

DINAMISMO DE LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA A PARTIR DE LA *RERUM NOVARUM*

Consideración desde la perspectiva latinoamericana*

Juan Carlos Scannone **

1. RERUM NOVARUM Y EL DIALOGO CON LOS TIEMPOS MODERNOS

Según Pío XI lo expresó 40 años después de la encíclica *Rerum Novarum*, ésta buscó resolver el “difícil problema de humana convivencia que se conoce bajo el nombre de ‘cuestión social’” (QA 2 ¹), problema eminentemente moderno. Sin embargo estoy de acuerdo con quienes estiman que la finalidad histórica mediata de la encíclica y, con ella, de toda la DSI es el diálogo de la Iglesia con el mundo moderno, de modo que su “temática general... es la formulación de la relación entre la Iglesia y el mundo”², fundamentalmente el *mundo moderno*, caracterizado no sólo por la revolución industrial y tecnológica, de la cual resulta la *cuestión social* arriba mencionada, sino también por las revoluciones científicas, política y cultural (la ilustración)³.

* Presentamos el original castellano del texto del autor, leído en inglés con ocasión de “The 11th International Symposium 100 Years of Social Teaching of the Church”, organizado por la Sophia University (Tokio), del 6 al 8 de diciembre de 1991.

** Filósofo y experto en Doctrina Social de la Iglesia. Director del Colegio Máximo San José en Argentina. Argentino.

1 Usaré las abreviaturas usuales para designar los documentos del magisterio, y las abreviaturas DSI y TL para significar, respectivamente, la doctrina social de la Iglesia y la teología de la liberación.

2 Cf. G. FARRELL, “Desarrollo histórico de las concepciones de la doctrina social católica en el magisterio pontificio”, en: P. HUERMANN - J. C. SCANNONE (compiladores), *América Latina y la doctrina social de la Iglesia. Diálogo latinoamericano-alemán*, tomo I, Buenos Aires, 1992. Allí mismo el autor cita su libro: *Doctrina Social de la Iglesia. Introducción e historia de los documentos sociales y del Episcopado latinoamericano y argentino*, Buenos Aires, 1983, p. 29 ss. (la 3. edición, revisada y aumentada es de 1991).

3 Sobre esa caracterización de la “modemidad” cf. A. JEANNIERE, “Qu’est-ce que la modemité?”, *Etudes* 373 (1990), 499-510.

De ahí que toda la dinámica de la DSI desde *Rerum Novarum* a *Centesimus Annus* pueda caracterizarse mediante las dos frases siguientes: *cuestión social y diálogo entre la Iglesia y el mundo moderno*, pues es precisamente el *diálogo* la forma de relación con éste que -según Pablo VI- adoptó la Iglesia desde León XIII (cf. ES 61), cambiando así su primera actitud, más bien reticente, ante la modernidad⁴. Claro está que el diálogo con ésta no excluye, sino que implica la crítica de lo criticable y la asunción de lo asumible de la misma, a partir de un atento discernimiento de lo que favorece o, por el contrario, amenaza la humanidad del hombre como la concibe el Evangelio.

Según lo dijo recientemente el Papa actual, "desde sus orígenes hasta hoy, la Iglesia se ha encontrado y confrontado siempre con el mundo y sus problemas, iluminándolos a la luz de la fe y de la moral de Cristo", favoreciendo así "la formación y el resurgimiento, a lo largo del arco de la historia, de un cuerpo de principios de moral cristiana, conocido hoy como DSI"; pero la importancia *fundadora* de León XIII con *Rerum Novarum* radica en que por primera vez trató

*antes que nadie, de darle un carácter orgánico y sintético. Así comenzó por parte del Magisterio la nueva y delicada tarea, que es también un gran compromiso, de elaborar para un mundo en cambio continuo, una enseñanza capaz de responder a las exigencias modernas, así como a las transformaciones de la sociedad industrial; y, al mismo tiempo, apto para tutelar los derechos de la persona humana, como de las jóvenes naciones que entran a formar parte de la comunidad internacional*⁵.

La novedad se da, entonces, no sólo porque así León XIII establecía "un paradigma permanente para la Iglesia" (CA 5), sino porque trataba de "las cosas nuevas" (*res novae*), es decir, la sociedad y cultura *modernas*, y porque enfocaba de una *nueva* manera la relación de la Iglesia con ellas. Pues debido a

4 En cambio, *Mirari Vos*, de Gregorio XVI (1832) y el *Syllabus* de Pío IX (1864) se limitaban a condenar los errores modernos, actitud que -sin dejar de condenar lo condenable- cambia con la *Rerum Novarum*. Siguiendo esa tradición de la encíclica *Ecclesiam suam* (1964), de Pablo VI, está precisamente centrada en el tema del diálogo entre Iglesia y mundo. Recordemos que la constitución conciliar *Gaudium et Spes* (inmediatamente posterior: 1965) está también dedicada a la relación (dialógica) entre la Iglesia y el mundo actual e influyó en los planteamientos postconciliares de la teología latinoamericana sobre los cuales hablaré algo más abajo.

