

# La exigencia de la doctrina social de la Iglesia de ser tomada como verdadera

Por OSWALD VON NELL-BREUNING, S. J. \*

Cualquier doctrina aspira a ser verdadera. Cuando hablamos de la «exigencia de veracidad» de la doctrina social católica, entendiéndolo por tal la doctrina social de la Iglesia Católica, queremos decir algo más que lo que es propio de cualquier doctrina; la doctrina social de la Iglesia no sólo aspira a **ser** verdadera, sino que quiere imponerse—por lo menos para los miembros de esta Iglesia—de una forma coactiva; exige de sus fieles el que la **acepten** como verdadera.

Mientras en el caso de otras doctrinas se considera como principio fundamental el que demuestren su grado de verdad o, dicho de un modo más correcto, que su grado de verdad sea sometido a la prueba de «verificabilidad» o por lo menos de «falsabilidad», la doctrina de la Iglesia exige ser aceptada como verdadera simplemente porque así lo enseña la Iglesia. Esto no excluye el que pueda y deba ser conocida y reconocida como aceptable por la objetividad de sus propios fundamentos, pero en principio debe ser aceptada en virtud de la autoridad de la Iglesia.

Hasta hace no mucho tiempo se argumentaba en cuestiones sociales en los círculos católicos en la misma forma como todavía se acostumbra a hacer en las discusiones teóricas y dogmáticas de los marxistas: se hace referencia a los textos clásicos; en nuestro caso a las Encíclicas de los Papas, a los discursos de Pío XII que han tratado con detalle muchos problemas concretos, a la Constitución Pastoral del Concilio Vaticano II, etc.; como en el caso de los marxistas ocurre con los escritos de Marx, Engels, Lenin o Mao.

---

\* Separata del escrito-homenaje al Obispo W. Kemp: «TESTIMONIUM VERITATI», VERLAG J. KNECHT, FRANKFURT, 1971. Traducido por Eugenio Recio.

Desde hace algunos años, esto ha cambiado de un modo bastante radical en la parte católica: la doctrina social católica, que ha conseguido una gran estima en medios no-católicos, sobre todo en el socialismo democrático-liberal, ha perdido vigencia de un modo notable entre los católicos. Es verdad que todavía se cita de cuando en cuando lo que los Papas o el Concilio han dicho sobre problemas de esta clase, cuando coincide con los propios intereses o aspiraciones y puede resultar políticamente rentable. Para la propaganda juegan todavía un papel importante estos textos; pero, en cambio, en las discusiones objetivas y serías apenas hacen acto de presencia.

Aquí entra en juego algo más que la crisis general de autoridad que se da en el mundo de hoy, e incluso más que la pérdida de autoridad que ha sufrido en los últimos años la Iglesia y su magisterio. En parte tienen culpa los teólogos, por haber prestado poca atención hasta hace muy poco al distinto grado de coactividad de los diferentes documentos del magisterio, apenas señalando las diferencias y casi tomando como infalibles y, por tanto, como irreformables las decisiones que podían ser revisadas. La consecuencia ha sido que nos habían acostumbrado a considerar, si no en principio y teóricamente, sí en la práctica, a los documentos pontificios que no aparecían expresamente como accidentales (incidenter), sino como auténticos actos del magisterio (*data opera*), con la garantía de la asistencia del Espíritu Santo, lo mismo que las definiciones dogmáticas o las decisiones *ex cathedra* (la carta colectiva de los obispos alemanes en 1968 ha dejado bien claro y razonado lo que a esto se refiere).

