

sabiduría cristiana y natural (filosófica), en buena medida integrada en ellos.

Estoy convencido que todo este desafío y laboriosidad intelectuales (como positivamente atenazado entre la espiritualidad de la fe y la acción concreta que se *inspira* en ella), se sitúan —con su propia lógica (y respetándola)— en el impulso y la orientación de lo que Pablo VI designaba como civilización del amor.

## MEDIACIONES TEORICAS Y PRACTICAS DE LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA

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

Según Henrique de Lima Vaz<sup>1</sup>, el “deslizamiento teórico” hacia el análisis social y la estrategia de acción marxistas que se dio en numerosos círculos cristianos latinoamericanos comprometidos con el cambio social, se debió a que, al no encontrar mediaciones teóricas y prácticas concretas elaboradas según las orientaciones de la doctrina social de la Iglesia y la antropología cristiana, las buscaron en el marxismo. Pues éste les ofrecía instrumentos teóricos y prácticos para analizar la situación y para transformarla.

Algo semejante ocurrió, según Arturo Gaete<sup>2</sup>, cuando otros cristianos latinoamericanos comprometidos intentaron aplicar, demasiado inmediatamente —es decir, sin mediaciones— la enseñanza social de la Iglesia en un programa político. Pero como ella no se mueve en el mismo plano que los proyectos históricos del liberalismo capitalista o del socialismo marxista, no constituye de suyo una “tercera vía”<sup>3</sup>. De ahí que, esos cristianos, al no tener un cuerpo teórico suficientemente elaborado y concreto de propuestas de instituciones históricas: jurídicas, sociales, políticas, económicas, culturales, etc., a fin de encontrarlas, recurrieron sin suficiente crítica y reelaboración, o bien al acervo liberal capitalista dominante, o bien al marxismo. También entonces se produjo un “deslizamiento”, tanto teórico como práctico, aunque dicho autor no utilice esa expresión.

En ambos casos de “deslizamiento” faltaron los “instrumentos” adecuados, es decir, las adecuadas mediaciones para llevar a la práctica las “directivas de acción” de la doctrina social, fundadas en sus “principios de reflexión” y “criterios de juicio”<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Cf. su artículo “Cristianismo e pensamento utópico. A propósito da Teologia da Libertação”, *Síntese* (Nova fase) n. 32 (1984), 5-19 [en castellano: *Nexo* n. 5 (1985), 25-32]; en la pág. 9 habla de un “*glissement* teórico”.

<sup>2</sup> Cf. su trabajo “El pensamiento social de la Iglesia como pensamiento crítico y creador”, *Mensaje* n. 265 (1977), 707-714, en especial, pág. 710 ss.

<sup>3</sup> Según lo afirma la encíclica *Sollicitudo Rei Socialis* (en adelante: *SRS*) 41.

<sup>4</sup> Cf. la Instrucción *Libertatis Conscientiae* (en adelante: *LC*) 72, en donde son citadas *Octogesima Adveniens* (*OA*) 4, el Discurso inaugural de Puebla (de Juan Pablo II) III, 7 y *Mater et Magistra* 235.

Según creemos, tal deficiencia práctica tuvo como una de sus causas una deficiente mediación teórica, a saber, la de un mayor diálogo de dichos principios y criterios con la historia, sociedad y cultura propias y con las ciencias que las estudian, a fin de lograr la intelección situada, la aplicación, ulterior elaboración, inculturación y operativización de los mismos principios, criterios y directivas de acción.

Pues, como lo afirma el libro “Fe cristiana y compromiso social”, editado por el CELAM<sup>5</sup>, ciertas exposiciones sistemáticas de la doctrina social seguían entonces moviéndose en un plano ahistórico y abstracto, sin mordiente histórica y sin tener en cuenta los aportes de las ciencias humanas y sociales, dando la impresión de querer alcanzar la historia y la praxis histórica sólo en forma meramente deductiva. En cambio, tanto el Concilio (sobre todo *Gaudium et Spes*) como los últimos Papas y, en el nivel latinoamericano, Medellín y Puebla, así como, en el nivel local, varios documentos de episcopados nacionales —como “Iglesia y Comunidad Nacional”, del episcopado argentino— nos invitan a hacer una lectura teológica de la situación histórica y un discernimiento creyente de los signos de los tiempos.

Todo lo dicho nos mueve a replantearnos el problema de las mediaciones históricas de la doctrina social de la Iglesia. Pues no basta con criticar los mencionados “deslizamientos”, sino que se hace necesario responder en forma positiva al problema al que ellos intentaban responder. Se trata, por lo tanto, de la implementación práctica de la doctrina social, la cual, a su vez, implica su ulterior elaboración y reformulación teórica en el nivel local, tanto por el magisterio social local como por la teología. De ello habla “Iglesia y Comunidad Nacional” cuando propone la siguiente tarea: “Proclamar la doctrina católica sobre los temas relacionados con la sociedad, proponiendo con claridad la doctrina social de la Iglesia; y, supuesta la colaboración de toda la comunidad eclesial, ‘reelaborando’ y adaptando a nuestro país dicha doctrina de acuerdo con las indicaciones de la *Octogesima Adveniēns*, sin dejar de reconocer los esfuerzos hasta ahora realizados en este sentido”<sup>6</sup>.

El presente trabajo desea hacer una contribución epistemológica a esa tarea, planteando un posible marco teórico para com-

<sup>5</sup> Cf. Departamento de Acción Social del 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, en especial págs. 149-154.

<sup>6</sup> Cf. *Iglesia y Comunidad Nacional* (mayo de 1981) 173.

prender y ubicar las mediaciones teóricas y prácticas de la doctrina social de la Iglesia. Por ello tratará en la Primera Parte acerca del aporte que las ciencias humanas y sociales ofrecen a la doctrina social como mediaciones teóricas intrínsecas (y, en ese sentido, como “instrumentos”) para los arriba mencionados lectura y discernimiento teológicos de la realidad histórica, social y cultural. Estaremos pensando no sólo en el servicio que ellas pueden prestar al magisterio social, sobre todo local, en orden a la “reelaboración” y adaptación de las que nos habla “Iglesia y Comunidad Nacional”, sino también en la disciplina teológica que a veces se denomina “doctrina social católica” o “pastoral social”, y que nosotros llamaríamos “teología social”.

Luego, en una Segunda Parte, estudiaremos las mediaciones de la razón práctica que dichas ciencias ofrecen a la doctrina social para formular sus “directivas de acción” referidas a la situación concreta, conforme a los mencionados lectura y discernimiento teológicos. Aunque esas mediaciones podrán ser asumidas tanto por el magisterio social local como por la teología social, en muchos otros casos su uso corresponderá a la responsabilidad propia de los cristianos para poner en práctica dichas directivas en su acción secular. Hablaremos también de ello.

