cual habló antes, sino al núcleo de una determinada ***concepción*** filosófica del derecho natural, que —según estima— influyó en "una cierta unilateralidad de la acentuación" del magisterio de Pío XII. "Concepción", "acentuación": son conceptos que nuevamente plantean el problema epistemológico.

En el mismo sentido van las apreciaciones de A. Marananche, citadas por R. Vekemans, acerca de la nueva tendencia que se dio en el ***Magisterio Social*** sobre todo a partir de la "***Populorum Progressio***", las que se refieren más bien al ***método*** de acercamiento a los problemas sociales. Se trataría ahora de "proyectar sobre las cuestiones sociales... la luz del Evangelio", sin usar un ***aparato conceptual monolítico***[24]. Pero ello, según la "***Action Populaire***", a la que en esto sigue Vekemans, no involucra un cambio en la ***intencionalidad***, aunque sí en la ***forma*** de la ***Enseñanza Social de la Iglesia.*** La palabra "forma" implica aquí cuestiones importantes de método, pues el texto añade: "Hay aquí un compromiso mas directo a nombre del Evangelio. Sin deducciones filosóficas explicitadas, sin el desvío de un puro derecho natural"[25] Como bien lo señala Vekemans, hay que reparar en los epítetos usados: "deducciones filosóficas ***explicitadas***", "***puro*** derecho natural". Por consiguiente, no se trata del rechazo de las mediaciones filosóficas, pero sí de un uso ***nuevo***, al servicio de la ***misma*** intención, según una evolución real, pero homogénea. Además, ya el hecho de esa explicitación de tales mediaciones filosóficas ***como*** mediaciones, hace tomar conciencia de su carácter histórico y cultural.

Uno de los intérpretes que más insisten en el cambio de método es M.D. Chenu. Luego nos referiremos más explícitamente al problema por él suscitado acerca de "la ***Doctrina Social de la Iglesia*** como ideología". Ahora sólo hablaremos de sus planteos metodológicos. Para Chenu, antes de la "***Mater et Magistra***" el método adoptado por la ***Doctrina Social*** era ante todo deductivo, pues se trataba de aplicar un "aparato doctrinal" a las situaciones cambiantes. Ya "***Mater et Magistra***" y "***Pacem in Terris***" practican un nuevo método, pero es "***Octogesima Adveniens***" la que, para Chenu, lo consagra y lo erige en principio[26]. Se trataría de "un método inductivo", con el cual se produce una inversión del método anterior.

---

23. Cf. W. Kerber, "Katholische Soziallehre", en: *Demokratische Gesellschaft. Konsensus und Konflikt* II, München-Wien, 1975, pág. 572 ss.

24. R. Vekemans, en "Presupuestos epistemológicos de la doctrina social de la Iglesia", *Tierra Nueva* 6 (1977), pág. 53 ss. cita a A. Marananche: *Y-a-t-il une éthique sociale chrétienne?*, París, 1969. (En adelante citaremos el artículo de Vekemans con la sigla: *PEDSI*)

25. Cf. Paul VI, *Encyclique Populorum Progressio sur le développement des peuples. Introduction et commentaire par L'Action Populaire*, París, 1967, pág. 22, comentado a su vez en *PEDSI*, pág. 56 s.

26. Cf. M. D. Chenu, *La "doctrine sociale" de l'Eglise comme idéologie*, París, 1979, cap. 6, titulado: "Une méthode inductive. La lettre Octogesima Adveniens (Paul VI, 1971)".

Chenu cita a Monseñor Pavan, quien en 1967 hacía ver la continuidad de las enseñanzas de Pío XII, Juan XXIII y Pablo VI, afirmando: "nada ha cambiado...; no se deduce más desde principios abstractos, se observa la realidad, en la cual se han descubierto capacidades evangélicas". Pues bien, Chenu comenta: "Nada ha cambiado, pero todo ha cambiado"[27], pues, aunque hay una continuidad fundamental de contenido, sin embargo se ha cambiado el ***modo*** de enfocarlo, es decir, el ***método***, no tomando a éste en el sentido de un procedimiento meramente extrínseco, sino como incidiendo intrínsecamente en la misma comprensión del contenido. Aún más, detrás de esa evolución, según Chenu hay una nueva concepción eclesiológica de la misión de la Iglesia en el mundo y, en el límite, otra representación teológica del mismo Dios. Dicho método inductivo consiste, para Chenu, en la lectura de los sginos de los tiempos, comprendiendo ciertos acontecimientos y situaciones como lugar teológico del discernimiento a la luz del Evangelio.

Como vemos, los problemas del método inductivo o deductivo, de su relación intrínseca o no con la comprensión del contenido, de la novedad y la continuidad, de las representaciones teológicas (de la Iglesia, de Dios, etc.) subyacentes a un cierto método, etc. son todas ellas cuestiones epistemológicas que inciden en la interpretación que hagamos de la evolución del ***Magisterio Social.***

Para terminar, no queremos omitir la mención de ciertas afirmaciones más problemáticas que intentan relacionar los cambios en el ***Magisterio Social*** de los últimos Papas con el de los distintos paradigmas económicos con los que ellos estarían dialogando en forma más o menos crítica. Tales paradigmas serían un elemento epistemológico que habría que tener en cuenta para interpretar las variaciones de enfoque en los distintos momentos históricos del ***Magisterio Social.*** Citaremos tales opiniones —a pesar de ser discutibles— porque su enfoque interpretativo plantea el problema gnoseológico con

27. Ibidem, pág. 80.

una mayor globalidad —en la línea del "cambio de paradigma" de Th. Kuhn—: recordemos que más arriba citamos las expresiones de ***Nexo*** acerca del "nuevo marco totalizador" y del "nuevo quicio" para la ***Doctrina Social de la Iglesia***, y las de D. Mieth sobre el "modelo prevalente" y el "paradigma", referidas todas ellas a "***Laborem Exercens***". Allí se trataba del paradigma global, acá se tratará sólo de la referencia a los paradigmas económicos.

F. González nos relata que en un Seminario del CINEP (Bogotá) se relacionó la evolución de la ***Doctrina Social de la Iglesia*** (usando una periodización que prácticamente coincide, al menos en parte, con las citadas más arriba) con los cambios en el paradigma económico con el que se dialoga: el liberal clásico o conservador, el neoliberal de tipo keynesiano, el radical autogestionario al estilo de B. Ward e Y. Vanek[28]. Así es como León XIII habría criticado el paradigma liberal clásico desde una óptica precapitalista, adoptando sin embargo algunos de sus presupuestos básicos, pero criticando fuertemente ciertos aspectos importantes del mismo. Desde Pío XII hasta "***Laborem Exercens***" inclusive, según la opinión de algunos participantes de dicho Seminario, la ***Doctrina Social de la Iglesia*** habría dialogado sobre todo con el pensamiento neocapitalista de tipo keynesiano. Según esos intérpretes, sobre todo la "***Mater et Magistra***" y también la "***Pacem in Terris***" serían coherentes con el modelo keynesiano. Las opiniones se habrían dividido tanto con respecto a "***Quadragesimo Anno***", cuyos párrafos a favor de las corporaciones no estarían en la línea del citado paradigma, como en relación con "***Populorum Progressio***", "***Gaudium et Spes***" y, sobre todo, "***Octogesima Adveniens***", que son reticentes en cuanto a referirse a modelos económicos. Por el contrario, "***Laborem Exercens***" se acercaría al paradigma radical, no en su forma marxista y burocrática —que rechaza—, sino en su forma autogestionaria.

28. Cf. F. González, "La doctrina social de la Iglesia frente a las ciencias sociales. Intentos y dificultades de un diálogo", *Theologica Xaveriana* 35 (1985), 235-289, en especial pág. 250-267.

No pretendemos aquí discutir tales interpretaciones y su óptica, sino solamente señalar que en ese caso la noción epistemológica de *paradigma* sirvió de matriz de lectura del *Magisterio Social* y que, según esos intérpretes, ella daría cuenta aun de la evolución del mismo.

Por último recordemos que otra noción hermenéutica y epistemológica, la de "relectura" ha sido también frecuentemente usada para interpretar la evolución del *Magisterio Social.* Así es como G. Cottier asevera que uno de los ejes que permiten determinar el género literario y el estatuto epistemológico de las encíclicas sociales es el eje de la relectura, que caracteriza las sucesivas intervenciones pontificias en su relación con documentos papales anteriores, en especial la "*Rerum Novarum*"[29]. Tal relectura reafirma la continuidad, pero también muestra las innovaciones. De éstas en su relación con aquella habla también W. Kerber cuando hace caer en la cuenta de la evolución y la novedad que se dan precisamente en la relectura misma con respecto al texto que se relee: "los documentos eclesiásticos acentúan siempre la continuidad y validez permanente de la *Enseñanza Social*, especialmente cuando introducen nuevos acentos"[30]. Una vez más se nos presenta el problema de la evolución homogénea de la *Doctrina Social de la Iglesia*, es decir, de su continuidad y creatividad históricas.

3. OTRAS CONTRIBUCIONES A LA PROBLEMATICA EPISTEMOLOGICA DE LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA.

La consideración de las diversas *lecturas* de la *Doctrina Social de la Iglesia* que se han dado y se están dando, y la de

29. Cf. art. cit. *EQS*, pág. 67 y 70-75.

30. Cf. art. cit. en la nota 10, pág. 17. Ver también el art. cit. en la nota 23, pág. 574 s.

la *evolución* del *Magisterio Social* nos llevaron a proponer una serie de cuestiones epistemológicas referentes a la *Doctrina Social de la Iglesia* y su interpretación, pero por ahora sin un orden aparente. Antes de tratar de responder a ellas en una forma articulada, a través de una teoría epistemológica, como lo haremos en la Segunda Parte, vamos ahora a estudiar algo más de cerca los aportes de dos trabajos: uno de J. Ratzinger y otro de A.F. Utz, porque nos ayudarán a plantear luego más ordenadamente el problema. El artículo de Ratzinger, además, toca explícitamente el tercer hecho del que hablamos en la introducción: la sospecha de que se dan elementos *ideológicos* en la *Doctrina Social de la Iglesia*, a la que aludimos también luego citando a Chenu.

3.1 La cuestión de la existencia de elementos ideológicos en la Doctrina Social de la Iglesia según J. Ratzinger

Aunque este autor escribe sobre la *Enseñanza Social* o la *Doctrina Social* católica en general, se refiere en su artículo frecuentemente al *Magisterio Social*: cuando lo haga, lo indicaremos especialmente. Comienza preguntándose por la autoridad intrínseca de las afirmaciones de la *Doctrina Social* católica y por qué la Iglesia puede considerarla como *su* enseñanza. Ello lo lleva a considerar las *fuentes* de la misma. Pues bien, dos elementos son reconocidos explícitamente como sus integrantes, tanto por varios documentos pontificios como por sus exegetas, a saber, el de derecho natural y el bíblico. Pero —añade— al observar le acucia la sospecha de que en ella también se den, en tercer lugar, elementos *ideológicos*, es decir, aquellos que sólo aparentemente pertenecen a la primera o a la segunda categoría, pero que, en verdad, vienen de una estructura social *histórica*. Esta es experimentada como "natural" y, por ello, subrepticiamente dichos elementos son declarados como normativos sin serlo[31]. Notemos que Ratzinger no se pregunta, como lo hará después Chenu, si la *Doctrina Social de la Iglesia*, no en un sentido nato, sino "en el sen

31. Cf. J. Ratzinger, *NEI*, pág. 24.

tido preciso e histórico del uso que (de ese término) hicieron los Pontífices y el magisterio ordinario, a partir de León XIII hasta las innovaciones de Juan XXIII" es ideología[32], sino sólo si en la ***Doctrina Social*** católica se dan también elementos ideológicos.

Estimamos que la distinción entre esos posibles componentes: el evangélico, el racional y el histórico (que eventualmente puede convertirse en ideológico) es una contribución epistemológica importante, aunque plantea el problema de sus mutuas relaciones. La tendremos en cuenta en la Segunda Parte. Ahora iremos señalando algunos de los puntos del análisis que hace Ratzinger de esos distintos componentes.

3.1.1 ***El elemento de derecho natural***: Aun aceptando plenamente la existencia y legitimidad de esta dimensión de la ***Doctrina Social*** católica, Ratzinger hace ver que la misma ***idea*** del derecho natural tiene historia y, por tanto, presenta la impronta de esa historia. En ésta el influjo del elemento cristiano no ocupa el lugar menos importante, pero dista mucho de ser el único, comenzando desde el origen mismo del concepto de lo "naturalmente recto" en Grecia, pasando por su recepción a través de determinados filtros históricos en la Edad Media y, luego, por su ulterior evolución en el racionalismo jusnaturalista moderno.

En esa historia, que no seguiremos paso a paso, pero en la cual cada momento tiene su gravitación, Ratzinger hace notar la importancia que tuvo, en la Edad Moderna, la pérdida de fuerza de lo "positivo" cristiano en favor de lo que parecía "natural". De ahí que se note en esa evolución un proceso de acentuación de la razón en desmedro de la historia —proceso según el cual, como lo recuerda Ratzinger, Windelband definió la Ilustración—; ello llevó, por un lado, al reforzamiento del procedimiento deductivo y, por otro, originó una especie de raro positivismo, pues "como tales deducciones no eran concluyentes para todos, se recurrió a la autoridad de la Iglesia para probar el carácter racional de esas conclusiones, de

32. Cf. M. D. Chenu, op. cit. en la nota 26, pág. 87.

modo que la racionalidad debía servir de apoyo a una fe debilitada y, por otro lado, la autoridad de la fe debía complementar una seguridad racional incierta. O, dicho en otras palabras, el 'derecho natural' debía respaldar el derecho positivo de la Iglesia, pero a su vez era sostenido por éste"[33]. Según Ratzinger en ese entrecruzamiento entre ambos derechos reside la problemática de la situación de la Iglesia en los tiempos modernos, es decir, en el tiempo del cambio de una sociedad puramente "eclesiástica" a una sociedad pluralista.

Aunque el concepto de "naturaleza pura" había tenido un origen teológico, las controversias teológicas que acompañaron su gestación, sumadas al interés de política eclesiástica señalado más arriba, hicieron, según Ratzinger, que se diera una mayor concentración de la teología en la así llamada dimensión natural, con la consecuente retirada de lo "positivo" cristiano. De ese modo, añade el autor, se asumían con anticipación algunos rasgos esenciales de la Ilustración y se abría una puerta (escondida) para que, llegado el momento en que la Ilustración cobrara fuerza propia, "el pensamiento ilustrado... pudiera, en forma más o menos inadvertida, entrar a raudales en la teología y aun llegar a hacer sentir sus efectos en la coloración de ciertas expresiones del magisterio social"[34].

3.1.2 Tal planteo lo lleva a Ratzinger directamente a tratar de ***los elementos*** que anteriormente, en forma tentativa, había denominado "***ideológicos***". Pues encuentra que en la pretendida explicación esencial propia de la sistemática deductiva del derecho natural se esconde una fuerte dosis de representaciones conceptuales históricamente condicionadas, tanto provenientes de la Ilustración y el capitalismo temprano como del mundo típico de la Edad Media, que, por su lado, descansaba en forma no despreciable en una restauración del Antiguo Testamento tomado como el libro de leyes de un mundo cristiano para el cual el Nuevo Testamento no

33. Cf. *NEI*, pág. 26.

34. Ibidem, pág. 27.

proporcionaba normas suficientemente claras. Todo ello, es decir, "toda la situación histórica, así surgida concretamente, determina también las conclusiones aparentemente sólo racionales, las cuales no podían liberarse del mundo histórico en el que se efectuaban"[35].

De acuerdo a Ratzinger no se puede negar que la ***Doctrina Social*** católica procuró ordenar los hechos sociales dados bajo el criterio valorativo del Evangelio, pero —por razones históricas— aquella, como se había ido desarrollando hasta el momento en que escribe (1964), había dado ***demasiado*** espacio a los criterios valorativos emanados del derecho natural. Claro está que éstos, a su vez, estaban coloreados e informados por ideas directivas cristianas, de modo que en su realidad histórica no serían concebibles sin ellas. Pero también habían recibido otras influencias. Pues lo "justo por naturaleza" no se da en forma desnuda, sino en las realizaciones concretas de los tiempos que cambian. Es decir que, según Ratzinger, se da en los diferentes sistemas y órdenes históricos algo "recto por sí" que permanece, pero que no puede ser condensado o "destilado" en una forma supratemporal, sino que vive solamente en las distintas concreciones históricas y debe cada vez ser nuevamente reencontrado en los nuevos hechos.

Para Ratzinger esas consideraciones descubren la debilidad propia de la ***Doctrina Social*** católica como se había dado hasta ese momento: el no haber tenido suficientemente en cuenta esa realidad de la historicidad y haber intentado formular una "dogmática social" supratemporal, que ***en esa forma*** no puede darse. "No que fuera un error el hecho de que también entraran (en ella) los datos particulares del siglo, sino que ambos: el criterio evangélico de valoración y los hechos sociales dados, fueron concentrados —bajo el seudónimo de 'derecho natural'— en una mezcla de elementos en sí legítimos, la cual apenas permitía dar a los componentes particulares su lugar correspondiente"[36].

35. Ibidem.

36. Ibidem, pág. 29.

En ese contexto Ratzinger escribe las líneas citadas más arriba acerca de ciertas tendencias problemáticas de la ***Doctrina Social*** católica hasta esa fecha y acerca de su influjo en el ***Magisterio Social*** de los Papas hasta la "***Mater et Magistra***" exclusive.

Tales consideraciones de Ratzinger plantean una serie de problemas que la reflexión epistemológica no podrá soslayar, sea que esté de acuerdo o no con ellas.

3.1.3 El tercer componente de la ***Doctrina Social*** católica es ***el Evangelio***, que, visto en cristiano, es el primero. Según Ratzinger, aquél no contiene principios materiales de una ***Doctrina Social*** y, en ese sentido, no es un "principio constitutivo" de la ***Doctrina Social de la Iglesia,*** sino que más bien funciona como "idea regulativa". Esta muestra ***en qué dirección*** se da lo naturalmente recto y justo que ha de ser realizado en las estructuras sociales, ya que para el autor nunca es posible determinarlo concretamente en forma meramente especulativa y deductiva (more geométrico): lo muestra la variación histórica de las mismas concepciones acerca de lo que exige la dignidad humana.

Los fenómenos sociales tomados puramente en cuanto tales carecen en sí mismos de un criterio de valor, de modo que éste —aún en una sociología que quiera ser más que un mero registro de datos— viene de una decisión previa, que como tal está fuera y por encima de los meros hechos empíricos. De ahí que para Ratzinger en toda ***Doctrina Social*** cristiana y, por supuesto, en la católica, la comprensión de los hechos sociales es ordenada, orientada valorativamente y dicernida por el Evangelio operando como "idea regulativa". Los hechos, sin embargo, no son otros que los que cualquier otra doctrina social tiene a su disposición.