### **PROBLEMA FUNDAMENTAL: LIMITES DE LA COMPETENCIA DEL MAGISTERIO DE LA IGLESIA**

Algo todavía más fundamental hay que añadir a esta exagerada sobreestimación del grado de coactividad que ahora cae en el extremo contrario o, al menos, está en peligro de que así ocurra. Se plantea la cuestión fundamental de si habrá sobrepasado indebidamente la Iglesia los límites de su competencia magisterial, tomando posición en problemas que de ninguna forma caen dentro del campo de su competencia y para los cuales, expresándonos con palabras de Pío XI, «ni dispone de medios adecuados ni ha recibido la debida misión» (O. A., 41). Es más, algunos han llegado a afirmar que la Iglesia sólo puede autoritativamente, es decir, por razón de la misión que le ha confiado su divino Fundador y la potestad que a este mandato corresponde, enseñar las verdades de la Revelación; consiguientemente, en cuanto la Revelación no diga nada sobre cuestiones del orden social, la Iglesia lo más que puede hacer, si por razones pastorales cree que debe hacer acto de presencia en estas cuestiones,

es exhortar y hacer recomendaciones, pero teniendo en cuenta que se trata de una actuación pastoral; sería, por tanto, un intento de ayudar a los hombres a la formación de su conciencia y de asesorarles en las decisiones prácticas que tienen que tomar, pero de ninguna forma sería el ejercicio de una autoridad magisterial, todo se reduciría exclusivamente a un cuidado pastoral.

Si sustituyéramos en la afirmación anterior la palabra «Revelación» por «Sagrada Escritura», tendríamos exactamente la posición de los cristianos evangélicos, que, como en todos los demás aspectos de la vida, también por lo que se refiere al sector social y al comportamiento cristiano en él creen poder ser instruidos **sólo** por la Sagrada Escritura, y por eso en su mayor parte se limitan a elaborar una ética social evangélica, y les suscita reservas hablar de una doctrina social evangélica, porque la Sagrada Escritura no ofrece una teoría sistematizada, sino más bien orientaciones prácticas y concretas. No se conoce a ningún especialista evangélico en ética social que haya conseguido ser consecuente con esa limitación que cree debe imponerse; todos se ven obligados a analizar la realidad y las interrelaciones que existen entre las cosas y las motivaciones, para poder traer a colación los textos bíblicos, de manera que su forma de proceder se parece como un huevo a otro huevo a la de los autores católicos que se fundamentan en el derecho natural.

Por parte de los católicos que admiten que la Iglesia es competente para interpretar la ley natural, incluyendo lo que en ella hay de derecho natural, no existe hasta ahora, según mis noticias, ningún intento de presentar o elaborar una doctrina social exclusivamente con verdades reveladas.

### ¿FILOSOFIA SOCIAL O TEOLOGIA SOCIAL?

Una doctrina social de ese tipo es claro que no sería una disciplina filosófica, sino puramente teológica; sería exclusivamente teología social. Varias veces se ha sugerido la necesidad de elaborar esta clase de teología, sobre todo por L. H. Ad. Geck. Pero es muy discutible querer completar y superar la doctrina social fundamentada principalmente en la filosofía y el derecho natural, incluso la que se expone en los documentos del magisterio eclesiástico, por una teología social, o renunciar a esa doctrina social por una incompetencia de la Iglesia que pueda ser evitada o liberarla del patrocinio de la Iglesia docente y reducir su función exclusivamente a la teología social. Si se impusiera esta limitación, la exigencia de ser tomada como verdadera en el sentido dicho al principio se podría aplicar en todo caso a esa teología social; en cambio, la doctrina social católica, con su contenido de afirmaciones filosóficas y iusnaturalistas, habría de ser

rechazada. Es cierto que podría pretender ser verdadera, pero de ninguna forma podría aspirar a exigir ser aceptada necesariamente como verdadera, ni siquiera habría suposición de derecho a su favor, sino más bien todo lo contrario, puesto que la Iglesia en principio podía equivocarse, atribuyéndose una competencia que no le correspondía, y se podría sospechar que este primer error había sido causa de otros y, por tanto, habría que desconfiar de la totalidad de la doctrina.

