

HACIA UNA MEJOR  
LECTURA DE LOS  
DOCUMENTOS SOCIALES  
DEL MAGISTERIO

---

Ricardo Antoncich

S6

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATOLICA DEL PERU  
DEPARTAMENTO DE TEOLOGIA

## HACIA UNA MEJOR LECTURA DE LOS DOCUMENTOS

### SOCIALES DEL MAGISTERIO

Cuarenta años después de la publicación de la Encíclica Rerum - Novarum, decía Pío XI, que la doctrina sobre la propiedad había sido mal interpretada y en consecuencia se calumniaba a la Iglesia: "Pero, como no falta quienes calumnien al Sumo Pontífice, - y aun a la Iglesia misma de ponerse de parte de los ricos contra los proletarios, lo que constituye la más atroz de las injurias, y, además, los católicos no se hallan de acuerdo en torno al auténtico pensamiento de León XIII, hemos estimado necesario no sólo refutar las calumnias contra su doctrina, que es la de la Iglesia en esta materia, sino también defenderla de falsas interpretaciones" (QA, 44).

Veinte años después, vuelve a aludirse, por Juan XXIII, en *Mater et Magistra*, al mismo fenómeno de falsas interpretaciones: "Porque mientras algunos no tenían reparos en acusar a la Iglesia católica, como si ésta, ante la cuestión social, se limitase a predicar a los pobres la resignación y a los ricos la generosidad, León XII no vaciló en proclamar y defender abiertamente los sagrados derechos de los trabajadores" (MM, 16).

Estos dos textos nos revelan la importancia de la hermenéutica. No basta que la Iglesia hable, es menester que se la entienda bien. De lo contrario, su misma palabra, en vez de anunciar el Reino de Dios oculta el Evangelio. De qué depende el que se la entienda bien? Es evidente que no sólo de la claridad de su expresión, si no también de las asociaciones que sus palabras -- despiertan en una sociedad, de la manera como va a ser comentada y explicada; de la referencia que tenga o parezca tener con los sistemas, partidos, opciones concretas, existentes en la vida real.

Expresarse bien es el deber del magisterio, pero captar la verdad salvadora, la verdad que nos hace libres, es la tarea de todo creyente que lee un documento del magisterio. El documento como texto, es portador de un mensaje. Pero queda letra muerta si ese mensaje no es re-vivificado por el lector; si no se da una conciencia que se sienta apelada por sus exigencias. En la conciencia se da nuevamente la síntesis entre vida humana y Palabra de Dios. La conciencia es el lugar más recóndito del proceso hermenéutico.

Afirmar claramente la importancia de la conciencia no es refugiarse en cómodos y caprichosos subjetivismos. Así como para cada hombre existe la primordial obligación de seguir fielmente su propia conciencia, así, existe, también en forma prioritaria, el deber de formar rectamente esa conciencia. La hermenéutica ayuda a formar esa conciencia recta. Es criterio de lectura de aquellos textos que interpelan totalmente nuestra existencia: la Sagrada Escritura, en primer lugar, y luego, las manifestaciones de la vida de la Iglesia, las orientaciones del magisterio, la liturgia, etc.

Cualquier texto del magisterio debe ser leído desde la perspectiva del Reino de Dios y de la Buena Nueva del amor del Padre, manifestado en Jesucristo. "Porque así amó Dios al mundo: hasta dar su Hijo único, para que todo aquel que cree en El no se pierda, sino que tenga vida eterna" (Jn,3,16). Todo texto de la Iglesia debe ser apertura y no obstáculo a ese evangelio. La hermenéutica de los documentos sociales del magisterio se impone como tarea una relectura, en la que a partir de los conflictos que para los cristianos en Latinoamérica tiene su doctrina, se llegue con fidelidad de fe, al Evangelio, y con honestidad intelectual a una recta interpretación de los documentos sociales del magisterio como interpelantes de nuestro compromiso.

La difícil aventura sólo es posible hacerla con espíritu de fe en la acción del Espíritu, que a través de los siglos nos ayuda a entender las Palabras de Jesús, que dirige al magisterio para una recta interpretación del significado de la fe, ante los problemas concretos de cada tiempo y de cada sociedad.

La hermenéutica de los documentos sociales del magisterio requiere una doble delimitación, que llamaremos material y formal.

La delimitación formal se establece al escoger la perspectiva desde la que se van a considerar esos documentos. Esta perspectiva es la hermenéutica. No es por tanto, la perspectiva de una historia de los documentos, aunque la hermenéutica presuponga esa historia; no es tampoco una exégesis de los documentos, aunque la hermenéutica suponga saber qué dicen esos documentos.

La delimitación material señala el contenido sobre el que se va a ejercitar la hermenéutica. La delimitación que estableceremos selecciona un círculo bien preciso de documentos a ser estudiados:

a) por el contenido, es decir, documentos "sociales", en cuanto que tienen como tema los problemas de la sociedad (sobre todo económicos y políticos) determinados por la industrialización, en cuanto que ésta ha significado una radical transformación de procesos productivos.

b) por el tiempo, es decir, desde la "Rerum Novarum" de Leon XIII en Mayo de 1891, hasta la "Octogesima Adveniens" de Pablo VI, en Mayo de 1971.

c) por la autoridad, es decir, documentos de los Papas y del Concilio Vaticano II, para incluir "Gaudium et Spes".

Esta delimitación tiene sobre todo, fines prácticos: señala con precisión los documentos más importantes, y en los que se da, en forma muy significativa, el problema hermenéutico.

Los capítulos de este trabajo tratan de ahondar en los temas que surgen en torno a la hermenéutica y en torno a la doctrina social de la Iglesia. Pero antes de examinar estos problemas, en forma más detallada, estableceremos la problemática global de la hermenéutica de los documentos sociales del magisterio.

## I. QUE ES HERMENEUTICA

Partimos de la definición etimológica (a), para separar claramente la exégesis de la hermenéutica (b), y señalar diferentes zonas de los problemas hermenéuticos (c).

### a) explicación etimológica.

Hermenéutica viene de la voz griega "ermeneuein" que tiene diferentes significados: 1. interpretar, explicar; 2. indicar, exponer los propios pensamientos por medio de palabras; 3. traducir, hacer de intérprete.

Posiblemente, la palabra tenga alguna relación con "Hermes", el mensajero de los dioses, según la mitología griega, ya que el mensaje de estos no era suficientemente claro y requería una ayuda para ser interpretado. Así, vg. se usa la palabra "hermenéutica" para la interpretación de los oráculos delficos. En el mundo helenístico, esta palabra tiene, pues, un sentido sacro, en relación con la interpretación de la palabra divina.

En un sentido semejante es usada la palabra "hermeneia", por San Pablo, en 1 Cor. 12,10 y 14,26, para designar el don del Espíritu que permite hacer comprensibles a los que asisten a una Asamblea, las expresiones de la glossolalia, o del don de lenguas.

## b) distinción entre exégesis y hermenéutica

La palabra exégesis viene de exegeomai, interpretar. La distinción que hacemos hoy entre exégesis y hermenéutica no ha existido siempre. Se entendía como hermenéutica la recta intelección de un texto, sobre todo bíblico, a través del conocimiento del idioma, de los condicionamientos históricos y culturales, del análisis del estilo literario, de la intención y concreta situación del autor, de la lectura del texto dentro del contexto.

Hoy se establece una diferencia, al entender por hermenéutica la "ciencia de los principios de la interpretación". Mientras que la exégesis pretende esclarecer lo que el texto dice, aplicando los conocimientos enumerados, la hermenéutica va más allá y se pregunta por la metódica fundamentación de las reglas de interpretación. La pregunta hermenéutica cuestiona: qué condiciones han de darse para que yo entienda un texto. Qué significa "entender"? Cómo es posible entender algo que es pasado, -- que sucedió en la historia?

Mientras hablamos de reglas exegéticas, vg. comprensión del idioma en que el texto ha sido escrito, podemos hablar de principios hermenéuticos, vg. cuando entendemos "crístológicamente" -- las afirmaciones del Antiguo Testamento. El principio crístológico sería una norma de interpretación, una perspectiva que abarca la totalidad del Antiguo Testamento. Mientras que las reglas exegéticas enumeran las condiciones por las que aseguramos "saber lo que un texto dice", la hermenéutica quiere conducirnos desde lo "dicho" hasta lo "pensado".

## c) inclusión de la hermenéutica de los documentos sociales del magisterio, en los problemas generales de la hermenéutica.

La Hermenéutica de los documentos sociales del magisterio es un caso particular, en el que se revelan problemas comunes de la hermenéutica. El entender, como fenómeno universal humano tiene estructuras que le son propias; ofrece dificultades particulares si se trata de entender algo separado por el tiempo. El carácter particular de comunicación de Dios, da a un texto una categoría especial que debe ser tenida en cuenta por la hermenéutica. Finalmente, no podemos olvidar el carácter normativo de los documentos sociales del magisterio, lo cual implica una reflexión encaminada a buscar criterios de interpretación de --

textos normativos. Cada uno de estos temas, estará tratado por un capítulo: el entender como fenómeno humano, en la historia, ante el carácter teológico, y ante el carácter normativo de un texto.

## II. Los documentos sociales del magisterio

El título está deliberadamente escogido, en vez de "doctrina social de la Iglesia" para señalar un problema existente en la definición de "doctrina". Sin prejuzgar el problema, se plantea la cuestión en dos niveles: a) la existencia de unos documentos sociales, que han sido llamados repetidas veces "doctrina social" y b) la consideración de la posibilidad de que estos documentos constituyan verdaderamente una "doctrina social"

### a) existencia de documentos sociales

Entendemos por documentos sociales, aquellos que se refieren a los conflictos surgidos en la sociedad industrial, y en los cuales se trata de expresar un juicio o discernimiento cristiano -- que oriente la acción temporal de los cristianos. Podemos decir, con Pierre Bigó: "es la expresión autorizada de una conciencia que se forma y que se desarrolla colectivamente en el seno de la Iglesia frente a las realidades sociales" (1) y con Calvez que esta doctrina "no es un sistema de la sociedad elaborado a partir de una determinada concepción filosófica del mundo, sino la declaración de las implicancias sociales de una fe religiosa" (2)

No podemos negar que existe un conjunto de documentos que han sido llamados "doctrina social de la Iglesia" (3).

- 
- (1) Pierre Bigó: "Doctrina Social de la Iglesia", Barcelona, -- ICES, 1967.
- (2) Yves Calvez: "Iglesia y sociedad económica" Mensajero, Madrid 1965. p.11.
- (3) La lista de expresiones es muy repetida: Pío XII habla de -- "las enseñanzas sociales de los Papas en los siglos XIX y XX" en el mensaje radiofónico a obreros españoles "Amadísimos hijos" 11.3.51, cf. BAC-DS p. 1098; en 24.12.53, con motivo de la Navidad vuelve a referirse: "Si la doctrina social cristiana, desde hace más de cien años, ha venido desarrollándose y haciéndose fecunda en la práctica política..."

Con todo, no siempre se ha entendido la palabra "doctrina" en el mismo sentido, como lo señala Calvez (4). En León XIII aparece para designar los principios evangelicos, es decir, referirse sólo a una de las dos fuentes de la doctrina, ya que ésta se apoya también en la razón, como veremos luego. En cambio Pío XI usa la palabra "doctrina" en el sentido que ha quedado fijado - después, es decir, como conjunto de enseñanzas del magisterio eclesiástico, relativos a los problemas sociales. Pío XI contraponé doctrina social a "ciencia social" católica, es decir, a la reflexión de los laicos, no sancionada por el magisterio. Por tanto, la doctrina, aunque expuesta autorizadamente por los Papas, corresponde a la reflexión de toda la Iglesia (5)

Es importante, en nuestra reflexión, señalar la justificación que hacen los Papas de los documentos sociales. Se diría que esto muestra no ser inmediatamente evidente, por lo menos, a la percepción histórica del momento, una predicación social como misión de la Iglesia (6)

---

de muchos pueblos... " cf. BAC-DS p.1161. Igualmente, expresiones parecidas se encuentran en: Avec une égale sollicitude, 7.5.49, n.10; BAC-DS p.1071; Mit dem Gefühl, 4.9.49, n.3; BAC-DS p. 1079 Confôrto, Letizia, 7.9.47, n.16; BAC-DS p.1043; Oggi, 1.9.44, n.32; BAC-DS p.985. Más aún, Pío XII, en Mit dem Gefühl n.9, llega a referirse a la doctrina social como "programa social de la Iglesia católica", cf. BAC-DS p.1079. Documentos posteriores a Pío XII siguen hablando de doctrina social, v.g. MM, 6, 224, 262, 222, - 241, 232; PT 160; OA 3)

Sin embargo en GS 63 se describe la doctrina como "principios de justicia y equidad.

(4) op. cit. p.13

(5) Dice Pío XII, en Il Programma, 1955 : Existe una doctrina social cristiana, cuyos principios fundamentales han sido fijados por los propios Sumos Pontífices en documentos oficiales", pero esta doctrina no se puede aislar de la preparación que "cooperadores de la Iglesia" han realizado con el "estudio de la ciencia social y económica, conforme a las exigencias de nuestro tiempo, impulsados sobre todo por el anhelo de que la doctrina inalterada y abasolutamente inalterable de la Iglesia saliera eficazmente al paso a las nuevas necesidades"(OA, 19 y 20) Igual reflexión universal es destacada en GS 63, MM, 220-221 y

Porque los problemas sociales tienen dimensiones técnicas y también éticas, la Iglesia tiene una palabra que decir, no en cuanto a las soluciones técnicas, pero sí en sus dimensiones éticas. Bigó esclarece la doble relación de lo social con lo ético y lo técnico: la vida social no es mera combinación de comportamientos (que se evalúan por su eficacia, por su ajustamiento al bienestar temporal) sino conjunto de conductas humanas bajo el dominio de la conciencia para el bien global del hombre. (7) Por eso insiste en que en la conciencia del laico es donde se realiza la síntesis de principios morales y los elementos de ciencia o de experiencia. (8)

---

de manera muy particular en OA

(6) Aunque se afirma que la misión de la Iglesia es de orden sobrenatural QA,41;MM 1-5,262, y que no defiende programas temporales QA 41,96, sin embargo se afirma también que interviene en la cuestión social RN,12,20; MM,15,220. Y que esta intervención es plenamente legítima RN,12;QA 11,41,138;LS 4-5;MM4,6-9,16,28,42,239. Esta intervención se fundamenta: a) en el aspecto moral de los problemas sociales, ya que este orden afecta a problemas sociales y económicos RN 12,QA 41-43;MM 42;QA 96. La religión debe ser el fundamento de todo el orden social RN 14, QA 32; debe formar la conciencia de los hombres en su acción temporal LS 5,MM 195; b) por el origen del problema social, ya que este origen está en la discriminación de la sociedad QA 132,135,136; donde los valores del espíritu son olvidados MM 176, y se organiza una vida económica ignorando o contradiciendo la moral QA 88,105-9;MM 11; c) por las consecuencias del problema social ya que las condiciones de vida dificultan la salvación QA-130,135;LS 5; se desprecia la dignidad humana RN 31, QA 101,124-5; la organización social, sin apoyarse en el orden moral, conduce al materialismo QA,135,144; MM 176,208.

Este derecho a intervenir, reclama, correlativamente el deber de los católicos a escuchar el magisterio social. De allí su obligatoriedad: Singulari Quaedam,2, cf. BAC-DS p.510; Conforto,-Letizia 16, cf. BAC-DS 1039. Es parte de una concepción cristiana de la vida MM 222.

(7) op. cit. p. 109-110

(8) ibid. p. 104.

Estos documentos afirman descansar en dos pilares, o derivarse - de dos fuentes: la razón del hombre, en cuanto interpreta una si tuación histórica concreta, y la revelación, en cuanto que llama en esa misma situación a una respuesta de fe. La situación con- creta de la doctrina en el marco de la sociedad industrial del - capitalismo europeo no puede ser soslayada, aunque muchas de sus afirmaciones sobre el hombre y la sociedad tengan un valor uni-- versal. (9).

Lo importante de este conjunto de documentos es el efecto produ- cido en la historia. Podemos tomar un texto de la pastoral de un obispo, que se inspira en la doctrina de la Iglesia para hacer - un juicio ante una situación política concreta: la toma de poder en Cuba por Fidel Castro. Dice así Mons. Pérez Serrantes: "La lu cha no ha surgido exactamente entre Washington y Moscú, las dos formidables potencias militares que se hallan frente a frente, - con armas tan mortíferas como el mundo nunca pudo antes ni siquie ra soñar. Si así fuera y si Washington no estuviera apoyado por- los cristianos, la batalla podría considerarse perdida. Pero la- batalla que tiene lugar es realmente la batalla entre Roma y Mos- cú, y Roma puede perderla con sólo que los cristianos cesen de - ser el vigoroso fermento en la masa. Moscú sólo podría ganarla - tarde o temprano, si sus oponentes, las fuerzas de Roma y de sus más cercanos aliados, dejaran caer sus armas: el decálogo, los - sacramentos y la oración, o desertaran de las filas de Cristo"-- (10)

---

(9) Las dos fuentes se señalan repetidas veces: el Evangelio y - el Derecho natural: *Vixdum vobis*, 10, cf. BAC-DS 997; principios- de la recta razón o lo que es igual de la filosofía social cris- tiana QA, 110. Igualmente GS 63, MM, 15, 220, PP 2.

(10) cit. del libro de Leslie Dewart "Christianity and Revolu-- tion The lesson of Cuba", por J.L. Segundo, Nuestra Idea de --- Dios, Lohlé Bs, As, 1970, p. 215. La pastoral es del 13.11.1960, - es decir, un año antes de que Fidel Castro se declarara marxis- ta.

Cuando los términos del conflicto se plantean así: Roma-Moscú, es evidente que entonces la Doctrina Social de la Iglesia no puede escapar de la acusación de ser ideología política. El riesgo permanente de que un juicio cristiano sobre la sociedad se convierta en un juicio político o económico está presente en los documentos sociales del magisterio. De aquí la importancia de la hermenéutica y la necesidad de una exacta fundamentación teológica del deber profético de la Iglesia ante la sociedad de su tiempo. Que los documentos sociales no caigan en ideología política, sino que sean voces proféticas es el problema que abordamos al ver las condiciones de posibilidad de un juicio cristiano sobre la sociedad.

b) condiciones de posibilidad de un juicio sobre la sociedad.

Podemos establecer tres presupuestos lógicos que deben darse como condiciones de posibilidad para hacer un juicio cristiano sobre la sociedad:

1. En primer lugar, que el hombre constitutivamente sea un ser social, es decir, incomprendible sin su vida en sociedad, abierto a la comunicación con los demás hombres.

2. que además de esa condición ontológica, se dé también una condición epistemológica, es decir que la dimensión social del hombre pueda ser conocida en cuanto tal; observada empíricamente, reflexionada filosóficamente. Que en la lectura de su vida social, el hombre pueda determinar deberes y derechos, saberse como ser relacional y entender el sentido de esta vida en relación, encontrarla sensata.

3. Finalmente, que esta dimensión social de la existencia humana pueda ser interpretada desde la revelación, como el lugar en el que se pone en contingencia la salvación del hombre. Es menester que pueda ser leída una presencia y acción de Dios en el ser relacional del hombre, es decir, que la comunicación humana pueda tener una hermenéutica teológica, una interpretación a partir de la palabra de Dios.

Dadas estas tres condiciones no es tarea nuestra el probarlo aquí- puede afirmarse la posibilidad de un juicio cristiano sobre la sociedad, sobre sus conflictos y soluciones. Este juicio sería no solamente posible, sino además necesario, si realmente

la Iglesia es una comunidad puesta al servicio de la salvación de la humanidad. Faltaría esencialmente a su razón de ser pues no tiene otra justificación que existir para ser sacramento de la unidad humana como expresión de la vida con sentido, de la salvación de los hombres.

Lo que está en cuestión cuando se problematiza la "doctrina" social de la Iglesia, no es pues, su deber de dar un juicio cristiano sobre la sociedad, sino el modo de hacerlo, es decir, desplazando el contenido salvífico hacia la opción de proyectos temporales discutibles.

Los riesgos, las cuestiones que implica una "doctrina social" entendida del modo tradicional, llevan a las preguntas siguientes:

Puede la doctrina social, significar un verdadero "programa" de acción, sin sacrificar la universalidad del evangelio a la eficacia política? En el momento en que se dice cristiana esta solución y no la otra, se excluye a quien tiene una opción política o una solución económica distinta, -es decir, un proyecto temporal- de la posibilidad de la fe, es decir, de la llamada de Dios.

Puede ésta doctrina social, tal como ha surgido en un contexto determinado por la expansión del capitalismo europeo, ser válida para todas las naciones, y para todos los procesos, y en particular para los países subdesarrollados? La disparidad en el juicio de los sistemas socialista y capitalista -que parcialmente se trata de corregir en Octogésima Adveniens- no se explica porque la iglesia se encuentra situada en el mundo capitalista y percibe el realismo de un sistema en marcha, con sus deficiencias y logros, mientras que del socialismo sólo tiene una visión exclusivamente doctrinal? La distinción entre una filosofía inspiradora y las realizaciones concretas de un sistema socio-político, ha ido ganando terreno en los documentos de la Iglesia, desde la afirmación de la absoluta inseparabilidad "considérese como hecho histórico o como acción social, el socialismo...es incompatible con los dogmas de la Iglesia católica" (OA.117), hasta las matizadas afirmaciones de separabilidad en PT.159 y más recientemente en OA, 30.

Reconocer que la "doctrina social de la Iglesia" ha tenido un papel ideológico es ser honestos con los efectos históricos. Pero estos efectos ideológicos -reconocidos en los textos de OA y

MM citados en la pag.1- son riesgos de una tarea insoslayable - de la Iglesia, Toda la Escritura nos habla de la profunda interacción entre el conocimientos de Dios y la realización de la - justicia, de modo que sean inseparables. Colaborar a que la sociedad sea más justa es anunciar quién es Dios y cómo quiere -- ser conocido y adorado por los hombres. La hermenéutica de los documentos sociales del magisterio debe estar al servicio de la vocación profética de la Iglesia: debe sacar lecciones de la -- historia, para que su mensaje social sea más profunda llamada - de Dios a la fraternidad humana. Sólo es posible reconocer leal mente los errores cometidos por la Iglesia cuando de tiene la - fe gozosa y esperanzada de que a esa débil comunidad humana le ha sido entregada la enorme responsabilidad de llevar a todos - los hombres el mensaje del Señor.

PRIMERA PARTEPROBLEMAS DE LA HERMENEUTICACAPITULO ILA HERMENEUTICA COMO CIENCIA DEL ENTENDER

La hermenéutica es la ciencia del entender. No debe confundirse con la exégesis, o interpretación de lo que un autor dice. La hermenéutica busca la comprensión del sentido, y el sentido es captado más por una "visión" intelectual, que por el ejercicio de la razón discursiva.

Es clásica en la filosofía la distinción entre ratio/intellectus. Descartes al reducir el entender al pensar racional suprime la distinción, pero Kant vuelve a establecerla nuevamente considerando a la Verstand como la potencia del conocimiento objetivo y categorial, mientras que la Vernunft es la potencia del conocer las ideas trascendentales, las metafísicas que sobrepasan la experiencia inmediata empírica, es decir, de las tres ideas de mundo, alma y Dios. Hay pues una dualidad del conocimiento humano que recibirá otra expresión cuando se distinguen las ciencias de la naturaleza de las ciencias del espíritu. Las ciencias de la naturaleza pretenden "explicar" fenómenos, poniendo estos hechos en relación con sus causas, es decir, con un horizonte de leyes. En cambio las ciencias del espíritu requieren un modo diverso de comprensión. Los objetos de estas ciencias no se "explican", sino se "entienden", es decir se capta su sentido, que muchas veces reside precisamente en su carácter único, irrepetible, no reductible a una causalidad universal, vg. una obra de arte.

Cuando separamos con nitidez la "explicación de la interpretación", encontramos a la hermenéutica un lugar propio y definido. P. Ricoeur nos recuerda que la lógica formal rechaza la calidez del lenguaje natural, porque no sólo se refiere a hechos, sino que también expresa emociones e impone conductas. Hay que descartar conducta y emoción para quedarnos limpiamente con el hecho. Lo mejor es llegar a símbolos puros, sin referencia a palabras. Sólo así se puede asegurar el rigor de un discurso en toda su objetividad. Pero la lógica que preside la hermenéutica es justa--

mente una lógica de doble sentido, que se alimenta de la ambigüedad. La justificación de esta lógica de doble sentido reside en que no pretende en ningún momento una univocidad, que es necesaria cuando se trata de argumentar. Solo es equivocada la expresión que debería ser unívoca si se quiere argumentar. El símbolo, por su esencial ambigüedad es muy impropio para la "explicación. Las ciencias buscan la absoluta univocidad como medio seguro de explicación. Se perfecciona la lógica simbólica como lenguaje totalmente desprovisto de cargas afectivas, de ambigüedades significativas. Sin embargo, el símbolo es justamente lo más "rico" para la interpretación. Su ambigüedad no es limitación, sino plenitud, permite moverse en el ámbito de lo dicho - para apuntar hacia lo pensado, pero que es inexpressable. (11)

La hermenéutica es un acto profundamente humano y vital. Nuestra manera cotidiana de hablar es un continuo acto de interpretación. "La interpretación es un hecho fundamental de la existencia humana. Ya nuestra manera cotidiana de hablar es un acto de interpretación. Cuando hablamos, continuamente el mundo exterior así como nuestras propias experiencias internas; precisamente en la medida en que las transmitimos al lenguaje, a nuestro lenguaje, a mi lenguaje personal. El que habla objetiva su experiencia en un conjunto de palabras mediante el cual hace -- transmisible dicha experiencia. El oyente, que percibe esta objetivación lleva a término el correspondiente proceso de subjetivación. Por consiguiente, oír y entender algo que se ha dicho es un proceso activo de interpretación que repite en sentido inverso el proceso activo de interpretación que ha tenido lugar en la producción del lenguaje. Lo mismo puede decirse de lo que se escribe y lee todos los días. Así pues, nuestro lingüístico-cotidiano es ya en sí mismo un proceso interpretativo, una doble y correlativa operación interpretativa. Si en esta conversación cotidiana de unos con otros, no surgen serias dificultades de interpretación es porque vivimos en el mismo mundo, nos comunicamos la misma experiencia básica del mundo, así como tenemos también una serie de fundamentales experiencias de la vida, Te-

---

(11) P. Ricoeur: "Freud: una interpretación de la cultura" Siglo XXI, México, 1970, p.44-50.

nemos además las mismas maneras de pensar; hablamos el mismo -- lenguaje concreto. Y a mayor abundamiento, nos queda aún el recurso de preguntar y obtener así una declaración explicativa y confirmatoria" (12).

Todos los hechos de nuestra vida requieren interpretación. La interpretación es, pues, un fenómeno profundamente humano, podríamos decir, que es lo que nos constituye como hombres, en cuanto que damos un sentido coherente a la naturaleza: la humanizamos -- al convertirla en marco de la historia del hombre.

Hay diversas esferas del entender: entendemos la naturaleza, entendemos los instrumentos creados por el hombre, entendemos el lenguaje. Finalmente, y de modo muy radical nos entendemos a nosotros mismos, y nuestro mundo.

Es verdad que la naturaleza es el campo privilegiado del "explicar". La naturaleza se explica cuando se ve la coherencia de sus leyes. Pero también la naturaleza puede ser campo del "entender". La naturaleza no sólo tiene causas y efectos, tiene también un sentido, es captable como totalidad y en relación con el hombre. Este es el sentido "antropológico" del mundo, distinto de su sentido "cosmológico".

Hay un segundo ámbito de objetos de entender, frente a los cuales el hombre <sup>no</sup> se comporta tan "pasivamente". En la naturaleza, el hombre lee un sentido que no ha puesto él. Pero en el mundo-instrumental, en los objetos hechos por el hombre mismo, hay un sentido que él pone. Un instrumento es un segmento del mundo natural transformado por el hombre para conseguir una finalidad. Entiendo el instrumento cuando entiendo para que sirve. Conforme el instrumento es más complicado más cargado está de sentido puesto por el hombre, por el trabajo humano, por el trabajo asociado de los hombres. Producir el instrumento-martillo no es lo mismo producir el instrumento-automóvil; en el segundo caso hay más objetivación del esfuerzo colectivo humano. El "objeto natural" se cambia en "objeto social", es decir, en objetivación de

---

(12) Anton Vögtle : "Que significa la interpretación de la Escritura", en Franz Mussner y otros... "La interpretación de la Biblia" Barcelona, Herder, 1970, pag.28.

actividad humana que pone un sentido. Pero el objeto social terminado está sólo a mitad de camino de constituirse si no es realmente usado, comprendido, manejado. Para entender un aparato complejo se requiere más comprensión de sentido. Cuando más perfecta es una máquina, más requiere que le acompañen "instrucciones para el uso". Sólo en el momento del empleo, el objeto social se constituye plenamente, vuelve a incorporarse a la vida del hombre como había salido de ella.

La vida social del hombre es una introducción en un ámbito mundanal organizado. El niño encuentra un mundo ya ordenado: casas, objetos, instrumentos, para fines específicos: escuelas para aprender, templos para orar, campos de deporte para jugar, etc. La organización de ese ámbito es lo que llamamos cultura. Organización puesta por otros. Son los demás, los que crearon ese orden y son los demás, los que lo hacen funcionar. La diferencia entre cultura muerta y viva no reside en la existencia de objetos, de instrumentos, sino de que estos estén usados, estén incorporados a la vida humana.

Tanto el conocimiento del objeto natural, como del objeto social, nos remiten para su plena comprensión a un fenómeno radical: el lenguaje. Este es más maravilloso invento del hombre, el instrumento de realización del hombre. Ser hombre es poder nombrar cosas, y poder comunicarse con los demás.

El lenguaje tiene sus átomos, sus elementos indivisibles: son las letras. Su función primaria es la evocación óptico-fonética de un signo. Pero a partir del átomo del lenguaje, empezamos un continuo proceso de ampliación de sentido. Cada unidad requiere integrarse en otra superior, y sólo en la medida en que se realiza esa transmisión se va captando más plenitud de sentido. La letra, de por sí no significa nada. Pide una serie de letras con las que constituye en palabras. Se alcanza un nivel de sentido, porque la palabra ya evoca un concepto, y asociado con él un mundo de experiencias previas. "Máquina de escribir" no nos dice nada como concepto si ya antes no sabemos lo que es una máquina de escribir. La palabra, a su vez, reclama, si quiere un nivel superior de sentido, la frase. Y la frase a su vez un contexto. Es decir, desde un aspecto cuantitativo, los elementos se van agregando por una dinámica interior de sentido. No llegamos al sentido sino así. Pero al lado de estas agregaciones cuantitativas, hay que considerar también dimensiones cualita-

tivas. Una misma frase puede tener un significado diferente si se dice como simple afirmación o como ironía. Sin considerar, - por tanto el estilo, no entenderíamos el verdadero sentido de - una frase o un texto, a pesar de entender perfectamente todos - los elementos dichos. La intencionalidad del que ha objetivado - en el lenguaje su pensamiento interior se nos escaparía y nos - quedaríamos fuera de la comunicación. El estilo es, pues, una - especie de "atmósfera interpersonal", en la que hay que situar - se para poder entender al interlocutor.

Más allá del estilo de una obra concreta, está el género literario logrado por una cierta "acumulación" histórica de obras parecidas. Los géneros literarios expresan la necesidad social de expresarse de esa manera. Revelan la psicología de los pueblos - su "Sitz im Leben". Lo histórico de la literatura viene a ser - la unidad y la reflexión histórica de los géneros literarios, y la literatura como conjunto, revela el sentido de una comunidad humana. El texto nos lleva pues, desde sus átomos, hasta la totalidad de la cultura, elevándose cada vez en nuevos niveles de sentido, que para ser entendidos ellos mismos, requiere que se comprendan niveles superiores. Hay dinamismo "trascendente" que va rompiendo círculos de immanencia, como diciendo que el sentido no se logra sin salir fuera.

Todos sabemos que un literalismo, una interpretación literal y estrecha es muchas veces la muerte del Espíritu, de la inspiración que tiene un texto. Y sin embargo es preciso salir del literalismo para entender el sentido de un texto.

El problema del entender va más allá de "entender cosas" y en - último término consiste en entendernos a nosotros mismos como - existencias. Esta comprensión es radical, fundamental, última. - La prueba de ello es que no nos angustia el no saber de muchas cosas, pero sí el saber si nuestra vida tiene sentido o no, si es <sup>saber</sup> sensata. Aunque sepamos muchos sentidos parciales, la falta de el sentido total de nuestra existencia nos empuja a la desesperación.

Cuando nos introducimos al problema de la hermenéutica, debemos verlo en toda su amplitud y radicalidad: como hecho humano, de todos y en lo más personal de cada uno. Si podemos definir hermenéuticamente al hombre, hay que decir que el hombre es el ser capaz de dar sentido a las cosas. Y en este entender, el papel

fundamental es del lenguaje. Entendemos en la medida en que nombramos. Nuevos fenómenos requieren nuevas palabras. Seguir usando viejas expresiones para nuevos contenidos es fuente de muchas ambigüedades. Posiblemente muchas posibilidades de desarrollo de nuevos contenidos se limitan y pierden por las limitaciones de expresiones gastadas.

Intentamos ganar una visión panorámica de los problemas generales de la hermenéutica de dos maneras : a) por una visión histórica, considerando los momentos significativos de la hermenéutica en la teología y en la filosofía; b) buscando las estructuras fundamentales de todo entender.

## I. EVOLUCION HISTORICA

### A. Teología

Comenzamos la evolución de la hermenéutica por la teología por varias razones. La etimología de la palabra nos condujo a un fenómeno religioso en el helenismo, es decir, a la interpretación del lenguaje de los dioses, cuya oscuridad había que superar. Pero hay además razones más profundas.

La Palabra de Dios es la que se presenta al creyente como la última y radical explicación de sentido. La Palabra de Dios es, pues, el lugar original de la hermenéutica total de la existencia humana. Históricamente ha existido antes la preocupación por asegurar la recta interpretación del mensaje de Dios, que de examinar las condiciones de la mutua comprensión entre los hombres.

Toda religión revelada ofrece estos problemas, pero el judeo-cristianismo tiene la particularidad de presentar la Palabra de Dios en la historia y para la historia humana. Es Palabra que es revelación en la promesa y en la ley. La vida mandada es la vida prometida. La Palabra marca el comienzo del tiempo histórico, el origen de la conciencia de una comunidad que espera el cumplimiento de la promesa y así crea una historia. La hermenéutica teológica dentro del cristianismo tiene que explicar la acción de Dios que acompaña siempre su propia Palabra y viceversa.

1. La importancia de la interpretación de los textos sagrados - del Antiguo Testamento aparece a cada paso, en el Nuevo Testamento, por la referencia a los "escribas" dedicados al estudio e interpretación de la Ley. Hasta qué punto una interpretación-legalista puede falsear totalmente el sentido religioso de las relaciones con Dios se nos revela en la cotidiana lucha de Cristo por devolver el espíritu de sinceridad y autenticidad humana. Los profetas hacen hermenéutica cuando exigen justicia y no culto, vuelven a ubicar en la autenticidad de la existencia el punto de partida y el lugar de la adoración religiosa.

2. En el Nuevo Testamento encontramos también un principio hermenéutico muy claro : el sentido cristológico del Antiguo Testamento. Como el judaísmo sigue interpretando el AT, urge señalar cual es la hermenéutica cristiana de AT, es decir, ver todo el AT a la luz del misterio Pascual de Jesucristo. Un ejemplo claro : la profecía de Isaias 7,14 (la virgen que concebirá a un hijo), es aplicado por Mateo 1,20-23 a María y su hijo Jesús. - Si se buscara una interpretación "histórica", es decir, lo que Isaias estaba pensando cuando escribió esa frase, no habría --- coincidencia con la interpretación cristiana. Esto no significa que haya que optarse por una u otra, pero sí conocerlas ambas. Dice N. Lohfink : "Seguimos situados ante el problema de cómo - hemos de interpretar el AT : histórica o cristianamente. Debemos hacerlo históricamente porque nuestra honradez intelectual nos obliga a preguntarnos por el sentido originario. Debemos hacerlo cristianamente, porque se trata de la Biblia en cuanto palabra de Dios y no podemos admitir que Dios contradiga en una parte de la Biblia su palabra pronunciada plenamente en Cristo" -- (13).

3. Dentro del cristianismo se dan a su vez y desde muy antiguo - problemas en la interpretación bíblica. En los primeros siglos de la vida de la Iglesia dos escuelas mantienen una controversia: la antioquena y la alejandrina. La primera abogaba por una interpretación literal de la Escritura y la segunda por el sentido alegórico y simbólico. Orígenes realiza el primer gran es-

---

(13) N. Lohfink: Exégesis bíblica y teología, 1969, Salamanca, - Ed. Sígueme.

fuerzo de hermenéutica cristiana al sintetizar las dos corrientes: llegar hasta el sentido espiritual por el <sup>estudio</sup> mismo del texto. El proceso dado en Oriente se repite también en Occidente con Jerónimo (literalista) y Ambrosio (espiritualista), para sintetizarse a su vez en la obra de San Agustín.

4. Cuando en la Edad Media, debido al influjo de la especulación filosófica, crece el interés por la Teología sistemática, pasa a segundo plano el interés por la Escritura. Pero, incluso esto presupone un correspondiente principio hermenéutico: que en la Escritura hay enunciados dogmáticos que deben ser explicitados por la teología.

5. En la Edad Moderna encontramos dividida la cristianidad por principios hermenéuticos. Mientras los protestantes afirman el principio "Scriptura sola", los católicos interpretan la Biblia con recurso a la Tradición. La reforma devuelve, pues urgencia al problema, no sólo por defender nuevas tesis apoyándose en la Escritura, sino, más radicalmente, por establecer un principio hermenéutico (Scriptura sola) que no sólo niega una regla exterior, sino que afirma además la posibilidad de que la Escritura, revele por sí misma, lo que Cristo quiere realizar en la historia. Muy explicablemente y por contraste polémico, la contrarreforma se va a definir también a partir de otro principio hermenéutico: necesidad de la Tradición.

6. Dentro del protestantismo se va a desarrollar, a pesar de su principio hermenéutico, todo un cuerpo doctrinal que regule una "ortodoxia". La teología liberal protestante, apoyándose en el método histórico-crítico, vuelve a poner en primer plano el principio hermenéutico: Scriptura sola. No hay otra ley que la fidelidad a la Biblia. Pero esta vez, las preguntas que llevan al texto no nacen de la fe. Ya no existe la armonía fe-cultura de los siglos anteriores. Por eso, las preguntas a la fe, desde la cultura ya no son las mismas. Se vive en el siglo XVIII y XIX la euforia del conocimiento científico. Se proyectan los principios válidos para una ciencia de explicación de causas, a una ciencia de interpretación. Los límites hermenéuticos fijados -- por una ciencia explicativa de la naturaleza son demasiado estrechos. Dentro del protestantismo, Martín Kahler protesta contra el método histórico-crítico: el Jesús histórico de los escritores modernos nos oculta el Cristo vivo de la Escritura. -- Barth hace también suyo el rechazo: la utilidad del método his-

tórico-crítico sólo puede ser parcial, como etapa hacia una más plena comprensión de la Biblia. La hermenéutica de la Biblia debe dejarse guiar por su objeto, dejarse sorprender por la Palabra de Dios como inesperada.)

7. Así llegamos a Bultmann, uno de los autores más importantes en la hermenéutica teológica. Si la teología pretende ser aclaración o explicación y desarrollo de la fe del creyente, debe tener profunda vinculación con la hermenéutica, porque esta aclaración no queda fijada de una vez por todas. Las proposiciones teológicas deben ser cuestionadas constantemente, ligadas al hecho definitivo y absoluto, Cristo. La historia es elemento esencial en la teología.

Bultmann toma una distinción importante de Heidegger (Ser y tiempo) : la distinción entre Historie (se refiere a hechos que pueden ser explicados con analogía a los hechos naturales, sin sentido para el ser personal) y Geschichte (el acontecer que incluye en sí mismo su propio futuro, es un proceso no clausurado) Se puede conocer científicamente la historia, pero sólo se puede comprender existencialmente la Geschichte. La Palabra de Dios no es historia sino como Kerygma es Geschichte, se revela en cuánto interpela. Bultmann piensa que Heidegger puede ofrecer un aporte importante para interpretar la Escritura. La analítica existencial proporciona conceptos por los que se puede hablar adecuadamente como ser en devenir, que se escoge a sí mismo y se hace. El hombre no escoge algo para sí, se escoge a sí mismo como posibilidad. Si el ser se decide en la acción y ésta no es sólo ejercicio puro de voluntad, sino inteligencia de la realidad, será la acción lo que importa, incluso para entender a Dios. "Así como es en el obrar donde se encuentra el verdadero ser del hombre, así Dios está allí donde obra. Jesús no aporta pues, el conocimiento de un nuevo concepto de Dios, ni tampoco revelaciones sobre su esencia, sino el mensaje de la voluntad de Dios y de su Reino que viene" (14).

---

(14) Bultmann: Jesús, Berlín, 1929, cit. en René Marilé SJ: El problema teológico de la hermenéutica, Razón y Fe, Madrid, 1965 p. 58.

En la historia se da el encuentro entre Dios y el hombre. "No se puede considerar la historia, si se la quiere captar en lo que tiene más esencial, como el hombre considera el mundo que le rodea, la naturaleza. no puede darse una consideración objetiva de la historia como hay una consideración objetiva de la naturaleza" (15). Jesús es parte de nuestra historia, no algo fuera de ella y nosotros nos encontramos con El cuando descubrimos en sus palabras el sentido de nuestra existencia, como existencia en movimiento y llamada a decidir por sí misma.

El aporte de Bultmann a la hermenéutica tiene dos dimensiones: una negativa : hay que superar el mito, hay que desmitificar la Escritura; otra positiva : hay que aplicar la interpretación existencial.