Por último, en una Tercera Parte trataremos sobre todo de otros “instrumentos” de la doctrina social, que no son asumibles por ella como mediación intrínseca, sino que los laicos cristianos deberán crear y/o utilizar según su propia responsabilidad, aunque orientados por la misma, en su tarea de construcción de la sociedad pluralista en América Latina. En esos casos se trata de instrumentos empleados para operativizar las enseñanzas sociales de la Iglesia a través de medios más técnicos o, inclusive, político-partidarios. Notemos, sin embargo, que no se trata de una distinción de planos horizontales más o menos abstractos o concretos, como si le tocara al magisterio y a la teología sólo hablar en abstracto: se trata de aspectos o enfoques distintos de la realidad total. Pues, como lo dice la Instrucción *Libertatis Conscientiae*, la doctrina social de la Iglesia también “toma en cuenta los aspectos técnicos de los problemas, pero siempre para juzgarlos desde el punto de vista moral”<sup>7</sup>, no siendo de su competencia lo técnico en cuanto tal, que ella respeta en su autonomía secular.

<sup>7</sup> Cf. LC 72.

## 1. Primera Parte: Doctrina social de la Iglesia y ciencias del hombre y la sociedad

### 1.1. La mediación teórica de las ciencias sociales

La Instrucción *Libertatis Nuntius* dice: “Es evidente que el conocimiento científico de la situación y de 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”<sup>8</sup>. Estimamos que esa afirmación ha de aplicarse no sólo a la teología de la liberación o a la teología social en general, sino también a la doctrina social de la Iglesia, sobre todo cuando se la elabora en el nivel local. De ahí que ella pueda y, según el actual nivel de conciencia cultural, deba aprovecharse del diálogo con las ciencias humanas y sociales, y usar sus aportes tanto para conocer la realidad histórica cuanto para orientar su cambio en una realidad más justa y humana.

El Concilio, luego de hablar de la continuación de la obra de Cristo por la Iglesia, añade: “Para cumplir esta misión es deber permanente de la Iglesia escrutar los signos de los tiempos e interpretarlos a la luz del Evangelio”<sup>9</sup>. Por ello Juan Pablo II no sólo encuentra en la *Populorum Progressio* la puesta en práctica de dicho “escrutar”<sup>10</sup>, sino que, refiriéndose en general a la doctrina social de la Iglesia afirma que es “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 es *interpretar* esas realidades, examinando su conformidad o diferencia con lo que el evangelio enseña acerca del hombre y su misión terrena y, a la vez, trascendente, para *orientar* en consecuencia la conducta cristiana”<sup>11</sup>.

El mencionado “escrutar” y la citada “atenta reflexión” se refieren a “complejas realidades”. De ahí que, precisamente por serlo, no sea posible conocerlas cabalmente con un mero conocimiento intuitivo e inmediateista, sin tener en cuenta las contribuciones válidas de las ciencias que la investigan. Pues dado que la realidad social no es puntual, sino que tiene historia, y dada su compleja estructuración e interconexión, no basta para conocerla empíricamente una mera intuición global, sino que se necesita

<sup>8</sup> Cf. VII, 3.

<sup>9</sup> Cf. *Gaudium et Spes* 4.

<sup>10</sup> Cf. *SRS* 7.

<sup>11</sup> *Ibidem* 41.

el análisis social y una hermenéutica suficientemente crítica tanto de los datos objetivos cuanto de los presupuestos subjetivos del intérprete.

Es obvio que las interpretaciones y juicios que sobre esas realidades se hagan a partir de la fe, así como las directivas de acción que surjan de dichos juicios, estarán condicionados por la lectura más o menos acertada que se haya hecho de las mismas en el nivel de la experiencia histórica, aunque en esa lectura ya hayan incidido desde el principio la comprensión cristiana de la vida y el sentir sapiencial cristiano ante las situaciones de injusticia, de violencia, etc.

Todo conocimiento de fe está mediado por el conocimiento natural humano, porque Dios se revela en palabra humana al hombre, que le oye con oídos, mente y corazón humanos, y la expresa en lenguaje humano. Por ello los significados que la fe descubre en la historia y la sociedad cuando hace de éstas una “lectura teológica”<sup>12</sup>, y los juicios y valoraciones de las mismas a la luz del Evangelio, así como la praxis de esperanza y caridad así orientada, no se dan “en el aire”, sino encarnados en la realidad histórica, social y cultural. De ahí que, en el orden gnoseológico y epistemológico, el conocimiento de fe acerca de la misma tampoco se dé “en el aire”, sino mediado por los otros niveles de conocimiento. Si aquél desea ser científicamente teológico, deberá usar, además de la tradicional mediación interna de la filosofía, la del análisis y la hermenéutica científico-social. Y, aunque no se trate de un conocimiento estrictamente científico, sino pastoral (por ejemplo, una “visión pastoral de la realidad”)<sup>13</sup>, si éste desea estar a la altura del nivel actual de conciencia cultural, aprovecharse de los recursos que proporciona la cultura contemporánea y dirigirse al hombre moderno en su propio lenguaje, deberá tener en cuenta críticamente el aporte de los análisis y las interpretaciones de las ciencias, incorporando a su lectura de la realidad social las contribuciones debidamente comprobadas de las mismas, cuando existen.

Por supuesto que se da también un conocimiento sapiencial global (“por connaturalidad”) del estado de una sociedad en sus aspectos humanos y anti-humanos (es decir, éticos y anti-éticos), que en el cristiano es también fruto de su juicio sapiencial de fe informada por la caridad. Pero ese conocimiento, que basta para un juicio global, no basta sin embargo cuando se trata de analizar las estructuras y los procesos sociales para tratar de reorientarlos,

<sup>12</sup> *Ibidem*, capítulo V.

<sup>13</sup> Según se titula la Segunda Parte del *Documento de Puebla*.

o sus causas, para guiar su transformación o promoción. Dicho conocimiento sapiencial no basta, pero sí es necesario como clima para una recta articulación entre el análisis social y el conocimiento de fe, articulación que puede darse o bien en el plano de la teología como ciencia, o bien en el de una visión pastoral de la realidad.

Para Cl. Boff el producto teórico elaborado por las ciencias sociales es el objeto material de la teología de lo socio-político, siendo su objeto formal la Revelación<sup>14</sup>. Pues bien, la concepción epistemológica que estamos exponiendo intenta avanzar en el primer punto con respecto a la de ese autor, pues pensamos que el objeto material *completo* tanto de una reflexión cristiana científicamente teológica como de la reflexión pastoral (por ejemplo, del magisterio social) son la historia y la sociedad *reales*, y no solamente el resultado teórico elaborado por las ciencias sociales, aunque éste sea debidamente tenido en cuenta y —eventualmente— asumido por dicha reflexión. Pues cada ciencia humana *sólo* tiene en cuenta un aspecto *regional o parcial* de algo humano global como son la historia, la sociedad y la cultura. Cada una de éstas, tomada *en su globalidad*, y el conjunto *global* de las mismas son el objeto material de dicha reflexión de fe. Las ciencias humanas y sociales no proporcionan, por consiguiente, *todo* el objeto material que ha de ser interpretado, juzgado y valorado a la luz de la Revelación (objeto formal), sino que cada una de ellas colabora en la comprensión crítica y científica de un aspecto *regional* del mismo.

