

EL ESTATUTO EPISTEMOLOGICO DE LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA Y EL DESARROLLO TEOLOGICO EN AMERICA LATINA

por Juan Carlos SCANNONE, S.I. (San Miguel)

"Las dudas difundidas todavía en varias partes acerca del uso del término 'doctrina social' de la Iglesia e incluso acerca de su naturaleza misma, exigen una aclaración del problema epistemológico que está en la raíz de tales equívocos", afirmaba sólo hace algo más de dos años la Congregación para la educación católica en sus *Orientaciones*¹. Ello se hace hoy aún más imprescindible dada la urgencia de la situación social en todas las partes del mundo, aunque por razones diferentes (subdesarrollo, superdesarrollo...) y debido a las reiteradas exhortaciones del Papa enfatizando la importancia actual de la DSI. Gracias a Dios, en los últimos tiempos, especialmente durante el pontificado de Juan Pablo II, el mismo magisterio social ha ido reflexionando sobre la DSI como teniendo "una categoría propia" (SRS 41), y ha ofrecido pautas para la ulterior consideración epistemológica de la DS.

En primer lugar consideraremos su *estatuto epistemológico*, luego, en una segunda parte, abordaremos la *relación* entre el mismo y el desarrollo de la teología latinoamericana, considerada no sólo en su evolución pasada y actual, sino también como tarea futura.

1. ESTATUTO EPISTEMOLOGICO DE LA DSI

Entendemos la DSI ante todo "en sentido estricto", es decir, como equivalente a "enseñanza social" o también 'Magisterio social' de la Iglesia" (CA 2); sin embargo, como luego la relacionaremos con la teología latinoamericana, convendrá decir tam-

* Exposición tenida en el Primer Congreso Latinoamericano de Doctrina Social de la Iglesia (Santiago de Chile, 14-19 de octubre de 1991), organizado por la Pontificia Comisión "Justitia et Pax" y el CELAM.

¹ Cf. Congregación para la educación católica, *Orientaciones para el estudio y enseñanza de la doctrina social de la Iglesia en la formación de los sacerdotes* (30-XII-1988), n. 1. Para hablar de la doctrina social de la Iglesia usaremos la abreviatura: DSI. Citaré los documentos de la Iglesia usando las abreviaturas usuales.

bién una palabra sobre la DSI "en sentido amplio" o entendida como "disciplina teológica"² que se enseña en los Seminarios y Facultades de Teología, y de la que se ocupan teólogos especializados.

1.1. Estatuto de la DSI en sentido estricto

Juan Pablo II distingue claramente la DSI tanto de una ideología como de una teoría social o —como se llamaba hasta hace algún tiempo al liberalismo y al marxismo— "doctrina social"³ del género y en el nivel de éstos: "La OSI no es, pues, una 'tercera vía' entre el *capitalismo liberal* y el *colectivismo marxista*, y ni siquiera una posible alternativa a otras soluciones menos contrapuestas radicalmente, sino que tiene una *categoría propia*. No es tampoco una *ideología* sino la *cuidadosa formulación* del resultado de una atenta reflexión sobre las complejas realidades de la vida del hombre en la sociedad y en el contexto internacional, a la luz de la fe y de la tradición eclesial. Su objetivo principal es *interpretar* esas realidades, examinando su conformidad o diferencia con lo que el evangelio enseña acerca del hombre y su vocación terrena y, a la vez, trascendente, para *orientar* en consecuencia la conducta cristiana. Por tanto no pertenece al ámbito de la *ideología*, sino al de la *teología* y especialmente de la *teología moral*" (SRS 41). Este importante texto no sólo dice lo que no es la DS, sino que la caracteriza a partir de sus objetos material y formal; a su vez será luego completado —como enseguida diremos— por otros textos de *Centesimus Annus*.

² Cf. L. Roos, "Soziallehre, kath.", en: K. Schlaich-W. Schneemelcher, *Evangelisches Staatslexikon* 2, Stuttgart, 1987, c. 3233, H. Carrier habla de la DSI "como una disciplina", pero —según creo— refiriéndose a la DSI en sentido estricto, en su obra: *The social doctrine of the Church revisited*, Vatican City, 1990, p. 179.

³ Tal parece haber sido la concepción de P. Calderón Beltrão en: *Vers une politique du bien-être familial*, Rome-Louvaine, 1957, la cual fue seguida por varios tratadistas latinoamericanos (entre otros cf. CIOS, *Comunión y participación. Introducción a la enseñanza social de la Iglesia*, Buenos Aires, 1982), pues la consideraba como un plan abstracto de acción dado por la convergencia de elementos filosóficos y leyes científicas o reglas técnicas. En cambio, parece ser distinta la concepción de quienes, inspirándose en J. Maritain, hablan de la DSI como "ideal histórico concreto", por ejemplo cf. C. E. Urrejola, "La Doctrina Social de la Iglesia, una Doctrina Cristiana de la Historia y la Cultura", *Tierra Nueva* Nro. 55 (oct. 1985), p. 74.

1.1.1. *Objetos material y formal, y fundamento de la DSI*

Las "complejas realidades de la vida del hombre en la sociedad y en el contexto internacional" (SRS 41) constituyen el *objeto material* de la DSI, la cual —con el ritmo de su desarrollo— fue ampliando su ámbito explícito, desde la "cuestión obrera" tratada por la *Rerum novarum* hasta abarcar todo el campo de "lo social" y público⁴ incluidos la cultura y el orden internacional.

En cuanto al *objeto formal*, el mismo texto nos dice que es "la luz de la fe y de la tradición eclesial": por lo tanto la DS "pertenece al ámbito... de la *teología*". Sin embargo, dentro de ésta se distingue por una perspectiva propia más determinada, pues "su objetivo principal es *interpretar* esas realidades, examinando su conformidad o diferencia con lo que el evangelio enseña acerca del hombre... para *orientar* en consecuencia la conducta cristiana". Es decir que, de acuerdo a la última afirmación y a su "orientación eminentemente práctica" (SRS 8), "pertenece al ámbito... especialmente de la *teología moral*" (SRS 41; CA 55), aunque no deja de tener un momento de *teología de la historia*, ya que a dicha luz interpreta los signos de los tiempos (cf. GS 4; DP 473). Sin embargo, aun dentro de la *teología* y la *teología moral*, constituye "una categoría propia" y posee "una identidad propia, con un perfil teológico bien definido" (*Orientaciones* 4), debido a la conjunción de su objeto material característico ("lo social") con su *perspectiva formal específica*, a saber, "su conformidad o diferencia con lo que el evangelio enseña acerca del hombre y su vocación terrena y, a la vez, trascendente" (SRS 41).

Esa misma perspectiva —en cuanto referida a lo social— la diferencia no sólo de la *teología dogmática*, sino también de la *teología moral* tomada en general. Ella es afirmada por *Centesimus annus* cuando dice: "la DS, especialmente hoy día, mira *al hombre*, inserido en la compleja trama de relaciones de la sociedad moderna"; es decir, se trata del hombre, pero no considerado

⁴ Para G. Colombo "el objeto directo de la DSI es la sociedad, no la persona", aunque "la sociedad debe ser 'ordenada' en función de la persona" (cf. su artículo: "La dottrina sociale della Chiesa 'appartiene' al campo della teologia (SRS 41)", en: *Seminarium* 29 [1989], p. 236). Consultar también: V. Possenti, "La Doctrina Social de la Iglesia como 'filosofía pública'", *Tierra Nueva* Nro. 70 (julio 1989), 5-23. Por mi parte no la llamaría "filosofía", aunque implique un momento racional. El autor, con todo, no niega el carácter teológico de la DSI. Ver asimismo su artículo: "La enseñanza social de la Iglesia como moral social: desde Juan XXIII hasta Juan Pablo II", *ibidem* Nro. 72 (enero 1990), 20-40.

individualmente, sino en relación social, histórica, cultural y estructural (aunque, por supuesto, reconociendo la prioridad de la persona sobre las estructuras: cf. LC 75). Pero “la Iglesia conoce el ‘sentido del hombre’ gracias a la Revelación divina. ‘Para conocer al hombre, el hombre verdadero, el hombre integral, hay que conocer a Dios’” (CA 55). De ahí que “la dimensión teológica se hace necesaria para interpretar y resolver los actuales problemas de la convivencia humana” (ibid.). Por ello en el mismo contexto Juan Pablo une en una misma formulación el *objeto formal teológico genérico* de la DSI (“sub ratione Dei”: cf. ST, I, q. 1, a. 6, c.), su *perspectiva específica* más determinada y los distintos elementos de su *objeto material*, diciendo de la DS: “anuncia a Dios y su misterio de salvación en Cristo a todo hombre y, por la misma razón, revela al hombre a sí mismo. Solamente bajo esta perspectiva se ocupa de lo demás: de los derechos humanos de cada uno y, en particular, del ‘proletariado’, la familia y la educación, los deberes del Estado, el ordenamiento de la sociedad nacional e internacional, la vida económica, la cultura, la guerra y la paz, así como del respeto a la vida desde el momento de la concepción hasta la muerte” (CA 54).

