

# EL LUGAR DE LA DOCTRINA SOCIAL EN LA REFLEXION TEOLOGICO MORAL CRISTIANA \*

por Eduardo BRIANCESCO (Bs. As.)

## I - NIVEL DE TEXTOS

Se propone aquí una lectura de los textos-clave del "corpus" de la doctrina social de la Iglesia Católica (DS)<sup>1</sup>. La preferencia por los documentos elegidos se irá manifestando en el transcurso de la exposición que intenta mostrar cómo diversos textos, tanto por el tiempo como por las circunstancias, van paulatinamente logrando su ubicación precisa en el marco del pensamiento cristiano. Es lo que Juan-Pablo II declara en SRS (n. 41) al afirmar que la DS no es una ideología sino que forma parte de la reflexión teológica, en especial de la teología moral.

No todo está dicho con ello. Para mostrar ambas cosas —tanto lo ya logrado como lo todavía por lograr— se presentará aquí una lectura de los documentos que indique nuestro propio itinerario. Al hacerlo se han de seguir tres pasos relativos al tipo de lectura emprendida: la intertextualidad y la intratextua-

\* Este trabajo fue presentado como comunicación en el V Seminario del Intercambio cultural Alemán-Latinoamericano (Stipendienwerk) sobre "Doctrina social de la Iglesia y Evangelización en América Latina", tenido en marzo 1989 en Montevideo, Uruguay. Estaba, pues, esencialmente terminado cuando aparecieron las nuevas "Orientaciones para el estudio y enseñanza de la D. S. de la Iglesia en la formación de los sacerdotes", publicadas por la Congregación para la Educación Católica durante 1989. Al respecto nos limitamos a indicar que, aunque insiste nuevamente, de acuerdo a "Solicitud Rei Socialis" n. 41, en el carácter teológico moral de la D. S. (nn. 3-5), retoma con todo la idea de "disciplina particular y autónoma" (n. 4) que había sido característica de la enseñanza eclesial antes del documento de Juan Pablo II. Pensamos que el presente trabajo conservará su sentido y su utilidad cuando haya que aplicar críticamente las observaciones metodológicas del nuevo documento.

<sup>1</sup> He aquí las siglas de los principales documentos citados:

- PT: *Pacem in terris*
- PP: *Populorum progressio*
- OA: *Octogesima adveniens*
- DM: *Dives in misericordia*
- SRS: *Sollicitudo rei socialis*
- DP: *Documento de Puebla*
- ICN: *Iglesia y comunidad nacional* (Episcopado Argentino)
- ILCL: *Instrucción sobre libertad cristiana y liberación* (Congregación de la Doctrina de la fe).

lidad nos harán volver de nuevo a la intertextualidad, como sucesivos ángulos de ataque de dichos documentos. De tal perspectiva surgirá más claramente, esperamos, el porqué de la selección de textos operada para profundizar el tema.

### (I) Intertextualidad

He aquí las principales preguntas atinentes: ¿cuáles son los documentos?, más exactamente ¿de qué tipo de documentos se trata?; ¿por qué, o bien, cómo encararlos?; ¿qué tipo de lectura se propone?

#### A — ¿Qué documentos?

Se tiene aquí en cuenta, en general, los principales documentos que el magisterio pontificio, a partir de León XIII, ha ido publicando sobre materias relativas a los problemas de la sociedad moderna en el plano socio-político-económico. Se trata, pues, de un “*corpus*” de *doctrina eclesial*, producido durante casi un siglo, pero que ha logrado plasmarse en un bloque de enseñanza que la *Iglesia propone* como tal. A los documentos papales conviene agregar al menos otros documentos romanos no estrictamente pontificios y ciertos documentos episcopales, máxime aquellos que han tenido una gravitación especial en América Latina (AL), por ej. DP para el continente, ICN para la Argentina.

#### B — ¿Por qué esos documentos?

Dado que dicho “*corpus*” se presenta sometido a un itinerario histórico, más aún que se afirma explícitamente abierto a nuevos campos propios de diferentes épocas, es ineludible preguntarse qué signos mayores de la evolución han ido dejando sus trazas en la DS y en qué documentos sobre todo aparecen. Este enfoque desea mostrar que el “*corpus*” eclesial, sometido a la evolución histórica, se va transformando en un *discurso coherente* de la realidad social propia de este último siglo. En tal sentido conviene ya puntualizar que dicha evolución se traduce tanto en el nivel nominal como en el temático.

En efecto, es sabido que, sobre todo a partir del último Concilio, los cristianos se han preguntado si se trata de una *doctrina social*, o más bien de una *enseñanza*, lo que permitiría hacer hincapié no tanto en el aspecto objetivo de la DS cuanto en su

aspecto subjetivo, *i.e.* de instrumento ofrecido para ayudar a los cristianos a pensar con orden los graves problemas actuales. Hasta podría hablarse quizás, en tal sentido, de *pedagogía social cristiana*<sup>2</sup>. Hasta aquí lo *nominal* a través de lo cual se traduce de alguna manera la diversidad del enfoque: de un “*corpus*” objetivo, cuyo valor doctrinal importa enseñar y aprender, se pasa a un “*discurso*” coherente que ayuda a ir pensando, en cada caso, el problema en cuestión. Se abre así el espacio para desarrollar una mecánica de pensamiento adecuada para encarar operativamente las más delicadas y diversas situaciones del orden social.

Conviene subrayar también los diversos acentos *temáticos* que se van manifestando en la evolución: si la cuestión *social* domina los primeros documentos, el problema específicamente *político* va haciendo su entrada sobre todo a partir de Pío XII, para volver a lo social con el actual papa, pero desde un ángulo más específicamente *antropológico-cultural*. No hay que olvidar que es en este punto que la DS afirma su conciencia explícita de ser parte de la teología moral.

#### C — La lectura propuesta

Se trata de una lectura personal (*mi lectura*) que tiende a poner de relieve la *lógica* íntima de ese discurso coherente en mi propia toma de conciencia de la evolución histórica de la DS. Eso supone que dicha lectura “*integral*” debe ser renovada hoy por cada lector, el cual es invitado a optar libremente por hacer su propio itinerario personal en las condiciones presentes de la realidad del mundo y de la Iglesia. Podría decirse, utilizando una expresión hermenéutica, diversamente cara tanto a Gadamer como a Eric Weil, que al practicar dicha lectura cada lector escribe en cierto modo su propia “*autobiografía*” en el terreno de y gracias a la DS de la Iglesia<sup>3</sup>. La presente reflexión lleva, pues, necesariamente la impronta de una lectura muy personal.