Pero ni siquiera todas esas ciencias *sumadas* llegan a proporcionar totalmente dicho objeto material, ya que hay algo humano real global en la historia que, como ya lo dijimos, es objeto de un conocimiento sapiencial global, y que —en el nivel teórico y científico— sólo puede ser reflexionado (aunque nunca totalmente) por la filosofía. (Sin nombrar aquellos elementos de realidad ni empírica ni meramente natural en la historia, que sólo una visión de fe puede descubrir, interpretar, juzgar y valorar).

Por lo tanto, la mediación de las ciencias sociales se hace actualmente necesaria, pero ella no es sin embargo suficiente para proporcionar el objeto material de la reflexión social cristiana (teológica, pastoral, magisterial) de la realidad histórico-social a la luz de la Palabra de Dios como objeto formal.

<sup>14</sup> Cf. su obra *Teologia e prática. Teologia do Político e suas mediações*, Petrópolis, 1978 (en castellano: *Teología de lo político. Sus mediaciones*, Salamanca, 1980). Sobre ese tema cf. el capítulo II de mi libro: *Teología de la liberación y doctrina social de la Iglesia*, Madrid-Buenos Aires, 1987, pág. 81-103.

Ahora bien, las ciencias sociales, para ser empleadas como mediación, deben someterse a un discernimiento crítico en el nivel de sus presupuestos, sobre todo antropológicos —tanto en su comprensión implícita del hombre y las categorizaciones que la conceptualizan cuanto en el de las valoraciones que de suyo las acompañan—. Lo afirma *Libertatis Nuntius* diciendo: “. . . 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”<sup>15</sup>. Evidentemente lo dicho por la Instrucción se aplica no sólo al discurso estrictamente teológico, sino también al eventual uso de dichas mediaciones por la doctrina social que —como lo afirma Juan Pablo II— “pertenece al ámbito. . . de la *teología* y especialmente de la teología moral”<sup>16</sup>.

La instrucción *Libertatis Nuntius* hace el paralelo entre la contribución de la filosofía y de las ciencias humanas. Estimamos que también a estas últimas se aplica lo que Sto. Tomás dice acerca de la primera en la primera *quaestio* de la Parte Primera de la *Suma Teológica*<sup>17</sup>. Las aportaciones de dichas ciencias, iluminadas por la luz de la Revelación (es decir, interpretadas bajo ese nuevo objeto formal) y juzgadas críticamente por ella en sus presupuestos antropológicos, se transforman en “revelable” y por ello pueden ser asumidos como “*manuductio*” (o mediación intrínseca, aunque “instrumental”) para una lectura teológica de la realidad histórica y social, y para el discernimiento cristiano de la misma.

De paso digamos que ese “uso” de las ciencias no es en desmedro de las mismas, como no lo fue el de la filosofía aristotélica por Sto. Tomás, sino que las respeta en su autonomía y consistencia propia, como la fe respeta la razón, y como la gracia respeta, perfecciona y eleva la naturaleza. Para una recta comprensión teológica de esa relación —como ella se da en el discurso de fe

<sup>15</sup> Cf. VII, 10.

<sup>16</sup> Cf. SRS 41.

<sup>17</sup> Cf. M. Corbin, *Le chemin de la théologie chez Thomas d'Aquin*, Paris, 1974, capítulo 4.



acerca de lo histórico-social— puede servir también aquí el modelo calcedónico: unión indivisa e inconfusa, en el respeto mutuo.

Aún más, como pasa con el diálogo entre la fe y las culturas, o de la misma con la filosofía, también el diálogo de las ciencias humanas y sociales con la fe y la teología contribuirá a su *aporte mutuo*, tanto negativo como positivo, es decir, tanto crítico como hermenéutico. Pues, a su vez, dichas ciencias (suficientemente criticadas en sus presupuestos antropológicos) podrán servir también para criticar eventuales ideologizaciones que se den en ciertas teologías o interpretaciones de la doctrina social católica<sup>18</sup>, así como la eventual absolutización de elementos históricos que la misma haya usado instrumentalmente. Contra esto último nos previene Joseph Ratzinger cuando en ella distingue elementos evangélicos, de derecho natural e históricos: según Ratzinger, si estos últimos se confunden con los anteriores, se convierten en ideológicos<sup>19</sup>, en el sentido peyorativo de la palabra.

Pero el diálogo e influjo mutuo entre doctrina social y ciencias sociales no se limita a ese momento crítico, sino que implica asimismo un influjo recíproco positivo, aunque indirecto y hermenéutico. Pues, por un lado, la comprensión cristiana del hombre que funda la doctrina social, puede indirectamente orientar e inspirar nuevos paradigmas, enfoques y planteamientos teóricos en las ciencias humanas y sociales, que ellas deberán validar mediante sus propios métodos autónomos<sup>20</sup>. A su vez, dichas ciencias podrán recordar o indicar aspectos de la concepción del hombre, la historia y la sociedad implicados en la fe, que pudieron ser olvidados o menos acentuados por la teología o la doctrina social, así como proporcionar a éstas categorías de interpretación que, para ser asumidas, deberán pasar por la crítica y la transformación semántica, siendo validadas por sus propios métodos. Un ejemplo reciente de ello es el uso por el magisterio y la teología de nociones como las de “pecado social” o “estructuras de pecado”<sup>21</sup>.

<sup>18</sup> Cf. J.-M. Mayeur, “L'influence de l'enseignement social de l'Eglise depuis 1931”, en: O. Höffe (ed.), *L'Eglise et la question sociale aujourd'hui*, Fribourg (Suisse), 30-46.

<sup>19</sup> Cf. su trabajo “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. Sobre ese tema y el anterior cf. el capítulo VI de mi libro citado en la nota 14.

<sup>20</sup> Desarrollo esa temática en mi artículo: “Posibilidades de evangelización del pensamiento universitario”, *Stromata* 44 (1988), 139-152.

<sup>21</sup> Cf. *Reconciliatio et Paenitentia* 16 y *SRS* 36. Acerca de ese tema ver: M. Sievernich, “Konturen einer interkulturellen Theologie”, *Zeitschrift für katholische Theologie* 110 (1988), pág. 271 ss. (con bibliografía).

## 1. 2. *La función intermedia de las ciencias humanas más hermenéuticas*

Hasta ahora hemos hablado indistintamente y en general de los aportes de las ciencias humanas y sociales a la doctrina social católica, sin haber distinguido entre distintos tipos de esas ciencias. En los párrafos siguientes, a fin de profundizar en lo ya expuesto, tendremos en cuenta las distinciones pertinentes.

Pues entre los “instrumentos” teóricos y mediaciones intrínsecas que pueden y deben usarse para la lectura teológica de la que nos habla Juan Pablo II interpretando el Concilio y la *Populorum Progressio*, y para el consiguiente discernimiento, en el que tanto había ya insistido la *Octogesima Adveniens*, debemos distinguir no sólo entre la filosofía y las ciencias humanas en general, sino también, en el ámbito de éstas, entre aquellas que son más analíticas (como son la economía y la sociología), y las que son más hermenéuticas y sintéticas, como son la historia y la antropología cultural. Nos parece que la ciencia política ocupa un lugar intermedio entre ambos tipos de ciencia, pues ella es más hermenéutica que la economía o la sociología, pero es más analítica que las ciencias de la cultura y de la historia.