Sin embargo, como se trata de todas esas realidades, “la DS, por otra parte, tiene una importante dimensión interdisciplinar” (CA 59), que determina aún más su objeto formal en cuanto éste informa su objeto material propio y en cuanto también este último repercute en aquél. De esa “importante dimensión” hablaré luego más en detalle. Por ahora baste puntualizar que la *perspectiva formal* de la DSI no sólo es teológica, moral y antropológico-cristiana, sino también está enfocada hacia lo habitual (las actitudes), lo cultural, lo institucional y lo socio-estructural de modo que por eso mismo implica una *relación interdisciplinar*.

No siempre estuvo tan clara y explícita la pertenencia de la DSI a la teología. Por ello deberemos retomar el tema al hablar más abajo de las *fuentes* de la DSI. Asimismo conviene decir ahora una palabra sobre la experiencia que constituye el *punto de partida* de la DS y sobre la antropología cristiana como su *fundamento*, pues se trata de una experiencia *evangélica* y de un *fundamento teológico*, aunque la primera implique un momento ético y el segundo, un momento racional (filosófico).

La experiencia fundante de la DSI es una experiencia evangélica de amor al prójimo —sobre todo al pobre (cf. lo que dice CA 11 sobre RN)— y de justicia⁵, en contraste con la realidad

⁵ Cf. el artículo de J. B. Libanio sobre DSI y teología de la liberación, que se publicará en el primer tomo de: P. Hünermann-J. C. Scannone (compiladores), *América Latina y la doctrina social de la Iglesia. Diálogo*

social: “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” (LC 72). Según ya lo dijimos, la perspectiva específica de dicha experiencia y de la respuesta a la misma está dada por el *hombre*: “no se trata del hombre abstracto, sino del hombre real, concreto e histórico: se trata de *cada hombre*, porque a cada uno llega el misterio de la redención, y con cada uno se ha unido Cristo” (CA 53).

En relación con dicha experiencia fundante está la cuestión del *fundamento* de la DSI: está constituido por la *antropología cristiana*. Ya Juan XXIII había dicho: “El principio capital, sin duda alguna, de esta doctrina afirma que el hombre es necesariamente fundamento, causa y fin de todas las instituciones sociales” (MM 219). Por su parte Juan Pablo II afirmaba en Puebla: “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” (Disc. inaug. 1.9). Por ello, luego, la Congregación para la doctrina de la fe, hablando de la DSI reconoce que su “*fundamento*... es la dignidad del hombre” (LC 73). Pero “la antropología cristiana es en realidad un capítulo de la teología y, por esa misma razón, la DSI, preocupándose del hombre, interesándose por él y por su modo de comportarse en el mundo, ‘pertenece... [—como ya lo dijimos—] al campo de la teología y especialmente de la teología moral’” (CA 55). Pero ella no estudia la antropología cristiana por sí misma, sino que la toma como *pauta* para interpretar y juzgar la realidad social.

1.1.2. Sujeto epistémico, finalidad y discurso

El sujeto de la DS es *la Iglesia*, no sólo en cuanto representada auténticamente por el magisterio social (pontificio, conciliar, local: continental, particular...) —de ahí que *Centesimus Annus* emplee esas expresiones como sinónimas (cf. CA 2)—, sino también en cuanto significa “toda la comunidad cristiana, en unión y bajo la guía de sus legítimos pastores, en la que también los laicos, con su experiencia cristiana, son activos colaboradores” (*Orientaciones* 4; cf. OA 4, DP 473).

latinoamericano-alemán, Buenos Aires, en prensa. Ver asimismo mi trabajo: “Doctrina social de la Iglesia y teología de la liberación. Dos epistemologías”, que publicará próximamente el Centro João XXIII de Río de Janeiro.

“La finalidad pastoral de servicio al mundo” (*Orientaciones* 5) de la DSI se debe a que “tiene de por sí el valor de un instrumento de evangelización” (CA 54), pues para “la Iglesia enseñar y difundir la DS pertenece a su misión evangelizadora y forma parte esencial del mensaje cristiano” (CA 5). Además el Papa dice de la Iglesia: “Su única finalidad ha sido la atención y la responsabilidad hacia el hombre, confiado a ella por Cristo mismo” (CA 53). Por ello “la ‘nueva evangelización’... debe incluir entre sus elementos esenciales el anuncio de la doctrina social de la Iglesia” (CA 5). Notemos que, gracias a la ubicación eclesiológica y cristológica de la DS, el Papa no la considera una mera “parte integrante” de la evangelización, sino como su “elemento esencial” y “parte esencial”⁶.

En relación con el sujeto y la finalidad de la DSI está el carácter de su discurso: no es el propio de la teología como ciencia, sino el de una enseñanza doctrinal y pastoral. Por ello se habla indistintamente de “enseñanza social” y de DS. A pesar de los malentendidos que esta última palabra causó, ella es sin embargo mantenida por el Papa, para quien León XIII, con la *Rerum Novarum* estableció “un paradigma para la Iglesia”, de modo que luego ésta fue formulando “una verdadera doctrina, un corpus, que le permite analizar las realidades sociales, pronunciarse sobre ellas y dar orientaciones para la justa solución de los problemas derivados de las mismas” (CA 5). Según O. Höffe lo propio de una “doctrina” es su pretensión a la verdad y que esa verdad puede ser fundada y demostrada de tal modo que sus afirmaciones se articulen según una relación sistemática⁷.

⁶ Ya Juan XXIII había dicho que es “parte integrante de la concepción cristiana de la vida” (MM, AAS [1961], 453); Pablo VI afirmó luego que “entre evangelización y promoción humana —desarrollo, liberación— existen efectivamente lazos muy fuertes” (EN 31; cf. 29) y, antes, los Sinodos de 1971 y 1974, habían asegurado, respectivamente, que “la acción en favor de la justicia y la participación en la transformación del mundo” es “una dimensión constitutiva de la predicación del Evangelio” (cf. “La justicia en el mundo”, *L'Osservatore Romano*, ed. sem. en esp., Nro. 154 [12 de diciembre 1971], 6) y es “parte integrante de la evangelización” (cf. DP 1254 y 476). Por su parte, Juan Pablo II usa la expresión “esencial”, ya desde su primera encíclica: “la Iglesia... considera esta solicitud por el hombre, por su humanidad, por el futuro de los hombres sobre la Tierra y, consiguientemente, también por la orientación de todo el desarrollo y del progreso, como un elemento esencial de su misión, indisolublemente unido con ella. Y encuentra el principio de esta solicitud en Jesucristo mismo, como atestiguan los Evangelios” (RH 15). Tal ubicación cristológica y eclesiológica de la misión social de la Iglesia es el presupuesto de la comprensión cabal de la DSI como instrumento evangelizador y, por lo mismo, como perteneciente al ámbito teológico.

⁷ Cf. O. Höffe, “Riflessioni metodiche sulla dottrina sociale della

Claro está que como “esta enseñanza, orientada esencialmente a la acción, se desarrolla en función de las circunstancias cambiantes de la historia”, “lejos de constituir un sistema cerrado, queda abierto permanentemente a las cuestiones nuevas que no cesan de presentarse; requiere, además, la contribución de todos los carismas, experiencias y competencias” (LC 72)⁸, ya que su sujeto epistémico es toda la comunidad de la Iglesia. Sin embargo, su articulación no sólo es histórica, sino sistemática, de modo que con toda razón se puede hablar de un corpus de doctrina, pues, aunque nace de la confrontación histórica entre el Evangelio y los problemas de la realidad social (cf. LC 72), “se ha constituido en una doctrina, utilizando los recursos del saber y de las ciencias humanas” (ibid.). De ahí que uno de sus ejes principales sea histórico-doctrinal, a saber, el de la tradición viva (cf. CA 3) —que le confiere sus “características de continuidad y de renovación” (SRS 5)— y el de la relectura de los documentos anteriores, sobre todo la *Rerum Novarum* (cf. CA 3)⁹.