Cuando escuchamos la palabra "desmitización" tendemos a pensar que la palabra mito significa lo falso, imaginario. Para los autores contemporáneos, mito significa algo distinto: "El mito es una atribución de sentido al todo de la realidad" (16). Por eso toda visión que abarque la totalidad entera es o mítica o metafísica : "El mito es una indicación simbólica de la realidad en conjunto y una atribución de sentido a la misma. Recurre para ello a la representación, a la narración y a la imagen. En esto se distingue el mito de la explicación metafísica de la realidad. Ambos dan explicaciones trascendentes, la metafísica, de modo racional; el mito, en cambio, de modo figurativo. En cierto sentido, el mito es una metafísica encarnada. Precisamente por esta razón, el mito interviene, aun siendo trascendente en la marcha de la realidad como tal. Por el ejemplo el cristianismo, denominado mito en este sentido, no sólo produce una actitud frente a la realidad en conjunto, desde un punto de vista trascendente, sino que al propio tiempo se instala de modo histórico en esta realidad interpretando la marcha de la realidad misma, el curso de los acontecimientos e imprimiéndoles así dirección. También el marxismo es un mito aunque se coloque en una postura inmanente. En primer lugar, el marxismo posee el --

---

(15) *ibid.* Bultmann, p. 7; cit. por Marlé; p. 46-47

(16) B. Delfgaauw : *La historia como progreso*, t. I., pag. 20; - Ed. Carlos Lohlé, Bs. 1968.

elemento metafísico del mito: pretende dar una explicación universal de la realidad precisamente porque niega por principio - que exista una realidad fuera de la realidad perceptible. Además, el marxismo tiene el elemento simbólico del mito: el esca--ton del Estado redentor y de la sociedad sin clases" (17).

De manera semejante, Bultmann piensa el mito como modo de expresión : "Es mítico el modo de representación en el que lo que no es del mundo, lo divino, aparece como del mundo, como humano, el más allá como un aquí abajo; según el cual, por ejemplo, la ---trascendencia de Dios es pensada como alejamiento especial; un modo de representación en virtud del cual el culto es comprendido como una acción material que produce fuerzas que no son materiales " (18a).

El problema es, entonces, cómo superar un lenguaje mítico, inaccesible a quien esté formando en un lenguaje científico, diametralmente opuesto, que considera el mundo como regido coherentemente por leyes. No se trata de eliminar formulaciones míticas, sino de entenderlas; es decir, que nos hablen como interpela---ción. Para esto es necesaria la interpretación existencial.

Existencia es el hombre, no un objeto. Es un ser que tiene Geschichte. La existencia es un ser temporal-histórico que se realiza en una decisión actual.

Un ejemplo lo aclara muy expresivamente: El que mi padre sea mi padre, puede ser determinado objetivamente, pero el que sea mi padre, sólo puede ser percibido por mí, en encuentro personal - en el que él me es padre y yo lo hago ser mi padre. (18) el ---existir no es captable como fenómeno. Se manifiesta como algo - que sucede paso a paso. Interpretación existencial es aquella - en que la totalidad de la existencia se siente interpelada. Interpelación es sola la palabra que abre al hombre a una posibilidad de comprenderse a sí mismo, que debe conquistarse en el -

---

(17), *ibid.* p. 144-145

(18a), Bultmann: *Kerygma und Mythos* p.22

(18) cf. Eickelschulte: *Hermenéutica y Teología en Rodof Bult*---mann, en: *Selecciones de Teología* 20 (1966) 287-297.

obrar. No se trata de comunicar conocimiento sino de llamar a la decisión. El ser humano se realiza comprendiendo. Mi respuesta a la interpelación es mi decisión de cómo yo mismo me quiero comprender. Comprendo a un amigo, sin haber investigado los motivos de su actuación, por la decisión que me une en amistad. En ella expreso mi deseo de autocomprenderme como amigo.

Bultmann explicita para la teología un pensamiento de Heidegger: toda comprensión supone una pre-comprensión, o comprensión previa. Sólo cuando los asuntos por los que preguntamos son para nosotros mismos problema, comienza el texto a hablarnos. Barth teme que esta pre-comprensión sea fijar de antemano límites a las posibilidades del comprender. Pero Bultmann no pretende eso sino señalar un fenómeno universal: toda interpretación de un texto está regida por la pregunta que se le hace, por el modo como se le interroga (vg. interés cultural, estético...). Cuanto más profundo sea el interés por un texto, más "hablará". Lo malo es hacer de la precomprensión, un pre-júicio, es decir, determinar a priori los resultados o mantenerse en la pre-comprensión como si fuera lo definitivo. Mientras la pregunta esté dispuesta a corregir la idea que consigo mismo aporta, puede haber acercamiento a lo nuevo, a lo inesperado.

8. Discípulo de Bultmann, Ebeling es también un autor protestante que no es posible ignorar cuando se habla de hermenéutica. Ebeling muestra la existencia humana como determinada por una palabra que le es dicha y otra que ella pronuncia: Wort-Antwort. La palabra es el lugar donde surge la existencia humana, en ella se descubre y se crea el universo. La palabra no sólo indica contenidos, ideas, sino indica un fin, orienta. Si toda palabra hace esto, mucho más la Palabra de Dios. Sólo ella da sentido radical. La palabra permite al hombre moverse en la historia caminar hacia el futuro. El fin de la hermenéutica es hacer que la palabra pasada, cristalizada en un documento, se conierta en palabra actual, que orienta hacia el futuro. La hermenéutica -- tiene su trabajo cuando la palabra está "enredada", es decir, no permite la fluidez del pasado al futuro, de la realidad pasada a la palabra dicha y de esta a la palabra escuchada que determina la realidad futura.

9. Si hemos citado hasta ahora autores protestantes, ha sido, -- por que para ellos el problema hermenéutico ha tenido particular importancia. La urgencia del problema entre los teólogos ca

tólicos ha sido menor. En la época del modernismo fué importante la figura de Loisy, quien se aproxima a la escuela histórico crítica. Blondel busca la comprensión de la Biblia más allá de lo históricamente comprobable. La discusión se interrumpe con la condena del modernismo y pasan muchos años hasta Pío XII y el Vaticano II para tener apertura la discusión en los bíblicos "Para el católico, el encuentro de Jesucristo y la integración a la fe no se opera generalmente por la sola lectura de la Biblia, sino más bien por el bautismo y la integración en la vida de la Iglesia, que va a seguir, por su enseñanza, su liturgia, el testimonio de sus santos, revelándole las riquezas de la "gracia multiforme" de Dios y solicitando por una parte una adhesión cada vez mas personal y total a las realidades salvíficas" (19).

10. Schillebeeckx es el teólogo católico que ha trabajado el tema con mayor profundidad. Afirma que el campo correlativo dentro de la teología católica, al problema hermenéutico de la teología protestante, es el problema de la evolución de los dogmas. Para nosotros, católicos, es preciso reconocer que "la situación del siglo V entra esencialmente en la declaración misma de la fe, sin que el verdadero contenido de la fe haya variado". La misma cosa se expresa de forma diferente. "El problema hermenéutico se presenta aquí en toda su magnitud: la situación de entonces, con su propia comprensión de la existencia, es una situación "hermenéutica" y sólo en ella, y desde ella (no pasando la por alto o situándose al margen de la misma) podremos comprender en la fe lo que el mensaje bíblico mismo quiere hacernos comprender" (20). Schillebeeckx insiste en hacer ver la relación entre hermenéutica y praxis. La interpretación de la Palabra de Dios es operativa: son las realidades nuevas las que hacen entender el significado de sus promesas.

---

(19) Marlé, op.cit., p.146-147

(20) Schillebeeckx : Dios futuro del hombre, p. 16

## B. Filosofía

Es importante constatar que el problema hermenéutico no se refiere sólo a la Palabra de Dios, aunque ésta tenga una importancia decisiva para el creyente. El entender es un fenómeno humano, total. Su reflexión filosófica está jalonada por los nombres siguientes:

1. Schleiermacher: es el primero en considerar filosóficamente el problema hermenéutico. Entiende hermenéutica como "arte de la comprensión". Pero distingue dos tipos de comprensión: una "divinatoria" que capta el sentido y otra "comparativa" que es un comprender logrado por razón discursiva.

2. Dilthey: hace la distinción entre ciencias de la naturaleza cuya comprensión se consigue por la explicación, y ciencias del espíritu, cuya comprensión sólo se capta por el entender. Se explica aquello que puede referirse a causas e integrarse dentro de un complejo de leyes necesarias. En cambio se entiende, aquello que es específicamente uno y distinto de todo. La naturaleza se explica, la vida del espíritu se entiende. El error del método histórico-crítico, podríamos decir, aplicando a Dilthey fué haber pretendido explicar lo que debía haber sido comprendido.

3. Husserl: la vida misma tiene estructura hermenéutica: si se concibe la subjetividad como opuesta a la objetividad, entonces la primera es pensada de manera objetivada. Pero si establece como valor primario la relación y se conciben los dos términos incluidos en ella como despliegue de la relación entonces puede evitarse el ingenuo hablar de objetividad.

4. Heidegger: radicaliza la hermenéutica: ella no sirve sólo como fundamento de las ciencias del espíritu, es el elemento existencial constitutivo de la total comprensión del ser de la existencia humana. No se trata sólo de entender "algo", sino de entenderse y de entender "el mundo", y por medio de estos "entenderes", llegar a entender al ser. El Dasein tiene esencia hermenéutica: se comprende así mismo y a la historia. Y esto a través del lenguaje. El lenguaje es el hogar mismo del ser. El Dasein, por estar-en-el-mundo, posee al mundo como horizonte. No puede comprender algo, ni a sí mismo, sin co-comprender el -

mundo. La importancia teológica del pensamiento de Heidegger es grande, tanto en el campo católico (Rahner, Welte) como en el -- protestante (Bultmann).

5. Gadamer : señala que la comprensión histórica es un empalme de horizontes en los que se encuentran necesariamente ubicados los hombres, tanto el que habla como el que escucha. Da gran importancia a los efectos en la historia, de modo que el hecho o la palabra en sí, no son totalmente ellos mismos, sino también todo lo que en la historia han significado, como "despliegue" de virtualidades. La hermenéutica es un aspecto universal de la filosofía.

6. Habermas : tiene algunos trabajos sobre crítica social y relación en la hermenéutica, el problema del lenguaje y de la -- praxis.

El breve recorrido de los autores nos muestra una problemática que va ganando en profundidad. No se trata de entender esto o lo otro. Se trata de reflexionar sobre el entender mismo, para ganar con ello un rasgo fundamental, constitutivo del hombre. -- Se trata de entendernos totalmente. Darnos cuenta de que la -- existencia humana está socialmente condicionada al pensar, pero es socialmente condicionalmente al hablar; que la palabra está unida a la praxis y que la mejor interpretación de lo que somos y creemos, es el mundo que construimos. Así, nos dice Schille-- beecks, la mejor hermenéutica de lo que significa Reino de Dios es una nueva sociedad y un nuevo hombre.

## II. ESTRUCTURAS DEL ENTENDER

Podemos señalar cuatro estructuras : la estructura de horizonte la estructura del "círculo hermenéutico", la estructura dialogal y la de mediación. Todo entender, de cualquier naturaleza que -- sea tiene estos cuatro elementos estructurales.

1. Estructura del horizonte : Nunca se da un conocimiento aislado en sí mismo; siempre aparece lo particular dentro de un horizonte de universalidad. Heidegger habla de "Als-Struktur", es -- decir, yo siempre conosco algo como algo. Y algo no aparece como algo, sino con un telón de fondo de totalidad, aunque no --- sea explícito ni tan claramente percibido como lo particular. --

Esta totalidad, u horizonte de todo conocer, podemos llamarle mundo.

La palabra mundo puede tener dos sentidos : el mundo cosmológico tal como es en sí, independiente del hombre. Pero esto es una abstracción. El mundo es mundo para el hombre. No existe un mundo en sí. Para el hombre el mundo sólo existe como ámbito de su experiencia, de su vida. Hablamos entonces de mundo, como una totalidad una instancia superior a la suma de las cosas, de conocimientos parciales. El sentido del mundo no se constituye por la suma de explicaciones de las cosas.

Cómo capta el hombre al mundo? :a) en primer lugar, interponiendo una distancia entre su yo y el mundo. El hombre no está ligado por lo inmediatamente sensible. Puede distanciarse por otros tipos de conocer. No es correlativo al simple estímulo del ambiente. Puede imponer una conducta que nace desde su libertad interior y que no es la mera respuesta orgánica a los estímulos.

b) esta distancia se acentúa por el hecho de que el hombre es activo frente al mundo. Activo incluso en su mismo conocer. -- Kant nos hizo caer en la cuenta que reordenamos los datos conforme a categorías. Pero sobre todo el hombre es activo por medio de su trabajo, impone dinamismo al mundo, un ritmo, una velocidad dictada por él

c) el hombre capta limitadamente el mundo. Sabe que no conoce todas las cosas, ni todos los aspectos de las cosas que ya conoce. Tanto extensiva como intensivamente sabe que no hay fronteras de su conocer, que sean superables. La experiencia de limitación fáctica coincide con la afirmación de la infinitud potencial. Nada, absolutamente nada de lo cognoscible está fuera de su capacidad de entender.

d) el hombre capta el mundo en comunidad: sabe que no es <sup>el</sup> individuo, sino la comunidad la que le impone orden al mundo, la que organiza el ámbito mundanal. Ciertamente el individuo puede distanciarse y criticar ese orden que ya le es dado, pero no puede ignorarlo, tiene que partir de allí.

e) la captación del mundo se expresa en el lenguaje. El lenguaje es el que perpetúa la captación y permite la integración de experiencias parciales en unidades superiores de sentido.

f) finalmente, la percepción del horizonte se da junto con una percepción del sentido de la existencia.

2. Estructura circular : se habla del "círculo hermenéutico", - es decir que la comprensión de algo, requiere una pre-comprensión. Es esto un círculo vicioso? Lo sería si se tratara de -- premisas deductivas, pues entonces, en el segundo conocimiento no habría más que lo existente en el primero. Pero el primero -- no es presupuesto para la explicación, sino condición de posibilidad del entender. Por tanto, la estructura circular consiste en la necesaria relación entre la comprensión de sentido y su -- pre-comprensión. Esto significa que no sólo hay una relación entre lo objetivo-particular y lo objetivo-total, propia de la -- primera estructura, sino que lo objetivo-particular se relaciona con lo objetivo-total, y lo subjetivo-total, sin que sea posible hacer muy precisas delimitaciones entre estas dos totalidades.

Es exacto, sin embargo, hablar de círculo? Tal vez, la comparación sea inexacta y no explique un proceso que es dinámico. Es preferible hablar de espiral, en cuanto que las pre-comprensiones logradas, sirven para ensanchar el mundo de las pre-comprensiones, que serán previas, a su vez, para futuras comprensiones. Un buen ejemplo de esta relación entre pre-comprensión y comprensión plena lo muestra el diálogo humano, a través de la pregunta-respuesta. La pregunta con sentido presupone un saber, pero parcial, que busca en la respuesta, justamente su plenitud. Sin el medio-saber es imposible acercarse al saber total. El -- problema más difícil en la búsqueda de la verdad es poder establecer bien las preguntas que deben hacerse.

3. Estructura dialogal : El entender humano es dialogal, es decir, interpersonal. Es un acontecer social con dos dimensiones -- teórica y práctica.

Es en primer lugar un entender teórico, que revela la intersubjetividad humana, Por todo entender, el hombre se sitúa ante la realidad, es consciente de ella. La conciencia humana tiene dos

polos : acabamos de decir que frente a la realidad es consciente de ella, es decir, el polo del saberse sub-ieto, ser que percibe, frente al ob-ieto. No hay posibilidad de pensar, sin esta - estructura bipolar. El objeto se aparece sólo como teniendo sentido para el sujeto. Buscar el sentido "en sí" es una abstrac--- ción de la experiencia real, por la que el mundo sólo aparece co mo "mundo-para-mi".

El proceso de abstracción no sólo define el objeto como subsis-- tente en sí, sino también revela - de modo temático- la concien- cia de mi. Pero la posibilidad de un objeto- en sí, sólo reside- en la experiencia de la inter-subjetividad, es decir, de que el- objeto también sea-para-otro sujeto que no soy yo mismo. Más -- aún, hablamos de "pensar objetivo", solo a partir de la intersub- jetividad, cuando los pensamientos coinciden en el objeto : cuan- do un sujeto sabe lo que otro sujeto sabe.

La posibilidad de que el hombre pueda tener el mundo como "objeto" más allá del polo correlativo de la estructura objeto-sujeto, ra- dica en el lenguaje. El lenguaje hace pues al hombre, pues consti- tuye su relación a otras subjetividades. El lenguaje no es me- ra designación de la cosa, sino designación ante alguien o para alguien. No expresa sólo relación sujeto-objeto, como explicita- ción de un conocer, sino que crea relación sujeto-sujeto, como-- comunicación del conocer. Hablar es no sólo entenderse sobre al- go, sino también entenderse. El entender humano se logra por la comunicación del entender del mundo, por mirar juntos hacia la - misma dirección. Podemos pues, hablar de una estructura triangu- lar del entender teórico : sujeto-objeto-sujeto.

El entender, es además un acóntecer práctico. El diálogo, el len- guaje, no sólo expresa el conocimiento del mundo, sino también - la experiencia de la realidad como apetecible, en correlación a- la espontaneidad. El hombre se abre a la realidad no sólo por el conocer, sino también por la libertad, por el sentirse atraído.- Las cosas no sólo son "sentido-para", sino también "atracción-pa- ra". También aquí se puede dar un proceso de abstracción que per- mite llegar a la realidad con su en-sí, posible, por tanto, de - ser atracción para otros, y a la realidad del sujeto como auto-- volición como libertad. La relación del sujeto como libertad con la realidad busca la autoafirmación de sí, y nuevamente esta au- toafirmación es dialógica, ante otra subjetividad.

Cuando hablamos de estructura dialógica del entender humano, queremos decir, que el logos que da la comprensión es siempre un diálogo; es decir, un "logos" conseguido a través de, en medio de, por la interacción de sujetos en búsqueda de entender. El sentido sólo se da en la inter-subjetividad. Lo cual no quiere decir que no pueda existir un hallazgo de sentido -- por la reflexión de un sujeto. Si este hallazgo no es comunicado, no es sentido para otros. Es tan sólo semilla de sentido, sin su cambio cualitativo para ser sentido humano.

El carácter dialogal revela simultáneamente la "linguisticidad" de la realidad y su "historicidad". El entender supone el antes y el después de sujetos confrontados con el objeto; la comunicación es camino de apertura a repeticiones de experiencias del sujeto ante el objeto. El entender, supone además que la realidad es "nombrable". Poner nombres a las cosas es hacerlas pasar al espacio de la intercomunicación y de la intersubjetividad; es el mínimo grado de humanización de la naturaleza.

El diálogo debe ser pues, comunicación de sentido (teórico) y apertura de posibilidades (praxis, libertad). El entenderse -- del hombre en el mundo es hacer la historia."

4. Estructura de mediación : el entender no es inmediato. No se puede romper la oposición sujeto-objeto. Pero hay que reconocer los mutuos condicionamientos. El sujeto es activo frente al objeto que conoce, pero también el sujeto, es -- en cierto -- sentido -- un "objeto" de su mundo, está moldeado por su cultura y medio ambiente. No tiene pues una experiencia a-histórica -- del ser, sino condicionada. En este sentido hay pues también -- un problema hermenéutico de la metafísica.

## CAPITULO II

### Hermenéutica e historia

El capítulo anterior analizó los problemas generales de toda hermenéutica, como acontecer del entender humano. Poder sintetizar en cuatro, las estructuras de todo entender, ha sido un largo proceso histórico, todavía no acabado, marcado por el pensamiento de grandes teólogos y filósofos.

Pero la hermenéutica se ve ante problemas específicos cuando el entender que pretende, se refiere a persona o hechos que ya no nos son presentes; es decir, cuando la hermenéutica es histórica.

Podemos decir que la hermenéutica es histórica en dos sentidos a) es una hermenéutica de de la historia, de hechos, para entender su significado, sean pasados o futuros.

b) es una hermenéutica en la historia. La hermenéutica la hace un sujeto que es parte de la historia misma.

La reflexión de la historia se ha ido desplazando del sentido "objetivo" (hermenéutica de la historia) al "subjetivo" (en la historia). Pensada en primer lugar, como ciencia de hechos, ha ido desplazándose hacia la consideración del carácter histórico del sujeto, de su no-ser-todavía, de la plenitud de posibilidades que crea hacia el futuro. Zubiri define la historia -- más como sucesión de posibilidades que como sucesión de hechos ya que lo que distingue al hombre del siglo XX del hombre del siglo XVIII no es lo que hace sino lo que uno puede hacer, gracias a posibilidades que el otro no tuvo.

La hermenéutica histórica tiene diversos niveles : es una hermenéutica de los testimonios de un hecho histórico, cuando pretende entender las objetivaciones escritas de los testigos. En cuanto que es interpretación de textos debe someterse a las reglas exegéticas que hacen "hablar" un texto. Pero la hermenéutica del texto no necesariamente necesita llegar a la hermenéutica del hecho en si. El texto es la elaboración objetivada de un testigo; manifiesta sus impresiones ante el hecho.

Aquí es importante recordar la distinción de Heidegger entre -  
 Historie/Geschichte : es "historisch" el hecho **neutro** , pareci-  
 do a los hechos de la naturaleza, sujeto a la explicación por-  
 causas; es "geschichtlich" el acontecer, como proceso no termi-  
 nado, donde son "parte" del hecho, las posiciones que yo y los-  
 demás, incluso seres aún no existentes, puedan tomar frente al  
 hecho, todas estas posiciones son parte del acontecer. Este co-  
 nocimiento no-objetivante de los hechos de la historia, pue-  
 de darse a dos niveles : por la comprensión existencial, es de  
 cir no temática, y por la analítica existencial, es decir, el  
 conocimiento temático y explícito. Diríamos que la hermenéuti-  
 ca, no del texto como testimonio, sino del hecho que es "ges-  
 chichtlich", significa entender el hecho y su impacto en la --  
 historia.

Algunos aspectos particulares de la hermenéutica histórica, po-  
 drían ser los siguientes:

1. La hermenéutica histórica supone el encuentro a pesar de la  
 distancia.

La hermenéutica histórica no se diferencia del entender a un -  
 interlocutor presente, en que éste entender sea inmediato y el  
 otro no lo sea. Nunca hay un entender inmediato. Todo entender  
 supone expresión de subjetividad en comunicación. Entendemos a  
 través de signos de comunicación. La hermenéutica histórica se  
 tipifica por la distancia temporal. El interlocutor no está --  
 presente para mi comprensión. No puede, por tanto, corregir mi  
 interpretación, si no es conforme con lo que él pensó; como --  
 puede hacerse en el diálogo cotidiano.

La distancia implica, por una parte, un obtáculo negativo ; la  
 hermenéutica se hace más difícil; pero por otra parte, implica  
 un aporte positivo : la hermenéutica se vuelve más profunda.

a) dificultad en la hermenéutica ; entender a un interlocutor-  
 histórico, pasado, exige más esfuerzo por conocer su mundo cul-  
 tural: la pre-comprensión necesaria para toda comprensión (cf.  
 círculo hermenéutico) exige adquirir una serie de conocimientos  
 previos : lengua, cultura, historia, geografía, etc. a partir-  
 de los cuales lo que me dice el interlocutor pasado puede te-  
 ner un sentido no anacrónico, es decir, situado en su época. -

Schleiermacher y Dilthey insistían en que "había que identificarse" lo más posible con el interlocutor. Solo así se le podía entender bien.

b) profundidad en la hermenéutica ; sin embargo, la identificación total, además de ser imposible, no es tampoco necesaria - ni conveniente. Si lo comunicado tiene valor "geschichtlich" - es justamente desde nuestro mundo donde hay que entender el interlocutor. Se trata no de que "se le" entienda, sino de que - seamos nosotros los que lo entendamos. Ahora bien, es aquí, -- precisamente donde la distancia temporal enriquece la comprensión porque agudiza los límites del entender.

Qué proceso se da **cuando no entendemos** algo? Cuando nuestra comprensión siente sus límites ante algo desconocido? Si lo -- que no entendemos es una palabra, nos basta recurrir al diccionario para salir de la dificultad. Otras veces, aunque entendamos todas las palabras, no captamos el sentido, porque el tema no nos es familiar. O incluso, aunque lo sea, **vemos** que el --- otro tiene unos presupuestos tan diferentes de los nuestros, - las mismas palabras no significan coherentemente lo mismo para él y para nosotros. En estos casos sentimos un choque entre -- nuestro mundo de pre-comprensión y la comprensión misma. El -- nuevo objeto de conocimiento adviene en forma inesperada, sin que tengamos categorías para entenderlo. El choque puede producir, entonces, dos efectos al obligarnos a retroceder y examinar nuestra propia pre-comprensión : o bien nos cierra en la - pre-comprensión como islote de seguridad, y esta actitud nos - lleva a rechazar al nuevo conocimiento como no integrable en - nuestro mundo interior; o bien, nos lleva a cuestionar nuestro propio mundo pre-comprensivo, y de esta manera enriquecerlo. - El choque ante lo nuevo, es pues, fuente de cerrazón o de apertura, según nos dejemos cuestionar por lo nuevo mismo.

En el caso de la hermenéutica histórica, al ser tan diferentes por distantes- los mundos del que escribe y del que lee, lo dicho actúa como cuestionador de ambos mundos :del lector, en-- rriqueciendo su pre-comprensión; pero también del autor. Lo dicho por él está ligado a muchos elementos no-dichos, tematizados, que para él se aparecían tan evidentes que no podían ser cuestionados. Son estos elementos condicionantes de su pensa-- miento, los que pueden aparecer para nosotros como no-eviden--

tes, y por lo tanto, al ser cuestionados desde nuestro punto de vista, nos permiten "liberar" una intuición verdadera de los condicionamientos históricos en que fué formulada.

Esta observación es de capital importancia cuando estudiamos la hermenéutica de los documentos sociales del magisterio. Nos podemos preguntar, por ejemplo, si las intuiciones que quieren defender tres valores fundamentales de la existencia humana, como son: el dominio de la naturaleza, la fraternidad humana y relación con Dios, no están de tal manera ligadas a conceptos evidentes de su tiempo, que para hoy ya no lo son tanto, como, vg. la dimensión preponderante<sup>mente</sup> racional del conocimiento de Dios, el concepto estático de la sociedad o la propiedad privada de los bienes. En que manera, nuevas evidencias nos llevarán a cuestionar las anteriores? Este trabajo significa entonces, una fidelidad a las exigencias del evangelio que superan los límites estrechos de su percepción temporal en un momento determinado.

## 2. El hecho histórico, los efectos históricos y la tradición.

Es fundamental para la hermenéutica la distinción entre lo dicho y lo pensado. Tratar de reconstruir lo pensado a través de lo dicho es el trabajo de la exégesis. Diríamos que la hermenéutica quiere ir más allá: tratar de llegar a lo debido-ser-pensado, viendo la manera de haber sido pensado lo dicho. Sobre todo, vg. como cuando en la hermenéutica de los documentos sociales del magisterio podemos establecer como premisa que todo acto del magisterio debe apuntar al esclarecimiento del significado del Reino de Dios para nosotros.

Sin embargo, hay cosas dichas que hacen pensar algo, que no pudo ser pensado por el autor de lo dicho. Lo dicho es ubicado con nuevas situaciones, con textos históricos, etc. que dan urgencia al modo de preguntar de nuevo al texto. El texto es inspirador, rico en virtualidades. Su plena dimensión histórica se adquiere cuando se va haciendo un "despliegue" de esas virtualidades.

Esta particularidad de la hermenéutica histórica nos obliga a distinguir la causalidad histórica de la natural. En el ámbito de las ciencias naturales, debe existir proporción entre la causa y el efecto. En la historia no existe esta proporción.

Pequeños acontecimientos pueden provocar grandes repercusiones, y al revés. Grandes acontecimientos pueden perder pronto su significación. Las reales dimensiones históricas de un acontecer están determinadas por la aceptación de la comunidad humana. Esta aceptación es un constitutivo esencial del hecho en sí, en cuanto "geschichtlich". Muchos hechos, que han dormido sueño de siglos, vuelven a producir efectos en la historia, gracias a los descubrimientos históricos que permiten crear aceptaciones nuevas de la comunidad.

La tradición capta ese efecto del hecho, refleja la aceptación de la comunidad. Es portadora de contenido. Nosotros nos situamos siempre dentro de una tradición. Estamos inmersos en ella. Es verdad que podemos salirnos de ella, incluso cuestionarla, e incluso hacerlo con referencia a la misma fuente de donde procede la tradición. Este fué el propósito de la reforma de Lutero.

En toda tradición se da una selección de los elementos del hecho que son más significativos para la comunidad que acepta el hecho. Esta significación está determinada por sus intereses históricos. De esta ley no escapa el Nuevo Testamento como expresión de una comunidad que selecciona para la predicación de ese momento los datos más significativos de la vida del Señor. Posiblemente, otro contexto histórico hubiera determinado otra selección diferente.

En cuanto que estamos inmersos en una tradición, podemos decir que somos "objeto" de historia condicionados por ella. Sin embargo, somos también sujetos de la historia, pues podemos juzgar la tradición misma. La tradición actúa, pues, como portadora de un pre-juicio, de una pre-comprensión. Es muy diferente la lectura de la Biblia para el que está ya situado en una tradición cristiana que para quien no lo está.

Cuando hablamos de prejuicio hablamos de un dato ambiguo: la tradición puede limitar la riqueza del hecho original, si nos obliga a quedarnos sólo con el significado que tuvo para una generación; en ese sentido pre-juicio equivale ya aun juicio que nos hace menos repetidores de interpretación. Pero si prejuicio es tomado en el sentido de juicio orientador de nuestro propio juicio de nuestra propia hermenéutica, en cuanto

que el juicio orientador es el efecto concreto que ha hecho en la historia; efecto que no puedo ignorar si quiero hermenéutica del hecho original, entonces, si podemos hablar de la riqueza del pre-juicio que conduce enriquecer el sentido del hecho con un nuevo efecto existencial.

### 3. Hermenéutica y futuro.

El tema de los efectos de la historia, nos obliga a ver la hermenéutica no sólo como una interpretación de lo pasado, sino en función de la totalidad de la vida humana y por tanto, también del futuro del hombre. La historia no es sólo la sucesión de hechos ya acaecidos, es también y sobre todo la creación de posibilidades que esos hechos han dejado abiertos para el futuro. No basta la interpretación del hecho en sí, cerrado como "expediente" definitivo. El hecho subsiste en la historia mediante las posibilidades que ha abierto.

En entender de la hermenéutica tiene tres aspectos: un entender consecutivo, es decir, captación del pasado, en cuanto que es historia positiva, hechos determinados de los cuales tenemos un testimonio más o menos fragmentario. El entender actual como captación del presente (porque lo pasado sólo se nos muestra como forma del presente, y lo mismo el futuro, este entender es muy importante). El entender anticipado, que busca la captación del sentido del futuro. Es también historia, pero no positiva, porque no hay hechos determinados. Si la filosofía quiere captar la realidad, debe mirar al futuro.

El pensar anticipado se realiza por extrapolación, es decir, prolongando las líneas de sentido de acontecimientos pasados y presentes hacia el futuro. Toda ciencia pretende siempre conocer el futuro; pronostica el futuro a partir de conocimientos ya pasados. La dificultad surge cuando el futuro es el futuro de una libertad humana, que deja un ámbito mayor de indeterminación.

Si la hermenéutica es verdadera interpretación del ser histórico del hombre, constituye el presente en el eje de confluencia de dos tipos de pensar: consecutivo y anticipatorio. A pesar de que el presente, es siempre transitorio y relativo, constituye para el hombre el único punto absoluto de referencia. Así

como el hombre especialmente constituye también punto de referencia para todo movimiento. Todo es visto por nosotros como si cada uno fuera el centro. Decir que algo está cerca o lejos es tomarnos como punto de referencia.

Aunque determinado nuestro presente por el tiempo, y por tanto relativo, porque se mueve con el tiempo, es punto de referencia absoluto, porque no hay otro.

#### 4. El "acontecer de la verdad."

La hermenéutica histórica nos hace conscientes de los procesos graduales en los que la realidad se nos va manifestando como verdad. Podríamos decir, con Heidegger, que la verdad es un -- "desocultamiento", un revelarse progresivo de la realidad. Esta revelación es histórica. La realidad se "desoculta" para unos hombres y no para otros. El que la verdad sea visible absolutamente, no quiere decir que relativamente a los hombres de una generación sea visible, y mucho menos que sea vista. La verdad es pues, un acontecer en la historia, y la historia nos condiciona a limitar o ampliar nuestras posibilidades de ver lo visible.

- - - - -

### CAPITULO III

#### Hermenéutica y Teología

El problema de Dios no queda ausente en la hermenéutica. El hombre moderno no discute si Dios existe y cómo se justifica su existencia, sino si tiene sentido hablar de Dios. Pero esta pregunta, hecha en Occidente, tiene una pre-comprensión marcada por el cristianismo. Si en occidente se discute sobre Dios es en torno a la representación cristiana de Dios.

Las protestas que se han levantado contra Dios vienen de distintos ángulos : desde las ciencias de la naturaleza, cuando se concibe a Dios como causa entre otras causas y el recurso a Dios parece ser, entonces, el escape del reconocimiento de ignorancia en los campos del saber. Se protesta contra Dios desde otro ángulo: Feurbach y Marx protestan contra un Dios que impide al hombre el desarrollo de sus propias fuerzas y valores. El secularismo se pregunta si hay sitio para Dios en un mundo dominado por la técnica humana. Las protestas, lógicas, nacen de representaciones de Dios. Objeto entre objetos, ser entre seres. Dios no es captado como lo totalmente distinto, el último fundamento de nuestra existencia, el sentido de nuestra vida. Así como cada conocimiento de "algo como-algo" está referido a la totalidad, así Dios es la radicalidad de lo Absoluto que da sentido a la existencia del hombre. Es verdad que la experiencia de Absoluto no siempre tiene expresión religiosa, vg. en la incondicionalidad de la verdad, del bien, de la dignidad de la persona humana.

La relación entre teología y hermenéutica puede venir por dos caminos. Por el de la hermenéutica, y por el de la teología. No hay hermenéutica total del hombre, sin la referencia a la Palabra de Dios. El hombre se entiende a si mismo y a su mundo al formular su palabra. En cuanto que su existencia no es comprendida sin Dios constituye Dios un problema hermenéutico.

pero el hombre no se encuentra sólo con su palabra. Encuentra también la palabra que le es dirigida, la palabra de Dios. Si toda palabra no sólo da contenidos, sino muestra sentido, la Palabra de Dios da el sentido total de la realidad hasta su fin. La teología es entonces la palabra sobre Dios, pero a partir de la palabra de Dios, es el acto reflexivo del creyente que trata de esclarecer en su locución sobre Dios, la llamada a la fe que le es dirigida por la locución de Dios.

No tratamos aquí del problema teológico de la hermenéutica, es decir de la necesidad de un hablar de Dios para entenderse del hombre; sino del problema hermenéutico de la teología, es decir, cómo entender la Palabra de Dios que nos es dirigida; qué particularidad hermenéutica tienen los textos en los que se nos manifiesta la Palabra de Dios.

Si la teología es aclaración de la fe del creyente, en cuanto existencia auténtica, en la que se revela el obrar de Dios, entonces la teología es hermenéutica, pues esa aclaración está dada desde diferentes situaciones históricas. "El problema hermenéutico se presenta aquí en toda su magnitud: la situación de entonces con su propia comprensión de la existencia, es una "situación hermenéutica" y sólo en ella y desde ella (no pasándola por alto o situándose al margen de la misma) podremos comprender en la fe lo que el mensaje bíblico mismo quiere hacernos comprender" (21).

De modo que en la teología la hermenéutica encuentra un "círculo hermenéutico" propio: hay que comprender para creer, pero hay que creer para comprender. Fe e intelección de la fe implican mutuamente. Y en la intelección es decisiva la situación desde la que la fe es considerada. Nuevas situaciones motivan nuevas hermenéuticas, cuestionan un hecho que es fundamentalmente el mismo. La fe tiene su punto de unidad en la **confesión de Jesús-cristo.**

---

(21) Schillebeeckx, op. cit. cf. nota 20

El problema de la interpretación teológica consiste en conservar la unidad, a pesar de la diversidad de horizontes desde -- donde ella es cuestionada. Schillebeeckx señala que el criterio de la unidad asegurado por la distinción "id quod/modus -- quo", sólo sirve a posteriori. Cuando se plantea el problema -- de la identidad de la fe dentro de las nuevas interpretaciones de la fe, acudimos fácilmente a los esquemas "inmutable/mutable". La identidad de la fe, se da cuando captamos lo inmutable de la fe, es decir, cuando llegamos al "id quod", prescindiendo de lo mutable, o "modus quo". Pero es posible aislar -- limpiamente el elemento inmutable?. Estamos recién seguros de esa identidad cuando ya ha sucedido el cambio : "cuando se ha dado ya una nueva interpretación y ha sido aceptada por toda -- la comunidad eclesial, es entonces cuando podemos aplicar esa distinción a la interpretación antigua" (22). Con esto tenemos muy poca ayuda en el momento de la transición misma pues "no -- hay todavía seguridad de que el intento de reinterpretación -- sea efectivamente una verdadera comprensión de la fe" (23). -- "No podemos distinguir entre un núcleo inmutable completamente cierto y un revestimiento mutable : lo absoluto está impregnando todas las interpretaciones relativas: lo uno no se da jamás sin lo otro. El creer es algo que se efectúa siempre como un -- comprender interpretativo" (24). De todos modos, sin embargo, -- la distinción id quod/modus que, tiene un valor de testimonio: nos hablan de que nuestras interpretaciones de la fe, acomodadas a los tiempos son siempre intentos inadecuados por exponer con sentido y objetivamente el misterio, y hacerlo cercano al hombre.

La hermenéutica teológica, como lo señala Bultmann significa -- la interpelación del creyente. La Palabra de Dios inicia un movimiento, cuya respuesta es la fe. No enuncia tanto un contenido cuanto propone una vida. La Palabra de Dios es simultáneamente su poder operativo. La revelación ha sido un actuar explicado y un hablar operativo.

---

(22) id. op.cit. pag. 22

(23) id. op.cit. pag. 23

(24) id. op.cit. pag. 23

Heinrich Schlier (25) anota que el sentido y el proceso de toda interpretación depende del texto que se interprete. Si se interpreta una fuente de derecho se establece que el derecho es una realidad experimental; si se trata de un texto **poético** se supone que la existencia es creadora y puede alcanzar una expresión. Cuál es el sentido del texto bíblico? La Escritura pretende darnos hechos históricos como manifestación de Dios. En los hechos manifiesta Dios su voluntad y su promesa. Esas promesas siguen siendo realidades latentes en la historia mientras no lleguen a su cumplimiento. La historia concreta de un pueblo es revelación del designio de Dios. El Antiguo Testamento está convencido de que la historia se realiza de tal manera que habla sobre la voluntad de Dios. Hay relación entre la historia misma y las palabras. Los profetas afirman y dan expresión hablada en sus acciones históricas a la Palabra de Jahvé y no añade propiamente una palabra al acontecimiento. El Antiguo Testamento entiende los fenómenos históricos como palabra de Dios que demanda exigencias al pueblo de Israel. No existe una historia neutral. Toda la historia es una pregunta que pide respuesta.

La interpretación de textos teológicos tiene también sus principios hermenéuticos. Fidelidad no es repetición. Nos dice Schillebeeckx : "No es acaso una repetición literal (de lo antiguo, la Biblia, la tradición de fe con las declaraciones magisteriales de ayer y hoy en ellas) una infidelidad, mientras la fidelidad consiste por esencia misma de la historicidad, en la evolución del dogma, es decir, en una traducción interpretativa acomodada a los tiempos del antiguo depósito de la fe? (26)

Seguimos el trabajo de Schillebeeckx al recordar sus tres principios hermenéuticos (27).

---

(25) Heinrich Schlier : "Problemas exegéticos fundamentales en el Nuevo Testamento", Actualidad Bíblica, 16; Edic. FAX, Madrid, 1970.

(26) Schillebeeckx, op. cit. p.32

(27) *id.* op. cit. cap. I.

## 1. El pasado a la luz del presente

La distancia entre el ayer de un texto y el hoy de la interpretación no es un espacio vacío. El presente desde el cual estamos preguntando está condicionado a su vez por ese espacio lleno. "Apartir de ese presente, la interpretación de la historia da nombre y sentido al pasado que hay que entender, nombre y sentido que no podía poseer cuando aún era presente" (28) "Edad Media" nunca pudo ser el nombre que los contemporáneos de aquella época pudieron ponerse a sí mismos. Solo podemos entender el pasado desde nuestras preguntas de hoy. "La distancia temporal que antes era considerada como un obstáculo, para una interpretación objetiva del texto y para la explicación de la historia es vista hoy más bien como presupuesto ontológico de su posibilidad" (29). "La distancia temporal no es algo de que debamos prescindir sino una condición previa positiva que hace posible entender el pasado en cuanto pasado" (30)., La distancia es la que permite percibir cómo viejas evidencias han dejado de serlo.

Tenemos un falso concepto de objetividad cuando creemos en la repetición casi física del fenómeno al estilo de las ciencias naturales. Los hechos históricos solo tienen una objetividad : la del presente vinculado al hecho como principio de un proceso. "La objetividad histórica es la verdad del pasado a la luz del presente y no una reconstrucción del pasado en su facticidad irrepetible" (31) "Toda época escribe de nuevo la historia y ve el mismo pasado aunque de forma diversa (32)

Sin embargo, esta interrogación desde el presente no debe forzar el texto. "El texto condiciona al entender y constituye su norma" (33), pero por otra parte nos acercamos siempre con un

---

(28) op.cit.p.34

(29) id. p.36

(30) id. p.36-37

(31) id. p.37

(32) id. p.37

(33) id. p.38

prejuicio al texto "El prejuicio no tiene primariamente un sentido negativo, su contenido lo hace aparecer como un momento - estructural, indispensable de todo entender" (34). El prejuicio no es malo si se tiene conciencia de su existencia. "Precisamente los presupuestos no concienciados pero existentes, son los que nos vuelven ciegos y nos impiden una exacta comprensión" (35).

Pero qué prejuicios son legítimos y cuales son los ilegítimos? Esto no lo puede entender el intérprete sino en diálogo con el texto. Suprimiendo los prejuicios ilegítimos es como nos situamos bajo la autoridad de un texto. "Tratar de entender fuera de una tradición es humanamente inimaginable, porque esta tradición es el fundamento de posibilidad, la estructura ontológica previa de todo entender humano" (36).

Para todo entender el presente (la experiencia actual de la existencia) representa una situación hermenéutica. Siendo conscientes de esto alcanzamos el verdadero horizonte de la pregunta que hacemos al texto; la comprensión histórica no implica un cambio de lugar desde el propio horizonte al del autor del texto. "A partir de nuestro horizonte nos entendemos a nosotros mismos y entendemos a los otros hombres pasados o presentes. La verdad sólo puede manifestarse en el ámbito de la intersubjetividad humana., Por eso el lenguaje es esencial dondequiera que se pretenda que la realidad se esclarezca de verdad. La aceptación de la verdad se verifica en el diálogo con los hombres del presente y del pasado" (37).