5 Cf. Juan Pablo II, "La encíclica *Rerum Novarum* en el 90 aniversario de su aparición" (13 de mayo 1981), *L'Osservatore Romano* (ed. semanal en esp.) Nro. 646 (17 de mayo 1981), p. 287, párrafo 6. Entre otros testimonios semejantes baste con citar a Juan XXIII y Pablo VI, cuando dicen, respectivamente: "Fue... la encíclica *Rerum Novarum* la que formuló, por primera vez, una construcción sistemática de los principios y una perspectiva de aplicaciones para el futuro" del mensaje social de la Iglesia (MM 15); "el diálogo debe caracterizar nuestro ministerio apostólico, herederos como somos de un estilo y de una orientación pastoral que nos han sido transmitidos por nuestros predecesores del último siglo a partir del magno y sabio León XIII, quien... emprendía majestuosamente el ejercicio del magisterio católico haciendo objeto de su riquísima enseñanza los problemas de nuestro tiempo considerados a la luz de la palabra de Cristo" (ES 61).

la nueva situación creada en el siglo XIX en Europa y en parte de América como consecuencia de la revolución industrial, del liberalismo, del capitalismo, y del socialismo, ... no pocos católicos... promovieron el despertar de la conciencia cristiana ante las grandes injusticias surgidas en aquella época. Comenzó así a delinearse una concepción más moderna y dinámica de la forma en la que la Iglesia debería estar presente y ejercitar su influencia en la sociedad. Se comprendió la importancia de su presencia en el mundo y el estilo de actuación que los nuevos tiempos pedían⁶.

Por lo tanto la DSI es fruto de esa concepción *más moderna y dinámica* y, según ya queda dicho, *dialógica*, de la presencia de la Iglesia en el mundo *moderno*: así responde a los desafíos humanos -éticos y evangélicos- creados al hombre por las sociedad y la cultura de nuestro tiempo. Ahí radica como luego diremos -una de las principales razones del dinamismo, siempre renovado, de la DS.

Como el horizonte de mi exposición es latinoamericano, permítaseme recordar que hay autores para quienes "el primer planteo que de algún modo obligó a definir la nueva relación entre la Iglesia y el mundo"⁷ en los tiempos modernos fue anterior tanto a la revolución francesa como a la revolución industrial. Se trataría de la nueva actitud de fray Bartolomé de las Casas y su escuela en su controversia con Juan Ginés de Sepúlveda acerca del método de evangelización de los pueblos indígenas de América Latina, en los albores de los tiempos modernos. Pues ambos teólogos presuponían concepciones distintas acerca de la relación Iglesia-mundo. Mientras que para Sepúlveda se justificaba un método evangelizador que se valía del poder político y aún militar de los conquistadores, para Las Casas dicho método debía por lo contrario fundarse en el respeto y el diálogo con personas y con pueblos. Tal concepción de Las Casas respondía simultáneamente a la genuina sensibilidad cristiana y a la sensibilidad humanista moderna.

Recordemos además que de esas discusiones promovidas por los misioneros de la América hispánica surgirán, ya en el siglo XVI, tanto el cuestionamiento teológico de la escuela de Salamanca al derecho de conquista de América por los reyes de España cuanto las primeras elaboraciones del derecho de los pueblos (*jus gentium*) moderno con Francisco de Vitoria y Francisco Suárez. Gracias a todo ello fue España la única potencia imperial que vio cuestionado su derecho de conquista por sus propios teólogos.

Se ha dicho que las posiciones de Vitoria son el preanuncio de la teología de

6 Cf. Congregación para la educación católica, *Orientaciones para el estudio y enseñanza de la doctrina social de la Iglesia en la formación de los sacerdotes* (diciembre de 1988), párrafo 19.

7 Cf. G. FARRELL, "Desarrollo histórico de las concepciones de la doctrina social católica en el magisterio pontificio". Sobre las Casas ver también: G. GUTIERREZ, *Dios o el oro en las Indias (s. XVI)*, Lima, 1989.

la liberación latinoamericana⁸. Pues bien, también podría considerarse a Las Casas -gracias a su lucha por la justicia debida al indio- como precursor no sólo de dicha teología sino también de la doctrina social de la Iglesia en América Latina como -por ejemplo- la desarrollaron las Conferencias episcopales de Medellín (1968) y Puebla (1979). Pues Las Casas, la teología de la liberación y la enseñanza social de esas Conferencias convergen en reafirmar la prioridad evangélica de la opción preferencial por los pobres.

2. POR QUE DEL DINAMISMO DE LA DSI

De acuerdo a lo dicho el dinamismo de la DSI le viene, en primer lugar, de su ubicación en el diálogo entre Iglesia y mundo. Pues -por un lado- se trata del mundo moderno, consciente de su propia dinámica, de su historicidad, de la creatividad humana y de un ritmo de cambio cada vez más acelerado; por otro lado, de parte de la Iglesia se trata del Espíritu de Dios que la impulsa a humanizar -siempre en forma renovada- ese mundo desde el Evangelio.