1.1.3. Lugar epistemológico

Según Juan Pablo II la Iglesia “proclama la verdad sobre Cristo, sobre sí misma y sobre el hombre, aplicándola a una situación concreta” y “a este fin... utiliza como instrumento su doctrina social” (SRS 41). Además, como ya lo citamos, ésta “nace del encuentro” (LC 72) entre ambas. Es decir que su lugar epistemológico es el de mediación o instrumento mediador entre la verdad evangélica acerca del hombre (objeto formal específico) y la realidad social (objeto material). Esta afirmación es congruente con la que pone en la antropología cristiana el fun-

Chiesa”, en: *Il Magistero sociale della Chiesa. Principi e nuovi contenuti* (Atti del Convegno di Studio Milano, 14-16 aprile 1988), Milano, 1988, p. 56 s.

⁸ Cf. H.-J. Walraff, “Die katholische Soziallehre - ein Gefüge von offenen Sätzen”, en: id., *Eigentumspolitik, Arbeit und Mitbestimmung*, Köln, 1968, 9-34; según Walraff la DSI es una “estructura orgánica (Gefüge) de proposiciones abiertas”. En esa misma línea se coloca O. von Nell-Breuning: cf. “Hat die katholische Soziallehre ihre Identität verloren?”, *Communio* 10 (1981), 107-121.

⁹ De dicho “eje de relectura” habla G. Cottier: cf. “Le statut épistémologique des documents du Magistère dans le domaine sociale”, en: O. Höffe (ed.), *L'Eglise et la question sociale aujourd'hui*, Fribourg, 1984, p. 67.

damento de la DS. Sin embargo, se trata de una mediación que une, y no de una intermediariedad que separa¹⁰.

En la misma línea se ubica la interpretación de G. Cottier, para quien la DS se sitúa entre dos polos: entre el cuerpo de verdades y principios éticos de revelación y recta razón, por un lado, y por otro, un segundo polo más móvil, a saber, un conjunto de juicios prácticos y prudenciales, con distintos grados de practicidad, en dirección hacia el juicio prudencial último que esclarece inmediatamente la acción concreta: "la DS 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"¹¹.

Sin embargo nuestra caracterización del lugar epistemológico de la DS permanecería incompleta si no explicitáramos que dicho "entre" es el del diálogo entre la Iglesia y mundo —según lo que queda ya expuesto acerca de la misión social de la Iglesia. Estamos así de acuerdo con G. Farrell cuando dice que "el intento más sistemático de definir aquella relación y, por lo mismo, de definir el modo como se elabora la palabra de la Iglesia acerca de lo temporal, es la encíclica programática de Pablo VI, *Ecclesiam suam* (1964)"¹². Luego aduce las palabras del mismo Pontífice: "el diálogo debe caracterizar nuestro ministerio apostólico, herederos como somos de un estilo y de una orientación pastoral que nos han sido transmitidos por nuestros precededores del último siglo, a partir del magno y sabio León XIII, quien... emprendía majestuosamente el ejercicio del magisterio católico haciendo objeto de su riquísima enseñanza, los problemas de nuestro tiempo considerados a la luz de la palabra de Cristo" (ES 62).

¹⁰ Tal comprensión errónea de la mediación hizo que algunos rechazaran la DSI porque impediría la iluminación de la realidad y praxis sociales con la luz pura del Evangelio; cf. Departamento de Acción Social-CELAM, *Fe cristiana y compromiso social. Elementos para una reflexión sobre América Latina a la luz de la Doctrina Social de la Iglesia*, Buenos Aires, 1983, p. 151 ss. Sobre este punto cf. mi libro: *Teología de la liberación y doctrina social de la Iglesia*, Madrid-Buenos Aires, 1987, p. 182-189.

¹¹ Cf. G. Cottier, art. cit. en la nota 9, p. 81 (del mismo autor ver también: "Profil hermenéutico-epistemológico de la doctrine sociale de l'Eglise", *Seminarium* 29 [1989], 223-238). Para R. Buttiglione el lugar epistemológico de la DSI se da en el punto de conjunción de la antropología cristiana con las ciencias sociales, es decir, en el lugar en el cual éstas son juzgadas y unificadas por aquélla (cf. *L'uomo e il lavoro. Riflessione sull'enciclica 'Laborem exercens'*, Bologna, 1982, p. 21-30). Por mi parte no hablo sólo de las ciencias sociales, sino de la realidad social.

¹² Cf. G. Farrell, "Desarrollo histórico de las concepciones de la doctrina social católica en el Magisterio pontificio y latinoamericano", a publicarse en: P. Hünermann-J. C. Scannone (comp.), op. cit. en la nota 5.

1.1.4. Estructura epistemológica

Lo dicho en el punto anterior nos invita a dar un nuevo paso y preguntarnos por las dimensiones estructurantes de la DSI. Sin embargo antes conviene tratar del problema de sus fuentes, porque incidirá en la comprensión de la estructuración de sus elementos integrantes.

A) Fuentes

Con respecto a éstas dice la Congregación para la educación católica: "Las fuentes de la DS son la Sagrada Escritura y las enseñanzas de los padres y de los grandes teólogos de la Iglesia y del mismo Magisterio" (*Orientaciones* 4). Puede llamar la atención de que no se diga ninguna palabra acerca del derecho natural, cuando es así que, por ejemplo, Pío XII afirmaba que León XIII en *Rerum Novarum* se había fundado tanto en aquél como en la Revelación, "doble manifestación" del orden inmutable querido por Dios¹³. Pío XI había dicho, refiriéndose también a la encíclica de León XIII, que éste enseñaba "apoyándose únicamente sobre los principios inmutables de la recta razón y de la revelación divina" (QA 11). La *Rerum Novarum*, por su parte, habla tanto de la naturaleza del hombre o del orden inmutable de las cosas (cf. RN 5, 6 y 14) como explícitamente del derecho natural (RN 9), la ley natural (RN 8, 10) y los deberes y derechos que de ella emanan (RN 16, 17), aunque asimismo asegura que extrae sus enseñanzas del Evangelio (RN 13), como acerca de la misma encíclica también lo asevera Pío XI (QA 17). Por su parte Juan XXIII dice que la DSI ordena "las relaciones humanas de acuerdo con los criterios generales, que responden tanto a las exigencias de la naturaleza y a las distintas condiciones de la convivencia humana como al carácter específico de la época actual, criterios que precisamente por esto pueden ser aceptados por todos" (MM 220); sin embargo en el párrafo anterior había recordado que "el hombre... ha sido elevado a un orden sobrenatural" (MM 219). Y más arriba, refiriéndose a la *Rerum Novarum* había asegurado que "su mensaje social" está "fundado en las exigencias de la propia naturaleza humana e inspirado en los principios y en el espíritu del Evangelio" (MM 15).

¹³ Cf. Pío XII, "Mensaje de Pentecostés" (1941), *Acta Apostolicae Sedis* 33 (1941), p. 196.

Por todo ello se había hecho clásico hablar de la Revelación y del derecho natural como fuentes de la DSI y el problema estaba más bien en precisar su interrelación, sea que con J. Messner se redujera el papel de la teología a proporcionar motivación, confirmación, purificación, profundización y perfeccionamiento a los conocimientos racionales, sea que como N. Monzel se afirmara que la Revelación proporciona además determinaciones valorativas y nuevas finalidades socialmente significativas, sea que con J.-Y. Calvez y J. Perrin se hablara de una misma materia o contenido y de dos fuentes formales (razón y revelación) de conocimiento, sea —en fin— que, siguiendo a J. Ratzinger, se distinguiera en la DSI lo “justo por naturaleza”, lo evangélico y lo histórico (que si se confunde con los anteriores se hace ideológico), reservando al Evangelio el papel de una “idea regulativa”¹⁴.

Para comprender el cambio que se dio en la autocomprensión de la DS, especialmente con Juan Pablo II, conviene distinguir con O. Höffe el derecho natural en sentido estricto (es decir, neoescolástico) —el cual fue fuertemente cuestionado aun dentro de la Iglesia¹⁵— y, por otro lado, el derecho natural en sentido amplio o lo “justo por naturaleza” o, como él lo llama, simplemente “la justicia (política)”¹⁶. Por supuesto que esa dimensión estuvo y sigue siempre presente en la DSI y, aunque no se use esa terminología ni se hable del derecho natural, está implícita e intrínsecamente contenida en la concepción arriba señalada de la *antropología cristiana* como fundamento de la DSI. El momento de recta razón y la argumentación racional correspondiente no son negados, sino que permanecen como momentos internos

¹⁴ Sobre todo este asunto cf. mi libro (citado en la nota 10), p. 192-202; asimismo ver: L. Roos, art. cit. en la nota 2, c. 3234 s. En el texto aludo a las siguientes obras: J. Messner, *Ética social, política y economía a la luz del derecho natural*, Madrid 1967; N. Monzel, *La doctrina social católica*, 2 t., Barcelona, 1969-77; J.-Y. Calvez-J. Perrin, *Église et société économique. L'enseignement social des Papes de Léon XIII à Pie XII, 1878-1958*, Paris, 1959; J. Ratzinger, “Naturrecht, Evangelium und Ideologie in der katholischen Soziallehre. Katholische Erwägungen zum Thema”, en: K. von Bismarck-W. Dirks (ed.), *Christlicher Glaube und Ideologie*, Stuttgart, 1964, 24-30. Para J. Mejía se da un *depositum* revelado sobre el comportamiento humano en la vida privada, familiar, social e internacional, que se apoya sobre la concepción del hombre: cf. “L'insegnamento sociale della Chiesa per una nuova evangelizzazione”, *Salesianum* 52 (1990), 188-140.