Afirma entonces Ratzinger, siguiendo dichas premisas, que no se da una ***Doctrina Social*** propiamente teológica, sino el intento de una "evangelización" cada vez nueva de la ***Doctrina Social*** y, viceversa, una cada vez nueva "realización" del Evangelio en la historia social concreta de los hombres. Tales conclusiones nos plantean diversos interrogantes epis-

temológicos: cuál es el papel del Evangelio en la ***Doctrina Social de la Iglesia***, el rol que en ella le compete a una mediación ***específicamente*** filosófica entre Evangelio y fenómenos sociales, en qué sentido el Evangelio es o no un "principio ***constitutivo***" de la ***Doctrina Social de la Iglesia*** (desde el punto de vista epistemológico), la validez de la categoría de "idea ***regulativa***" para iluminar epistemológicamente la función del Evangelio, la relación entre la ***opción*** evangélica y la comprensión de los hechos sociales en la ***Doctrina Social de la Iglesia***, etc.

De la consideración de las fuentes y los componentes de la ***Doctrina Social*** católica, Ratzinger llega a precisar su ***lugar epistemológico***: ella no nace ***puramente*** del Evangelio o de la tradición de fe y no es elaborada ***inmediatamente*** sobre una base teológica, pero tampoco se deriva ***solamente*** de los hechos sociales, sino que se funda en una ***relación***, es decir, en la ***ordenación*** (***Hinordnung***) del Evangelio a los hechos sociales respectivos. Pero esa relación supone la correlación correspondiente: "es doctrina social sólo porque está pensada a partir de los hechos; es cristiana, en cuanto el Evangelio es la medida con los que los mide"[37].

Debido a esa ubicación epistemológica, a saber, al hecho de fundarse en una relación, se da para Ratzinger una doble fuente de yerros posibles. Pues o bien los hechos pueden no ser suficientemente tenidos en cuenta, o, en cambio, el Evangelio puede no ser tomado suficientemente en serio. De ahí que para Ratzinger hay dos cuestiones decisivas: 1) si verdaderamente se refirió el hilo conductor del Evangelio sincera y sobriamente a los hechos sociales concretos o si uno se contentó con criterios "de derecho natural" que, por su lado estaban mezclados subrepticiamente con elementos heterogéneos; 2) si verdaderamente uno se ha esforzado en captar los hechos sociales dados, a fin de colocarlos bajo la medida valorativa del Evangelio, o si más bien se ha trabajado a partir de un preconcebido deber-ser de los mismos (*Tatsachen-Soll*), sin haber examinado suficientemente la realidad.

37. Ibidem, pág. 28.

Nuevamente las afirmaciones de Ratzinger nos plantean una serie de interrogantes: cuál es el lugar epistemológico de la ***Doctrina Social de la Iglesia***; qué función tiene en ella lo "humano por naturaleza"; en qué consiste el análisis objetivo de los hechos sociales que no parta de la confusión entre ser y deber-ser, etc.

3.2 Principios doctrinales, directivas pastorales e historicidad según A. F. Utz

Desde el trasfondo de una teoría del conocimiento (en la ***Doctrina Social de la Iglesia)*** distinta de la de Ratzinger, A.G. Utz se pregunta por el hecho de la evolución de la ***Doctrina Social de la Iglesia***[38]. Examinando los principales capítulos de las enseñanzas sociales del Magisterio va observando cambios referentes no sólo a algunos puntos importantes, como son el orden profesional o la propiedad, sino también a ***concepciones globales fundamentales***, como, por ejemplo, las de bien común, libertad o sociedad. Así es como en la continuidad de la reafirmación del bien común como superior a los intereses particulares y a su mera suma, con todo se deja de lado la idea de un bien común ideal, norma valedera para todos, y se da mayor lugar en cambio a la diferencia histórica y cultural de situaciones y al legítimo pluralismo de valores. La libertad será entonces concebida menos como una obligación moral hacia un bien intemporal que como la facultad del hombre de juzgar y decidir según la conciencia que tiene de sí mismo y de la historia. La concepción de la sociedad de tipo familiar cede asimismo el paso a una nueva concepción —aceptada por el ***Magisterio Social*** primero en el orden social y sólo después también en el orden político—: la de una unión de sujetos libres, que no quieren trabajar por un bien común definido sin ellos, sino que exigen participar en su definición. Ello conduce luego a apreciar de manera nueva el problema de la libertad religiosa, etc.

38. Nos iremos refiriendo al trabajo de A. F. Utz, ***EDSI***, citado en la nota 12.

¿Con qué instrumentos epistemológicos juzga Utz esa evolución? Ellos nos interesan para así complementar, desde otro punto de vista, los planteamientos que hemos mencionado más arriba. Utz distingue dos funciones de la autoridad eclesiástica —que van a corresponder también a dos niveles epistemológicos—: la función doctrinal y la pastoral[39]. Pero afirma que tal diferenciación, aunque teóricamente clara, es sin embargo difícil de precisar en cada intervención concreta del magisterio, pues necesariamente en ellas ambas funciones están imbricadas. Es tarea del teólogo hacer exégesis de los documentos del ***Magisterio Social*** para distinguir lo que pertenece a los principios doctrinales universales y lo que son directivas o exhortaciones pastorales. Tal tarea —añade— supone que el intérprete está instruido en teoría del conocimiento.

Principios y directivas no sólo se distinguen por el nivel de abstracción, sino también porque los primeros enuncian normas teóricamente justificadas y universalmente válidas, en cambio las segundas no se justifican sino por juicios concretos de valor, que son históricos y cambiantes. La nota añadida a "***Gaudium et Spes***" constituye, a los ojos de Utz, una confirmación de dicha distinción epistemológica.

Sin embargo, como dijimos, el problema consiste en la diferenciación hecha en los casos concretos, pues para ello "necesitamos conocer el proceso por el cual la conciencia, partiendo de normas generales, llega a conclusiones concretas", ya que "este paso del principio abstracto, universalmente válido, a su formulación concreta, está fuertemente influenciado por la apreciación personal de los valores"[40]. De ahí que en la mayoría de los casos no se trate de una mera deducción del particular desde lo universal, sino que se suponga —añadimos nosotros— un discernimiento de carácter prudencial propio del pastor en cuanto pastor, del intérprete en cuanto tal, de la conciencia que debe actuar, etc., según sean los casos. Pues entra en juego no sólo la razón teórica, sino también la razón práctica.

Por ello mismo Utz tratará de matizar su comprensión de la diferenciación de base —aparentemente clara— entre principios universales y directivas pastorales concretas. Por un lado va a señalar el elemento histórico, cultural y analógico que se da frecuentemente en la enunciación de los principios y, por otro, va a hacer ver la libertad de acción que dejan las directivas pastorales, sin negarles a éstas autoridad moral y religiosa. Ambos puntos son relevantes para nuestra problemática epistemológica, sobre todo el primero.

Utz reconoce que la Iglesia siempre ha defendido la existencia de principios de acción universales, pero, cuando ha debido precisar concretamente esas normas absolutas, "la expresión que ha usado, en estos casos, se ha visto con frecuencia mezclada de elementos culturales, y los principios naturales, a veces, se distinguen difícilmente de su envoltura cultural". "En este campo la gran mayoría de los aristotélicos se ha equivocado, al suponer que todas las normas abstractas, llamadas naturales, tienen un carácter de univocidad que permite una formulación valedera siempre y en todas partes"[41].

---

39. Esa misma distinción la hace K. Rahner en el art. cit. en la nota 10, aunque él conecta las "directivas pastorales" (*Weisungen*) de la Iglesia con el discernimiento de los imperativos singulares por parte de ella: cf. también *Das Dynamische in der Kirche*, Freiburg, 1958. Las consideraciones de Ranher dan la base para una reflexión epistemológica acerca del discernimiento de los signos de los tiempos por la Iglesia en su ministerio pastoral, que no podemos desarrollar aquí: ver nuestro estudio "La lógica de lo existencial e histórico según Karl Rahner", *Stromata* 34 (1978), 179-194.

40. Cf. A.F. Utz, *EDSI*, pág. 10, 7, etc. Para A. Gaete el problema reside sobre todo en esa mediación o tránsito de lo universal inmutable a lo concreto mudable, que no es meramente silogístico: cf. "Catolicismo social y marxismo en la primera mitad del siglo XX: aún no es posible el diálogo", *Mensaje* No. 215 (1972), 706-716. De esa problemática epistemológica de la razón práctica tratan tanto K. Rahner como P. Ricoeur en las obras citadas, respectivamente, en las notas anterior y siguiente.

41. Cf. *EDSI*, pág. 11. Puede ser que la mayoría de los aristotélicos se haya equivocado, pero según P. Ricoeur, ya Aristóteles dio las bases tanto para esa concepción como para su superación: cf. "La

Pues —añade— esas formulaciones están suponiendo a veces una comprensión antropológica demasiado estrecha, que no contempla situaciones históricas o culturales distintas: por consiguiente "una directiva moral concreta no puede enunciarse bajo una forma doctrinal, a no ser que el principio moral subsuma íntegramente el caso concreto"[42]. Entonces se trataría de una definición con un sentido unívoco, la cual contiene la esencia misma del caso particular.

Sin embargo, para Utz "son raras las definiciones unívocas de principios morales y jurídicos, válidas universalmente". Con frecuencia se trata de enunciaciones o definiciones análogas, con analogía de proporcionalidad referida a situaciones socio-culturales distintas: tales expresiones no tendrían "un sentido unívoco: sería análogo, proporcional a la situación dada[43].

A diferencia de los principios universales, las directivas pastorales comportan juicios morales ***concretos*** sobre lo bueno o malo, laudable, reprobable o solamente oportuno, ***en una situación dada o por crear.*** Para interpretar tales juicios pastorales no basta el conocimiento de los principios morales, sino que es necesario el de las situaciones concretas y, además, el de la mediación entre unos y otras. Pues, aunque se dan principios morales concretos que no expresan sino la subordinación de lo concreto a lo universal (por ejemplo, en el caso de la indisolubilidad del matrimonio), para Utz "la mayor parte de los juicios morales son análogos. No pueden, por consiguiente, formularse de una manera general, sino "con reservas' "[44].

---

raison pratique", en: Th. Geraets (ed.), *Rationality today - La rationalité aujourd'hui*, Otawa, 1979, pág. 228-9, 232, 240; sobre las actuales teorías del razonamiento práctico ver también lo que el mismo Ricoeur dice en: *Tendances principales de la recherche dans les sciences sociales et humaines* II, Paris-La Haye-New York, 1978, pág. 1446-1449.

42. Cf. *EDSI*, pág. 10.

43. Ibidem.

44. Ibidem, pág. 11.

Pues bien, para el autor los principios referidos a los problemas sociales, económicos y políticos entran en esta segunda categoría. Por tanto, cuando el ***Magisterio Social*** propone soluciones concretas, los fieles tendrán libertad para reconsiderar, de manera crítica y a partir de sus conocimientos, las directivas o las exhortaciones, y confrontarlas con los principios universales de la imagen cristiana del hombre". Ello no quita autoridad moral a tales directivas, sino que hace ver que ellas "no alcanzan su verdadera eficacia sino a través del juicio de los católicos responsables"[45]. Así es como para Utz la nueva problemática referente a la lectura de los signos de los tiempos muestra la evolución del ***Magisterio Social*** hacia una mayor acentuación de la historicidad y del libre discernimiento cristiano.

Ahora no nos detendremos en la cuestión del valor religioso y el peso moral de las directivas pastorales. Solamente queremos señalar la problemática epistemológica indicada por Utz, en especial, la dificultad (¿o imposibilidad?) de la adopción de un ***lenguaje unívoco*** en cuestiones ético-sociales, es decir, un lenguaje que cubra positivamente con una definición o un enunciado abstractamente fijo la diversidad histórica y cultural de todas las situaciones; la recta comprensión de la analogía del lenguaje, para no caer tampoco en un relativismo equivocista; la necesidad de precisar el tipo de mediación que se da para la razón práctica en el ámbito de las cuestiones ético-sociales entre los principios y las directivas de acción, mediación que incluye juicios de valor y de discernimiento.

Para Utz el meollo del problema contemporáneo respecto a la ***Doctrina Social de la Iglesia*** se expresa en la pregunta siguiente: "Como en tiempos de los primeros cristianos: ¿desea la Iglesia únicamente apelar a la responsabilidad de cada cristiano para con Dios, sin querer pronunciarse en lo que respecta a las estructuras sociales?"[46]. Claro está que la

---

45. Ibidem, pág. 11 y 12.

46. Ibidem, pág. 15.

Iglesia no renuncia a esto último sin dejar de respetar el legítimo pluralismo. Pero para nuestro propósito epistemológico quizá podríamos reformular la cuestión de la siguiente manera: *¿cómo* se conjuga la relación entre los principios doctrinales, las orientaciones pastorales concretas y la libertad de discernimiento cristiano en un mundo plural histórica y culturalmente diferenciado, en el cual se reconoce el pluralismo de valores en la fidelidad a lo verdaderamente humano conocido a la luz del Evangelio?

SEGUNDA PARTE

HACIA UN INTENTO DE RESPUESTA

Antes de tratar de responder a los problemas arriba planteados, como son: la historicidad de la ***Doctrina Social de la Iglesia***, la acusación de ideologización, la interrelación entre sus diversas fuentes y/o componentes, la relación que en ella se da entre los distintos niveles gnoseológicos, la cuestión de su método, etc., vamos a decir una palabra acerca de su ***estatuto epistemológico***. Comenzaremos por dilucidar la misma ***noción*** de Doctrina Social de la Iglesia, para abordar luego la cuestión de su ***lugar epistemológico.***

1. CONCEPTO DE DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA

La expresión misma "Doctrina Social de la Iglesia" no se halla en León XIII, quien habla de "principios" y "doctrinas" que la Iglesia saca del Evangelio, o de filosofía cristiana. Pío XI se refiere a la "doctrina de re sociali et oeconomica" enseñada por León XIII, y agrega que en la "disciplina social católica" constituida bajo la dirección del magisterio por sus colaboradores "se aplican a necesidades nuevas los principios inmutables de la doctrina de la Iglesia". Pío XII habla luego indistintamente de la ***Doctrina Social de la Iglesia*** o de la ***Doctrina Social*** católica, de modo que esas expresiones toma-

ron derecho de ciudadanía[47]. Como sabemos, el Concilio evitó en algunos de sus documentos[48] la formulación ***Doctrina Social de la Iglesia*** debido a ciertos peligros de mala intelección del término estereotipado ***Doctrina Social***, aunque no dejó de enseñarla, pues podía ser entendida como un sistema fijo y ahistórico de afirmaciones abstractas y unívocas que se deberían aplicar en forma deductiva a todas las circunstancias históricas y culturales, y que impediría la iluminación de estas en forma directa por el Evangelio.

Así es como se prefiere más tarde la expresión "enseñanzas sociales de la Iglesia", sobre todo para recordar que no se trata de una síntesis teórica independiente de las condiciones históricas de su aparición, ligándola, aun en la denominación, al acto histórico de enseñar y, por ende, al magisterio social. Luego que Juan Pablo II reintroduce frecuentemente el uso —ya purificado de eventuales intelecciones deformadas— de la expresión ***Doctrina Social de la Iglesia***, actualmente se suelen usar más o menos indistintamente las denominaciones ***Doctrina Social de la Iglesia*** o ***Enseñanza Social de la Iglesia***, como lo hace el ***Documento de Puebla*** y lo hacemos nosotros en este artículo, a pesar de la diferencia de matices. Las preferimos a la expresión ***Doctrina Social*** católica, que no nombra el sujeto epistemológico de la misma: la Iglesia[49]. Estimamos que la revalorización de la expresión por el Papa actual corrige la desviación de aquellos que no sólo rechazaban el vocablo, sino la idea misma de una ***Doctrina Social de la Iglesia.***

47. Cf. J. Y. Calvez-J. Perrin, *ESE* (op. cit. en la nota 15), pág. 18-20.

48. Así es como en el cap. 2, No. 29, de "*Gaudium et Spes*", se aceptó la enmienda que pedía cambiar la expresión estereotipada por "doctrina cristiana sobre la sociedad"; en el No. 76, el Secretariado del Concilio restableció luego la expresión: sobre toda esa cuestión cf. M. D. Chenu, op. cit., pág. 88.

49. La cuestión del sujeto epistemológico la plantea St. Pfürtner en: St. Pfürtner-W. Heierle, *Einführung in die katholische Soziallehre,* Darmstadt, 1980, pág. 14 ss.

Debemos, por tanto, hablar no sólo del nombre, sino del concepto real de la misma. Pero, antes de pasar adelante, notemos ya que en la cuestión del nombre estaban implicadas las siguientes cuestiones: la relación entre el Evangelio, la realidad social y la enseñanza de la Iglesia, no en abstracto, sino respondiendo a las cambiantes circunstancias históricas; y la relación entre Evangelio, Iglesia e historia, y una eventual ***síntesis*** doctrinal teórica.

Primeramente citaremos algunas interpretaciones que distintos autores han dado del concepto de ***Doctrina Social de la Iglesia***. Estas generalmente no son contradictorias, pero con frecuencia ponen acentos distintos o explicitan matices diversos. Luego veremos cómo ese concepto se delinea en algunos de los últimos documentos de la Iglesia, que parecen lograr un justo equilibrio entre las diversas concepciones. Tendremos sobre todo en cuenta los rasgos que nos servirán luego para responder a las cuestiones epistemológicas arriba planteadas, comenzando por la del "lugar" epistemológico de la ***Doctrina Social de la Iglesia.***

El abanico de matices y acentuaciones alcanza desde el concepto más sistemático de autores como G. Gundlach (que para algunos es ***demasiado*** sistemático) hasta el casi totalmente abierto de M. D. Chenu. Entre ambos se dan diversas posiciones intermedias que nos será útil reseñar, sin pretender ni de lejos ser exhaustivos. Escogeremos aquellas que podrán servirnos mejor para luego introducir algunos de los textos magistrales más recientes sobre la cuestión.

Como sabemos, Gundlach fue un apreciado asesor de Pío XII y, según algunos autores, la concepción de aquél estaría presupuesta en el enfoque de este Pontífice sobre la ***Doctrina Social***. Gundlach define la ***Doctrina Social de la Iglesia*** como "la síntesis unitaria —hecha con base en el orden cristiano de salvación— de todos los conocimientos acerca de las estructuras ordenadoras de la sociedad humana, tanto en su totalidad como en sus dominios particulares, tomadas como norma de las tareas de ordenamiento que se le presentan constantemente al hombre, ser intrínsecamente social, a partir de los cam-

bios históricos"[50]. Como puede observarse, se trata de una comprensión sistemática, con pretensiones de totalidad, aunque no se puede decir que se trate de un "sistema cerrado", como el que rechaza Cl. Boff[51]. Es la comprensión de la ***Doctrina Social de la Iglesia*** que tanto éste como Chenu critican, y parece corresponder a la "pretensión de síntesis doctrinal" que, según R. Vekemans, no acepta A. Marananche. Con todo debemos recordar lo que en ese contexto añade el mismo Vekemans: "la sistematización de la ***Doctrina Social de la Iglesia*** es obra de comentaristas privados"[52] que reúnen arti articuladamente, con base en un principio de intelección y un enfoque determinados, lo que el ***Magisterio Social*** ha ido enseñando en circunstancias distintas, aunque en continuidad, no sólo histórica sino lógica y teológica con las enseñanzas anteriores.