La cuestión fundamental de si la Iglesia ha de enseñar sólo las verdades de la Revelación, es decir, el contenido de la palabra revelada y nada más, y, por tanto, en ello se agotaría su magisterio, no puede ser tratado aquí en toda su extensión, por eso nos contentaremos con algunas generalidades. Para poder entender rectamente el contenido de la palabra revelada, sobre todo las orientaciones éticas, por ejemplo, lo que Pablo dice de las vírgenes y de la mujer en general, o de los esclavos y su situación jurídica. etc., etc., es inevitable situarlo en su contexto histórico; se debe comparar el significado de las palabras con el usual de la Stoa de su tiempo, y esto no es posible sin apoyarse en puntos de vista y conocimientos que no se pueden tomar de la Revelación, sino de una pluralidad de disciplinas científicas profanas. Un magisterio eclesiástico que se limitara a anunciar las verdades que proceden de la palabra revelada y solamente pudiera repetir las expresiones usuales en tiempos de Cristo y los Apóstoles, y esto aunque no se redujera expresamente a lo que está en la Sagrada Escritura y por ella se nos ha transmitido, sería un magisterio de papiros y restos arqueológicos; la doctrina moral, incluso la impartida por las autoridades eclesiásticas y las escuelas eclesiásticas, sería, por lo que se refiere a su contenido material en su mayor parte y en toda su aplicación a la praxis, una moral puramente «profana». El mandato del Señor «enseñar a todos a observar lo que Yo os he mandado» (Mt., 28, 20) no se cumpliría sólo con que la Iglesia repita literalmente lo que el Señor ha mandado expresamente de palabra, sino que impone a la Iglesia el deber de enseñar a los hombres lo que tienen que hacer para cumplir los mandamientos del Señor. Para cumplir la voluntad de Dios en nuestro mundo de hoy y guardar sus mandamientos, debemos saber lo que estos mandamientos exigen de nosotros aquí y ahora. Alguna vez puede pasar que se pregunte a la Iglesia más de lo que puede responder (cfr. Const. Past., 43, párrafo 2), pero en lo que sea capaz ha de darnos en estas circunstancias una respuesta y decirnos una palabra. El Señor no le ha confiado únicamente el que esté a nuestro lado con exhortaciones y consejos pastorales, sino el que nos enseñe: «enseñándoles a guardar todas las cosas» (a. a. o.).

## ¿HA SOBREPASADO SUS LIMITES?

Sin necesidad de que se dude de la competencia de la Iglesia en las cuestiones de la ley moral y especialmente del derecho natural, se puede preguntar si la Iglesia no ha traspasado en documentos posteriores los límites que ella se ha marcado por la conciencia que tiene de sí misma (cfr. supra Pío XI).

Cuando Pío XII califica de neokantianas las teorías de las formas de mercado y de la circulación económica (U. Gr. 3271), cuando atribuye más importancia al comercio interior que al exterior (¡lo cual si para algún sitio no es aplicable sería para el Estado Vaticano!), cuando Juan XXIII en «Mater et Magistra» (131 ss.) propone un conjunto de medidas de política agraria que en parte son muy discutidas y algunas de ellas han llevado donde se han aplicado a resultados catastróficos, en la opinión de expertos no vinculados a grupos de intereses; cuando Pablo VI en «Populorum Progressio» (61) recomienda como medio adecuado de ayuda a los países en desarrollo el que se hagan tratados internacionales de materias primas, aunque todos los realizados hasta ahora han fracasado más o menos, se podrá afirmar sin la menor vacilación que la Iglesia no tenía para ello ninguna autoridad magisterial. Solamente habría traspasado los límites de su competencia, sin embargo, si estas afirmaciones se hubieran impuesto como una doctrina obligatoria. Pretender esto sería interpretar injustamente la intención de los Pontífices que las propusieron.

Para prevenir estos errores de interpretación, los mismos Papas, en algunos puntos, han tenido cuidado de matizar sus expresiones. Pío XI, por ejemplo, en lo que se ha convertido en el texto clásico de la cogestión (Q. A. 65), emplea la expresión «hodiernis... humanae consortionis condicionibus consultius fore reputamus» («en el estado actual de la economía social, se puede recomendar...»). De esta manera, exige que se piense si se puede compartir esta opinión para proceder en consecuencia; el Papa ni siquiera pretende que su opinión «aquí» y «ahora», mucho menos, por tanto, con carácter universal, sea acertada, y mucho menos trata de imponer a nadie que la acepte como acertada.