En segundo lugar, su dinamismo le viene a la DS del hecho de que ella no nace de cualquier tipo de encuentro de la Iglesia con el mundo actual, sino ante todo con sus situaciones *deshumanizantes* de injusticia, conflicto, subdesarrollo y miseria semejantes a la que encontró *Rerum Novarum* y denominó "cuestión social", desafíos que todavía hoy se dan en gran parte del mundo, como lo testimonió nuevamente la encíclica *Centesimus Annus* (CA 8). Por eso algunos autores afirman que la experiencia fundante de la DSI es la de la *justicia*⁹: la DS es la respuesta de la Iglesia ante la dignidad humana socialmente conculcada, que desafía e interpela a la conciencia cristiana.

Sin embargo hoy la DSI también responde a un nuevo tipo de situaciones sociales deshumanizantes como son las provocadas por el superdesarrollo, de las que hablan las dos encíclicas sociales más recientes (a saber, SRS y CA). Estoy refiriéndome al economicismo, el materialismo, el individualismo, el consumismo, la reducción de lo humano al mero bienestar, y -como contracara de ello- a la falta de solidaridad entre los hombres y los pueblos cuando la brecha entre ricos y pobres y entre naciones ricas y pobres, en vez de disminuir, se acrecienta en forma casi abismal.

Tanto en el caso del subdesarrollo como en el del superdesarrollo se trata de

8 Cf. C. MATIELLO, "Francisco de Vitoria: ¿Un precursor de la teología de la liberación?", *Stromata* 30 (1974), 257-293 y 471-502.

9 Cf. J. B. LIBANIO, "Reflexiones a partir de la teología de la liberación. La implicación mutua entre la doctrina social de la Iglesia y la teología de la liberación", en P. HUERMANN - J. C. SCANNONE (compiladores), *América Latina y la doctrina social de la Iglesia. Diálogo latinoamericano-alemán*, tomo I.

dos caras del mismo mundo moderno y de lo que en él afecta la dignidad humana, así como de la solicitud de la Iglesia por el hombre, en cuanto vive y convive en sociedad (familiar, nacional e internacional).

Su única finalidad- afirma Juan Pablo II- ha sido la atención y la responsabilidad hacia el hombre confiado a ella por Cristo mismo... No se trata del hombre abstracto, sino del hombre real, concreto e histórico: se trata de cada hombre, porque a cada uno llega el misterio de la redención y con cada uno se ha unido Cristo para siempre a través de este misterio (CA 53).

Por ello del dinamismo de la DSI la llevó a ampliar cada vez más sus perspectivas al mismo tiempo que las iba progresivamente concretando. Amplió sus perspectivas acerca de la *cuestión social* desde su primera preocupación por la *cuestión obrera* -origen de la *Rerum Novarum*- hasta su solicitud por las graves cuestiones internacionales de la paz, el desarrollo de los pueblos, la justicia y el bien común universales. Así fue ya desde los radiomensajes de Pío XII durante la segunda guerra mundial, la encíclica *Mater et Magistra* de Juan XXIII (1961) y el Concilio Vaticano II, y se hizo cada vez más evidente con las encíclicas sobre el desarrollo integral de los pueblos: *Populorum Progressio* (1967) y *Sollicitudo Rei Socialis* (1987), y con la última encíclica social, que tiene en cuenta la situación de cada gran ámbito sociocultural del mundo actual, después de los acontecimientos de 1989. Por fin, desde el Concilio y Pablo VI, pero sobre todo con el Papa actual, la DSI -sin descuidar la *cuestión social* tanto nacional como internacional, ensanchó su preocupación por el hombre también a la problemática de la cultura y de las culturas de los pueblos, que hoy se encuentran desafiadas por la civilización universal.

Esa mayor amplitud no niega sino que supone una mayor concentración de la DS, pues cada vez se ha hecho más evidente que se trata del hombre, de todos los hombres y de todo el hombre, considerado a la luz de Cristo, quien para la Iglesia no sólo revela a Dios, sino también al hombre. Todo lo que afecta al hombre y a cada hombre desafia a la misión social de la Iglesia.

No se crea que la DSI es menos universal porque, aunque se interesa por el hombre, lo considera a la luz del Evangelio. Por el contrario, ya desde el principio recurrió para hacerlo al derecho natural y a lo "recto por naturaleza", sirviéndose así de la reflexión y argumentación racionales. Luego, desde *Mater et Magistra* (1961) las encíclicas papales se dirigen explícitamente no sólo a los católicos o cristianos, sino a "todos los hombres de buena voluntad". Y aun ahora, que se ha hecho cada vez más claro el estatuto epistemológico de la DSI como perteneciendo "al ámbito de la teología" (CA 55; SRS 41), ella sin embargo no deja de tener validez universal¹⁰. Así es, en primer lugar, porque se trata de *lo humano del*

10 Sobre ese asunto ver mi artículo: "El estatuto epistemológico de la doctrina social de la Iglesia y el desarrollo teológico en América Latina", *Stromata* 48 (1992) 1-2.

hombre, que todo hombre también puede reconocer; y, además, porque todo hombre de corazón recto puede aceptar aun aquello del hombre que la Iglesia conoce a partir del Evangelio y puede interpretarse como específicamente cristiano -por ejemplo, el espíritu de las bienaventuranzas- en cuanto se trata de algo *profundísimamente humano* y, por lo tanto, universal.