En el otro extremo del espectro podría quizá situarse la concepción totalmente abierta de la ***Doctrina Social de la Iglesia*** tomada "en sentido general", que Chenu acepta en cuanto el Cristianismo comporta una dimensión socio-política como ley esencial de relaciones fraternas entre los hombres[53]; a ella corresponde el acento puesto por el autor en la lectura profética de los signos de los tiempos, según las propuestas de Juan XXIII y Pablo VI.

En una posición semejante se encontrarían también (al menos en la práctica) los cristianos para quienes la ***Doctrina Social de la Iglesia*** es una especie de caja de herramientas que "se ajusta prácticamente a todo" —según se expresa Cl. Boff- , aunque reconozcan que en ella se dan "nudos doctrinales" y "condensaciones históricamente significativas"[54].

---

50. Cf. G. Gundlach, "Katholische Soziallehre", en: *Staatslexikon* (Hrsg. von der Görres Gesellschaft) IV, Freiburg i. Br., 1959[6], pág. 914.

51. Cf. Cl. Boff, "Doctrina social de la Iglesia y Teología de la liberación", *Concilium* No. 170 (1981), 468-476.

52. Cf. R. Vekemans, *PEDSI*, pág. 53.

53. Cf. M. D. Chenu, op. cit., pág. 87.

54. Cf. art. cit. en la nota 51, pág. 471.

Nos parece que a medio camino entre esas dos concepciones opuestas está la propuesta por H. J. Wallraff acerca de la ***Doctrina Social de la Iglesia*** como un "ensamblaje articulado de afirmaciones abiertas (***Gefüge offener Sätze***)[55] que, sin dejar totalmente de lado la estructuración y coherencia propias de la síntesis, acentúa que no se trata de un cuerpo definitivo y cerrado y, al mismo tiempo, reconoce sus valores permanentes. El mismo Cl. Boff acepta la ***Doctrina Social de la Iglesia*** como "sistema abierto", el cual —según su opinión— se relaciona con la teología de la liberación como lo menos determinado lo hace con lo más determinado[56].

Estamos de acuerdo con G. Farrell cuando reconoce, por un lado, el origen de la ***Enseñanza Social de la Iglesia*** en los desafíos históricos, especialmente los de la época de la sociedad industrial, de modo que su desarrollo no ha sido dado por la lógica del sistema, sino por la respuesta doctrinal y pastoral a los problemas históricos del hombre; y cuando, por otro lado, afirma que esa enseñanza no deja de constituir un "cuerpo", que debe ser considerado también en sus articulaciones internas[57].

Según el libro ***Fe cristiana y cambio social*** (***FC y CS***), editado por el Departamento de Acción Social del CELAM, la ***Dotrina Social de la Iglesia*** es la memoria viva de la experiencia social de la Iglesia y, por ende, es histórica, pero retiene también lo universal y permanente en las realidades diver-

---

55. Cf. H. J. Wallraff, "Die katholische Soziallhere — ein Gefüge von offenen Sätzen", en: H. Achinger (Hrsg.), *Normen der Gesellschaft. Festgabe für Oswald von Nell-Breuning zu seinem 75. Geburtstag,* Mannheim, 1965, 27-49.

56. Cf. Cl. Boff, art. cit. Sobre la relación entre la *Doctrina Social de la Iglesia* y la teología de la liberación (desde un punto de vista opuesto al de Cl. Boff) ver también: J. Kardinal Höffner, *Soziallehre der Kirche oder Theologie der Befreiung*?, Bonn, 1984; L. Roos, *Befreiungstheologien und katholische Soziallehre* I y II, Mönchengladbach, 1985.

57. Cf. G. Farrell, op. cit. en la nota 19, pág. 19 s.

sificadas y cambiantes, teniendo en cuenta las vigas maestras estructurales que le dan coherencia y consistencia[58]. Creemos que la afirmación de G. Cottier acerca del eje de relectura en la ***Doctrina Social de la Iglesia*** –que mencionamos más arriba– va en la línea de dichas memoria y tradición viva, articulada tanto histórica como internamente.

Entre los últimos documentos que reflexionan sobre el concepto mismo de la ***Doctrina Social de la Iglesia*** citaremos ahora el ***Documento de Puebla*** y la "Instrucción sobre libertad cristiana y liberación", de la Congregación para la Doctrina de la Fe, porque recapitulan las afirmaciones más recientes, en especial, del Vaticano II, Pablo VI y Juan Pablo II. Además también porque tenemos la impresión de que, aunque ambos encuentran un justo equilibrio entre la posición de quienes acentúan el aspecto sistemático y quienes acentúan el histórico, con todo el ***Documento de Puebla*** recalca más el papel del discernimiento histórico, mientras que la instrucción se centra más en ciertos rasgos sistemáticos. Por ello el análisis de ambos nos ayudará a profundizar la cuestión que estamos tratando, sin querer pretender llegar a una formulación fija y absoluta del concepto de ***Doctrina Social de la Iglesia.***

El ***Documento de Puebla*** habla de "un conjunto de orientaciones doctrinales y criterios de acción que solemos llamar ***Enseñanza Social de la Iglesia***[59]: como vemos, no dice "***síntesis*** doctrinal", sino "***orientaciones*** doctrinales", pero que no dejan de ser ***doctrinales***. Luego de hablar de sus fuentes: la Sagrada Escritura, los Padres y grandes teólogos, y el Magisterio, especialmente de los últimos Papas, retoma la afirmación de la nota 1 de "***Gaudium et Spes***", distinguiendo en aquella "elementos de validez permanente que se fundan en una antropología nacida del mensaje mismo de Cristo y en

58. Cf. *Fe cristiana y compromiso social. Elementos para una reflexión sobre América Latina a la luz de la Doctrina Social de la Iglesia*, Buenos Aires, 1983², 149-154.

59. Cf. *Documento de Puebla* No. 472.

los valores perennes de la ética cristiana" y "elementos cambiantes que responden a las condiciones propias de cada país y de cada época". E inmediatamente, para formular la Enseñanza Social no la define, sino que más bien la ***describe*** valiéndose de "***Octogesima Adveniens***" (No. 4) y centrando su consideración en "los signos de los tiempos, interpretados a la luz del Evangelio y del Magisterio de la Iglesia"[60].

La Instrucción de la Sagrada Congregación no presenta la ***Enseñanza Social de la Iglesia*** en el marco descriptivo del movimiento de discernimiento, sino que sintetiza conceptualmente en varios rasgos la naturaleza de la misma. Para caracterizarla parte de lo histórico: "la ***Enseñanza Social de la Iglesia*** nació del encuentro del mensaje evangélico y de sus exigencias –comprendidas en el mandamiento supremo del amor a Dios y al prójimo y en la justicia– con los problemas que surgen en la vida de la sociedad". Con todo no se queda sólo en ese aspecto, sino que agrega que esa enseñanza "se ha constituido en una doctrina, utilizando los recursos del saber y de las ciencias humanas; se proyecta sobre los aspectos éticos de la vida y toma en cuenta los aspectos técnicos de los problemas, pero siempre para juzgarlos desde el punto de vista moral"[61].

El texto no explicita qué entiende por doctrina, pero es evidente que ésta implica un paso más con respecto a la enseñanza, pues dice que "la enseñanza social de la Iglesia... se ha constituido en doctrina". Ese paso está dado por la utilización de "los recursos del saber y de las ciencias humanas": interpretamos que por "saber" o "sabiduría" se está entendiendo el saber humano global incluyendo el filosófico, aunque quizá no en forma exclusiva, porque se lo enumera con las ciencias humanas. Tal doctrina comporta "principios siempre válidos" y "juicios contingentes", como ya lo reconocían "***Gaudium et Spes***" y el ***Documento de Puebla.*** Sin embargo, aunque contenga principios, la ***Doctrina Social de la Iglesia*** lejos de constituir un sistema cerrado, queda abierto perma-

60. Cf. *Documento de Puebla* Nos. 472 y 473.

61. Cf. *Instrucción sobre libertad cristiana y liberación*, No. 72.

nentemente a las cuestiones nuevas que no cesan de presentarse" y "requiere, además, la contribución de todos los carismas, experiencias y competencias", no sólo la de teólogos o filósofos. Siguiendo las expresiones de Pablo VI en "*Octogesima Adveniens*" y de Juan Pablo II en su Discurso inaugural en Puebla, la Instrucción va a distinguir en la *Doctrina Social* "un conjunto de *principios de reflexión,* de *criterios de juicio* y de *directrices de acción*"[62], y luego los explicita, de modo que podemos decir que, aunque no se trata de un sistema cerrado, se dan en ella —por la mediación del saber (también del explícitamente filosófico) y de las ciencias —líneas *sistemáticas.* Pues se da un *fundamento,* que es la dignidad del hombre, el cual está ligado a los *principios* de solidaridad y subsidiaridad[63]. Aún más, "estos principios fundamentan los criterios para emitir un juicio sobre las situaciones, las estructuras y los sistemas sociales"[64] y, a su vez, "los principios fundamentales y los criterios de juicio inspiran directrices de acción"[65]. Es decir que, aunque implique un discernimiento (de las situaciones, las estructuras y los sistemas) y esté esencialmente orientada a la acción, la *Doctrina Social de la Iglesia* conforma también un cuerpo doctrinal, aunque no completo, ni fijo, ni cerrado.

¿Quiere decir eso que tienen razón quienes aparentemente ubican la *Doctrina Social de la Iglesia* en el nivel de otras doctrinas en cuanto la consideran un plan abstracto de acción dado por la convergencia de los principios antropológicos y morales con principios (o leyes) científicos y principios (o reglas) técnicas?[66]. Pensamos que no, en primer lugar porque

62. Ibidem.

63. Ibidem, No. 73.

64. Ibidem, No. 74.

65. Ibidem, No. 76.

66. Cf. P. Calderón Beltrão, *Vers une politique du bien-être familial*, Rome-Louvain, 1957, pág. 10 s. Tal concepción es seguida por G. Farrell, op. cit., pág. 20 s. y por el Centro de Investigación y Orientación Social (Buenos Aires) en: *Comunión y participación. Introducción a la enseñanza social de la Iglesia*, Buenos Aires, 1982, pág. 223.

tal explicitación supondría una interpretación demasiado unilateral del documento y, en segundo lugar, porque la *Doctrina Social de la Iglesia* no es doctrina en el mismo plano y con el mismo sentido en que se puede hablar (y se habló en un determinado momento) de las doctrinas liberal y marxista; y, por último y principalmente, porque las características de doctrina le vienen a la *Doctrina Social de la Iglesia* por la mediación del saber y de las ciencias —según lo citamos más arriba—, pero éstos son *mediaciones* (La Instrucción dice: "utilizando los recursos del saber y de las ciencias humanas") de la verdad evangélica sobre el hombre y, por tanto, aunque sean mediaciones válidas, no están en el mismo nivel epistemológico que ésta. Dicho de otra manera, no se trata de la convergencia sintética de distintos aportes teóricos (teológico, filosófico, científico, técnico)—pensados más o menos en el mismo nivel—; sino que *todas* las mediaciones teóricas (y también las prácricas) están *al servicio* y son *instrumentos* de la verdad cristiana sobre el hombre, que en y a través de ellos se expresa[67].

Antes de pasar adelante notemos que en ninguno de ambos documentos —el de Puebla y la Instrucción— se hace una alusión explícita al derecho natural para caracterizar el concepto de *Doctrina Social de la Iglesia*, siendo así que aquél había servido antes frecuentemente para hacerlo. Sin embargo, en ambos documentos hay alusión a lo que se estaba afirmando entonces con el lenguaje del derecho natural: la *antropología cristiana*: lo humano según lo comprenden e implican el Evangelio y la tradición de la Iglesia.

67. Por eso la Instrucción sobre algunos aspectos de la "Teología de la liberación", de la Sagrada Congregación de la Doctrina de la Fe, afirma que "la utilización por la teología de aportes filosóficos o de las ciencias humanas tiene un valor 'instrumental' " (No. VII, 10). A la relación entre la verdad cristiana sobre el hombre y sus mediaciones conceptuales, lingüísticas, etc. se le podría aplicar el binomio "revelabile-manductio" que, según M. Corbin, caracteriza la concepción de la *Suma Theologiae* acerca de la relación entre teología y razones filosóficas: cf. *Le chemin de la théologie chez Thomas d'Aquin*, París, 1974.

Juzgamos que ambos documentos quieren evitar la impresión de una concepción jusnaturalista de orden abstracto y ahistórico, válida positiva y unívocamente para todos los tiempos y culturas, concepción que algunos suponían al oír hablar de "derecho natural". Pero, como decíamos al comentar el libro ***FC y CS***, aún sin referencia explícita al derecho natural y desechando la comprensión racionalista del mismo, se hace con todo necesario reconocer las "adquisiciones permanentes" o los "principios siempre válidos" de la ***Doctrina Social de la Iglesia***, y que éstos, por ser principios, aunque análogos y abiertos, no dejan de constituir un cuerpo de doctrina. En ese sentido se puede afirmar —como lo hace *"Mater et Magistra"*— que la ***Doctrina Social de la Iglesia*** es "parte integrante de la concepción cristiana de la vida"[68], ya que la Iglesia —que la enseña porque está iluminada por la fe y por su experiencia histórica vivida a la luz de la fe— es "experta en humanidad", como lo dijo Pablo VI ante la ONU y lo recuerda la Instrucción[69].

Por consiguiente se puede afirmar que en los últimos tiempos se ha continuado el ahondamiento ***antropológico*** de la fundamentación de la intervención social de la Iglesia, que ya señalaban Calvez y Perrin en 1959: la Iglesia, habiéndose "primeramente dirigido a la ley moral tomada en toda su generalidad, ha ido más y más dirigiéndose hacia el bien y la verdad del hombre concreto e histórico captado en todas sus dimensiones"[70]. Ese movimiento de profundización, que esos autores ya ven iniciado en Pío XII, culmina por ahora en la acentuación de la verdad cristiana del hombre que está haciendo Juan Pablo II, pues al hombre se lo conoce plenamente sólo a la luz de Cristo hombre y Dios.

Por tanto, la ***Enseñanza Social de la Iglesia***, a pesar de su origen histórico, su historicidad en cuanto respuesta a la historia y su apertura a la misma, no deja de tener características no sólo auténticamente doctrinales sino sistemáticas (sin ser por ello un sistema). Ello es debido tanto a la perennidad de sus fundamentos antropológicos como a la articulación interna de los mismos, gracias a la mediación del saber. Pero no se identifica con ninguna filosofía determinada, aunque pueda usarla para expresar en pensamiento y lenguaje articulado la verdad cristiana sobre el hombre. Habrá, con todo, que distinguir la verdad misma y la instancia que corresponde a la mediación conceptual que la articula, pues ésta está condicionada histórica y culturalmente.

68. Cf. *"Mater et Magistra"*, No. 222.

69. Cf. *Instrucción sobre libertad cristiana y liberación*, No. 72.

70. Cf. *ESE*, pág. 47.

2. EL LUGAR EPISTEMOLOGICO DE LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA

La caracterización que hemos hecho de la ***Doctrina Social de la Iglesia*** nos plantea el problema del lugar epistemológico de la misma. Está claro que, aun en la concepción tan abierta y general que Chenu acepta, se trata de la dimensión socio-apostólica que el Cristianismo comporta (aunque no se reduce a eso), o mejor, en las palabras de Calvez-Perrin, de "las implicaciones sociales de una fe religiosa"[71], la cristiana.

De ahí que se pueda afirmar, con Vekemans, que ella trata de responder al problema del ***puente*** (o mediación) entre el Evangelio y la acción y realidad social[72]. Aun autores como P. Ricoeur, que critican un proyecto de moral social (tanto católico como protestante) realizado "como la construcción de una doctrina coherente, destinada a llenar un vacío entre la predicación cristiana, por una parte, y por la otra, los juicios y las decisiones de carácter técnico relativos al reglamento de la sociedad, considerada principalmente

71. Ibidem, pág. 11.

72. Cf. *PEDSI*, pág. 54 s.

desde el punto de vista de la sociedad industrial", la ubican como cumpliendo una "función de intermediaria"[73].

Según el libro ***FC y CS***, una de las causas de la crisis del término "doctrina" estuvo precisamente en la concepción de la ***Doctrina Social de la Iglesia*** como ***mediación necesaria*** entre fe y praxis cristiana, como la había expuesto, por ejemplo, el ***Documento de Consulta para Puebla,*** sin que ello fuera retomado por el ***Documento de Puebla***[74].

Para los adversarios de esa concepción dicha mediación sería ***inútil*** porque las realidades sociales son cambiantes en el tiempo y se diversifican según los espacios culturales y aun dentro del mismo espacio cultural. Además sería ***perjudicial***, en la medida en que inhibiría la originalidad de cada comunidad cristiana en su discernimiento de los signos de los tiempos como signos de Dios. De acuerdo a la misma obra esta última tesis reveló y revela la riqueza del esfuerzo ***inductivo*** de confrontación ***directa*** del Evangelio y la realidad social, tanto en el sentido de hacer comprender mejor la perenne actualidad del primero como en el de discernir mejor las subyacencias secretas de la segunda. Tales eran también las razones aducidas por Chenu para propiciar el método inductivo en la línea de "***Octogesima Adveniens***".

Asimismo Ricoeur, en el trabajo recién citado, después de haber criticado el "género de doctrina" sistemática tanto de católicos (usando la filosofía aristotélica, la estoica y la medieval, aunque rejuvenecidas) como protestantes (sirviéndose de categorías de Kant y Hegel, y de las filosofías postkantianas y posthegelianas, reactualizadas), propicia "poner en conexión directa lo bíblico concreto con lo social preciso", pues "ya no estamos —o no estamos todavía— en la era de las

73. Cf. P. Ricoeur, "Le projet d'une morale sociale", *Christianisme Social.* 74 (1966), pág. 285 (en castellano: P. Ricoeur, *Etica y cultura*, Buenos Aires, 1986, pag. 167).

74. Cf. *Fe Cristiana y Compromiso Social,* pág. 151. ss.

grandes síntesis", es decir de "una construcción total y coherente"[75]. De modo que para él "la moral social define en mucho mayor medida un nivel de juicio que un sistema construido o por construir"; y agrega: "es el campo de una reflexión variada, multidimensional, discontinua. La convergencia de los estudios concretos vale siempre más que la falsa lógica del sistema"[76]; "la única vía que está abierta en la actualidad (escribe en 1966) es la de un método por aproximación y convergencia. Por una parte, hay que buscar los puntos discontinuos móviles, variables según las épocas, de inserción de la predicación en la realidad social. Por la otra, hay que partir de los trabajos de especialistas, referidos a puntos bien determinados... y tratar de insertarlos en un sistema, en una suma, pero extrayendo sus afinidades implícitas con lo más concreto, lo más histórico, en la enseñanza bíblica"[77].