Nada mejor para comenzarla que asumir, bajo el ángulo de la intratextualidad, el examen de algunos documentos-clave de la DS tratando de abrirse camino a través de ellos, valorizándolos en su originalidad propia, en su lógica coherente, para plantear-

<sup>2</sup> Cf. mi artículo: “La guerra austral y la pedagogía social cristiana”, en *Criterio*, 1982 (Nº 1884), 332-340 y (Nº 1889), 513-519.

<sup>3</sup> La conexión entre Gadamer y Weil me fue inspirada por los estudios de J. M. Buee, “La ‘Logique de la philosophie’ et l’herméneutique de Gadamer”, publicado en *Cahiers Eric Weil*, Presses Universitaires de Lille, 1987, 165-196; y de J. M. Breuvert, “Tradition, effectivité et théorie chez E. Weil et H. G. Gadamer”, en *ibid.*, 143-164.

les luego interrogantes críticos que lleven de la mano a su posible superación, y por tanto, a una re-orientación del “corpus” de DS, continuando así con la línea de su evolución.

## (2) Intratextualidad

Una opción fundamental condiciona este examen. La atención se centrará en dos documentos: *OA* y *SRS*, por ser ellos donde mejor se manifiesta (en especial en el primero) el giro metódico que sufre la DS. *OA* es, en efecto, una lección de prudencia personal en materia política donde Pablo VI no vacila en estructurar las cuatro partes de su Exhortación Apostólica según las cuatro partes fundamentales de la prudencia<sup>4</sup>:

—los signos de los tiempos de la Iª parte se ubican en el plano de lo *contingente* (contingens), terreno privilegiado de la acción prudencial.

—la IIª parte dedicada al discernimiento de las ideologías retoma de manera original el tema de la *deliberación* (consilium), acto condicionante del juicio y de la elección prudenciales.

—la visión del hombre libre y responsable en la IIIª parte acentúa la temática del “*appetitus rectus*” y subraya la importancia de la afectividad y del bien (aquí el bien común originalmente presentado como una visión del hombre libre y responsable) como el terreno donde se juega la verdad de la razón práctica moral.

—la IVª y última parte afirma que, en el mundo moderno resueltamente pluralista, sólo cabe hablar de múltiples opciones políticas en correspondencia con el abanico de posturas expresadas por las diversas opiniones, valores e intereses.

Esta somera indicación es un signo elocuente que Pablo VI ha optado por un discurso moral prudencial, dejando de lado en su exposición —aunque sin negarlo— la elaboración de un discurso deductivo (de principios a conclusiones) que había sido de rigor hasta ese momento. Por primera vez, creemos, en la historia de la DS el discurso eclesial se hace operativo en plena correspondencia con la virtud que regula la elección concreta moral: la prudencia.

<sup>4</sup> Cf. sobre el tema, mi estudio: “Ideologías y estructura de la ‘Octogésima adveniens’”, en *Cristianismo e ideologías en América Latina a la luz de la ‘Octogésima adveniens’*, Doc. CELAM Nº 15, Dep. Acc. Social, 1974, 33-54, y más largamente en mi libro *Cristianismo y política*, Encuentro, Buenos Aires, 1972.

Por su parte, *SRS* da un paso más. Es verdad que emplea (en la traza de *OA* ya asumida por *DM*) una reformulación más matizada del método deductivo enunciado como: conjunto de principios, criterios y orientaciones prácticas para la acción. Pero el manejo concreto del mismo, tal como se expresa en la misma estructura del texto, lleva a insistir en los tres actos fundamentales del método de la DS en cuanto parte de la teología moral, a saber: interpretación, reflexión-formulación, orientaciones prácticas. De hecho, las partes más importantes y desarrolladas (partes IIIª y Vª) están dedicadas a la *interpretación* de las realidades modernas concernientes al desarrollo, y a la *reflexión* que intenta formular de manera nueva, en continuidad con *PP*, el tema del desarrollo integral que asume y desborda la problemática anterior del mero progreso. El acento en el método inductivo iniciado en *OA* es innegable. Sobre todo, una mirada atenta a este documento muestra que, aún sin lograrlo plenamente, Juan Pablo II atrae la atención hacia otro polo importante de la metódica de la DS que queda por señalar.

Si la *OA*, con su recurso a la prudencia, polariza la atención en el orden del *agere*, *ie* de las acciones concretas donde el hombre libre juega responsablemente (o no) su libertad, no había con todo logrado plasmar la actitud ética frente a las realidades terrenas más que como la de un espectador conciente deseoso de informarse sobre el terreno en que debe actuar. La última encíclica social *SRS* desarrolla en cambio ampliamente, en el momento de la interpretación, los elementos indispensable para una recta lectura de los signos de los tiempos, aunque al hacerlo olvide destacar que dichos elementos conciernen a la razón práctica no tanto en el orden del “*agere*” sino más bien del *facere*. Entiéndase: el papa desea ayudar a *pensar* mejor cómo se debe *obrar* hoy para *hacer* que el progreso actual devenga, al menos paulatinamente, más humano. Se trata, pues, de un pensar en orden a la acción (*agere*) pero de tal manera que las acciones libres logren hacer (*facere*) al mundo más humano. El movimiento de la razón práctica está entonces finalizado hacia una obra que debe ser hecha. Por eso mismo el papa, en la IVª parte, insiste tanto en el desarrollo como *tarea* (solidaria) a realizar (n. 30). Eso supone que la calidad moral de la acción libre y responsable está condicionada por los elementos que hacen al “*facere*” de la obra del desarrollo, lo que implica un análisis afinado no sólo de las realidades correspondientes sino, también y en particular (¡se trata de ser actor y de dar respuestas, y no sólo espectador!), de los instrumentos aptos para encarar con eficacia las cuestiones planteadas. Ahora bien, es aquí donde la *SRS* deja que desear, dado que, en la amplia sección consagrada a la interpretación

(parte IIIª y comienzo de la IVª) se trata más bien de comprobar las realidades terrenas que de explicarlas, como el mismo texto lo pide (*interpretatione explicentur*, dice la traducción latina, n. 41). Los hechos socio-político-económico-culturales no son sólo datos de la realidad que se contemplan sino que deben ser analizados con precisión y con los instrumentos de lectura adecuados. Hablar de cuatro mundos (geográficos y socio-económicos), de dos bloques (geo-políticos), y del infra y supra-desarrollo, implica, creemos, hablar de planos distintas que requieren, más allá de la consideración general de los efectos negativos, análisis distintos. Implica hablar, aún sin entrar en consideraciones estrictamente científicas, con más precisión y rigor mostrando cómo cada uno de los niveles de análisis incide, con sus caracteres técnicos propios, en la reflexión propiamente moral.