De hecho la teología latinoamericana (la teología de la liberación, la teología de la pastoral popular —sea que se la considere o no como vertiente de la primera) ya ha estado usando ambos tipos de mediaciones científicas, es decir, las socioanalíticas y las histórico-culturales, para conocer nuestra realidad sociohistórica a la luz de la fe. Juzgamos que, más allá del acento puesto por diversos autores o tendencias, ambos usos son legítimos y no se excluyen mutuamente: por el contrario, uno está abierto al otro y de alguna manera lo exige para ser más completo.

Pues bien, algo semejante se debe decir —con los retoques necesarios— con respecto al uso de dichas ciencias por la doctrina social católica para el mismo fin de lectura y discernimiento teológicos. Estimamos que, cuando ella emplea los aportes de las ciencias sociales más analíticas como mediación tanto “ascendente” y teórica (para interpretar teológicamente la situación) cuanto “descendente” y práctica (para guiar la búsqueda de caminos eficaces de transformación social), conviene que lo haga por intermedio de las ciencias humanas más hermenéuticas, en especial, las de la historia y la cultura. Y ello por dos razones: en primer lugar, porque de esa manera la interpretación hecha desde la fe recibirá de las ciencias un aporte más sintético, concreto y global; y, en

segundo lugar, porque la racionalidad hermenéutica posee un grado mayor de reflexión que la racionalidad analítica, aunque menor que la filosófica, ocupando de suyo un lugar epistemológico intermedio entre ambas. Y precisamente la última fue empleada desde hace siglos para la inteligencia de la fe, históricamente le sirvió a la Iglesia para articular la enseñanza social inspirada por el Evangelio, y —como lo afirmamos más arriba— debe formar parte de toda lectura crítica global de la realidad histórico-social, sobre todo si se trata de una lectura iluminada por la fe.

Las ciencias sociales, aun las que usan métodos más empírico-formales, más analíticos y/o más estructurales, no pueden prescindir globalmente del momento hermenéutico que les es propio por la índole significativa de su objeto: el hecho social. Y, por otro lado, las ciencias de la historia y la cultura, aunque sean más acentuadamente hermenéuticas, no pueden prescindir —porque son ciencias y ciencias empíricas— del momento analítico, explicativo y empírico-deductivo<sup>22</sup>. Por ello puede afirmarse la posibilidad y la conveniencia de que el análisis socio-estructural sea asumido por una interpretación crítica histórico-cultural, a fin de que ambos sirvan para la interpretación, juicio y valoración de la realidad a partir del Evangelio. A su vez esto último es posible porque el Evangelio implica una comprensión del hombre, así como —por moverse en el círculo hermenéutico— también la implican las ciencias humanas y sociales.

Pero, si las ciencias más hermenéuticas han de cumplir esa función mediadora para la lectura teológica de la realidad, por ello mismo no deben prescindir de los aportes de las ciencias más analíticas, no sólo para tener en cuenta todos los datos que ayudan a interpretar dicha realidad a la luz de la fe, sino también para no descuidar en esa interpretación los datos de tipo procesual, causal y estructural, que el segundo tipo de ciencias tiene más en cuenta.

Claro está que —en consonancia con lo arriba señalado— las ciencias hermenéuticas sólo podrán ocupar ese lugar epistemológico mediador si han pasado por la crítica de lo ideológico (en sentido peyorativo) que ellas eventualmente pudieran albergar, crítica hecha tanto a partir de la fe y la comprensión cristiana del hombre y de la historia, como también a partir de las ciencias sociales críticas.

<sup>22</sup> Trato de ese tema en mi artículo “La científicidad de las ciencias sociales. Problemática”, *CIAS. Revista del Centro de Investigación y Acción Social* n. 378 (1988), 555-561 (ver también la bibliografía allí citada, en especial, los trabajos de P. Ricoeur y J. Ladrière).

## 2. Mediaciones de la razón práctica y doctrina social de la Iglesia

Cuando Juan Pablo II afirma que la doctrina social de la Iglesia pertenece al ámbito de la teología, añade: “y especialmente de la teología moral”, pues se trata de “una doctrina que debe orientar la *conducta de las personas*” y “tiene como consecuencia el ‘compromiso por la justicia’ según la función, vocación y circunstancia de cada uno”<sup>23</sup>. Sin embargo, como ni a la Iglesia ni a la teología les compete señalar estrategias políticas o modelos técnicos (v. g. económicos), éstos corresponden a la opción responsable de los cristianos, según los criterios propios de cada ámbito de la realidad, de acuerdo a la orientación que nace de la fe y el magisterio de la Iglesia.

Ese respeto por la autonomía de lo temporal no es óbice para que —como el Papa actual lo pidió en la asunción de su pontificado— se abran a Cristo todos los ámbitos de la realidad, aun pública y social, y que se promueva una renovada evangelización de la cultura. Pues ni el integrismo, que tiende a confundir, ni el dualismo, que separa, responden a la tarea de encarnar la fe en la historia, la sociedad y la cultura, respetándolas en su autonomía propia. Según ya lo insinuamos, el modelo calcedónico puede ayudar para pensar analógicamente esa relación.

Todo lo dicho plantea el problema de las mediaciones prácticas de la doctrina social. Pues ésta, movida por la caridad, quiere ser eficaz, pero con una eficacia integralmente humana y evangélica. Para enfocar ese problema conviene hacer la distinción entre las mediaciones prácticas en cuanto tales y las de la razón práctica: las primeras se dan en el orden mismo de la acción, las segundas —en cambio— en el de la reflexión (doctrinal, teológica, cristiana, etc.) sobre la acción.

En esta Segunda Parte estudiaremos las mediaciones de la razón práctica en general y en cuanto asumibles intrínsecamente por la doctrina social católica. Luego, en la Tercera Parte, trataremos de las mediaciones instrumentales (que podemos llamar extrínsecas) que los laicos cristianos, orientados por la doctrina social pueden emplear para “intervenir directamente en la construcción y la organización de la vida social” actuando “por propia iniciativa con sus conciudadanos”<sup>24</sup>.

Pues bien, existe un cierto paralelismo entre el camino “ascen-

<sup>23</sup> Cf. *SRS* 41.

<sup>24</sup> Cf. *LC* 80.

dente” de mediaciones teóricas asumibles por la Iglesia o la teología para “escruta(r) los hechos según se desenvuelven en la historia”, a la luz “de la Palabra revelada por Jesucristo y mediante la asistencia del Espíritu Santo”<sup>25</sup>— camino que esbozamos en la Primera Parte, y el camino “descendente” de mediaciones a través de las cuales Iglesia (y teología) “intenta(n) guiar de este modo a los hombres para que ellos mismos den una respuesta, con la ayuda también de la razón y de las ciencias humanas, a su vocación de constructores responsables de la sociedad terrena”<sup>26</sup>. Como vemos, aquí el Papa señala el servicio prestado a los cristianos por las ciencias humanas; sobre la misma doctrina social de la Iglesia, ya *Libertatis Conscientiae* había afirmado: “se ha constituido en una doctrina, utilizando los recursos del saber y de las ciencias humanas”<sup>27</sup>. Ahora bien, si esa mediación es importante para el momento de lectura de la realidad, no lo es menos para el momento de proyección sobre la acción cristiana transformadora del mundo según el Evangelio. Pues a la caridad le urge contribuir a esa tarea, y la esperanza desea “ya” anticiparse en una historia más humana, aunque sepa que “todavía no” es posible el don pleno del Reino, ni lo confunde con sus “simbolizaciones” históricas, siempre imperfectas, provisionarias, ambiguas y que mezclan trigo con cizaña.