Esta distancia histórica vg. se aplica de lleno a la interpretación del Antiguo Testamento a partir del Nuevo. Es una situación hermenéutica. Lo mismo en el Nuevo Testamento donde los logia son interpretados a partir de su "Sitz im Leben". Esto no significa negar que la identidad de la fe no se afirma.

---

(38) op. cit. p.44

(39) id.p. 44

(40) id.p. 45

(41) id.p. 47

(42) id.p. 47

"En las situaciones cambiantes debe cambiar también la forma de comprender, de lo contrario no se entiende lo mismo" (38). - Dado que el pasado sólo lo es en la medida en que tiene un sentido para nuestro hoy, "la tarea de la interpretación consiste en encontrar el lenguaje exacto en el que se expresa el texto mismo, ya que no existe ninguna interpretación "en si" que sea válida para todos los tiempos" (39). En el presente y a partir de él llega el texto transmitido a su plenitud interna. Se encuentra no sólo lo dicho, sino también lo pensado, e incluso lo "impensado" pero que hace pensar. "Lo impensado es el regalo supremo que puede hacer un pensamiento (Heidegger) (40).

Partiendo de los textos queremos llegar a la realidad que se testimonia en ellos. Entender la "Biblia" es "hacerla hablar" - en diálogo con nosotros, de la realidad salvífica. "La verdad sólo resplandece en la intersubjetividad" (41) "Quien desea pensar de manera solipsista a partir de su propia experiencia actual de la existencia, desconoce la condición humana, incluso en su ser creyente, cierra las puertas que dan acceso al reino de la verdad. La libertad humana no se halla en un espacio vacío; se encuentra en una tradición y está vinculada al tiempo" (42).

El primer principio hermenéutico de Schillebeeckx nos sitúa en la corriente de problemas <sup>dos</sup> trabaja por Heidegger y Bultmann. La Palabra de Dios es palabra de vida. Escucharla no es aprender - "algo" sino sentirse llamado a pronunciar otra palabra. Entender la Palabra de Dios es ver iluminado el hoy de nuestro vivir.

---

(38) op. cit. p.44

(39) id. p.44

(40) id. p.45

(41) id. p.47

(42) id. p.47

## 2. Presente y pasado en el horizonte de la promesa.

No basta ver en el pasado las posibilidades de la existencia humana que ya han sido expresadas. Hay que mirar también el futuro inexpresado. "Porque toda interpretación del pasado a la luz del presente, permanece abierta al futuro, que sin embargo no debe ser interpretado sino hecho y ha de llevar a cabo algo nuevo. Todo dogma debe ser introducido en un horizonte futuro. Esto tiene consecuencias para nuestra concepción del dogma, pues la verdad se convierte en algo que todavía se encuentra en el futuro, mientras su contenido ya realizado se manifiesta esencialmente como promesa" (43). Si no se sitúa el presente como horizonte de promesa, se interpreta falsamente el pasado. "El dogma se convierte entonces en proclamación de la realización histórica de la promesa divina, que por su misma esencia implica la apertura a realizaciones futuras históricamente nuevas" (44). La interpretación bíblica debe significar "la ortodoxia (la recta interpretación de la promesa en cuanto que ya se ha realizado en el pasado) como fundamento de la ortopraxis, por la cual la promesa se realiza en nuestro nuevo futuro. Sólo en la acción puede llegar la interpretación ortodoxa a su plenitud interna" (45) "La Biblia nos recuerda la fidelidad de Dios en el futuro. Lo que ha sucedido en el pasado posee un valor canónico para la comunidad de los fieles orientada hacia el futuro" (46).

Schillebeeckx critica la interpretación existencial de Bultmann, por poner en el pasado el principio hermenéutico determinante. "Quien tiene la palabra definitiva no es la interpretación sino la ortopraxis, el que todo sea renovado a impulsos de la promesa divina. Se trata de estar orientados, a partir de la anámnesis y en una acción creyente, hacia las gracias del futuro, y así hacer verdadero el dogma. Porque la

---

(43) op.cit.p.48

(44) id. p.49

(45) id. p.49

(46) id.,p.50

confesión y el dogma anuncian el mensaje de un futuro que debe realizarse en la esperanza, y que por tanto, no sólo es objeto de contemplación, sino tarea que hay que realizar. (47)

### 3. La permanencia en el presente, pasado y futuro.

Nuestra historicidad no es pura temporalidad vivida sino también, simultáneamente, conciencia del tiempo. Sabiendo que el futuro será distinto, queremos no vivir en el presente. Sin embargo, "lo absoluto; lo que sirve de norma interna a nuestra fe, eso no lo poseemos de manera absoluta, sino tan solo de manera histórica" (48). La dinámica de la comprensión de la fe actúa esencialmente como desmitizante y mitizante, demoliendo y edificando nuevas representaciones de la fe. Es verdad que hay un pluralismo e interpretaciones de la fe, pero a partir de una unanimidad, de modo que "sea realmente posible un juicio (colectivo) de fe, acerca de lo que pertenece o no pertenece a la verdadera fe, aunque (como lo testimonia la historia del dogma) pudieran pasar años o siglos antes de que la comunidad de la Iglesia estuviera madura para tal juicio de fe" (49).

El entender histórico nunca puede ser un entender perfecto. Si se considera al entender creyente como pura expresión histórica se dice adiós a la verdad, que siempre está por venir" (50). La continuidad de la fe no es resultado de una planificación humana, pero tan solo fructifica en la fidelidad creyente del hombre. En ella está activamente la promesa" (51). La tarea de la hermenéutica y de la teología es introducir el mensaje bíblico no falseado en la "situación hermenéutica" de hoy. Porque la realidad de la fe cristiana sólo es puesta a luz y llevada al mundo en el diálogo eclesial a través de la Iglesia como "sacramentum mundi"

---

(47) id.p.51

(48) id.p.52

(49) id.p.54

(50) id.p.55

(51) id.p.56

SEGUNDA PARTE

HERMENEUTICA DE LOS DOCUMENTOS SOCIALES DEL

MAGISTERIO

Capítulo IV

Problemática

La primera parte nos ha permitido destacar en la hermenéutica-concreta que vamos a hacer, de los documentos sociales del magisterio, la presencia de elementos comunes a otras hermenéuticas. Señalamos los más significativos:

a) con la hermenéutica realizamos un acto fundamental de comprensión humana, de la condición histórica y del ser de la Iglesia. Revelamos las limitaciones del lenguaje humano y eclesial, cuando es tomado acríticamente, es decir, cuando cae en la ideología, y por tanto es oscurecimiento del mensaje evangélico y no esclarecimiento de la buena nueva.

b) esta comprensión la ganamos precisamente por la distancia temporal que permite señalar evidencias, hoy cuestionables. Captamos cómo ellas "enredan la Palabra" y no la permiten ser comunicación fluida del mensaje de Dios. Ya no es camino hacia el futuro de la promesa, sino muro que cierra posibilidades históricas.

c) por ~~su~~ comprensión teológica esta referida a la Palabra de Dios, que nos consta por otro texto primario y radical: la Escritura, ya que ella constituye la regla normativa de concordancia. Es "norma normans" y no meramente "norma normata"

En otras palabras, podemos contar con una "hipótesis de sospecha" que nos permita ver la formulación y en la interpretación

de la doctrina social barreras que impidan otras comprensiones de la fe? (52)

Sería correcto establecer como hipótesis de trabajo, que lo "dicho", ~~en el caso de los documentos sociales~~ del magisterio nos debe llevar no sólo a lo "pensado", ni sólo a lo "que-ha-ce-pensar" sino también a lo "debido-ser-pensado". Llamamos "debido-ser-pensado" a aquella interpretación que nos permita encontrar hoy la exigencia evangélica en nuestra conducta social. Podemos recordar a Schillebeeckx cuando dice: "Si la respuesta del Tridentino no es respuesta a mis preguntas actuales no he entendido lo que el Concilio de Trento quiere decir y no vivo una auténtica obediencia de fe... quien afirma, como hacen muchos, que el Tridentino, por haber formulado un dogma responde a priori con lo expresamente "dicho" a mis problemas de hoy, desconoce radicalmente la historicidad de mi existencia, de mi problemática y de todo mi conocer" (53)

---

(52) Ricoeur denomina Marx, Nietzsche y Freud los maestros de la sospecha. Ya que ellos consideran la conciencia como conciencia falsa y cada uno de ellos retoma la problemática de la duda cartesiana; superando a Descartes que afirmaba la duda para las cosas, pero no para la conciencia misma. Los autores citados dudan sobre la conciencia misma; la conciencia tiene sus trampas y por tanto la categoría fundamental de análisis debe ser lo simulado-manifiesto. Los tres crean, con los medios a su alcance, una ciencia mediata del sentido, irreductible a la conciencia inmediata del sentido. Los tres buscan con sus métodos conscientes de desciframiento llegar a lo que queda oculto por los mecanismos que surgen de la voluntad de poder, del ser social y del psiquismo inconsciente. Los tres van juntos en la sospecha: Freud muestra una economía de las pulsiones; Marx ataca el problema de las ideologías en el ámbito de la enajenación económica. Nietzsche en el sentido de la voluntad de poder. Los tres desenmascaran falsificaciones de la conciencia, pero precisamente para que por la "toma de conciencia" se supere la falsificación. (cf. Ricoeur op. cit.)

(53) op. cit. p. 31

La hermenéutica de los documentos sociales del magisterio debe tener en cuenta tres particularidades : a) se trata de documentos del magisterio, b) normativos de la conducta de los cristianos, c) en materia política y social.

### 1. Documentos del magisterio

Los documentos que vamos a analizar emanan de la autoridad pontificia y del Concilio Vaticano II, Suponemos la doctrina teológica que enseña la potestas docendi del Papa y de los Obis--pos, para la interpretación auténtica de la fe y de las costum--bres. Esta potestas docendi se orienta al servicio de la Igle--sia. Es una iluminación del misterio' de Cristo bajo la espe--cial acción del Espíritu.

Frente al peligro de concebir la fe como un "catálogo" de enunciados doctrinales, conviene insistir en que es primariamente-actitud de aceptación de Cristo y de su misterio. A partir --de allí, de Cristo mismo, como centro de vida y plenitud de --verdad, se ordenan coherentemente las múltiples afirmaciones,--deducciones, explicitaciones de la fe. Y a medida en que una --afirmación doctrinal es más "periférica", la seguridad infali--ble de interpretación del misterio se va como "diluyendo", --puesto que afecta cada vez menos lo sustancial y hace cada vez más dependiente de otros modos humanos de conocer, y por lo --tanto, esta más sometido a las debilidades e incertidumbre del conocimiento humano. Así es posible establecer como lo hace G. Baum (54) tres zonas de afirmaciones del magisterio, muy dis--tintas en sus alcances, en su obligatoriedad y en su relación--con lo central de la fe que es Cristo mismo. Estas tres zonas--son : 1) la revelación divina y lo relacionado con ella; 2) los valores naturales de la vida humana, personal y social; 3) la investigación teológica y bíblica. En los tres sectores ha ha--bido cambio con el transcurso del tiempo, sea por afirmaciones distintas o por diversas interpretaciones de una misma verdad. Compárese por ejemplo, la afirmación de Pio IX en "Quanta cura"

---

(54) G. Baum: "El magisterio en una iglesia cambiante" Conci--lium 21 (1967) 70.

en que califica de errónea opinión la que sostiene "que la libertad de conciencia y de culto es derecho propio de cada hombre, y que esto debe ser proclamado y afirmado en toda sociedad rectamente constituida" (Denz., 1960, 1613), con la afirmación del Vaticano II : "Este Concilio Vaticano declara que la persona humana tiene derecho a la libertad religiosa. Esta libertad consiste en que todos los hombres han de estar inmunes de coacción tanto por parte de personas particulares, como de grupos sociales y de cualquier potestad humana, y esto de tal manera que en materia religiosa ni se obligue a nadie obrar contra su conciencia, ni se le impida que actúe conforme a ella - en privado o en público, solo o asociado con otros, dentro de los límites debidos" (Declaración sobre la libertad religiosa, Dignitatis humanae, 2)

La potestas docendi se ejerce de dos maneras muy diferentes :- por el magisterio infalible y por el magisterio auténtico (o no-infalible). En los documentos que vamos a estudiar, en ningún momento se trata de magisterio infalible. Todas las encíclicas sociales y la Constitución Pastoral Gaudium et Spes, -- pertenecen pues al magisterio auténtico o autoridad docente falible.

Cual es la problemática general del magisterio auténtico? Sigo las ideas de Bruno Schüller (55) : El magisterio tiene un conocimiento superior de la verdad de Cristo en virtud del apoyo del Espíritu Santo que le ha sido concedido y porque esa -- Verdad es obligatoria para los fieles en orden a su salvación. Pero el magisterio auténtico, al no ser infalible no puede --- equivocarse? Qué conducta tomar entonces?

La falibilidad no suprime la autoridad. En la vida ordinaria -- reconocemos vg. autoridad a un médico, a pesar de que sabemos que es falible en su diagnóstico. La posibilidad de error no le quita autoridad, a menos que haya incurrido tantas veces en error que no exista garantía futura para el acierto en sus ---

---

(55) B. Schüller : Apuntes sobre las manifestaciones auténticas del magisterio eclesiástico. En "Selecciones de Teología" 27 -- (1968) 221-229.

diagnósticos como verdad probable al menos. Si aplicamos esta norma de conducta al magisterio auténtico, debemos decir que -- la posibilidad de caer en el error no le resta autoridad, y -- que el respeto al magisterio es un deber siempre. Más aún, podemos decir, como en el caso del buen médico que acierta por -- regla general y se equivoca por excepción, que el magisterio -- auténtico acierta por lo general y se equivoca por excepción -- sin que esto prejuzgue el número de excepciones.

En cuanto que el magisterio auténtico debe su autoridad a la -- voluntad de Jesucristo se distingue de cualquier otra autori-- dad humana, pero en cuanto que es falible no se distingue de -- autoridad general. En este caso, el respetuoso deber de mos--- trar al magisterio su posible error es un deber de fidelidad a Cristo y a su Iglesia. Cuando se trata de una doctrina que no -- tiene la garantía de la infalibilidad es posible pensar que -- puede ser modificada y corregida. Si esto no fuera posible, -- por sentirse el teólogo atado, incluso por la doctrina no-infa -- lible, sería difícil perfeccionar la doctrina que al no ser in -- falible puede ser perfeccionable. (56)

Deducir de lo dicho hasta aquí un escepticismo frente al magis -- terio es actitud inmadura de quien busca la seguridad absoluta e infalible precisamente en un enunciado que el propio magiste -- rio no quiso asumir infaliblemente, sino que lo propone sólo -- como auténtico.

Esta problemática nos lleva a preguntarnos si en muchas afirma -- ciones del magisterio auténtico lo que está en cuestión no es -- la verdad o falsedad de tal o cual doctrina, sino la seguridad de aceptarla o no, por la incoherencia actual o aparente con -- la fe. En el problema de las relaciones entre la fe y la cien -- cia o la filosofía hay ciertas afirmaciones científicas o filo -- sóficas que no parecen compaginables con las verdades que la --

---

(56) Franz Böckle : "Zur Krise der Autorität", comentario al -- libro de A. Müller, en Wort und Wahrheit, 2' (1865) 809

Iglesia, por la revelación, confiesa poseer.

Evidentemente, un juicio sobre la verdad o falsedad de tales afirmaciones de carácter científico o filosófico no es competencia de la Iglesia, pero sí puede ser competencia del magisterio manifestar la compatibilidad o incoherencia con las verdades reveladas. Quizá, en muy contados casos, deductivamente y si estuviera comprobada la incompatibilidad, el magisterio podría también pronunciarse sobre la verdad o falsedad de aquella afirmación científica o filosófica que se confronta con la verdad revelada.

En estos casos, las enseñanzas de la Iglesia no tienen el carácter de comunicar la verdad revelada, sino de señalar los peligros de una afirmación filosófica o científica para la fe. - Mientras que en el primer caso nos encontraríamos ante un claro ejercicio de la potestas docendi, en el segundo veríamos una manifestación de la potestas regendi, la cual ciertamente, exige sumisión y obediencia, pero de muy distinto modo que el primer caso, pues abre la posibilidad de ayudar al magisterio a realizar el tránsito de juicio sobre la doctrina no segura (non tuta), es decir, de una doctrina cuya compatibilidad con la revelación no se manifiesta, a un juicio sobre la seguridad o compatibilidad de la doctrina con la fe. El juicio de la Iglesia, no afecta, por tanto, la verdad o falsedad de la afirmación misma, sino su compatibilidad o incompatibilidad (seguridad o inseguridad) con el depósito de la revelación. Casos bastante claros sobre esto, han sido los decretos referentes a la interpretación bíblica, hoy fuera de vigor.

## 2. Magisterio y conducta cristiana.

El hecho de que el magisterio proponga normas de conducta exige una interpretación adecuada para no caer en el legalismo de seguir la letra, en desmedro de una auténtica obediencia al espíritu. Qué significación tiene entonces la "norma ética"?

Es interesante recordar que Tomás parece desconocer el término "norma" en su teología moral. Habla de regla de la voluntad humana para referirse a la razón humana, en cuanto que se conforma con la razón divina (57). Posteriormente hay olvido de la concepción de Tomás en desmedro de una fijación de la conducta que llega a veces al positivismo. "Esta es la razón de que, cuando nos acercamos a los grandes sistemas éticos del pasado (por ejemplo, Platón, Aristóteles, la Stoa y Tomás de Aquino) con esta idea de normas los vemos en una perspectiva extraña, pues ni la areté griega ni la virtus latina corresponden a las normas en el sentido moderno. Y tampoco los mandamientos bíblicos pueden ser considerados como normas" (58). Acercarse con actitud normativa al nuevo Testamento ha llevado, por ejemplo, a olvidar la peculiaridad del sermón de la montaña. "El sermón de la Montaña ha de entenderse como una tensión, una búsqueda afanosa, no de manera fundamentalista o legalista. La actitud que exige es la de una nobleza de alma, no la de los cálculos mediocres de un regateador espiritual o un funcionario de seguros. Exige iniciativa de imaginación, juicio e inteligencia de una situación... Hasta ahora la actitud frente al sermón de la montaña ha oscilado entre el legalismo y la carencia de validez. Lo importante en él es la presentación de un ethos que ata sin ley" (59). Por eso, más que norma, hay que hablar de que el Nuevo Testamento nos presenta modelos éticos. "Un modelo, o como dirían Pablo y los Padres, un tipo, es al mismo tiempo algo concreto y capaz de adaptación. En cuanto es algo definido y parte de la revelación histórica, el modelo proporcionará esa coacción implicada en la revelación, como esperamos en la Escritura, pero al mismo tiempo el hecho de que se trate de un modelo, nos permite repensar sus implicaciones en una nueva interpretación para el tiempo presente" (60) "... Si intentamos absolutizar la letra de -

---

(57) S.Th. I-II q 19 a 19, c. cf. J. Blank : Sobre el problema de las normas éticas en el Nuevo Testamento, en Concilium, 25 - (1967) 187.

(58) id. p.189

(59) id. p.199-200

(60) id. p.200-201

de la Escritura, descubriremos nuestra incapacidad de salvar el bache histórico que se interpone entre ella y nosotros" -- (61). El mismo autor señala que estos modelos éticos se dan -- v.g. en 1 Cor 8-10, donde al lado del problema (sin vigencia -- en la sociedad industrial moderna) sobre el comer la carne inmolada a los ídolos, Pablo añade observaciones teológicas sobre la atención al hermano débil, el respeto a su conciencia, el cuestionamiento de derechos y libertades que nos corresponden legítimamente (1 Cor 8,7-13). Lo que vale para nosotros -- es lo que Pablo dice sobre la libertad cristiana y la práctica de la misma en relación con los hermanos. "Esto constituye -- más bien una característica de la moralidad cristiana y la -- práctica de la misma en relación con los hermanos" (62). "De igual manera hay muchos casos en que es preciso ver si, tras las circunstancias históricas y las instrucciones ligadas a ella, no existe algo más profundo y característico, una intención más amplia que puede aplicarse fácilmente a la situación presente y ser considerada como valedera para los problemas -- modernos. Esto no elimina el elemento histórico. De lo que se trata es de analizar el contenido en lo que sucedió una vez -- pero apunta, por encima de las circunstancias históricas a -- una validez futura" (63)

La ética cristiana ha señalado siempre la necesidad de que la acción del hombre en la situación concreta, al mismo tiempo -- que no puede radicar en un arbitrario subjetivismo tampoco es una deducción simple y diáfana de un principio moral, como si esos principios pudieran fijar pre-determinadamente la conducta del hombre. La más segura tradición escolástica ha destacado la significación de la prudencia; y en tiempos actuales, -- se ha tratado de hacer justicia a las intuiciones profundas -- de la ética de situación, buscando en la ética existencial -- una ortodoxa representación católica. (64).

---

(61) id.p. 201

(62) id.p. 198

(63) id.p. 198

(64) **F. Furger**: La prudencia y la transformación de las normas morales, en Concilium 35 (1968) p.324ss

Corresponde a la moral, en cuanto pertenece a la ciencia teológica, compartir los problemas hermenéuticos de ésta; tiene una manera específica de interpretar en la fe, la Escritura, la tradición dogmática, la ley moral natural y los signos de los tiempos, a fin de llegar a través de estas fuentes a un conocimiento de la voluntad de Dios como norma de nuestra conducta. El papel de la Iglesia, ejercitado por el magisterio, pero como reflexión total del pueblo cristiano, es interpretar la existencia humana en sus imperativos éticos. Hay un nuevo "círculo hermenéutico". "La práctica autónoma o más bien "dialogal" de la moral, tal como se realiza bajo la orientación de la ley escrita en el corazón del hombre, sirve como preparación para el Evangelio y de esta forma nos capacita para comprender la proclamación del Dios con nosotros, de la voluntad salvífica de Dios" (65)

El documento del magisterio que pretende señalarnos un camino moral, debe por tanto, ser entendido hermenéuticamente. Encontrar la exigencia de la voluntad de Dios no es seguir con espíritu legalista la letra del documento, sino reencontrar el Espíritu que es vida y llama a la nueva vida.

Las dificultades para la hermenéutica se complican aún más, cuando se trata de documentos del magisterio sobre materia social y política. Seguimos nuevamente el pensamiento de Schillebeckx sobre este punto.

### 3. Documentos en materia político-social

La dificultad de estos textos viene de que en ellos, la Iglesia no habla de la revelación, sino juzga a la luz de ella, las realidades humanas. Pero para conocer estas realidades está sometida a factores no teológicos, es decir, la Iglesia se

---

(65) Th. Beemer : Funcion hermenéutica de la teología moral, en Concilium, 45, p.294 ss)

sitúa en una locución hipotética, tomando como punto de partida una determinada situación del hombre y de la sociedad.

Cual es la estructura de estos factores no teológicos?

1. Estructura Universal. La Iglesia no vive sólo de los datos de la revelación. La situación actual pertenece por esencia -- propia como elemento hermenéutico en la proclamación del evangelio. Esto hace imprescindible el diálogo, tanto más cuanto -- los datos del mundo social y económica se vuelven cada vez -- complejos, y porque frente a estos datos la Iglesia quiere -- asumir una posición.

De donde saca la Iglesia su saber en este caso?

2. Estructura especial de las decisiones éticas actuales:

a) del evangelio no se puede deducir un programa político. Pero si se puede comparar con la imagen de la sociedad obtenida por análisis científico. Sin embargo, puede haber ocasiones -- en que una determinada decisión político social sea exigencia evangélica.

b) dualismo ético : norma abstracta y norma situacional. Las segundas no son mera deducción de las primeras. Pero cómo explicar el salto de unas normas universales y absolutas a una situación humana compleja, con varias soluciones. Y sobre todo aquellos casos en que sólo una respuesta es posible para -- promover la dignidad humana. Algunos intentan resolver este -- salto o acudiendo a la acción del Espíritu, o por medio de -- una corazonada histórica. Schillebeckx cuestiona el mismo pun-- to de partida : norma abstracta y norma concreta.

c) los juicios abstractos no empalman con la realidad sino pasan por lo concreto, así como el "ser humano" no existe sino -- individualizado. Ninguna declaración abstracta engendra llama -- da o invitación. "La naturaleza abstracta y general de las -- normas sólo sirve para demostrar la incapacidad del hombre pa -- ra expresar exhaustivamente la realidad concreta" Se presen -- tan como aspectos de una captación más general del hombre; son

como referencias de valor indicativo "que señala hacia la norma ética real y concreta, es decir, hacia la persona humana -- concreta que vive históricamente en tal sociedad concreta" (66)

Las normas éticas son exigencias planteadas por la realidad, -- de la que las normas generales que llamanos abstractas son tan sólo una expresión inadecuada. De aquí que no sea expresión -- inadecuada la que constituye, por sí misma, la norma ética sino que es únicamente el indicativo hacia la única norma real : estas personas a las que es preciso acercarse con una actitud de amor que exige justicia para todos. "Yo nunca puedo ver en una norma abstracta lo que yo debo o no debo hacer aquí y ahora" (67), aunque también es verdad que no puedo tomar una decisión concreta, al margen de esas normas generales, que suponen experiencias previas humanas. "Así es como podemos superar tanto una moralidad puramente abstracta, como la simple ética de situación" (68)

c) cómo saber lo que hay que hacer aquí y ahora? La Iglesia -- no debe pretender una interpretación teórica de los acontecimientos pues llega demasiado tarde. "El pasado ha demostrado -- que, mucho antes de que la Iglesia hubiera analizado los problemas sociales ya hubo personas que a través de su compromiso personal y de un diálogo preanalítico con el mundo llegaron a la decisión moral de que se imponían cambios fundamentales. -- Los nuevos imperativos éticos situacionales raramente o nunca -- han sido iniciados por filósofos, teólogos, Iglesias o autoridades eclesiásticas. Por el contrario, emergen de una experiencia concreta de la vida y se imponen con la rotunda claridad -- de la experiencia" (69). La Iglesia necesita escuchar esta "-- profecía exterior" (70). Las decisiones morales históricas y los nuevos imperativos morales no han brotado de hecho, de una

---

(66) Schillebeeckx, op.cit.p.162

(67) *ibid.* p.163

(68) *id.* p. 163

(69) *id.* p. 164

(70) *id.* p. 165

confrontación entre los principios generales y el análisis científico de la situación social, sino más bien de experiencias de contrastes, vg. campos de concentración, blancos/negros desarrollo/subdesarrollo.

e) "cuando analizamos tales experiencias de contraste en cuanto a su capacidad de crear nuevos imperativos éticos, hallamos que en tales experiencias negativas se incluye una captación de valores positiva, velada aún y sin expresión clara, pero capaz de mover la conciencia que empieza a manifestar su protesta. Se empieza experimentando una ausencia de 'lo que debería ser', y de ahí se pasa a una percepción, quizá difusa, pero real de 'lo que se ha de hacer aquí y ahora'. Esta experiencia, por supuesto, es tan sólo una etapa preliminar que lleva a una reflexión más aguda que abarca tanto un análisis científico de la situación como una nueva declaración de principios fundada en las experiencias del pasado" (71). Por medio de estas experiencias el hombre percibe que vive debajo del nivel al que podría aspirar, y esto debido a las estructuras sociales que se lo impiden. No se trata de problemas de encuentro interpersonal, sino del "orden establecido". Los imperativos éticos nacidos de la experiencia de contraste, tienden a cambiarla sociedad, "son un momento de la historia humana sobre el cual la ética reflexiona después detenidamente, de tal suerte que con el correr del tiempo, se llega a trazar finalmente un cuadro total de principios éticos y de proposiciones concretas" (72). La tematización no es lo más importante lo más decisivo, "con lo que se hace aún más claro que la decisión ética concreta no es simplemente una aplicación de la norma universal y abstracta a un caso individual. Porque las experiencias de contraste muestran que el imperativo ético es descubierto primariamente en su sentido interno inmediato y concreto, antes incluso de que pueda ser tomado como objeto de una ciencia y ser reducido así a la categoría de principio ético universalmente válido" (73). "La decisión creadora original que descubre el imperativo histórico en cuanto a su sentido interno en la experiencia de contraste, es al mismo tiempo para el creyente el rasgo carismático de todo ese proceso. Las normas generales, por el contrario, son

como la proyección cartográfica de una larga historia de experiencias (una historia llena de experiencias de contraste) en la búsqueda de una sociedad más digna del hombre : dignidad de la que el hombre adquiere conciencia a través de experiencias negativas" (74). La vida cristiana no queda ayudada si el magisterio propone principios generales, pues iría a remolque de la situación histórica.

f) ¿cual es el aporte histórico? La experiencia humana lleva a plantear el problema de la vida humana y de su sentido. -- Creer en Cristo es afirmar el sentido de la vida humana. Ese es el Reino de Dios, el futuro de paz y de justicia. El Evangelio sin ser un programa político, sí es una utopía. Es crítica del orden establecido. Utopía se toma aquí como "aquel punto de vista desde el que se nos hace posible criticar a nuestra sociedad" (75). Los derechos humanos hoy aceptados, fueron utopías en sus primeros momentos. "La presión ejercida por una utopía, constituye sin duda alguna, un factor histórico : la humanidad cree en aquello que es humanamente imposible" (76). "De las experiencias de contraste brota una voz profética, que es protesta, promesa esperanzadora e iniciativa histórica" (77). "La condición necesaria que hace posible la protesta y la decisión histórica es la presencia -- actual de la esperanza, pues sin ésta la experiencia negativa no podría dar paso a la experiencia de contraste y a la protesta. De ahí que sea precisamente la experiencia negativa el elemento que viene a demostrar la primacía de la esperanza en un futuro mejor" (78). La experiencia humana es unidad de experiencia pre-refleja, análisis reflejo y mediación por eso pueden distinguirse dos grandes fases de las experiencias históricas de contraste : 1. la experiencia negativa de la que nace la protesta profética y madura el imperativo-ético de que las cosas deben cambiar. Así van adquiriendo forma algunas indicaciones éticas objetivas; 2. el mensaje evangélico va madurando a base de una combinación de teología y análisis científico de una determinada situación que -

---

(71) id.p.166; (72) id.p.167; (73) id.p.167; (74) id.p.167-8  
 (75) id.p.170 (76) id.p.170 (77) id.p.171 (78) id.p.171

lleva a un plan responsable y más concreto de acción social y política.

g) hay dos funciones de la Iglesia : crítica de la sociedad y utopía. Por ser utopía es también crítica. Deber de la Iglesia que realiza como institución, vg. en *Pacem in Terris*, o *Populorum progressio*. "Ya no se limita a registrar el pasado histórico en principios generales, sino que intenta dar una orientación de estas decisiones históricas de tipo moral que están -- inaugurando el futuro" (79). La Iglesia puede ser llamada "*sacramentum historiae*", como servicio al reino de Dios. "La oposición del nuevo Testamento, al culto del emperador, junto con su apoyo a la real y verdadera autoridad del emperador, es ya un síntoma de esta función crítica y utópica" (80). Esta función requiere la presencia en un mundo a través del cual Dios llama a la Iglesia y en el cual el cristiano debe responder a esa llamada. "La esperanza escatológica radicaliza el compromiso en el orden temporal y por las mismas razones relativiza -- cualquier orden temporal ya existente" (81) "De esta forma el compromiso social y político del cristiano, enraizado en su entrega al bien de la humanidad es la hermenéutica de su fe en la promesa del reino de Dios" (82).

Sobre estos presupuestos es preciso preguntarse entonces sobre la obligatoriedad ética de las declaraciones del magisterio -- eclesiástico en cuestiones de política social. Nos referimos -- al "valor de una declaración no doctrinal, relativamente hipotética, emanada de la más alta autoridad de la Iglesia, el Papa o los Concilios. Con las palabras "relativamente hipotética" queremos significar el hecho de que tales textos dependen también de una información no teológica y hablan acerca de una -- realidad secular, accidental y cambiante" (83). "una declaración de este tipo sólo puede ser válida en la medida en que -- se cumpla una condición: la condición de que se dé precisamente esta situación concreta histórica en la sociedad" (84). No-

---

(79) id.p. 172 (80) id.p.173 (81) id.p.174 (82)id.p.174  
 (83) id.p. 175 (84) id.p.175

pueden, por consiguiente considerarse válidas para todos los tiempos "teniendo en cuenta la rápida transformación que se da en la sociedad humana, esos documentos sociales quedan muy pronto anticuados de tal suerte que una plena evocación de tales enseñanzas, condicionadas históricamente, para referirse a la evolución social en el futuro, podría tener precisamente una significación reaccionaria" (85).

El magisterio presenta y explicita una exigencia moral (que ya es obligatoria antes de las declaraciones del magisterio). Aunque a veces deja posibles opciones, otras veces no. "Aunque muchos casos se entiende que la existencia concreta tiene únicamente valor indicativo, dejando margen para la aplicación de otras soluciones posibles, puede ocurrir, sin embargo que estos documentos oficiales impongan en determinadas ocasiones, una solución concreta, excluyendo prácticamente todas las demás soluciones posibles" (86). No hay sin embargo garantía absoluta de que la dirección señalada sea la única objetivamente recta. Pero obrando de acuerdo con aquellas decisiones se tiene la certeza moral de estar a la altura de las exigencias históricas. "por eso debemos aceptar con confianza cristiana las consecuencias de esta actuación, aunque esta induzca a trastornos. En efecto, no se trata aquí directamente de la obediencia de la fe a la autoridad doctrinal de la Iglesia cristiana, sino de la obediencia de fe a su función profética pastoral" (87).

La naturaleza de obligatoriedad de estas declaraciones del magisterio se basa más en un rechazo de la situación presente : las cosas no deben seguir así, que en el elemento positivo, - cuyo carácter específico y obligatorio consiste en una iluminación de la conducta a partir de la experiencia negativa.

---

(85) id.p.176

(86) id.p.177

(87) id.p.178

CAPITULO VHERMENEUTICA DE LA DOCTRINA SOBRE LA SOCIEDAD

En una reflexión honesta sobre la doctrina de la Iglesia acerca de la propiedad privada, nos encontramos ante serias dificultades. No se puede negar la existencia de textos claros y precisos como el de Mater et Magistra, 109 : "el derecho de propiedad privada, aun en lo tocante a bienes de producción, tiene un valor permanente, ya que es un derecho contenido en la misma naturaleza"

Por otro lado no es posible identificar de tal manera la fe con el sistema de propiedad privada, que se niegue a quien opte por el socialismo la posibilidad de ser cristiano. Cómo confrontar pues, de una parte, la opción socialista que, cada vez más, las ciencias sociales presentan como uno de los caminos, tal vez, más viables para América Latina, teniendo, por otra parte, el pensamiento social de la Iglesia? Se puede acallar, en nombre de la fe, las reflexiones de la ciencia o las opciones de los grupos políticos? Pero, aceptar con honestidad intelectual los datos de la ciencia, o los hechos de la política, aunque no sea sino como hipótesis de trabajo, no lleva a rechazar el magisterio, a reconocer que hubo una ideología en la doctrina de la Iglesia?

Para muchos cristianos en América Latina, el conflicto entre fe y ciencia política, o entre fe y praxis política, reproduce conflictos vividos muy fuertemente antes en la Iglesia. Podemos recordar el caso de los problemas bíblicos. Entonces, como ahora, se trata de un problema hermenéutico. De interpretar textos fundamentales para la fe cristiana ante nuevos interrogantes de la historia. En nuestro caso, es cierto, no se trata de textos bíblicos, sino de encíclicas papales o documentos de obispos. Pero poco resuelve el problema, decir, (en nuestro caso, que se trata del magisterio auténtico (es decir no infalible) que propone la doctrina social.

Incluso al aceptar la inteligente y sutil distinción de que - en estos documentos no se trata de la potestas docendi, sino de la potestas regendi (es decir, no se juzga sobre la verdad o falsedad, sino sobre la oportunidad o no, de seguir tal doctrina o sistema) (88) no puede olvidarse que repetidas veces los Papas reclaman obediencia a esta doctrina social, aunque no la pidan en el sentido formal en que una negación de obediencia conlleve la exclusión de la Iglesia (89).

Abordar el tema requiere honestidad intelectual : no escudarse en la Iglesia para rechazar los proyectos histórico-sociales y económicos que parezcan viables para el progreso del -- pueblo latinoamericano; pero tampoco cambiar arbitrariamente la fe para ajustarnos al avance científico. La situación de -- crisis, de reflexión sobre la manera como se ha comprendido -- la fe, sobre la hermenéutica de la fe, nos lleva siempre a una nueva y mejor hermenéutica, más fiel a la revelación y a la misión de la Iglesia. Así, por ejemplo cuando la Iglesia -- superó la limitada visión de los problemas bíblicos, pudo -- comprender mejor la Biblia como mensaje religioso y no como -- manual científico de explicación del origen del mundo y del -- hombre, en conflicto con la teoría evolucionista. Podemos, en el caso de la propiedad, llegar a una profundización de la fe

---

(88) La potestas docendi está al servicio de la revelación: -- es su comunicación, explicación, conservación, profundización (cf. IG, 25 y DV 10. La potestas regendi se refiere al gobierno pastoral : juzga, por el bien de los fieles, de la compatibilidad de un sistema o doctrina, con la fe.

(89) Es evidente que la distinción entre potestas docendi y regendi, se aplica, vg. con relación al marxismo y al socialismo en diversos niveles: es "docendi", es decir, un juicio sobre la falsedad, cuando condena al ateísmo, pero es "regendi", es decir juicio normativo sobre la prudencia de seguir -- o no un sistema económica que aparece vinculado, en diversos -- grados y momentos a una ideología atea. En este caso vg. de -- que el sistema haya dejado de estar intrínsecamente afectado por la ideología por la cual nació sería posible para el cris-- tiano seguir el sistema. Tal parece ser el criterio de discer-- nimiento que propone Pablo VI en Octogesima Adveniens, 31.

aceptando lealmente lo que la doctrina de la propiedad ha sido una ideología? (90). Esta es la difícil tarea que nos proponemos,

Lo que hace oscura la doctrina de la propiedad es la presencia de contradicciones en ella: algunas de ellas ajenas por completo a la voluntad de los Papas; otras, debido a los condicionamientos históricos que acompañaron la formulación de la doctrina.

La primera contradicción que debe señalarse se da entre la intención y el efecto. La doctrina pretende defender un valor del hombre, su dignidad como señor de la naturaleza. Pero con sigue un efecto no pretendido: defender el status-quo del sistema capitalista. Explicando esta contradicción encontramos, - en otro nivel, otra segunda : la Iglesia pretende defender la relación solidaria de dominio sobre el mundo, con el recurso al derecho natural, pero éste recurso deja en segundo plano - un mensaje evangélico de acento muy marcado en la preferencia por los pobres. Finalmente la contradicción se vuelve a mostrar en el contraste de una tarea de formulación de la verdad por la esencia, que relega otra tarea de denuncia profética -- de lo inhumano en la existencia del hombre, en búsqueda de -- una verdad más plena en la historia, que solo se afirma cuando se realiza.

---

(90) usamos la palabra en el sentido en que la usa Pablo VI - en OA, 25, es decir "convicciones últimas sobre la naturaleza el origen y el fin del hombre y de la sociedad" sobre las que puede estar apoyado "un proyecto de sociedad coherente en sus medios concretos y en su aspiración que se alimenta de una -- concepción más plenaria de la vocación del hombre y de sus diferentes expresiones sociales". En este sentido, la propiedad privada es ideología, al intentar traducir un "valor", el de la relación de dominio del hombre sobre la naturaleza, de --- cuerdo con la dignidad y vocación humana. Sin embargo la palabra ideología tiene otra significación: la de tomar **como verdad** aquello que es definido por interés. También en este sentido -y es el más penoso- la doctrina de la Iglesia ha sido - ideología, pues con ella se justificaba un sistema que tomaba

## I. Primera contradicción : intención efecto

La intención de la Iglesia en su doctrina social es anunciar - a Jesucristo y las exigencias de su doctrina y mandamientos de amor, en la configuración del orden social. Hay una imagen del hombre y de la sociedad que se encuentran en la Escritura : -- Dios es nuestro padre, su plan en la historia es realizar la fraternidad humana, y al servicio de esta fraternidad ha puesto el universo con sus riquezas, que el hombre debe conquistar con el trabajo. Esta imagen de la vocación humana : dominar el mundo, construir una historia fraterna y abrirse a la paternidad de Dios, se expresa o intenta expresar en los tres puntos que la Iglesia ha defendido con calor : la propiedad, como expresión del dominio de la naturaleza, la fraternidad, contra la cual atentaría la lucha de clases; la relación filial con Dios que queda negada y destruida por el ateísmo.

Por el momento nos interesa cómo se expresa el valor del dominio del hombre sobre la naturaleza.

### 1. Condición humana y uso de la naturaleza.

El hombre necesita del mundo para su vida, y satisface su necesidad por el uso de los bienes de la naturaleza. Esta primera constatación tan universal responde a la experiencia de todos los hombres y de todos los tiempos, y no permite deducir todavía ningún derecho (como vg. los animales no tienen derecho a pesar de usar de los bienes de la naturaleza). De allí que el derecho, como tal solo puede darse en un ser que use racionalmente la naturaleza. Por ello, León XIII dice : "y por esta -- causa de que es el único animal dotado de razón, es de necesidad conceder al hombre no sólo el uso de los bienes, cosa común a todos los animales, sino también el poseerlos con derecho estable y permanente, y tanto los bienes que se consumen con el uso, cuanto los que, pese al uso que se hace de ellos, perduran" (Rerum Novarum, 4)

---

como verdad -el derecho de todos a la propiedad- lo que era defendido como interés -solo unos cuantos eran realmente propietarios.

El uso que el hombre hace de la naturaleza, es pues, humano, - es decir, racional, con atención a su futuro. Es verdad que - al tomar "hombre" no como individuo, sino como persona social el futuro del que se habla es también el de los demás. Los Papas están atentos sólo a la dimensión más inmediata de esta - sociabilidad: la familia, y por eso insisten más en ella, pero el principio es válido para toda la humanidad. El futuro - que el hombre asegura con su trabajo, es de la humanidad entera.