¹⁵ Entre otros muchos ejemplos cf. O. Höffe, art. cit. en la nota 7; W. Kerber, “Katholische Soziallehre”, en: *Demokratische Gesellschaft. Konsens und Konflikt II*, München, 1975, p. 572 ss. etc.

¹⁶ Cf. O. Höffe, art. cit., p. 58-67.

de una comprensión claramente teológica de la DS: remitimos a los textos arriba citados, que la enmarcan en la teología de la creación (el hombre imagen de Dios), la cristología y la eclesiológia. Aun antes Juan Pablo se había referido explícitamente a la fuente de la DSI en *Laborem exercens* expresando: “En efecto, la DSI tiene su fuente en la Sagrada Escritura, comenzando por el libro del Génesis y, en particular, en el Evangelio y en los escritos apostólicos. Esa doctrina perteneció desde el principio a la enseñanza de la Iglesia misma, a su concepción del hombre y de la vida social y, especialmente, a la moral social elaborada según las necesidades de las distintas épocas” (LE 3). Aunque se trate de una moral social de índole teológica, estimo que esa expresión incluye el momento filosófico, como lo muestra, por otro lado, la argumentación misma de la encíclica¹⁷.

Así es como para Höffe se da en los textos de Juan Pablo II una *relación estructural* entre un pensamiento cristocéntrico y un antropocentrismo fundado en lo que el mismo autor llama derecho natural en sentido amplio. De ahí que podríamos ciertamente hablar de una “unión noética” entre los conocimientos de Revelación y de razón, inconfusa e indivisamente unidos, según la analogía de la Encarnación¹⁸.

Aún más, para el actual Pontífice se da algo específicamente cristiano en la DS: no se trata —según creemos— de un añadido material que se yuxtapondría a los demás contenidos, sino de un nuevo *sentido* más profundo y trascendente de lo humano (y, por ello, más humanizante), conocido solamente a partir del Evangelio. A ello hace alusión *Dives in misericordia* cuando dice que la misericordia es “la fuente más profunda” y “la encarnación más perfecta de la justicia”, pero la trasciende, pues “la estruc-

¹⁷ Así lo afirma acertadamente L. Roos en el art. cit. en la nota 2, c. 3234. Quizás se explique suficientemente de ese modo el acento filosófico puesto por otros Pontífices, sin por ello asegurar que, por ejemplo, para *Mater et Magistra*, el “lugar” de la DSI está en la ética filosófica, como una determinación particular de la misma, según lo afirma G. Colombo. Para éste, por consiguiente, se dio en Juan Pablo II una reestructuración epistemológica de la DSI al comprenderla como teología, respondiendo así a críticas de la teología de la liberación; cf. G. Colombo, “Per l'idea della dottrina sociale della Chiesa”, *La Scuola Cattolica* 117 (1989), 330-340.

¹⁸ Esa expresión es usada por R. Vekemans en: “Presupuestos epistemológicos de la doctrina social de la Iglesia”, *Tierra nueva* 6 (1977), p. 58 (puede consultarse asimismo su obra y de J. Lepeley, *Doctrina Social de la Iglesia*, Bogotá, 1980). Según mi opinión dicha formulación expresa muy bien la concepción de la relación entre teología y filosofía de acuerdo con la *Summa Theologica*: cf. M. Corbin, *Le chemin de la théologie chez Thomas d'Aquin*, Paris, 1974, cap. IV.

tura 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" (DM 14)¹⁹.

B) Dimensiones constitutivas

A través de lo dicho sobre el lugar epistemológico, la finalidad, el discurso, las fuentes de la DSI etc., así como acerca de sus elementos constitutivos según Ratzinger, ya hemos estado presuponiendo la siguiente afirmación: "La DS comporta una triple dimensión, a saber: teórica, histórica y práctica. Estas dimensiones configuran su estructura esencial, y están relacionadas entre sí y son inseparables" (*Orientaciones* 6)²⁰. Pues, como ya lo dijimos, el movimiento *entre* los dos polos (Cottier) de la DSI es un movimiento de *diálogo*, en el cual se trata de *interpretar y discernir* a la luz de la fe y la comprensión del hombre²¹ que ésta implica (dimensión teórica o doctrinal,) las realidades y la praxis socio-históricas que interpelan a la conciencia cristiana (dimensión histórica), en orden a *orientar* la praxis cristiana y de los hombres de buena voluntad (dimensión práctica).

Por lo tanto la DSI se mueve dialógicamente en el círculo hermenéutico que se da entre el mensaje evangélico y la tradición eclesial viva que lo continúa (objeto formal, fundamento y "prin-

¹⁹ Sería interesante cotejar estas afirmaciones con las teorías acerca de la autonomía en la moral. Sobre éstas ver la bibliografía presentada en: A. Bandolfi, "Autonomía y moral autónoma. Investigaciones en torno de una palabra clave", *Concilium* Nro. 192 (1984), 311-321. Estimo que se puede aplicar a esa cuestión lo que digo acerca de lo específicamente cristiano, reconocible en su carácter humanizador aun por los no cristianos de buena voluntad, en mi trabajo: "Reflexiones sobre el tema: nueva evangelización, promoción humana, cultura cristiana de la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano", en: CELAM, *Nueva evangelización, promoción humana, cultura cristiana. Glosas y comentarios*, Bogotá, 1991, p. 8, aunque allí me refiero a la evangelización de las culturas y la inculturación del Evangelio.

²⁰ Sobre toda esa cuestión remito a mi trabajo: "Reflexiones epistemológicas acerca de las tres dimensiones (histórica, teórica y práctica) de la doctrina social de la Iglesia", que se publicará en: P. Hünermann-J. C. Scannone, op. cit. en la nota 5, tomo 1.

²¹ La "antropología cristiana", de la que tanto habla el actual Pontífice y de la que tanto hemos hablado, no se identifica con ninguna de las teorías filosóficas o teológicas acerca del hombre, que pueden sin embargo servirle de mediaciones teóricas *válidas* para expresar el contenido de la fe: cf. mi libro ya citado, *Teología de la liberación y doctrina social de la Iglesia*, cap. 6. Sobre el valor instrumental y mediador de la filosofía en la DSI cf. CA 54; LN, VII, 10; LC 72; *Orientaciones* 9.

cipios de reflexión"²²), por un lado, y las realidades del hombre en sociedad (objeto material), por el otro, círculo en el cual la prioridad le corresponde a la fe, tanto en el momento de la "visión pastoral de la realidad" (DP, Primera parte) y del análisis (necesariamente también teológico; cf. CA 55) de la misma, como también en el momento del juicio de discernimiento acerca de ella y el de las correspondientes directivas de acción. Recordemos que *Mater et Magistra* ya había explicitado el ritmo: "ver, juzgar y obrar" (MM 236).

a) La dimensión histórica

La *dimensión histórica* no sólo está dada por la arriba mencionada experiencia fundante y los interrogantes que de ella surgen, sino también por el eje de relectura de la misma tradición viva, incluido el magisterio social anterior. Así es como Juan Pablo II dice acerca de la *Rerum Novarum*: "El Pontífice se inspiraba, además, en las enseñanzas de sus Predecesores, en muchos Documentos episcopales, en estudios científicos promovidos por seglares, en la acción de movimientos y asociaciones católicas, así como en las realizaciones concretas en campo social, que caracterizaron la vida de la Iglesia en la segunda mitad del siglo XIX" (CA 4): todo ello forma parte del punto de partida histórico de la DSI, aunque contemplado a la luz de la fe. En congruencia con esa visión las *Orientaciones* afirman que "la reflexión moral... madura en la Iglesia a través de la búsqueda científica e incluso a través de las experiencias de la comunidad cristiana, que debe confrontarse todos los días con diversas situaciones de miseria" (*Orientaciones* 3).