Por consiguiente, esa conexión directa no lo es tanto, aunque se proceda no deductiva sino "inductivamente" y se evite la "falsa lógica del sistema". Pues siempre se darán ciertas líneas de sistematización, de ordenamiento en una "suma" (si no quiere ser una mera adición de afirmaciones), de señalamiento de las convergencias y afinidades. Aún más, si leemos ese artículo de Ricoeur en el contexto de toda su obra no podremos menos de reconocer que tanto la lectura del Evangelio como la de una realidad social suponen una hermenéutica y, por lo tanto, una teoría (al menos implícita e implícitamente filosófica) de la interpretación de cada uno de ellos y de su conexión mutua. No se puede rechazar la mediación de una comprensión articulada, ya que ella es propia del pensamiento humano, sino que habrá de hacerla consciente como mediación, para criticarla en cuanto tal. Y ella siempre implica una comprensión de lo humano.

Así es como se replantea nuevamente el problema de una ***mediación antropológica***, aunque no sea la de "una gran sín-

75. P. Ricoeur, art. cit. en la nota 73, pág. 288.

76. Ibidem, pág. 295.

77. Ibidem, pág. 288.

tesis" o de un sistema total. Creemos que ése es uno de los nudos vitales de la cuestión epistemológica de la ***Doctrina Social de la Iglesia.***

Como lo dice el libro ***Fe Cristiana y Compromiso Social*** "nadie puede pretender la exclusividad de ver las realidades sociales a partir solamente de la luz evangélica". Pues "las propias categorías mentales con que se capta el mensaje evangélico y las irradiaciones de la realidad también funcionan como prismas refractores, cuya corrección sólo es posible en la docilidad al Espíritu y en la humildad del diálogo sincero"[78].

Por tanto, resumiendo podemos decir que en una economía de encarnación no se puede prescindir de las mediaciones humanas, pero que éstas —si son mediaciones válidas— como la Humanidad de Cristo no separan a quienes unen, sino que, precisamente, han de mediarlos.

Después de esa disgresión sobre el sentido de la palabra "mediación" volvamos a considerar la interpretación que así concibe el lugar epistemológico de la ***Doctrina Social de la Iglesia.*** Como lo indicamos más arriba, el ***Documento de Consulta para Puebla*** habla de ella como "mediación necesaria entre fe y realidad social"[79]. Pensamos que, aunque el ***Documento de Puebla*** no adopte esa manera de hablar, asume lo nuclear de lo que ella intenta decir, cuando habla de la ***Enseñanza Social de la Iglesia*** como "conjunto de orientaciones doctrinales y criterios de acción" cuyos "elementos de validez permanente... se fundan en una antropología nacida del mismo mensaje de Cristo y en los valores perennes de la ética cristiana"[80]. Pues, según nuestra opinión, todo se juega en

78. Cf. *Fe Cristiana y Compromiso Social*, pág. 154.

79. Cf. *Documento de Consulta para Puebla* No. 753; el título de todo el apartado reza: "La Doctrina Social de la Iglesia, mediación necesaria entre fe y praxis" (No. 743). Por supuesto que el *Documento de Consulta para Puebla* no tiene un valor magisterial, sino sólo el de la opinión privada de los obispos y expertos que lo redactaron.

80. Cf. *Documento para Puebla* No. 472.

esa cuestión de la "antropología nacida del mismo mensaje de Cristo", es decir, de la "verdad sobre el hombre" a la que se refiere Juan Pablo II en su Discurso Inaugural de Puebla, de acuerdo a lo que el Papa afirma allí mismo: "esta verdad completa sobre el ser humano constituye el fundamento de la enseñanza social de la Iglesia, así como es la base de la verdadera liberación"[81], presupuesto que luego el ***Documento de Puebla*** hace suyo.

Pero el ***Documento de Consulta para Puebla*** era más específico. Pues, aunque dice, con Pablo VI, que la Iglesia, experta en humanidad, ofrece como algo peculiar una visión global del hombre y de la humanidad, añade que ésta "se convierte en mediación necesaria para el quehacer del cristiano en la sociedad"[82]. Y más adelante va a especificar en qué consiste esa función mediadora: la ***Doctrina Social de la Iglesia*** "entra en contacto con las ***ciencias*** sociales que analizan esta realidad (a saber, la social) y con las ***ideologías*** que la transforman. En esto consiste su función de mediación entre la fe cristiana y la realidad social"[83]. ¿Cómo es posible, para el ***Documento de Consulta de Puebla***, tal contacto de la ***Doctrina Social*** con las ciencias y las ideologías? Con las primeras es posible en cuanto "las ciencias humanas, consciente o inconscientemente, no pueden concluir sus investigaciones sin referencia, implícita o explícita, a una filosofía que las rebase". Pues bien, "la doctrina cristiana las penetra, recoge sus conclusiones comprobadas, las orienta y rectifica, refiriéndolas al misterio del hombre que la fe nos revela"[84]. Por tanto, según el ***Documento de Consulta para Puebla***, la antropología cristiana posibilita la relación entre fe y ciencias humanas, en cuanto la fe posee una verdad sobre el hombre y en cuanto las últimas implican, como presupuesto de su investigación, una compren-

81. Cf. Juan Pablo II, Discurso Inaugural de Puebla, No. 1, 9.

82. Cf. *Documento para Puebla* No. 744.

83. Ibidem, No. 753.

84. Ibidem, No. 754.

sión del hombre –que, en cada caso, podría ser explicitada filosóficamente–. Claro está que la eventual explicitación filosófica del núcleo antropológico de la fe (y de las ciencias del hombre) ya supone un trabajo de conceptualización que habrá que distinguir de dicha comprensión.

Algo semejante pasa con las ideologías según el ***Documento de Consulta para Puebla***, pues "la fe libera las ideologías de esta perversión (a saber, de la absolutización de los intereses particulares que ellas representan), al ser fundamento de principios universales que están por encima de los intereses de grupo. Lo hace por la mediación de una ***Doctrina Social*** que ayude a discernir lo válido, lo discutible y lo negativo de las ciencias y las ideologías. Estas, por sí solas no llegan al misterio íntimo del hombre"[85]. Como vemos, es el núcleo antropológico de la fe lo que le sirve a ésta de mediación para liberar a ciencias e ideologías de lo in-humano que puedan comportar.

Pero no se crea que tales características hacen que para el ***Documento de Consulta para Puebla*** la ***Doctrina Social de la Iglesia*** sea menos histórica: por el contrario, pues dice. "la teología –ciencia de Dios– es universal, aunque se expresa en el lenguaje de cada cultura. En cambio, la ***Doctrina Social,*** por su naturaleza de mediación, debe adaptarse a las realidades de cada región[86].

Según nuestra opinión, el ***Documento de Consulta para Puebla*** incluye una interpretación más determinada y específica del papel de la verdad cristiana sobre el hombre que la que explicitan los documentos analizados un poco más arriba, pero está en su misma línea. Por nuestra parte aceptamos que el lugar epistemológico de la ***Doctrina Social de la Iglesia*** es el de mediación, en cuanto articula conceptual y doctrinalmente (en el sentido de "doctrina" arriba precisado) la verdad sobre el hombre que nos enseña la fe.

85. Ibidem, No. 757.

86. Ibidem, No. 760.

Pero no hablamos de una antropología ***filosófica***, pues ésta articula la verdad acerca del hombre a través del "logos" reflexivo, crítico, sistemático y metódico propio de la filosofía como ciencia y de las categorías propias de una filosofía determinada. Sin embargo, la fe puede servirse de éstas para expresar su enseñanza y la intelección científica de sí misma (teología), sin identificarse por ello con ***ninguna*** filosofía. Puede por tanto servirse de distintos tipos de conceptualización y/o de distintas filosofías, aunque no de ***cualquiera***, ya que algunos de ellos pueden implicar negación de algunas verdades de la fe. De ahí que, cuando la fe asume un tipo de conceptualización o elementos de una filosofía, no lo hace sin purificarlos críticamente por medio de una especie de "trasposición semántica"[87] al ámbito propio de la fe. Por otro lado, ésta, para expresarse en lenguaje humano debe ***necesariamente*** asumir una cierta conceptualización y líneas de articulación del sentido, con base en las cuales se podrá hablar de una cierta folosofía al menos "implícita" y de una conprensión temática y articulada del hombre que será posible explicitar en el nivel de una filosofía como ciencia. Pero no debemos confundir una tal antropología filosófica explícita con la verdad cristiana acerca del hombre, ni siquiera confundir a ésta con las conceptualizaciones temáticas y las articulaciones más o menos sistemáticas de que se sirve para expresarse en lenguaje, pues éstas siempre estarán condicionadas histórica y culturalmente, aunque hayan pasado por la purificación crítica y la transposición semántica que las hace instrumentos válidos para expresar la fe, la cual las trasciende y no se identifica con ellas, aunque en ellas "se encarne".

Estimamos que la ubicación epistemológica de la ***Doctrina Social de la Iglesia*** como mediación corresponde, al menos en sus características principales, al lugar epistemológico que

87. En un sentido semejante Cl. Boff habla de "transvaloración semántica" (Cf. *Teologia e Prática. Teologia do Político e suas mediações*, Petrópolis, 1978, pág. 234) tomando de J. Ladrière el término "transvaluer" (cf. "La théologie et le langage de l'interprétation", *Revue Théologique de Louvain* I (1970), pág. 262. Santo Tomás hablaría del agua transformada en vino.

le asignan —dentro de comprensiones gnoseológicas distintas— tanto Ratzinger como Cottier. Para el primero ese lugar es la relación de ***ordenación*** del Evangelio a los hechos sociales[88]; para el segundo, la ***Doctrina Social de la Iglesia*** se sitúa entre dos polos: por un lado, la ***Enseñanza Social*** propiamente dicha— que distingue de la ***Doctrina Social*** y la identifica con el cuerpo de verdades y principios éticos de revelación y recta razón—, y, por otro lado, un segundo polo más móvil, a saber, un conjunto de juicios prácticos y prudenciales, con distintos grados de practicidad, en direccón hacia el juicio prudencial que esclarece inmediatamente la acción concreta. Según Cottier, cuanto más nos acercamos a éste, aumenta la autonomía de los cristianos en sus opciones y, por ende, el legítimo pluralismo. De ahí que para Cottier la ***Doctrina Social de la Iglesia*** se sitúe entre ambos polos, ya que juzga la situación histórica presente, con su contingencia, a la luz de principios enraizados en el Evangelio y la razón. Dice: "la ***Doctrina Social*** ocupa el espacio entre esos dos polos; según que se acerque al uno o al otro, ella requiere de afirmaciones netas e indudables o de pareceres (***avis***) más o menos coyunturales'"[89].

Existe otra comprensión del lugar epistemológico de la ***Doctrina Social de la Iglesia*** que también se asemeja a la del ***Documento de Consulta para Puebla***, no sólo en sus rasgos generales de "puente" o "mediación", sino en lo más específico de su relación con las ciencias humanas, dando nuevos pasos, más determinados, en esa misma línea de caracterización. Me refiero a la concepción de R. Buttiglione, para quien el lugar epistemológico de la ***Doctrina Social de la Iglesia*** se da en el ***punto de conjunción*** de la antropología cristiana con las ciencias sociales, es decir, en el lugar en el cual éstas últimas son juzgadas y unificadas por aquella. De ahí que, según su opinión, la ***Doctrina Social de la Iglesia*** sería el resultado de la ***integración*** de las diversas ciencias humanas hecha con base en la antropología cristiana[90].

Por nuestra parte diríamos que el lugar epistemológico de la ***Doctrina Social de la Iglesia*** es el punto de conjunción de la antropología cristiana (tanto la revelada como la racional en ella implicada como presupuesto) y la ética que en ella se funda, con las ***realidades*** sociales, en especial, contemporáneas, y no solamente con las ciencias sociales. Por ello tampoco hablaríamos de una unificación o integración de dichas ciencias cuyo resultado sería la ***Doctrina Social.*** Con todo reconocemos que el uso de esas ciencias se hace ***necesario*** si queremos comprender dichas realidades en un nivel científico-crítico, como lo reclama la conciencia histórica contemporánea. Además, estamos de acuerdo con R. Buttiglione cuando afirma que la antropología cristiana entra en la constitución misma del instrumento crítico adecuado para la comprensión de la totalidad social, en vistas a su transformación, no bastando las solas ciencias sociales[91]. Tanto enfocada desde un término de la relación como desde el otro, le compete a la ***Doctrina Social de la Iglesia*** el lugar de mediación.

---

88. Cf. J. Ratzinger, *NEI*, pág. 28.

89. Cf, G. Cottier, art. cit., *EQS*, pág. 81.

90. Cf. R. Buttiglione, *L'uomo e il lavoro. Riflessione sul'enciclica "Laborem Exercens"*, Bologna, 1982, pág. 21-30.

91. Ibidem, pág. 30 y 51. También P. Bigo afirma que "la investigación social... no puede hacer un análisis completo de las situaciones sociales sino recurriendo a una ciencia más alta, que es la filosofía" (cf. *La doctrine sociale de l'Eglise. Recherche et dialogue*, Paris, 1966, pág. 93 s.). Estimamos que se puede aplicar a la relación de la *Doctrina Social de la Iglesia* con las ciencias sociales la concepción epistemológica sobre la relación entre ellas y la teología, que exponemos en: "El papel del análisis social en las teologías de liberación contextuadas", *Stromata* 42 (1986), No. 1-2. Por ello nos eximimos de tratar ahora específicamente de ese problema.

3. FUNCION EPISTEMOLOGICA FUNDAMENTAL DE LA ANTROPOLOGIA CRISTIANA EN LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA

Una y otra vez hemos afirmado el papel de fundamento que en la *Doctrina Social de la Iglesia* tiene la antropología cristiana. De ella dice Juan Pablo II: "La Iglesia posee, gracias al Evanvelio, la verdad sobre el hombre. Esta se encuentra en una antropología que la Iglesia no cesa de profundizar y de comunicar. La afirmación primordial de esta antropología es la del hombre como imagen de Dios irreductible a una simple parcela de la naturaleza, o a un elemento anónimo de la ciudad humana... Esta verdad completa sobre el ser humano constituye el fundamento de la *Enseñanza Social de la Iglesia*"[92].

Por supuesto que el Papa no se refiere a una determinada antropología teológico-filosóficamente (es decir, teóricamente) elaborada y sistematizada, sino a la comprensión cristiana del hombre, revelada por Dios y enseñada por la Iglesia, "experta en humanidad", que como tal, es anterior a sus elaboraciones teóricas y a las representaciones conceptuales que la expresan y sistematizan. Tal comprensión, que se puede llamar con todo derecho "antropología cristiana", sirve de norma para la crítica y la orientación tanto de las antropologías teológicas y filosóficas teóricamente elaboradas como de las implícitas que sirven de presupuesto metateórico a las ciencias humanas, o que subyacen en forma implícita a ideologías políticas, modelos técnicos, estrategias globales de acción, etc. Por ello ocupa un rol epistemológico fundamental (es decir, de fundamento) en la *Doctrina Social de la Iglesia* y ésta, a partir de aquella, ocupa un lugar mediador entre la fe y las realidades sociales (incluidas las ciencias sociales que las estudian y las ideologías que intentan incidir sobre ellas).

En el Primer Encuentro de los Cristianos para el Socialismo (Santiago de Chile, 1972) Juan Luis Segundo presentó

92. Cf. Juan Pablo II, Discurso Inaugural de Puebla, No. I, 9.

una contribución donde hablaba del papel ideológico que el humanismo cristiano podía desempeñar, por ejemplo, en la ideología de la Democracia Cristiana latinoamericana. Por nuestra parte pensamos que cuando a dicha comprensión cristiana del hombre se la tematiza, siempre se están usando determinadas mediaciones conceptuales que, como tales, están cargadas de historia y encuadradas en un marco cultural, como lo indica J. Ratzinger con respecto a la conceptualización del derecho natural ("lo humano por naturaleza")[93]. Pero tal mediación es necesaria y de ninguna manera es necesariamente ideológica en un sentido peyorativo. Pues, aunque pueda ser manipulada ideológicamente, es precisamente la comprensión cristiana del hombre, que a través de ella se media, la que puede discernirla, purificarla y criticarla en sus eventuales distorsiones ideológicas. Por ello le cabe a esa comprensión al menos un papel negativo y crítico con respecto a todas sus conceptualizaciones, de las que no puede prescindir.

Pero dicha comprensión del hombre recibida de la fe y propia de la Iglesia no sólo tiene un rol de crítica con respecto a sus explicitaciones conceptuales y teóricas, sino también un papel positivo de orientación, de modo que, aunque no hay una filosofía teórica acerca del hombre que, como tal, se identifique con la revelación, ésta —además de norma negativa— puede servir también de guía directiva (Ratzinger hablaría de "idea directiva") para elaborarla, aunque no es lícito confundirla con la revelación que la inspira. Por ello podremos hablar de una *analogía* entre las diversas antropologías teóricas explícitas que puedan servir de mediación válida a la comprensión cristiana del hombre. No se da entre ésta y aquéllas (ni entre aquéllas entre sí) una identidad unívoca, sino que tal comprensión se dice en todas ellas de diversas maneras (*légetai pollachôs*), con una unidad que no es genérica (unívoca) y una diferenciación que no es equívoca (es decir, que no carece de unidad verdadera).

93. Cf. J. Ratzinger, *NEI*, pág. 24 ss.

4. COMPONENTES EPISTEMOLOGICOS DE LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA

Casi sin pretenderlo hemos comenzado a aludir a algunas de las fuentes de la ***Doctrina Social de la Iglesia*** y a sus componentes. Pues la mediación (o la relación mutua) implica dos polos y puede ser considerada en ambas direcciones: ya sea que, con Ratzinger y el ***Documento de Consulta para Puebla*** hablemos del Evangelio y las realidades sociales, ya sea que, con Cottier lo hagamos de las verdades y principios elucidados a la luz del Evangelio y la recta razón, por un lado, y los juicios prudenciales acerca de la realidad social, por el otro.

Como seguramente recordamos, Ratzinger nombra tres componentes de la ***Doctrina Social de la Iglesia***: el evangélico, el de derecho natural (lo naturalmente justo) y el histórico, pues, aunque él habla de "ideológico", por el contexto se ve que propiamente se trata de elementos histórico-culturales, aunque se hacen ideológicos si en forma subrepticia son afirmados como transhistóricos.

Antes del Concilio se había hecho clásico hablar de la fe y la recta razón, o del Evangelio y el derecho natural como fuentes de la ***Doctrina Social de la Iglesia*** (y, por ello, como sus elementos componentes): baste recordar algunos textos de León XIII, Pío XI y Pío XII, a los que luego aludiremos. Más tarde el Concilio explicitó claramente (con respecto a la Constitución Pastoral "***Gaudium et Spes***") algo que ya aparecía en los documentos anteriores: la existencia de elementos permanentes y otros contingentes[94]. Estos últimos, como es obvio, tienen su fuente en el conocimiento de la historia (la experiencia, las ciencias, los signos de los tiempos...). Y, aunque los últimos documentos de la Iglesia no hablan explícitamente del derecho natural, con todo no dejan de aludir a la antropología cristiana y a la verdad evangélica sobre el hombre, o como lo dice "***Gaudium et Spes***": la Iglesia "a la luz del Evangelio ha concretado los principios de justicia y equidad exigidos por la recta razón"[95]. Y precisamente a eso se apuntaba como núcleo de verdad cuando antes se hablaba de "derecho natural", aunque se haya evitado la mediación de ese lenguaje por sus connotaciones históricas. En ese mismo sentido influyó también especialmente el ahondamiento de la conciencia eclesiológica acerca de la misión de la Iglesia en la defensa de lo humano del hombre: baste mencionar la ***"Redemptor Hominis"***. Cada vez se vio más la unidad entre el componente específicamente teológico y el antropológico.