Sin negar esta dimensión total, la afirmación del futuro familiar es quizá la que más inmediatamente aparece a la experiencia inmediata del hombre. El ser humano está más desamparado, durante su infancia, por largo tiempo para proveer por sí mismo a sus necesidades : necesita de la familia. Por eso señalan los Papas esta perspectiva familiar. Así, vg. dice León XIII : "Por tanto, es necesario que el derecho de dominio --- atribuido por la naturaleza a cada persona, según hemos demostrado, sea transferido al hombre en cuanto cabeza de la familia" (perum Novarum, 9). Igual concepto encontramos en Pío XI : "por la naturaleza o por el Creador mismo se ha conferido al hombre el derecho de dominio privado, tanto para que los individuos puedan atender a sus necesidades propias y a las de su familia, cuanto para que, por medio de esta institución, los bienes que el Creador destinó a toda la familia humana sirvan efectivamente para tal fin, todo lo cual no puede obtenerse, - en modo alguno, a no ser observado un orden firme y determinado" (Quadragesimo Anno, 45). De manera similar, Pío XII dice : "La misma naturaleza ha unido íntimamente la propiedad privada con la existencia de la sociedad humana y con su verdadera civilización, y en grado eminente con la existencia y el desarrollo de la familia... Acaso no debe la propiedad privada -- asegurar al padre de familia la sana libertad que necesita para cumplir los deberes que le ha impuesto el Creador referentes al bienestar físico, espiritual y religioso de la familia (La Solemnidad, 22).

Es evidente que estos tres textos no justifican sino la propiedad privada de bienes de consumo, y además la exigen absolutamente para todos los hombres, de modo que cualquier situación de miseria es flagrante violación de este derecho natu--

ral de propiedad privada de bienes de consumo. La contradicción más grave es no defender este derecho sagrado en el obrero o campesino, por defender la propiedad privada de los bienes de producción que determina una estructura social y económica tal que origina la violación del derecho de propiedad -- más fundamental y universal.

Hasta tal punto es sagrado este derecho que si un estado, legislación o status quo no garantizan a todos los padres de familia ( no solo a los de una clase social) este derecho de velar por los suyos, este estado, legislación o status quo sería "más que deseable, digno de repulsa" (Rerum Novarum, 9).

## 2. Uso de la naturaleza y propiedad privada.

En los textos ya citados ha aparecido ya el término "propiedad privada" adelantando -tal vez ilegítimamente- una expresión equívoca. De los pasos aquí dados solo podemos deducir -- estrictamente el derecho al consumo (es decir, el acceso a aquellos bienes que sirven para la vida humana presente y futura). Este derecho al consumo puede expresarse como propiedad. Per si se expresa como propiedad privada de bienes de consumo entonces hay que reconocer que debe ser derecho de propiedad privada de todos los hombres sin excepción alguna, porque en todos ellos se da el uso racional humano de la naturaleza, -- primer dato para la afirmación de esta propiedad.

## 3. Dominio laboral de la naturaleza y trabajo asalariado

Otro dato viene a añadirse a la reflexión : el uso de la naturaleza requiere del trabajo que transforma lo natural en un bien apto para la necesidad humana. El dominio de la naturaleza no es inmediato, sino mediante el trabajo; es un "dominio-laboral".

El uso de los bienes se logra por la mediación del trabajo. - El hombre humaniza el mundo, imprimiendo una huella humana en la naturaleza. "Cuando el hombre aplica su habilidad intelec-

tual y sus fuerzas corporales a procurarse los bienes de la naturaleza, por éste mismo hecho se adjudica a sí aquella parte de la naturaleza corpórea que el mismo cultivó, en la que dejó impresa una a modo de huella de su persona, de modo que sea absolutamente justo que use de esa parte como suya y de que de ningún modo sea lícito que venga nadie a violar ese derecho del mismo" (Rerum Novarum, 7).

El problema se complica cuando se atiende a la organización real de la vida económica. Mientras que la afirmación de la propiedad se movía en el plano de la abstracción: el hombre usa racionalmente de los bienes de la naturaleza conquistados por su trabajo, y es por ello propietario a fin de asegurar su futuro; la atención al trabajo asalariado rompe el esquema abstracto. Qué sucede en las relaciones económicas. El trabajo de transformación de la naturaleza lo hace unos hombres sin por eso ser propietarios de esos bienes. Quien leyera sólo el siguiente texto de León XIII se sorprendería por el vigor con que se enuncia en 1891 el principio de "la tierra para quien la trabaja": "Y va a admitir la justicia que venga nadie a apropiarse de lo que otro regó con sus sudores? Igual que los efectos siguen a la causa que los produce, es justo que el -- fruto del trabajo sea de aquellos que pusieron el trabajo" -- (Rerum Novarum, 8).

Cómo explicar pues, que el trabajo se separe de la propiedad? El problema se plantea por el trabajo asalariado. Así, después de recordar Pío XI los principios de León XIII establece la distinción "... el trabajo que el hombre pone de su parte y en virtud del cual la cosa recibe una nueva forma o aumenta es lo único que adjudica esos frutos al que los trabaja. Carácter muy diferente tiene el trabajo que, alquilado a otros, se realiza sobre cosa ajena" (Quadragesimo Anno, 52-53).

El problema social surge cuando la propiedad y el uso de los bienes de la naturaleza están separados del trabajo. A este problema es al que se alude en las encíclicas sociales. Y es

aquí donde empiezan a darse una serie de contradicciones que conviene señalar.

El trabajo asalariado, es decir, el de un hombre que no tiene propiedad de bienes de consumo ni de producción, y ofrece su trabajo a cambio de los bienes de consumo, constituye una --- anormalidad si hemos admitido el principio de propiedad indicado arriba. Puesto que, o bien el uso de la naturaleza no debe traducirse como propiedad, ya que el asalariado la usa sin ser propietario; o si el uso debe siempre traducirse por propiedad, el asalariado está en situación anormal y transitoria.

La única interpretación coherente con el principio de propiedad privada de bienes de consumo es la de considerar la situación del trabajador asalariado como anormal y transitoria, -- destinada a desaparecer:

a) trabajo asalariado y derecho al uso.

En una primera aproximación, parece que para los Papas, el -- trabajo asalariado no es impedimento para el uso de la naturaleza aun que no sea propietario el trabajador. Quedaría en -- salvo, pues, el destino universal de los bienes, porque todos los hombres usan de toda la naturaleza. Así interpreta León XIII el hecho de que Dios diera en común la tierra a todos, es decir "no asignó a nadie la parte que había de poseer, dejando la delimitación de las posesiones privadas a la industria de los individuos y a las instituciones de los pueblos" (Rerum Novarum, 6), de modo que la naturaleza sigue sirviendo a -- todos, sean propietarios o no, porque "los que carecen de propiedad lo suplen con el trabajo" (id).

Hasta aquí tenemos una duplicidad de consideraciones. Por un lado una consideración abstracta, por la que a partir de la -- naturaleza humana se defiende el derecho de propiedad, a fin de asegurar el uso humano individual y familiar de los bienes naturales. Por otro lado, el dato concreto del trabajo asalariado, que mostraría que el uso de la naturaleza también se -

da, sin necesidad de ser propietario.

b) trabajo asalariado y derecho a la propiedad

León XIII no queda satisfecho con mostrar que por el trabajo (incluso asalariado) se llega verdaderamente al uso de la naturaleza, sino que piensa que el trabajo asalariado debe generar la propiedad. El máximo argumento que se puede dar contra el socialismo lo constituye la defensa del derecho del trabajador, puesto que si el obrero "presta sus fuerzas o su habilidad a otro, lo hará por esta razón : para conseguir lo necesario para la comida y el vestido; y por ello, merced al trabajo aportado , adquiere un perfecto y verdadero derecho no solo a exigir el salario, sino también para emplearlo a su gusto. Luego si reduciendo sus gastos ahorra algo e invierte el fruto de sus ahorros en una finca, con lo que puede asegurarse más su manutención, esta finca no es otra cosa que el mismo salario revestido de otra apariencia, y de ahí que la finca adquirida por el obrero de esta forma debe ser tan de su dominio como el salario ganado por su trabajo" (Rerum Novarum, 3). Además de que el ejemplo no concluye para la propiedad de bienes de producción, es útil en cuanto muestra que el trabajo asalariado, si es bien retribuido con justicia, debe permitir llegar al ahorro y por ello a la propiedad.

De aquí se deduce que la situación de trabajo asalariado es esencialmente transitoria y que este derecho del trabajador a la propiedad debe ser garantizado por el Estado. "Por ello, las leyes deben favorecer este derecho y proveer, en la medida de lo posible, a que mayor parte de la masa obrera tenga algo en propiedad" (Rerum Novarum, 33). En otros términos. la única manera de salvar el primer principio: que el uso humano significa propiedad, es considerar como transitorio el trabajo asalariado, y por consiguiente como transitoria la división capital/trabajo. Si es verdad que León XIII y Pío XI piden defender el derecho a propiedad, esta defensa debe ser prioritariamente la de bienes de consumo para todos y no la de bienes

de producción, reservada a algunos pocos. La defensa de un -- derecho de propiedad (la del actual propietario de bienes de producción) no puede **consistir** en impedir la defensa del otro derecho de propiedad, más universal, el del trabajador asalariado.

Pero es justamente esta propiedad de bienes de producción, la que impide que la otra se realice, ya que tiene en sus manos el poder de decisión sobre la retribución del trabajo asalariado, con lo cual, éste no llega a alcanzar el uso ni la propiedad, como le corresponde. Antes de analizar lo que esto -- significa, desde el punto de vista del efecto conseguido (reforzar el status quo), consideremos dos aspectos de la doctrina tradicional de la Iglesia, bajo esta nueva luz. Se trata -- de ver si la doctrina sobre la propiedad en cuanto que ésta -- tiene función social, y la doctrina sobre la difusión de la -- propiedad, confirman la interpretación anterior del trabajo -- asalariado como situación transitoria y anormal.

#### 4. Función social de la propiedad

Si la hipótesis de que el trabajo debe conducir a la propie-- dad es exacta, entonces el trabajo asalariado debe ser visto -- como situación anormal y transitoria. La doctrina sobre la -- función social de la propiedad debe ser vista, en consecuen-- cia, como un modo de asegurar el derecho radical y primario -- sobre el uso a quien no tenga propiedad.

La función social tiene una de sus primeras y más claras ex-- presiones en Pío XI, cuando dice que hay "un doble carácter -- del derecho de propiedad, llamado social e individual, según -- se refiera a los individuos o mire al bien común" (Quadragesi -- mo Anno, 45). Esta función social la considera Pío XI, en su -- primer plano, en la dimensión familiar, pero también a que -- "los bienes que el Creador destinó a toda la familia humana -- sirvan efectivamente para tal fin" por medio de la institu-- ción de la propiedad privada. Para Pío XI, la afirmación si-- multánea de la función individual y social es la que evita -- caer en el colectivismo y el individualismo.

Dejando para después el análisis de la distinción propiedad/-ejercicio, que tal como la propone León XIII es exacta sólo - para bienes de consumo, pero no para los de producción, sobre todo si estos son bienes industriales (91), y omitiendo, por ahora, la doctrina sobre el Estado y su poder de delimitar la propiedad en razón de la función social que ésta tiene, nos fijamos tan sólo en el recurso que se hace a la doctrina tradicional de lo "superfluo". Dice Pío XI : "Tampoco quedan en absoluto al arbitrio del hombre los réditos libres, es decir aquellos que no le son necesarios para el sostenimiento decoroso y conveniente de su vida, sino que por el contrario, tanto la Sagrada Escritura como los Santos Padres de la Iglesia evidencian con un lenguaje de toda claridad que los ricos están obligados por el precepto gravísimo de practicar limosna la beneficencia y la libertad" (Quadragesimo Anno 50).

El estudio de las fuentes patristicas posibles nos llevaría a la conclusión de que el concepto de "limosna" en una época -- pre-industrial, era un modo, propio de ese tiempo, de reconocer el derecho (es decir, un deber frente a la justicia y no sólo frente a la caridad), de todos los hombres para usar de todos los bienes. Las expresiones de los Santos Padres son -- muy claras a este respecto : "El que despoja a un hombre de su vestimenta es un ladrón. El que no viste la desnudez del indigente, cuando puede hacerlo, merecerá otro nombre? El pan que guardas pertenece al hambriento. Al desnudo, el abrigo -- que escondes en tus cofres. Al descalzo, el zapato que se pudre en tu casa. Al mísero, la plata que escondes" (92).

---

(91) La razón es clara: el no-uso o mal uso de estos bienes, constituye una injusticia social, por la que se puede proceder a la expropiación, Cf, GS 71; PP, 24.

(92) San Basilio, PG 31, 277

O también : "No digan : gasto lo que es mío, de lo que es mío No gozan de lo que es suyo, sino de lo que pertenece a otro.. . Estos bienes no les pertenecen : les pertenecen en común -- con su semejante, tal como el cielo, la tierra y todo lo demás" (93).

Confirmando esta línea de pensamientos, San Ambrosio afirma -- por su parte : "No es parte de tus bienes lo que tú das al pobre; lo que le das, le pertenece. Porque lo que ha sido dado para el uso de todos, tú te lo apropias. La tierra ha sido dada para todo el mundo y no solamente para los ricos" (94). La importancia de esta frase reside en que es la misma que es retomada por Pablo VI en *Populorum Progressio*, para explicar el sentido cristiano de la propiedad (cf. *Populorum Progressio*, 23).

De allí que se pueda decir, con Pierre Bigó : "En cuanto a -- San Agustín, afirma de modo más claro aún el derecho de los pobres, al darnos su célebre definición de la justicia "socorrer a los desgraciados". Esta definición es notable, no sólo por el hecho de haber sido adoptada por Pedro Lombardo y comentada por Santo Tomás de Aquino, sino por el claro significado que adquiere al situarla en su contexto. San Agustín no quiere hacernos entender solamente que una dádiva a los pobres justifica ante Dios; nos habla de la justicia como virtud cardinal, acercándola intencionalmente a la prudencia, a la fortaleza y a la templanza. Así considerada, la justicia es reconocimiento del derecho de cada ser, *cuiquesuum*. Existe por -- tanto, un derecho de los pobres: lo que se da al pobre es una deuda" (95).

No podemos determinar los deberes que el derecho de todos los hombres al uso de todos los bienes exige, con los viejos términos de otras épocas pre-industriales.

---

(93) San Juan Crisóstomo, PG, 61, 86

(94) San Ambrosio, PL 14, 747

(95) Pierre Bigó: *Doctrina social de la Iglesia*, Barcelona, - 1967.

"Para entender la doctrina de los santos Padres sobre el dominio y la propiedad de los bienes materiales por parte del hombre, es necesario tener presente que los santos Padres no podían plantear un problema de reforma de las estructuras sociales, porque, en la época en que vivían, eso era imposible histórica y culturalmente."

Faltaban los instrumentos técnicos, por decirlo así. Hay cosas que requieren una cierta maduración histórica para ser -- concretamente proyectables. De aquí que, en una primera lectura superficial, pueda producir la doctrina patristica la impresión de responder a lo que modernamente llamamos una actitud paternalista. Nada más lejos de la realidad. Porque aunque es verdad que los Padres no hablan más que de la limosna, le atribuyen a la limosna una función de retribución de la -- renta, que es para ellos, desde el punto de vista moral, una obligación de justicia. Los santos Padres tuvieron una conciencia muy clara de que reina un grave desorden en el mundo de las relaciones económico-jurídicas, de que reina ampliamente la injusticia, puesto que, hablando (como ellos) en términos religiosos, Dios ha creado los bienes para todos, y como decíamos, el veinte por ciento vive con el ochenta por ciento de las riquezas, mientras el ochenta por ciento se muere con -- el veinte por ciento de los bienes. Los Santos Padres denuncian el desorden y la injusticia reinante en su mundo, con -- una fuerza y una claridad, como nunca luego nos hemos atrevido a hacerlo... Pero como no tenían más instrumentos para corregir la injusticia y el desorden, que la limosna, hablan naturalmente de la limosna y sólo de la limosna, pero con una conciencia perfectamente moral y perfectamente religiosa y -- perfectamente jurídica (en el plano fundamental del derecho -- natural), añaden que esa limosna no es otra cosa que una devoción, el restablecimiento de un equilibrio que es absolutamente debido en justicia... Más tarde, evolucionaron las cosas y se perdió un poco de vista esta concepción de los santos Padres, para los que la limosna era una redistribución de la renta debida en justicia. Es evidente que hoy el problema hay que plantearlo sobre otros presupuestos técnicos, en el -- campo económico, jurídico y político. No hay que plantearlo -- en términos de limosna, sino en términos de reforma de estructura... El pensamiento de la época liberal, ajeno a la vez a-

la concepción moderna de una ética, un derecho y una política sociales, se quedó con esta posición radicalmente insuficiente y equívoca: la doctrina social de la Iglesia consiste en - la caridad, y por tanto, toda la corrección de los desequilibrios que hay en el mundo debe ponerse en que los ricos sean generosos, etc. Esta fórmula, literalmente, responde a fórmulas patrísticas, pero con un espíritu diametralmente opuesto. Porque el fondo de la doctrina de los Padres está en su afirmación de que la limosna es un deber de justicia, es una "devolución"... Hoy se trata no solamente y primariamente de dar limosnas, sino de crear fuentes de trabajo, de redistribuir - la renta nacional, de organizar la empresa de una manera verdaderamente humana, de difundir equitativamente la propiedad. Pero todo esto son obligaciones estrictísimas de justicia" -- (96).

Por esto, con razón, Pío XI señala que una forma moderna de - cumplir este deber de dar a todos lo que es de todos, es reinvertiendo las ganancias de la empresa en la creación de nuevos puestos de trabajo : "...el empleo de grandes capitales - para dar más amplias facilidades al trabajo asalariado, siempre que este trabajo se destine a la producción de bienes -- verdaderamente útiles, debe considerarse como la obra más digna de la virtud de la liberalidad y sumamente apropiada a las necesidades de los tiempos" (Quadragesimo Anno, 51). Lástima - que en su tiempo no existiera un rigor más crítico para percibir en esos capitales y utilidades, el resultado de un sistema de salarios injustos, y por tanto, para reconocer en la empresa, la justa propiedad de los trabajadores. De todas maneras, es importante constatar cómo una obligación de justicia - debe ser traducida a nuevos términos, sin un fácil e injustificado recurso a la tradición doctrinal de la Iglesia.

La doctrina de lo superfluo pretende señalar en la propiedad - un límite que separa lo necesario para el propio sustento de - lo que nos es necesario. El derecho de usar de aquellos bie--

---

(96) José M. Diez Alegria: Actitudes cristianas ante los problemas sociales, Ed. Estela, 2a. edic. 1967. pp. 26-28

nes de los cuales se es propietario, no llega hasta los bienes superfluos. Pero cómo se determina la separación de lo necesario y de lo superfluo? Allí, según la doctrina pontificia, tiene campo el Estado pero también la conciencia de cada uno? hay que medir lo superfluo con relación a las necesidades de los otros, para que la administración y distribución de los bienes creados aprovechen efectivamente a todos (97)

Es claro que si se deja al egoísmo individual, para el propietario que "necesita" todos los años un viaje de descanso a Europa, no debe quedarle mucho de superfluo para cumplir el deber de justicia de darlo a la colectividad. Muchas veces insistirán los Papas en lo injusto de tener "necesidades-superfluas" cuando hay otras "necesidades-necesidades" más urgentes (98).

La regla de lo superfluo, entendida como deber de justicia estricta, no sólo se debe aplicar a la persona individual. Es responsabilidad también de las comunidades humanas, incluso de los países "Hay que decirlo una vez más : lo superfluo de los países ricos debe servir a los países pobres. La regla que antiguamente valía en favor de los más cercanos debe aplicarse hoy a la totalidad de las necesidades del mundo" (Populorum Progressio, 49).

Si estas reflexiones son exactas, podemos interpretar el principio de la función social de la propiedad como una confirmación de que la propiedad de unos no puede impedir el uso de

---

(97) cf. Radiomensaje de Juan XXIII, 11.set.1962, cit. por GS, 69.

(98) Pablo VI denuncia una situación en que "mientras que en algunas regiones una oligarquía goza de una civilización refinada, el resto de la población está...viviendo muchas veces en condiciones de vida y de trabajo indignas de la persona humana" (PP, 10). Mucho más reprobable es el hecho de que la miseria de muchos contrasta con enormes gastos bélicos para destruir a la humanidad (cf. MM 198).

todos sobre los bienes de la naturaleza. Y esto, como un deber de justicia, porque el derecho de usar es natural? La lógica de la reflexión seguida nos permite afirmarlo así, y -- una interpretación tal, es la que nos hace plenamente inteligible un texto de Pío XII : "Todo hombre, por ser, viviente, -- dotado de razón, tiene efectivamente el derecho natural y -- fundamental de usar de los bienes materiales de la tierra, -- quedando, eso sí, a la voluntad humana y a las formas jurídicas de los pueblos, el regular más particularmente la actuación práctica. Este derecho individual no puede suprimirse de modo alguno, ni aun por otros derechos ciertos y pacíficos -- sobre los bienes materiales" Por consiguiente, ni siquiera -- el derecho de propiedad, que con el de libre cambio y la función reguladora del Estado sobre estas dos instituciones, -- pues "todo esto queda subordinado al fin natural de los bienes materiales y no podría hacerse independiente del derecho primero y fundamental que a todos concede el uso, sino más -- bien debe ayudar a hacer posible la actuación en conformidad con su fin. Solo así se podrá y deberá obtener que la propiedad y uso de los bienes materiales traigan a la sociedad paz fecunda y constancia vital y no engendren condiciones precarias, generadoras de luchas y celos y abandonadas a merced -- del despiadado capricho de la fuerza y de la debilidad" (La-Solemnité, 12).

Desde Pío XII, toda enseñanza social de la Iglesia alude simultáneamente a este derecho de todos a usar de la naturaleza, como algo más radical y fundamental que el derecho de algunos a la propiedad (vg. MM19, PT 22, muy particularmente PP, 23 "la propiedad privada no constituye para nadie un derecho incondicional y absoluto", pues está subordinado al derecho de todos los hombres de usar de todos los bienes, PP22; -- igualmente, GS 69).

Por tanto, no sólo es posible afirmar que la propiedad de -- unos no debe impedir el uso, por parte de todos los hombres -- de la naturaleza, sino más aún : considerar el trabajado asalariado como anormal y transitorio. Y esto en virtud al argumento "ad hominim" de León XIII contra el socialismo : es de

air el trabajo generará propiedad. Esta exigencia fundamenta otro principio igualmente defendido por la Iglesia : el de la difusión de la propiedad.

##### 5. Difusión de la propiedad.

Mientras que el principio de la función social tiende a -- asegurar -- el uso universal de los bienes, el de la difusión de la propiedad es una consecuencia lógica de afirmar que el trabajo genera propiedad.

La doctrina sobre la difusión de la propiedad aparece por vez primera, en la serie de encíclicas que analizamos, en León XIII, Rerum Novarum, 33. Allí, después de repetir la idea --- enunciada en el número 3, es decir que el trabajador tiene de recho por su trabajo a la propiedad, a la cual accede mediante el ahorro que le es permitido por la justa remuneración, -- añade que este derecho de propiedad es "inviolable" y debe -- ser defendido por la ley. "Las leyes deben favorecer este derecho y proveer, en la medida de lo posible, a que la mayor -- parte de la masa obrera tenga algo en propiedad" (RN, 33)

Señalamos de paso, que en ningún momento justifica a qué se -- debe las restricciones a este derecho "en la medida de lo posible", la "mayor parte", "tenga algo", si se trata de un legítimo derecho que todo trabajador debe obtener, y la única -- "imposibilidad" que frustraría este derecho reside en decisiones de la libertad humana.

Es importante destacar los tres motivos que aduce León XIII -- para defender este derecho : a) "una más equitativa distribu-- ción de las riquezas" gracias a la cual, la diferencia entre la clase rica "que monopoliza la producción y el comercio, -- aprovechando en su propia comodidad y beneficio toda la potencia productiva de las riquezas, y goza de no poca influencia en la administración del Estado" y la "multitud desamparada y débil" se puede suprimir o aminorar. Esta medida de carácter social no sería ajena al progreso económico, pues --siguiendo-- loa mismos estímulos capitalistas. b) "habría mayor abundancia

de productos de la tierra" ya que "los hombres, sabiendo que - trabajan lo que es suyo, ponen mayor esmero y entusiasmo... No hay nadie que deje de ver lo mucho que importa este entusiasmo de la voluntad para la abundancia de productos y para el - incremento de las riquezas de la sociedad", finalmente, - c) - se fomentará la estabilidad geográfica por el apego a la tierra natal.

Estas ideas son retomadas posteriormente, en diversas formas. Para Pío XI "hay que luchar... con todo vigor y empeño porque se modere al menos en el futuro, equitativamente la acumulación de riquezas en manos de los ricos, a fin de que se repartan también con la suficiente profusión entre los trabajadores... para que aumenten con el ahorro el patrimonio familiar administrando prudentemente estos aumentados ingresos, puedan sostener más fácil y seguramente las cargas familiares" (Quadragesimo Anno 61).

Pío XII preocupado fuertemente por los problemas de la migración europea, insiste, por su parte, en el tercer punto de RN 33 : "Entre todos los bienes que pueden ser objeto de propiedad privada, ninguno es más conforme a la naturaleza, según las enseñanzas de la Rerum Novarum, que el terreno, la posesión en que habita la familia y de cuyos frutos saca en todo o en parte de qué vivir" (La Solemnidad, 24).

Juan XXIII hace una referencia explícita a QA, 61, al proponer como medio de difusión de propiedad el que "los trabajadores, en la forma y el grado que parezcan más oportunos, puedan llegar a participar poco a poco en la propiedad de la empresa -- donde trabajan" (Mater et Magistra, 77, Veremos en seguida, algunas dificultades en torno a esta solución

Aunque Gaudium et Spes, 69-71 y Octogesima Adveniens, 14 no hablan explícitamente de la difusión de la propiedad, se expresan ciertamente en términos que son equivalentes, es decir, el derecho de todo hombre de vivir una vida digna y humana, lo -- cual en GS 71 es expresado como propiedad. "La propiedad privada o un cierto dominio sobre los bienes eternos aseguran a cada cual una zona absolutamente necesaria para la autonomía personal y familiar y deben ser considerados como ampliación de -

la libertad humana"

La difusión de la propiedad en el sistema capitalista es aparentemente aceptada en Mater et Magistra, 115. Vale la pena citar el número entero : "Hoy, más que nunca, hay que defender la necesidad de difundir la propiedad privada, porque, en --- nuestros tiempos, como ya hemos recordado, los sistemas económicos de un creciente número de países están experimentando un rápido desarrollo. Por lo cual, con el uso prudente de los recursos técnicos que la experiencia aconseje, no resultará difícil realizar una política económica y social que facilite amplíe lo más posible el acceso a la propiedad privada de los siguiente bienes : bienes de consumo duraderos; vivienda-pequeña propiedad agraria, utillaje necesario para la empresa artesana y para la empresa agrícola familiar; acciones de empresas grandes o medianas; todo lo cual se está ya practicando con pleno éxito en algunas naciones, económicamente desarrolladas y socialmente avanzadas".

Ahora bien, la participación por acciones, en la propiedad de la empresa no asegura la participación en las decisiones y -- por tanto no resuelve radicalmente el problema del poder económico y su influjo en el poder político. Es el mismo Juan -- XXIII el que lo reconoce así "en las empresas económicas de -- mayor importancia se ha ido acentuando cada vez más la separación entre la función que corresponde a los propietarios de -- bienes de producción y la responsabilidad que incumbe a los directores de la empresa" (MM. 104). Al reconocer este hecho -- el Papa insiste en el deber del Estado de controlar esta modalidad de empresa para que no perjudique el bien común : "Esta situación crea grandes dificultades a las autoridades del Estado, las cuales han de vigilar cuidadosamente para que los -- objetivos que pretenden los dirigentes de las grandes organizaciones, sobre todo de aquellas que mayor influencia ejercen en la vida económica de todo país, no se desvíen en modo alguno de las exigencias del bien común" (id)

El problema, sobre todo <sup>gran</sup> para los países subdesarrollados, es si este control de la empresa es posible o no. "Estudios contemporáneos constatan que..." el gobierno se vuelve -- cada vez más impotente frente a esas empresas, pues aún en los Estados Unidos "él es más débil que las instituciones corpora

tivas (grandes firmas) que le están subordinadas'. El propio Adolph Berle, máxima autoridad en la materia e insospechable - de cualquier antipatía por las grandes empresas, nos llama la atención sobre el hecho de que la dirección de una gran sociedad anónima no deriva su poder de nadie, sino de sí misma: es una oligarquía que automáticamente se perpetúa. El gran poder que detentan actualmente las grandes empresas no tiene el menor título de legitimidad. Nos informa el profesor Berle que - está tomando cuerpo en los Estados Unidos la doctrina de que - siempre que una sociedad anónima tenga poder para afectar la vida de muchas personas...ella debe ser sometida a las mismas restricciones constitucionales que se aplican a una agencia - del gobierno federal o estatal" (92). Hay en este principio, - una gran semejanza con Quadragésimo Anno, 114, sobre el injusto poder que puede basarse en la propiedad privada de bienes de producción.

La inadecuación de una doctrina que parte de la esencia del - hombre y de su relación laboral y solidaria con la naturaleza frente a las situaciones concretas, radica en que la palabra - "propiedad" tiene un sentido bien diferente, y por tanto es - ambiguo y se presta a ser instrumentalizado para justificar - el status quo capitalista. Como poder explicarse que una doctrina que está defendiendo el derecho al uso universal de los bienes, el derecho de todo trabajo humano de obtener la propiedad, haya sido un instrumento reaccionario para defender - el status quo del sistema capitalista? La explicación debemos buscarla en el contraste entre la intención y el efecto.

### EL EFECTO

Podemos sentar como explicación de la diferencia intención/e-  
fecto el que la firmación imprecisa del derecho de propiedad

---

(99) Celso Furtado : La hegemonía de los Estados Unidos y el futuro de América Latina, en "La dominación de América Latina Moncloa, 1960, Lima, pp.61-2

(que corresponde a unos pocos) sobre bienes de producción, - resulta resulta contradictoria con el uso y la propiedad de bienes de consumo para las mayorías.

a) es cierto que se da una afirmación muy clara del derecho de propiedad, incluso de bienes de producción. Algunas de las formulaciones más claras sobre este punto son : "el derecho de poseer privadamente bienes, incluidos los de carácter instrumental, lo confiere a cada hombre la naturaleza" (Matter et Magistra, 19); "el derecho de propiedad privada, aun en lo tocante a bienes de producción, tiene un valor permanente, ya que es un derecho contenido en la misma naturaleza (id. 109) "También surge de la naturaleza humana el derecho a la propiedad privada de los bienes, incluidos los de producción" (Pacem in Terris, 21).

b) la imprecisión no se debe a la formulación, que como se acababa de ver es muy clara, sino a una serie de presupuestos implícitos, que no están suficientemente aclarados, por ejemplo:

1. La experiencia histórica concreta que se tiene sobre la propiedad privada es la que permite llegar a la abstracción del derecho. Pero esta experiencia no permitió anteriormente percibir la diferencia cualitativa de los bienes de producción. La técnica da a los bienes industriales una diferencia cualitativa de perfección, que confiere a sus propietarios un poder económico que no tiene ningún punto de comparación con el que poseen los propietarios de bienes de producción artesanales. Aludir, pues a la experiencia histórica es correr un riesgo, como lo hace León XIII : "La totalidad del género humano... encontró en la ley de la misma naturaleza el fundamento de la división de los bienes y consagró, con la práctica de los siglos, la propiedad como la más conforme con la naturaleza del hombre y con la pacífica y tranquila convivencia" (Rerum Novarum, 8). La persistencia de categorías pre-industriales se percibe en muchos planteamientos y soluciones de Pío XI y Pío XII, vg. en la perspectiva rural, en la estabilidad local, etc. El carácter industrial de los bienes de producción, y continuo proceso de automatización, sig

nifican un cambio cualitativo de los instrumentos productivos y requieren nuevas categorías jurídicas de expresión del derecho sobre ~~esos~~ bienes.

Si tenemos en cuenta hasta que punto afirmaciones de derecho-natural están ligadas a **experiencias** concretas de la historia podemos ver en la doctrina del mismo Santo Tomás sobre el derecho de propiedad, argumentos que no pasan de ser meramente-empíricos y "sociológicos" con relación a su tiempo. Santo Tomás propone tres razones para justificar el derecho de propiedad, todas ellas con relación no al derecho de uso, por parte del propietario, sino al deber de administrar los bienes en beneficio de los demás. Estas son : 1. un solo responsable administrará mejor una cosa que si se deja al cuidado de todos o de varias personas; 2. habrá más orden, confiando cada cosa a un responsable: ~~existiría~~ confusión si todos se ocuparan in distintamente de todo; 3 habrá más posibilidad de paz: la indivisión es fuente de conflicto (loo). 'Cuánto hubiera ayudado la Iglesia, al derecho, a la teología y a la filosofía misma- que en tiempo de Santo Tomás hubiera existido una computadora para facilitar la justa distribución de todos los bienes a to dos los hombres, sin necesidad de justificar un derecho natu-ral de propiedad privada.

2. La imprecisión reside no sólo en que se es inconsciente de condicionamientos históricos en el momento de proponer un derecho con valor universal, sino también en que argumentos legítimamente válidos para la defensa de la propiedad de bienes de consumo se usan para legitimar los bienes de producción. - Se sigue usando el mismo término "derecho natural", con lo -- cual se acrecienta la monstruosa aberración del mundo én que - vivimos, en que la inmensa mayoría no tiene posibilidad de acceso a un derecho que le correspondería por su propia naturaleza. La propiedad de bienes de producción nada tiene que ver con el cierto dominio de bienes que asegura a cada cual "una- zona absolutamente necesaria para la autonomía personal y fa- miliar" (GS,71). El débil argumento de que la propiedad permi-ta ser socialmente responsable, en el caso de las empresas, -- no se realiza, como lo reconoce Juan XXIII, MM, lo4, por la se-paración entre propiedad y responsabilidad. El reparto de --

acciones no garantiza que el poder económico sea usado para imponer una remuneración justa del trabajo.

Un ejemplo patente de esta imprecisión de fundamentos, se da en la contradicción que llega a manifestarse entre varios textos pontificios. Así, vg. Pío XI afirma con toda claridad : - "Hay que establecer...que el derecho de propiedad se distinga de su ejercicio. La justicia conmutativa manda, es verdad respetar santamente la división de la propiedad y no invadir el derecho ajeno excediendo los límites del propio dominio, - pero que los dueños no hagan uso de lo propio si no es honestamente, esto no atañe ya a dicha justicia, sino a otras virtudes, el cumplimiento de las cuales no hay derecho de exigir lo por la ley. Afirman, sin razón por consiguiente, algunos - que tanto vale propiedad como uso honesto de la misma, distando todavía mucho más de ser verdadero que el derecho de propiedad perezca o se pierda por el abuso o por el simple no uso" (Quadragesimo Anno,47).

Este principio sería aceptable a lo más para los bienes de consumo, pero de ninguna manera para los de producción. Porque estos son los instrumentos concretos con que el hombre solidariamente por el trabajo domina la naturaleza, y por tanto gracias a esta labor, puede vivir del propio esfuerzo. Seguir afirmando que el no-uso o mal-uso de un bien de producción industrial no significa daño al bien común y por tanto hace que el derecho de propiedad siga subsistiendo, sería estar en clara contradicción con otros textos pontificios donde se enseña la legitimidad de la expropiación. Así, por ejemplo, la doctrina sobre la expropiación que Pablo VI enseña en Populorum Progressio, 24 es una posición más severa y estricta que la enseñada en Gaudium et Spes,71 donde se dice : "En muchas regiones económicamente menos desarrolladas existen posesiones rurales extensas y aun extensísimas mediocrementemente cultivadas o reservadas sin cultivo para especular con ellas, mientras la mayor parte de la población carece de tierras e posee solo parcelas irrisorias...son pues, necesarias reformas que tengan por fin...el reparto de las propiedades insuficientemente cultivadas a favor de quienes sean capaces de hacerlas valer".

Mucho más precisa es la doctrina de Pablo VI: "El bien común exige, pues, algunas veces la expropiación, si, por el hecho de su extensión, de su explotación deficiente o nula, de la miseria que de ello resulta a la población, del daño considerable producido a los intereses del país, algunas posesiones sirven de obstáculo a la prosperidad colectiva" (Populorum -- Progressio, 24).

Las cuatro causas, separadas en el texto latino por la partícula "vel", y por tanto, demostración de que cada una de ---- ellas constituye una causa de por sí, muestran una exigencia de expropiación, que sólo se explica cuando el no-uso o mal uso de bienes productivos es una injusticia cometida contra el bien de otros, que no son propietarios y tienen sin embargo derecho a que ese bien sirva a la colectividad. La posibilidad de dañar el bien común por un ilegítimo uso de la propiedad es evidente, y por tanto los criterios de retribución-económica en la expropiación, pueden reducirse a "cero", cuando el daño ha sido grave, universal, duradero; es decir, la confiscación lisa y llana es legítima (101)

En el problema de los bienes de producción es incongruente -- afirmar, como se hace todavía, que el uso de la propiedad -- aunque sea contrario a la moral, no hace perder el derecho <sup>porque</sup> no es pecado contra la justicia sino contra la temperancia o la caridad, y por tanto jurídicamente no exigible. No se trata de que sólo se hace daño ético a sí mismo, sino daño económico a la sociedad. (102).

---

(100) cf. p. 87, Santo Tomás: Sum. Teol. II/a IIae q. 66 a. 2 (explicando por Pierre Bigó, op. cit. p. 51)

(101) Dice una gran autoridad en materia de doctrina social de la Iglesia, O. v. Nell-Breuning: Oberste Norm auch für Höhe der Entschädigung ist stets das Gemeinwohl. Dieses kann es -- gesstaten und gebieten, dass "die entsprechende" oder "angemessene" Schadloshaltung sogar auf Null (zurückgeht), dann nämlich, wenn dem Erfordernis des Gemeinwohls nur durch entschädigungslose (unentgeltliche) Hingabe einer Sache genüge getan --- wird" St. d. Z. 139 (1946/7) 426.

(102) F. Klüber: Katholische Eigentumslehre, Fromm, Osnabrück, 1968, p. 22.

c) sin embargo, estas afirmaciones imprecisas, y a veces con tradictorias, del derecho de propiedad privada de bienes de producción, sirven para fundamentar y legitimar el sistema - capitalista. Al sistema le han venido muy bien las palabras de León XIII : "se debe asegurar las posesiones privadas con el imperio y la fuerza de las leyes", pues no es permisible - "quitar a otro lo que es suyo o bajo, una capa de pretendida igualdad caer sobre las fortunas ajenas"... "Intervenga por - tanto el Estado y frenado a los agitadores, aleje la corrup - ción de las costumbres de los obreros y el peligro de las ra piñas de los legítimos dueños" (Rerum Novarum 28)

El gran problema es establecer si hay legítima propiedad pri - vada de bienes de producción. La legitimidad sólo descansa - en la falta de visión histórica de la diferencia cualitativa entre bien artesanal e industrial. El problema es que no se - sacan las debidas consecuencias de las contradicciones que - ya se van percibiendo en la historia. Resulta en extremo cho - cante, percibir la energía con que León XIII enuncia en RN, - 28 arriba citado, una exigencia que puede llevar a defender - con indignas represiones, el discutible derecho de propieta - rios de bienes de producción, y la tolerancia con que Pío XI acepta un status-quo contrario al derecho. Después de consta - tar que la "enorme masa de proletarios y .. los fabulosos re - cursos de unos pocos sumamente ricos, constituyen argumento - de mayor excepción de que las riquezas tan copiosamente pro - ducidas en esta época nuestra llamada del "industrialismo" - no se hallan rectamente distribuídas ni aplicadas con equi - dad a las diversas clases de hombres" (QA,60) dice, sin em - bargo : "Hay que luchar, por consiguiente, con todo vigor y empeño para que, al menos en el futuro, se modere equitativa - mente la acumulación de riquezas en manos de los ricos, a -- fin de que se repartan con la suficiente profusión entre los trabajadores...." (QA,61). No pide más bien la moral defen - der el derecho de los trabajadores expoliados y no esperar - en un futuro incierto, en que la ya ilegítima acumulación de riqueza va a seguir produciendo el empobrecimiento de las -- clases obreras? La constatación de los abusos debe llevar a - la constatación no sólo del cambio futuro, sino de la restit - ción presente a los poseedores legítimos, es decir los tra

bajadores.

La no-restitución viene a reforzar un poder acumulativo que se transmite por herencia : "es necesario que el derecho natural de poseer en privado y de transmitir los bienes en herencia permanezca siempre intacto e inviolable" (Quadragesimo - Anno, 49). Esta acumulación de poder llegará a ser tan grande que creará un verdadero "imperio social que contra todo derecho se ha tomado y arrogado la propiedad " (id. 114). Sin embargo, esta situación, para Pío XI hace ya plenamente justificable las tesis socialistas: "Con razón se pretende que se reserven a la potestad pública ciertos géneros de bienes que comportan consigo una tal preponderancia que no pueden dejarse en manos de particulares sin peligro para el Estado" (id. - 114).

Esta propiedad de bienes de producción, privilegio en manos de pocos, distorsiona el justo salario. Por más que se insista en que la retribución del trabajo no debe quedar fijada por criterios de mercado sino por categorías éticas, no puede competir desde la observancia ética el poder de la organización mundial de la economía. Ahora bien, ésta significa el aplastamiento del trabajo por otros factores, totalmente en contra del pensamiento de la Iglesia : podemos ir siguiendo esta doctrina en sus momentos más significativos.

1. Doctrina sobre el trabajo: la mejor formulación la encontramos en Gaudium et Spes, 67 : "El trabajo humano que se -- ejerce en la producción, y en el comercio o en los servicios es muy superior a los restantes elementos de la vida económica, pues estos últimos no tienen otro papel que el de instrumentos. Pues el trabajo humano, autónomo o dirigido, procede inmediatamente de la persona, la cual marca con su impronta la materia sobre la que trabaja y la somete a su voluntad. -- Es para el trabajador y para su familia el medio ordinario -- de subsistencia; por él el hombre se une a sus hermanos y -- les hace un servicio, puede practicar la verdadera caridad y cooperar al perfeccionamiento de la creación divina. No sólo esto. Sabemos que, con la oblación de su trabajo a Dios, los

hombres se asocian a la propia obra redentora de Jesucristo, - quien dió al trabajo una dignidad sobreeminente laborando con sus propias manos, en Nazaret. De aquí se deriva para todo hombre el deber de trabajar fielmente, así como también el derecho al trabajo. Y es deber de la sociedad, por su parte, ayudar según sus propias circunstancias, a los ciudadanos para que puedan encontrar la oportunidad de un trabajo suficiente. Por último, la remuneración del trabajo debe ser tal que permita al hombre y a su familia una vida digna en el plano material, social, cultural, y espiritual, teniendo presente el puesto de trabajo y la productividad de cada uno, así como las condiciones de la empresa y el bien común.