Por tal deseo de eficacia histórica es necesario mediar históricamente “el conjunto de principios de reflexión, de criterios de juicio y de directrices de acción” que la Iglesia ofrece en su enseñanza social, “para que los cambios en profundidad que exigen las situaciones de miseria e injusticia sean llevados a cabo de una manera tal que sirvan al verdadero bien de los hombres”<sup>28</sup>. Tal camino “descendente” de mediación acaba en el discernimiento sapiencial y prudencial que guía la acción. Recordemos que, según *Octogesima Adveniens* no sólo “incumbe a las comunidades cristianas analizar con objetividad la situación propia de su país, esclarecerla mediante la luz de la palabra inalterable del Evangelio”, etc.—siguiendo el movimiento que hemos llamado “ascendente”—, sino también “les toca discernir, con la ayuda del Espíritu Santo, en comunión con los obispos responsables, en diálogo con los demás hermanos cristianos y todos los hombres de buena voluntad, las opciones y los compromisos que conviene asumir para realizar las transformaciones sociales, políticas y económicas que se considera de urgente necesidad en cada caso”<sup>29</sup>.

<sup>25</sup> Cf. SRS 1.

<sup>26</sup> Ibidem.

<sup>27</sup> Cf. LC 72.

<sup>28</sup> Ibidem.

<sup>29</sup> Cf. OA 4: los subrayados son míos.

Así como en el camino “ascendente” no sólo es importante la sensibilidad sapiencial cristiana, sino también la mediación de las ciencias, así también en el orden del “descenso” hacia la praxis social concreta orientada por la fe, ésta encuentra la mediación de la razón práctica cristiana, tanto con su expresión reflexiva en la teología moral social cuanto con su praxis de prudencia como virtud y como acto sapiencial de discernimiento. Al servicio de la teología moral y del discernimiento teológico se da —aquí también— el aporte de la racionalidad humana, en este caso, de la *racionalidad práctica*: sea de la racionalidad *ética* y *ético-política*, sea de la racionalidad *hermenéutica* práctica (a saber, la racionalidad *comunicativa*), sea de la racionalidad *analítica* práctica (es decir, la *estratégico-técnica*: *Zweckrationalität*)<sup>30</sup>. Pues se trata de aunar eticidad y eficacia.

Hablamos de mediación interna, aunque instrumental, porque no se trata de una mera yuxtaposición, sino de una especie de información (en el sentido escolástico del término) de los niveles inferiores de racionalidad práctica por los respectivamente superiores, y de éstos por la fe en cuanto es práctica, pero en el mutuo respeto de la autonomía, especificidad y “legalidad” propia de cada una. Como ya se dijo, la mencionada racionalidad práctica puede ser tematizada y reflexionada en un plano científico, respectivamente por la filosofía práctica (ética, ética política) y por las ciencias humanas de la praxis.

Según *Libertatis Conscientiae* el mandamiento del amor conduce al pleno reconocimiento de la dignidad de todo hombre, de la cual derivan derechos y deberes naturales. A dicho fundamento, que es la dignidad del hombre, se ligan los principios fundamentales de la doctrina social, que a su vez fundamentan los criterios para juzgar las situaciones, las estructuras y los sistemas sociales<sup>31</sup>. Ahora bien, “los principios fundamentales y los criterios de juicio inspiran directrices para la acción”<sup>32</sup>. No nos detendremos en ese encuadre más universal, aunque no por ello lo consideramos menos básico. Nos detendremos, en cambio, en los aportes que para las mencionadas “directrices de acción” ofrecen la racionalidad hermenéutica práctica y la analítica, correspondientes a los que brindan en el nivel teórico.

<sup>30</sup> K.-O. Apel estudia la interrelación entre los distintos tipos de racionalidad en: “Types of Rationality Today: The Continuum of Reason between Science and Ethics”, en: Th. Geraets (ed.), *Rationality Today - La rationalité aujourd'hui*, Ottawa, 1979, 307-340.

<sup>31</sup> Cf. LC 72 y 73.

<sup>32</sup> Ibidem 76.



Pues para que los principios, criterios y directivas generales de la doctrina social universal, así como los valores que ellos presuponen, vayan encontrando cada vez mayor concreción histórica, y así puedan orientar mejor el discernimiento cristiano de la acción, conviene que las comunidades cristianas, sus pastores locales y cada fiel expliciten principios *intermedios operacionalizables, prioridades ético-históricas* correspondientes a la situación<sup>33</sup>, categorías *teológico-históricas de discernimiento*, criterios más *concretos y funcionales* de acción ético-política, normas u orientaciones más *determinadas*, etc. Ejemplo de dichas prioridades ético-históricas son la prioridad del trabajo sobre el capital según la entiende *Laborem Exercens*, o la opción preferencial por los pobres, de la que nos hablan Puebla y Juan Pablo II. En esa línea se situarían —según J.-Y. Calvez— muchas de las recomendaciones de las dos pastorales (sobre la paz y sobre la economía) de los obispos norteamericanos, o del documento de la Comisión *Justitia et Pax* sobre la deuda externa<sup>34</sup>.

Pero se produciría un corto-circuito si para ir logrando una mayor concreción histórica se quisiera pasar *directamente* desde los principios y directivas más universales a las estrategias políticas de lucha por el poder o a las estrategias de la técnica, por ejemplo, económica. Pues, por un lado, ellas no le competen a la Iglesia y, por otro, tal corto-circuito puede hacer que los cristianos en su acción secular meramente yuxtapongan la ética y la estrategia política o técnica, o las separen o confundan, sin lograr una verdadera mediación.

Precisamente porque se trata de técnicas y estrategias *humanas* e *interhumanas*, y porque las ciencias que las estudian son ciencias *humanas*, por eso mismo, ellas implican un momento *ético* (así como dichas ciencias presuponen, en el nivel teóri-

<sup>33</sup> La expresión “axiomas intermedios operacionalizables” fue empleada por D. Mieth en el Primer Seminario de diálogo entre economistas y teólogos latinoamericanos y alemanes (Tübingen, 25 de febrero - 9 de marzo 1985). En el Segundo Seminario (Quito, 24 de febrero - 3 de marzo 1987) formuló algunos de esos axiomas para el caso del actual endeudamiento internacional de los países latinoamericanos, interpretándolos como “prioridades” éticas históricamente situadas [el Primer Seminario se publicó en: P. Hünermann (ed.), *En búsqueda de diálogo*, Bonn, 1986; los trabajos del Segundo aparecerán próximamente].