Así, pues, es mérito de la reciente encíclica plantear, aún sin resolver satisfactoriamente, la *dialéctica hacer-obrar* como doble vertiente operativa de la razón práctica. El manejo correcto de dicha dialéctica permite ver la íntima unidad del triple momento: interpretación, reflexión, orientación. En especial, la conexión capital entre los dos primeros. Inseparabilidad de hecho y de derecho que condiciona intrínsecamente la legitimidad del funcionamiento de la razón moral.

Resumiendo: la originalidad propia de estos dos documentos, desde el ángulo examinado, consiste en que:

— OA subraya y ejerce al mismo tiempo como método de la DS la mecánica de la virtud de la *prudencia*.

— SRS plantea, sin resolver, la necesidad de integrar la dialéctica *hacer-obrar* para que el manejo prudencial de los problemas sea éticamente logrado.

En ambos casos, debe reconocérselo, un régimen deductivo de reflexión ha sido desplazado de la DS de la Iglesia.

Una observación complementaria antes de pasar al punto siguiente: al encarar exclusivamente hasta aquí documentos papales nos hemos situado en una perspectiva universal. Queda en pie la necesidad de hacer, en algún momento de la exposición, el esfuerzo por integrar o relacionar estas perspectivas con al menos algunos documentos latinoamericanos relativos también a la DS. Por otra parte esta perspectiva más universal cuadra bien con la afirmación de SRS de considerar a la DS como parte integrante de la teología moral cristiana. Debe, pues, entroncarse en el cuerpo esencial de la enseñanza moral, sin ser considerada como un mero “apéndice” complementario de los elementos fundamentales (del tipo “materias optativas o secundarias”), o como

un simple “corolario pastoral” de los principios morales universales. Se trata en todo este asunto de ayudar al cristiano (y al hombre de buena voluntad) a pensar mejor su actividad en materia socio-política. Es decir, a educar su conciencia moral en orden a la acción social.

### (3) Vuelta a la intertextualidad

Lo que acaba de decirse muestra a las claras que, una vez señalada la originalidad de ambos documentos en el “corpus” de la DS, es necesario establecer entre ellos una relación de complementariedad que permita avanzar en la comprensión de lo que está aquí en juego: el mecanismo de la razón práctica tal como se manifiesta en el ejercicio de la virtud de la prudencia. En concreto se trata de mostrar cómo el momento del “facere” se inserta en la dialéctica *facere-agere* en cuanto ésta forma parte de la actividad prudencial.

Proponemos ahora un esquema inspirado en la estructura base de la OA. Utilizando como referencia las cuatro partes de la prudencia: contingens/signos de los tiempos — consilium/discernimiento — appetitus rectus/hombre libre — electio/acciones (agere) en la sociedad pluralista, se ofrece a continuación una visión de conjunto que permita observar cómo y dónde debe allí insertarse el momento del “facere”.

<i>Contingens</i>	<i>Discernimiento</i>	<i>Appetitus rectus</i>	<i>Electio</i>
Signo de los tiempos: hechos	<i>Lectura:</i> • crítica • utópica • creativa = <i>des-ideologización</i> (entre-intra)	<i>Libertad:</i> • personal • elección • solidaria • religiosa = <i>Bien común</i> Qué hombre?: <i>ser-tener</i> = Antropología: Cultura/calidad (contra consumismo)	sociedad pluralista: diversas opciones = <i>agere</i>

Tarea solidaria: dialéctica “facere-agere”

Ulterior explicación del esquema: dos son los aportes esenciales de SRS al esquema aquí propuesto de OA. En el nivel de los “signa temporis” los hechos no sólo deben ser comprobados.

con acuidad (lo que hacen ambos documentos) sino que deben ser interpretados (*interpretatione explicentur*). Tarea encarada por SRS pero, al parecer, insuficientemente: deja que desear un uso más afinado y preciso de las “mediaciones objetivas” propias de las ciencias humanas dentro del campo de la conciencia moral. Pero —y ese es su mérito— deja planteada la imprescindible urgencia de analizar el “*facere*” en esa perspectiva.

El segundo aporte se da en el nivel del “*appetitus rectus*” al encararlo, no ya con relación a los cuatro aspectos de la libertad responsable tal como lo hace la OA, sino retomando e insistiendo en la importancia *antropológica* de la dialéctica *ser-tener*. Al acentuar la importancia de la *calidad* y de la jerarquía de valores en ese terreno plantea también una dura crítica a la lógica del consumismo (el super desarrollo). La dimensión cultural del problema social encuentra allí, incisivamente propuesto, su lugar adecuado.

Por oposición, se extraña en la SRS la presencia activa de dos elementos de importancia relevados por la OA: el dinamismo de *des-ideologización* del pensamiento esbozado en la IIª parte (discernimiento), al retomar y dar forma concreta a la distinción de Juan XXIII entre aspiraciones, ideología y movimientos históricos concretos (el n. 30 en referencia a PT): *entre* las ideologías liberal y socialista/marxista y en el interior de ellas (*ad intra*); en segundo término, el reconocimiento insistente del hecho de la sociedad *pluralista* que lleva legítimamente a diversas opciones entre cristianos. Con sus características propias, Juan Pablo II prefiere más bien rechazar en bloque las dos ideologías, casi poniéndolas en pie de igualdad, manifestando por otra parte una creciente desconfianza hacia el pluralismo que, si bien reconocido en los hechos, lo es casi como un mal necesario con el que hay que contar pero tratando en lo posible de obviarlo o superarlo. Como se verá más abajo, es aquí donde la DS de la Iglesia presenta actualmente una de sus mayores lagunas.

## II - NIVEL DEL METODO

Sobre la base de lo dicho convendrá insistir en los puntos siguientes:

1. — el recurso a la virtud de la prudencia con sus tres actos esenciales (*consilium, iudicium, electio*) no debe ser equiparado a la famosa tríada a menudo evocada, explícita o implícitamente, en los documentos sociales, tanto romanos como episcopales, a saber: *ver - juzgar - obrar*, habitualmente traducida por “signos

de los tiempos o aspecto histórico —criterios doctrinales— líneas de acción pastoral”. En efecto, de acuerdo a la correcta visión aristotélico-tomista de la prudencia:

— el *juicio* es práctico y no doctrinal, mientras la doctrina se integra como uno de los elementos a emplear en el discernimiento o deliberación (*consilium*).