Pablo VI retoma estas ideas en *Populorum Progressio*, 27: "el trabajo ha sido querido y bendecido por Dios... el hombre debe cooperar con el Creador en la perfección de la creación... -- Aplicándose a una materia que se le resiste, el trabajador le imprime un sello, mientras que él adquiere tenacidad, ingenio y espíritu de invención. Más aún, viviendo en común, participando de una misma esperanza; de un sufrimiento, de una ambición y de una alegría, el trabajo une las voluntades, aproxima los espíritus y funde los corazones; al realizarlo, los -- hombres descubren que son hermanos".

Estas dos afirmaciones tienen larga tradición. Ya León XIII -- señaló en el trabajo dos dimensiones: "personal, en cuanto -- que la energía que opera es inherente a la persona" y "necesario, por cuanto el fruto de su trabajo le es necesario al hombre para defensa de su vida, defensa a que le obliga la naturaleza misma de las cosas, a que hay que plegarse por encima de todo" (*Rerum Novarum*, 32). De esta afirmación, deduce, --- León XIII la existencia de una norma "de justicia natural superior y anterior a la libre voluntad de las partes contratantes" (id), en virtud de la cual, el contrato de salario debe ser justo. Implícitamente se dice también que la dimensión de carácter necesario, justifica un derecho al trabajo.

Es Pío XII el que deduce explícitamente de esta afirmación de León XIII, el derecho al trabajo: "Al deber personal del trabajo impuesto por la naturaleza corresponde y sigue el derecho natural de cada individuo a hacer del trabajo el medio para proveer a la vida propia y de los hijos" (La Solemnidad, 19) Quién garantiza la ejecución de este derecho? "...el deber y el derecho de organizar el trabajo del pueblo pertenecen ante todo a los inmediatos interesados: patronos y obreros. Si estos no cumplen con su deber, o no pueden hacerlo por circunstancias especiales y extraordinarias, es deber del Estado intervenir en el campo del trabajo y en su distribución y división, según la forma y medida que requiere el bien común debidamente entendido" (La Solemnidad, 20)

El derecho al trabajo, es calificado de "natural" por Juan XXIII en *Pacem in Terris*, 18: "es evidente que el hombre tiene derecho natural a que se le facilite la posibilidad de trabajar y a la libre iniciativa en el desempeño del trabajo". Una nueva formulación de este derecho aparece en *Octogésima Adveniens*, 14: "Todo hombre tiene derecho al trabajo, a la posibilidad de desarrollar sus cualidades y su personalidad en el ejercicio de su profesión, a una remuneración equitativa ... a la asistencia en caso de necesidad por razón de enfermedad o de edad".

Pueden los responsables señalados por Pío XII garantizar el derecho al trabajo? No surgen quizá situaciones nuevas, que obligan a intervenir al Estado de modo mucho más estable y no sólo "por circunstancias especiales y extraordinarias"? A tales nuevas situaciones parece referirse Pablo VI en *Octogésima Adveniens* 18: "Con el crecimiento demográfico, más marcado en las naciones jóvenes, el número de aquellos que no llegan a encontrar trabajo y se ven reducidos a la miseria o al parasitismo irá aumentando en los próximos años, a no ser que un estremecimiento de la conciencia humana no provoque un movimiento general de solidaridad por una política eficaz de inversiones, de organización de la producción y de los mercados, así-

como de formación".

2. La remuneración justa del trabajo. Si por el trabajo, el hombre debería llegar a la propiedad, cuáles son los criterios de esta justicia? Asunto tan grave motiva con frecuencia problemas y conflictos sociales "la opinión de que el salario es poco" (RN,29) origina desórdenes, para prevenir los cuales es "efigaz y saludable anticiparse con la autoridad de las leyes.

La determinación del salario justo se hace a veces en forma muy general, describiendo el tipo de vida digna que el trabajador gracias al salario justo debe vivir. Así vg. hace Juan XXIII en *Pacem in Terris*, 20 "ha de retribuirse al trabajador con un salario establecido conforme a las normas de la justicia, y que, por lo tanto según las posibilidades de la empresa, le permita, tanto a él como a su familia mantener un género de vida adecuado a la dignidad del hombre". Igual descripción encontramos en Pablo VI, *Octogésima Adveniens*, 14, y en GS, 67.

Sin embargo un esfuerzo coherente por determinar criterios -- más concretos se da a partir de Pío XI en *Quadragesimo Anno* - 63-75. Se establecen tres criterios : a) "Ante todo, al trabajador, hay que fijarle una remuneración para que alcance a cubrir el sustento suyo y el de su familia" (QA, 71). Si esto no está dando, "la justicia social postula que se introduzcan lo más rápidamente posible las reformas necesarias para que se fije a todo ciudadano adulto un salario de este tipo" (id).

b) "para fijar la cuantía del salario deben tenerse en cuenta también las condiciones de la empresa y del empresario, pues sería injusto exigir unos salarios tan elevados que, sin la ruina propia y la consiguiente de todos los obreros, la empresa no podría soportar" (QA 72); si la empresa por exigencia del mercado, debe vender los productos a un precio no remunerador, manifiesta una situación global que "priva de su justo salario a los obreros que, obligados por la necesidad, se ven compelidos a aceptar otro salario menor que el justo" --- (id).

c) "finalmente, la cuantía del salario debe acomodarse al --- bien público... (es decir)... que se dé oportunidad de traba--- jar a quienes pueden y quieren hacerlo. Y esto depende no po--- co de la determinación del salario, el cual, lo mismo que, -- cuando se lo mantiene dentro de los justos límites, puede --- ayudar, puede, por el contrario, cuando los rebasa, consti--- tuir un tropiezo" (CA 74). Por eso la justicia "pide que, en unión de mentes y voluntades, y en la medida en que fuera po--- sible, los salarios se rijan de tal modo que haya trabajo pa--- ra el mayor número y que puedan percibir una remuneración su--- ficiente para el sostenimiento de su vida" (id).

Estos criterios son retomados y ampliados por Juan XXIII en Mater et Magistra, 71. Una precisión importante, aporta, el número 75 de Mater et Magistra : "hoy en muchos Estados las estructuras económicas nacionales permiten realizar no pocas veces a las empresas de grandes o medianas proporciones rápidos e ingentes aumentos productivos, a través del autofinan--- ciamiento que renueva y completa su equipo industrial. Cuando esto ocurra, juzgamos que puede establecerse que las empresas reconozcan, por la misma razón a sus trabajadores un título - de crédito, especialmente si se les paga una remuneración que no exceda la cifra del salario mínimo vital".

Aun cuando por una parte, los criterios ofrecidos pretenden - ofrecer categorías éticas que superen un "determinismo económi--- co" de precios de mercado, sin embargo la liberación de ese + determinismo no es total. Por un lado se dice "asi como no es lícito abandonar completamente la determinación del salario a la libre competencia del mercado, así tampoco es lícito que - su fijación quede al arbitrio de los poderosos, sino que en - esta materia deben guardarse a toda costa las normas de la -- justicia y de la equidad" (MM, 71). Pero por otro lado, el se--- gundo y tercer criterio propuesto por Pío XI funciona dentro de presupuestos capitalistas, es decir, la elevación del sa--- lario, aun suponiendo que fuera exigencia de justicia, tropie--- za con el sistema global que impone precio a los productos. - De allí a la retracción de inversiones por falta del estímulo de lucro no hay sino un paso.

Tal vez, tal o cual empresario desee honestamente pagar un -- justo salario. Puede él luchar con la estructura global? Puede desafiar el poder local, nacional o internacional? Si el poder económico controla el mercado de productos, controla mediata <sup>mente</sup> también el mercado de salarios. La grave pregunta que hay que hacer es : puede el capitalismo garantizar una justa-remuneración del trabajo? En caso de no poder hacerlo y de no poder garantizar el derecho al trabajo, existiría una flagrante contradicción entre la defensa de la propiedad privada de producción de unos pocos y la defensa de la propiedad privada de bienes de consumo de la totalidad de los hombres,

3. El capitalismo y la remuneración del trabajo. El proceso de expansión del sistema capitalista ha sido un proceso de -- acumulación de poder y riquezas en los propietarios de bienes de producción. Esta acumulación no duda León XIII en atribuir la al control del mercado : Denuncia una situación en que se da "acumulación de las riquezas en manos de unos pocos y la pobreza de la inmensa mayoría" (RN,1). La raíz de la desigualdad: "No sólo la contratación del trabajo sino también las relaciones comerciales de toda índole, se hallan sometidas al poder de unos pocos, hasta el punto de que un número sumamente reducido de opulentos y adinerados ha impuesto poco menos que el yugo de la esclavitud a una servidumbre infinita de -- proletarios" (id).

Que la visión no hubiera mejorado cuarenta años después, parece expresarse a través de Pío XI : "Salta a los ojos de todos en primer lugar que en nuestros tiempos no solo se acumulan riquezas, sino que tambien se acumula una descomunal y tiránica ptencia económica en manos de unos pocos, que la mayor parte de las veces no son dueños, sino solo custodios y administradores de una riqueza en depósito, que ellos manejan a -- su voluntad y arbitrio. Dominio ejercido de la manera más tiránica por aquellos que teniendo en sus manos el dinero y dominado sobre el, se apoderan también de las finanzas y señorean sobre el crédito, y por esta razón administran, dirfase la sangre de que vive toda la economía y tienen en sus manos -- así como el alma de la misma, de tal modo que nadie puede ni

aun respirar contra su voluntad. Esta acumulación de poder y de recursos, nota casi característica de la economía contemporánea, es el fruto natural de la ilimitada libertad de los competidores, de la que han sobrevivido sólo los más poderosos, lo que con frecuencia es tanto como decir los más violentos y los más desprovistos de conciencia. Tal acumulación de riquezas y de poder origina, a su vez, tres tipos de lucha : se lucha en primer lugar, por la hegemonía económica; se entabla luego el rudo combate para adueñarse del poder público para poder abusar de su influencia y su autoridad en los conflictos económicos; finalmente, pugnan entre si los diferentes Estados, ya porque las naciones emplean su fuerza y su política para promover cada cual los intereses económicos de sus súbditos, ya porque tratan de dirimir las controversias políticas surgidas entre las naciones recurriendo a su poderío y recursos económicos" (QA 105-108). Por consiguiente nada de extraño que Pío XI añada : la libre concurrencia se ha destruido a si misma; la dictadura económica se ha adueñado del mercado libre; por consiguiente, al deseo de lucro ha sucedido la desenfrenada ambición de poderío; la economía se ha hecho horrendamente dura, cruel, atroz" (QA, 109).

El sistema, por su propia dinámica lleva al imperio del más fuerte y por tanto al desprecio del trabajo humano, pues "se abusa de las personas sin moderación como si fueran cosas para su medro personal (RN,31), "los patronos se servían de sus obreros como de meras herramientas" (QA,135). Sin el control del Estado, los pueblos caen inmediatamente en desórdenes irreparables y surgen al punto los abusos del débil por parte del fuerte, moralmente despreocupado" (MM,58). Pío XI califica al liberalismo de "impotente en absoluto para dirimir adecuadamente la cuestión social" (QA,10).

La expansión del sistema capitalista provoca como sub-productos simultáneos y relacionados, el desarrollo de los poderosos y la situación de subdesarrollo de los pueblos débiles. Pablo VI recuerda como los poderes coloniales al retirarse han dejado "una situación económica vulnerable" en sus colonias (PP,7). de modo que estos países se encuentran con una

preparación"notoriamente insuficiente para enfrentarse con la realidad de la economía moderna. Dejada a sí misma, su mecanismo conduce al mundo hacia una agravación y no una atenuación, de la disparidad de los niveles de vida: los pueblos ricos gozan de un rápido crecimiento, mientras que los pobres se desarrollan lentamente" (PP, 8)

El capitalismo suele mostrar con orgullo sus realizaciones en los países de Occidente. Pero hay que reconocer que este hecho no es ajeno a la estructura de comercio mundial. La explotación que el sistema produce se ha desplazado, no ha desaparecido. Lo reconoce Pío XI : "Es cierto que ha mejorado y que se ha hecho más equitativa la condición de los trabajadores, sobre todo en las naciones más cultas y populosas, en que los obreros no pueden ser ya considerados por igual afligidos por la miseria o padeciendo escasez. Pero luego que las artes mecánicas y la industria del hombre han invadido extensas regiones, tanto en las llamadas tierras nuevas cuanto en los reinos de Extremo Oriente...ha crecido hasta la inmensidad el número de los proletarios necesitados..." (QA, 59).

Producto del sistema es el Tercer Mundo. Varias veces se alude a esta realidad, vg. GS, 63; PP, 9. Diversas formas, en los fenómenos vg. de la urbanización (OA, 8-10) muestran la explotación del hombre por el hombre, cuando el lucro es motor de la economía. A nivel internacional, la explotación tiene las mismas causas que las economías nacionales y en las empresas el libre cambio, profesado como principio indiscutible, disfraz del poderoso que impone sus condiciones. "Es evidente -- que la regla del libre cambio no puede seguir rigiendo ella sola las relaciones internacionales. Sus ventajas son sin duda evidentes cuando las partes no se encuentran en condiciones demasiado desiguales de potencia económica: es un estímulo del progreso y recompensa el esfuerzo. Por eso los países industrialmente desarrollados ven en ella una ley de justicia. Pero ya no es lo mismo cuando las condiciones son demasiado desiguales de país a país; los precios que se forman "libremente" en el mercado pueden llevar consigo resultados no equi

tativos. Es, por consiguiente, el principio fundamental del liberalismo, como regla de los intercambios comerciales, el que está aquí en litigio" (PP, 58). "Una economía de intercambio no puede seguir descansando sobre la sola ley de libre --cor irrencia, que engendra también demasiado a menudo una dictadura económica" (59).

La ayuda internacional al desarrollo de los países pobres, de la que hablan Juan XXIII, MM 171-173; y toda la encíclica Populorum Progressio, muestra incluso en esta relación de ayuda, --la posibilidad de reforzar los vínculos de dominación y explotación. Con energía denuncian los Papas esta posibilidad y --riesgo.

Puede el capitalismo asegurar la justa retribución del trabajo? No significa la propiedad de bienes de producción una --situación de ventaja para el contrato de trabajo? "por tanto, si el obrero obligado por la necesidad o acosado por el miedo de un mal mayor acepta, aun no queriéndola, una condición mas dura, porque la imponen el patrono o el empresario, esto es --ciertamente soportar una violencia contra la cual reclama la justicia" (Rerum Novarum, 32). Cuando se posee seguridad las--relaciones laborales se ven de otra manera. (OA.4).

La regulación del salario no sólo se hace por el contrato: --los valores imperantes en la sociedad --medio de autodefensa --del sistema-- imponen escalas de retribución: el obrero no sólo debe aceptar condiciones que le imponen, sino que cree ade más --porque internaliza el valor de la sociedad en que vive-- que su trabajo es digno de menor retribución que los demás.-- Las radicales distancias de ciertas remuneraciones son fenómenos de este mercado de trabajo, "en las naciones económicamente más desarrolladas no raras veces se observa el contraste --de que mientras se fijan retribuciones altas e incluso altísimas, por prestaciones de poca importancia o de valor discutible, al trabajo, en cambio, asiduo y provechoso de categorías enteras de ciudadanos honrados y diligentes se les retribuye--con salarios demasiado bajos, insuficientes para las necesidades de la vida..."MM 70).

d) contradicción entre la defensa de la propiedad privada de bienes de producción y la defensa de la propiedad privada de bienes de consumo. Si la retribución de trabajo queda en mano de los propietarios de bienes de producción, es claro que por el trabajo el trabajador jamás llegará a la propiedad -- que le corresponde (cf. RN 3.6; QA 52) y en muchos casos su acceso al uso de los bienes de la naturaleza es muy limitado. No obliga todo esto a una reconsideración, al ver los efectos tan diversos de la intención, de la doctrina sobre la propiedad?

Un aporte en esta reflexión lo constituye el trabajo de J.M. Diez Alegría : el impase en la doctrina social viene de contra poner un concepto poco matizado de la propiedad privada con el de una colectivización totalitaria. Debería distinguirse pues : a) la relación fundamental de dominio que tiene el hombre solidario sobre los bienes. Todos los hombres son dueños de todos los bienes. El sujeto de este derecho, -- es todo hombre en activa solidaridad con los otros, en cuanto persona, es decir, anterior al estado y a toda otra sociedad institucional;

b) derecho fundamental a una participación en la posesión de los bienes (efectiva y reconocida como derecho), de carácter personal que 1. defiendan su libertad y dignidad, 2. que aseguren un espacio vital para la familia, 3. que aseguren a la persona, 4. que den una posibilidad a la acción personal, dotada de suficiente iniciativa, responsabilidad y libertad en uso de los bienes materiales;

c) propiedad privada en sentido estricto sobre bienes de consumo;

d) propiedad en sentido amplio sobre bienes de producción.

Los conceptos a y b, expresan un poder personal anterior al Estado y que compete al hombre en cuanto tal, a título personal. Pío XII parece referirse a estos conceptos. Si se habla de a y b, como derecho de propiedad personal no se excluya -- el que la forma de organizar este derecho puede ser colectiva y pública. Con respecto a los bienes de consumo debe decirse que un poder de tipo personal no puede realizarse sin alguna forma de propiedad privada. Pero no se afirma lo mismo de la propiedad de los medios de producción. "De hecho, --

históricamente, sobre todo en la época de la actual sociedad industrial, la propiedad privada en el sentido estricto, de los bienes de producción... es incompatible con la realización por todos, de un suficiente poder personal, sea sobre bienes de producción como de consumo. La mayoría de la humanidad se ve privada de un poder mínimo suficiente de este tipo. Y la propiedad privada en sentido estricto es individualista, ejercitada por una minoría, sobre los bienes de producción; aparece como un obstáculo estructural al hecho de que todos podamos tener acceso suficiente al poder personal" (103).

## II Segunda contradicción : Derecho natural o evangelio

El hecho de que la doctrina de la propiedad tuviera la intención de defender un valor humano pero consiguiera el efecto de justificar el sistema capitalista, pide una explicación más profunda: se ha querido fundamentar la obligatoriedad de esa doctrina de la propiedad en el Derecho natural, función-secundaria de la Iglesia, con el cual ha quedado muy en segundo término su función propia de anunciar un evangelio que muestra la predilección del Señor por los pobres. Repetidas veces afirma la Iglesia que su interés es defender a los pobres, pero el modo de hacerlo no ha sido eficaz.

### EL DERECHO NATURAL.

La proposición de la doctrina en forma de derecho natural, - por los problemas que este derecho encierra, no ha reforzado sino quitado fuerza al anuncio evangélico de la metanoia.

---

(103) J.M. Diez Alegría : La lettura del magisterio, pontificio in materia sociale alla luce del suo sviluppo storico "en Magistero e Morale", 3° Congresso dei teologi moralisti a Padova, Bologna, 1970.

1. Qué es Derecho natural. Si por derecho entendemos el conjunto de normas de conducta humana, podemos contraponer el derecho positivo y el derecho natural. El Derecho positivo es el conjunto de reglas obligatorias dadas para un pueblo, cuyo cumplimiento se impone por la autoridad que sobre él impera.- El Derecho natural consistiría en normas priori, anteriores y por encima de la ley positiva que obligarían racionalmente en todo caso no previsto por los legisladores positivos y que quitarían valor jurídico a toda ley positiva que se le opusiera. Podemos decir que derecho natural es el conjunto de exigencias éticas derivadas del hombre "inmediatamente", es decir, sin la mediación de un derecho positivo humano.

Estas exigencias se derivan de una naturaleza concreta cuyas necesidades y posibilidades piden ser realizadas. En último término el derecho natural radica en el acto creador de Dios, ya querería contradictorio haber creado una naturaleza con esas exigencias, necesidades y posibilidades, y luego no haber dado los medios de satisfacerlas.

Sin embargo, la necesidad sola no constituye derecho. Tan sólo cuando es necesidad de un ser personal, cuya relación con los bienes es humana, social. El derecho existe cuando hay comprensión de sí mismo, de las cosas, del propio destino histórico, de una jerarquía de valores. Cuando se puede percibir que unas cosas se ordenan a personas. El derecho natural así entendido, tiene dos presupuestos: 1. que exista una naturaleza "fundante" de derechos; 2. que sea cognoscible (problemas ontológico y gnoseológico). Los dos problemas se relacionan, porque la naturaleza no se aparece inmediatamente sino a través del conocer.

La confluencia de los problemas ontológico y gnoseológicos nos lleva a una dificultad: el conocimiento de la naturaleza nos llega a través de la cultura. El Derecho natural no debe depender de un modo de conocer la naturaleza humana. Debe ligarse a datos primarios, innegables, vg. existencia, relación con cosas y personas, sexualidad, deseo de conocer, verdad, - valor personal.

Estas experiencias fundamentales deben encontrarse en el centro de toda reflexión filosófica, aunque las experiencias de esos valores estén fuertemente condicionados por historia y cultura. Hay un conjunto mínimo de experiencias perennes, -- que por el modo como son experimentados en un tiempo y cultura pueden fundamentar un Derecho natural inmutable pero al mismo tiempo con mutables--aunque obligatorias-- consecuencias. El conocimiento del hombre es pues, una larga y penosa tarea social e histórica.

Por esto, aunque el hombre encierra en los "primeros principios" intuiciones fundamentales sobre la verdad y el bien, -- cuando determina más esos principios se liga a los condicionamientos históricos. La ética de Aquino (104) tiene una imagen estática del hombre (y por eso importa la casuística, como experiencia de lo concreto que se ha de repetir) y una sobrealvaloración de la causalidad final, como ya dada y ante la cual, el hombre racionalmente (y esto es lo peculiar suyo) -- se somete. Pero el hombre, para nuestra experiencia moderna, es dinámico; hay situaciones realmente nuevas y el mismo finalismo de la naturaleza no sólo es conocido sino también ampliado y creado por el hombre. El hombre sabe que su naturaleza es norma de la constitución del mundo; una naturaleza -- inacabada, que es tarea. La naturaleza no hay que verla como dato sino como potencialidad. En qué dirección debe desarrollar esas potencialidades? El hombre experimenta no sólo la diferencia entre lo que es y puede ser, sino también entre -- lo que es y debe ser. El sabe que tiene que realizarse colectivamente. El hombre no sabe las posibilidades futuras para realizarse. más plenamente hombre. La vinculación entre teoría y praxis, es decir, el carácter experimental del conocimiento humano, fundamentan este no-saber. El futuro es desconocido, la ética debe permanecer abierta.

---

(104) A.G.M. Van Melsen: Natur und Moral, en el libro editado por Franz Böckle: Das Naturrecht im disput. Patmos, Düsseldorf, 1966.

2. Cómo se llega al Derecho natural : a. la experiencia histórica humana. Es el punto de partida, pero conforme se conocen otras culturas, más cuestionable parece el derecho natural. Esta es la conclusión, por ejemplo, que se deduce, en el problema del matrimonio, cuando se lo considera desde una perspectiva social antropológica. Desde esta perspectiva sólo se puede concluir que el hombre siente que "algo" debe regir su conducta en este campo, para que sea humana. Pero no coinciden las diversas culturas en determinar el contenido de ese "algo" (105). Esto no significa relativizar la obligación de la norma, si tenemos en cuenta que la naturaleza humana se hace efectiva en una cultura.

b. interpretación filosófica de la experiencia histórica. La experiencia humana es interpretada por un determinado tipo de reflexión filosófica. Aquí reside el problema y la paradoja de que al mismo tiempo que la Iglesia interpreta el Derecho natural desde una filosofía determinada aristotélico-tomista, no pueda negar a cualquier otra filosofía su derecho a interpretar la naturaleza humana desde sus propias perspectivas, ya que por ser un derecho que brota de la naturaleza debe ser asequible a todo entendimiento humano, aun al no formado en el tomismo. Así, por ejemplo, Luypen hace un ensayo de interpretación del derecho natural a partir de las categorías de la fenomenología existencial. (106). Pero, para esta manera de ver el Derecho natural, resulta chocante determinadas concepciones "esencialistas" y surge la cuestión de si estas pertenecen al mismo Derecho natural o a la interpretación de tal filosofía sobre los datos originales y universales. Un problema típico es el de la "inmutabilidad" del Derecho natural.

---

(105) Franx Xaver Kaufmann : Die Ehe in sozialanthropologischer Sicht. En : Das Naturrecht im Disput, op. cit.

(106) W. Luypen: Fenomenología del derecho natural, Lohlé, - Bs.As. 1968.

Es importante destacar como la historicidad afecta la naturaleza humana y el conocimiento que tenemos de ella. La concepción estoica ignoró por completo esta historicidad. Tomás nos abre un camino con la distinción entre el derecho natural primario y secundario, pues es en el derecho secundario donde el primario realmente se revela y constituye, pues es el ámbito de la cultura y de la historia. Respetar el bien del otro se determina cuando culturalmente se puede concretar lo mío y lo tuyo, y esto no lo dice la naturaleza misma sino se va revelando en la constitución de un mundo humano y exige una creación jurídica (107).

c. en síntesis: el Derecho natural tiene muchos aspectos problemáticos y hay que considerar sus riesgos. Estos pueden venir del término "derecho" y del término "natural". El término "derecho" es análogo al derecho positivo. El derecho natural puede ser expresado en una lengua y en una cultura, pero él es en realidad el que juzga a la cultura. Las formulaciones jurídicas nunca pueden expresar adecuadamente lo justo. El orden moral es un orden para hacer, reclama por tanto la actividad de la razón y la iniciativa de la libertad, la atención a las circunstancias históricas. Reclamar en nombre del derecho natural, la libertad sindical es olvidar que esta libertad no tiene sentido <sup>sino</sup> dentro de una figura histórica particular, con régimen económico y organización de trabajo peculiares. En este y en otros casos, hablar de Derecho natural es significar realmente que dentro de las circunstancias históricas dadas, hay una exigencia de conciencia que debe expresarse en la legislación e instituciones sociales,

Mucha mayor ambigüedad ofrece el término "natural". Franz Böckle sintetiza en cuatro, los modos de entender el concepto - naturaleza:

1. "ratio ut natura": conocimientos naturales, no discursivos vg. los primeros principios. De este modo el hombre, por su razón y voluntad, participa activamente de la ley eterna. No-

---

(107) Antoine : Conscience et loi naturelle" (Estudes: )

se trata sólo de re-leer un orden dado, sino de crearlo. En la evidencia de los primeros principios percibe el hombre el llamado trascendente del deber ser (no solo hacer lo bueno, sino buscar al Bueno, para ser uno mismo bueno, es decir, auto realizarse). El valor de los primeros principios no es la fuente de normatividad deductiva, sino mediación de la apelación trascendental del "sollen" para la autorealización : son condiciones de posibilidad de una existencia humana llena de sentido : llamada al proyecto, pues el hombre no es ser-acabado sino ser-en-posibilidad. El desarrollo y realización de la existencia en cuanto tal es la ley natural ética, es decir, el centro del Derecho natural.

2. natura metafísica : se busca la universalidad e inmutabilidad. Si se pudiera definir "limpiamente" el contenido de la esencia metafísica, de allí se deduciría el derecho natural. Pero esto no es posible sino trabajando con datos empíricos, y superando estos datos. Si se parte de los datos empíricos hay que ser perfectamente conscientes del influjo de la historia en la autocomprensión del hombre. Pero por medio de estos ensayos se esclarece las exigencias del "deber ser" en el aquí y ahora de la situación histórica. Es preciso entender como natural la existencia social, y por tanto considerar los proyectos históricos del hombre. Estar atentos al influjo histórico en la autocomprensión humana nos lleva a admitir la historicidad del derecho natural. No se niega por esto el valor absoluto de la norma moral, pues este valor absoluto no se identifica con inmutabilidad. El derecho natural no se caracteriza por ser atemporal. El Derecho natural es histórico porque el hombre se autodesarrolla en la historia y su autocognocimiento está condicionado por la historia. El derecho es derecho si expresa la dignidad y el valor de la persona. Pero ese valor se entiende en la interpretación histórica permanente. La historicidad de nuestra existencia no es relativismo sino exigencia de autocrítica.

3. natura metafísica del acto humano : el derecho natural se fundaría en la acción concreta. Pero esta perspectiva tiene el peligro de olvidar los aspectos subjetivos, vg. intención, para centrarse en la "naturaleza del acto" en un proceso de -

"objetivación ética. Otro riesgo concomitante es el de definir la naturaleza del acto a partir de ideas históricamente condicionadas. La moral sexual ofrece abundantes ejemplos.

4. natura biológico-fisiológica : es un erróneo desarrollo de la tercera concepción. Es verdad que a la esencia del hombre le pertenece el cuerpo, pero no hay que darle el valor primario. También una adecuada comprensión de la corporeidad es un deber ético. El influjo que la definición de Ulpiano sobre derecho natural "lo que la naturaleza enseña a todos los animales" ha sido grave sobre todo en la moral sexual al definir - natura, contra naturam, etc. El acento en la corporeidad hace olvidar que en esta esfera de relaciones interpersonales tan íntimas, el hombre no se encuentra sometido de una manera meramente pasiva a las leyes de la naturaleza, sino que es -a- imagen de Dios- providencia para sí mismo y para los otros.

Para Böckle, el problema del derecho natural hay que sintetizarlo en estos términos : lo radical del derecho natural es - la experiencia primaria de una llamada al deber-ser, a la autorealización. Pero el concreto contenido del deber, sólo puede ser conocido a partir de la significación de la existencia humana en la historia. (109).

3. Papel de la Iglesia en el derecho natural.- Repetidas veces ha afirmado la Iglesia su derecho de explicar y proponer el - derecho natural, sobre todo a partir de la Encíclica Aeterni Patris, de León XIII. La Iglesia empieza a convivir con un -- mundo más separado de la fe y por eso el derecho natural puede ser un puente. Las afirmaciones de esta misión de la Iglesia abundan (110).

---

(109) Franz Böckle : Das Naturrecht im Disput, o.c. - Cf. También Antoine, o.c.

(110) La primera referencia está en el Concilio de Arlés, D - 160; otras cf. D 717 1193 1199 1292; Gregorio XVI: Mirari vos Pío IX: Qui pluribus; Syllabus 56,67; Quanta cura, 2; León --- XIII: Diuturnum 16; inmortale Dei, 31; Aeterni Patris, Liber-- tas; Rerum Novarum. Una enumeración más completa en: E. Novoa Qué queda del derecho natural, Depalma, Bs.As-Santiago, 1967.

Hay que ver, sin embargo, esta misión de la Iglesia en la ex plicación del derecho natural, como una misión derivada de su potestad de regir y no de su potestad de enseñar. (cf. dis tinción, p.67). Si fuera potestas docendi se apoyaría en la revelación y en la misión de Cristo; si es potestas regendi - en cambio, responde a la preocupación pastoral y exigencia - del amor cristiano. La potestas docendi descansa en la reve- lación y es delimitada por ella. Las afirmaciones teológicas que la Iglesia puede hacer sobre el Derecho natural son muy- pocas: que algunos textos del Antiguo y Nuevo Testamento pa- recen exigir la existencia de un derecho natural (aunque la controversia de los exegetas sobre estos textos es muy fuer- te, vg. Romanos, cap. 1 y 2); desde luego, sería contradicto- rio con el concepto mismo del derecho "natural", el que con- tenidos específicos de este derecho fueran "revelados". El - caracter de "natural" exige que sean cognoscibles a la razón humana, en cuanto esta, por sí misma tenga la capacidad de - ver" lo que históricamente ha llegado a ser "visible". Signi- fica esto que la revelación y la Iglesia, nada tienen que de cir, en torno al derecho natural? No. La revelación nos ense ña una norma negativa, al proponernos una imagen de hombre y sociedad, con relación a la cual, las situaciones se perciben como inhumanas. (Cf. la "experiencia de contraste" de la que hable Schillebeeckx y que retomamos en pag. 61-63). Pero de la convicción de lo que la sociedad no debe ser, a partir de la confrontación con la vocación humana como es propuesta en la Escritura, no se puede deducir un modelo concreto de cómo debe ser. A partir del Evangelio la Iglesia propone al mundo una actitud de moralidad que radica en el amor. El contenido de este amor se gana a partir del ejemplo de Cristo (amar co mo El). Los preceptos éticos del Nuevo Testamento no tienen- valor por sí mismos, sino en relación con el amor: muestran- en la vida, las exigencias del amor (vg. Rom, 13 8-10; Col.- 3,14; I Cor 12,31-13; Jn 13,24; 1 Jn 4,7-11; Sant. 2,8; 1 Pe- 1,22). La Biblia nada dice sobre la esencia de las institu- ciones humanas: las ve en su concreto contexto histórico, vg matrimonio, esclavitud. Y las confronta con la medida del -- amor: El amor responsable del otro hasta la muerte lleva a - la indisolubilidad. El matrimonio puede ser lugar y signo de

salvación para los esposos, porque allí el hombre se ha capacitado para poder existir para siempre para el otro en el amor. Por eso Cristo renueva las instituciones desde el interior, dejando sin tocar las reformas jurídicas del matrimonio. Así, Pablo toma el concepto de subordinación hombre-mujer, sin que esto signifique legitimar **crístianamente este** concepto histórico. El cristiano aprende su propia existencia dentro de las instituciones del mundo.

El amor cristiano se aprende, pues, mirando al Señor y a la vida. La Iglesia debe confrontar, cada humanismo que la historia produce, con la libertad, solidaridad y vocación escatológica que Cristo nos ha traído. Y para ello, ligarse a formulaciones del Derecho Natural, por el modo como ello es interpretado, más que ayuda, puede ser impedimento. El caso de la propiedad privada parece confirmarlo con abundancia de ejemplos.

#### 47 El derecho natural de la propiedad privada.

La evolución del pensamiento sobre este tema debe ser seguida a partir del Derecho de Graciano, porque allí se distingue el derecho a usar todos los bienes, como derecho natural: "Iure natura est communis omnium possessio", y el derecho de propiedad, como derecho positivo, común a casi todos los pueblos "iure gentium sunt distinctio possessionum et servitus" (Dec. Grat. I). Esta distinción está también presente en Tomás de Aquino, para quien el uso de los bienes es un derecho en plano metafísico, y la propiedad (es decir, el derecho de disponer) es derecho en el plano jurídico-sociológico. (S. Th. IIae 66). Pierre Bigó destaca con suma claridad que el concepto tomista de propiedad difiere bastante del nuestro. Para Tomás, ser propietario significa poder disponer de un bien y no necesariamente disponer "para sí mismo". "La propiedad se define como un poder. No puede definirse como un uso, porque las cosas quedan comunes en cuanto al uso, y desde este punto de vista no pueden poseerse en forma propia. Santo Tomás no consiente en definir la propiedad como la afectación de una cosa al uso de su propietario. Para él, la

propiedad no es afectación, sino responsabilidad. La aplicación de una cosa al uso privado, solo podrá efectuarse mediante una decisión del propietario basada en un juicio distributivo" (111).

Para Tomás, el fundamento ético social del uso de los bienes es que sean comunes; la configuración sociológica de la distribución es a través del derecho de decisión privado, es decir de un responsable. (112). Las razones que fundamentan el derecho de propiedad, es la responsabilidad ante el bien común como lo señalamos en la pag. 83.

Para Tomás, la propiedad privada es derecho positivo. Esta afirmación es exacta y no la contradice el otro texto sobre la propiedad que puede citarse (S.Th. II,II,57,3c), pues es evidente que en el pensamiento cristiano todo derecho positivo no sólo tiene una referencia a la ley emanada por el estado, sino también a principios superiores que radican en la naturaleza humana.

Tan evidente es para Tomás que el verdadero derecho natural es el derecho al uso de todos los bienes, que por ello puede decir: "In necessitate sunt omnia communia" (S.Th II II 66 - 7), es decir, en tiempo de necesidad no hay propiedad privada que valga; todos los bienes son para todos los hombres. - No puede ser este caso extremo, la historia cotidiana de muchos hombres en América Latina ?

En toda la tradición escolástica estará vigente el pensamiento de Tomás : derecho natural es sólo el uso de los bienes; derecho positivo es la propiedad privada. Son las obras de Luigi Taparelli (1793-1862) las que introducen la confusión-

---

(111) P. Bigó, o.c. p.51

(112) Dice S. Tomás, S.Th II II 66 2c : "Et quantum ad hoc (ad potestatem produrandi et dispensandi) licitum est quod homo propria possideat...Et Quantum ad hoc (ad usum) non debet homo habere res exteriores ut proprias, sed ut communes"

de planos y desde entonces se comienza a hablar de "derecho-natural de propiedad privada", incluso -y con mayor autori--dad- en las Encíclicas. El recurso de Santo Tomás, resulta - en este caso, una deformación de la doctrina tomista. Y mos--traría como la "tradición" de defender la propiedad privada--como derecho natural descansa en realidad en un error histó--rico de interpretación en la neo-escolástica (113)

Las correcciones hechas a partir de León XIII, en forma de -doctrina sobre la función social, sobre la difusión de la -propiedad, y muy claramente el pensamiento de Pío XII en La Solennitá, de Gaudium et Spes, de Pablo VI en Populorum Pro--gressio, sobre el destino universal de los bienes como dere--cho **fundamental**, radical, frente al cual cualquier otro dere--cho debe ser revisado y sometido, es una vuelta a la legiti--ma tradición escolástica. Pero juzgamos que aún insuficiente en cuanto al anuncio del evangelio.

#### EL EVANGELIO

Hay que insistir en que el Evangelio nos ofrece un mensaje -de amor. Es a partir del amor, como la vida del hombre se --siente cuestionada y busca soluciones a los problemas. El --mandamiento nuevo cuestiona, relativiza la vieja ley. Sin em--bargo, es útil comenzar por el Antiguo Testamento, aunque --visto desde una hermenéutica cristológica.

En el Antiguo Testamento encontramos muchos textos que presu--ponen el derecho de propiedad, vg. Ex 20,15; 20,17; Dt 5,19; 5,21; Jer 17,11. Pero esta propiedad no se absolutiza. Se la considera en su dependencia a Dios. Es vista como señal de -las bendiciones del Señor (Job 42,10s; Gen 13,2; 24,35; 30,43; -Dt 8,7-19) Precisamente por eso Dios exige que la propiedad sea accesible a cada miembro de Israel. Y protege especial--mente al débil: Dt 27,19; Ex.2,20; Is 1,23; 3,14; Ez 16,49; --

---

(113) esta visión histórica ha sido muy bien trabajada por -F. Klüber : Katholische Eigentumslehre, (cf. nota 102).

22,29;45,9; Os 12,8; Am 2,6; 4,1; Miq 2,1; 3,1.

El derecho de los pobres tiene mecanismos concretos jurídicos: el año sabático (pertenece a los pobres lo que se encuentra en el campo no trabajado el año séptimo), el año jubilar, que evita la concentración de la propiedad (Ex 23,10; Lev 25,3-7; Dt 15,1; Lev,25-10). La obligación de ayudar a los parientes pobres: Lev,25 25s. Hay que dejar lo caído en la cosecha para los pobres, Lev 19,9; Dt 24,19; Dt 14,28. Se prohíbe el interés en el préstamo: Ex, 22,24; Lev 25,36; Dt 23,20

Por estas razones se pudo decir que la legislación israelita establecía un "comunismo teocrático" puesto que el reconocido principio de la propiedad privada están tan fuertemente limitado y subordinado al uso universal de los bienes. Que este uso real por todos, no sea indiferente a Dios, parece establecerlo bien claramente la continua predicación profética: no hay culto sincero a Dios, si los hombres viven en relaciones de injusticia. Y notemos que la "justicia" es esta ley tan restrictiva para los que pudiera significar propiedad y acumulación de bienes.

Para los profetas hacer la justicia es conocer a Dios. La contraposición en Os.4,1-2 hace ver que no se menciona al lado de una zona ética una segunda zona religiosa como si la vinculación con Dios no tuviera nada que hacer con las relaciones con el prójimo "...no hay verdad, ni misericordia, ni conocimiento de Dios en la tierra. Perjurar, mentir, matar, hurtar y adulterar prevalecen, y homicidio tras homicidio se suceden"(114) Puede decirse que el dilema entre justicia y culto se plantea porque mientras haya injusticia en un pueblo, la adoración y la oración no tienen como objeto a Dios.

---

(114) Las pruebas bíblicas son abrumadoras : conocer a Jahvé es obrar la justicia: Jer 22,13-16;.Os 4 1b-2;4,3; 6,6; Prov 21,3; Am 5,21-25; Is 1,11-17; Miq 6,6-8; Jer 6,18-21; 7,4-7; Is 43, 23-24; 58, Mat 5, sintetiza; antes de poner la ofrenda sobre el altar, es menester reconciliarse con el hermano.

Al margen de la legislación, que como hemos visto es una defensa del derecho del pobre, el espíritu mismo de la Biblia está respirando una predilección de Dios por el pobre. El pobre es el amigo de Dios. El nuevo Testamento nos traerá mayores precisiones : en Xto aparece el siervo de Jahvé, el pobre.

El derecho de los pobres nace de su propia existencia misma, que hay que considerar como un don de Dios a los hombres. Es una existencia que cuestiona al hombre, que le obliga a hacer permanentemente una opción entre la fraternidad o la riqueza. "La justicia que predicaban los profetas, no es únicamente la del intercambio, es la del don. Esta justicia no humilla porque reconoce el derecho del que recibe, un derecho que no nace de la propiedad y del contrato, sino de la mera necesidad. Es el derecho que tiene todo miembro de la comunidad de participar de los recursos comunes. Más allá del precepto de justicia, ya se perfila otro precepto que lo sobrepasa y le da matices de humanidad, el de la misericordia y de la ternura. Está todo listo para el anuncio del Reino" -- (115).

El Evangelio viene a poner con mayor claridad al pobre en el centro. Las bienaventuranzas lo proclaman como feliz por su adhesión a otros valores, no corrientes en la vida humana. - Las riquezas serán severamente denunciadas por cerrar el corazón a las necesidades del pobre. La parábola de Lázaro y el rico es bien significativa. No se puede servir a Dios y a las riquezas, lo cual indica el poder de las riquezas de convertirse en un absoluto para el hombre. Quien quiera seguir con más cercanía al Maestro, debe vender sus cosas, darlas a los pobres, y seguirle. El mismo no tiene donde apoyar su cabeza.

El Evangelio exige una renovada actitud: es por el amor, por que se comparte los bienes con el pobre, no por ascetismo - individualista. Ser prójimo, es aproximarse, poner los bienes propios al servicio de la necesidad ajena. La comunión -

---

(115) Bigó, op.cit.p.25

de bienes, pide, por una parte al donante, una actitud de -- desprendimiento, es decir de rechazo del poder idolátrico -- del dinero, actitud de devolver a los bienes su destino universal. Pero pide, y esto es lo importante, satisfacer realmente la necesidad del hermano, y esto significa hacer posible para él una existencia verdaderamente humana.