Otra fuente del dinamismo de la DSI está dada por la mirada atenta de la comunidad cristiana para "escrutar los signos de los tiempos e... interpretarlos a la luz del Evangelio" (GS 4; PP 13; SRS 7 etc.), es decir, para escrutar y discernir "los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren" -notemos que no habla sólo de los cristianos- pues ellas "son a la vez gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo" (GS 1). De ahí que para la DS se trate primero de *ver* y analizar la situación histórica de cada pueblo y de todos los pueblos -a fin de *juzgar* la realidad social histórica desde la comprensión del hombre implicada por el Evangelio, para así luego *actuar* a fin de transformar el mundo en más justo, más solidario y más humano.

Este método de *ver, juzgar y obrar* (MM 236) es otra fuente importante del dinamismo de la DS, que muestra la capacidad de *continuidad y renovación* (SRS 5) que la caracteriza. Pues no sólo el *ver* y el *actuar* cambian en cada época y en cada ámbito sociocultural, sino que también el mismo *juzgar* de la DSI, aunque tiene la fuente de su perennidad en el Evangelio, también sabe aprender de todo lo humano que le enseñan tanto el progreso de las ciencias como su renovado encuentro con las distintas culturas de los pueblos. Algo diremos más abajo de cómo la DSI dinamizó la sociedad latinoamericana, pero a su vez asumió el dinamismo que le vino del encuentro con ella y con la cultura que le es propia.

3. DINAMISMO DE LA DSI EN AMERICA LATINA

Lamentablemente no existe una historia global de la DSI en el Subcontinente latinoamericano, ni siquiera en cada país, sino sólo contribuciones aisladas. Sin embargo algunas líneas pueden ser trazadas para mostrar dicho dinamismo, su crisis de crecimiento y su actual repotenciación. Dividiré la exposición de este capítulo en tres momentos: 1) el influjo de *Rerum Novarum*, 2) el momento de "eclipse" de la DSI, 3) su confrontación con la TL y su actual revalorización.

El influjo de *Rerum Novarum*

El primer influjo de *Rerum Novarum* en América Latina fue desigual. En algunos países -como Chile, Uruguay y Costa Rica- los episcopados escribieron sendas cartas pastorales aplicando la doctrina de la encíclica a la situación respectiva. En otras partes, como en Venezuela, el diario eclesiástico, interpretando probablemente el sentir de sus obispos, juzgaban entonces que

esta encíclica no afecta a los países de América del Sur en su principal objeto porque el socialismo no ha llegado todavía a echar raíces entre nosotros... En estos pueblos incipientes, la división de pobres y ricos casi no existe, las industrias apenas asoman en tímidos proyectos, y la escasez de la población hace fácil la vida para todos¹¹.

El autor no llegó a ver entonces que la *cuestión social* no sólo afectaba a los obreros industriales, sino que también incidía en la *cuestión agraria*, la cual iba a ser puesta sobre el tapete poco tiempo después por la revolución mexicana de 1910. Mucho menos la conectó con la *cuestión indígena* o la *afroamericana*, que aún ahora siguen siendo actuales.

En otras regiones, quizás debido a la incipiente formación del proletariado, los entonces llamados *católicos sociales* recibieron su inspiración de la encíclica leonina. Así nacieron, por ejemplo, en la Argentina, los *Círculos de Obreros*, impulsados por el P. Grote y un grupo de laicos. La idea había sido anterior a la *Rerum Novarum*, pues la conciencia cristiana se había ya visto cuestionada por la nueva situación e inspirado en modelos europeos; pero gracias al impulso eficaz de la encíclica, el P. Grote fundó los círculos ya en 1892, según las estrategias de ese tiempo: mutualismo, coordinación, formación humana, social, moral y religiosa de los obreros, actividades recreativas. Algo más tarde vendrá la iniciativa -por ejemplo, en la misma Argentina- de formar círculos universitarios de estudios sociales (1897), movimientos políticos de carácter cristiano, como la Liga demócrata cristiana (1902), y gremios profesionales inspirados por la DSI (también en 1902)¹².

No podemos seguir el ulterior desarrollo del movimiento social-cristiano en América Latina, que llevó a formar cátedras y hacer estudios sobre la DSI, a fundar sindicatos de esa orientación (hoy confederados en la CLAT) y una Universidad de los Trabajadores (la UTAL, en Venezuela); a crear partidos demócrata-cristianos, que varias veces llegaron al poder, como en Chile, Venezuela y distintos países de América Central; y que influyó también en movimientos de índole populista como el justicialismo en la Argentina, consiguiendo así que la gran mayoría de la clase trabajadora argentina se preservara del influjo marxista etc.

11 Cf. esa cita del periódico caraqueño "La Religión" (del 23 de septiembre de 1891) en: N. SUAREZ, "La expresión venezolana de la Doctrina Social de la Iglesia", *SIC* 54 (1991) 155.