Lo que acabamos de decir plantea y en parte comienza a resolver el problema de la interrelación epistemológica entre esos distintos componentes de la ***Doctrina Social de la Iglesia*** (y entre sus respectivas fuentes). Seguidamente continuaremos explicitando la relación de unidad y distinción que se da entre Evangelio y recta razón. Luego, en segundo lugar, estudiaremos la relación de ambos con los elementos históricos. Tanto en un caso como en el otro nos servirá de paradigma la encarnación del Verbo en la humanidad histórica de Cristo. Nos resulta iluminadora la expresión de Vekemans cuando habla de una "unión no ética" de esos elementos, en analogía con la Encarnación[96], para responder al problema epistemológico que hemos planteado.

94. Cf. "*Gaudium et Spes*", nota 1.

95. Cf. "*Gaudium et Spes*" No. 63. En su libro *Iglesia y vida económica*, Bilbao, 1970, R. Coste propone "una nueva teorización del derecho natural" y se pregunta: "¿es verdaderamente indispensable mantener como base esencial de la doctrina el concepto de naturaleza?" "¿no está ligado concretamente este concepto a una filosofía particular, de tipo inmovilista, y no difumina los caracteres específicos del ser humano?" (cf. pág. 24 y 25). Coincidimos con Coste en la necesidad de "otorgar un lugar central al concepto de persona", pero no excluimos el de naturaleza, comprendido analógicamente y repensado teniendo en cuenta tanto la persona como la historicidad del hombre.

96. Cf. R. Vekemans, *PEDSI*, pág. 58.

5. UNION SIN CONFUSION ENTRE EVANGELIO Y RECTA RAZON

Según Cottier se puede aplicar a la ***Doctrina Social*** lo que Pablo VI dice en *"Humanae Vitae"* cuando afirma, citando a sus predecesores, que le compete al magisterio de la Iglesia la interpretación de la ley natural: la nota la remite a textos que van de Pío IX a Juan XXIII[97]. Así es como también Calvez dice que la comprensión de la Iglesia como guardiana del orden moral, tanto en la vida económica y social como en los demás dominios de la actividad humana, es el fundamento ***clásico*** del derecho de la Iglesia a enseñar una ***Doctrina Social***[98]. Como ya lo dijimos, eso mismo se afirmó frecuentemente usando la terminología del derecho natural, por ejemplo, Pío XII al afirmar que León XIII en *"Rerum Novarum"* se funda tanto en el derecho natural como en la Revelación, "doble manifestación" del orden inmutable querido por Dios[99]. La *"Rerum Novarum"* hace lo primero tanto en forma implícita, hablando de la naturaleza del hombre o del orden inmutable de las cosas, etc.[100], como explícitamente[101]. Sin embargo el mismo León XIII afirma que extrae sus enseñanzas del Evangelio, como luego lo recuerda Pío XI en *"Quadragesimo Anno"*[102]. ¿Se trata de dos fuerzas yuxtapuestas? Aun los Papas que hablan del "derecho natural" distinguiéndolo de la Revelación: ¿desarrollan dos caminos de argumentación independientes? ¿Acaso ofrecen paralelamente dos desarrollos separados de pensamiento, uno filosófico-social y el otro, teológico-social?[103].

97. Cf. G. Cottier, art. cit., *EQS*, pág. 68.

98. Cf. J. y. Calvez - J. Perrin, *ESE*, pág. 42.

99. Cf. Pío XII, Mensaje de Pentecostés (1941), *Acta Apostolicae Sedis* 33 (1941), pág. 196 (cf. *ESE*, pág. 76). Pío XI también había dicho que León XIII enseñaba "apoyándose únicamente sobre los principios inmutables de la recta razón y de la revelación divina", en *QA.* No. 11.

100. Cf. *"Rerum Novarum"*, respectivamente, No. 5 y 6 y No. 14.

101. Acerca del derecho natural cf. *"Rerum Novarum"* No. 9; de la ley natural: *"Rerum Novarum"* No. 8 y 10, de los deberes y derechos que emanan de ella: No. 16 y 17.

102. Cf., respectivamente, *"Rerum Novarum"* No. 13 y *"Quadragesimo Anno"* No. 17.

Antes de abordar el problema debemos distinguir las afirmaciones epistemológicas fundamentales acerca de la ***Doctrina Social de la Iglesia*** que siguen siendo siempre válidas, por una parte, y, por otra, la concepción teológica (y/o filosófica) que un determinado Pontífice ha usado para expresar dichas afirmaciones fundamentales y para comprender sistemáticamente la articulación que se da entre las fuentes y los componentes de la ***Doctrina Social de la Iglesia.*** Entre aquellas afirmaciones epistemológicas básicas estarían, por ejemplo, que la ***Doctrina Social de la Iglesia*** comporta tanto el Evangelio como la recta razón, que a la Iglesia le compete ser intérprete no sólo de la Revelación, sino también de la ley natural, etc., aunque, claro está, al expresarnos así ya estamos usando conceptos que tienen su propia historia (como son los de "ley", "razón" y "naturaleza"), pero a través de esos conceptos afirmamos una verdad que habrá que respetar aun cuando usemos otros modos de expresarnos, los cuales, por eso mismo, no podrán contradecir a los primeros.

Una cuestión ulterior es la de la teorización acerca de cómo nos representamos y concebimos la interrelación sistemática de esas verdades entre sí: esa cuestión permanece suficientemente abierta. Por eso Vekemans habla de las tensiones entre (al menos) dos tendencias teológicas distintas: la agustiniana y la tomista, en lo referente a la relación entre fe y razón, gracia y naturaleza, haciendo ver que en ambas, bien entendidas, se resguarda la competencia de la Iglesia[104]. Probablemente, como lo sugiere el mismo autor, en este momento la reflexión teológica haya superado dichas tensiones en

103. Ver cómo plantea esta cuestión O. Höffe, en "Réflexion épistémologique sur l'enseignement social de l'Eglise", en *EQS*, pág. 57 s.

104. Cf. R. Vekemans, *PEDSI*, pág. 57 s.

una concepción teológica más unificada. En la misma línea están las observaciones de Calvez que arriba citábamos referentes al ahondamiento antropológico de la ***Doctrina Social de la Iglesia***, como las de O. Hoffe, a quien nos referiremos en seguida.

Este último autor no sólo distingue la concepción amplia del derecho natural de la estrictamente neo-escolática (que habría influido en la "***Rerum Novarum***"), sino que también ve una evolución en el modo como el magisterio hace uso de la Escritura[105]. La referencia al Evangelio es un hilo conductor en todos los documentos, pero, según su opinión, tanto la "***Rerum Novarum***" como los otros documentos anteriores al Vaticano II se mueven preferentemente en el ámbito del pensamiento del derecho natural neo-escolático, sin estar inspirados ante todo por una teología bíblica, de modo que el estilo de argumentación consistiría sobre todo en pensamientos que de suyo están fundados en la visión neo-escolástica del derecho natural y son ulteriormente ilustrados por textos bíblicos.

Para Höffe un cambio esencial en el tipo de argumentación no se da sino en tiempos del Concilio, verbigracia en "***Gaudium et Spes***", que se sumerge mucho más profundamente en el pensamiento del Antiguo y Nuevo Testamento. Sobre todo en Juan Pablo II nota Höffe una fundamentación más teológico-bíblica y la ausencia prácticamente total de reflexiones sobre el derecho natural, en sentido estricto. Tal evolución sería un paso adelante en la impregnación de la ***Doctrina Social de la Iglesia*** de un espíritu específicamente cristiano.

Pero el problema epistemológico de la relación entre Evangelio y razón permanece para Höffe, en cuanto siempre la ***Doctrina Social*** conserva una relación constitutiva no sólo con la Escritura y la tradición cristiana, sino también con el derecho natural considerado en sentido amplio, es decir, con lo humano del hombre según lo conoce la recta razón. Por

105. Cf. O. Höffe, art. cit., *EQS*, respectivamente, pág. 52 y 55.

ello agrega: "desde el punto de vista epistemológico existe una tensión, quizás un dilema en la ***Enseñanza Social*** cristiana". Hasta llega a plantearse la cuestión: "¿el programa de una ***Enseñanza Social*** cristiana contiene una contradicción desde el punto de vista epistemológico, la contradicción entre una ***filosofía*** social universalmente humana y una ***teología*** específicamente cristiana, y desde el punto de vista sustancial, la contradicción entre un antropocentrismo que toma como punto de partida la dignidad inviolable de cada hombre, y un teocentrismo o cristocentrismo que se apoya sobre Dios y la obra redentora de Cristo?"[106].

Antes de considerar la respuesta que da el mismo Höffe a la cuestión, inspirándose en el magisterio de Juan Pablo II y la teología que le subyace, vamos a citar al menos otros dos intentos anteriores de solución, a saber, los de Calvez y Ratzinger, porque pueden ayudar a comprender en profundidad el aporte de Juan Pablo II a dicha cuestión epistemológica, según lo interpreta Höffe.

En la primera edición de su obra Calvez y Perrin tratan de solucionar la cuestión de la unidad y distinción de ambos componentes de la ***Doctrina Social*** distinguiendo entre forma y contenido. Para ellos lo que es ***materia*** y ***contenido*** de la ley natural la Iglesia no lo enseña "apoyándose sobre el conocimiento puramente racional. Por el contrario... ella se expresa, partiendo de un modo de conocimiento más elevado y más cierto, acerca de verdades que, por otro lado, son accesibles a un modo de conocimiento menos elevado. Esto es sin embargo posible ***bajo la condición*** de que la fuente formal de conocimiento propia del magisterio de la Iglesia y de la fe cristiana sea apta para enseñar sobre las verdades en cuestión. Ahora bien, tal condición se cunple... a la vez porque la Iglesia es intérprete de una enseñanza divina acerca del hombre al mismo tiempo que acerca de Dios, y porque el misterio central de la fe cristiana... es el de Cristo, hombre y Dios, hombre perfecto, ***norma de la humanidad perfecta***"[107]. El

106. Ibidem, pág. 57.

107. Cf. J. y. Calvez — J. Perrin, *ESE*, pág. 72.

mensaje de Navidad de 1955, de Pío XII –citado por los autores en este contexto– parece corroborar tales aserciones. Por tanto, según ellos, la iglesia habla de la naturaleza del hombre, pero lo hace en nombre de la Revelacion y sin seguir el método propio del conocimiento de dicha naturaleza por la mera razón humana.

Aún más, para ellos, según sea el punto de vista, se podrá hablar de una ***sola*** o de ***dos*** fuentes de la ***Doctrina Social de la Iglesia.*** En un sentido ***formal*** no habría sino una fuente de la misma: la Revelación; pero desde el punto de vista ***material*** ellas serían dos. La Iglesia, hablando de la verdad revelada, habla asimismo del derecho natural, accesible ***también*** a la pura razón recta. De modo que, aunque lo conozca formalmente por Revelación, puede proponerlo en un lenguaje universal que lo hace accesible en principio a todo hombre de razón recta y buena voluntad.

Nos parece que esos autores ya apuntaban entonces con su solución hacia la comprensión de la unidad de ambos aspectos que, como luego veremos, caracteriza las enseñanzas de Juan Pablo II y que ya entonces se comenzaba a insinuar, si es válida la interpretación que ellos hacen del mensaje de Navidad del 55. Sin embargo nos parece que la diferenciación entre forma y contenido, que ellos usan para explicar las cosas, separa demasiado ambos momentos y, por eso, tiene por consecuencia una especie de ***reducción*** o evaporamiento de la función de la razón, que se nota en la afirmación tajante de sólo ***una*** fuente formal de conocimiento de la ***Doctrina Social de la Iglesia.***

Nosotros preferimos la afirmación de Vekemans acerca de una unión noética entre fe y razón, pensada en analogía con la unión hipostática, que, sin separar ni reducir, sin embargo une y distingue. Nos parece que tal concepción responde también a la concepción teológica más general acerca de la relación entre gracia y naturaleza como lo propone Karl Rahner: la segunda es el presupuesto creación que la primera se pone para donarse gratuitamente; no hay extrincesismo ni yuxtaposición, sino unión, la cual está pensada desde la gracia, pero hay suficiente respeto de la distinción y, por ende, de la autonomía de la naturaleza[108]. Opinamos que hacia ese intrincesismo apuntan Calvez y Perrin cuando afirman: "los valores naturales, los de la razón, a pesar de ser inferiores a los que propone la Revelación en su conjunto, no por ello le son menos interiores. Hay más en la Revelación que en la verdad natural del hombre, pero la verdadera naturaleza del hombre no se opone a la verdad cristiana, ni siquiera se da ***al costado*** de la misma"[109]. Sin embargo el uso de las categorías hilemórficas "formal" y "material" no basta –según nuestra estimación– para que, afirmando esa interioridad de la razón a la fe, se respete con todo la ***especificidad*** epistemológica de la primera en el seno de la ***Doctrina Social de la Iglesia***, en cuanto ésta es también intérprete de la verdad del hombre y del bien moral que le corresponde.

Posterior a dicha interpretación de Calvez-Perrin, pero anterior al ulterior desarrollo del mismo magisterio se ubica en el tiempo la propuesta teológica de Ratzinger. Este se cuenta entre quienes afirman que el Evangelio ***no*** contiene principios materiales de una enseñanza social[110]. Entonces, para explicar su función en la ***Doctrina Social de la Iglesia*** afirma que aquél no es un principio constitutivo en relación con los contenidos (la "parte material") de la misma, sino que "más bien se lo podría denominar una 'idea regulativa' que muestra en qué dirección se da lo ***fýsei díkaion***, lo recto por naturaleza, que ha de realizarse en las estructuras sociales concretas"[111]. Pues para Ratzinger lo recto por naturaleza, es decir, lo verdaderamente humano no puede ser deducido en

---

108. Sobre la relación entre naturaleza y gracia en K. Rahner ver, entre otros: "Ueber das Verhältnis von Natur und Gnade", *Schriften zur Theologie* I, Einsiedeln-Zürich-Köln, 1961^5, 323-345.

109. Cf. *ESE*, pág. 73, nota 36.

110. Cf. W. Weber, "El problema de una mediación responsable entre la fe y la acción social", *Tierra Nueva* 5 (1977), pág. 36 s., quien cita las opiniones opuestas de J. Messner y N. Monzel sobre ese tema.

111. Cf. J. Ratzinger, *NEI*, pág. 27.

forma puramente especulativa, "more geométrico"; pero, por otro lado, los fenómenos sociales en cuanto tales no contienen en sí ningún criterio de valor, sino que éste y el índice de valoración según el cual ellos han de ser ordenados y jerarquizados, depende necesariamente de una opción previa que, como tal, se da fuera y por encima de los simples hechos. De ahí que una ***Enseñanza Social*** católica no pueda ser desarrollada inmediatamente sobre una base teológica, pues no tiene a su disposición otros hechos que las demás ***Enseñanzas Sociales.*** Lo propio suyo no está en un factor extensivo, sino intensivo, a saber, en su intento de ordenar la totalidad de los fenómenos sociales bajo la "idea regulativa" del evangelismo, es decir, de referirlos al Evangelio como idea directiva para interpretarlos, discernirlos, evaluarlos y criticarlos en su verdadera o no verdadera humanidad.

Antes de dar nuestra opinión acerca de esta concepción teológica sobre la función del Evangelio en la ***Doctrina Social de la Iglesia,*** conviene indicar algunas de las críticas que ha suscitado. Por ejemplo, W. Weber, haciendo uso también de otras expresiones (orales) de Ratzinger, interpreta la posición de éste como un "dirigir el proyector del Evangelio a los hechos sociales", y se pregunta "si —sobre todo en el campo social— precisamente a la inversa, no ha de dirigirse el 'proyector de los hechos sociales' sobre el Evangelio o, por lo menos, sobre el revestimiento lingüístico de la Revelación de la Biblia", a fin de hacer transparente la misma Biblia[112]. Pone como ejemplo de ello lo que hicieron los teólogos españoles del siglo XVI —según lo especifica el actual Cardenal Joseph Höffner, maestro de Weber—, quienes, a partir de una concepción del derecho natural y de gentes (ya impregnados de espíritu bíblico), habrían interpretado más cristianamente las cosas que otros teólogos de aquel tiempo que se basaban directamente en principios elaborados desde sólo la Revelación cristiana[113]. Según nuestra opinión esas críticas no tocan lo

112. Cf. W. Weber, art. cit., pág. 34.

113. Ibidem. Allí cita la obra de J. Höffner, ***La ética colonial española en el Siglo de Oro,*** Madrid, 1957.

afirmado por Ratzinger, pues éste reconoce que no pocas veces la idea directiva del Evangelio no fue aplicada como era debido; pero ellas nos recuerdan otros dos puntos que Ratzinger no explicita suficientemente: 1) que el movimiento entre los dos polos de la relación es de ida y vuelta, aun en cuanto a la iluminación mutua aunque se dé una prioridad del Evangelio sugerida por la imagen del proyector): de ello hablaremos más adelante cuando tratemos del círculo hermenéutico en el método de la ***Doctrina Social de la Iglesia***; 2) que, por eso mismo, es importante plantear explícitamente el tema de las mediaciones antropológicas racionales —Weber las denomina: "mediaciones confiables"— y su función en esa circularidad hermenéutica. Precisamente la concepción del derecho propia de los escolásticos españoles del siglo XVI sería para Höffner y Weber un ejemplo de "mediación confiable". El mismo Weber habla de la necesidad de una "recepción crítica —si bien, a pesar de la crítica, benévola de conocimientos y valores éticos tomados del mundo 'mundano' "[114] como mediaciones y de lo usual que fue tal recepción en la Iglesia desde los comienzos. Claro está que no debemos olvidar que, por ser mediaciones antropológicas, están histórica y culturalmente condicionadas (aunque no estén totalmente relativizadas por historia y cultura). Eso es justamente lo que señala Ratzinger, a fin de que a la luz del Evangelio sepamos distinguir lo "recto por naturaleza" de lo meramente histórico (y quizás ideológico) en tales mediaciones; aunque él no las concibe como "mediaciones", como lo diremos en seguida.