El derecho del pobre no es conmutativo por su trabajo. El derecho del pobre es anterior a su trabajo; es el derecho de -- una vida que nos es dada a la familia humana. No se piensa -- espontáneamente en estas categorías en el seno de la familia? Se pide al recién nacido que trabaje para poder comer?

Más aún, el derecho del pobre se basa en la justicia de sus derechos olvidados. Es la justicia la que creó la situación del pobre. La justificación de por qué unos tienen "bienes -- superfluos" para dar a **los** otros, reside en las leyes económicas, no puestas al servicio del hombre. La explicación de por qué al pobre le falta lo necesario reside en la explotación que ha sufrido por esas leyes económicas.

Entender auténticamente la ética cristiana, como una "moral del tú", exige una conversión al prójimo, y construir los -- proyectos en función de su vida. En otros términos, realizar la justicia, crear estructuras humanas. (116). Cómo compaginar este proyecto que hubiera exigido defender ardientemente los derechos del pobre y no justamente los derechos de propiedad? Cuando se debilita el mensaje, que tanto en el Antiguo Testamento como en el Nuevo es tan claro sobre los derechos del pobre?

Es la tradición cristiana la que no ha revitalizado en su reflexión permanente, el lugar central del derecho del pobre: -- perplejos, al inicio, ante este derecho y el coexistente derecho de propiedad, se limitan a contraponerlos sin llegar a una reestructuración económica inspirada en el mensaje evangélico. "Los Padres no trataron nunca de conciliar en una --

---

(116) Gustavo Gutiérrez: Teología de la liberación, CEP, Lima 1971 especialmente, pp.238-252; 313-370.

teoría coherente estas dos posiciones aparentemente contradictorias, sobre el derecho de los pobres y el derecho de propiedad. Sin embargo, todos los elementos que permiten hacer una síntesis, se encuentran en sus discursos. Los recursos de la tierra están destinados (los Padres dicen: pertenecen) a los que realmente los necesitan. La propiedad no destruye este derecho (los Padres dicen: esta propiedad) de los pobres, y, en justicia los ricos deben ayudarles. A la inversa, el derecho del pobre no destruye la propiedad, como administración, La escolástica se esforzará en hacer una síntesis racional de estos elementos: culminará con la definición del derecho de propiedad que se halla en la Suma teológica (IIa, IIae, q. 66 a. 2). Desgraciadamente, debemos reconocer que esta síntesis -era de temerlo- tendría como consecuencia debilitar en algo uno de los términos por conciliar, en este caso: el derecho del pobre. Santo Tomás de Aquino no afirma en forma tan categórica que lo superfluo del rico se deba a los pobres y sus sucesores lo olvidarán casi por completo. En esto, los Padres no vacilaban" (117)

El anuncio evangélico del derecho de los pobres hoy debe hacerlo una Iglesia igualmente pobre y comprometida con ellos. La pobreza vivida como solidaridad y protesta es manifestación del juicio de Dios sobre la civilización estructurada -sobre la civilización estructurada sobre un derecho de propiedad privada defendido en contra de otros derechos más radicales y de mayor número de seres humanos. (118). Pero esto plantea a la reflexión, una tercera contradicción además de las ya vistas de intención/efecto; Derecho natural/evangelio. Se trata de buscar el anuncio de los valores que esta doctrina quiso defender, no tanto en la formulación de las verdades universales y permanentes de lo humano, cuando en la denuncia de lo inhumano concretamente existente en nuestras vidas.

---

(117) Bigó, op.cit. p. 43

(118) no es solo un nuevo tema, es una nueva visión de la fe la que está en juego. Esto lo ha comprendido bien la teología de la liberación, definida por Pablo VI, como renovado -esfuerzo de la permanente teología de la caridad. (Alocución 16 Agosto, 1972).

### III. Tercera contradicción: esencia o existencia del hombre.

#### DEFINICION DE LO HUMANO EN ESENCIAS.

Sentamos como primer principio hermenéutico de la doctrina sobre la propiedad, la intención de ser aclaración y presentación de un valor profundamente humano: el dominio del hombre sobre la creación. Este valor expresa la vocación del hombre en el mundo, y al realizarla no sólo se hace grato a Dios, sino que vive la fraternidad concreta con los hombres. Este tiene inspiración bíblica, pues leemos en Génesis, que todo ha sido creado para el hombre. El modo de expresar ese dominio, sobre el universo, es el que queda sujeto a condicionamientos de interpretación, que van a ser decisivos para las acciones y orientaciones de la Iglesia.

La vocación de dominar toda la tierra recibe una traducción imperfecta y contradictoria en el derecho de propiedad privada. Lo que quiere ser expresado es la exigencia natural del hombre de tener acceso seguro a los bienes que necesita para su propia vida. Con cuánta claridad es percibido, de pasada, por León XIII, aparece en el texto siguiente que significa una de las más grandes relativizaciones pontificias al derecho de propiedad: "La gente rica, protegida por sus propios recursos necesita menos de la tutela pública; la clase humilde, por el contrario, carente de todo recurso, se confía principalmente al patrocinio del Estado" (Rerum Novarum, 27). En otros términos: si la propiedad privada, que significa sólo posibilidad para asegurar el uso de los bienes, a un reducido sector, no está al alcance de los pobres, la acción estatal debe dar esa seguridad que los ricos obtienen por sus propios recursos. Ya no es tan "natural" un derecho que no existe para todos y puede y debe ser suplido por otros caminos.

Pasaje aislado y carente de significación? No. Allí se apunta una salida al problema: reafirmar el valor de la dignidad humana, de su vocación a dominar el mundo por el trabajo. Pero-

al mismo tiempo reconocer que los modos de dominio son muy diversos. Que nuevas formas sociales, o a veces, muy antiguas, aseguran precisamente todo aquello que los Papas quisieron que se asegurase para el hombre, sin que por ello -- constituya propiedad privada. Por eso Gaudium et Spes, 69 advierte : "En sociedades económicamente menos desarrolladas, el destino común de los bienes está a veces en parte logrado por un conjunto de costumbres y tradiciones comunitarias que aseguran a cada miembro los bienes absolutamente necesarios". No sería contraproducente destruir ese régimen que asegura a todos los miembros el uso de sus bienes, para implantar los brillantes sistemas occidentales de la propiedad privada, tan ineficaces para conseguir ese uso universal de los bienes?.

La visión histórica sobre el modo de dominio real del mundo por el trabajo humano es decisiva. Ella nos haría ver la diferencia cualitativa entre un instrumento de producción artesanal y otro industrial:

Sin embargo, esta visión no ha estado presente en la elaboración del pensamiento social sobre la propiedad. Se partía de otras categorías filosóficas, que pretendían aprisionar la verdad en una esencia permanente e inmutable. El señorío del hombre sobre el mundo no está dado de una vez por todas; el significado histórico del acto de dominio que supone en la narración del Génesis, la imposición de nombre a los animales, por parte de Adán, abarca toda la historia humana. Lenta y gradualmente nos vamos haciendo señores del cosmos y es en esta historia como vamos aprendiendo a ganar esa seguridad en el uso de los bienes hacia la que nuestra naturaleza apunta. El dominio se conquista por el trabajo, pero por el trabajo cuyas características revelan cada vez más su socialización. Usamos aquí este término exactamente en el mismo sentido que Mater et Magistra, 59, es decir, "como progresiva multiplicación de las relaciones de conveniencia, con la formación consiguiente de muchas formas de vida y de actividad asociada". El hombre pues, colectivamente, solidariamente se hace señor del cosmos. Y en este seño

río esta presente, tanto los avances de sus conocimientos y de sus aplicaciones técnicas, como los avances de su organización en sociedad; en las relaciones de producción y de distribución de los bienes económicos; en el conjunto de decisiones políticas que configuran la vida en sociedad. Cómo es este hecho de dominio comunitario del cosmos, puede ser interpretado en términos de propiedad privada?

No podemos olvidar que existe una interpretación individualista del hombre, que recorre todo el pensamiento filosófico del siglo XIX, Descartes reconstruye todo el pensamiento a partir del individuo que piensa y que afirma con ello su existir. Rousseau considera como ideal del hombre el individuo natural, aún no sometido al influjo social. Es decir, el hombre se representa primero como individuo perfecto, que llega a la comunidad renunciando a derechos perfectamente conocidos y adquiridos. Esta ficción histórica está muy lejos de la realidad de la convivencia humana, que en ella va enriqueciéndose y perfeccionándose, humanizándose cada vez más.- La naturaleza humana se piensa desde el individuo, y además del individuo como esencia abstracta. Es "el hombre" que al ser conocido en su esencia permite entrever la red de derechos y deberes que debe regir su conducta. No hay que olvidar que se vive en una época en que la filosofía escolástica dominada totalmente la reflexión teológica. Por tanto, la definición de la vida humana, la búsqueda de sentido de la existencia del hombre, se da en el nivel de la reflexión sobre la naturaleza o esencia del hombre. De modo deductivo se llega a la realidad concreta. De la comparación abstracta entre conceptos o esencias de hombre y propiedad se llega a la legitimación del sistema.

#### DENUNCIAS DE LO INHUMANO EN LA EXISTENCIA.

A Dios le hemos conocido porque existe una historia de salvación es decir, la historia de un pueblo que a través de sus vicisitudes va purificando su concepto de Dios. La revelación es lenta, se da en la historia.

Podemos leer en la historia nuestra la contradicción entre - nuestras intenciones y efectos? Percibimos la inhumanidad de las situaciones?

Quien lea atentamente las encíclicas más recientes, no dejará de percibir esa voz profética de la Iglesia. Los Papas han - hablado bien claro de la explotación del hombre por el hom--bre. Han denunciado la acumulación de poder las relaciones - injustas internacionales. Los Obispos latinoamericanos han--tenido expresiones tajantes, precisa, exactas, en Medellín.

Sin embargo... nada parece cambiar. La Iglesia como institu--ción mundial, que al tratar el tema de la justicia en el mun--do, pudo haber levantado su voz profética, ofreció un texto--mesurado, tímido.

Sólo con la denuncia cotidiana de lo inhumano de la existen--cia en los pobres, iremos ganando terreno para que la Igle--sia sepa traducir, en términos de siglo XX, el mensaje de --los profetas: conocer a Dios es hacer justicia.

Esta actitud existencial, la defensa de los derechos del po--bre y en definitiva, el conocimiento de Dios a través de la realización de la justicia, se relacionan con otros dos pun--tos de la doctrina social, sobre los cuales hay que realizar un trabajo hermenéutico similar : la doctrina sobre la lucha de clases y la doctrina sobre el ateísmo.

- - - - -

CAPITULO VI

HERMENEUTICA DE LA DOCTRINA SOBRE LA LUCHA DE

CLASES

Como en el caso de la propiedad privada, también en la doctrina de la Iglesia sobre la lucha de clases se dan contradicciones entre la intención y el efecto; entre el lenguaje filosófico que tiende a percibir lo humano a través de las esencias y que contrasta con el anuncio del evangelio que juzga la existencia concreta del hombre. Hay un fundamental desconocimiento histórico, semejante al de los bienes de producción. Como en el caso de la propiedad de estos bienes, en que no se percibe la diferencia cualitativa introducida sobre los medios de producción por la ciencia y la técnica moderna, de igual manera, en el caso del conflicto de clases, no se percibe la novedad de haber sido determinado por la propiedad de bienes de producción, como privilegio exclusivo de una clase social.

Pobres han existido siempre en la historia. En algún momento hasta se llega a justificar con el derecho natural que unos hombres sean sometidos a esclavitud (119). Pero la novedad surgida con la industrialización, es la creación de una clase proletaria, que sólo cuenta con su trabajo.

De esta novedad, es, en parte, consciente León XIII cuando describe la lucha social en estos términos: "Los adelantos de la **industria y de las artes, que caminan por nuevos derroteros;**

---

(119) Santo Tomás lo expresa del modo siguiente "EL que este hombre, considerado en absoluto, sea siervo y no este otro, no se funda en una razón natural, sino solamente en alguna utilidad consiguiente, en cuanto es útil a un individuo ser dirigido por otro más sabio, y a éste, ser ayudado por aquel como dice Aristóteles. Luego la servidumbre, que pertenece al derecho de gentes, es natural en el segundo sentido, no en el primero " (Suma Teol. IIa IIae q.57 a.3).

el cambio operado en las relaciones mutuas entre patrones y obreros, la acumulación de las riquezas en manos de unos pocos, y la pobreza de la inmensa mayoría, la mayor confianza de los obreros en sí mismos y la más estrecha cohesión entre ellos; justamente con la relajación de las costumbres, han hecho que se planteara la contienda" (Rerum Novarum,1). Pero el pensamiento cristiano no saca todas las consecuencias de este hecho, como tampoco lo hizo en el problema de la propiedad.

Por el contrario, Marx si percibe la novedad que él describe como polarización de clases, y elabora una teoría revolucionaria de la lucha de clases como método. Dice en el manifiesto comunista; "La historia de todas las sociedades que han existido hasta nuestros días es la historia de la lucha de clases. Hombres libres y hombres esclavos, patricios y plebeyos, señores y siervos, maestros y oficiales, en una palabra opresores y oprimidos se han enfrentado siempre, han sostenido una lucha constante ora soterrada, ora franca y abierta, - una lucha que siempre ha terminado con la transformación revolucionaria de toda la sociedad, o con la ruina de todas -- las clases beligerantes. En las épocas anteriores de la historia encontramos casi en todas partes una complicada división de la sociedad en diversos estamentos, una graduación múltiple de rangos sociales. En la antigua Roma, encontramos patricios, caballeros, plebeyos y esclavos; en la Edad Media señores feudales, vasallos, maestros, oficiales, aprendices, siervos; además en el interior de cada una de estas clases - encontramos una serie de gradaciones especiales. La moderna sociedadburguesa surgida de las ruinas de la sociedad feudal, no ha abolido los antagonismos de clase. Sólo ha sustituido las viejas clases, las viejas condiciones de opresión, las viejas formas de lucha por otras nuevas. Nuestra época, - la época de la burguesía, posee, sin embargo, un rasgo distintivo; ha simplificado los antagonismos de clase. La sociedad divide cada día más en dos grandes campos hostiles, en dos grandes clases que se enfrentan directamente: la burguesía y el proletariado" (120).

---

(120) Marx-Engels Gesamtausgabe, 1/6 p525-526.

Es verdad que esta polarización no está ausente en los documentos pontificios. Basta recordar el primer número de *Rerum Novarum*, o los n.º 107 y 108 de *Quadragesimo Anno* (ya citados en las pag. 92-93). Además se dice en QA, 3: "Pues a finales del siglo XIX, el planteamiento de un nuevo sistema económico y el desarrollo de la industria habían llegado en la mayor parte de las naciones al punto de que se viera a la sociedad humana cada vez más dividida en dos clases: una ciertamente poco numerosa, que disfrutaba de casi la totalidad de los bienes que tan copiosamente proporcionaban los inventos modernos, mientras la otra, integrada por la ingente multitud de los trabajadores, oprimida por angustiosa miseria, pugnaba en vano por liberarse del agobio en que vivía".

Que esta confrontación clasista surja del mercado de trabajo, lo afirma el mismo Pío XI, más adelante: "Aun cuando el trabajo, como claramente expone nuestro predecesor en su encíclica, no es una vil mercancía, sino que es necesario reconocer la dignidad humana del trabajador, y, por lo tanto, no puede venderse ni comprarse al modo de una mercancía cualquiera, lo cierto es que, en la actual situación de cosas, la contratación y locación de la mano de obra, en lo que llaman mercado del trabajo, divide a los hombres en dos bandos o ejércitos, que con su rivalidad convierten dicho mercado como en palenque en que esos dos ejércitos se atacan rudamente" (QA, 83). La acumulación de poder, será fuente creciente de otras luchas, por la hegemonía económica, por el poder político y por el imperialismo internacional (QA, 108).

Sin embargo, el conjunto de las posiciones asumidas por la Iglesia en la lucha de clases, debilita grandemente estas intuiciones aisladas, como también debilitó las ligeras intuiciones sobre la ilegitimidad de la propiedad privada de bienes productivos (cf. p. 86-87).

## I. PRIMERA CONTRADICCION : INTENCION/ EFECTO

A. Intención.- La intención se dirige a defender un valor humano: la conveniencia fraterna y pacífica de los hombres en la sociedad. La lucha de clases parece contradecir este valor, tanto si se la considera como hecho, como si se la defiende como método de cambio revolucionario de la sociedad.

Dice Giulio Girardi: "La lucha de clases es al mismo tiempo un hecho y un método. Es un hecho: es decir, la división de la sociedad en clases irreductibles antagonistas entre ellas en sus intereses económicos, políticos, sociales y por lo tanto, en su cultura. Más precisamente, la división de la sociedad entera entre opresores y oprimidos, entre los que deciden y los que ejecutan. Este hecho es además considerado como una ley histórica; es decir, que puestas ciertas condiciones, por ejemplo, el régimen de propiedad privada de los grandes bienes de producción, la lucha se vuelve necesaria.- Es una ley histórica también en el sentido de que la lucha de clases condiciona necesariamente otros aspectos de la vida social, y por lo tanto, es un factor fundamental de la evolución histórica. La lucha de clases es además un método que se impone a las clases oprimidas para liberarse, en el sentido de que la transformación de la sociedad pasa por una iniciativa solidaria, sistemática, de lucha de las clases oprimidas contra las clases dominantes. Por lo tanto, la lucha de clases expresa el estado de alineación y el método de solucionarlo: una situación impuesta y una iniciativa tomada (121).

La doctrina de la Iglesia rechaza la lucha de clases, tanto como hecho, como en cuanto método.

### 1. Rechazo de la lucha de clases como hecho.

a) Se interpreta la división de clases como un hecho natural

---

(121) G. Girardi: Cristianismo y lucha de clases. Conferencia en la V Semana de Teología de la Universidad de Deusto, - Bilbao; reproducida en "Perspectivas de diálogo" 57 (1971) - p. 179-185.

(las diferencias que existen en la sociedad (posición, poder-fortuna) provienen de desigualdades naturales, debidas en último término al Creador : "Debe ser respetada la condición humana... no se puede igualar en la sociedad civil lo alto - con lo bajo... Hay por naturaleza entre los hombres muchas y grandes diferencias; no son iguales los talentos de todos, - no la habilidad, ni la salud, ni las fuerzas; y de la inevitable diferencia de estas cosas brota espontáneamente la diferencia de fortuna" (Rerum Novarum, 13). Igual idea expresa Pío XI en QA.137, al decir que los obreros se encuentran en un puesto "que la divina Providencia les ha asignado". Está el concepto subyacente de una sociedad rígidamente estratificada, cuya ordenación no proviene de mecanismos sociales sino de la Providencia divina. De allí, la conclusión : cambiar este orden, es atentar contra la voluntad de Dios.

Por consiguiente, la oposición y lucha de clases son contrarias a la naturaleza, y no causadas por estructuras sociales que podrían ser consideradas como expresión de la naturaleza social e histórica del hombre. El ejemplo del cuerpo humano supone identificación perfecta de clases en un organismo común, pero no expresa la realidad de los conflictos de intereses de clase. "Es mal capital, en la cuestión que estamos -- tratando, suponer que una clase social sea espontáneamente enemiga de la otra, como si la naturaleza hubiera dispuesto a los ricos y a los pobres para combatirse mutuamente en un perpetuo duelo. Es esto tan ajeno a la razón y a la verdad, - que por el contrario, es lo más cierto que como en el cuerpo se ensamblan entre sí miembros diversos, de donde surge aquella proporcionada disposición que justamente podría llamarse armonía, así ha dispuesto la naturaleza que en la sociedad humana dichas clases gemelas concuerden armónicamente y se ajusten para lograr el equilibrio. Ambas se necesitan en absoluto: ni el capital puede subsistir sin el trabajo, ni el trabajo sin el capital" (Rerum Novarum 13).

La falta de perspectiva histórica lleva a identificar los -- factores de producción -- que deben complementarse mutuamente con **clases** especiales, de las cuales, una posee el capital y otra el trabajo. Deducir de la complementación económica, la

distinción social sería seguir constatando que el trabajo - sigue anormalmente separado de la propiedad. Sin embargo, - cuarenta años después de Rerum Novarum Pío XI sigue admitiendo todavía la separación entre capital y trabajo, lo cual - quiere decir que no se ha suprimido el carácter anormal y transitorio del trabajo asalariado. "A no ser que uno realice su trabajo sobre cosa propia, capital y trabajo deberán unirse en una empresa común, pues nada podrán hacer el uno sin el otro" (QA, 53)

b) Si se percibe la explotación de una clase sobre otra (-- que podría ser llamada con verdad "lucha de clases capitalista", "ya que tanto la libre competencia ilimitada que el liberalismo propugna, como la lucha de clases que el marxismo predica, son totalmente contrarias a la naturaleza humana y a la concepción cristiana de la vida" Mater et Magistra, 23) (cf. pag. 86-96 del capítulo anterior), no se ve en ello un problema de estructuras sociales, sino de moralidad de individuos. Se admite bien claramente que la doctrina social de la Iglesia es un "capitalismo reformado" :León XIII puso todo su empeño en ajustar este tipo de economía a las normas del recto orden, de lo que se deduce que tal economía no es condenable por sí misma. Y realmente no es viciosa por naturaleza, sino que viola el recto orden sólo -- cuando el capital abusa de los obreros y de la clase proletaria, con la finalidad y de tal forma que los negocios e incluso toda la economía se pliegan a su exclusiva voluntad y provecho, sin tener en cuenta para nada ni la dignidad humana de los trabajadores, ni el carácter social de la economía, ni aun siquiera la misma justicia social y bien común" (QA, 101)

Por ello, la Iglesia juzga que puede ayudar al conflicto -- con la exhortación "llamando a ambas clases al cumplimiento de sus deberes respectivos, y ante todo a los deberes de justicia. De estos deberes, los que corresponden a los proletarios y obreros son: cumplir íntegramente y fielmente lo que por propia libertad y con arreglo a justicia se haya estipulado sobre el trabajo; no dañar en modo alguno al capi-

tal; no ofender a la persona de sus patronos; abstenerse de toda violencia al defender sus derechos y no promover sediciones; no mezclarse con hombres depravados, que alientan pretensiones inmoderadas... Y los deberes de los ricos y patronos no considerar a los obreros como esclavos; respetar en ellos como es justo, la dignidad de la persona... lo realmente vergonzoso e inhumano es abusar de los hombres como de cosas de lucro y no estimarlos en más que cuanto sus nervios y músculos pueden dar de sí... dar tiempo para la piedad... tampoco imponerles más trabajo del que puedan soportar sus fuerzas... dar a cada uno lo que sea justo. Ciertamente es que para establecer la medida del salario con justicia hay que considerar muchas razones pero... tengan presente los ricos y los patronos que oprimir para su lucro a los necesitados y a los desvalidos y buscar su ganancia en la pobreza ajena, no lo permiten ni las leyes divinas ni humanas. Y defraudar a alguien en el salario debido es un gran crimen (cf. Sant. 5 4)... por eso... mientras más débil sea su economía, tanto más debe considerarse sagrada" (Rerum Novarum, 14).

c) Aunque se admite un cierto conflicto de intereses, y por consiguiente una cierta presión de organismos obreros en defensa de sus propios derechos, se sigue, sin embargo, condenando fuertemente la "lucha de clases", de la cual se tiene una imagen muy definida. Esta condena contribuirá a reforzar la posición privilegiada de los poseedores de capital.

1. Se admite en RN, 34 la necesidad de que los obreros constituyan asociaciones que puedan substituir los antiguos gremios. Este tipo de asociaciones "son muy convenientes y las asisten pleno derecho". Igualmente, Pío XI destaca el valor de los dirigentes obreros: "No son menos dignos de elogio los jefes de las asociaciones obreras, los cuales, posponiendo sus propios intereses y atentos exclusivamente al bien de los asociados, tratan prudentemente de compaginar sus justas reclamaciones con la prosperidad de todo el gremio, y de promoverlas, sin dejarse acobardar en este noble acometido, ni por impedimentos, ni por suspicacias" (QA, 140). Tal doctrina es repetida nuevamente por Juan XXII en Mater et Magistra, 22, -

al afirmar que los obreros tiene derecho a moverse "sin obstáculo alguno, libremente y por propia iniciativa, en el seno de dichas instituciones, según lo exijan sus intereses".

Con mayor precisión aún, se formula el derecho fundamental - del obrero a organizarse "Entre los derechos fundamentales - de la persona humana debe contarse el derecho de los obreros a fundar libremente asociaciones que representan auténticamente al trabajador y puedan colaborar en la recta ordenación de la vida económica, así como también el derecho de -- participar libremente en las actividades de las asociaciones sin riesgos de represalias" (Gaudium et spes, 68).

Que sea necesario declarar este derecho, parece insinuarlo - la situación descrita cuarenta años antes por Pío XI "en aquel tiempo los encargados de regir los destinos públicos de muchas naciones, totalmente adictos al liberalismo, no prestaban apoyo a tales asociaciones, sino que más bien eran o-- puestos a ellas, y reconociendo sin dificultad asociaciones-- similares de otras clases de personas incluso, denegaban a - los trabajadores, con evidente injusticia, el derecho natu-- ral de asociarse, siendo ellos los que más lo necesitaban, - para defenderse de los abusos de los poderosos..." (QA, 30).

2. La contraposición de intereses, sin embargo, no se considera insuperable a fin de llegar a la armonía social por un entendimiento pacífico de las diferentes clases sociales. - De allí el reconocimiento de Juan XXIII por la evolución -- sindical (en los países industrializados) : "Es una reali-- dad evidente que, en nuestra época, las asociaciones de tra**ba**jadores han adquirido un amplio desarrollo y generalmente han sido reconocidas como instituciones jurídicas en los diversos países e incluso en el plano internacional. Su finalidad no es ya la de movilizar el trabajador para la lucha de clases, sino la de estimular más bien la colaboración, lo cual se verifica principalmente por medio de acuerdos esta-- blecidos entre las asociaciones de trabajadores y de empresa

rios. Hay que advertir, además, que es necesario, o al menos muy conveniente que los trabajadores se les de la posibilidad de expresar su parecer e interponer su influencia fuera del ámbito de su empresa y concretamente en todos los órdenes de la comunidad política" (MM, 97). El mismo Papa se expresa nuevamente en *Pacem in Terris* : "contemplamos el avance progresivo realizado por las clases trabajadoras en lo económico y en lo social. Inició el mundo del trabajo su elevación de sus derechos, principalmente en el orden económico y social. Extendieron después los trabajadores sus reivindicaciones a la esfera política. Finalmente se orientaron al logro de las ventajas propias de una cultura más refinada. Por ello, en la actualidad, los trabajadores de todo el mundo reclaman con energía que no se les considere nunca simples objetos carentes de razón y libertad, sometidos al uso arbitrario de los demás, sino como hombres en todos los sectores de la sociedad; esto es, en el orden económico y social, en el político y en el campo de la cultura" (PT, 40).

3. No se excluye, en la defensa de los derechos de los trabajadores, incluso una cierta presión, reconociendo que hay situaciones donde las buenas palabras no arreglan el conflicto "En caso de conflictos económico-sociales hay que esforzarse por encontrarles soluciones pacíficas. Aunque se ha de recurrir siempre primero a un sincero diálogo entre las partes, sin embargo, en la situación presente, la huelga puede seguir siendo medio necesario, aunque extremo, para la defensa de los derechos y el logro de las aspiraciones justas de los trabajadores. Búsquense con todo, cuanto antes, caminos para negociar y reanudar el diálogo conciliatorio" (*Audium et Spes*, 68).

El reconocimiento de que el poder de la clase trabajadora es real en la sociedad, y por tanto, comporta deberes frente al bien común, aparece en *Octogésima Adveniens*, 14 "Se debe admitir la función importante de las diversas categorías de trabajadores, su legítima colaboración al progreso económico de la sociedad, el desarrollo del sentido de sus respon-

sabilidades para la realización del bien común. Su acción - no está con todo exenta de dificultades: puede venir, aquí o allá, la tentación de aprovechar una posición de fuerza - para imponer, sobre todo por la huelga -cuyo derecho como - medio último de defensa queda ciertamente reconocido- condiciones demasiado gravosas para el conjunto de la economía o del cuerpo social, o para tratar de obtener reivindicaciones de orden directamente político. Cuando se trata, en particular, de los servicios públicos necesarios a la vida diaria, de toda una comunidad, se deberá saber medir los límites, más allá de los cuales, los perjuicios causados se hacen inadmisibles" (QA,14) (122)

Esta visión del conflicto social (fruto de diferencias naturales, antagonismo como problema moral, posibilidad de acción pacífica de defensa de derechos) se compagina igualmente con el rechazo de la lucha de clases como método.

## 2. Rechazo de la lucha de clases como método.

A. Se rechaza el objetivo : suprimir las clases, pues es objetivo contrario a la voluntad divina manifestada por las - desigualdades naturales. El rechazo del objetivo de la lucha de clases depende fuertemente de la explicación de las clases mismas como resultado de la naturaleza y no de la libertad humana. Tan solo cuando se empieza a percibir que la igualdad que se busca es la de oportunidades y derechos para todos, es decir de suprimir estructuras que llevan a la explotación de unos en beneficio de otros, se aclara el concepto de desigualdad y se la considera como resultado de -- discriminaciones provocadas por el sistema mismo. Por tanto se pide la intervención humana en el cambio social "hay que luchar...cono todo vigor y empeño para que, al menos en el

---

(122) el texto citado va precedido por la enumeración de de rechos fundamentales, vg. trabajo, derecho a desarrollar -- una profesión, remuneración justa familiar, asistencia por enfermedad o edad. Todos estos derechos deben ser defendidos por el sindicalismo (QA,14).

futuro, se modere equitativamente la acumulación de riquezas en manos de los ricos, a fin de que se repartan también con la suficiente profusión entre los trabajadores" (QA 60-61). Con mucha mayor claridad se expresa el origen de la desigualdad como fruto de discriminación y de relaciones de trabajo, en RN,1; QA 82; PT 43.

Se rectifica, por una aclaración, la doctrina sobre la desigualdad social : "No puede existir superioridad alguna por naturaleza entre los hombres, ya que todos ellos sobresalen igualmente por su dignidad natural. De aquí se sigue que -- tampoco existen diferencias entre las comunidades políticas por lo que respecta a su dignidad natural" (PT,89).

Gaudiúm et Spes confirma esta aclaración : "La igualdad fundamental entre todos los hombres exige un reconocimiento cada vez mayor. Porque todos ellos, dotados de alma racional y creados a imagen de Dios, tienen la misma naturaleza y el mismo origen. Y porque, redimidos por Cristo disfrutan de la misma vocación y de idéntico destino. Es evidente que no todos los hombres son iguales en lo que toca a la capacidad física y a las cualidades intelectuales y morales. Sin embargo, toda forma de discriminación en los derechos fundamentales de la persona, ya sea social o cultural, por motivos de sexo, raza, color, condición social, lengua o religión, debe ser vencida y eliminada por ser contraria al --- plan divino. En verdad, es lamentable que los derechos fundamentales de la persona no estén todavía protegidos en la forma debida por todas partes... aunque existen desigualdades entre hombres, sin embargo, la igual dignidad de la persona exige que se llegue a una situación social más humana y más justa. Resulta escandaloso el hecho de las excesivas desigualdades económicas y sociales que se dan entre los -- miembros o los pueblos de una misma familia humana. Son contrarias a la justicia social, a la equidad, a la dignidad humana y a la paz social e internacional" (GS,29)

El texto siguiente es importante por señalar la raíz de la diferencia social en la discriminación, es decir, no es un puro factor natural de desigualdad, sino en un proceso social que origina la desigualdad, que no permite el desarrollo de los dones que Dios ha puesto en cada hombre. "Para -- satisfacer las exigencias de la justicia y de la equidad, -

hay que hacer todos los esfuerzos posibles para que dentro del respeto de los derechos de las personas y de las características de cada pueblo, desaparezcan lo más rápidamente posible las enormes diferencias económicas que existen hoy y frecuentemente aumentan, vinculadas a discriminaciones individuales y sociales" (Gaudium et spes,66).

La igualdad, por la que se lucha, no es la de calidades humanas, sino de posibilidades humanas. "En el seno de una patria común, todos deben ser iguales ante la ley, tener iguales posibilidades en la vida económica, cultural, cívica o social y beneficiarse de una equitativa distribución de la riqueza nacional" (Otogesima Adveniens,16).

Estructuras injustas, son las que no permiten a cada uno de sarrollar sus propias aspiraciones y cualidades. Son un impedimento para aquella vocación que el hombre siente como suya. Aun siendo cada hombre el artífice principal de un éxito o de su fracaso, es también "ayudado y a veces estorbado, por los que lo educan y lo rodean, para realizar una tarea de la que es responsable "lo mismo que de su salvación" (Populorum Progressio,15).

Pío XII tiene una afirmación que hoy nos suena a revolucionaria : la gracia debe expresarse también en los cambios de la sociedad y en el compromiso del hombre por construir la fraternidad. Es un error pretender "que pues la redención pertenece al orden de la gracia sobrenatural, y es, por consecuencia, obra exclusiva de Dios, no necesita de nuestra cooperación sobre la tierra", cooperación, que Pío XII especifica en el contexto de sus enseñanzas sociales (La solemnidad, 26). La relación entre LS,26 y PP,15 es obvia : una estructura social justa permite al hombre responder a su vocación; una estructura social injusta, fruto del pecado, impide al hombre corresponder a los dones recibidos del Señor.

B. Se rechaza la lucha de clases como método, por los motivos que se suponen ser el odio y el resentimiento. La lucha de clases despertaría un desencadenamiento de instintos, pasiones, deseos de venganza. Esto es opuesto al amor cristiano.

Sin embargo, se reconoce en las encíclicas que hay fundamento para el resentimiento; por tanto, al pedir sobreponerse por la caridad cristiana al odio, se pide casi un heroísmo, y esto no a individuos aislados, sino a toda una clase social. Cuando se habla de los instigadores del odio, no se dice que ellos "inventen" una situación de miseria, sino -- que la encuentran ya establecida. "Las miserables condiciones de una parte tan grande del pueblo menudo, dignísima -- ciertamente de redención y de remedio, sirven por esto admirablemente a los intentos de expertos agitadores y señaladamente de las facciones socialistas, que por el camino de -- las locas promesas a los pueblos avanza hacia la realización de los más criminales propósitos" (Annum ingressi, cf. BAC, Doc. Sociales, nota a RN,2). Igual idea se expresa en QA,137.

C. Finalmente, el rechazo a la lucha de clases como método, implica la condena de los medios : violencia, sangre, abuso del poder por parte de las masas organizadas. Se rechaza la violencia (123) ya que ésta suele conducir a males peores -- que los que se quieren remediar (cf. QA,10). Se condena la violencia en cuanto que es agravio a un derecho legítimo, -- de allí que esta condena tenga un doble sentido : significa defensa de los propietarios, a quienes --sin mayor examen sobre la legitimidad del sistema-- se les considera legítimos- poseedores y por tanto no pueden ser despojados de lo que -- es suyo : "violencia contra los legítimos poseedores" ya -- que no está permitido "quitar a otro lo que es suyo". (RN,2; RN,28).

---

(123) Aunque el recurso a la violencia no está absolutamente excluido, conforme a la doctrina tradicional de la Iglesia, si es medio extremo ante graves, prolongadas e injustas situaciones. Pablo VI lo recuerda en PP,31.

Sin embargo, el mismo principio es válido para defender, al trabajador, ya que el poseedor de bienes de capital puede abusar en la contratación de trabajo: "Por tanto, si el obrero por la necesidad o acosado por el miedo de un mal mayor, acepta aun no queriéndola, una condición más dura, por que la imponen el patrono o el empresario, esto es ciertamente soportar una violencia, contra la cual reclama la justicia." (Rerum Novarum, 32).

La importancia de este texto de RN, 32, reside no sólo en mostrar la otra cara de la violencia ("la institucionalizada"), sino también en presentarlas como verdadera violencia a pesar de no revestir características "sangrientas".

Se hace evidente, por lo expuesto, que la razón del rechazo reside fundamentalmente en la identificación de la lucha de clases con el odio de clases. Esta interpretación es legítima si consideramos que la Iglesia admite un conflicto de clases y la necesidad de organizaciones clasistas para defender los derechos propios. Explícitamente dice Pío XI: - "La lucha de clases... siempre que se abstenga de enemistades y de odio mutuo, insensiblemente se convierte en una honesta discusión, fundada en el amor a la justicia que, si no es aquella dichosa paz social que todos anhelamos, puede y debe ser el principio por donde se llegue a la mutua cooperación "profesional"...Unos justos postulados y apetencias de esta índole ya nada tiene contrario a la verdad cristiana ni mucho menos son propios del socialismo" (Cuadragésimo Anno, 114-115).

### B. Efecto

Sin embargo el rechazo no matizado de la lucha de clase ha llevado a reforzar el sistema, de modo que se reprimieran las luchas obreras y se dejara la impresión de estar la Iglesia de parte de los ricos (cf. pag. 1) y por consiguiente la imposibilidad de contar con la Iglesia en la lucha de clase trabajadora por sus intereses. Es cierto que esta impresión es muy subjetiva, pero hay que reconocer que hace-

falta una buena dosis de buena voluntad para valorar las manifestaciones de la Iglesia en la defensa de los derechos, porque su acción no acompañó tan firmemente sus palabras.

Pío XI constata con dolor cómo muchos cristianos dejan la Iglesia para enrolarse en el socialismo : "Nos, angustiados por nuestra paternal solicitud, examinamos y tratamos de -- averiguar qué ha podido ocurrir para llevarlos a tal aberración, y nos parece oír que muchos de ellos responden y se excusa con que la Iglesia y los que se proclaman adictos a ella favorecen a los ricos, desprecian a los trabajadores y que para nada se cuidan de ellos, y que ha sido la necesidad de velar por sí mismos lo que los ha llevado a encuadrarse y alistarse en las filas del socialismo" (QA,124).

Esta impresión de las clases trabajadoras está objetivamente motivada por la alianza de la Iglesia con cristianos pudientes. Lo reconoce el mismo Pío XI : "Es lamentable...que haya habido y siga habiendo todavía, quienes confesándose católicos... no temen oprimir a los trabajadores por espíritu de lucro. No faltan incluso quienes abusan de la religión misma y tratan de encubrir con el nombre de ella sus injustas exacciones, para defenderse de las justas reclamaciones de los obreros. Conducta que no dejaremos jamás de reprochar enérgicamente. Ellos son la causa, en efecto, de que la Iglesia, aunque inmerecidamente, haya podido parecer y ser acusada de favorecer a los ricos, sin conmoverse, en cambio, lo más mínimo ante las necesidades y las angustias de aquellos que se veían como privados de su natural heredad" (QA,125).

Por el contrario, la Iglesia establece que el principio hermenéutico que debe presidir toda interpretación de su doctrina social, es el amor a los pobres, es decir, la opción clara por los oprimidos. La doctrina social, adoptada a cada momento fué propuesta" poniendo siempre por delante, en la defensa de los pobres y de los débiles, una caridad de padres y una constancia de pastores" (QA,18). Por lógica, debe condenar la conducta de los cristianos que han provocado la impresión contraria (QA,125). Pablo VI vuelve a preci

sar, en una readaptación del mensaje cristiano ante los nuevos problemas sociales del urbanismo : "La atención de la Iglesia se dirige hacia esos nuevos pobres -los minusválidos, los inadaptados, ancianos marginados de diverso origen para conocerlos, ayudarlos, defender su puesto y dignidad - en una sociedad endurecida por la competencia y el atractivo del éxito" (Octogesima Adveniens, 15).

Superar la contradicción entre intención y efecto, es importante para la pastoral obrera. "Siempre me acuerdo de un obrero que hace unos cuantos meses al final de una conferencia mía, precisamente sobre la lucha de clases, me dijo : - "yo, Padre, he dejado la Iglesia hace 10 años para entrar en el partido comunista: y la he dejado para defender las ideas que usted ha expuesto hoy". Aquello me causó gran impresión y le contesté enseguida : Precisamente lo que procuramos hacer ahora, es crear una situación en la que ya nadie tenga que dejar la Iglesia por estas razones" (124)

## II. SEGUNDA CONTRADICCION : CONCEPTO DE LA SOCIEDAD-MENSAJE EVANGELICO.

Esta contradicción se manifiesta en cuanto el modo de concebir la naturaleza social, sin un esfuerzo creador de reinterpretación, ha debilitado la exigencia cristiana del amor que exigía versiones nuevas ante el mundo industrial. Las extensas citas de dos artículos nos permiten ver ambos elementos de la contradicción. (125).

---

(124) G. Girardi: cristianismo y lucha de clases, cf. nota 121.

(125) Los dos artículos son: Arturo Gaete : Catolicismo social y marxismo en el siglo XIX: un diálogo imposible, Mensaje n° 205, p. 588, sig.  
G. Girardi : cristianismo y lucha de clases, cf. nota 121.

A Concepto de la sociedad y lucha de clases.

Dice así Arturo Gaete : "El tomismo y particularmente el - neotomismo de la segunda mitad del siglo XIX **es** pensamiento de la substancia; el accidente no interesa. (Ac-cidens en - latín significa "lo que cae al lado", al lado de lo impor-- tante se entiende). Pues bien, cuando un hombre nace ya es-- tá presente toda su substancia; lo que viene despues, la vi-- da entera, la historia, es "accidente". Además el tomismo - es sobre todo pensamiento del ser, no la acción. Al ser se-- lo designa también con el nombre de esencia o de naturaleza. La "naturaleza" es la esencia en cuanto principio de acción. Pero en realidad no vamos más allá del ser. "La operación - es consecuencia del ser" dice uno de los adagios tomistas - más célebres. Por estas **dos razones** se comprende que el to-- mismo se haya interesado poco en pensar la historia (Etien-- se Gilson, uno de los mejores conocedores de Santo Tomás de clara que "la indiferencia de Santo Tomás con respecto a la historia ha sido prodigiosa"). El marxismo, en cambio, es esencialmente pensamiento de la historia. El hombre **es** su propia historia. Su ser no pre-existe sino de manera elemen-- tal; su ser se lo va tallando en la historia. El marxismo-- es además pensamiento dialéctico, es decir, percibe la rea-- lidad como un proceso de contradicciones. No es de extrañar entonces que en buena medida el marxismo sea pensamiento -- del tránsito como tal. Por algo, varios de sus clásicos -Le-- nin, Trozki, Mao- han centrado su reflexión en la estrate-- gia **y táctica revolucionaria**. Ejemplificaremos esto con un **te-- ma** que es central en la Encíclica: la armonía y la lucha en-- tre las clases".