— la *elección* no puede identificarse con ciertos lineamientos normativos que indican lo que, de acuerdo a la Iglesia, debiera hacerse para formar bien la conciencia y actuar en consecuencia. En tal sentido, dichas líneas de acción serían incluso preparatorias a un recto discernimiento.

— el *ver* por tanto no debe limitarse a la mera comprobación de hechos históricos significativos (pasados y/o presentes), sino que implica un esfuerzo interpretativo de “discernimiento” que esté libre de toda pre-comprehensión ideológica, en especial con antelación a la misma historia. Como se dirá luego, los enfoques negativos sobre la Modernidad y el Secularismo presentes en los documentos sociales deja casi siempre la sospecha de ciertos prejuicios ideológicos histórico-filosóficos que condicionan negativamente el panorama histórico que se pretende objetivo<sup>5</sup>.

Es, pues, evidente que, aunque a menudo citado, el ejemplo de OA no ha sido seguido.

2. — OA hace también alusión a otro esquema tripartito íntimamente articulado con lo que antecede. Los nn. 4, 42 y sobre todo 48 se refieren a otra tríada a menudo citada por SRS (nn. 3, 8 y 41 y, antes, en DM 12): “principios de reflexión —criterios de juicio— directrices de acción”. Citemos el n. 48 que da una formulación más explícita y densa de dicha tríada:

“Que cada uno se examine para ver lo que él ha hecho y lo que debería hacer. No basta recordar los *principios*, afirmar las intenciones, subrayar las injusticias clamorosas y proferir denuncias proféticas; estas palabras no tendrán peso real si no van acompañadas en cada uno de una *toma de conciencia* más viva de su propia responsabilidad y de una *acción efectiva*. Resulta demasiado fácil echar sobre los demás las responsabilidades de las injusticias, si

<sup>5</sup> Se trata entonces, para emplear una comparación tomada de la hermenéutica musical, de proceder como el intérprete que, antes de decidirse a ejecutarla, somete la partitura a una *lectura radical*. Todo prejuicio de tipo histórico o estilístico puede transformarse en un factor de simpatía o antipatía por la obra estudiada que sin duda condicionará, por exceso o defecto, el acto propio de la interpretación-ejecución.

al mismo tiempo uno no se da cuenta de cómo está participando él mismo y cómo la conversión personal es necesaria en primer lugar. Esta humildad fundamental quitará a la acción toda inflexibilidad y todo sectarismo; evitará también el desaliento frente a una tarea que se presenta desmesurada”.

Si se tiene en cuenta que DM 12 traduce los tres elementos aquí subrayados (principios, toma de conciencia, acción efectiva) por “reflexión, educación y formación de las conciencias, e iniciativas concretas”, puede afirmarse que se propone en ambos textos el siguiente esquema tripartito:

— en el nivel de la *reflexión* sobre la vida social, propia de la DS cristiana (Juan Pablo II), corresponde afirmar principios, proclamar intenciones y proferir denuncias: todo ello declarado explícitamente *insuficiente* por Pablo VI,

— en el nivel de la *educación y formación* de las conciencias, continuación de la DS (Juan Pablo II), corresponde la *toma de conciencia* personal para asumir la propia responsabilidad en orden a una acción efectiva (Pablo VI),

— en el tercer nivel, en fin, las *iniciativas concretas*, propias de los seglares al decir de Juan Pablo II, no son sino la explicitación y la particularización de la *acción efectiva* a la que, según Pablo VI, debe estar orientada la formación de la conciencia.

El discurso que hemos tenido hasta ahora se sitúa, dentro de este esquema tripartito, en el segundo de los niveles indicados. Nivel medio entre el orden de los principios (y aspiraciones correspondientes) y el orden de la acción, él se presenta como una mediación entre ambos, debiendo asumir por lo mismo las tensiones propias de cada uno de los extremos. Dialéctica compleja, a menudo difícil, cuyo norte es la acción concreta. Se trata, pues, de pensar operativamente para ayudar al hombre a orientarse de manera racional y razonable hacia la acción.

3.— Es a ese nivel de mediación en el pensar que responde el esquema precedente de la OA articulado según las cuatro partes de la prudencia las que, integrando el aporte de SRS, han permitido subrayar la importancia de la dialéctica *facere-agere*, y con él el aspecto propiamente interpretativo del discernimiento. Por tanto, pretender utilizar el esquema tripartito sin manejarlo *dentro* del esquema cuatripartito propio de la prudencia equivale a no entender exactamente lo que se está haciendo. De ahí, creemos, la sensación de incompleto y de ineficaz que, a diferencia de OA, dejan tanto documentos sociales de la Iglesia. Una vez más, es claro que la lección de OA no ha sido bien entendida.

4.— Importa insistir todavía más en lo que puede llamarse la *interpretación hermenéutica* del acto prudencial de deliberación (*consilium*). Queriendo *obrar para hacer* un mundo más humano el cristiano pensante delibera (*consilium*) sobre lo que implica la tarea concreta social (en términos generales) en el devenir del mundo actual. De ahí la importancia de las *mediaciones objetivas* ofrecidas por los análisis de las diversas ciencias humanas. Ese momento interpretativo referido al *facere*, *i. e.* a la tarea para hacer una obra concreta más humana, es esencial y debe ser realizada con la mayor fineza posible. Hay que evitar en lo posible las generalizaciones (especialmente de tono moralizante) que parecen no tener en cuenta lo que significa e implica incidir sobre situaciones concretas.

5.— Dicha interpretación hermenéutica del *consilium* (y del juicio —*iudicium*— que le sigue), también debe estar libre, como se adelantó, de toda *pre-comprensión ideológica* para no condicionar negativamente el juicio sobre la conveniencia del tipo de tarea a emprender. Observación de singular importancia ya que no pocos documentos sociales, tanto romanos como episcopales, dan la sensación de estar larvados de una *pre-comprensión* histórica de tinte ideológico que les da un tono sombrío. Cuanto se refiere a la Modernidad y al Secularismo tiene en general esos rasgos, a semejanza de lo que, en pleno siglo XIX, ocurrió frente a las primeras experiencias democráticas miradas con no poca desconfianza<sup>6</sup>. Esto explica también por qué se puede hablar aquí de hermenéutica algo más que en sentido genérico de interpretación, ya que está implicada toda una visión tradicional de la historia y del mundo que la Iglesia debe ir rehaciendo a través de su propio itinerario. Tarea ardua y peligrosa sin duda, que no siempre está exenta de reproches.