12 Sobre todo lo dicho acerca de la DSI en la Argentina de ese tiempo cf. N. T. AUZA, *Aciertos y fracasos sociales del catolicismo argentino. I: Grote y la estrategia social (1890-1912)*, Buenos Aires, 1987. Para el tiempo posterior pueden consultarse asimismo los tomos siguientes de la misma obra, a saber, II: Monseñor de Andrea. Realizaciones y conflictos (1912-1919), Buenos Aires, 1987; III: El proyecto episcopal y lo social (1919-1930), Buenos Aires, 1988; y IV: La acción social y la crisis del 45 (1930-1945) (en preparación).

El "eclipse" de la DSI en América Latina.

Una de las muestras más claras del dinamismo de la DSI en América Latina ha sido su capacidad de superar la aguda crisis que la hizo crecer y transformarse, así como la de asimilar importantes aportes de la TL -que para algunos era su rival y oponente- y de discernir sus riesgos. Otra prueba de dicho dinamismo es la fuerza del magisterio social latinoamericano en las conferencias episcopales de Medellín y Puebla, que se autocomprendieron en la clave de la opción preferencial por los pobres, llegando a influir luego en ese sentido tanto en el magisterio social universal como en el de otras regiones, por ejemplo, en el de los obispos norteamericanos¹³.

Primero diré algo sobre la crisis de la DSI en los años 60 y sus causas. Luego consideraré la superación de esa crisis y la asunción crítica por la DSI de importantes contribuciones de la TL.

De un "eclipse" de la DSI en América Latina hablan -entre otros- el Documento de Consulta para la Conferencia de Puebla (1978) y la obra publicada por el Departamento de Acción Social del CELAM sobre la DSI en América Latina (1981)¹⁴. Entre sus causas principales puede enumerarse la comprensión de la DS que habían propagado algunos de sus especialistas y sistematizadores: se la consideraba una especie de sistema cerrado, abstracto y ahistórico, que luego debía aplicarse en forma deductiva a las distintas realidades históricas y culturales. Tal comprensión no tenía suficientemente en cuenta la dimensión histórica de la DSI, y que la misma *Rerum Novarum* había sido una respuesta de la Iglesia a desafíos históricos y a las experiencias prácticas de los cristianos para responder a ellos¹⁵. Detrás de esas sistematizaciones ahistóricas de la DS estaba la concepción

13. Aludo a la pastoral "Economic Justice for all: Catholic Social Teaching and U.S. Economy", Washington, 1986.

14. Cf. Documento de Consulta, Bogotá, 1978, Nro 744 y nota 89; DEPAS-CELAM, *Fe cristiana y compromiso social. Elementos para una reflexión sobre América Latina a la luz de la Doctrina Social de la Iglesia*, Buenos Aires, 1983, p. 149-154. Sobre ese tema ver también mi obra: *Teología de la liberación y doctrina social de la Iglesia*, Madrid-Buenos Aires, 1987, 148-173.

15. Juan Pablo II dice de la encíclica leoniana:

El Pontífice se inspiraba, además, en las enseñanzas de sus Predecesores, en muchos Documentos episcopales, en estudios científicos promovidos por seglares, en la acción de movimientos y asociaciones católicas, así como en las realizaciones concretas en el campo social, que caracterizaron la vida de la Iglesia en la segunda mitad del siglo XIX (CA 4).

Acerca de esas experiencias y movimientos (particularmente en Alemania) cf. L. ROOS, "Kapitalismus, Sozialreform, Sozialpolitik", en: A. RAUSCHER (ed.), *Der soziale und politische Katholizismus. Entwicklungslinien in Deutschland 1803-1963 II*, München, 1982, 109 s. Todo ello muestra que la DSI tiene una dimensión histórica, además de sus dimensiones teóricas y prácticas.

aristotélica de la ciencia -o mejor, su interpretación neoescolástica- aplicada a la DSI¹⁶.

A eso se agregaba que tal sistema era concebido como intermediación entre la realidad histórica y la Palabra de Dios. Se le criticaba por dificultar la suficiente consideración de la novedad histórica impredecible y de las nuevas experiencias prácticas, así como también por no dar una lectura propiamente *teológica* de las mismas. Para muchos se trataba de una mediación fundamentalmente filosófica¹⁷, según la concepción neoescolástica -ahistórica- del derecho natural¹⁸. Por todas esas razones el término "doctrina" causaba entonces frecuentes malentendidos, pues a algunos les parecía significar esa concepción ahistórica y deductiva del derecho natural, sin *interrelación* con la experiencia histórico-social y cultural y con la praxis histórica. Por ello mismo se suscitó también la sospecha de que hubiera elementos ideológicos en la DS, en cuanto podían considerarse algunos elementos históricos como si pertenecieran al acervo perenne del derecho natural¹⁹. Para contradistinguirse de esa posición algunos autores distinguen ahora dicha comprensión estrecha de jusnaturalismo, por un lado, y, por otro, el "derecho natural en sentido amplio" o reconocimiento de lo *justo por naturaleza*, que es esencial de la DSI²⁰.