En este último punto está la principal falencia de la conceptualización trascendental (con redolencias kantianas: 'idea regulativa") adoptada por Ratzinger[115], pues tal lengua-

114. Cf. art. cit., pág. 36.

115. H. de Lima Vaz (cf. art. cit. en la nota 2, pág. 11) critica el recurso a la "idea trascendente reguladora", propio del esquema trascendental (no sólo en su expresión kantiana, sino también en su expresión clásica, por ej., platónica) para pensar la relación entre fe e historia, usando en cambio una expresión dialéctica (ver también ***Ontología e História***, São Paulo, 1968). Por nuestra parte

je descuida el momento de ***mediación*** que tiene entre fe e historia la recta razón (en cuanto razón está ordenada a la ***verdad*** del ser y del hombre, y en cuanto recta, al ***bien*** moral). En ***ese*** sentido no se puede afirmar que el Evangelio sea sólo un principio regulativo o directivo de la ***Doctrina Social de la Iglesia***, y de ***ninguna manera*** constitutivo. Pues, como lo dijimos más arriba, el momento antropológico-ético de la verdad y del bien verdaderamente humanos, aunque autónomo, es interior al mensaje de Cristo, a la Revelación de la creación del hombre como imagen de Dios y la de Cristo como verdadero hombre. Con Rahner decíamos que es el presupuesto humano que la gracia se pone para darse gratuitamente al hombre. En ese sentido la recta comprensión del hombre que implica el Evangelio es un principio constitutivo de la ***Doctrina Social de la Iglesia.*** Tal comprensión une sin confundir lo que la Revelación nos dice de nuevo acerca del hombre y lo de racional que ella presupone. Esto último no puede ser confundido con el Evangelio mismo (tal sería la tendencia de la solución dada por Calvez) ni tampoco puede ser separada de él (como aparecería en la concepción del Evangelio como ***mera*** idea regulativa para determinar lo naturalmente recto).

De ahí que, aunque no se puedan encontrar en el Evangelio principios materiales de una ***Doctrina Social*** que sean específicamente cristianos, como si se tratara de la descripción de un "orden social cristiano" específico, o de modelos o recetas, sin embargo es demasiado poco hablar del Evangelio sólo como mera idea regulativa, porque su espíritu, el espíritu de las bienaventuranzas y de las virtudes teologales, ***específicamente cristianas*** no sólo orienta la búsqueda de lo verdaderamente humano, sino que lo ha de informar y transformar, respetando con todo la autonomía propia de su forma natural y racional humana (gratia non destruit sed supponit et perficit naturam). En ***ese*** sentido se puede aceptar con N. Monzel que en la revelación cristiana se da "un excedente de contenido— más allá de la ética social natural o de derecho natural— en cuanto a determinaciones axiológicas y finalidades socialmente significativas"[116]. No se trata de un contenido nuevo, como si se ***agregara*** materialmente algo nuevo; sino que se puede hablar de una novedad o excedente de contenido en cuanto lo humano recto recibe una significación, un valor y una plenitud ***nuevas***, que nacen de la fe, la esperanza y la caridad. En ello consiste lo específicamente cristiano de una ***Doctrina Social*** cristiana: no en una nueva receta o un añadido material, sino un nuevo ***sentido*** más profundo y trascendente de lo humano, conocido a partir del Evangelio. No se trata de una novedad cuantitativa sino cualitativa.

Estimamos que Juan Pablo II hace alusión a ello cuando en "***Dives in Misericordia***" dice que la misericordia es "la fuente más profunda" y "la encarnación más perfecta de la justicia", pero la trasciende, pues "la estructura fundamental de la justicia penetra siempre en el campo de la misericordia. Esta sin embargo, tiene la fuerza de conferir a la justicia un contenido nuevo que se expresa de la manera más sencilla y plena en el perdón"[117].

Con esa cita de Juan Pablo II ya hemos introducido lo que ahora diremos siguiendo a Höffe. Pues éste, aprovechando el magisterio del Papa actual, repiensa la relación entre fe y razón en la ***Doctrina Social de la Iglesia*** con categorías distintas de las de autores como Calvez y Ratzinger, que habían escrito anteriormente sobre el tema.

En su respuesta al problema de la tensión o del dilema entre derecho natural y revelación en la ***Doctrina Social de la Iglesia***, Höffe encuentra una primera pista de solución —no desde un punto de vista epistemológico, sino sustancial— en

---

pensamos que conviene recurrir a una dialéctica repensada desde la analogía, que denominamos "analéctica" (usando la terminología de B. Lakebrink, pero dándole un sentido propio). Tanto en la dialéctica inspirada en Hegel como en la analéctica el tema de la *mediación* es clave.

116. Cf. N. Monzel, *Was ist christliche Gesellschaftslehre*?, München, 1957, pág. 8.

117. Cf. *DM* No. 14.

la enseñanza de "*Rerum Novarum*" acerca de una obligación moral graduada: ya sea de sólo justicia o también de caridad; la caridad refuerza la justicia, pero la desborda[118]. Pues bien, llevando esa relación al plano epistemológico Höffe concluye que el derecho natural (en sentido amplio) estaría fundamentando un ***minimum***, mientras que la revelación, al propugnar la caridad, pretendería un ***maximum*** que no puede ser deducido jurídicamente. Con base en esa consideración Höffe introduce una diferenciación al interior del concepto de validez universal: no sólo es universalmente válida la justicia, lo es también el amor cristiano, en cuanto no sólo refuerza la justicia, sino que no sirve a intereses particulares, sino al bien común ***de todos***. Por tanto, esa relación entre derecho natural y amor del prójimo enseñado por Cristo está pensada por Höffe no como una relación entre dos planos separados, sino en unidad. Lo específicamente cristiano, es decir, la caridad —que incluye, aun más allá de la mera justicia, la solidaridad con los más débiles— no está al servicio de intereses particulares (por ejemplo, de los cristianos), sino que aporta ***un grado mayor de humanidad*** a la vida de comunidad, y por ello concierne también a ***motivos racionales y universales*** y, por lo tanto, puede ser reconocida y aceptada por ***todo*** hombre de buena voluntad, aunque se trate de un aporte específicamente cristiano. Por serlo es más profundamente humano.

Un nuevo aspecto de esta concepción lo encuentra Höffe ya no en la "*Rerum Novarum*" sino en las enseñanzas de Juan Pablo II, quien —según su interpretación— establece una ***relación estructural*** entre un pensamiento cristocéntrico y un antropocentrismo fundado sobre el derecho natural en sentido amplio (aunque el Papa no emplee esa terminología). Pues éste se basa en la dignidad del hombre, la cual se muestra sobre todo en el hecho de ser hijo de Dios. Ambos aspectos no son concebidos por el Papa en forma yuxtapuesta, sino íntimamente unidos: gracias a la visión teológica (teología de la creación) y cristológica el antropocentrismo se hace realmente posible. Entonces, el humanismo de la ***Enseñanza Social de la Iglesia*** se desarrolla desde el Evangelio mismo y ***no*** por una especie de injerto de éste en un humanismo pagano previo. Así es como la ***Doctrina Social de la Iglesia*** encuentra principios universales, válidos para todos los hombres de nuestro tiempo, pero lo hace a partir de las mismas convicciones cristianas. La concepción de lo que Höffe llama derecho natural en sentido amplio queda así implicada en la concepción del hombre como imagen de Dios y llamado a ser su hijo en Cristo, Dios y hombre. De ahí que, como lo cita Höffe, el Cardenal Baum haya llegado a decir que la "*Rerum Novarum*" no argumenta a partir del derecho natural, sino según la cristología[119].

Tal comprensión teológica de la relación epistemológica entre Evangelio y razón en la ***Doctrina Social de la Iglesia***, aunque es nueva con respecto a concepciones teológicas que influyeron en algunos de los Pontífices anteriores, sin embargo no deja de estar en continuidad analógica (ni unívoca ni equívoca) con ellas, no sólo desde el punto de vista sustancial sino también desde el epistemológico. También en esto se ha dado una verdadera evolución, pero homogénea.

6. DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA E HISTORICIDAD: PROBLEMATICA EPISTEMOLOGICA

Hasta ahora hemos tratado sobre todo de la relación epistemológica entre el Evangelio y lo "humanamente recto" o entre fe y razón en la ***Doctrina Social de la Iglesia***, aunque ya hemos ido abordando de paso su relación con la historia. Ahora trataremos especialmente de la relación entre la comprensión cristiana del hombre (unidad en la distinción de los dos aspectos arriba tratados) y la historia, desde una perspec-

118. Cf. O. Höffe, art. cit., *EQS*, pág. 58, donde aduce "*Rerum Novarum* No. 19.

119. Ibidem, pág. 60. En base en esa relación entre lo humano y lo cristiano hemos planteado el tema de la evangelización de la cultura v.g. en: "Pastoral de la cultura hoy en América Latina", *Stromata* 41 (1985), pág. 364. .

tiva epistemológica. El problema se nos plantea por un doble motivo (sobre todo si pensamos en una "unión noética" de los componentes de la ***Doctrina Social de la Iglesia*** según el modelo de la Encarnación): primeramente porque la Palabra de Dios, al hacerse carne, entró en la historia, aunque sin confundirse con ella, y, en segundo lugar, porque la razón humana, aunque capaz de conocer lo universal y lo perenne, sin embargo, porque es humana, es histórica, es decir, está condicionada en ese conocimiento por la historia, a pesar de que su alcance gnoseológico no se reduzca a la historia, o, en otras palabras, su conocimiento de la verdad trasciende lo meramente histórico, pero sólo en y a través de mediaciones epistemológicas históricas. Para dilucidar nuestra cuestión deberemos tratar de comprender epistemológicamente dichas mediaciones y cómo, sin embargo, la comprensión cristiana del hombre —fundamento de la ***Doctrina Social de la Iglesia***—, "encarnándose" en ellas, las trasciende.

Abordaremos esa problemática en dos pasos sucesivos. Pues conviene distinguir dos aspectos de la mediación histórica: el "sincrónico" y el "diacrónico", a saber, el cultural y el propiamente histórico. El primero se refiere a la "Encarnación" noética de dicha comprensión cristiana del hombre en lo cultural histórico, con la posibilidad —por tanto— de una "encarnación" o inculturación en ***distintos*** espacios culturales; el segundo se refiere a la continuidad y/o cambio históricos de la ***Doctrina Social de la Iglesia*** a través del tiempo, es decir, al problema ya varias veces mencionado de su evolución homogénea.

La teoría epistemológica que trate de responder a ambos puntos deberá poder aplicarse tanto al problema de las mediaciones epistemológicas usadas por el ***Magisterio Social*** en cuanto habla en lenguaje humano y acerca de realidades históricas, como también al problema de las distintas interpretaciones que los teólogos y los cristianos en general dan del mismo ***Magisterio Social***, como es obvio, también en lenguaje humano y, por tanto, histórico.

6.1 Dimensión "sincrónica" de la historicidad de las mediaciones epistemológicas

En la Primera Parte fuimos presentando distintos problemas epistemológicos: la ***hermenéutica*** de los textos y de las realidades sociales, el peligro de ***ideologización***, la relación ***teoría-praxis***, el cambio de ***paradigmas*** de comprensión, la homogeneidad de la ***evolución*** de una doctrina, etc., referidos a la comprensión cristiana del hombre en cuanto necesita emplear mediaciones gnoseológicas conceptuales, valorativas y lingüísticas que, al menos en algunas de sus dimensiones, son históricas.

Para ubicar esa problemática en una teoría epistemológica más global nos serviremos de la gnoseología y metodología teológicas de B. Lonergan, teniendo también en cuenta la teoría del conocimiento de K. Rahner. No es de extrañar, ante todo porque en la problemática epistemológica de la ***Doctrina Social de la Iglesia*** se dan, aunque en forma específica, cuestiones análogas a las que afectan los otros conocimientos humanos, en especial, si son metódicos y teológicos, y, en segundo lugar, porque la teoría del método teológico de Lonergan incluye una teoría general del método, aplicable a todo conocimiento metódico.

La base de tal teoría general la logra Lonergan por la consideración de la ***estructura dinámica de nuestra conciencia intencional***: lo trascendental (tanto en el sentido escolástico del término como en el kantiano) de todo método de conocimiento humano está precisamente en la ***correlación ordenada*** de las distintas operaciones humanas conscientes e intencionales entre sí. Por ello constituyen un "patrón" (***pattern***) o modelo básico que ***estructura*** su interrelación. El método es para Lonergan precisamente un "patrón normativo de operaciones recurrentes y relacionadas que producen resultados cumulativos y progresivos"[120]. Importante es que se dan cua-

120. Cf. B. Lonergan, *Method in Theology*, New York, 1973², pág. 5 y 13 ss. (citaremos esta obra con la sigla *MT*).

tro niveles de conciencia e intencionalidad, constitutivos de ***todo*** método de pensamiento humano. Ellos le servirán al autor para distinguir luego las especialidades funcionales del método teológico; a nosotros nos servirán para distinguirlas en el estudio de la ***Doctrina Social de la Iglesia.***

Dichos cuatro niveles son los que corresponden, respectivamente, a la experiencia, la comprensión, el juicio crítico y la decisión responsable. Pues el dinamismo de la intencionalidad —estructurado a priori— nos lleva de la experiencia al esfuerzo por comprenderla, de la comprensión, al esfuerzo por juzgar de su verdad, del juicio al esfuerzo por decidir directamente de acuerdo a aquélla[121]. Es de notar que también ese último momento es parte constitutiva de todo método de conocimiento e investigación, en cuanto incluye la ***responsabilidad*** de atender a los datos de experiencia, de lograr una cabal intelección, de discernir la verdad del error y de estar abierto al ***uso*** recto de todas esas operaciones y a la ***valoración*** responsable de sus resultados. Añadamos, además, que la dinámica que estructura entre sí dichos cuatro niveles de intencionalidad consciente es una dinámica de trascendencia de sí, tanto en cuanto la subjetividad ***los*** trasciende como en cuanto ese movimiento de trascendencia ***se*** trasciende intencionalmente hacia la verdad, el bien, el ser, y —en último término— Dios.

Pues bien, esos cuatro niveles operacionales, que entran en juego en todo conocimiento humano y estructuran toda investigación, se dan también en el teológico, pero allí son mediación de un conocimiento dado gratuitamente: el de la fe. Pues para el creyente la capacidad de auto-trascendencia que es el hombre en su intencionalidad espiritual se realiza y planifica por el don gratuito de Dios cuyo momento cognoscitivo es la fe. Esta, en su núcleo íntimo, es transcultural, así como es transcultural la estructura misma de la intencionalidad humana (que, en otra terminología, corresponde a la naturaleza racional del hombre). Pero, aunque la fe es trans-

121. Cf. *MT*, pág. 103.

cultural, ella (y rambién la unidad en la distinción de fe y razón, según lo que arriba se dijo sobre la unidad noética) en cuanto se dice en ***palabra*** humana, entra en el "mundo mediado por la significación y regulado por el valor"[122], es decir, el mundo de la cultura y las culturas. Claro está que les ofrece la significación y el valor nuevos de los que hablamos antes citando "***Dives in Misericordia***": un sentido y valor más altos y profundos que plenifican lo verdaderamente humano, pero que se sitúan en el contexto histórico de los otros sentidos y valores, es decir, se in-culturan, aunque los trasciendan y los ahonden.

También Karl Rahner reconoce la transcendentalidad espiritual del hombre, abierto a priori a la trascendencia como "espíritu en el mundo" y potencial "oyente de la Palabra[123], trascendentalidad que la autocomunicación gratuita de Dios presupone y plenifica. Para Rahner el conocimiento que acompaña a dicho don gratuito (la fe en cuanto ***fides qua***), así como el que acompaña la trascendentalidad espiritual (natural) que le corresponde (la comprensión del ser) son primeramente conocimientos ***atemáticos***, respectivamente, de gracia y de razón. Pero como el hombre es "espíritu en el mundo" ese momento atemático, trans-objetual y transcategorial del conocimiento (de fe y/o de razón) se da siempre en un conocimiento temático, representativo y objetivado, que —diríamos nosotros— le sirve de mediación. Pues bien, al objetivarse y tematizarse en concepto representativo y en palabra hablada o actuada, dicho conocimiento trascendental se hace histórico porque necesita de la sensibilidad e imaginación (de la "conversio ad phantasma"), aunque las trasciende. En la terminología empleada anteriormente podríamos decir que la fe (y la razón que aquella presupone) necesita, al "tomar carne" en un lenguaje —necesariamente temático y repre-

122. Cf. *MT*, pág. 112.

123. Aludimos a las obras: *Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*, München, 1957^2. y *Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie*, München, 1963^2. La primera expone la gnoseología de Rahner.

sentativo— de distintos tipos de mediaciones epostemológicas ***condicionadas*** por la sensibilidad o ***proporcionadas*** por ella. Entre las primeras (solamente ***condicionadas*** por la sensibilidad) están las categorías del entendimiento representativo; entre las segundas, están los "phantasmata" (de la "conversio ad phantasma"), que incluyen los esquematismos de la imaginación. El conocimiento temático y trascendente no se da sino en y a través de esas mediaciones y condicionamientos, pero no se reduce a ellos.

De ahí que el mismo Rahner afirme que "el 'phantasma' de la 'conversio ad phantasma' necesaria para la comprensión del concepto más abstracto de naturaleza humana, es la experiencia concreta que el hombre hace consigo mismo, la cual nunca es absolutamente analizable hasta el fin. En ese sentido aún el concepto metafísico de la naturaleza humana más purificado permanece 'histórico', es decir, consiste y es comprendido sólo en una síntesis ya previamente realizada y nunca totalmente analizable entre el 'concepto' condicionado a priori y la 'intuición' (la experiencia)"[124]

Según nuestra opinión, la distinción de Lonergan entre cuatro niveles de intencionalidad es más rica que la de Rahner entre los dos niveles de la experiencia y del concepto, de modo que aquélla puede ayudar más para ubicar los problemas epistemológicos y metodológicos de la ***Doctrina Social de la Iglesia*** y de su estudio e interpretación. Pues hace caer en la cuenta que la fe (y la comprensión transcultural del hombre que la fe implica: fundamento de la ***Doctrina Social de la Iglesia***), al expresarse necesariamente en palabra humana, oral, escrita o actuada, se media históricamente y culturalmente en y a través de los cuatro niveles siguientes: 1) el de la ***experiencia*** y los datos de experiencia (la cual supone sensibilidad e imaginación), entre los cuales se dan las palabras pronunciadas y escuchadas, los textos, los hechos y las acciones; 2) el de la ***significación*** o del concepto, que, como ya lo dijimos, están condicionados por la experiencia, cuyo

124. Cf. K. Rahner, op. cit. en la nota 108, pág. 327, nota 1.

sentido interpretan conceptualmente; 3) el del ***juicio*** o la afirmación crítica de verdad acerca de tales significaciones conceptuales; 4) el de las ***valoraciones*** y las ***decisiones*** existenciales que, por un lado, responden a los valores que ellas no constituyen y, por otro, fundan valoraciones subsiguientes.

Aunque el sentido (la intelegibilidad) y el valor en cuanto tales son transculturales y no se reducen a lo relativo y contingente, con todo están mediados y, por ello, condicionados histórica y culturalmente; pero, como trascendentales, trascienden y norman todas sus mediaciones y condiciones. Tal condicionamiento tiene un origen doble, aunque estrechamente interrelacionado: en primer lugar ***la experiencia sensible y el esquematismo imaginativo*** o, en una palabra, el "phantasma", que enraiza, contextúa y condiciona toda comprensión de sentido, por más universal que ella sea (como lo asevera la cita antes mencionada de Rahner); y, en segundo lugar, la ***praxis***, es decir, las opciones o decisiones existenciales, las valoraciones (que toman cuerpo en "esquematismos afectivos"[125] y en intereses), las cuales condicionan el ***horizonte*** desde donde y dentro del cual se experimenta la experiencia y se comprenden los sentidos de las cosas, los textos y los hechos y, en especial, el sentido de la vida.