Para ilustrar este aspecto es lícito hacer ahora alusión a un documento episcopal argentino que lo muestra, creemos, de manera acabada: “Iglesia y comunidad nacional” (ICN). Tanto más cuanto, por otro lado, es uno de los textos que, con toda razón, son tenidos como referencia en el análisis social de nuestro país (del 8-5-1981).

El texto, cuya estructura material en tres partes retoma el esquema “ver (nuestra historia) — juzgar (fundamentos doctrinales) — obrar (orientaciones para la acción)”, parece merecer las siguientes observaciones críticas:

1) al examinar la gravísima crisis por la que entonces pasaba

<sup>6</sup> Cf. A. Manaranche, *Attitudes chrétiennes en politique*, Seuil, 1978, 68-94.

el país (1981!!) la Iglesia, entre dos perspectivas posibles de la crisis (coyuntural o fundacional) opta por la coyuntural, aún insistiendo en su gravedad.

2) Dicha elección condiciona todo el planteo del documento. Exponiendo por antítesis los dos planteos teóricamente posibles de acuerdo a las opciones diversas, este sería el resultado:

I Coyuntural	II Fundacional
A - Como <i>análisis</i> de la realidad: una visión histórico-cultural, orientada a preservar la identidad cristiana del ser nacional.	questionar radicalmente la realidad del país para abrirse al devenir de algo nuevo.
B - Como <i>juicio</i> sobre las responsabilidades de los argentinos: se insiste mucho en la responsabilidad de los "otros" y poco en la propia de la Iglesia (pasado y presente).	se debería insistir mucho más en la responsabilidad propia, dando lugar a una verdadera "autocrítica".
C - Como <i>contribución activa</i> de los cristianos en tal cuadro: su rol histórico es ayudar a preservar y a reconstruir el ser nacional de raíces cristianas. En tal óptica se insiste en la reconciliación.	su rol histórico debería consistir en contribuir activamente a la creación de una nueva sociedad pluralista donde las convicciones propias tengan lugar, expresión, y muestren su fecundidad.

Al elegir el planteo coyuntural (I) la Iglesia ha favorecido en los tres niveles el planteo correspondiente.

3) Procediendo de esa manera la Iglesia ofrece de hecho una visión *eclesiológica* de tipo "Iglesia que enseña" (*Mater et magistra*), i. e. que está para dar respuestas a los problemas de los hombres. Se extraña, pues, la imagen de una Iglesia que enseña y aprende (en la línea de la *Evangelii munitandi*), una Iglesia que cuestiona y acepta ser cuestionada (cf. *Ecclesiam suam*) y que, al serlo, examina en serio las cuestiones antes de pretender dar respuestas. Una Iglesia, en fin, que sea capaz de practicar el diálogo dando en él a la autocrítica el lugar que le corresponde.

4) La base del *planteo* elegido por la Iglesia argentina en ICN, planteo coyuntural que condiciona de hecho la *perspectiva* del análisis y modela la *visión* que la Iglesia ofrece de sí misma, parece ser un presupuesto no criticado sobre lo que en ICN se llama "ideario o ideología liberal" pero que de hecho recubre, como lo muestran también otros documentos (DP y ILCL por

ejemplo), toda su visión histórica sobre la Modernidad y lo que es, al parecer, su fruto más maduro, el Secularismo (cf. Iª parte, párrafos 2 y 3), nn. 16-36).

El proceso iniciado en el Vaticano II, que llevaba a un análisis des-ideologizado de las relaciones entre Iglesia y mundo moderno (cf. *Dignitatis humanae* y *Gadium et spes*), debería haberse traducido, en el plano de la *hermenéutica histórica*, en el estudio de las relaciones entre Cristiandad y Modernidad. Estudio que hubiera debido, y debería todavía hoy en la Iglesia universal, ser conducido sin ningún tipo de pre-comprensiones ideológicas, *ni por un lado ni por el otro*. Tarea ardua por excelencia en la que la Iglesia debería ser la primera en dar el ejemplo. No puede decirse, en toda sinceridad, que ICN, no obstante sus méritos, haya contribuido en tal sentido.

6. - La importancia creciente que va tomando el momento hermenéutico (*interpretatione explicentur*) dentro del método de la DS pone de relieve la complejidad también creciente de la dialéctica *facere-agere*. En efecto, no sólo como antes se dijo, debe pulirse al máximo el momento analítico propio de las ciencias sociales para dar todo su peso al hacer (*facere*) más humana la tarea del desarrollo en el devenir concreto del mundo actual, sino que también es necesario someter a ese mismo mundo, sobre el que desea incidirse por medio de la actividad, a una lectura carente de prejuicios (pre-comprensión negativa) que condicionen el juicio sobre la conveniencia del tipo de tarea a emprender. La importancia del análisis histórico de la relación *Cristiandad-Modernidad* se revela aquí excepcional. Se acaba de ver cómo, al parecer, un determinado documento eclesial se ve negativamente condicionado por no haber encarado bien semejante problema, o más bien por haberlo dado por resuelto con excesiva rapidez y sin fundamento suficiente. No es el único documento. Podría hablarse también, en un plano latinoamericano, de Puebla, y en dimensión mundial, de ILCL (Instrucción sobre la libertad cristiana y la liberación). Quizá convenga dar algunas referencias más concretas sobre este último documento romano.

Bastará aquí con referirse al cap. I referido a "la situación de la libertad en el mundo de hoy" (= signos de los tiempos). Compuesto de 24 números toda la primera parte dedicada al "proceso moderno de liberación" culmina, por así decirlo (nn. 10 y 19), señalando las graves ambigüedades (n. 10) y los errores mortales (n. 19) de dicho proceso, defectos cuya raíz sería la siguiente:

"... Rechazando la fe en Dios, el hombre llegaría a ser realmente libre (fin de n. 18).

n. 19. — *Aquí se encuentra la raíz de las tragedias que acompañan la historia moderna de la libertad*".