-
- 16 Cf. P. HUNERMANN, "Kirche-Gesellschaft-Kultur. Zur Theorie Katholischer Soziallehre", en P. HUNERMANN y M. ECKHOLT (ed.), *Katholische Soziallehre-Wirtschaft-Demokratie. Ein lateinamerikanisch-deutsches Dialogprogramm I*, Mainz-München, 1989, 12 ss. El autor hace ver cómo la teoría aristotélica de la ciencia no es adecuada para pensar epistemológicamente la DSI y, luego, le aplica el método teológico empleado desde el Concilio en las teologías dogmática y moral postconciliares.
- 17 Cf. G. COLOMBO, "Per l'idea della dottrina sociale della Chiesa", *La Scuola Cattolica* 117 (1989), 330-340. No estoy de acuerdo con ese autor cuando atribuye a Juan XXIII y a su encíclica *Mater et Magistra* esa concepción "filosófica" de la DSI: cf. *ibidem* 334 ss.
- 18 Sobre el cambio en la concepción del derecho natural que sirve de presupuesto filosófico a la DS cf. W. KERBER, "Katholische Soziallehre", en: *Demokratische Gesellschaft. Konsensus und Konflikte II*, München, 1975, 572 ss.; O. HOFFE, "Riflessioni metodiche sulla dottrina sociale della Chiesa", en: *Il Magistero Sociale della Chiesa. Principi e nuovi contenuti. Atti del Convegno di Studio Milano*, 14-16 aprile 1988, Milano, 1988, 58 ss.
- 19 Así lo decía entonces J. RATZINGER, cf. "Naturrecht, Evangelium und Ideologie in der katholischen Soziallehre. Katholische Erwagungen zum Thema", en: K. von BISMARCK y W. DIRKS (ed.), *Christlicher Glaube und Ideologie*, Stuttgart-Berlin-Mainz, 1964, 24-30. La posición de Ratzinger no es la misma que la de M.-D. Chenu, quien designa como ideología a la DSI anterior a Juan XXIII: cf. La "doctrine sociale" de l'Eglise comme idéologie, Paris, 1979; contra esa opinión cf. G. COTTIER, "La 'doctrine sociale' de l'Eglise comme non-idéologie", *Communio* 6 (1981), 35-47.
- 20 Cf. O. HOFFE, "Riflessioni metodiche sulla dottrina sociale della Chiesa", 57 ss. Ese autor prefiere hablar hoy simplemente de "justicia (política)", *ibidem* p. 58. Se ha de notar que el magisterio actual evita hablar de "derecho natural", para prevenir malentendidos; sin embargo no deja de presuponer el "derecho natural en sentido amplio" (Hoffe) al hablar de los derechos humanos y de la justicia debida al hombre porque es hombre, fundamentándose en la antropología cristiana.

Según mi opinión la crisis se debió sobre todo a que los teólogos que exponían la DS dejaron de lado precisamente los factores de su dinamismo que he señalado al comienzo de mi trabajo, y que habían incidido desde el principio en el magisterio social, a saber, un auténtico diálogo entre la Iglesia y el mundo moderno, en el cual -como en todo diálogo- se comunica y se recibe *por ambas* partes; y, por otro lado, el uso consecuente del método (ya explicitado por Juan XXIII): "*ver, juzgar y obrar*" (MM 236). Como consecuencia de ese olvido, la dimensión teórica de la DS se *yuxtapuso* extrínsecamente a sus dimensiones históricas y práctica, sin que hubiera una verdadera interpretación entre ellas. No se fue entonces fiel a la misma constitución epistemológica de la DS, pues ella "comporta una triple dimensión, a saber: teórica, histórica y práctica. Estas dimensiones configuran su estructura esencial, y están relacionadas entre sí y son inseparables"²¹.

Superación de la crisis y teología de la liberación

Tal crisis, que se dio primeramente en Europa, tuvo su manifestación latinoamericana en ciertas posiciones de la TL²². Pues ésta recalcó desde el principio su punto de partida *histórico y práctico* en la realidad de los pobres y en la opción preferencial por ellos, así como el carácter no filosófico sino teológico de sus reflexiones teóricas, pues se autocomprende como "reflexión crítica de la praxis histórica a la luz de la Palabra de Dios"²³. Por otro lado la TL explicitó claramente el papel imprescindible de la mediación intrínseca de las ciencias humanas y sociales para la lectura y el discernimiento teológicos de la realidad social²⁴.

Pienso que, a pesar de todas las opciones aparentes y reales, la DSI y la TL se enriquecieron mutuamente, sin perder cada una de ellas su idiosincracia, lo que