Cuando más arriba decíamos con Lonergan que, a través de la palabra, lo trascendente de la fe entra en "el mundo mediado por la significación y normado por el valor", es decir, en el mundo de la cultura y las culturas, estábamos aludiendo a ambos condicionamientos históricos y a su mutua relación, aunque no por ello descuidábamos la dimensión trascendental del sentido y del valor en cuanto tales, y de la verdad que juzga de ellos.

En relación con lo dicho acerca de las opciones existenciales Lonergan hace ver la importancia de la conversión (tan-

125. P. Ricoeur aplica, de forma muy iluminadora, la teoría kantiana del esquematismo de la imaginación, a los sentimientos (*feelings*) en "The Metaphorical Process as Cognition, Imagination, and Feeling", en: Sh. Sacks (ed.), *On Metaphor*, Chicago-London, 1979, 141-157.

to la religiosa o de fe como la ética y la intelectual)[126] para la genuina apertura de la intencionalidad humana a la ***verdad*** del sentido y del valor. De tal manera que si no se dan todas ellas o si falta una, dos o las tres, el horizonte de comprensión y de valoración cambia profundamente y aun se deforma. Tal podría ser la explicación de algunas de las disparidades de interpretación de la ***Doctrina Social de la Iglesia*** y/o de su historia.

Estimamos que en toda sana epistemología hay que evitar tres escollos: 1) el de un ***realismo materialista*** que reduzca los ámbitos de la significación y del valor a meros epifenómenos de la praxis socio-material o de la experiencia sensible; 2) el del ***idealismo*** que, aceptando la mediación de la experiencia a través de los horizontes de significación y de valor, se queda en eso, sin darles a estos dos anclaje en la ***realidad*** a través de una afirmación crítica de su ***verdad*** (es decir, el idealismo tiende a reducir la verdad al sentido); 3) el del ***realismo ingenuo*** que, por un lado, no tiene suficientemente en cuenta la mediación de los horizontes de sentido y de valor, que condicionan históricamente el conocimiento, pero, por otro lado, tiene un concepto ingenuo (casi empirista) de realidad como lo que está "ya afuera ahí ahora"[127] y no como lo afirmado (o negado) en un ***juicio verdadero.***

Por lo tanto es posible afirmar con verdad el sentido y el valor universales y transculturales —como son los implicados en la comprensión cristiana del hombre— en contextos culturales diferentes; pero ***no*** en forma unívoca, como si no estuvieran condicionados histórica y culturalmente, ***ni*** en forma equívoca, como si fueran meramente relativos a los contextos históricos y culturales (es decir, a una experiencia siempre parcial, a los esquematismos sacados de ella, a los intereses prácticos particulares, a los horizontes limitados de comprensión que de ahí se derivan), ***sino*** en forma analógica. Pues la analogía permite afirmar la mismidad antropológica en y a través y más allá de las diferencias culturales e históricas sin dejar de tenerlas en cuenta.

126. Cf. *MT*, pág. 238 ss.

127. Lonergan distingue el "mundo mediado por el sentido" y el "mundo de la inmediatez"; en éste el objeto es "already, out, there, now, real" (cf. *MT*, pág. 263; ver las referencias a esa expresión en los índices de *MT* y de Insight. A Study of Human Understanding, London-New York-Toronto, 1957). En el mundo mediado por el sentido, el objeto es "what is intended by the question and it is what becomes understood, affirmed, decided by the answer" (*MT*, pág. 262). A los dos distintos significados de la palabra "objeto" corresponden dos criterios de objetividad completamente diversos.

6.2 La cuestión de eventuales elementos ideológicos en la Doctrina Social católica

Los presupuestos epistemológicos que acabamos de exponer permiten comprender y ubicar en su justo lugar los problemas suscitador por J. Ratzinger, M. D. Chenu, W. Kerber y otros (que mencionamos en la Primera Parte) acerca de la sospecha de existencia de elementos ideológicos en la ***Doctrina Social de la Iglesia*** o en sus interpretaciones. Pero no hay que confundir el condicionamiento histórico con la ideología en sentido peyorativo.

Para ahondar algo más la elucidación de ese asunto nos puede ayudar la distinción que hace P. Ricoeur entre tres niveles del fenómeno ideológico[128]. El nivel más superficial es el de la ideología como distorsión o deformación, según la consideran, por ejemplo, el marxismo y la teoría crítica de J. Habermas. Cuando se habla de la sospecha de ideología en la ***Doctrina Social de la Iglesia*** se está hablando de ese nivel.

Sin embargo, según Ricoeur tales distorsiones producidas por intereses materiales (por ejemplo, de clase) suponen co-

128 Cf. P. Ricoeur, "Science et idéologie", *Revue Philosophique de Louvain* 72 (1974), 328-355; ver también: "L'herméneutique de la sécularisation. Foi, Ideólogie, Utopie", *Archivio di Filosofia* 46 (1976), 49-68, y "Ethics and Culture. Habermas and Gadamer in Dialogue", *Philosophy Today* 17 (1973), 153-165.

mo condición de posibilidad un nivel anterior relacionado con la legitimación (de suyo legítima) del poder, y ambos suponen un nivel más fundamental, el de la imagen que una sociedad se da de sí misma.

Dicha imagen es constitutiva del nexo social, en cuanto ese nexo entre los miembros de una sociedad y de ellos con las generaciones anteriores de la misma es también simbólico. En una comunidad cultural se da una unidad de cultura (mundo común de significaciones y valores) y de tradición histórica. Pues bien, tales significaciones y valores suponen —en el plano del imaginario social— una comunidad de símbolos, narraciones históricas, imágenes y acciones significativas que operan como el "phantasma" de la "conversio ad phantasma" para la conciencia que la sociedad tiene de sí misma y de su historia, así como del mundo con que se relaciona y de la situación histórica de ambos.

Por lo tanto se trata de una función positiva, fundamental e imprescindible del imaginario social. Pero tales imágenes (que según Ricoeur corresponden al nivel más profundo y positivo del fenómeno ideológico), aunque pueden vehicular a dicha sociedad significaciones verdaderas y valoraciones rectas acerca de sí, su historia, su mundo, etc., con todo están condicionadas históricamente; y aún más, pueden servir no sólo para la necesaria legitimación de la autoridad en esa sociedad, sino también pueden prestarse a ser manipuladas y aun distorsionadas "ideológicamente ' (en el sentido peyorativo de la palabra) en los juegos de poder y luchas por el poder.

Ahora bien, la Iglesia es una institución divina, pero asimismo humana, aunque también en cuanto tal es guiada por el Espíritu del Señor. Por eso mismo lo antes dicho puede aplicarse a la Iglesia: en ella también se da un imaginario social y una imagen de sí, de su historia, de la historia y la situación histórica —imágenes históricamente condicionadas—, que le sirven como 'phantasma" para autocomprenderse, comprender su propia historia, el mundo, la historia y la situación histórica a la luz del Espíritu de Dios. De ese modo podemos fácilmente comprender el uso por el ***Magisterio Social*** de paradigmas de comprensión (los que, a su vez, suponen esquematismos imaginativos) que son históricos y cambiables, sin que por ello se niegue la verdad perenne de sus enseñanzas y la homogeneidad de su evolución.

La misma teoría explica la eventualidad de las unilateralidades, concepciones demasiado estrechas y ausencias en algunos documentos del ***Magisterio Social*** que señalan autores como Ratzinger o Cottier, citados en la Primera Parte. Y, sobre todo, explica la diversidad y aun oposición de enfoques entre los intérpretes de la ***Doctrina Social de la Iglesia*** cuando la exponen, sintetizan o sistematizan, mostrando también la posibilidad de que, al hacerlo, no sean suficientemente críticos, distorsionando ideológicamente (en sentido peyorativo) su interpretación de la ***Doctrina Social*** ya sea porque absoluticen elementos de ella que son históricos y no perennes, ya sea porque desechen como contingentes y sólo relativos a una situación pasada, elementos de valor universal y perenne aunque analógicos o, aún peor, porque pongan la ***Doctrina Social de la Iglesia*** al servicio de la propia visión ideológica.

De ahí la importancia que para una buena exégesis de los textos del ***Magisterio Social*** tiene el eje de relecturas que el Magisterio mismo (guiado por el Espíritu Santo) hace de las enseñanzas sociales anteriores, constituyendo así una tradición auténtica, no sólo de doctrina o enseñanza, sino también de interpretación.

Como ya lo dijimos, el condicionamiento histórico se da no sólo por el elemento de experiencia siempre parcial (y de imaginación) sino también por vía de las valoraciones, que dependen (aunque no exclusivamente) de las decisiones existenciales. Lonergan habla de "conversión ' cuando ese tipo de decisión se da no sólo en el orden "horizontal" del movimiento existencial dentro del mismo horizonte, sino cuando acaece una decisión "vertical" que cambia el horizonte mismo de comprensión y valoración de la vida[129]. De acuerdo a ello la

129. En ***MT***, pág. 237, Lonergan, citando a J. de Finance, distingue el ejercicio horizontal y el vertical de la libertad, relacionando a este último con las conversiones.

comprensión del sentido y del valor no sólo está condicionada por el horizonte dado por el "lugar" socio-cultural de experiencia que se ocupa (y la imaginación social correspondiente) sino que aquellos y ese mismo "lugar" de experiencia están condicionados o modificados por las opciones existenciales fundamentales, que Lonergan llama "verticales". Más que de cambio sólo de ***paradigmas*** conceptuales y de ***esquematismos*** o ***modelos*** imaginativos, hay que hablar entonces más radicalmente de cambio de ***horizontes*** de valoración y, por ende, de comprensión, aunque ésta de ninguna manera se reduzca a las opciones. La conversión de fe es precisamente un tal cambio radical de mente y corazón y, por tanto, de comprensión del sentido de la vida: ***metá-noia.***

Pero cuando la conversión religiosa es auténtica implica también la conversión a la rectitud ética (y facilita también la conversión intelectual al realismo crítico). Por tanto, el nuevo horizonte que ella proporciona no deforma el horizonte racional propio del hombre responsable en cuanto tal, sino que lo sana y perfecciona (***gratia non destruit sed supponit et perficit naturam***), según lo que dijimos más arriba acerca de la relación entre fe y razón. Aún más, la conversión ética de ninguna manera deforma los otros niveles de intencionalidad consciente: el juicio crítico, la comprensión inteligible (o *insight*) y la experiencia, sino que los libera en cuanto se abre a la verdad y rectitud y asume plenamente la responsabilidad humana que implica también la responsabilidad de la inteligencia ante la verdad.

Pero eso mismo explica que ***si y en cuanto*** tal conversión religiosa —aunque haya sido auténtica— no ha (o no ha todavía) informado los afectos y los intereses, éstos pueden independizarse parcialmente de la rectitud ética, des-ordenarse y deformar así el horizonte de valoración y comprensión, implicando entonces la introducción de elementos ideológicos (en sentido peyorativo) en la interpretación de la ***Doctrina Social de la Iglesia***. Los intereses particulares (individuales, de grupo, de clase, de nación, etc.) pueden de ese modo provocar una desfiguración o aun distorsión del prisma de visión u óptica de comprensión de la ***Doctrina Social de la Iglesia*** y de la realidad social misma, como también la consideración

exclusiva o la acentuación ilegítima de alguno de sus aspectos con desmedro u olvido de los otros, y asimismo la absolutización (como si se tratara de algo de derecho natural) de elementos históricos legítimos en su momento y contexto cultural, pero que se convierten en "ideológicos" si se los traspone o se los fija.

Por consiguiente la praxis incide en la teoría sin desmedro de la especificidad y autonomía de ésta[130], en cuanto que una praxis ética recta libera a la teoría de deformaciones de perspectiva y una praxis social que corresponda a dicha praxis ética recta, aunque condicionada históricamente, no le quitará a la comprensión teórica su capacidad crítica tanto para conocer la verdad como para discernir en ésta su aspecto universal y perenne, y su aspecto contingente e histórico.

Resumiendo, la distinción entre los cuatro niveles de intencionalidad no sólo nos permite comprender los aspectos de historicidad de la *Doctrina Social de la Iglesia* sino que también nos proporciona la base epistemológica para entender que es posible y cómo es posible discernir en ella lo perenne de lo histórico, dando a comprender al mismo tiempo la necesidad de la rectitud ética para un genuino discernimiento, respetando con todo la autonomía de la razón en su juicio crítico. Pues aunque la razón, porque es humana y en cuanto lo es, es también histórica, como a su vez trasciende la historia, puede discernirla sin por ello salirse seudo-platónicamente de la historia.

---

130. Cl. Boff distingue el régimen de autonomía interna de la teoría y su régimen de dependencia externa con respecto a la praxis (cf. op. cit. en la nota 87, y el comentario crítico que le hacemos en *Stromata* 38 (1982), pág. 32 ss.); por nuestra parte estimamos que, aunque hay que aceptar esa distinción, Cl. Boff no tiene suficientemente en cuenta la relación intrínseca entre ambas que nace de la incidencia de la praxis ética en la teoría, sin quitarle su autonomía y especificidad. Dan importantes aportes para pensar esa relación tanto M. Blondel como E. Levinas; sobre éstos cf. S. Bakirdjian de Hahn, "La idea de infinito como 'ethos' primordial: Levinas y Blondel", *Stromata* 42 (1986), No. 1-2.

De paso notemos que el mismo J. Habermas, a pesar de su teoría acerca de la relación entre conocimiento e interés, y por ella misma,· muestra la posibilidad de la crítica de las ideologías, no sólo porque habla del interés emancipatorio como un "interés de la razón" (o "*appetitus* intellectualis", en la terminología –que él cita– de Kant[131]; que podríamos denominar "appetitus naturalis cognoscendi", en una terminología escolástica) sino porque, aceptando las críticas de K.O. Apel reconoce que, junto a los a prioris constitutivos de la experiencia, correspondientes a los intereses que él analiza, se da el ***a priori de la argumentación***, base de la crítica que no se contenta con una mera hermenéutica[132]. Creemos que, así como la hermenéutica corresponde al nivel de intencionalidad que Lonergan denomina "de la comprensión", el a priori de la argumentación corresponde al nivel que Lonergan llama "del juicio" crítico. Esa capacidad crítica o de discernimiento impide que se caiga en el relativismo hermenéutico, aunque se admita la pluralidad hermenéutica de los horizontes de comprensión, interpretación y valoración, y aun el conflicto de las interpretaciones.

Aunque con Ricoeur reconocemos que la crítica no puede hacerse saber absoluto ni analizar críticamente de modo absoluto ***todos*** los presupuestos hermenéuticos y condicionamientos históricos de cada afirmación (como también lo afirma Rahner, según lo dijimos[133]), con todo afirmamos con K. O. Apel que la sola hermenéutica caería en un relativismo historicista (en el que, por otro lado, ***no*** cae Ricoeur!) si no aceptara pasar por el ***juicio crítico*** de reflexión acerca ***de la validez objetiva*** de la comprensión o interpretación[134]. Nosotros diríamos que, aunque no es posible el saber absoluto, es sin embargo posible el saber de lo absoluto, es decir, de lo incondicionado, universal y perennemente verdadero ***en*** lo condicionado, particular e histórico. La verdad se dice histórica y analógicamente, pero no es ni relativa ni equívoca.

131. Cf. J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse,* Frankfurt, 1975³, 244-262.

132. Ibidem, Nachwort, pág. 393 ss.

133. Cf. P. Ricoeur, primer art. cit. en la nota 128, pág. 351 ss.

134. Cf. K. O. Apel, "Das problem der Begründung einer Verantwortungsethik im Zeitalter der Wissenschaft", conferencia tenida en las Primeras Jornadas Nacionales de Etica (Buenos Aires, 1984), según la cita y comenta J. de San en. "Karl-Otto Apel y el problema de la fundamentación de la ética en la época de la ciencia", *Stromata* 42 (1986), No. 1-2.

Estimamos que tal comprensión epistemológica de la posibilidad de lo ideológico, pero también de su crítica y discernimiento, puede aplicarse a la problemática de la ***Doctrina Social de la Iglesia*** y sus interpretaciones, según la planteamos en la Primera Parte de este trabajo.

6.3 La dimensión histórica de la Doctrina Social de la Iglesia y las especializaciones funcionales de la teología según Lonergan

A pesar del peligro de ser retiterativos, deseamos mostrar cómo la distinción de Lonergan entre ocho especializaciones funcionales en la teología y en el método teológico nos puede servir para comprender mejor la relación entre lo transcultural-perenne y lo cultural-histórico en la ***Doctrina Social de la Iglesia*** y en las interpretaciones y exposiciones sistemáticas de ésta. Luego esa diferenciación metodológica nos servirá también para abordar el problema del método de la ***Doctrina Social de la Iglesia.***

Lonergan distingue dos fases metodológicas en la teología, cada una de las cuales tiene cuatro especializaciones funcionales cuyo orden corresponde al de las cuatro operaciones intencionales arriba mencionadas (experiencia, comprensión o "insight", juicio, decisión o valoración)[135].

Las dos fases corresponden a los dos momentos del círculo hermenéutico. La primera es la de la ***lectio***, es decir, la fase

135. Cf. *MT*, cap. 5. Las ocho especializaciones funcionales son denominadas por Lonergan de la manera siguiente: 1) investigación, 2) interpretación, 3) historia, 4) dialéctica, 5) fundamentos (*foundations*), 6) doctrinas, 7) sistemática, 8) comunicaciones.

de 1) lectura e investigación, 2) interpretación (o comprensión), 3) juicio crítico histórico, 4) valoración apologética de lo transmitido por la Escritura, la tradición y la historia. Esta primera fase precede ***metodológicamente*** a la opción de conversión de fe, y habla ***in oratione obliqua*** acerca de lo que dicen la Escritura, la tradición y la historia de la teología y de los conflictos doctrinales y teológicos.

La segunda fase corresponde no a la ***lectio*** sino a la ***quaestio***: no se trata de la teología mediadora sino de la teología mediada, que habla ***in oratione recta,*** ya no acerca del pasado sino del presente. Ella no precede metodológicamente a la opción de conversión de fe, sino que la sigue, pues 1) objetiva en categorías fundacionales (***foundations***) el nuevo horizonte dado por la opción de fe; 2) afirma críticamente las ***doctrinas*** enseñadas por ésta; 3) las comprende especulativamente sistematizándolas entre sí; 4) y las comunica pastoralmente de acuerdo a las diferentes culturas y a los diversos grupos sociales a los que se dirige.