La segunda parte, en cambio, consagrada a la "experiencia de la libertad en el Pueblo de Dios" (nn. 20-24) comienza en estos términos dando el tono de lo que se va a decir luego:

"Es porque ella era consciente de esa mortal ambigüedad que la Iglesia por su Magisterio, ha elevado la voz, en el curso de los diversos siglos, para poner en guardia contra las desviaciones que corrían el riesgo de cambiar el impulso liberador en amargas decepciones. Ella fue a menudo incomprendida en esos momentos. *Con el paso del tiempo, es posible hacerle justicia a su discernimiento.*

Es en nombre de la verdad del hombre, creado a la imagen de Dios, que la Iglesia ha intervenido. Se la acusa sin embargo de constituir en sí misma un obstáculo a la vía de la liberación. Su constitución jerárquica sería opuesta a la igualdad, su Magisterio se opondría a la libertad de pensamiento. Es verdad, hubo *errores de juicio o graves omisiones* de los que los cristianos se hicieron responsables en el curso de los siglos. Pero esas objeciones desconocen la verdadera naturaleza de las cosas..." (n. 20).

Este largo texto es sintomático en su gravedad, máxime que es a partir de semejante postura "crítica" que se piensa hacer frente a los "tremendos desafíos" que la humanidad encara en esta "nueva fase de la historia de la libertad (que) se abre adelante nuestro" (n. 24).

La pregunta es la siguiente: ¿puede decirse que, con semejante óptica, el discernimiento que la Iglesia de hoy practica, por una parte, de su propio discernimiento histórico, y por otra, del proceso moderno de liberación, sea equitativo, *i. e.* verdadero? ¿No hay una comprensión benévola, llevada casi hasta la excusa de sí misma, que se extraña con relación a los "otros"? Sobre todo ¿el análisis histórico objetivo de la ruptura entre Cristiandad y Modernidad está así bien planteado?... La respuesta que aquí se propone es negativa y ella se funda, al menos en parte, en el mismo documento. No pudiendo ahora desarrollar este aspecto baste decir que tanto las reflexiones del cap. II sobre "libertad y pecado" como la estructura misma del documento ofrecían ocasión de un análisis más objetivo y convincente<sup>7</sup>.

<sup>7</sup> Las relaciones, más afirmadas que pensadas, entre ateísmo e idolatría (nn. 27, 29... 39, 41) hubieran constituido, gracias al empleo de un adecuado instrumental bíblico y filosófico, un excelente campo de análisis

No obstante su brevedad, lo dicho contribuye a entender cuanto antes se afirmó acerca de la importancia del análisis histórico que debe introducirse en el momento interpretativo del "consilium" prudencial. Se trata entonces de una verdadera hermenéutica histórica donde la Iglesia es invitada a revisar con real objetividad su propia tradición en el plano de la historia cultural.

7. — En fin, sólo sobre la base de todo lo que antecede será éticamente posible *elegir* con responsabilidad (*agere*) las acciones solidarias para colaborar en la construcción de un mundo pluralista más humano.

### III — NIVEL EPISTEMOLOGICO

Cuanto acaba de expresarse lleva a la convicción que la DS pone en juego el mecanismo de la *razón práctica* en toda su complejidad. Se trata, como ya se dijo, de examinar todos los elementos que entran como condicionantes de la actividad prudencial en materia social. Para hacerlo el hombre prudente, *i. e.* el que piensa éticamente bien su acción, debe considerar una cantidad de aspectos que entran en el terreno de las más diversas ciencias. Dicho en términos más tradicionales, la prudencia, virtud moral, debe mostrar su estrecha conexión con las virtudes intelectuales. Es que la prudencia, siendo ella misma *la* virtud moral de la razón (*recta ratio virtutis*), *i. e.* una virtud simultáneamente moral e intelectual (de la razón práctica), no puede trabajar correc-

para este tema. Se trata nada menos que del tránsito de la Ley Antigua a la *Ley Nueva* del Evangelio: en términos bíblicos, el paso de un testamento al otro, en términos filosóficos, el paso de un mundo religioso que se cierra en su propia immanencia (idolatría) a un mundo a-religioso que, en reacción equivocada, tiende a ir cerrándose cada vez más en dicha immanencia, llevándola hasta la misma absolutización (ateísmo). Dicha perspectiva, aquí apenas esbozada, hubiera correspondido mejor al mismo movimiento propio de la estructura de ILCL. En efecto, la correspondencia quiástica entre las partes I<sup>a</sup> y V<sup>a</sup> tiende a mostrar la necesidad de reconstituir la continuidad de la historia (rota por la Modernidad: pero ¿es realmente así?), y la relación de las partes II<sup>a</sup> y IV<sup>a</sup> lleva a buscar la ruptura del hombre libre causada por el pecado (problemas de ateísmo e idolatría arriba indicados).

¿Cuánto más conveniente no hubiera sido, dentro de dicho marco, exponer las respectivas responsabilidades objetivas tanto por parte de la Iglesia como por parte del mundo moderno!, *i. e.* manifestar las verdaderas relaciones histórico-religiosas (¿de eso se trata!) entre Cristiandad y Modernidad. En otros términos, se trataba de instaurar un verdadero diálogo que, como siempre, supone una auténtica autocrítica. Los resultados están a la vista. Ni hubo autocrítica ni hubo diálogo.



tamente sino en íntima colaboración con las demás virtudes intelectuales. Tanto más cuanto la materia que se trata de discernir es más compleja e importante, como sucede en el caso de la DS. Perspectiva ciertamente tradicional en moral clásica a través de la doctrina de la conexión de las virtudes *morales* en la prudencia y de la colaboración estrecha de *todas* las virtudes en la actividad integral del hombre moral. Perspectiva verdaderamente "cultural" del tratado de las virtudes que no siempre es puesta en evidencia.

Dentro de nuestra exposición esta perspectiva se ha ido manifestando a través de la íntima relación que la dialéctica *facere-agere* guarda con el esquema cuatripartito de la prudencia. Al abrirse como en abanico la dimensión hermenéutica del *facere* se ha ido viendo la necesidad de una referencia a ópticas propias de diversas ciencias: antropología, ciencias humanas, historia en general e historia religiosa en particular. Ni siquiera la filosofía, con su inquietud acerca de la inmanencia y el absoluto, ha estado ajena. Convendrá ahora tratar de mostrar de manera más ordenada cómo esos diversos elementos se engarzan en el mecanismo de la razón práctica, y sobre todo de la razón prudencial que es aquí punto de referencia.

Dado que, como se adelantó al comienzo, el presente ensayo de lectura tiene un acentuado carácter personal que le da cierto tono autobiográfico, éste parece ser el momento adecuado para exponer cómo dicho itinerario lleva hoy a optar por ver a la DS, tal como la va proponiendo la Iglesia, como una *pedagogía* de carácter *antropológico-cultural* (aunando filosofía y ciencias humanas) de donde surge un desafío *ético* inevitable consiste, ante todo, en la obligación de pensar bien la propia acción.