<sup>34</sup> Ver su presentación de la traducción francesa de la segunda pastoral, en: *Justice économique pour tous. Lettre pastorale des évêques des États-Unis sur l'enseignement social catholique et l'économie américaine*, Albeuve (Suisse) - Paris, 1988, pág. 17 s. Los mismos obispos, luego de señalar en su pastoral las “prioridades morales para nuestro país” afirman: “se trata de prioridades, no de políticas” (cf. *ibidem* n. 94).

co, una comprensión del hombre). Bajo *esa* óptica pueden ser juzgadas por la doctrina social de la Iglesia, o pueden ser eventualmente asumidas por ella para guiar la acción. Pero por eso mismo conviene que la racionalidad instrumental medio-fin sea informada no sólo por la racionalidad ética, sino también —para mediar a ambas— por la racionalidad comunicativa. Pues ésta se refiere a los procesos de interacción, comunicación y educación *humanas* en cuanto son *interhumanas*. Así se podrán engendrar “estrategias de lo humano” —para usar la expresión de Otfried Höffe<sup>35</sup>—. En algunos casos podrán ser promovidas o aconsejadas por el magisterio pastoral (como son, respectivamente, el discernimiento eclesial comunitario promovido por *Octogesima Adveniens*, y la estrategia de “resistencia pasiva”, de la que habla *Libertatis Conscientiae*)<sup>36</sup>, pero generalmente serán el instrumento (comunicativo, pedagógico, jurídico, político, técnico) escogido por los mismos cristianos para su acción secular responsable, según el Evangelio, las directivas de la Iglesia y su propio discernimiento prudencial. En muchos casos podrá tratarse de procesos comunitarios, comunicativos y públicos —aun institucionalizados— de búsqueda de consenso en la determinación de los medios, los objetivos y los fines.

Como es obvio, la interrelación de los tres tipos de racionalidad práctica (teológico-moral, comunicativa y estratégica) es iluminada y a su vez ilumina la interrelación teórica entre ellas, de la que hablamos en la Primera Parte, y de todas ellas con la sapiencialidad teologal, que implica también racionalidad, aunque la trascienda.

Expliquemos algo más detenidamente lo que hemos intentado decir. Los procesos de realización histórica eficaz de los fines y valores éticos inspirados por el Evangelio (justicia, derecho, liberación, solidaridad, etc.) pasan por la interacción mutua de personas y grupos, por el diálogo y la discusión crítica —aun pública e institucionalizada— para hallar consenso, por la educación recíproca, por la autorreflexión a partir de la confrontación

<sup>35</sup> Cf. su libro *Strategien der Humanität. Zur Ethik öffentlicher Entscheidungsprozesse*, Frankfurt, 1985 (la primera edición es de 1975; en castellano: *Estrategias de lo humano*, Buenos Aires, 1979). Una síntesis puede leerse en el capítulo 15 del libro del mismo autor: *Ethik und Politik*, Frankfurt, 1979; cf. también su obra *Sittlich-politische Diskurse*, Frankfurt, 1981, 111-159 (en castellano: “Orden económico y justicia”, en: O. Höffe, *Estudios sobre teoría del derecho y la justicia*, Barcelona-Caracas, 1988, 41-62). Últimamente ha publicado: *Politische Gerechtigkeit. Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat*, Frankfurt, 1987.

<sup>36</sup> Cf., respectivamente, OA 4 y LC 79.



interpersonal e intergrupar de opiniones y valores, y por la posibilidad de cambio autorreflexivo, no sólo en relación con la elección de los medios, sino también con respecto a la opción por los valores y los fines. A todo ello se extiende el ámbito propio de la racionalidad hermenéutica práctica, a saber, la comunicativa. Sólo pasando por ella podrán asumirse las estrategias y técnicas instrumentales en forma tal que su eficacia esté al servicio de fines *éticos*, aunque realmente *factibles*, transformándolos en *objetivos* no sólo estratégico-políticos o técnicos, sino integralmente *humanos* (aunque de hecho alcanzables), es decir, *ético-políticos*, sobre todo en el mediano y largo plazo.

A ello debe estar atento el magisterio social, sobre todo local, cuando formula sus “directivas de acción” —que los cristianos implementarán dentro de un legítimo pluralismo—; pero en especial deben estar atentos a ello estos últimos, a fin de elaborar y llevar a cabo *estrategias de lo humano*, tanto en el nivel reflexivo (por ejemplo, del asesoramiento o la planificación) como en el de la misma praxis.

Así como en el orden teórico dijimos que la ciencia política ocupa un lugar mediador entre las ciencias sociales más analíticas y las ciencias humanas más hermenéuticas, así también en el orden práctico se da el rol integrador de la racionalidad política entre la racionalidad comunicativa y la estratégica, pues ella participa de ambas y debe estar informada por la racionalidad ética. Por lo tanto, aunque la racionalidad política implica estrategias de poder, no se reduce a ellas, sino que éstas han de estar informadas por la búsqueda de consenso social, y ambos momentos han de estar informados y transformados por la voluntad ética —que desea ser eficaz— del bien común.

Sin embargo, así como en el nivel teórico la hermenéutica histórica y cultural tiene que tener en cuenta las eventuales desfiguraciones ideológicas, y por ello debe asumir el aporte de la crítica de las ideologías, también en el orden práctico la razón comunicativa puesta en obra políticamente, no puede ser ingenua, como si todos los grupos sociales y personas estuvieran siempre abiertos a la libre comunicación y a un consenso respetuoso de los otros. Así es como deberá tener en cuenta los conflictos de intereses y la posible ilusión ideológica o mala fe de sus oponentes, empleando en su lucha por la justicia la racionalidad mediofin (*Zweckrationalität*)<sup>37</sup>. Pero ésta, para que su eficacia política sea una eficacia *humana*, deberá estar informada desde dentro

<sup>37</sup> Cf. la última parte del trabajo de K.-O. Apel citado en la nota 30.

por la razón comunicativa y orientada por los fines éticos, que de ese modo ya se irán *anticipando* en los medios, objetivos y estrategias. Así podrá cumplirse lo prescrito por la Iglesia: “La lucha contra las injusticias solamente tiene sentido si está encaminada a la instauración de un nuevo orden social y político conforme a las exigencias de la justicia. Esta debe *ya marcar las etapas* de su instauración. Existe una moralidad de los medios”<sup>38</sup>; o bien: “No hay auténtica liberación cuando los derechos de la libertad no son respetados *desde el principio*”<sup>39</sup>.

Por lo tanto las estrategias seguidas por los cristianos para ir realizando las directivas sociales de la Iglesia, deben ser “estrategias de lo humano”, tanto éticamente como políticamente justificables, guiadas al mismo tiempo por la “ética de la responsabilidad” y por la “ética de la convicción”, es decir, por la *responsabilidad* política con respecto a sí mismo, al propio grupo, al propio pueblo y aun a la comunidad humana total (inclusive la futura), y —al mismo tiempo, y como en tensión vivificante— por el *imperativo* ético del bien común universal, abierto al don del Reino. Estimamos que la explicación del momento propio de la racionalidad comunicativa como momento mediador, podrá ayudar a que las estrategias políticas eficaces estén informadas por la rectitud ética y la caridad teologal.