Como se ve, cada fase sigue un ritmo cuaternario. En la primera se parte del nivel de la experiencia, de ahí se pasa a los de la comprensión, el juicio y la valoración, para preparar metodológicamente la opción de fe (que trasciende todas las especializaciones funcionales); en la segunda fase el orden cuaternario es el inverso, pues primero se objetiva en categorías fundantes el nuevo horizonte dado por la ***conversión*** de fe, luego se ***afirma*** la verdad de las doctrinas, se las ***comprende*** (***"insight"***) sistemáticamente y, finalmente, se las comunica, con lo cual se regresa al nivel de la ***experiencia.***

Si aplicamos esa distinción metodológica al estudio de la ***Doctrina Social de la Iglesia*** podremos diferenciar en éste las ocho especializaciones funcionales: 1) la lectura e ***investigación***, tanto de los textos relevantes, sobre todo los del ***Magisterio Social*** del último siglo (sin olvidar la Escritura, los Padres, el Magisterio anterior, los teólogos, por ej., Santo. Tomás) como también la "lectura" e investigación de la experiencia social, es decir, de los signos de los tiempos; 2) la ***interpretación*** o hermenéutica tanto de los textos como de los signos de los tiempos tomados como signos de Dios; 3) el discernimiento crítico de la ***historia*** verdadera de esas interpretaciones y de una línea histórica de evolución homogénea auténtica; 4) el discernimiento ***valorativo*** en medio del conflicto de interpretaciones, valoraciones e intereses que se han dado diálecticamente en la historia (Lonergan llama a la cuarta especialización funcional: ***dialéctics***); 5) la tematización del horizonte de opción de fe, ***en sus proyecciones antropológico-sociales***. Esa objetivación se hace en ***"fundamentos"*** (***foundations***), es decir, en principios y categorías fundamentales que tematizan la comprensión cristiana del hombre de la que hablamos más arriba. Ella es, según la "Instrucción sobre libertad cristiana y liberación" el "fundamento (de la ***Doctrina Social de la Iglesia***) que es la dignidad del hombre", al cual "están íntimamente ligados el principio de solidaridad y el principio de subsidiaridad"[136] que —pensamos— corresponden al momento siguiente. 6) Pues, claro está, que al hablar de estos principios ya nos hemos pasado al nivel de las ***doctrinas***, aunque a éste corresponden también los ***"criterios de juicio"***, pues "estos principios fundamentan los criterios para emitir un juicio sobre las situaciones, las estructuras y los sistemas sociales"[137]. Aún más, al momento de las "doctrinas" corresponden también otros principios no tan fundamentales, sino intermedios. 7) Ahora bien, al ir distinguiendo el fundamento (la dignidad del hombre), los principios fundamentales y otros principios intermedios, ya hemos pasado al momento de la comprensión ordenada y articulada, propia de la ***sistemática*** (***systematics***) que, por supuesto, no implica un sistema cerrado, sino un momento propio de todo conocimiento humano metódico. 8) Por último se vuelve al nivel de la experiencia a través de la ***comunicación*** de lo anterior en un lenguaje adaptado a las distintas situaciones, culturas y momentos históricos, incluyendo por eso mismo también directivas más concretas de acción y exhortaciones pastorales y sociales.

Aunque esta última especialización y la primera —correspondientes al nivel de la experiencia— son más concretamente

136. Cf.. Instrucción, No. 73.

137. Ibidem, No. 74.

históricas, sin embargo también las otras especializaciones funcionales están afectadas (aunque no totalmente) de historicidad, tanto debido al punto de partida y de llegada, del cual nunca se abstrae totalmente (según lo dijimos más arriba)[138] como debido a la historicidad de las opciones.

Pero tal afirmación no reduce todo a historicidad ni excluye que la fe, la opción ética recta y el juicio crítico de verdad, aunque se medien históricamente, no sólo trasciendan lo meramente histórico sino que sean capaces de discernirlo. Tal trascendencia se da sobre todo en el nivel de las "fundamentaciones", es decir, de la tematización básica de la comprensión cristiana del hombre, y en el de las doctrinas, aunque tanto unas como otras, en su tematización y expresión, no dejan de estar también afectadas de historicidad.

Desde la fe y la comprensión del hombre que ella implica es posible discernir críticamente la validez de "mediación confiable" para instrumentar dicha comprensión que tienen las categorías fundamentales y principios, así como su articulación sistemática, y las valoraciones que las acompañan. Además de esa incidencia crítica, ante todo purificativa y negativa, la comprensión del hombre implicada por la fe sirve también de orientación positiva para elegir las "mediaciones confiables" adecuadas a ella, sean horizontes de comprensión, paradigmas globales, categorías fundamentales, principios, conceptos, sistematizaciones, valoraciones, etc.

Sin embargo su reconocimiento como ***mediaciones*** válidas para la formulación de la ***Enseñanza Social de la Iglesia*** no sólo no niega, sino que supone su historicidad, sin reducirlas a lo histórico. Por tanto no se las deberá exclusivizar o absolutizar como las ***únicas*** mediaciones o expresiones posibles, ni ***confundir*** con la misma comprensión del hombre que en y a través de ellas se media, pero las trascienden. Claro está que,

138. El punto de partida y el de llegada inciden —además de su incidencia por las razones dichas más arriba— porque la *Doctrina Social de la Iglesia* responde a *interrogantes y problemas históricos* y porque su respuesta debe ser históricamente *relevante*.

aunque dicha comprensión no se confunde con sus expresiones culturales e históricas, sin embargo, debido a su mismidad, universalidad y perennidad analógicas, ella excluye toda contradicción que pueda darse entre dichas expresiones, si se trata de sus mediaciones ***válidas.*** En último término quien juzga de esa validez de las mediaciones que sirven para su enseñanza social, es la Iglesia misma.

6.4 Evolución homogénea de la Doctrina Social de la Iglesia y analogía

Lo que acabamos de exponer ilumina la afirmación arriba citada de A. F. Utz, para quien en cuestiones sociales los principios doctrinales no son unívocos (según dice, para serlo deberían contener ***totalmente*** los casos subsumidos en ellos), sino análogos. Sin embargo, según nuestra opción, no se trata sólo de una analogía de proporcionalidad (a la que se refiere Utz), sino también y sobre todo de una analogía de atribución[139] en relación con la comprensión cristiana del hombre, la cual fundamenta la unidad analógica de sus distintas realizaciones y formulaciones históricas.

Ahora prescindimos de la cuestión acerca de la posibilidad en ***Doctrina Social*** de una formulación ***unívoca*** de princi-

139. Tal comprensión de la analogía (de atribución *intrínseca*) no se opone a la afirmación de Pío XII: "si esta doctrina está fijada definitivamente y de manera unívoca en sus puntos fundamentales, ella es con todo lo suficientemente amplia para adaptarse y aplicarse a las vicisitudes variables de los tiempos, con tal que no sea en detrimento de sus principios inmutables y permanentes" (Alocución al Congreso de la Acción Católica italiana, 29 de abril 1945, citada por J. Y. Calvez – J. Perrin, en *ESE*, pág. 87, nota 23), pues dicha analogía no causa detrimento a tales principios y, además, cuando el Papa habla de "unívoca", se refiere a los puntos fundamentales, cuya expresión es necesariamente muy general, y no habla en el sentido tan estricto como Utz entiende lo unívoco. Utz habla de "analogía de proporcionalidad" en *EDSI*, pág. 63.

pios positivos que incluyan totalmente todos los casos, a no ser en un nivel muy alto de abstracción o mediante una formulación negativa. Pero, aunque afirmamos que los principios de la ***Doctrina Social de la Iglesia*** son análogos, entendemos que esa analogía implica ***al mismo tiempo*** la posibilidad de una verdadera diferenciación histórica y de una auténtica unidad (no genérica) de sentido.

Así es como, si consideramos la misma cuestión diacrónicamente, tal unidad analógica de sentido preserva la ***homogeneidad*** histórica, así como un genuino y fructuoso encuentro con culturas nuevas. Por tratarse de una unidad analógica no será posible deducir ***a priori*** desde ella todas las variaciones posibles que puedan darse en la historia y a partir de la experiencia histórica; pero, cuando ellas se van dando en la historia por el contacto con diversas culturas o en situaciones nuevas, tal unidad podrá ser reconocida ***a posteriori***. Aún más, esa unidad analógica está dada por la comprensión cristiana del hombre, que permanece analógicamente la misma en, a través y más allá de sus conceptualizaciones y formulaciones históricas. Por ello esa comprensión es la norma y el criterio desde donde se reconoce a posteriori la unidad y se juzga si la evolución ha sido o no homogénea. Pues la verdadera tradición de la ***Doctrina Social de la Iglesia*** no implica fijeza en una sola formulación histórica y cultural, sino que da lugar a la novedad histórica dentro de una genuina continuidad (analógica) en, a través y más allá de lo nuevo de la historia.

7. REFLEXIONES SOBRE EL METODO DE LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA

La aplicación de las ocho especializaciones funcionales de la teología según Lonergan al estudio e investigación de la ***Doctrina Social de la Iglesia*** —esbozada en el capítulo anterior— puede también ayudarnos a responder la pregunta por su método: si es o no inductivo.

Las dos fases de la teología según Lonergan corresponden, de acuerdo a nuestra opinión, a las dos caras del círculo hermenéutico como se dan tanto en la elaboración como en el estudio de la ***Doctrina Social de la Iglesia.*** La primera fase es la de la "lectio" de los textos de la Escritura, los Padres, el Magisterio social anterior (sobre todo del último siglo), los teólogos (por ejemplo, St. Tomás) y también de la situación social como si ella fuera un "texto", "lectio" hecha ya sea por los pastores que van a enseñar auténticamente en cuestiones sociales, ya sea por la comunidad cristiana guiada por ellos, o por los expositores e intérpretes de la ***Doctrina Social de la Iglesia.*** Esta fase (con sus cuatro especializaciones funcionales) sigue un movimiento ascendente, y en ella se ubica el proceso "inductivo y hermenéutico"[140], de "lectura" e investigación, interpretación, discernimiento crítico y valoración de los ***signos de los tiempos*** como signos de Dios "a la luz del Evangelio y del Magisterio de la Iglesia"[141], así como una eventual "reflexión crítica de la praxis histórica a la luz de la Palabra"[142].

Dicho movimiento ascendente culmina ***metodológicamente*** en la opción de fe, que lo trasciende, opción de fe que

---

140. Así se expresa O. Höffe en *EQS*, pág. 63.

141. Cf. *Documento de Puebla* No. 473 (ver también "*Octogesima Adveniens*" No. 4). M. A. Fiorito y D. Gil, en su trabajo "Signos de los tiempos, signos de Dios", *Stromata* 32 (1976), 3-95, hacen una importante contribución (también desde el punto de vista epistemológico) a la hermenéutica y al discernimiento de esos signos. En el presente trabajo no podemos hablar de ese tema, sino que remitimos al de los autores mencionados. Acerca del uso de la mediación de las ciencias sociales y humanas en la lectura teológica de los signos de los tiempos cf. nuestro art. cit. en la nota 91.

142. Aludimos a la caracterización de la teología de la liberación por G. Gutiérrez en Teología de la liberación. Perspectivas, Salamanca, 1972^2, pág. 38. Ver la relación que hacemos de ese método con el de la encíclica "*Laborem Exercens*" en: "Trabajo, cultura y evangelización. Creatividad e identidad de la enseñanza social de la Iglesia", *Stromata* 41 (1985), pág. 24 ss. y 29 ss.

incluye también una opción por el hombre y su dignidad y una comprensión de éstos. Pero, aunque metodológicamente podemos distinguir las distintas especializaciones y niveles epistemológicos y afirmar que metodológicamente son anteriores a la fe, con todo en la práctica misma de la elaboración de la ***Doctrina Social de la Iglesia*** y en la de su estudio por el creyente, la opción de fe está desde el principio dando el horizonte último que abarca la experiencia histórica y la lectura de los textos, la interpretación y comprensión de ambos, el juicio crítico acerca de esa comprensión y la valoración correspondiente. Por tanto ese proceso metodológicamente ascendente (que corresponde a la ***vía inventionis***, analítica o histórica) re***úne*** la multiplicidad de las experiencias sociales y de los textos bajo la luz, el objeto formal, la norma de juicio y de valoración que da la fe (la cual implica una comprensión del hombre)[143].

El proceso metodológico de la segunda fase es inverso, es decir, descendente, y corresponde a la ***vía expositionis vel doctrinae*** o sintética, cuyo movimiento no es de suyo histórico sino lógico (aunque esté históricamente condicionado y tienda a volver a la práctica histórica; y aunque deba evitar la "falsa lógica del sistema"). Comienza con la tematización fundamental del horizonte de comprensión del hombre, dado por la fe, en conceptos básicos que, en cuanto representativos están en parte condicionados histórica y culturalmente[144].

143. Recordemos que W.Weber, en su diálogo con J. Ratzinger (cf. art. cit. en la nota 110, pág. 34), se refiere a los dos aspectos del círculo hermenéutico de la *Doctrina Social de la Iglesia*; se proyecta la luz del Evangelio sobre los hechos sociales (como lo afirma Ratzinger), pero también —agrega Weber— éstos y las concepciones (jurídicas, éticas, etc.) que ellos comportan en cuanto "proporcionados por la correspondiente sociedad" pueden proyectarse (como "mediaciones confiables", sobre el Evangelio "o, por lo menos, sobre el revestimiento lingüístico de la revelación en la Biblia, a fin de hacer transparente a la Biblia".

144. En la tercera parte del art. citado en la nota 91 hablo de la incidencia *indirecta* del análisis marxista (el cual *no* es una mediación analítica confiable para leer las realidades sociales a la luz de la

Ese movimiento descendente va luego de los fundamentos (***foundations***) a los principios y las doctrinas que en ellos se basan, tiende a articularlos sitemáticamente entre sí y, por último, los comunica según la diversidad de las culturas, situaciones históricas y grupos de personas a las que se desea orientar socialmente y exhortar pastoralmente. No se puede, con todo, hablar de "deducción" en el sentido de una mera aplicación silogística, pues —como dice Utz— están jugando también los juicios de interpretación, de discernimiento y de valoración acerca de lo histórico, muchos de ellos prudenciales (que, desde la primera fase están incidiendo en la segunda), pero sí se trata de un movimiento que ***conduce desde*** los fundamentos (la comprensión cristiana del hombre) y los principios hacia sus concreciones prácticas, es decir, las directivas de acción y exhortaciones pastorales que se dan y/o se reciben.

Cuanto más la conversión de fe haya logrado las conversiones ética e intelectual y cuanto más desde allí se hayan purificado los niveles epistemológicos de la valoración, el juicio crítico, la interpretación y la experiencia o lectura, liberándose de deformaciones (ideológicas, en el sentido peyorativo), es decir, cuánto más la conversión se haya mediado a través de los distintos niveles epistemológicos, tanto más la elaboración y/o el estudio de la *Doctrina Social de la Iglesia* habrán seguido las prescripciones propias del método trascen-

fe en la primera fase del círculo hermenéutico) en la segunda fase de las teologías de la liberación que lo usan acríticamente. Pienso que la misma epistemología teológica debe aplicarse al caso del uso de mediaciones confiables (tanto analíticas como filosóficas, etc.) en la primera fase, cuya incidencia en la segunda fase del círculo hermenéutico de la *Doctrina Social de la Iglesia no* deforma la doctrina teológica sobre lo social, aunque la afecte de historicidad en su conceptualización y expresión, ni tampoco distorsiona las directivas de acción que de esa doctrina emanan. Por supuesto que la "confiabilidad" de esas mediaciones "debe ser objeto de un discernimiento crítico de la naturaleza teológica" (*Instrucción sobre algunos aspectos de la "Teología de la liberación"*, No. VII, 10).

dental del conocimiento humano según Lonergan: "sé atento, sé inteligente, sé razonable, sé responsable"[145], a saber, sé suficientemente atento a las experiencias y a los hechos históricos (y a lo que dicen los textos), sé inteligente para comprenderlos, sé razonable en los juicios reflexivos y críticos acerca de esa comprensión, sé responsable en todas esas operaciones y en las valoraciones de sus resultados. Esas son las prescripciones del método: en el caso del *Magisterio Social*, la fe nos dice que, porque es un magisterio ordinario auténtico, tiene la asistencia del Espíritu Santo para esa elaboración, aunque no sea infalible y no deje de estar afectado por la historia.

Es importante caer en la cuenta de que las dos fases del método de la *Doctrina Social de la Iglesia* son necesarias metodológicamente, aunque no siempre se expliciten ambas. No sólo el proceso descendente supone, al menos implícitamente, la fase de lectura de las realidades sociales e históricas a la luz de la fe, sino que esa lectura de los signos de los tiempos se va tematizando según ciertas categorías básicas y tiende a hacer afirmaciones de principio y a articularlas ordenadamente entre sí. Por ello no debe asustar a nadie la afirmación de una "doctrina" ni la búsqueda de una cierta "sistematización" no cerrada, sino abierta, con tal que se comprenda el verdadero sentido de esas palabras.

Cuando Chenu indicó que el Concilio había comenzado un nuevo método para sus enseñanzas sociales, seguido luego por Juan XXIII y explicitado por Pablo VI en "*Octogesima Adveniens*" como principio metodológico, hubo autores que le señalaron que también antes la Iglesia había obrado de esa manera, aunque quizá sin haberla reflexionado explícitamente[146]. Ya León XIII, según esa concepción, habría recogido, discernido y expresado doctrinalmente los resultados de un proceso de clarificación que se había dado primeramente en las prácticas de los cristianos comprometidos socialmente y

145. Cf. B. Lonergan, *MT*, pág. 20.

146. Cf. O. Höffe, art. cit., *EQS*, pág. 63.

en las discusiones teóricas entre quienes habían adoptado enfoques y práctica diferentes[147].

El peligro está en olvidar que tanto el proceso ascendente o "inductivo" como el descendente o "deductivo" son dos fases de un único movimiento, que están referidas intrínsecamente una a la otra, de modo que su comprensión plena se cercena cuando se considera sólo a una fase como el único momento válido del método de la *Doctrina Social de la Iglesia* y de su estudio. Pero además de ese error de no captar el carácter en alguna manera circular del método, estaría el de olvidar que propiamente no se trata de un círculo, porque se trata de una hermenéutica cuyo último horizonte y último criterio están dados, como en toda teología, por la fe, la cual ocupa un lugar prioritario en relación con ambas fases del método de la *Doctrina Social de la Iglesia*, pero las trasciende a ambas.

Por último conviene recordar —aunque ya lo hemos dicho— que la teoría acerca de la *Doctrina Social de la Iglesia* y de su método, que estamos exponiendo, excluye todo decisionismo irracionalista, tanto porque la fe —aunque don gratuito de Dios aceptado libremente— no niega sino que supone, afirma y libera la razón, como porque la recta actitud de opción incluye la responsabilidad ante la verdad, la inteligencia y la racionalidad crítica.

8. A MODO DE CONCLUSION

Aun autores que critican la *Doctrina Social de la Iglesia* no dejan de reconocer su actual "aggiornamento" y por eso

147. Cf. L. Roos, "Kapitalismus, Sozialreform, Sozialpolitik", en: A. Rauscher (Hrsg.), *Der soziale und politische Katholizismus. Entwicklungslinien in Deutschland 1803-1963* II, München-Wien, 1982, pág. 109. s.