En los dos últimos textos hay alusiones no sólo a la experiencia, sino también, respectivamente, a los estudios y a la búsqueda *científicos*, pues como las realidades sociales son complejas (cf. SRS 41) y no pueden conocerse en forma meramente intuitiva²³, forma parte de dicha dimensión histórica también la mediación de las ciencias humanas y sociales para conocer la realidad, pues "el conocimiento científico de la situación y de

²² "La Iglesia, experta en humanidad, ofrece en su DS un conjunto de principios de reflexión, de criterios de juicio y de directrices de acción" (LC 72, con citas de OA 4, el Discurso inaugural de Puebla III, 7 y MM 461; cf. SRS 41, etc.).

²³ Cf. C. Boff, *Teología de lo político. Sus mediaciones*, Salamanca, 1980, p. 66-81. Ver también mi libro *Teología de la liberación y doctrina social de la Iglesia*, ya citado, sobre todo cap. 1 y 2, y mi artículo: "Mediaciones teóricas y prácticas de la doctrina social de la Iglesia", *Stromata* 45 (1989), 75-96.

los posibles caminos de transformación social, es el presupuesto para una acción capaz de conseguir los fines que se han fijado. En ello hay una señal de la seriedad del compromiso" (LN VII, 3). De hecho en los últimos documentos hay numerosas alusiones al uso de dichas ciencias (v. g. cf. LC 72; SRS 1; CA 54, 59; *Orientaciones* 3, 10 etc.), de modo que Juan Pablo II llega a decir: "La DS... tiene una importante dimensión interdisciplinar. Para encarnar cada vez mejor, en contextos sociales, económicos y políticos distintos, y continuamente cambiantes, la única verdad sobre el hombre, esta doctrina entra en diálogo con las diversas disciplinas que se ocupan del hombre, incorpora sus aportaciones y les ayuda a abrirse a horizontes más amplios al servicio de la persona, conocida y amada en la plenitud de su vocación" (CA 59): notemos que en el diálogo hermenéutico se trata de recibir contribuciones ("incorporar sus aportaciones") y de darlas ("ayuda a abrirse a horizontes más amplios...")²⁴.

Sin embargo el uso de las ciencias humanas por la DS —así como el de otras mediaciones teóricas o prácticas— ha de someterse a un atento discernimiento. Pues se puede aplicar a la DSI lo que se dice, en general, de la teología: "el examen crítico de los métodos de análisis tomados de otras disciplinas se impone de modo especial al teólogo. La luz de la fe es la que provee a la teología sus principios. Por esto la utilización por la teología de aportes filosóficos o de las ciencias humanas tiene un valor 'instrumental' y debe ser objeto de un discernimiento crítico de naturaleza teológica. Con otras palabras, el criterio último y decisivo de verdad no puede ser otro, en última instancia, que un criterio teológico. La validez o grado de validez de todo lo que las otras disciplinas proponen, a menudo por otra parte de modo conjetural, como verdades sobre el hombre, su historia y su destino, hay que juzgarla a la luz de la fe y de lo que ésta nos enseña acerca de la verdad del hombre y del sentido último de su destino" (LN VII, 10). A su vez esas ciencias, por ejemplo, las ciencias sociales críticas, podrán servirle a la DSI para criticar los eventuales elementos ideológicos que puedan tener las teologías o filosofías sociales que ella emplea o puede emplear como mediación conceptual y teórica.

b) La dimensión teórica

Aquí conviene recordar todo lo dicho más arriba acerca de la

²⁴ Sobre la interdisciplinariedad de teología y ciencias cf. mi artículo: "Teología e interdisciplinariedad: presencia del saber teológico en el ámbito de las ciencias", *Theologica Xaveriana* 40 (1990), 63-79; sobre la DSI cf. el art. cit. al fin de la nota anterior.

DSI como doctrina y de sus lineamientos sistemáticos abiertos, pues "la enseñanza social de la Iglesia... se ha constituido en una doctrina, utilizando los recursos del saber (*sapientia*) y de las ciencias humanas" (LC 72). Ya dijimos cuál es su fundamento: la antropología cristiana. Pues bien, "a dicho fundamento, que es la dignidad del hombre, están íntimamente ligados el principio de solidaridad y el principio de subsidiaridad" (LC 73); a su vez "estos principios fundamentan los criterios para emitir un juicio sobre las situaciones, las estructuras y los sistemas sociales" (LC 74); y, por último, "los principios fundamentales y los criterios de juicio inspiran directrices para la acción" (LC 76). Como se puede apreciar, se trata de un orden sistemático, aunque no se trate de un sistema cerrado. Ahora no vamos a desarrollar en detalle ese camino teórico de descenso desde el fundamento, como tampoco lo hicimos con respecto al camino previo inductivo-hermenéutico de ascenso desde la experiencia²⁵.

c) La dimensión práctica

Según queda ya dicho, la finalidad de la DSI es eminentemente práctica, de modo que, sin suplantar a la conciencia cristiana, la acompaña con sus "directivas para la acción". El camino de descenso hacia la praxis no es, según queda dicho, de aplicación deductiva de la doctrina por medio de un silogismo práctico²⁶.

²⁵ Desarrollo ese doble movimiento del círculo hermenéutico en los artículos citados en las notas 20 y 23, donde explícitamente digo que ya desde el comienzo se trata de una experiencia, un análisis y un discernimiento de fe, aunque usando las mediaciones válidas que le ofrecen la filosofía y las ciencias, pues se trata de una experiencia fundante que es al mismo tiempo teológica, ética e histórica. Así es como también el camino de descenso hacia la praxis de caridad pastoral, social y política utiliza las mediaciones de la razón práctica (filosófica, y de las ciencias hermenéuticas y analíticas) y las mediaciones prácticas. Estas últimas, si son de carácter técnico o político y en cuanto lo son, son asumidas responsablemente por los cristianos bajo la guía del Evangelio y la DSI, pero no por ésta.

²⁶ A. F. Utz, pensando quizás más en los neoescolásticos que en Aristóteles, critica una concepción *unívoca* de la formulación de todas las normas ético-sociales y, por ende, su aplicación silogística (cf. A. F. Utz, "Ojeada sobre la evolución de la doctrina social de la Iglesia", *Tierra Nueva* 6 [1977], p. 11). Según Ricoeur, Aristóteles dio tanto las bases para esa concepción como para su superación: cf. "La raison pratique", en: T. Geraets (ed.), *Rationality to-day. La rationalité aujourd'hui*, Ottawa, 1979, p. 232, 240; sobre las actuales teorías del razonamiento práctico, ver lo que el mismo Ricoeur dice en: *Tendances principales de la recherche dans les sciences sociales et humaines* II, Paris, 1978, p. 1446-1449. Para C. E. Urrejola la DSI es un saber especulativamente práctico (saber moral interdisciplinario de historia y cultura), que se media luego hacia la praxis por medio de un saber moral cristiano práctico-práctico,

Por lo contrario, "el paso de lo doctrinal a lo práctico supone elementos de tipo cultural, social, económico y político para los cuales son particularmente competentes, aunque no exclusivamente, los laicos, a los que incumbe desarrollar las actividades temporales por iniciativa propia y bajo su personal responsabilidad" (*Orientaciones* 48). De ahí que, aunque también aquí es necesaria la mediación de la racionalidad práctica (ética, hermenéutica, estratégica), los principios de la DS "se deben aplicar bajo la dirección de los valores que se derivan del concepto de la dignidad de la persona humana. Todos estos valores manifiestan la prioridad de la ética sobre la técnica, la primacía de la persona sobre las cosas y la superioridad del espíritu sobre la materia" (ibid. 44, con cita de RH 16). Como se ve, no se trata de una aplicación casuística, sino de una orientación por medio de juicios valorativos y prioridades que guían el discernimiento prudente y responsable. De ahí la necesidad, además del conocimiento de la DS, de una "sensibilidad social verdaderamente cristiana" (*Orientaciones* 54), tanto en los pastores como en los laicos (ibid. 58). Pues, como lo enseña san Ignacio de Loyola, en el discernimiento cristiano de la acción no sólo operan criterios intelectuales sino afectivos, que conforman la sensibilidad como cristiana.