### 3. Tercera Parte: Algunas mediaciones prácticas de la doctrina social de la Iglesia

Hasta aquí hemos hablado del diálogo de la doctrina social con las ciencias humanas y sociales, y de las mediaciones racionales teóricas y prácticas que ellas pueden aportar. Claro está que, con mayor razón, esas mediaciones pueden ser asumidas por los cristianos bajo su propia responsabilidad. Por último, al final de la Segunda Parte, dirigimos nuestra atención a las mediaciones de la razón práctica que los laicos cristianos deberán tener en cuenta al intentar llevar a la acción las directivas del magisterio social.

En esta Tercera Parte no trataremos ya de las mediaciones de la razón práctica, sino de las mediaciones prácticas mismas. No desarrollaremos el tema de las mediaciones pastorales, educativas y —en general— comunicativas, de la doctrina social, no

<sup>38</sup> Cf. LC 78 (el subrayado es mío).

<sup>39</sup> Ibidem 76 (el subrayado es mío).

porque no tengan una enorme importancia, sino porque son más obvias. Por el contrario concentraremos nuestra consideración sobre todo en aquellas mediaciones *prácticas* que no le competen al magisterio o a la teología como tales, en cuanto se trata de política partidaria o de medios técnicos. Recordemos que, sin embargo —según *Sollicitudo Rei Socialis*— ellas pueden ser juzgadas por la doctrina social desde el punto de vista moral.

Trataremos especialmente de los *movimientos* históricos que tratan de influir en la vida social, política y cultural, de los *sujetos* históricos de los mismos, de sus *proyectos* históricos y de las *ideologías* que los mueven para lograr realizarlos.

En un artículo publicado por *Nexo* en 1987 Rocco Buttiglione se refiere a una objeción planteada por A. Gramsci a la doctrina social<sup>40</sup>. Esta, como programa teórico, no tendría efectiva actualidad política por carecer de un sujeto histórico capaz de articularla con la praxis política concreta, dispuesto —por lo tanto— a luchar para efectivizarla. La razón última de esa incapacidad de unir teoría y praxis estaría en la actual separación entre fe y vida secular, fe y cultura moderna: la fe podría inspirar actualmente sólo la vida de los clérigos, no la vida pública de los laicos en cuanto tales, es decir, en cuanto éstos participan en la producción y reproducción material de la vida moderna. La separación cultural entre clérigos y laicos, la sumisión de los segundos a los primeros y su pasividad serían así las coordenadas sociológicas que corresponderían a dicha separación entre la doctrina social de la Iglesia y la praxis histórica.

Según Buttiglione la respuesta a dicha objeción se encuentra, en un nivel programático, en el Vaticano II, cuando se abre al diálogo con el mundo moderno y promueve la misión de consagrar el mundo, propia del laicado, así como también en los planteos de *Evangelii Nuntiandi*, desarrollados luego por Juan Pablo II, acerca de la evangelización de la cultura y la consiguiente exigencia de presencia del laicado cristiano en la vida pública: cultural, social y política. *Christi fideles laici* se ubica en esa misma línea.

Ese marco global de consideración ubica acertadamente el problema de las mediaciones prácticas de la doctrina social de la Iglesia, pues los sujetos de la historia son los pueblos, en cuyas culturas “se encarna” inconfusa e indivisamente la fe del pueblo de Dios. Por ello sería reduccionista enfocar dicho problema

<sup>40</sup> Cf. R. Buttiglione, “La misión actual del laicado”, *Nexo* n. 13 (1987), 14-20.

sólo e inmediatamente refiriéndose al ámbito estrictamente político, aunque ello es también necesario. Aquí también se da el rol mediador de la cultura, como se daba en el problema de las mediaciones teóricas y en el de las de la razón práctica. Pues las mediaciones estrictamente políticas o técnicas, que, como dijimos, son imprescindibles, se ubican en el ámbito más amplio de la incidencia, indirecta pero eficaz, de la fe en la cultura, aun moderna<sup>41</sup>, a través de movimientos laicales de distinto tipo: sociales, económicos, culturales, artísticos, científicos. Tal influjo se da por mediación de la comprensión cristiana de hombre y sociedad (y, por ello, de la enseñanza social de la Iglesia), así como de la experiencia moral (personal y social) cristiana, las cuales, aunque comunicadas por Cristo y la vida teologal enraizada en El, en cuanto son profundamente humanas son accesibles a todo hombre de buena voluntad.

Dentro de esa tarea mediadora integral de evangelización laical de la vida moderna y la cultura secular tienen un lugar mediador importante los movimientos históricos y sociales que implican también o principalmente un carácter político. Son sujetos históricos dentro de la sociedad moderna pluralista, en los cuales participan los laicos cristianos orientados por la doctrina social. Dichos movimientos pueden haber sido inspirados por ella, o —nacidos de otras fuentes de inspiración— pueden ser o haber sido influenciados más o menos eficazmente por la misma. En ambos casos se brinda una importante tarea para los laicos cristianos, en especial los que tienen una vocación política.

Por un lado, tienen la misión de mediar los principios, criterios y directivas de la enseñanza social de la Iglesia en proyectos históricos viables de una sociedad más justa y humana, a través de un “corpus” de propuestas políticas, jurídicas, sociales, económicas y culturales concretas y factibles. Por otro lado, no tienen derecho a identificar totalmente dichos proyectos con el proyecto histórico de bien común del pueblo al que intentan servir, ni con la doctrina social de la Iglesia que inspira y/u orienta su acción secular responsable.

Lo hasta aquí dicho de tales movimientos históricos y proyectos de carácter político se conecta íntimamente con las ideologías que mueven a los primeros y expresan condensadamente a los segundos. Con el Documento de Puebla, “entre las múltiples

<sup>41</sup> Cf. mi trabajo: “Evangelización de la cultura moderna y religiosidad popular en América Latina”, *Teología y vida* 28 (1987), 59-71, así como el artículo citado en la nota 20.

definiciones que pueden proponerse, llamamos aquí ideología a toda concepción que ofrezca una visión de los distintos aspectos de la vida, desde el ángulo de un grupo determinado de la sociedad. La ideología manifiesta las aspiraciones de ese grupo, llama a cierta solidaridad y combatividad y funda su legitimación en valores específicos. Toda ideología es parcial, ya que ningún grupo particular puede pretender identificar sus aspiraciones con las de la sociedad global. Una ideología será, pues, legítima si los intereses que defiende lo son y si respeta los derechos fundamentales de los demás grupos de la nación. En este sentido positivo, las ideologías aparecen como necesarias para el quehacer social, en cuanto son mediaciones para la acción<sup>42</sup>.

De ahí que, a pesar de que “las ideologías llevan en sí mismas la tendencia a absolutizar los intereses que defienden, la visión que proponen y la estrategia que promueven”<sup>43</sup>, sin embargo, superando dichos riesgos que le son inherentes, son necesarias para llevar a realización efectiva las directivas de la doctrina social, que —como lo recuerda Juan Pablo II— no es una ideología<sup>44</sup>. Según dijimos, ello puede darse, o bien porque la doctrina social la haya inspirado, o bien porque —a través del pensamiento y la acción cristianas— la haya influido críticamente de manera eficaz.