"León XIII parte constatando que por una serie de circuns-- tancias nuevas se ha destacado una lucha entre patronos y - obreros a tal punto que "un número sumamente reducido de -- opulentos y adinerados ha impuesto poco menos que el yugo - de la esclavitud a una muchedumbre infinita de proletarios" (RN,1). Despues de descartar la solución socialista apunta-- al fin que hay que conseguir: la natural armonía entre las clases (RN,14,cf. p.124). Luego pasa el Pontifice a señalar los medios para lograr este fin y el primero que desarrolla es la acción de la Iglesia: ella enseña <sup>a</sup> cada cual su deber--

y da un amplio horizonte de valores, de motivación y de -- ejemplo. Ya a esta altura de la Encíclica observa: "Tales - son los deberes y derechos que la filosofía cristiana profes - sa. No parece que acabaría por extinguirse bien pronto (per - brevi tempore) la lucha allí donde ella entrara en vigor en la sociedad civil? (RN,19) "

"El esquema del pensamiento sobre el cual se basa el razona - miento de la Encíclica es el siguiente: la armonía de las - clases es lo que está en la naturaleza de las cosas; es por consiguiente la norma de moralidad y lo que debe ocurrir ha - bitualmente. Pero sucede que, por razones múltiples, los hom - bres se salen del orden de la naturaleza y proceden "al mar - gen de ella". Es la conocida distinción de Aristóteles y de Santo Tomás entre lo que sucede "per se" (de suyo) y lo que sucede "per accidens" (accidentalmente). Así es lógico pen - sar que si los hombres asumieran sus deberes y respetaran - sus derechos, es decir, entrarán en el "orden" de la natura - leza, "bien pronto la lucha acabaría por extinguirse".

Continuando con el texto que citamos, se pregunta Gaete :Qué habría pensado un marxista que hubiera leído Rerum Novarum - con el máximo de buena voluntad? De puro <sup>no</sup> entender ni siguie - ra habría podido estar en desacuerdo. Es como si nosotros re gistráramos un mensaje venido de otra galaxia escrito en una clave lingüística totalmente desconocida. En el discurso to - mista y en el discurso marxista se habla de "naturaleza" y - de "historia". Pero estas palabras no sólo responden concep - tos con significación diferente, sino que además, el puesto de estos conceptos en la economía general del discurso es to - talmente otro. Así en el tomismo la historia es un accidente con respecto a la sustancia, la esencia o la naturaleza. En el marxismo, en cambio, es un concepto originante. Por "natu - raleza" se entiende lo que nos rodea y eso hay que pensarlo - en relación a una historia humana. La lucha de clases no es - un accidente de la naturaleza humana. El hombre no tiene na turaleza sino historia. En esta historia, ella es un hecho - que nos constituye como hombres. Pero esta historia no es de finitiva; es más bien la

pre-historia de unos hombres **alienados**. Es preciso luchar - contra esta lucha para llegar en un futuro lejano a la su-- presión de las clases. Recién entonces comenzará la verdadera historia humana". Hasta aquí Gaete.

## B. Mensaje evangélico y lucha de clases

G. Girardi trata de esbozar lo que significaría una nueva - orientación de la conciencia cristiana frente a la lucha de clases:

### "1. Frente a la lucha de clases como hecho.

Por lo que se refiere a la lucha de clases como hecho, es - decir, a la división de la sociedad en clases antagonistas, la cuestión antes de ser ética o religiosa es histórica. La lucha está en las cosas, lo queramos o no. No tenemos que - escoger si admitir o no la lucha de clases, sino por qué -- parte alistarnos. Negar el hecho o quererse quedar fuera de la lucha es, en último término, una manera de alistarse por la parte del orden instituido.

"Además esta división de clases, la nueva conciencia cris-- tiana ya no puede reconocerla como legítima y como fatal. - La revolución de la conciencia humana penetra y transforma la conciencia cristiana, le imprime un nuevo sentido de la dignidad de la persona, que ya rehusa a considerar como hor mal una condición de esclavitud; la siente como una alienación porque ha descubierto la libertad como un derecho y co mo un deber.

"De esta conciencia forma parte también un nuevo sentido de la historicidad, una visión dinámica que ya no considera el mundo como algo hecho, consumado, sino como una tarea que - Dios confía al hombre para que la desarrolle, para que se - asocie a su compromiso creador. Tantas cosas que parecían - naturales se han manifestado, especialmente en estos últi-- mos años, como sujetas a la acción del hombre, a sus posibi lidades transformadoras. El hombre ha tomado una conciencia más completa de sus poderes y de sus responsabilidades. La nueva apreciación de la lucha de clases se inserta en todo-

un universo nuevo."

"2. Frente a la lucha de clases como método.

Frente al método de la lucha de clases, el punto central - del método, cambio de perspectiva, es la distinción entre - lucha y odio. Se rechaza la lucha de clases en la medida - en que es expresión del odio, en la medida en que no se -- puede distinguir del odio, y en esto hay una continuidad - entre la actitud actual y la doctrina tradicional. La nove - dad viene del diverso modo de interpretar las exigencias - del amor, porque precisamente el nexo entre lucha y odio - no parece necesario, aunque la distinción pueda ser en con - creto bastante difícil. El evangelio nos manda amar a los - enemigos; no nos dice que no los tengamos o que no los com - batamos. Así que no hay incompatibilidad entre amor y lu - cha de clases.

"Aun más, un amor cristiano serio implica comprometerse -- por la liberación de los oprimidos y por la transformación global del sistema que "fabrica" los pobres; y por consi - guiente implica luchar contra las resistencias inevitables de todas las fuerzas interesadas en la conservación: los - privilegiados, los poderosos, los ricos.

"La experiencia histórica muestra que la clase privilegia - da no renuncia nunca espontáneamente a sus posiciones de - poder, sino siempre sólo porque ha perdido la lucha; de -- aquí la necesidad de la lucha para romper una resistencia - tan fuerte y conseguir que el compromiso del amor sea serb - y eficaz.

"Nos encontramos así delante de un cambio, aún más de giro de perspectiva, que es típico ejemplo de la profundidad de la renovación doctrinal y práctica que se hace cada día -- más urgente. No sólo el amor no excluye la lucha de clases sino que la exige. No se puede amar a los pobres sin alis - tarse a su lado en su lucha de liberación. La lucha de --- clases viene a ser para la nueva conciencia cristiana un - imperativo indisociable del mandamiento del amor".

### "3. Algunas consecuencias de este cambio

a) nuevo sentido del amor.- Esto le da al amor cristiano un sentido nuevo: amor no estático sino dinámico, transformador, con la tarea **no** sólo de reconocer el hombre que existe sino de crear el hombre nuevo; amor no individual tan sólo-comunitario, es decir, con la misión de crear un mundo nuevo; amor que no sea irénico, sino combativo, militante, y que por consiguiente dé un nuevo contenido a su universalidad. Porque universalismo no es neutralidad, sino que implica una elección de clase y precisamente la clase que lleva consigo los intereses de la humanidad: de la clase que **liberándose liberará** al mundo. Por lo tanto hay que amar a todos, <sup>pero no a todos</sup> del mismo modo: a los oprimidos se les ama liberándolos a los opresores se les ama combatiéndolos; a los oprimidos se les ama liberándolos de su miseria; a los opresores liberándolos de su pecado. El amor tiene que ser clasista para ser verdaderamente universal.

"Esto lleva consigo un nuevo planteamiento de la moral en esta perspectiva, que si cambia el sentido del amor, cambia el sentido de todo. Y aparece así casi una nueva categoría de pecados, la traición de la clase: pecado contra la solidaridad, contra la historia, contra el porvenir, un pecado del cual nadie se confiesa,

### "b) nuevo sentido de la unidad de la Iglesia.-

Por su radicalidad este cambio no se verificará sin tensiones dramáticas en la vida misma de la Iglesia que no puede comprometerse a transformar el mundo sin transformarse **así-misma**. (..). Aceptar la lucha de clases entre los cristianos no significa introducir la división en la Iglesia sino tomar conciencia de la división profunda que ya existe en ella (...). Luchar contra hombres y estructuras que avalan con el nombre cristiano la conservación social: no es sólo un deber ético sino religioso. Liberar a los cristianos ricos de sus privilegios es hacerles efectivamente capaces de una fidelidad al evangelio que en su posición de privilegio es a menudo objetivamente imposible. La Iglesia será entonces Madre de todos sólo si toma parte con sus hijos mas dé-

biles en contra de los más fuertes, sólo si es capaz de denunciar la injusticia, aunque sea cometida por sus hijos, - aún más en primer lugar cuando es cometida por sus hijos. - Por lo demás, cuando la Iglesia no ha dudado en condenar la violencia desesperada de los pobres tendría que dudar en - condenar la violencia sistemática de los ricos y de los poderosos? Ciertamente que así corre el riesgo de alejar muchas personas, muchas protecciones; pero son éstas las persecuciones que Cristo le ha anunciado y que le tocarán todas las veces que le sea profundamente fiel. Nos preocupamos mucho de los pueblos donde la Iglesia se encuentra perseguida tendríamos que preocuparnos también de aquellos donde no lo está porque aparece como instrumento de orden. La Iglesia - puede ser privada de su libertad o porque está reducida a - impotencia, o porque está cargada de potencia. El poder temporal ata más que las cadenas.

"Esta lucha, la exige no sólo el amor por los pobres, sino también el amor por Cristo y su Iglesia, cuyo nombre tiene que quedar urgentemente disociado de todas las formas de esclavitud y de todas las versiones del cristianismo que las canonizan. De aquí, el drama que se desencadena donde la Iglesia institucional está comprometida con los poderosos, y fieles sacerdotes se encuentran en la lacerante condición - de tener que optar entre la fidelidad a los pobres, los obreros, y la fidelidad a las instituciones eclesiales, de tener que preguntarse qué elección les impone su amor por Cristo.

"Por lo demás de qué podría ser signo una unidad conseguida a este precio? De todo menos del amor, de todo menos de Cristo. Paradójicamente en este momento, es la división en la Iglesia la que llega a ser signo: para todos los que estaban acostumbrados a pensar en la Iglesia como compacta en la parte del orden establecido y encontraban en esta unidad una razón de escándalo, el hecho de que ella se rompa re- plantea el problema de Cristo y de la Iglesia en términos nuevos y despierta una nueva esperanza.

"El problema de la unidad de la Iglesia no se puede separar de la unidad del mundo. Los dos caminos de la unidad pasan por la liberación de los pobres".

"Así la conciencia de clases viene a ser una componente -- esencial de la nueva conciencia cristiana. Aceptar este supone un cambio profundo de mentalidad, personal y comunitario, una revolución cultural propiamente una conversión. -- Conversión a los pobres y a los oprimidos, que forma parte de la conversión a Dios y es un signo de su **autenticidad**".

"Si todo esto es cierto, entre Cristo y los pobres, entre la Iglesia y la clase obrera ya no hay que escoger. Nadie tendrá que abandonar a Cristo y a la Iglesia para entregarse a los pobres. Nadie tendrá que negar a Dios para afirmar se la liberación de los oprimidos. Al contrario, en nuestra fidelidad a Dios, a Cristo y a la Iglesia, encontramos nuevas y más profundas razones de fidelidad a los oprimidos, - con tal que nuestra entrega sea valiente, capaz de creación de lucha, capaz de comprometernos por ellos y con ellos, ca paz de participar en sus sufrimientos y en sus riesgos. Así la Iglesia en este momento de inquietud volverá a ser en el mundo signo de **esperanza** y de **libertad**".

- - - - -

## CAPITULO VII

### HERMENEUTICA DE LA DOCTRINA SOBRE EL ATEISMO

La intención netamente religiosa del anuncio de Dios se manifiesta en este tercer punto con mayor claridad que en los dos anteriores (de la propiedad y de la lucha de clases), - hasta el punto de afirmar Pío XI en QA, 113 que sólo este aspecto bastaría para la oposición de la Iglesia al socialismo. Mientras que en los dos anteriores, sólo de modo tangencial se tocaba la revelación, en cuanto que la propiedad privada se presenta como un modo de afirmar el dominio del mundo, congruente con la vocación del hombre por la Creación; y la lucha de clases era rechazada, sobre todo como método, por los motivos de odio y los métodos de violencia empleados, - en cambio el problema del ateísmo, toca esencialmente el corazón mismo de la misión religiosa de la Iglesia. Pero también aquí se puede hablar de distancia entre la intención religiosa y el efecto político.

#### A. Intención

Tiene dos manifestaciones : el anuncio del evangelio de Jesucristo y la denuncia del ateísmo.

La referencia a Dios es constante, y también a los principios evangélicos. Pío XI pone en el evangelio la fuente -- orientadora de soluciones: la colaboración humana debe imitar e incluso reproducir "esa admirable unidad del plan divino" dirigiéndose "a Dios como término primero y supremo - de toda actividad creada, y que por bajo de Dios, cualesquiera que sean los bienes creados, no se los considere más que como medios, de los cuales se ha de usar nada más que en la medida en que lleven a la consecución del fin supremo ... Si estas normas fueran observadas por todos, en todas partes y siempre, pronto volverían a los límites de la equi

dad y de la justa distribución tanto la producción y adquisición de las cosas, cuanto el uso de las riquezas que ahora se nos muestra confrecuencia tan desordenado; a ese sórdido apego a lo propio, que es la afrenta y el gran pecado de nuestro siglo, se opondría en la práctica y en los hechos, la suavísima y a la vez poderosísima ley de la templanza cristiana, que manda al hombre buscar primero el reino de Dios y su justicia, pues sabe, ciertamente por la segura promesa de la liberalidad divina, que los bienes temporales se le darán por añadidura en la medida que le fueren necesarios" (Quadragesimo Anno, 136).

La Iglesia pone por base de su doctrina social la afirmación de que existe un plan de Dios sobre la naturaleza y la historia humana. "Por grande que llegue a ser el progreso técnico y económico, ni la justicia ni la paz podrán existir en la tierra mientras los hombres no tengan conciencia de la dignidad divina; por Dios, decimos, que es la primera y última causa de toda la realidad creada. El hombre, separado de Dios, se torna inhumano para sí mismo y para sus semejantes, porque las relaciones humanas exigen de modo absoluto la relación directa de la conciencia del hombre con Dios fuente de toda verdad, justicia y amor". (Mater et Magistra, 215).

En una visión cristiana se percibe el plan de Dios como vocación a la fraternidad de los hombres. Ellos "verán y comprenderán que todos los hombres han sido creados por el mismo Dios, Padre común; que todos tienden al mismo fin que es el mismo Dios, el único que puede dar la felicidad perfecta y absoluta a los hombres y a los ángeles; que además, todos han sido igualmente redimidos por el beneficio de Jesucristo y elevados a la dignidad de hijos de Dios de modo que se sientan unidos, por parentesco fraternal, tanto entre sí como con Cristo, primogénito entre muchos hermanos. De igual manera que los bienes naturales, los dones de la gracia divina pertenecen en común y generalmente a todo linaje humano, y nadie, a no ser que se haga indigno, será desheredado de los bienes celestiales: cf. Rom, 8, 17" (Rerum Novarum, 18).

Dios no es presentado como ausente de nuestra historia. Encarnado en Jesucristo, es nuestro ejemplo vivo de conducta frente a los bienes económicos y en relación con nuestros hermanos. Pablo VI destaca la pobreza como rasgo fundamental del anuncio de Cristo : "Indicamos primeramente el espíritu de pobreza. Pensamos que está tan proclamado en el santo evangelio, que está tan entrañado en el designio de nuestro destino al reino de Dios, que se ve tan peligro por la valoración de los bienes en la mentalidad moderna, que es tan necesario para hacernos comprender tantas debilidades y ruinas nuestras en el tiempo pasado y para hacernos también comprender cual deba ser nuestro tenor de vida y cual el método mejor para anunciar a las almas la religión de Cristo, y que es finalmente, tan difícil practicarlo como es debido, que nos atrevemos hacer mención explícita de él en nuestro mensaje...para pedirlos a vosotros venerables hermanos...dignéis cómo deben los pastores y los fieles educar hoy en materia de pobreza, el lenguaje y la conducta: tened los mismos sentimientos que tuvo Cristo Jesús (Fil,2,5)...(Ecclesiam Suam,50).

Es cierto que la pobreza evangélica <sup>no</sup> nos impide la comprensión y el empleo para nosotros con sentido, del hecho económico, <sup>agigantado</sup> fundamental en el desarrollo de la civilización moderna especialmente en todos sus reflejos humanos y sociales." Pensamos más bien que la liberación interior producida por el espíritu de la pobreza evangélica nos hace más sensibles y más idóneos, ya para comprender los fenómenos humanos vinculados a los factores económicos, ya para dar a la riqueza y al progreso del que puede ser aquella generadora el justo y con frecuencia severo aprecio que le conviene, ya para dar a la indigencia el interés más solícito y generoso, ya finalmente, para desear que los bienes económicos no sean fuente de luchas, de egoísmos, de orgullo entre los hombres, sino que estén orientados, por vías de justicia y de equidad, al bien común, y, por lo mismo, más abundantemente distribuidos" (Ecclesiam suam,51).

Todo esto es cierto, pero no podemos olvidar que los condicionamientos de una época no permitieron explicitar con mayor claridad vg, el significado del ejemplo de Cristo en -- una opción por los oprimidos. Antes de examinar estos condicionamientos, queremos sin embargo apuntar, cómo el testimonio de Dios y la revelación en Cristo de su amor a los hombres, debe darse por la comunidad cristiana, en la medida, -- en que ella, realmente presente en la historia, sabe hacer opciones y tomar compromisos para construir una sociedad -- más fraterna" (Octogesima Adveniens,4).

El anuncio del evangelio de Jesucristo, está condicionado -- por la época de fuerte individualismo. La redención de Cristo se aplica a la imitación individual, la conversión personal, pero no a la objetivación en las estructuras de la sociedad misma, de un orden social construido por el hombre -- redimido. Así, vg. RN,15 al tratar el tema de la escatología lo presenta sólo en el aspecto de la relativización del presente, y no en el sentido, tan trabajado en la teología contemporánea, del compromiso de transformación del mundo, preisamente desde una perspectiva escatológica,

Igualmente, la invocación que hace Pío XI a las clases obreras, aludiendo al ejemplo de Cristo, podría parecer una predicación de la resignación, que adormece el espíritu de lucha (cf. QA,126). Muchos cristianos obreros, podrían preguntarse, si es tan importante el don de la pobreza, cuando -- los ricos siguen --con el consentimiento de la Iglesia-- en -- tan grave peligro de salvación por el modo de usar sus riquezas.

Al lado del anuncio del Evangelio, la Iglesia se preocupa -- por denunciar el ateísmo

Esta denuncia es sumamente explícita en el caso del marxismo, porque éste a su vez, se presenta también como explícitamente ateo. El tema del ateísmo no se explicita como tal -- en Rerum Novarum: Las críticas al socialismo se hacen por -- el problema de la propiedad privada y la lucha de clases. --

Pero es Pío XI, quien despues de referirse al comunismo cuyo "carácter impío" denuncia en OA,112, precisa que incluso frente al socialismo, aun despues de moderar y suavizar sus posiciones sobre la propiedad privada y la lucha de clases- "si sigue siendo verdadero socialismo" es incompatible con los dogmas de la Iglesia católica, puesto que concibe la sociedad de una manera sumamente opuesta a la verdad cristiana" (Quadragesimo Anno 117). Pío XI considera como definición del "verdadero" socialismo, la no apertura a la trascendencia. Es decir, toma como elemento central de la definición del socialismo, lo que para los socialistas mismos sería accidental. Lo que afirma el socialismo es la necesidad de transformar la sociedad, para lo cual ofrece un método propio (y esto no lo niega Pío XI); lo que no afirma el socialismo es la apertura a la trascendencia (y esto parece a Pío XI lo fundamental, aunque habría que preguntarse si es lo fundamental para una afirmación religiosa del hombre, o tambien necesariamente para una afirmación del proyecto humano en la economía y en la política).

Pocas veces se ha afirmado con mayor claridad que una posición atea, sobre todo cuando es impositiva de sus propias convicciones, es un verdadero obstáculo para el diálogo que la Iglesia quiere establecer con todos los hombres, como lo hace Pablo VI en Ecclesiam Suam,92-94. El rechazo de los sistemas ateos es consecuencia de la defensa de los valores religiosos que la Iglesia afirma. Dice el Papa: "Podría decirse que su condenación no proviene de nuestra parte. Es de parte de los sistemas mismos y de los regímenes que los personifican de donde viene hasta nosotros la oposición radical de ideas y la opresión de los hechos. Nuestro reproche es, en realidad, lamento de víctimas más que sentencia de jueces" (ES,95). Sin embargo, este obstáculo para el diálogo debe ser superado por el cristiano. Y es aquí, donde la Iglesia es consciente de que el problema del ateísmo está causado, en parte, por las actitudes de los mismos creyentes, particularmente en torno al problema social. De modo semejante a como lo hizo Pío XI en OA,125, Pablo VI pide a los cristianos una revisión de actitudes, ya que en muchos ateos su negación de Dios tiene sus raíces en "el an--

sia cargada de pasión y de utopía, pero con frecuencia también generosa, de un sueño de justicia y de progreso!.. "los vemos también a veces movidos por nobles sentimientos, aquejados de la mediocridad y del egoísmo de tantos ambientes sociales contemporáneos y capaces de usurpar a nuestro evangelio formas y lenguajes de solidaridad y de comprensión humana" (ES 97).

Esta actitud de Pablo VI aparece también en un documento - conciliar cercano cronológicamente al documento pontificio - en *Gaudium et Spes*, 21. Allí se dice que en la "génesis del ateísmo pueden tener parte no pequeña los propios creyentes en cuanto que, con el descuido de la educación religiosa, o con la exposición inadecuada de la doctrina, o incluso con los defectos de su vida religiosa moral y social, han velado más bien que revelado el genuino rostro de Dios y de la religión" (GS, 19) No basta afirmar que la fe en Dios no contradice el progreso del hombre, hay que dar testimonio de ello, logrando una fraternidad que haga verdad la afirmación de la paternidad de Dios sobre todos los hombres (cf GS, 21).

Por ello podemos decir que la condenación del ateísmo, prescindiendo de los casos en que se refiere a una explícita negación de Dios, recae sobre todo en aquellas conductas que son la negación de Dios, el rechazo de su plan en la historia, el pecado contra el amor. Hay un ateísmo -no explícitamente formulado, pero sí cruelmente vivido- en la situación de desigualdad social originada por el capitalismo. Así, vg dice Pío XI en QA : muchos sacerdotes y laicos no podían -- persuadirse en modo alguno "que una tan enorme y tan inicua diferencia en la distribución de los bienes temporales pudiera estar efectivamente conforme con los designios del sapientísimo creador" (Quadragesimo Anno, 5).

A la luz de esta perspectiva, podemos retomar el juicio de Pío XI sobre el socialismo, Nuestra argumentación desea distinguir dos niveles de afirmación :

- a) la afirmación del proyecto humano en este mundo, con -- las consiguientes opciones político-económicas,
- b) afirmación del destino trascendente del hombre, percibido por la fe.

En el primer nivel, aunque con opciones radicales diferentes, coinciden tanto el socialismo como el capitalismo. - Aceptar o no un sistema económico-social, para el cristiano es por tanto un problema de opción temporal, siempre que - este proyecto no sea contradictorio por su propia naturaleza, con la afirmación que él hace, en el segundo nivel, -- del destino trascendente del hombre. No se exige para legitimar la bondad de un sistema, en el primer nivel, que éste afirme también el segundo nivel.

Ahora bien, la condena de Pío XI parece exigir esa afirmación segunda para el socialismo y no al capitalismo. Si el socialismo es malo, para Pío XI, no lo es por lo que afirma en el primer nivel, sino porque no afirma el segundo. - Por consiguiente, el capitalismo sólo sería bueno, si explícitamente hiciera la afirmación del destino trascendente. Solicitar tal "profesión de fe" al sistema, sería inacceptable.

Un examen más detenido de la argumentación subyacente en -- QA, 118, 119 nos hace ver que, punto, por punto, puede referirse al sistema capitalista, el cual sería tan rechazable como el socialista.

1. se afirma que el socialismo (y el capitalismo) se des-- preocupan del fin trascendente y actúan como si la socie-- dad humana hubiera sido instituída exclusivamente para el bien terreno.

2. La afirmación sobre la división del trabajo y el modo - socializado de producción se verifica tanto en el capita-- lismo como en el socialismo (salvo que en el capitalismo -

se da mayor contradicción entre la propiedad privada de -- esos instrumentos, y el uso socializado para emplearlos en la producción).

3. Tanto el capitalismo como el socialismo piensan que la producción es importante, viven para obtener la mayor abundancia de bienes; ante las exigencias de mayor producción -- sacrifican otros bienes humanos, incluso el de la libertad.

4. Este tipo de sociedad supone violencia (hecho evidente -- en los países latinoamericanos que persisten en una búsqueda capitalista).

5. no puede existir en ella una verdadera autoridad social -- "ya que ésta puede fundarse en bienes temporales y materiales sino que proviene exclusivamente de Dios, creador y fin último de todas las cosas" (Quadragesimo Anno, 118-119).

La argumentación, como se ve, es válida también para el capitalismo. Cuando Juan XXIII alude a la experiencia histórica de los gobiernos totalitarios, olvida que igual experiencia es común a los estados capitalistas. Para ellos basta -- incluir la palabra "todos", que no está en el texto original, para percibir la exactitud de la afirmación. "La historia y la experiencia demuestran que en los regímenes políticos que no reconocen a "todos" los particulares la propiedad, incluida la de los bienes de producción se viola o se suprime totalmente el ejercicio de la libertad humana en -- las cosas más fundamentales, lo cual demuestra con evidencia que el ejercicio de la libertad tiene su garantía y al mismo tiempo su estímulo en el derecho de propiedad" (Mater et Magistra 109).

Sin embargo, las condenas al socialismo han sido bien aireadas por el sistema capitalista, al mismo tiempo que ha existido, por parte de dicho sistema, el más profundo silencio -- a las referencias contra el capitalismo. De allí que la intención de las encíclicas no haya conseguido su efecto.

## B. Efecto

El efecto político ha sido doble: reforzar el capitalismo y debilitar, por el problema religioso, la unidad de quienes buscaban la transformación social.

a) Reforzar el poder del sistema capitalista, que puede encontrar aliados en su anti-marxismo, jugando con el poderoso peso social que la Iglesia tiene en la sociedad, sobre todo en América Latina. El capitalismo dice "no" al marxismo, pero por razones muy distintas a las de la Iglesia. De allí que mientras que la Iglesia lo dice por afirmar un valor religioso, el capitalismo lo hace por defender los privilegios del sistema. Incluso aparecerá como condenado también el ateísmo, pero este anti-ateísmo "verbal" no es un -- "ateísmo" en la vida y en la conducta. Urge, para la Iglesia-revisar los presupuestos de su posición anti-atea, puesto - que quizá sea más importante combatir el ateísmo oculto y larvado que se encierra en todo egoísmo, en toda explotación en todo pecado contra el amor. En definitiva, el que hace - la justicia es el que conoce a Dios (Jeremías, 22,16) y el - que no ama no ha conocido a Dios. (1 Jn 4,8)

Dice Pío XI : "Raiz y origen de esta descristianización del orden social y económico, así como la apostasía de gran parte de los trabajadores, que de ella se deriva, son las desordenadas pasiones del alma, triste consecuencia del pecado original, el cual perturbado de tal manera la admirable-armonía de las facultades que el hombre se siente vehemente inclinado a preferir los bienes de este mundo a los celestiales. De aquí esta sed insaciable de riquezas y de bienes temporales que en todos los tiempos inclinó a los hombres a quebrantar las leyes de Dios y a concular los derechos del prójimo, pero que por medio de la actual organización de la economía, tiende lazos mucho más numerosos a la fragilidad-humana" (Quadragesimo Anno, 132 y sig.) Hay un materialismo propio de la sociedad de consumo (cf. QA, 139, pp 41-42) que no se percibe muy censurado por la Iglesia.

Admitiendo que el problema central para la Iglesia es anunciar el Evangelio de Jesucristo, la Iglesia debe recobrar categorías para juzgar el problema del ateísmo. Hasta ahora el acento está puesto en la profesión explícita de la existencia de Dios y no en la vida fraternal. El cambio de acento, llevaría a descalificar a aquellos católicos a los que se refiere QA,125 y en cambio a valorar ciertos ateos movidos por los ideales como los señala ES,92. Es muy importante, y promisor de nuevas perspectivas, el criterio que señala la Pablo VI en QA,17 : "No podemos invocar a Dios, Padre de todos, sino nos negamos a conducirnos fraternalmente con algunos hombres, creados a imagen de Dios. La relación del -- hombre para con Dios Padre y la relación del Hombre para -- con los hombres sus hermanos, estan de tal forma unidos que como dice la Escritura: el que no ama, no conoce a Dios" -- (1 Jn 4,8).

b) el segundo efecto político ha sido reforzar en el socialismo sus motivos antireligiosos y ateos, ya que la Iglesia aparece como reaccionaria, en complicidad con el sistema capitalista. El marxismo, como teoría revolucionaria para muchas búsquedas socialistas seguirá siendo ateo, mientras la Iglesia siga apareciendo como reaccionaria. "No se puede considerar el ateísmo simplemente como una negociación de Dios. En este caso como en otros muchos asuntos, el sentido de la negación no queda claro sino en función de las afirmaciones que la acompañan y que la sirven de base. Comprender al ateo, por tanto, será igual que poner en claro la intencionalidad profunda de su negación: descubrir lo que se propone afirmar cuando niega a Dios; llegar quizá hasta la "fé" que se halla en el origen de la incredulidad. No se puede comprender la negación atea si no es tratando de reconstruir el sistema de valores que tiene Dios por fundamento, según ve las cosas el ateo, y al mismo tiempo, el sistema de valores en que el rechazo de Dios encuentra su sentido y su justificación. Los valores en cuestión no son puramente individuales, son además comunitarios: penetran toda la vida política, económica y social. A ese nivel, una alteración de -- los valores no puede darse sin una profunda transformaci--

de las estructuras que los encarnan, sin una "revolución".- El término revolución se emplea en los más diversos sentidos; a veces no significa otra cosa que un brusco cambio de gobierno o de régimen político. Aquí nos ocuparemos de revolución en cuanto que afecta profundamente a las estructuras y a los valores, en la medida en que supone un determinado ideal del hombre y de la sociedad. Y en este sentido es algo que desborda ampliamente la esfera de lo político o lo económico. Solamente entonces es cuando la revolución puede interferirse, y de hecho así ha ocurrido, con el problema de Dios. Se puede negar a Dios en nombre de la revolución social, en la medida en que se le considera precisamente como solidario de las estructuras, de la imagen del mundo, del sistema de valores que se trata de derrocar" (126)

## II. SEGUNDA CONTRADICCIÓN : acceso natural a Dios - mensaje evangélico.

### A. Acceso natural a Dios.

Lo que está en juego esencialmente es la imagen de Dios. - Cuando se rechaza a Dios, se parte de una imagen de Dios. - Cual es la imagen que es presentada por la Iglesia? Se vive una época marcada por el racionalismo y por la necesidad - apologetica: lo que interesa es afirmar y "probar" la existencia de Dios : se buscan caminos que partan del cosmos, o de la experiencia humana; se insiste en que la razón humana tiene capacidad natural para afirmar la existencia - de Dios.

Otro elemento que debe ser considerado es la situación de la Iglesia, sometida a fuertes críticas y combates anticlericales, que se inicia ya en el siglo XVIII, pero que perdura en todo el XIX.

---

(126) G. Girardi: Filosofía de la revolución y ateísmo, Concilium 36 (1968) 505-519

Con lo importante que es defender las posibilidades de la razón humana para el conocimiento de Dios, la tarea propia de la Iglesia, sin embargo, es anunciar a Dios, como se nos ha manifestado en Jesucristo.

El Vaticano I declaró : "si alguno dijere que Dios vivo y verdadero, creador y señor nuestro no puede ser conocido con certeza por la luz natural de la razón humana por medio de las cosas que han sido hechas, sea anatema" (Detzinger -- 1809).

Con esta afirmación se declara el acceso de la razón humana a Dios. Pero a fin de no falsificar la imagen verdadera de Dios, concibiéndolo como un puro motor inmóvil del universo es preciso enriquecer la comprensión de lo que es la "razón" y lo que es el mundo creado, para no referirlo sólo a los seres inanimados, sino también al hombre y su historia. Entonces el problema del conocimiento de Dios recobra su perspectiva bíblica, ligado a la praxis de la justicia y del amor, y no sólo a un mero ejercicio de la inteligencia.

Por eso se pregunta J.L Segundo (127) : Puede la sola razón (no decimos el conocimiento humano) llegar al conocimiento de Dios, es decir, del Dios verdadero? En otras palabras, - lo que la razón siguiendo su propio funcionamiento y partiendo de la naturaleza de las creaturas ( no decimos, partiendo de las creaturas) llama Dios es el Dios que el cristiano ama y adora? J.L Segundo responde con un "no" bien claro. - Tampoco conocemos a una persona humana viviente, en su ~~con~~ creación personal, si seguimos el puro camino racional. "La depreciación radical de la libertad y de la historia sólo se produce cuando la razón ignora su propio ámbito y trata de llegar a Dios por el camino de la eficiencia, es decir, - tomando como base la perfección natural que corresponde a un Dios-~~causa~~, La razón puede más que este razonamiento sobre eficiencias, aprendido en el comportamiento de las co--

---

(127) J.L. Segundo: Nuestra idea de Dios. Ed. Lohlé, Buenos Aires, 1970.

cosas" (o.c.p.181). El límite de la razón no es lo infinito "Se trata del mismo límite que separa en cada ser humano lo que de él sabemos por su naturaleza, y lo que de él aprendemos por su historia. No es la razón la que puede narrarnos esta última. Precisamente porque no proviene de la naturaleza, sino de la libertad que constituye a cada persona. Así pues, la naturaleza puede ser, en general, objeto de un conocimiento positivamente racional, lo que toca a la libertad, a lo histórico y personal, exige por de pronto un conocimiento racional verdadero pero negativo: el reconocimiento de un límite más allá del cual la razón iría contra sí misma si quisiera avanzar. En el nuevo dominio, la razón solo puede actuar utilizando la analogía con la vida personal y afectiva" (o.c.p.181)

Por eso afirma Segundo que entendiendo así la palabra "razón", se comprende el dogma del conocimiento de Dios con la luz natural de la razón humana. Si las cosas existen es porque Dios es algo más que motor inmóvil; es necesario que Dios no pueda ser feliz sin darse a sí mismo (GS 24). No hay que contraponer el Dios cristiano al Dios de los filósofos, sino al de los malos filósofos.

El problema de conocer a Dios depende no solo de la razón - sino del pecado y del pecado social : "No debemos <sup>temer</sup> atribuir al pecado -y al pecado social- nuestro fracaso en alcanzar a un Dios que no se esconde a nuestro conocimiento. Y no debemos temer, por que ese pecado no es privativo de quien niega la existencia de Dios. Recordemos una vez más las ciertas palabras de De Lubac: incrédulos, indiferentes, creyentes, todos rivalizamos en ingenio para protegernos de Dios" (o.c.p.183)

Por eso, más que confrontar fe-ateísmo, habría que confrontar fe-idolatría. "En otras palabras, creemos que divide más profundamente a los hombres la imagen que se hace de Dios que el decidir luego si algo real corresponde o no a esa imagen. Más aún, esto último, más que de pruebas específicas, dependerá en la mayoría de los casos de lo primero.

El que las pruebas sean o no declaradas válidas no consiste, tanto, en este terreno particular en que se controle su valor intrínseco, sino en que el hombre que emprende este camino, desee o no llegar a su fin. Lo cual, una vez más, depende de cómo representa él ese fin, de qué está realizando en su existencia" (o.c. p.18)

Con acierto señala Segundo que Jn. 23,19-21 señala una gradación: en primer lugar las obras, es decir la actuación recta en la vida; luego el concebir a Dios en la línea de la luz o de las tinieblas, y finalmente declarar si existe o no. La "teología de la muerte de Dios" procede exactamente al revés: ver si existe o no y esto juzgándolo desde el punto de vista de su función. "La pregunta que ubica a Dios, y por ende, la realidad hipotéticamente última en el terreno del funcionamiento de cosas y sistemas, es típica de un mundo donde la eficacia realizadora ha sobrepasado en importancia las preguntas sobre la finalidad y la significación" (o.c. p.21).

La civilización industrial y/o capitalista ha hecho pasar a segundo término las preguntas sobre significado y razón de ser de las cosas y de su funcionamiento y aumento. Los teólogos de la muerte de Dios omiten la pregunta esencial: ¿qué busca el hombre que acepta o niega a Dios? ¿cuál es su actuación en la existencia personal y social? San Juan y los pensadores que aplican la sospecha tema de la liberación (Marx, Freud, Nietzsche) proceden de otro mundo. "Para ellos", el problema de Dios surge porque con Dios el hombre pretende hacer algo; disfrazar los intereses de su clase, disfrazar su inmadurez frente a la realidad, disfrazar su debilidad... y la refutación, la sola refutación válida de estos pensadores no está tanto en probar que, a pesar de todo, Dios existe, - cuanto en liberarse de esas alienaciones apoyándose precisamente en un Dios liberador" (o.c. p.22). "Precisamente porque al deformar a Dios protegemos nuestro egoísmo, nuestras formas falsificadas e inauténticas de tratar con nuestros --hermanos hacen alianza estrecha con nuestras falsificaciones a la idea de Dios. Nuestra sociedad injusta y

nuestra idea deformada de Dios forman un terrible e intrincado pacto" (o.c.p.13)

Si la Iglesia quiere anunciar al Dios verdadero, no puede - ignorar este hecho: hemos desfigurado la imagen de Dios para acomodarlo a nuestro egoísmo. El retorno al mensaje del Evangelio será pues la perenne crítica a las posibles deformaciones de Dios.

#### B. El mensaje evangélico.

El Evangelio de Jesucristo nos anuncia que Dios está presente en la historia, comprometido con ella. El ser divino de Jesús "no lo coloca con un pie fuera de la historia; lo introduce como nadie, sin reticencias, sin defensas en la historia. Y por eso, precisamente, aun sin pretenderlo, juzga a los hombres todos. Inaugura "lo último" en la historia. Leda su última y consciente radicalidad puesto que con ella y en ella se alcanza o se desprecia lo absoluto a través de - los mismos proyectos con que el hombre construye el universo y prolonga la creación o se rehusa a hacerlo" (o.c.p.42).

En Jesús aparece Dios con nosotros. El nos habla del Dios - que existe antes de nosotros, del Padre. El Espíritu, Dios-en nosotros, continuará la obra de Jesús, explicará en cada coyuntura histórica la Palabra del Señor (Jn 16,13-14).- "Así también, a medida que se desdibuja inevitablemente la figura histórica de Cristo, fijada en una época, en un lenguaje, en una cultura que pertenecen al pasado, vamos encontrando la palabra, sugerida desde dentro de nosotros, en la que él comunicaría hoy su buena noticia sobre nuestra historia para llenar a ésta de sentido" (o.c.p.45)

Así, Dios se nos revela como El es, como Trinidad de personas comprometidas las tres en la historia humana. Nuestros-instrumentos conceptuales nos permiten aclarar el misterio de Dios como el de tres personas en una sola naturaleza, pe

ro ésta fué la conquista laboriosa de largas discusiones. - Las fórmulas pueden ser vacías si no las relacionamos con experiencias humanas muy ricas, como hace San Juan al hablar del ser de Dios y definirlo como amor. La experiencia del amor nos permite, pues, definir la Trinidad, como tres personas, cuyo amor coincide desde la eternidad, en tener todo en común, ser cada uno para los demás, sin ningún límite. - Esta unidad no suprime la originalidad personal, la distinción. Dios es comunidad.

Esta imagen de Dios que se nos revela en Jesucristo, no puede menos de cuestionar nuestra sociedad. Es preciso sacar las consecuencias pastorales para la Iglesia. Toda ruptura de fraternidad es negación de la imagen de Dios en nosotros. El hombre, individuo, no es imagen de Dios. Es el hombre hermanado con los demás. La fraternidad humana es el corazón de la pastoral, si la Iglesia quiere llevarnos al conocimiento de un Dios-comunidad-de-personas en unidad de naturaleza. Por eso, el problema de la justicia es tan central en relación con el ateísmo. Y por eso, también, la conducta de los cristianos, contraría a sus deberes sociales, es motivo de escándalo y de negación de Dios,

Por eso, con profunda lógica, puede decir el P. de Lubac :- "Si falto al amor o falto a la justicia, me alejo infaliblemente de ti Dios, y mi culto no es más que idolatría. Para creer en tí debo creer en el amor y creer en la justicia, y vale mil veces más creer en esas cosas que pronunciar tu nombre" (128).

---

(128) De Lubac: Por los caminos de Dios. Ed. Lohle, Bs. As. 1962, p.125.

### III. Tercera contradicción : Dios afirmado como esencia o - vivido en la experiencia de la existencia humana.

Hay que reconocer, sin embargo, que nuestra experiencia de Dios atraviesa por una crisis : el tránsito de formas antiguas a formas actuales de esta experiencia. Walter Kasper - analiza en un buen trabajo las posibilidades de la experiencia de Dios en nuestro mundo (129). Sigo el discurso de sus reflexiones: Hoy se plantea con crudeza el problema de la - discrepancia entre "doctrina" (afirmación de Dios, ortodoxia y "experiencia de la fe" (vivencia en la ortopraxis de Dios experiencia de Dios). Al faltarnos la experiencia de Dios, - la palabra "Dios" corre el peligro de convertirse en mera - abstracción o en estructura ideológica. La secularización - nos permite comprender mejor una experiencia distinta del - mundo, en el que encontramos mejor nuestras propias huellas que las de Dios. Dios está fuera del campo de nuestra experiencia. Pero cuando nos referimos a "experiencia" sabemos que significa? En una primera aproximación definimos "experiencia" como un saber, no sólo teórico (de "libros"), sino práctico, adquirido por un contacto con las cosas y personas. En ese sentido, experimentar es como ensayar, probar.- Hay un elemento objetivo, junto al subjetivo, ya que en la experiencia el hombre no sólo se comporta pasivamente, sino también activamente. Experiencia y praxis están relacionadas. Experiencia y sociedad también, ya que las experiencias las insertamos en contextos y modelos de experiencias más - amplios que nos proporciona la sociedad,, sobre todo por el lenguaje. El lenguaje es como la memoria de una experiencia secular. La experiencia tiene pues pasado, y también futuro pues es proyecto.

Podemos señalar 3 niveles de experiencia:

---

(129)Walter Kasper:"Möglichkeiten der Gotteserfahrung heute" en Geist und Leben 42 (1969) 329-349; citado en la traducción y condensación de A. Caparrós, Selecciones de Teología 34 (1970) 203-214.