Además, dichas prioridades más generales, al confrontarse con situaciones concretas, también se concretizan en prioridades intermedias más operacionalizables, como son la "prioridad del 'trabajo' frente al 'capital'" (LE 12) o el "amor preferencial por los pobres" (SRS 42; CA 11; LC 68) etc. En dicho camino hacia la praxis la racionalidad hermenéutica práctica (comunicativa, político-consensual y participativa, pedagógica etc.) ocupa un lugar mediador entre la ética cristiana y la racionalidad instrumental práctica. Pues la DSI "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" (LC 72); pero, ya que "existe una moralidad de los medios" (LC 78), que deben ser informados por ella desde el principio y durante el transcurso de toda la acción (ibid.; cf. LC 76), conviene explicitar la mediación de la razón comunicativa entre la racionalidad ética y la estratégico-técnica, a fin de que, sin que ésta pierda su carácter autónomo y su correspondiente eficacia práctica, esa eficacia sea *humana integral*²⁷. Pues la

anterior al acto más concreto de saber prudencial (cf. art. cit. en la nota 3 y "Mediación entre la Doctrina Social de la Iglesia y la acción", *Tierra Nueva* Nro. 69 [abril 1989], 15-29).

²⁷ Sobre la relación entre esos tres tipos de racionalidad práctica

razón comunicativa ocupa un lugar epistemológico intermedio entre las racionalidades ética y estratégica, y por ello puede servir de instrumento a la DSI en su elaboración de "directivas de acción" a la par humanista y eficaz. Un ejemplo de dicha mediación lo ofrece Otfried Höffe con su planteo de "estrategias de lo humano"²⁸, que no sólo son *estrategias* (racionalidad instrumental práctica), sino *de lo humano* (racionalidad ética en cuanto informa a la anterior por mediación de la racionalidad comunicativa).

d) El método

A esa estructura epistemológica de la DSI corresponde su *método inductivo-deductivo* (cf. *Orientaciones* 7), que "se desarrolla en tres tiempos: ver, juzgar y actuar" (ibid.). Claro está que no se trata estrictamente de meras inducción y deducción (silogística), sino de una *hermenéutica*, en la que necesariamente juegan un papel importante la interpretación, los juicios valorativos y prudenciales, y el discernimiento (cf. OA 4; SRS 41; DP 473). Aquí no vamos a tratar de las discusiones tenidas en otros tiempos sobre el carácter inductivo o no²⁹, del método de la DSI, pues ellas hoy ya están suficientemente clarificadas; sin embargo, al tratar luego de la DSI "en sentido amplio" o como disciplina académica, deberemos hablar del presupuesto de dichas discusiones, a saber la concepción de la *ciencia* (y del método) que ellas criticaban o presuponían.

cf. K.-O. Apel, "Types of Rationality Today: The Continuum of Reason between Sciences and Ethics", en: T. Geraets (ed.), op. cit. en la nota anterior, 307-340. También en el orden "ascendente" de la interpretación teológica de los signos de los tiempos, la razón hermenéutica y su análisis histórico-cultural sirven a la DSI de mediación entre la antropología cristiana y el análisis socio-estructural (cf. mis art. cit. en las notas 20 y 23).

²⁸ Cf. O. Höffe, *Strategien der Humanität. Zur Ethik öffentlicher Entscheidungsprozesse*, Frankfurt, 1985 (la primera edición es de 1975; en castellano; *Estrategias de lo humano*, Buenos Aires, 1979).

²⁹ Como ejemplo cf. M.-D. Chenu, *La "doctrina social" de l'Église comme idéologie*, Paris, 1979, cap. 6 (titulado: "Une méthode inductive. La lettre Octogesima adveniens [1971]"). El ritmo de pensamiento que parte de la experiencia hacia los principios y desde éstos termina en la práctica es un ritmo propio de la razón humana. De alguna manera le corresponde también al método de la teología como ciencia según B. Lonergan lo comprende y de acuerdo al cual estructura las "especializaciones teológicas"; cf. su obra: *Method in Theology*, London, 1972. Aplico la teoría epistemológica de Lonergan a la DSI en el libro ya citado (cf. nota 10), cap. 6.

C) Niveles de afirmación

Por todo lo dicho se comprende que la DSI, de acuerdo a su estatuto, lugar y estructura epistemológicos "conste no sólo de elementos permanentes, sino también de algunos contingentes" (GS, nota 1) tanto en su camino de ascenso inductivo-hermenéutico como en el de descenso hacia la praxis: "por ello, aunque basándose en principios siempre válidos, comporta también juicios contingentes" (LC 72). Por consiguiente —como ya lo dijimos citando a Cottier— en la DS se dan distintos niveles de afirmación y, en consecuencia, de obligatoriedad³⁰.

1.2. La DSI como disciplina académica

A la distinción entre DSI en sentido estricto y amplio, hecha al comienzo siguiendo a L. Roos, corresponde la que hacen las *Orientaciones* al decir: "es necesario distinguir siempre la DS oficial de la Iglesia y las diversas posiciones de las escuelas que han explicado, desarrollado y ordenado sistemáticamente el pensamiento social contenido en los documentos pontificios" (n. 3), aunque traten no sólo de éste sino de todo el magisterio social y no se limiten a comentarlo y profundizarlo, sino que, además traten de aplicarlo, actualizarlo, inculturarlo, prolongarlo y aun prepararlo. Pues la doctrina social católica —entendida como disciplina académica— se ocupa del mismo objeto material que la DSI en sentido estricto, considerándolo según una idéntica perspectiva formal, aunque —claro está—, tratando del primero y enfocando la segunda sin dejar de tener especialmente en cuenta el magisterio social, de modo que éste no sólo es parte importante de la temática de dicha rama académica, sino también de sus fuentes y principios hermenéuticos. Su sujeto epistémico no es oficialmente la Iglesia, sino el respectivo teólogo que habla en fidelidad a ésta y dentro de su seno, pero con su propia autoridad, utilizando un discurso estructurado según el método propio de la ciencia teológica. En el ámbito de la cultura alemana y sus Facultades de Teología se habla entonces de "Christliche Gesellschaftslehre"

³⁰ Sobre ese punto habla L. Roos en el art. cit. en la nota 2, c. 3236 s. Por nuestra parte distinguimos entre las afirmaciones doctrinales (teológicas, con un momento interno de recta razón), los juicios críticos negativos acerca de situaciones, etc. y las orientaciones pastorales concretas positivas. Esos tres niveles de afirmación tienen un grado decreciente de obligatoriedad.

(doctrina social cristiana) para distinguirla de la estricta "Soziallehre der Kirche" o DSI. Si hacemos la historia de los documentos del magisterio social universal o local, caemos en la cuenta del valor de *preparación* y a veces de *mediación* intrínseca para el mismo que esa disciplina teológica tuvo y sigue teniendo. Por otro lado, es para su enseñanza en Seminarios y Facultades que se escribieron las *Orientaciones*. Pues ella, como todas las partes integrantes de la teología como ciencia, se dedica tanto a la docencia (oral y escrita) como a la investigación.

Pues bien, está claro que el estatuto epistemológico de esa especialización teológica es el de una ciencia y su discurso ha de ser reflexivo, crítico, metódico, argumentativo y sistemático, aunque con las peculiaridades propias de la *inteligencia de la fe*³¹. De ahí que los avatares de la *teoría de la ciencia* y de la reflexión epistemológica sobre el *método* teológico hayan influido en su autocomprensión e, indirectamente, en la del estatuto epistemológico y el método de la misma DSI (estrictamente considerada). Como ejemplo baste comparar la caracterización de la doctrina social cristiana como disciplina, que hacen, por un lado, J. Höffner y, por otro, P. Hünemann, habiendo éste asumido no sólo los nuevos enfoques de O. von Nell-Breuning y J. H. Wallraf (ya citados más arriba), sino también y sobre todo el cambio epistemológico y metodológico evidenciado en los documentos del Vaticano II y en las teologías dogmática y moral postconciliares³². Se trata del tránsito desde la concepción aristotélica de la ciencia según la entendió la neoescolástica, aplicada a la DS cristiana, a un método de teología sistemática inspirado en el Vaticano II.

La *comprensión neoescolástica de la ciencia* suponía un conocimiento trashistórico de las esencias (tanto en el nivel filosófico como en el teológico) y una deducción sistemática a partir de las

³¹ Acerca de la teología como ciencia la bibliografía es inmensa: bástenos recordar el artículo —ya clásico— de Y.-M. Congar: "Théologie", *Dictionnaire de Théologie catholique*, t. 15-1, Paris, 1946, c. 341-501, así como los libros arriba citados de B. Lonergan, M. Corbin y C. Boff (con bibl.; consultar especialmente su segunda parte). Ver también la caracterización de la teología como ciencia que hago en mi libro: *Evangelización, cultura y teología*, Buenos Aires, 1990, v.g. en el cap. 14.