Si el hombre pensante elige hoy dar un sentido a su presencia y a su acción en este mundo de violencia, de manera que se esfuerce por hacerlo más humano, *i. e.* si el hombre se decide a ser racional con un sentido operativo (razón práctica), su *tarea* en el ámbito socio-político-cultural deberá estar orientada por cierta *finalidad o meta* que le da precisamente su "sentido", y por otra parte estará sometida a ciertas *condiciones de posibilidad* que la limiten en el plano de la realización concreta. En tal perspectiva es lícito hacer girar la exposición que sigue en torno de estos tres planos de consideración: el sentido/finalidad (o bien común), la condición de posibilidad (u orden político), y la tarea (o acción política), que trata de articular el bien común, que funda y polariza todos los esfuerzos y aspiraciones, con el orden político (o público) que intenta dar forma concreta al bien común, de modelarlo en diversos niveles a través de las situaciones propias de cada país.

Pensando siempre en paralelismo con el esquema prudencial se podría proponer lo siguiente:

- *appetitus boni* = sentido,
- *contingens* = orden público,
- *electio* = tarea,

quedando en último lugar la función propia de la actividad racional en acto de aunar todos esos elementos en su discurso:

- *consilium* = discernimiento.

Al intentar este esfuerzo no se dejará de marcar las indispensables referencias a las diversas ciencias.

#### A - *El sentido* (*appetitus boni* - *bien común*)

Se señalan aquí, en la línea de OA y sobre el trasfondo de *Dignitatis humanae*, dos líneas según las cuales el hombre prudente puede pensar este punto:

1) Examinar su visión del *hombre libre* y responsable, siguiendo las cuatro dimensiones de la libertad que ofrece OA: libertad personal, libertades de elección y de solidaridad (= libertades sociales) y libertad religiosa. Hay que esforzarse por pensar y actuar en concreto de manera a aunar todas esas dimensiones.

2) Examinar su visión del *desarrollo más humano* de la sociedad moderna, en la línea de PP y de SRS. Especialmente de este último documento se retendrá el énfasis puesto en el tema del superdesarrollo y su conexión con la dialéctica *ser-tener*.

Estos dos aspectos corresponden al aspecto *antropológico* de la reflexión propia de la DS y, en lo posible, debería llegarse a su fundamento *histórico-cultural-religioso*, lo que supone plantear la relación entre Cristiandad, Modernidad y Postmodernidad.

También aquí habría que darle su lugar a un tema inmenso que sólo puede evocarse. La temática tradicional del bien común, dialécticamente manejada (comunidad de bienes, bien de la comunidad, bien de la comunión), puede ser convenientemente puesta en relación con ciertos temas teológicos, tanto cristológicos como eclesiológicos, con lo que ambas partes saldrían beneficiadas. Así podría ir contribuyéndose a lo que P. Valadier llama la elaboración de una "ontología de la sociedad" desarrollada en conexión con la cristología<sup>8</sup>.

<sup>8</sup> Cf. P. Valadier, *Agir en politique*, Cerf, 1980, p. 170.

*B — Las condiciones de posibilidad (contingens - orden público)*

Se propone aquí considerar tres estratos posibles donde una sociedad humana puede ir encarando sus problemas, *i. e.* el tipo de situación socio-política concreta que condiciona de hecho las realizaciones de los hombres libres en su vida de sociedad. Sin ninguna connotación ideológica pensamos que puede hablarse de:

1. — *Infraestructura* de la sociedad: cuando se consideran los momentos y los elementos de una *crisis* grave, sobre todo cuando más allá de lo coyuntural se afectan los fundamentos de la sociedad en cuestión, cuando se trata de una crisis fundacional.

2. — *Estructura* de la sociedad: cuando se encaran aspectos y problemas que miran a los *conflictos* de una sociedad normalmente constituida, más allá de las crisis más o menos graves que pueden sacudirla.

3. — *Superestructura* de la sociedad: cuando ésta, al manejar normalmente sus conflictos, puede pensar y obrar en función del sentido de su progreso y su desarrollo, dando lugar sea a una evolución positiva, sea a una evolución o estancamiento, sea en fin, luego de un cierto esplendor alcanzado, a una real decadencia.

Esta nomenclatura pragmática permite un uso fácil y adecuado para examinar la situación concreta de los problemas propios de una sociedad dada (así por ejemplo la “transición democrática” en algunos países de Latinoamérica), y requiere para su manejo sólido y pertinente un empleo competente de las *ciencias humanas*. Aquí se juega de manera especial su incidencia en la dialéctica *facere-agere* de la que antes se habló. Así es posible, en efecto, poner bien en evidencia la naturaleza de los diversos condicionamientos que sufre una determinada sociedad y la resonancia positiva o negativa que puedan tener en un determinado momento de la historia. La libertad del hombre prudente se verá así convenientemente esclarecida.

*C — La tarea político-social (electio)*

Munido con los elementos anteriores este hombre prudente deberá pensar que está inserto en una sociedad pluralista. Al menos tal es aquí el supuesto implícito; en caso contrario la tarea consistiría en trabajar para lograrla de la mejor manera posible. Dicho esto, la acción éticamente bien pensada en el contexto de un pluralismo social vigente exige relacionar y coordinar al menos cuatro elementos indispensables:

— tener en cuenta las diversas *morales confesionales* (o no) que existen en esa sociedad;

— apreciar en lo que vale la conciencia ética del valor de los *derechos humanos* en tal momento y lugar: éstos deben considerarse expresión de la moral universal de la humanidad en el momento presente (el equivalente de su “ley natural”), no obstante los múltiples problemas que tal afirmación plantea;

— considerar y valorar el *ethos* propio del país al que se pertenece o en el que se incide. Lo que implica tener en cuenta no sólo los elementos de tipo folclórico de la nación sino las instituciones que han ido impregnando de racionalidad social las costumbres de un pueblo (por ejemplo las Constituciones...);

— valorar la importancia que debe darse hoy a la *técnica* para dar una respuesta válida a los problemas éticos de la sociedad. Basta pensar por ejemplo en los Comités de bioética que han comenzado a aflorar oficialmente en no pocos países y que son expresión privilegiada de la moral de las sociedades pluralistas.