- 21 Cf. Congregación para la educación católica, *Orientaciones para el estudio y enseñanza de la doctrina social de la Iglesia en la formación de los sacerdotes* (dic. 1988), párrafo 6. Sobre ese tema ver mi trabajo: "Reflexiones epistemológicas sobre las tres dimensiones (histórica, teórica y práctica) de la doctrina social de la Iglesia", en el tomo 1 de la primera obra cit. en la nota 2.
- 22 Cf. C. BOFF, "Doctrina social de la Iglesia y teología de la liberación: ¿prácticas sociales opuestas?", *Concilium* 170 (1981) 468-476; J. B. LIBANIO, "Reflexiones a partir de la teología de la liberación. La implicación mutua entre la doctrina social de la Iglesia y la teología de la liberación". Trato de hacer ver las convergencias y las diferencias entre TL y DSI en mi trabajo: "Doctrina social de la Iglesia y teología de la liberación. Dos epistemologías", que publicará próximamente el Centro Juan XXIII, de Río de Janeiro.
- 23 Cf. G. GUTIERREZ, *Teología de la liberación. Perspectivas*, Salamanca, 1972 (la primera edición está fechada en Lima, 1971).
- 24 Cf. C. BOFF, *Teología de lo político. Sus mediaciones*, Salamanca, 1980 (la edición en portugués es de 1978). Ver también mis trabajos: *Teología de la liberación y doctrina social de la Iglesia* (ya citado), sobre todo el cap. 2; y "Mediaciones teóricas y prácticas de la doctrina social de la Iglesia", *Stromata* 45 (1989), 75-96.

especialmente a del dinamismo de ambas. Ya desde el comienzo fue indudable el influjo de la constitución conciliar *Gaudium et Spes* en el método de la TL²⁵, y de la encíclica *Populorum Progressio* en su contenido, así como el de las conferencias episcopales de Medellín en ambos, sin olvidar tampoco la influencia decisiva de algunos de los teólogos de la liberación en esa conferencia²⁶. No sólo Medellín asumió rápidamente la nueva problemática de liberación, sino que, luego, los Sínodos de 1971 sobre la justicia en el mundo y de 1974 sobre la evangelización, se hicieron eco de la TL. Su problemática y su discernimiento eclesial fueron retomados luego por Pablo VI en la exhortación apostólica *Evangelii Nuntiandi* (1975). Allí el Papa asume también otros dos temas que habían surgido en la que algunos consideran la corriente argentina de la TL: los de la evangelización de la cultura y la religiosidad popular²⁷. Por su parte la reflexión teológica argentina había encontrado esa problemática al tratar de reflexionar la realidad latinoamericana iluminándola con el capítulo de la *Gaudium et Spes* dedicado a la cultura. Luego esos dos temas fueron retomados por el Documento de Puebla en respectivos capítulos e incidieron también en otras corrientes de la TL.

De paso conviene notar que, al mismo tiempo, también las teologías africana y asiática (entre éstas, las de Sri-Lanka y la India) influyeron en la corriente principal de la teología de la liberación, de modo que ayudaron a promover su interés en los temas -arriba mencionados- de la cultura, la religión y la religiosidad popular. Me refiero especialmente a las discusiones tenidas en el marco de la Asociación Ecuménica de los Teólogos del Tercer Mundo, sobre todo en los encuentros de New Delhi (1981) y Oaxtepec (México; 1986).

Entre los principales aportes de la TL a la DSI se cuentan además sin duda la clara explicación de la opción preferencial por los pobres y la del uso mediador de las ciencias sociales por la teología, así como el concepto de "estructuras de pecado"²⁸. La primera es aceptada como opción prioritaria por el Documento de Puebla (DP 1134 etc.) y, luego, por Juan Pablo II (cf. SRS 42; ver también LC 68); el concepto de *pecado social* y de *estructuras de pecado* fue asumido asimismo por

25 Cf. M. McGRANTH, "The impact of *Gaudium et Spes*: Medellín, Puebla, and Pastoral Creativity"; J. C. SCANNONE, "Evangelisation of Culture, Liberation, and 'Popular' Culture: The New Theological Pastoral Synthesis in Latin America", en: J. GREMILLION (ed.), *The Church and Culture since Vatican II. The Experience of North and Latin America*, Notre Dame, 1985, respectivamente: 61-73 y 74-89.

26 Sólo unos meses antes de Medellín (1968), G. Gutiérrez quien participó como experto en esa conferencia -había tenido ya una exposición titulada "Hacia una teología de la liberación", editada luego por el MIEC-JECI en Montevideo, 1969.

27 Típico exponente es el libro de F. BOASSO, *¿Qué es la pastoral popular?*, Buenos Aires, 1974, que recoge las reflexiones de un grupo de teólogos liderado por L. Gera. Sobre esa corriente de la TL cf. mis obras *Teología de la liberación y praxis popular*, Salamanca, 1976, cap. 4; *Teología de la liberación y doctrina social de la Iglesia* (ya citada), cap. 1, 2 y 3; y, sobre todo, *Evangelización, cultura y teología*, Buenos Aires, 1990 (con bibliografía).

Puebla y profundizado después por el mismo Papa (cf. *Reconciliatio et paenitentia* 16; SRS 36); y el uso de las ciencias por la teología es reconocido explícitamente tanto por la Congregación para la doctrina de la fe (LN VII, 3, 10; LC 72) como por la última encíclica social (cf. CA 54, 59). Por otro lado, el énfasis puesto por Juan Pablo sobre el carácter *teológico* de la DSI (cf. SRS 41; CA 55) sería resultado -según algunos comentaristas²⁹- del cuestionamiento provocado por la TL, que siempre enfatizó el carácter teológico de su lectura de la realidad histórica "a la luz de la Palabra de Dios"³⁰.