³² Cf. P. Hünemann, "Kirche - Gesellschaft - Kultur. Zur Theorie katholischer Soziallehre", en: P. Hünemann-M. Eckholt, *Katholische Soziallehre - Wirtschaft - Demokratie. Ein lateinamerikanisch-deutsches Dialogprogramm I*, Mainz-München, 1989, 9-48 (con bibl.), donde cita especialmente a J. Höffner, *Christliche Gesellschaftslehre*, Kevelaer, 1975. Ver también: P. Hünemann, "Para una teoría de la doctrina social cristiana", a publicarse en: P. Hünemann-J. C. Scannone, op. cit. en la nota 5, tomo 1.

mismas para su aplicación a la historia y a la acción histórica. Así es como se mueve en el ámbito del concepto representativo y abstracto.

En cambio el *método teológico conciliar y postconciliar* no sólo fundamenta la teología dogmática más explícitamente en la Revelación histórico-salvífica, sino que también en el nivel sistemático reflexiona en forma histórica y usa conceptos especulativos y concretos, es decir, que piensan no representativa y abstractamente —aislando un concepto del otro—, sino en forma interrelacionada y —añadiríamos nosotros— analógica³³. Tal manera de pensar la descubre Hünemann en el magisterio conciliar y postconciliar y en la teología sistemática (dogmática y moral) postconciliares, y trata de explicitarla epistemológicamente y de extender esa explicitación a la DS cristiana.

Otro punto desarrollado por Hünemann es también importante para la problemática epistemológica que nos ocupa: para él la DS cristiana estudia ante todo, a la luz de su objeto formal, las *formas culturales e institucionales* de la vida humana socio-cultural (formas de la praxis y la cultura). De ahí que necesariamente deba dialogar con la moral de las instituciones, que está preocupando cada vez más en su forma específica a la ética social y la teología moral³⁴.

³³ Ver lo que dice Hünemann sobre la evolución de la conceptualización en teología sistemática en: "Konkretion und Geist. Der qualitative Sprung im Verständnis von Weltkirche", *Theologische Quartalschrift* 165 (1985), 216-227. Hünemann se inspira en el concepto especulativo hegeliano purificado de su absolutización. En esa misma línea y con un recurso explícito a Santo Tomás yo he desarrollado el concepto de "analéctica" (cf. mi libro *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana*, Buenos Aires, 1990) y he tratado de aplicarlo, al menos parcialmente, a la epistemología de la DSI (cf. op. cit. en la nota 9). Sobre la relación de convergencia y divergencia entre dialéctica hegeliana y analogía tomista cf. L. B. Puntel, *Analogie und Geschichtlichkeit*, Freiburg-Basel-Wien, 1969; P. Gisel-P. Secretan (ed.), *Analogie et dialectique. Essais de théologie fondamentale*, Genève, 1982; y E. Brito, *Dieu et l'être d'après Thomas d'Aquin et Hegel*, Paris, 1991. Sobre el uso de la analogía en la DSI cf. A. F. Utz, art. cit. en la nota 26, p. 10 s. y C. E. Urrejola, art. cit. en la nota 3, p. 80 (con alusión a J. Maritain): la analéctica intenta pensar no sólo la analogía, sino también su dialéctica histórica.

³⁴ Sobre ese punto cf. C. Hubig (ed.), *Ethik institutionellen Handelns*, Frankfurt-New York, 1982. Tales enfoques muestran lo inadecuado de la crítica de O. Höffe a la DSI, de que trata de manera "moralística" los problemas estructurales (hace alusión a SRS): cf. art. cit. en la nota 7, p. 74, nota 26). Estimo que las nociones de "mecanismos perversos" y "estructuras de pecado" como las entiende Juan Pablo II (cf. SRS 40 y 36, con cita de *Reconciliatio et paenitentia* 16) nos pone en la pista del punto de conjunción epistemológica y metodológica entre la teología moral (aun de actitudes) y lo socioestructural e institucional. Otra categoría rica es la

Pues se trata de unir, según dijimos, la racionalidad teológica y ética con la estratégica, la moralidad con la eficacia, lo moralmente bueno con lo humanamente logrado, y —para usar la expresión de Max Weber— la ética de convicción con la ética de responsabilidad, de modo que se trate de una moralidad histórica y prácticamente eficaz y de una eficacia evangélica y humana integral. Para ello es esencial la consideración de la "importante dimensión interdisciplinar" (CA 59) de la que ya hablamos. Ella determina aún más el objeto formal de la DSI no sólo entendida en sentido amplio, sino también —como lo dijimos más arriba— en sentido estricto. Pues a ambas les es inherente proporcionar "directivas de acción" al mismo tiempo evangélica, ética e histórica, y —por lo tanto— "capaz de conseguir los fines que se han fijado" (LN VII, 3).

La distinción que hemos hecho entre el magisterio social, por un lado, y, por otro, la doctrina social cristiana como disciplina académica (es decir, entre la DSI en sentido estricto y amplio), hace que no compartamos las afirmaciones de G. Colombo, cuando dice que gracias al reconocimiento del carácter teológico de la DSI por Juan Pablo II, se da una "transferencia de competencia", pues "la DSI pasa de los Papas, que no intentaban gestarla de forma exclusiva, a los teólogos, intérpretes de la revelación", quienes —por supuesto— según las normas de la ciencia teológica, no pueden prescindir del magisterio³⁵. No se da una transferencia de competencia, pero sí un nuevo desafío para la DSI entendida como disciplina teológica, puesta al servicio tanto del magisterio social como de la misión social de toda la Iglesia en su conjunto.

2. RELACION CON EL DESARROLLO TEOLÓGICO EN AMÉRICA LATINA

Los cambios de estilo y enfoque en la DSI —considerada tanto

de "estructura solidaria" (cf. Juan Pablo II, "Discurso a los participantes en la semana de estudios organizada por la Pontificia Academia de las Ciencias", del 27 de octubre de 1989: *L'Osservatore Romano*, ed. sem. esp., 21 [1989], p. 817); podría hablarse asimismo de "estructuras de solidaridad", analógicamente comprendidas en relación con las "de pecado". Además pienso que la noción integral de *cultura* es otro camino de mediación entre ambos momentos (moral y socioestructural): como es sabido, desde *Gaudium et Spes* la DSI se ha ido ocupando cada vez más de ese tema.
³⁵ Cf. G. Colombo, art. cit. en la nota 4, p. 234; ver también el trabajo del mismo autor cit. en la nota 17, p. 239, que adscribe la DSI a la *ciencia* (teológica).

en su sentido estricto como amplio— y la ulterior clarificación mayor de su estatuto epistemológico y su metodología repercutieron en el desarrollo de la teología latinoamericana³⁶ y, además, plantean a ésta importantes tareas en orden a su ulterior desenvolvimiento. Consideremos estos dos puntos.

2.1. Relación histórica

Sólo esbozamos algunos de los influjos —tanto críticos como positivos— que históricamente se dieron entre el estatuto epistemológico de la DSI y el desarrollo de la TLA. Entre ellos se puede mencionar la influencia que en la búsqueda de nuevos caminos para iluminar a la luz de la fe el compromiso histórico cristiano tuvieron tanto la crítica a la concepción neoescolástica del derecho natural —usada como mediación conceptual por la DS antes de Juan XXIII— cuanto el rechazo de la misma DS considerada por algunos teólogos como “sistema cerrado”³⁷. Se planteó entonces como alternativa en dicha búsqueda, la teología de la liberación, tanto porque ésta se autocomprendía claramente como *teología* cuanto por su uso de las ciencias sociales como *mediación socioanalítica* para conocer teológicamente la realidad social.

Por otro lado, el surgimiento de dicha teología no dejó de tener a su vez repercusión en la DSI, la cual asumió *teológicamente* la problemática de la liberación integral, la explicitación del papel clave (aun *hermenéutico*)³⁸ de la opción preferencial por los pobres y conceptos *interdisciplinares* como el de “estructuras de pecado”³⁹ etc. Sin embargo además se dio en algunas

³⁶ Para designarla en adelante usaré la abreviatura: TLA.

³⁷ Cf. C. Boff, “Doctrina social de la Iglesia y teología de la liberación: ¿prácticas sociales opuestas?”, *Concilium* Nro. 170 (dic. 1984), 468-476. El documento de consulta para Puebla hablaba en 1978 de “un cierto eclipse” de la DSI en América Latina “durante los últimos decenios” anteriores a esa fecha (cf. n. 147 y nota 89); el libro del CELAM *Fe cristiana y cambio social* (cit. en la nota 10) explica los motivos aducidos entonces para un cierto “menosprecio no sólo del término, sino de la idea de una DSI” en nuestro Continente: cf. p. 150-154.

³⁸ Cf. mi artículo: “Cuestiones actuales de epistemología teológica. Aportes de la teología de la liberación”, *Stromata* 46 (1990); 293-336 (en especial la segunda parte). Aun haciendo la distinción entre DSI en sentido amplio y estricto, puede reconocerse el influjo de la teología de la liberación en el reconocimiento explícito del carácter teológico de la DS, como —según lo dijimos— hace G. Colombo en el art. cit. en la nota 17, p. 338 s.