Para iluminar ambas posibilidades ayudará la distinción que proponen R. Antoncich y J. M. Munárriz entre “ideologías 1” e “ideologías 2”<sup>45</sup>. Las primeras son las ideologías como “convicciones últimas” o “vision(es) global(es) acerca del hombre y su destino”, que tienen el peligro de transformarse en “religiones laicas” y “nuevos ídolos”. De ellas no tratamos en el presente contexto, sino de las “ideologías 2”, las que “no se confrontan con los problemas últimos, sino que pretenden ser únicamente elemento aglutinante de la acción humana en un movimiento político concreto”: su objetivo es, por consiguiente, unificar la acción de hombres, grupos y movimientos históricos<sup>46</sup>. Tal distinción ilumina la que hacen Juan XXIII y, respectivamente, Pablo VI, entre las doctrinas o ideologías (entendidas como “ideología 1”) y, por otro lado, las corrientes o movimientos históricos cambiantes que en aquellas se originan<sup>47</sup>.

<sup>42</sup> Cf. *Documento de Puebla* 535.

<sup>43</sup> *Ibidem* 536.

<sup>44</sup> Cf. *SRS* 41.

<sup>45</sup> Cf. su obra: *La doctrina social de la Iglesia*, Buenos Aires, 1987.

<sup>46</sup> Cf. *op. cit.*, pág. 230-239.

<sup>47</sup> Cf. *ibidem* los textos pertinentes, tanto de Juan XXIII como de Pablo VI.

Tal comprensión de la “ideología 2” puede ser iluminada por la concepción de Ricoeur acerca del papel positivo de la ideología como función primaria del imaginario social por la cual un grupo social se da la imagen de sí mismo, de su mundo, de sus propias posibilidades de acción y de la acción misma que proyecta, imagen colectiva que constituye el vínculo simbólico que lo cohesionan como grupo. Tal comprensión positiva explicaría también las posibles perversiones negativas: no sólo que la imagen simbólica pueda convertirse en ídolo, sino también que ella pueda presentar una visión distorsionada y enmascaradora de lo que pretende representar<sup>48</sup>. Pero en su función básica y positiva se las acepta como “necesarias para el quehacer social, en cuanto son mediación para la acción”, según lo afirma Puebla.

De ahí la importancia del diálogo crítico de la doctrina social de la Iglesia con las ideologías 1 y 2, su discernimiento cristiano y la necesidad de que los laicos cristianos medien prácticamente dicha doctrina a través de “ideologías 2” asumidas según la propia responsabilidad, sea que ellas hayan sido inspiradas por la misma, sea que al menos hayan sido críticamente discernidas a su luz, a fin de recibir sus orientaciones.

Tal inspiración y orientación de distintas “ideologías 2” es posible en forma indirecta y hermenéutica, en cuanto el sentido cristiano de la vida como horizonte último de la acción humana incide tanto críticamente como positivamente en los horizontes más inmediatos y específicos de acción, aunque éstos no se deriven directamente de aquél, sino que están mediados por otras instancias contingentes (intereses, pertenencias, lealtades y opciones legítimas): de ahí que la misma doctrina social permanezca abierta a la mediación de una legítima pluralidad de opciones políticas que, distintas y aun opuestas, estén en la línea del Evangelio y de la misma doctrina, constituyendo, *bajo ese respecto*, como una “familia de opciones”.

En general se debe afirmar acerca de todos los distintos tipos de mediaciones prácticas (ideologías y estrategias políticas, modelos económicos o técnicos, instituciones u organizaciones de diversas especies, etc.) utilizados responsablemente por los cristianos en su tarea social secular, lo que dijimos en la Primera

<sup>48</sup> Cf. P. Ricoeur, “Science et idéologie”, *Revue Philosophique de Louvain* 72 (1974), 328-355; “L’herméneutique de la sécularisation. Foi, Idéologie, Utopie”, *Archivio di Filosofia* 46 (1976), 49-68; “Ethics and Culture. Habermas and Gadamer in Dialogue”, *Philosophy Today* 17 (1973), 153-165; “L’imagination dans le discours et dans l’action”, en: *Savoir, faire, espérer: les limites de la raison*, Bruxelles 1976, 207-228.

Parte acerca del influjo indirecto —tanto crítico y sanante como orientador e inspirador— de la doctrina social de la Iglesia en los paradigmas científicos y en las teorías sociales. Tal influjo es posible en las mediaciones prácticas *en cuanto* que también ellas (por ser humanas) implican un momento ético y antropológico; pero así son sin embargo respetadas en su autonomía secular, porque se trata de una influencia indirecta y hermenéutica, es decir, que se da a través de la precomprensión del hombre y de lo humano que ellas presuponen, así como del horizonte englobante de sentido de la vida, que enmarca la acción.

## POSIBILIDAD DE UNA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA, HOY

por S. E. Mons. Antonio QUARRACINO (La Plata)

Mi sucinta y breve contribución a estas jornadas en las cuales se ha debatido y sin duda se han hecho presentes valiosas opiniones en torno de la Doctrina Social de la Iglesia, quiere comenzar con una reflexión acerca del título mismo que la enmarca: ¿qué quiere decir que hoy sea necesario que nos detengamos a considerar la posibilidad de una Doctrina Social de la Iglesia?

Para ninguno de mis oyentes constituye una novedad afirmar que tal doctrina se remonta (y desde luego que de ella se nutre), a la misma Palabra de Dios, desde el momento que en ella encontramos especificaciones, sugerencias y mandatos a propósito de cómo ha de ser la vida de cada hombre y acerca de cuál ha de ser la calidad de los vínculos que existen entre ellos, en las comunidades humanas. Y esto es, sin duda, aunque sea en sentido amplio, doctrina social.

El transcurso de los siglos, la conciencia de que la Iglesia ha de ser fermento en la sociedad de los hombres, el crecimiento de las comunidades humanas, la transformación de los usos y de las costumbres y, últimamente, el prodigioso desarrollo de la técnica —entre otras cosas—, ha hecho que necesariamente la doctrina social se fuera ocupando de esas realidades, a las que procuró y procura medir a la luz del amor, de la verdad y de la justicia reveladas en Cristo, Redentor del hombre.

Por cierto, cabe a los historiadores y a los investigadores en general la determinación, siempre difícil, de si en alguna época histórica las enseñanzas de la Doctrina Social se vieron peculiarmente encarnadas y si efectivamente fueron vivificadoras y animadoras de la vida personal y comunitaria de los hombres.

Con todo, sigue aún vigente la pregunta inicial: por qué es necesaria, hoy, una reflexión acerca de las posibilidades de una doctrina social. Y diremos más aún: ¿en qué términos debe ser entendida esta “posibilidad” a la que se alude en nuestro título?

Ya la misma expresión parece referirse a algo que nos es evidente a todos: la verificación de que las enseñanzas de la Doc-