Por su parte la DSI, sobre todo a través de *Evangelii Nuntiandi*, el Documento de Puebla, las dos instrucciones de la Congregación para la Doctrina de la Fe (*Libertatis Nuntius* y *Libertatis Conscientia*, fechadas respectivamente en 1984 y 1986) y el magisterio de Juan Pablo II, a la vez que valorizó muchos aspectos de la TL, le ayudó en su tarea crítica de discernimiento, en especial referido al uso del análisis marxista como mediación socioanalítica para interpretar y juzgar teológicamente las realidades sociales. Testigo de la asunción de ese discernimiento es la nueva edición de la obra fundamental de Gutiérrez, quien refundió totalmente el capítulo titulado anteriormente: *Fraternidad cristiana y lucha de clases*. En la nueva redacción Gutiérrez prescinde de la terminología anterior, influida por el marxismo -la cual podía dar lugar a malentendidos-, para hacer uso de enfoques como los de la encíclica *Laborem exercens* al hablar del conflicto entre capital y trabajo³¹.

Tal esfuerzo eclesial de discernimiento de la TL sirvió a su vez para revitalizar la DSI con esa problemática. Así es como el Papa llegó por un lado a decir que, en la medida en que está "en armonía y coherencia con las enseñanzas del evangelio, de la tradición viva y del perenne magisterio de la Iglesia" "la TL no sólo es oportuna, sino útil y necesaria"; aún más:

ella debe constituir una etapa nueva -en estrecha conexión con las anteriores- de esa reflexión teológica iniciada con la tradición apostólica y continuada con los grandes Papas y doctores, con el magisterio ordinario y extraordinario y, en época más reciente, con el rico patrimonio de la DSI³².

28 Cf. M. SIEVERNICH, "Konzeption einer interkulturellen Theologie", *Zeitschrift für katholische Theologie* 110 (1988), 257-283.

29 Cf. G. COLOMBO, "Per l'idea della dottrina sociale della Chiesa", 338 s.

30 En general sobre la contribución de la TL a la DSI cf. F. MONTES, "Aportes de la teología de la liberación a la doctrina social de la Iglesia", *Mensaje* 41 (1992), 9-17.

31 Cf. G. GUTIERREZ, *Teología de la liberación. Perspectivas. Con una nueva introducción: Mirar lejos* (7. edición revisada y corregida), Lima, 1990, p. 396-407.

32 Cf. JUAN PABLO II, "Mensaje a la Conferencia Episcopal de Brasil (9 de abril 1986)", *L'Osservatore Romano* (ed. semanal en español), 904 (1986), párrafo 5.

33 Cf. mi artículo: "La doctrina social de la Iglesia y la liberación de América Latina en la 'Centesimus

Así como en ese texto aparece la TL en su relación con la DSI, por otro lado el mismo Pontífice hace ver la relación opuesta al afirmar:

A quienes hoy día buscan una nueva y auténtica teoría y praxis de liberación, la Iglesia ofrece no sólo la DS, en general, sus enseñanzas sobre la persona redimida por Cristo, sino también su compromiso concreto de ayuda para combatir la marginación y el sufrimiento (CA 26).

Pues no sólo el discernimiento eclesial de la TL sino también los acontecimientos en Europa Oriental han mostrado lo caduco de los intentos de "buscar por diversos caminos un compromiso imposible entre marxismo y cristianismo", pero a su vez llevaron también "a reafirmar la positividad de una auténtica teología de la liberación humana integral" (ibidem).

Así es como hoy se abren nuevos caminos y se presentan nuevos desafíos a la DSI en América Latina. Gracias al dinamismo que ella ha mostrado a través y más allá de su "eclipse" y de su mutua fecundación con la TL, ha sido de nuevo plenamente revalorizada por la teología y por gran parte del laicado cristiano en nuestro Continente³³. Sin duda ocupará un lugar importante en la próxima IV Conferencia del Episcopado Latinoamericano, que se reunirá en Santo Domingo, y en las tareas de nueva evangelización, promoción humana e inculturación del Evangelio que allí se proyecten.

Estimo que a la teología latinoamericana le toca ahora rendir nuevos aportes al dinamismo de la DSI mediante un intenso diálogo interdisciplinar con las ciencias humanas y sociales y con la praxis histórica³⁴, para ponerse al servicio del magisterio social local y lograr la aplicación, el "aggiornamento" continuo y la inculturación de la DSI en América Latina. Y a los laicos latinoamericanos, haciendo uso de su autonomía secular, les toca proponer proyectos históricos y modelos sociales, culturales, políticos, jurídicos y económicos que, inspirados en la DSI y la antropología cristiana que es su fundamento, respondan eficazmente al ansia de justicia y liberación "tan largamente esperadas" por el pueblo latinoamericano.

33 Cf. mi artículo: "La doctrina social de la Iglesia y la liberación de América Latina en la 'Centesimus annus'", *L'Osservatore Romano* (ed. sem. en esp.), 23 (1992) 614.

34 Cf. mi artículo: "Teología e interdisciplinariedad: presencia del saber teológico en el ámbito de las ciencias", *Theologica Xaveriana* 40 (1990) 63-79.