³⁹ Sobre estos puntos cf. M. Sievernich, “Konturen einer interkulturellen Theologie”, *Zeitschrift für katholische Theologie* 110 (1983), 257-283.

corrientes de dicho movimiento teológico un peligro de “deslizamiento” hacia la asunción acrítica del análisis y la estrategia marxistas como mediaciones teórica y práctica para la reflexión teológica⁴⁰, lo que provocó en la DSI el discernimiento de la teología de la liberación del que hablaré más abajo.

A su vez la misma DSI conciliar y postconciliar influyó —esta vez positivamente— en el nacimiento de dicha teología: baste recordar la influencia de documentos como *Gaudium et Spes* y de su método teológico de lectura de los signos de los tiempos, o de *Populorum Progressio* y, luego, *Evangelii Nuntiandi*, no sólo en Medellín y Puebla, sino también en la TLA en general y, especialmente, en la teología de la liberación⁴¹. El movimiento de mutua fecundación —aun en el nivel epistemológico y metodológico— lo evidencian esos tres últimos documentos así como los de los sínodos de 1971 y 1974. Pensemos que así como *Gaudium et Spes* enriqueció la TLA con sus reflexiones sobre la cultura, a su vez la TLA lo hizo con la DS a través del ulterior desarrollo de ese tema en conexión con los de la evangelización de la cultura y la religiosidad popular, asumidos por *Evangelii Nuntiandi* y por Puebla: todo ello planteó —en el ámbito epistemológico— la importancia del *análisis histórico-cultural* en la lectura teológica de los signos de los tiempos y su lugar mediador entre el análisis ético-teológico a partir de la antropología cristiana y, por otro lado, la mediación socioanalítica empleada preferentemente por las corrientes más conocidas de la teología de la liberación. A su vez esos dos documentos (a saber EN y DP), pero sobre todo las numerosas intervenciones de Juan Pablo II —por ejemplo, en su discurso inaugural de Puebla— y las dos instrucciones de la Congregación para la Doctrina de la Fe, así como las encíclicas sociales del Papa actual, como *Laborem Exercens* y *Sollicitudo Rei Socialis* ayudaron fuertemente a un profundo discernimiento de la TLA, sobre todo de la liberación, tanto en el nivel epistemológico (por ejemplo, acerca del uso instrumental *crítico* de las ciencias sociales, de la *nueva herme-*

⁴⁰ Cf. H. de Lima Vaz, “Cristianismo e pensamento utópico. A propósito da Teologia da Libertação”. *Síntese* (nova fase), Nro. 32 (1984), 5-19; en la p. 9 habla de un “glissement teórico”.

⁴¹ Cf. M. McGrath, “The Impact of *Gaudium et Spes*: Medellín, Puebla, and Pastoral Creativity” y J. C. Scannone, “Evangelization of Culture, Liberation and ‘Popular’ Culture: The New Theological-Pastoral Synthesis in Latin America”, en: J. Gremillion (ed.), *The Church and Culture since Vatican II. The Experience of North and Latin America*, Notre Dame, 1985, respectivamente: 61-73 y 74-89. Recordemos que el método (jocista) “ver, juzgar y obrar” —de tanto influjo en *Gaudium et Spes* y en la teología de la liberación— había sido propugnado ya por MM 236.

néutica o del papel *fundamental* de la antropología cristiana etc.) como en el plano de los contenidos ⁴². Casi como una coronación de dicha tarea de discernimiento pueden ser citados tanto la carta del Santo Padre al episcopado brasileño ⁴³ como el párrafo 26 de *Centesimus Annus*.

2.2. Tarea epistemológica futura

De ese mutuo influjo entre la DSI en sentido estricto y la TLA se derivan varios desafíos epistemológicos para el futuro de la TLA. Entre ellos se da el de desarrollar en América Latina una DSI en sentido amplio, es decir, "una doctrina social cristiana" como disciplina académica, que no se limite a comentar el magisterio social universal, regional y local, y a asumir todo lo válido de las teologías latinoamericanas de la liberación y la cultura. Pues eso no basta: es necesario que —al servicio del magisterio social y de la teología locales— asuma el reto de analizar e interpretar teológica e interdisciplinariamente, desde el punto de vista evangélico, moral y humano-integral, el ámbito de "lo social" según lo caracterizamos más arriba (incluyendo la cultura viva, las actitudes colectivas, las formas culturales de vida y convivencia, las instituciones y las estructuras sociales). De hecho en América Latina la teología —incluidas la teología moral en general y, en particular, la teología de la liberación— apenas si ha recogido las cuestiones de una ética de las instituciones ⁴⁴ y, en cuanto al análisis teológico-interdisciplinar de las situaciones históricas concretas y los caminos de su superación, muchas veces se ha quedado en generalidades ⁴⁵. Todo ello evidencia un desafío ante todo en el orden sustancial, pero también en el epistemológico ("aggiornamento" teórico, epistemológico y metodológico; elaboración de una ética teológica de las instituciones; diálogo interdisciplinar con las ciencias de la historia, la cultura y la sociedad; inculturación y arraigo histórico, social y cultural tanto de la

⁴² Un testimonio de ello son los cambios asumidos por G. Gutiérrez en la 7ª edición de su libro: *Teología de la liberación. Perspectivas. Con una nueva introducción: Mirar lejos*, Lima, 1990.

⁴³ Cf. João Paulo II, *Mensagem aos Bispos do Brasil* [del 9 de abril de 1986], São Paulo, 1986.

⁴⁴ Cf. P. Hünermann-J. C. Scannone, op. cit. en la nota 5, tomo 1, introducción general.

⁴⁵ Cf. F. Furger, *Weltgestaltung aus Glauben. Versuche zu einer christlichen Sozialethik*, Münster, 1989, p. 26-27, donde se hace esa crítica a la teología de la liberación, a pesar de su propia comprensión del método y de la mediación social.

antropología cristiana como, en general, de la DSI; búsqueda de prioridades intermedias operacionalizables y de estrategias concretas de lo humano etc.). Pensamos que tal desarrollo puede aportar un verdadero servicio al magisterio social local en su tarea de aplicación, "aggiornamento", inculturación y ulterior elaboración de la DSI en el nivel particular ⁴⁶, a fin de ir respondiendo cada vez más eficazmente a la misión social de la Iglesia en cada ámbito geocultural ⁴⁷ y en cada dimensión de la cultura.

Según ya lo dijimos, para Juan Pablo II "la 'nueva evangelización', de la que el mundo moderno tiene una urgente necesidad y sobre la cual [ha] insistido en más de una ocasión, debe incluir entre sus elementos esenciales *el anuncio de la DSI*" (CA 5). Pues bien, ello hace necesaria una disciplina teológica teóricamente "aggiornata" que esté inmediatamente a su servicio, la cual tenga su propia especificidad en el ámbito de las especializaciones teológicas. Estimo que las reflexiones epistemológicas que el mismo magisterio social, la Congregación para la educación católica y la teología han ido y están haciendo acerca de la DSI en su sentido estricto pueden y deben contribuir al necesario desarrollo, dentro de la teología latinoamericana, de una doctrina social cristiana en sentido amplio que, desde su óptica teológico-moral propia, a saber, social, ético-cultural, ético-institucional e interdisciplinar, pueda contribuir a la tarea que el Papa nos propone para la Conferencia de Santo Domingo y el tiempo posterior: "nueva evangelización, promoción humana, cultura cristiana", a la luz del lema: "Jesucristo ayer, hoy y siempre" (Hebr. 13, 8), pues en Cristo se nos revelan Dios y el hombre y a su luz es posible analizar, interpretar y discernir teológicamente la realidad histórico-social y cultural, a fin de orientar cristianamente la acción de su transformación evangélica y humanizadora.

⁴⁶ Ejemplo de diálogo con otras disciplinas e instituciones y con los laicos cristianos y otros hombres de buena voluntad son las pastorales de los obispos norteamericanos sobre la paz y la economía de los Estados Unidos: sobre la primera cf. J. B. Hehir, "The Peace Pastoral and Global Mission: Development beyond Vatican II", en: J. Gremillion (ed.), op. cit. en la nota 40; sobre la segunda cf. la presentación de J.-Y. Calvez a la traducción francesa, Albeuve (Suisse)-Paris, 1988.

⁴⁷ Pues se puede aplicar a la DSI (en sentido amplio y estricto) lo que dice el decreto *Ad Gentes* n. 22 acerca de la teología,