Esto mismo subraya con pertinencia que la tarea político-social es el terreno donde, en distintos niveles de responsabilidad pero ineludiblemente, todos los ciudadanos deben hacer entrar su actitud *ética* respectiva, *i. e.* su libre decisión por la plena racionalidad buscada en conjunto.

*D — El discernimiento prudencial (consilium...)*

En consecuencia de todo lo dicho la razón del hombre prudente deberá, pues:

1. — Tener en cuenta lo que concierne al orden del fin o del sentido, abriéndose a una visión antropológica e histórico-cultural digna de un hombre libre.

2. — Aceptar con realismo los condicionamientos concretos (las clásicas “circunstancias” pensadas siempre de nuevo) que limitan su accionar en el campo de una sociedad que se desea más humana. Si el interesado no puede bastarse personalmente no desdenará recurrir a las ciencias humanas que, aunque no gozan de infalibilidad, pueden ser y son instrumentos inapreciables de ayuda para el obrar (*facere*) concreto.

3. — Abrirse a una visión del pluralismo que, ante todo, dé lugar a su complejidad, y luego que sea capaz de extraer de él las riquezas potenciales que virtualmente esconde. La sociedad pluralista no es exclusivamente un “lugar de tentaciones”.

La *razón* del cristiano que piensa prudentemente su acción satisfará estas exigencias en la medida en que:

a) practique un esfuerzo radical de *des-ideologización* que debe llevarlo a una real autocrítica antes de criticar al “otro”;

b) se abra a un régimen de pensamiento *utópico* donde la posibilidad de plasmar en la realidad un *ideal más humano* se haga una exigencia en los planes cultural y ético de la vida social. Esto parece hoy importantísimo para el diálogo con el liberalismo y la postmodernidad;

c) se entregue a una acción *constructiva, creativa* dentro del marco de la sociedad pluralista. Es decir, pluralidad de opciones y búsqueda de la unidad deben ir de la mano, aunque sea de manera tensa, y lo mismo debe decirse de la ética de la responsabilidad y la de la convicción. Sólo así se trabaja *responsablemente* y con sentido en el seno de una sociedad pluralista, lo que implica una renuncia indeclinable a las pseudo-alternativas ético-sociales: o bien la arbitrariedad y la falta de respeto, por un lado, o bien, por otro, la afirmación excluyente de los propios valores morales. La única vía transitable por una moral pluralista es la de quien, rechazando los extremos: arbitrariedad o exclusión del "otro", asume la tensión de superarlo en un discurso libre, coherente y abierto a los demás.

#### IV - NIVEL DOCTRINAL

Este último aspecto, que exigiría de suyo un amplio desarrollo, será aquí considerado como simple conclusión de cuanto antecede.

Habiendo encarado a la DS desde un ángulo metodológico como una pedagogía que ayude al cristiano a pensar éticamente bien su acción en el plano social, es evidente que en eso mismo consiste el mayor aporte "doctrinal" de la DS. Es un aporte si se quiere *formal* de la misma manera que la teología moral, al ocuparse de la virtud de la prudencia, pone de manifiesto los requisitos indispensables para su correcto funcionamiento. Al decir esto no conviene perder de vista que se pone aquí en juego una teoría sobre la *razón práctica* digna de ser tenida en cuenta, tanto por su valor intrínseco como por el interés que ésta despierta actualmente en los más variados planos filosóficos<sup>9</sup>.

Eso supuesto, todos los elementos, formales y de contenido, que dicho estudio puede vehicular, contribuyen a la elaboración de una *moral para la sociedad pluralista*. Se acentúa por consi-

<sup>9</sup> Cf. P. Ricoeur, *Du texte à l'action, Essais d'herméneutique* II, Seuil, 1986, en especial los ensayos sobre "La raison pratique", 237-277, y sobre "Le modèle du texte: l'action sensée considérée comme un texte", 183-211.

guiente el valor ético del *diálogo*, como parte de una moral de la inteligencia humana, a fin de actuar de manera éticamente correcta en el seno del mundo moderno.

En efecto, los elementos anteriormente destacados tienden todos, de diversas maneras, a manifestar cómo los miembros de las sociedades modernas, en las que hay cristianos y no cristianos que han de considerarse mutuamente como hombres de buena voluntad, deben relacionarse si desean entenderse para llevar adelante una tarea solidaria en beneficio del propio bien común. Deben dar pasos donde el simple *consenso* para convivir juntos dé lugar a la formación de una *comunidad* estructurada y luego a una auténtica *comunió*n de tintes más que jurídicos, digamos fraternos o, en lenguaje aristotélico, amistosos. Para hacerlo, deberán también dar lugar, al mismo tiempo, a los dos tipos de ética: de responsabilidad y de convicción, ya que sólo de la unión de ambas puede surgir paulatinamente un tipo de sociedad pluralista y verdaderamente humana, *i. e.* con "sentido".

En cuanto al diálogo, el mecanismo de discernimiento propuesto por la OA, que hemos tratado de desarrollar por nuestra cuenta, favorece un tipo de lectura de la realidad tan rico como complejo, aunando los momentos crítico, utópico y creativo. La necesidad de una real autocrítica como base de dicho mecanismo ha sido suficientemente subrayada.

En fin, si se quisiera asumir esta perspectiva en un horizonte histórico-cultural más amplio podría quizá decirse que la DS tiene como tarea emprender, en el seno de la reflexión moral, la *re-construcción de la Modernidad*. Tarea ardua en verdad, pero a nuestro entender inevitable. Sólo así se irán superando los *impases* de la Cristiandad y de la Postmodernidad que gravan, con diversas y mal liquidadas hipotecas, el camino hacia un siglo XXI que sea realmente más humano.

Cada cristiano debe dar forma personal a todo este bagaje aquí presentado, dando muestras de que asume, él mismo en persona y libremente, la *tarea cristiana* de pensar éticamente bien su acción moral, y testimoniando así, frente a la sociedad moderna, cómo un cristiano es capaz, cual *hombre de buena voluntad*, de ayudar a sus hermanos a hacerse más hombres en medio de una sociedad pluralista, democrática y secularizada. Y, para concluir con una referencia más "doctrinal", en esta tarea que manifiesta concretamente la unión de razón y fe no debería perderse de vista un posible diálogo filosófico-teológico entre Hegel y la teología cristiana. Las categorías de universal-singular-particular están quizás allí, esperándonos para que, con decidido y esclarecido esfuerzo, hagamos dar al pensamiento cristiano un paso importante en el camino de la salvación de los hombres.