1. Nivel de experiencia de las ciencias naturales. El hombre moderno experimenta hoy más la realidad por las ciencias naturales y positivas y por la técnica. Si queremos llegar a la experiencia de Dios, tenemos que partir de la dinámica humana de esta experiencia de Dios, tenemos que partir de la dinámica humana de esta experiencia del mundo, de sus presupuestos internos. "Es sabido que la experiencia científica no es objetiva en el sentido de que nos refleja la realidad tal como es en sí. También el científico coacciona a la naturaleza con sus experimentos para que responda a las cuestiones concretas que él fija a priori, abstrayendo de otros aspectos posibles, igualmente cuestionables. Todo conocimiento científico encierra, pues, unos determinados intereses del hombre y de la sociedad vigentes. Este positivismo ha de estar dispuesto a reflexionar sobre sí mismo y a fundamentarse autocríticamente; de lo contrario se convertiría en una "fe del carbonero" positivista. Ahora bien, si está dispuesto a esta auto-reflexión, entonces supera y trasciende su propio planteamiento (en cuanto éste excluía dicha reflexión"

"Esta superación viene hoy exigida no sólo por los presupuestos sino también por las consecuencias de este positivismo científico y técnico. No es necesario pensar en las armas atómicas; basta tener presentes las posibilidades de manipulación del hombre, para que caigamos en la cuenta de los peligros que pueden llevar consigo las consecuencias de la técnica. Aquí ciencia y técnica plantean una serie de problemas éticos, humanos y espirituales que no pueden resolver por sus propios métodos. Estos se mueven en las relaciones medio-fin; planifican el orden a un fin, pero éste fin no lo pueden determinar. Porque esto supone decir, preferir; y entonces ya entran en juego los problemas e intereses sociales y humanos que no son los directamente técnicos. En este punto, en el cual están en juego los intereses del hombre, puede tener sentido el diálogo teológico; éste es su lugar, no la ciencia y la técnica misma, sino sus consecuencias y presupuestos espirituales y sociales".

## 2. Nivel de experiencia de las ciencias del espíritu

"Antes de hablar directamente de ello, consideramos más detenidamente el segundo ámbito de la experiencia que acabamos precisamente de alcanzar. Se le acostumbra a llamar el ámbito de las ciencias del espíritu, en contraposición al de las ciencias naturales. No se trata de una dimensión de la experiencia, paralela y separada de la que es propia de las ciencias naturales y positivas, tratada ahora mismo. Es la dimensión de sentido que se encuentra siempre implícita y no-expresa en la anterior; es una dimensión más profunda, pero se separa de la científica-técnica. Las ciencias del espíritu tratan de comprender las manifestaciones humanas a lo largo de la historia como posibilidades diversas que tiene el hombre de comprenderse y comportarse con responsabilidad y sentido en su mundo".

La experiencia humana de la realidad y su interpretación -- nos ofrecen posibilidades y criterios para vivir humanamente en nuestro mundo. El lenguaje de Dios es una de esas posibilidades pasadas y presentes de comprenderse a sí mismo. No inventamos ese lenguaje: nos viene de una tradición cultural; está allí, tenemos, que confrontarnos con él. A qué experiencia se refiere la palabra Dios?

## 3. Nivel de experiencia de sentido

El lenguaje sobre Dios se sitúa en la experiencia cuyo contenido es el sentido de la totalidad de la existencia humana y del mundo. Hay muchas cosas que el hombre no explica -- con su ciencia situaciones de amistad, amor, fracaso, muerte. Allí se plantea el problema de la totalidad de sentido de la vida. "El sentido es por consiguiente el modelo, el proyecto de la totalidad de nuestra vida en el mundo "Experimentar sentido es la condición para que el hombre "se reconcilie consigo mismo, con los demás y con la realidad. El sentido experimentado y realizado sería la salvación del --

hombre". Nosotros tenemos experiencias parciales de sentido. Allí tocamos el ser del hombre como abierto a lo que está - más allá de lo captable objetivamente. Su saber no se acaba con el saber objetivo "sino que existe un saber que se experimenta sólo entregándose confiadamente a esta apertura y - arriesgándose a "creer". Es el saber y experimentar sentido; el cual sólo se experimenta en el riesgo de creer; nunca se prueba completamente". La opción entre creyente y no creyente, no es la del saber objetivo y opción de fe, sino fe contra fe, opción contra opción. "Teísmo y ateísmo, teísmo y marxismo pueden colaborar para evitar la deshumanización -- que proviene de la sociedad de consumo . La controversia -- permanente entre unos y otros no es una controversia sobre un mundo trascendente, sino sobre este mundo del hombre, sobre su sentido salvador, sobre la liberación de sus alienaciones.

Cómo se plantea hoy el problema de la experiencia de Dios? - Se distinguen 3 formas de experiencia: cosmológica-ontológica, antropológica-trascendental, histórica. En la primera forma, el hombre pregunta algo de Dios al preguntar por el fundamento uno y permanente de la pluralidad y de la mutabilidad, por el ser del ente. "Entonces se experimenta algo de poder y de la benevolencia del ser, que dándose se patentiza en cada ente al mismo tiempo que se sustrae, se oculta y se mantiene en la lejanía; en él la realidad experimenta su reconciliación. Esta experiencia ontológica podría ser interpretada en un horizonte religioso y cristiano como experiencia de Dios. Es lo que hace Tomás cuando acaba sus -- cinco vías diciendo "y a esto todos lo llaman Dios". De este modo más que, probar la existencia de Dios, interpreta -- desde su fe una experiencia ontológica."

La segunda forma sucede a la primera, porque el mundo ya no se experimenta como armonía y orden; el hombre busca apoyo en sí mismo. "En su propia subjetividad experimenta una infinita apertura que es al mismo tiempo abismo profundo y -- luz que todo lo ilumina. Esta experiencia trascendental se convierte en el nuevo punto de partida del lenguaje sobre -

Dios. Esta ha sido el camino seguido por Rahner. Tiene un - peligro inmanente que se agudiza en la crítica de la reli - gión de Feuerbach : Dios es sólo proyección y "cifra" de la infinitud del hombre. Dios queda así mediatizado y funciona lizado: es un momento de la existencia humana"

La tercera forma se origina en la crítica que Marx hace a Feuerbach : no hay tal hombre abstracto, sino concreto, inserto en la naturaleza y en el proceso histórico social del mundo. "Hoy el mundo se experimenta como historia, como que brota de la praxis humana y en el que el mundo y humanidad se intercambian su propia realidad, creando así esa histo-- ria. Esto significa además, que no experimentamos la reali-- dad más que en la subjetividad, en la mediación social. No hay experiencia de la realidad si no es en el horizonte his-- tórico-social. Por esto encontrar el sentido de la totali-- dad es encontrar el sentido de la historia. El problema de la posibilidad de experimentar a Dios es hoy el problema de cómo podemos experimentar a Dios como sentido de la histo-- ria; dicho bíblicamente, como Señor de la historia". "Crear en el sentido de la historia significa esperanza en la paz - en la libertad, en la justicia" a pesar de todas las amena-- zas contra todo ello. Dios se aparece entonces como paz que hace posible nuestra paz, libertad que posibilita nuestra - libertad. Estas experiencias de sentido no se pueden demos-- trar a nadie. "Al otro sólo podemos indicarle signos. Los - hombres no pueden creer si no experimentan estos signos de amor y esperanza. Signo máximo es el creyente mismo. No hay testimonio de fe sin testigo de fe. Por esto, la falta de - fe del mundo es ante todo un juicio para los creyentes. El problema de la experiencia de Dios resulta así el problema - de una nueva praxis de la fe y de una nueva experiencia de - la comunidad creyente".

La experiencia de Dios como experiencia histórica tiene - tres aspectos : Dios es lo siempre nuevo, abre al futuro, - pone en crisis lo establecido. "La fe en este Dios puede - ser una mera consagración del status quo ni un refugio. - <sup>nunca</sup>

Tiene también la función de crear inseguridad, de cuestionar y no únicamente de responder".

Otro aspecto de la experiencia histórica de Dios es que El se hace presente en el prójimo. Es una trascendencia oculta en lo inmanente. "Lo oculto puede estar muy próximo" -- (cf. Is.45,15; Rom,11, 33), y sin embargo, a la vez se nos sustrae y nos resulta indisponible. La fe en Dios, en consecuencia, no significa huida de la historia, sino que nos remite al mundo y nos señala al prójimo. Pero aunque Dios nos sale al encuentro en la mediación interpersonal y comunitaria, no quiere decir que se reduzca al ser con y para los otros. "El hombre sólo puede ser afirmado por sí mismo, si su fin es Aquel cuyo fin es el mismo. Dios es el impedimento más fuerte contra cualquier funcionalización del hombre. Por esta razón la oración y la liturgia tienen indirectamente --precisamente por estar libres de cualquier finalidad y función social-- una insustituible función en la sociedad. Si la sociedad se convierte en fin último, tarde o temprano se llega al totalitarismo, se olvida que la libertad y la independencia interior son verdadera expresión de lo humanum del hombre.

La tercera forma de experiencia es la de Dios en la historia. "La historia no es sólo el escenario y medio exterior en el que Dios <sup>se</sup> nos da a experimentar, como si El fuera en sí mismo supra-histórico. Más bien la historia tiene que --significar algo para Dios y ser algo en El. Entonces Dios-- no es solo todo-poder sobre la historia, sino también todo --sufrimiento en ella; entonces El es el oprimido en los --oprimidos y el despreciado en los despreciados. Nuestro --compromiso con la historia adquiere entonces también su urgencia y definitividad. El señorío de Dios se hace valer --históricamente sólo donde haya hombres que se tomen en serio este señorío en su compromiso con la historia para los demás. Por esto el sentido de la historia no se nos da simplemente, es también nuestra tarea. Aunque esta tarea y este sentido nos lo posibilite Dios."

"Estamos tocando difíciles problemas. Pero si Dios se ha encarnado no podemos dejarlo de lado. En realidad, la doctrina trinitaria es un intento de pensar algo así como historia en Dios, si bien en este sentido las categorías metafísicas apenas dan margen. Pensar a Dios históricamente no significa hablar de un Dios que está deviniendo, que está llegando a ser en la historia. Así funcionalizaríamos una vez más la pretensión absoluta que brota de El. Decir que el ser de Dios es más bien un ser en devenir, es afirmar que su absoluteidad consiste precisamente en que El nunca termina y siempre empieza, y que así abarca siempre de nuevo la historia. De aquí se podría deducir de una manera nueva el sentido de la Trinidad para la historia. Pero desgraciadamente nuestra tradición teológica ha pensado tan aisladamente en el en-sí de Dios, que rara vez se ha preguntado lo que significa para nosotros. Si hoy nos encontramos ante un mundo sin Dios es en gran parte, porque hemos proclamado un Dios sin mundo. Así pues, hay que pensar a Dios otra vez junto con el mundo y con la historia. Aunque con esto, por supuesto, no hayamos dado una respuesta sino trazado la tarea para una futura teología en la que todavía está todo por hacer..."

"La teología hay que hacerla no desde la sistematización de nuestros conceptos y fórmulas bíblicas y dogmáticas, sino desde la realidad concreta de la experiencia. El anuncio cristiano no es la afirmación y la prueba abstracta de Dios sino el mostrar, manifestar, comunicar e interpretar su concreto "ser-ahí". Esto sería verdaderamente hablar de Dios mundana e históricamente.

-----

Los tres puntos importantes de la doctrina social de la Iglesia: propiedad, lucha de clases, condena del ateísmo, se nos manifiestan, analizados en este ensayo hermenéutico, como traducción de valores auténticos, puestos en cuestión por la sociedad moderna. La interpretación, fruto de una -

época sirvió para ubicar políticamente a la Iglesia, y por tanto para no hacer creíble a muchos hombres, esa defensa de valores humanos y religiosos. Seremos capaces de rehacer la traducción, de modo que estos valores nos lleguen - como verdadera llamada a la conciencia y no como defensas de privilegios escudados detrás de falsas interpretaciones falsas precisamente por ser literalistas, frente a un texto que es camino de la acción del Espíritu?

---

## CAPITULO VIII

### LA IGLESIA Y EL SOCIALISMO

A lo largo de este trabajo se ha simplificado deliberadamente porque con esta simplificación se trataba el tema en los documentos del magisterio- la polarización entre socialismo y capitalismo. No podemos negar que hoy, los socialismos ( y lo mismo se puede decir de las variantes capitalistas) encierran múltiples formas.

Un concepto más exacto del socialismo contemporáneo exige - hacer muchas precisiones. Así lo señalan A. Büntig y A. Moyano (130): "El término socialismo está muy lejos de resultar unívoco; apenas es análogo, cuando no equívoco. En realidad, recubre un abanico de alternativas doctrinarias y -- operativas, desde las que se autodefinen como "socialismo científico" (marxismo) y se han cristalizado sociológicamente en el marxismo-leninismo, hasta las que participan en gobiernos de coalición con partidos típicos del mundo capitalista liberal, especialmente en Europa occidental. Ello explica lo difícil que resulta, tanto definir como definirse frente a los socialismos. De allí que el magisterio Social no puede asumir una actitud unívoca frente a los mismos. -- Con exactitud escribe Pablo VI que "esta corriente histórica bajo un mismo vocablo asume diversas formas según los continentes y culturas..." (OA, 31). Igualmente resulta absurdo esgrimir contra la opción socialista textos de cuarenta, ochenta o más años atrás (Pío XI, León XIII, Pío IX) ignorando la evolución que se ha producido en los movimientos históricos impulsados inicialmente por la ideología socialista (cf. *Pacem in Terris*, 160). Peor es aún, cuando se aplica a todas las corrientes socialistas lo que un Pontífice ha referido sólo a una de ellas. Por eso, con mucha agudeza y realismo, Pablo VI habla siempre de "corrientes socialistas"

---

(130) A. Büntig, A. Moyano C. "Esta hora del cambio: La Iglesia va hacia el socialismo?" Comentario a Oct. Adv. Ed. Guadalupe, Bs.As. 1971.

u otras expresiones equivalentes" (o.c.p.88-89)

Los autores citados sintetizan los valores comunes a los socialismos en los siguientes (sin pretender ser exhaustivos):

"a) punto de partida: todos parten de una constatación: la -miseria injusta soportada por los sectores más desfavorecidos de la comunidad. En conexión estrecha con lo precedente, todos critican duramente el régimen liberal capitalista, no sólo responsable histórico de la actual situación, sino radicalmente incapaz de darle una solución válida y humana.

b) igualdad: en oposición al liberalismo que hace de la libertad un mito para permitir que los más fuertes exploten a los más débiles, los socialismos colocan a la igualdad como valor fundamental de la organización social,

c) el trabajo. Es la gran fuente de ingreso y de valor económico. Para algunas formas socialistas es la única razón que justifica todo ingreso o propiedad. Los socialismos -con diversos matices- conciben a la sociedad no como una república de ciudadanos sino de trabajadores. El que no trabaja --- por su culpa- se automargina de la sociedad. "De cada uno según su posibilidad, a cada uno según su trabajo".

d) el todo social. Propone como ideal una sociedad más justa e igualitaria en la que los valores humanos individuales están subordinados al todo social. Aquí reinarán la igualdad y la libertad en un diálogo fecundo.

e) el estado. Los poderes públicos son los gerentes concretos del todo social. De allí que la sociedad más justa no podrá realizarse sin un Estado poderoso, con gran capacidad de decisión en lo económico (Planificación y propietario de todos -o de los principales- medios de producción). Con un control directo, además, de lo educacional, lo social, lo político, lo recreativo, etc.

f) humanismo. Hay subyacente en las diversas formas socialistas una honda preocupación humanista, pero no raras veces ligada a una concepción materialista y cerrada".

Frente a esta coincidencia en puntos fundamentales hay que contraponer la diversidad de matices y posiciones. Los autores citados constatan por tanto :

"-partidos socialistas y de inspiración cristiana en diversos países (Italia, Francia, Alemania, Bélgica, Austria...) Ahondando su evolución algunos socialistas e incluso algunos partidos socialistas europeos -tradicionalmente positivistas e irreligiosos- han realizado revisiones doctrinales que los acercan al personalismo cristiano (vg. Leon Blum y A. Philip en Francia; Ignazio Silone en Italia, Jeanne -- Hersch en Suiza; los partidos socialistas de Alemania, Inglaterra, Italia, Austria...)

-Hay socialismos, particularmente en Africa, que institucionalizan -política y jurídicamente- hábitos y experiencias -"comunitarias" vinculados a pautas culturales ancestrales. - Sus presupuestos doctrinales difieren totalmente de los socialismos "ideológicos" típicos de Europa continental.

-hay socialismos eminentemente "pragmáticos" -particularmente el "laborismo" inglés y sajón en general- que carecieron y carecen de toda carga ideológica positiva y materialista.

-en los mismos socialismos europeo-continentales se marca -cada vez más la distancia entre los socialismos marxistas y los no marxistas. Con todo es aquí donde aún predominan elementos ideológicos, positivistas y una filosofía que excluye en la práctica toda trascendencia. De allí, el juicio severo de Pío XI en la "Quadragesimo Anno", de allí la invitación al discernimiento por Pablo VI en Octogesima Adveniens.

-hay socialismos en el mundo árabe que integran las pautas-estatizantes en un contexto de tradición religiosa islámica.

-finalmente, en los países de tradición cristiana son cada vez más numerosas las personas y los grupos que se identifican con el socialismo. Sincronizan así, con la poderosa fuerza emotiva que el término despierta, en quienes, hartos ya -del capitalismo liberal, tampoco quieren ser atrapados por la alternativa marxista-leninista, aún más, ven en las aspiraciones socialistas coincidencias con las que llevan, en nom

bre de su fe" (o.c.p.93-94).

Ante esta gama de situaciones y de opciones socialistas, --cual es la posición de la Iglesia? Nos planteamos el problema en los términos siguientes:

1. Evolución del pensamiento de la Iglesia sobre el socialismo,
2. Análisis de las objeciones al socialismo
3. Posibilidades de una opción por el socialismo.

#### I. Evolución del pensamiento de la Iglesia sobre el socia--

Volvemos a los autores citados. "los juicios emitidos por -- el magisterio social --a su más alto nivel-- sobre el socialismo, expresan una marcada evolución, desde Pío IX, el primero en mencionarlo, hasta hoy, Por lo mismo, resulta absurdo y carente de la más hermenéutica histórica el aplicar in discriminadamente ciertos juicios y condenaciones de Pío IX León XIII y Pío XI a realidades totalmente distintas. Es -- fundamental destacar --desde un principio-- que aquellas condenaciones pontificias se refieren sólo y exclusivamente a los socialismos ideológicos que habían surgido y tenían su epicentro doctrinal y operativo en Europa continental. Surgidos en un ambiente saturado de positivismo, ostentaban -- una abundante dosis de irreligiosidad y de agresividad anti clerical. El hecho era perfectamente explicable, porque las religiones y las Iglesias, en general, aparecían como cómplices de un "orden establecido" que significaba miseria y explotación para muchos".

"Cuando Marx identificaba el fenómeno religioso como "opio-- del pueblo", objetivándolo como una enajenación que era preciso eliminar para lograr la libertad plena del hombre, daba categorías filosóficas a la opinión de muchos socialistas de su época. Por otra parte, las posiciones socialistas en su radical oposición a la realidad circundante, resultaba por lo general extremistas en lo político y en lo econó--

mico. Aún más, hasta 1870 no aparecía todavía bien clara la distinción entre movimientos socialistas, comunistas, anarquistas. Pues bien contra ese socialismo "confuso, indiferenciado y místico" se pronuncia duramente Pío IX.

En las Encíclicas "Qui Pluribus" (1846). "Nostis et nobiscum" (1849) "Quanta Cura" (1864), y en el "Syllabus" (1864) condena indiscriminadamente a todas aquellas doctrinas nuevas: "socialismo, comunismo, anarquismo, sociedades clandestinas, sociedades clérigo-liberales" que pretendían destruir el orden antiguo. Pío IX, inconscientemente, había imaginado el orden antiguo como el orden por antonomasia. De allí su aversión a todo lo nuevo, máximo cuando parecía "violar todos los derechos humanos y divinos... destruir el derecho natural... y hacer desaparecer los derechos, intereses propiedades y hasta la sociedad humana (Qui Pluribus)".

"Pío IX es un hombre perteneciente al orden social destinado a morir. En cambio, su sucesor -León XIII- es la figura providencial que va a comenzar a tender los puentes entre el orden antiguo y el mundo nuevo que avanza sobre el horizonte. Nunca se destacará suficientemente lo que el catolicismo del siglo XX debe a esta figura genial y clarividente especialmente, en el campo social. Su posición frente al socialismo parece similar a la de Pío IX. Sin embargo no es cuestión de engañarse. En efecto, en la época de León XIII las corrientes socialistas se identifican y perfilan mucho más nítidamente. De hecho la corriente más influyente, ya afines del siglo XIX es la marxista".

"Por lo tanto, lo que el Papa tiene ante sus ojos cuando condena al socialismo son las grandes tesis marxistas. Esta identificación aparece clara ya en la "Quod Apostolici Muneris" (1878), como lo comprueba la reacción del marxista -- francés Jules Guesde. Esto se ve claramente también en la "Rerum Novarum" (1891). El socialismo que combate la Encíclica (dejando aparte un cierto socialismo agrario) es el marxista. Según el P. Villain, León XIII hace dos reproches importantes al socialismo marxista: la teoría de la colectivización de la propiedad (RN 2-11), la teoría de la lucha -

de clases (RN,14)".

"León XIII opone al socialismo marxista -al que denomina vaga mente todavía como "socialismo"- una doctrina coherente, aunque en el fondo sólo "reformista" Este Pontífice genial no -- vislumbra todavía un cambio radical del sistema. Pero subraya cambios fundamentales en el sistema. Por eso precisamente --- León XIII fué calificado como "socialista" y hubo Diócesis en las que la lectura de esta Encíclica fué desaconsejada hasta bien entrado este siglo." (o.c.p. 101-104).

Los puntos claves de la evolución se marcan en QA,117 -PT. -- 159 y QA,31. Pío XI significa todavía la posición tajante de rechazo al socialismo, heredada de Pío ~~XI~~ y de León XIII, Aun admitiendo notable evolución en la propiedad y lucha de cla-- ses, según diversos socialismos declara la incompatibilidad → con la Iglesia : "socialismo religioso, socialismo cristiano, implican términos contradictorios; nadie puede ser a la vez - buen católico y verdadero socialista" (QA 120)

La experiencia histórica va mostrando que ideales, movimien-- tos históricos e ideologías no forman un todo compacto, sino-- son niveles que en la praxis se separan. Estos niveles forman todavía para Pío XI un todo compacto. En QA 117 habla de doc-- trina-hecho histórico y acción social", como niveles indesglo sables e incompatibles con el cristianismo. En cambio Juan -- XXIII en Pacem In Terris, 159, afirmará : "es tambien comple-- tamente necesario distinguir entre las teorías filosóficas so-- bre la naturaleza, el origen, el fin del mundo y del hombre, y las corrientes de carácter económico y social, cultural o - político, aunque tales corrientes tengan su origen o impulso-- en tales teorías filosóficas. Porque una doctrina, cuando ha-- sido elaborada y definida, ya no cambia. Por el contrario, -- las corrientes referidas, al desenvolverse en medio de condi-- ciones mudables se hallan sujetas por fuerza a una continua -- mudanza. Por lo demás quién puede negar que, en la medida en-- que tales corrientes se ajusten a los dictados de la recta ra-- zón y reflejen fielmente las justas aspiraciones del hombre, - puedan tener elementos moralmente positivos dignos de aproba--

ción".

Desde Pío XI hasta Pablo VI puede observarse una considerable apertura. En Octogésima Adveniens, dice Pablo VI: "Entre los diversos niveles de expresión del socialismo -una aspiración generosa y una búsqueda de una sociedad más justa, los movimientos históricos que tienen una organización y un fin políticos, una ideología que pretende dar una visión total y autónoma del hombre- hay que establecer distinciones que guiarán las opciones concretas" (octogésima Adveniens, 31).

Mientras que Pío XI desde su contexto histórico, considera los niveles como un todo, incompatible con la fe, Pablo VI gracias a una evolución histórica, piensa que no necesariamente se unifican y puede existir un compromiso cristiano - en la construcción del socialismo. Lo que importa es saber bajo qué condiciones. Por eso es importante buscar los motivos profundos de la oposición al socialismo.

## II. Análisis de las objeciones al socialismo

La historia del pensamiento social de la Iglesia muestra repetidas afirmaciones de la incompatibilidad entre socialismo y cristianismo, y esto a pesar de reconocer el socialismo "que sus postulados se aproximan muchas veces a aquellos que los reformadores cristianos de la sociedad, con justa razón, reclaman" (Quadragesimo Anno, 113). Lo que interesa es examinar con honestidad qué razones impulsaron a la Iglesia a oponerse. Estas parecen reducirse sobre todo a los tres aspectos, que hemos ampliamente examinado en los capítulos V, VI, y VII, es decir: el socialismo no puede admitirse porque la propiedad privada que debe considerarse como derecho natural, favorece además, la lucha de clases y tiene finalmente, un concepto materialista y ateo de la existencia humana. Aunque algunos socialistas han modificado sus posiciones respecto a los primeros puntos, basta el tercero para que la Iglesia no acepte al socialismo. Así --

pensaba Pío XI en 1931, QA, 113.

Examinemos los tres motivos, tomando como base de nuestra reflexión los tres capítulos anteriores:

### 1. Socialismo y propiedad privada.

Nuestra primera constatación fué consignar que el término - "propiedad privada" designa una relación humana con los bienes de la naturaleza. Humana quiere decir: que asegure el futuro propio y de los demás (en las Encíclicas se hablará sólo de la familia), cf. RN 4; RN 9; QA 45; LS 22. y los comentarios en pag. 65-66. Se trata en realidad de una expresión imperfecta y equívoca, del derecho al consumo por parte de todo ser humano (cf. p. 67). El hombre adquiere este derecho en su intervención sobre el mundo, es decir su trabajo. (cf. RN 7, 8; comentario en pag. 67-68)

Por tanto es contrario al derecho, aquel sistema que impide a los hombres el uso de los bienes de la naturaleza. Ante el dato empírico (no metafísico, como las afirmaciones arriba expresadas) del trabajo asalariado (cf. QA 52-53; comentario en pag. 67-68) se establece bien claramente que éste no suprime el derecho al uso de los bienes (esta vez se usa este término distinto de propiedad cf. RN 5. Más aún, ni siquiera puede suprimir el derecho a la propiedad, que le corresponde al trabajador asalariado (RN, 3 : nótese bien este es el argumento más fuerte que puede darse contra el socialismo: establecer que la doctrina de la Iglesia garantiza - mejor los derechos del trabajador que el propio **socialismo**)

Por consiguiente, hay que deducir el carácter esencialmente anormal y transitorio, del trabajo asalariado (RN, 33) y por tanto la anormal separación del capital-trabajo.

Para lo que está en cuestión, es decir, el derecho de todos los hombres a usar de todos los bienes, no está probado his

tóricamente que el socialismo haya sido obstáculo, y si está aprobado históricamente que la defensa de la propiedad privada de bienes de producción, ha sido y sigue siendo, sobre todo en el tercer mundo, obstáculo para defender el uso -- universal de los bienes por parte de todos los hombres (cf. p. 96-100), puesto que no ha garantizado la justa remuneración del trabajo. De allí que dos aspectos centrales de la doctrina de la Iglesia, función social y difusión de la propiedad, no hayan garantizado, dentro de la aceptación de la propiedad privada de bienes productivos, los derechos fundamentales de todos los hombres.

Por consiguiente, mucho más sensurado está el sistema capitalista que el socialista, en la primera objeción. Por el -- contrario, explícitamente se aceptan las razones y las soluciones socialistas, admitiéndose la empresa estatal en algunos casos. Dice Pío XI : "Con razón (el socialismo) pretende que se reserven a la potestad pública ciertos géneros de -- bienes que comportan consigo una tal preponderancia que no pueden dejarse en manos de particulares sin peligro para el Estado" (QA, 114). Es decir : la propiedad privada, en tanto debe limitarse y restringirse en cuanto que confiere poder sobre la sociedad y de dominio sobre las cosas se convierte en dominio sobre las personas. Por eso, el Papa manifiesta su acuerdo con el socialismo que ataca "cierto imperio social que contra todo derecho se ha tomado y arrogado la propiedad. Ese imperio realmente no es propio de los dueños, -- sino del poder público" (id).

Que la propiedad privada no pueda ser considerada como único camino de seguridad para el hombre está ya en RN, 27; y que no pueda ser el derecho primordial, aparece en LS, 13; -- PP 22, GS 69.

Una socialización de bienes productivos que asegure a todos los hombres el uso de los bienes de la naturaleza, sin desmedro de su dignidad humana ni de su libertad, no es nada -- contrario a la fe cristiana.

## 2. Socialismo y Lucha de clases.

Aunque es verdad que se censura la lucha de clases, promovida por ~~activos~~ de odio y conducida por medios violentos, sin embargo hay que destacar los puntos siguientes;

a) se reconoce que la lucha ya existente (la explotación de la clase trabajadora) es resultado del sistema capitalista (cf. QA 30, Annum ingressi (cf. cita en pag.126); QA 3, y sobre todo CA 83, comentario en pag.116).

b) los conceptos iniciales sobre la "natural desigualdad" en la sociedad : FN 13, QA 137; se ven corregidos y precisados al percibirse que la lucha obrera no pretende luchar contra la discriminación injusta, consiguiendo una igualdad de oportunidades para todos. cf. PT, 43;89; GS 29, OA-29, OA,16 (comentario en p.124-125)

c) ante la lucha ya existente se reconoce el derecho de legítima defensa (cf. p. 120-123). Esta no debe inspirarse en el odio, ni usar medios violentos. Se ~~ve~~ vg. como último recurso legítimo el derecho de la huelga, GS 68 OA-14. Para que este derecho no sea utópico y si verdaderamente eficaz en el conflicto, se requiere que el trabajador cuente con una "subvención estatal" o algo por el estilo. De lo contrario, su debilidad económica impedirá, en la práctica, el recurso que <sup>en</sup> la teoría se le admite. Es fácil soportar la lucha cuando se cuentan con medios económicos. cf. QA,4 : "soportaban fácilmente la situación...quienes abundando en riquezas, juzgaban que una tal situación venía impuesta por leyes necesarias de la economía y pretendían, por lo mismo, que todo afán por aliviar las miserias debía confiarse exclusivamente a la caridad, cual si la caridad estuviera en el deber de encubrir una violación de la justicia, no sólo tolerada, sino sancionada a veces por los legisladores. Los obreros, en cambio, afligidos por una más dura suerte, soportaban esto con suma dificultad".

La objeción frente a la lucha de clases condena más al capitalismo que al socialismo, puesto que las clases son originadas por el mercado de trabajo. Sin embargo la iglesia no se pronuncia equitativamente frente a las clases contrapuestas: defiende la propiedad privada de medios productivos que sí es medio eficaz para mantener el poder de una clase, pero restringe los medios de defensa de la otra clase, de modo que sean, en la práctica, ineficaces. Por lo cual el principio del propio capitalismo "el libre cambio" resulta falseado.

### 3. Socialismo y ateísmo.

El rechazo explícito del socialismo no puede ser negado. Pero también en este punto se impone el discernimiento. Se rechaza todo ateísmo que sea sistemático e impositivo de sus ideas, contrario a la libertad de conciencia. Cf. QA 112, ES 92-95.

Pero también se dice que el ateísmo es algo más que "explicitas negaciones de Dios". Hay un ateísmo no formulado pero sí vivido en la conducta de los cristianos, GS 19, ES 97, QA 5, PP 41-42. Esto condena más el silencio de la Iglesia en los países capitalistas, sobre todo allí donde tiene un gran papel social.

Lo que el cristiano puede pedir a un régimen económico-social no es una "profesión de fe" para poder aceptarlo, pero sí la posibilidad de vivir su apertura a la trascendencia, sin ser obstaculizado. (cf. pag. ...).

### III Posibilidades de una opción por el socialismo

Quede bien claro que la opción por el socialismo no la determina un análisis religioso. El socialismo no se "deduce" del Evangelio. Se lo diseña a partir de un análisis político y económico de la realidad social.

Sin embargo este diseño puede ser cuestionado también desde la fe. Es lógico que el cristiano deba preguntarse si puede optar por el socialismo. Puede decirse, sin embargo, que para el cristiano que quiera optar por el socialismo en América Latina, la situación se le presenta bien diferente a -- quien quiera optar por el capitalismo. Mientras la última -- opción se inserta en la corriente en la cual ya nos movemos y trata de reformarla, la opción por el socialismo debe asmir el compromiso de crear una alternativa histórica real y concreta, lo cual no es fácil.

Por parte de la Iglesia también se acumulan las observaciones críticas para dicha opción: los criterios señalados son exigentes, pero no exclusivos, es decir, no excluyen la posibilidad de opción por el socialismo.

Si tomamos el texto clave de Pablo VI en Octogésima Adve--- nies, 31 encontramos los criterios siguientes: "Entre los diversos niveles de expresión del socialismo, -una aspira--- ción generosa y una búsqueda de una sociedad más justa, los movimientos históricos que tiene una organización y un fin político, una ideología que pretende dar una visión total y autónoma del hombre- hay que establecer distinciones que -- guiarán las opciones concretas. Sin embargo, estas distincio nes no deben tender a considerar tales niveles como comple tamente separados e independientes. La vinculación concreta que, según las circunstancias, existe entre ellos, debe ser claramente señalada, y esta perspicacia permitirá a los -- cristianos considerar el grado de compromiso posible en es tos caminos quedando a salvo los valores, en particular de libertad, de responsabilidad y de apertura a lo espiritual- que garantiza el desarrollo integral del hombre".

Según Pablo VI, la opción de los cristianos por el socialis mo debe asegurar y tener en cuenta lo siguiente:

a) los valores de libertad, de responsabilidad y de apertu ra a lo espiritual que garantizan el desarrollo integral -

del hombre. La opción por el socialismo debe cuestionar si el presente estado de cosas impide defender esos valores para todos los hombres. Si la injusticia de las relaciones económicas no rompe toda posibilidad de fraternidad humana, de autenticidad religiosa. Si un sistema que privilegia grupos sociales no quiebra el derecho de todos a la libertad, asegurándola sólo para un grupo reducido. La opción por el socialismo debe preguntarse también si las experiencias históricas de búsqueda socialista ha defendido esa libertad, responsabilidad y apertura a lo espiritual y en qué medida una nueva concepción de la sociedad permite llegar a esos valores. En esta tarea de discernimiento se inserta nuestra reflexión sobre las clásicas objeciones al socialismo (cf. cap. V, VI, VII), por tanto, la necesidad de que el socialismo asegure a todos los hombres el uso de todos los bienes, que valore en primer lugar el trabajo sobre el capital; que elimine en lo posible las causas de conflictos sociales superando las desigualdades hirientes e injustas; que permita la experiencia religiosa de la fraternidad humana en comunión con Dios, vivido como Padre de todos los hombres.

b) igualmente debe asegurar la posibilidad de adherirse a las aspiraciones e ideales socialistas, sin quedar totalmente limitados por los movimientos históricos ni imbuídos de ideologías contradictorias a la fe. Las utopías socialistas pueden guiar el compromiso, pero hay que atender a las lecciones de la historia, ofrecidas por los movimientos históricos concretos. Estos movimientos, son precisamente los capaces de evolucionar; de rectificar si es preciso la ideología o doctrina originaria. Juan XXIII señala que mientras la doctrina, en su abstracción permanece inmutable, el movimiento histórico evoluciona y puede ser aceptable (Pacem in Terris-159).

c) finalmente, debe tenerse en cuenta la posible ilusión de imaginar una fácil separación de niveles. Pero el que no sea fácil no quiere decir que sea imposible. Cómo saber si esa separación de niveles se da en el grado y medida suficientes

para "considerar el grado del compromiso posible en estos caminos"? Este es el trabajo de discernimiento, el terreno de encuentro y diálogo: el aporte de la ciencia social, de la praxis política, del compromiso concreto de los cristianos. La posibilidad de que los cristianos opten por el socialismo, porque los niveles se separan con claridad y se puede tener las mismas aspiraciones sin identificarse con una ideología incompatible con la fe, tiene que surgir del compromiso de los cristianos. No desde fuera, sino desde dentro se construye la posibilidad de la opción. Los cristianos no están en una "isla de nadie", desde donde puedan contemplar el mundo y hacer su opción con absoluta y total libertad, porque ya las condiciones están ya dadas a la perfección. Por el contrario, ellos se encuentran en una masa, hasta cierto punto amorfa, de corrientes históricas, de momentos claves que deciden los destinos de un país. Situados allí, en el corazón de situaciones ambiguas y conflictivas se eligen al elegir un modo de vida para la comunidad, se construyen al construir la sociedad.

Para el cristiano que haga una opción por el socialismo, -- las exigencias hermenéuticas son un desafío : renovar en la lectura del Evangelio los motivos profundos de su opción; -- leer en la oscuridad de las entrelíneas de los documentos sociales, los valores humanos permanentes, vinculados a la revelación del plan de Dios en la historia --lectura difícil porque las líneas explícitas están empapadas de condicionamientos históricos concretos que hacen difícil esta lectura y finalmente hacer una hermenéutica de su propia existencia creyente, que vive en unidad indisoluble su compromiso ante la historia y ante el Señor, sin escaparse hacia el fácil dualismo que significa el divorcio entre la fe y la vida.

- - - - -

## E P I L O G O

Los Obispos de la Comisión Episcopal para el mundo obrero, del Episcopado francés dicen : "Comenzamos a darnos cuenta hoy que no existe incompatibilidad entre el Evangelio y un sistema económico y político de hechura socialista, con -- tal que sean observados los derechos fundamentales de la -- persona (en particular el respeto de la libertad) y las -- exigencias de una verdadera promoción colectiva de toda la humanidad, y con tal también que se pueda manifestar la vo- cación sobrenatural del hombre".

Para que este descubrimiento sea cada vez más lúcido en -- nuestra América Latina, en un diálogo nunca interrumpido -- entre la comunidad cristiana y sus obispos, se ha escrito-- el presente trabajo de hermenéutica de los documentos socia- les del magisterio.

-----



## B I B L I O G R A F I A

Además de las referencias citadas en el texto, considero importante señalar el constante uso del libro de Emerich Coreth: "Grundfragen der Hermeneutik; ein philosophische Beitrag", Herdern, Freiburg, 1969, para los capítulos I-III. Igualmente he aprovechado muchas ideas del libro de Eberhard Simons y Konrad Hecker: "Theologisches Verstehen; Philosophische Prolegomena zu einer theologischen - Hermeneutik", Patmos, Düsseldorf, 1969; para el capítulo I.

En torno al problema del Derecho natural debo citar a -- Jakob David: "Das Naturrecht in Krise und Läuterung. -- Eine Kritische Neubesinnung" Bachem, Köln, 1967; quien me ha proporcionado los planteamientos fundamentales del -- problema.

La naturaleza de esta publicación con "material de enseñanza" me ha permitido recoger textos bastante largos de algunos autores como Girardi, Gaete, Kasper, Schillebeck J.L. Segundo, A. Bünning y A. Moyano, citados respectivamente en el texto.

- - - - -



HACIA UNA MEJOR LECTURA DE LOS DOCUMENTOS  
SOCIALES DEL MAGISTERIO

INTRODUCCION	1
I. Qué es hermenéutica	3
a) Explicación etimológica	3
b) Distinción entre exégesis y hermenéutica	4
c) Inclusión de la hermenéutica de los documentos sociales del Magisterio, en los problemas generales de hermenéutica	4
II. Los Documentos sociales del Magisterio	5
a) Existencia de documentos sociales	5
b) Condiciones de posibilidad de un juicio sobre la sociedad	9
PRIMERA PARTE: PROBLEMAS DE LA HERMENEUTICA	12
Capítulo I: La Hermenéutica como ciencia del entender	12
I. Evolución histórica	17
A. Teología	17
B. Filosofía	25
II. Estructuras del entender	26
1. Estructura de horizonte	26
2. Estructura circular	28
3. Estructura dialogal	28
4. Estructura de mediación	30
Capítulo II: Hermenéutica e historia	31
1. La hermenéutica histórica supone el encuentro a pesar de la distancia	32
a) dificultad en la hermenéutica	32
b) profundidad en la hermenéutica	33
2. El hecho histórico, los efectos históricos y la tradición	34
3. Hermenéutica y futuro	36
4. El acontecer de la verdad	37

Capítulo III: Hermenéutica y teología	38
1. El pasado a la luz del presente	42
2. Presente y pasado en el horizonte de la promesa	45
3. La permanencia en el presente, pasado y futuro	46

SEGUNDA PARTE : HERMENEUTICA DE LOS DOCUMENTOS SOCIALES DEL MAGISTERIO

Capítulo IV: Problemática	47
1. Documentos del Magisterio	49
2. Magisterio y conducta cristiana	52
3. Documentos en materia político-social	55
Estructura de los factores no teológicos:	56
1) Estructura Universal	56
2) Estructura especial de las decisiones éticas actuales	56
Capítulo V: Hermenéutica de la doctrina sobre la sociedad	62
I. Primera contradicción: intención-efecto	65
1. Condición humana y uso de la naturaleza	65
2. Uso de la naturaleza y propiedad privada.	67
3. Dominio laboral de la naturaleza y trabajo asalariado	67
a) Trabajo asalariado y derecho al uso	69
b) Trabajo asalariado y derecho a la propiedad	70
4. Función social de la propiedad	71
5. Difusión de la propiedad	78
El efecto	81
1. Doctrina sobre el trabajo	87
2. Remuneración justa del trabajo	90
3. Capitalismo y remuneración del trabajo	92



Segunda contradicción: Derecho natural o evangélio	97
El derecho natural	97
1. Qué es derecho natural	98
2. Cómo se llega al derecho natural	100
3. Papel de la Iglesia en el derecho natural	103-A
4. El derecho natural de la propiedad privada	104
El Evangelio	106
Tercera contradicción: esencia o existencia del hombre	111
Definición de lo humano en esencias	111
Denuncias de lo inhumano en la existencia	113
Capítulo VI: Hermenéutica de la doctrina sobre lucha de clases	115
Primera contradicción: intención-efecto	118
A. Intención	118
1. Rechazo de la lucha de clases como hecho	118
2. rechazo de la lucha de clases como método	124
B. Efecto:	128
Segunda contradicción: concepto de la sociedad-mensaje evangélico	130
A. Concepto de la sociedad y lucha de clases	131
B. Mensaje evangélico y lucha de clases	133
1. Frente a la lucha de clases como hecho	133
2. Frente a la lucha de clases como método	134
3. Algunas consecuencias de este cambio	135
a) nuevo sentido del amor	135
b) nuevo sentido de la unidad de la Iglesia	135