Cuando Pío XII considera inficionadas de neokantismo las teorías de las formas de mercado y de la circulación económica, se apoya en un lamentable error de uno de sus asesores, que tenía una equivocada concepción de estas cosas, concepción ciertamente neokantiana, pero que no correspondía a lo que implica la importante doctrina de las formas de mercado y la circulación económica. Con razón se puede lamentar que un temor fantasmagórico haya hecho que el consejero del Papa viera fantasmas donde, en realidad, no los había. Pero ningún lector razonable creerá que el

Papa le quiere obligar a ver con él estos fantasmas; el Papa se dará por satisfecho si él **presta atención** a su advertencia de que pudiera haber un posible neokantismo latente, lo cual, por otra parte, no tendría que extrañar, puesto que algunos representantes de estas teorías eran, de hecho, neokantianos. Por eso bastaría para hacer el debido obsequio al magisterio del Papa prevenirse ante el riesgo de neokantismo. Pero donde no exista ese riesgo del que cree el Papa que debe prevenir, ¡tanto mejor!, también debe prevenir en algunos casos un responsable de los peligros posibles o imaginables. Juan XXIII—¡hay que decirlo en su alabanza!—se esfuerza precisamente, en «Mater et Magistra», por evitar el tono magisterial de sus predecesores; en vez de instrucciones, da consejos de buena voluntad. Por eso se puede suponer **a priori** que también sus propuestas de política agraria intentan ser solamente sugerencias sobre las que se puede pensar si no se podrían quizás proponer otras, incluso mejores. Lo mismo se podría aplicar a las recomendaciones que hace Pablo VI en la «Populorum progressio» para la ayuda al desarrollo. No hay por qué sospechar que el Papa pretenda presentarse como especialista en estas cuestiones; en todo caso, puede él haber sobrestimado la competencia técnica de sus asesores, suponiendo que lo que éstos le comunicaron por las recomendaciones de la U. N. C. T. A. D., en la que participaron como representantes suyos, era el sentir común de los expertos, de los que quiso ser portavoz. Sea como sea. Pablo VI deja en todo caso a cada uno en libertad de formarse su propio juicio sobre la adecuación y las perspectivas de éxito de las distintas medidas que se pueden concebir y, sobre todo, deja libertad al político responsable para que se decida por aquellas medidas que le parezcan más eficaces en las circunstancias concretas de cada situación.

## ¿JUICIOS ETICOS CONDENATORIOS DESACERTADOS?

Precisamente, a Pablo VI se le ha acusado de traspasar los límites de su competencia en el sentido en que, antes más que ahora, se hacía la misma acusación a la doctrina social católica: emite juicios, incluso condenaciones éticas muy duras, sin conocer ni el contenido fáctico del juicio ni los límites de lo posible, sin tener en cuenta exigencias inevitables de los hechos y relaciones causales. Aquí nos encontramos con una cuestión fundamental.

Para que la Iglesia critique circunstancias o relaciones que existen de hecho no basta disponer de criterios éticos o de cualquier otro tipo; para que pueda aplicar esos criterios debe captar los hechos en sí mismos. Para poder afirmar, por ejemplo, que es injusta la distribución actual de los patrimonios (propiedad de los medios de producción) y que se ha de corregir, debe saber, en primer lugar, cómo están distribuidos dichos patrimonios en la

realidad. Como el conocimiento de estos hechos no se puede alcanzar mediante el «*depositum fidei*», se ha de valer la Iglesia de las fuentes y medios de conocimiento puramente humanos. Es claro que ni la Teología, ni la Filosofía, ni el Derecho nos informan sobre esto; estos conocimientos solamente pueden conseguirse por las ciencias experimentales, que los toman de la realidad. Para poder hacer constataciones bien fundamentadas de este tipo, se necesita acudir a las disciplinas especializadas y a los métodos que se han de aplicar en cada caso concreto. Cuando la Iglesia hace juicios de esta naturaleza, se funda en la experiencia de otros (esto ocurre si el eclesiástico es, por casualidad, también al mismo tiempo economista, sociólogo, estadístico, etc.). Si la Iglesia no pudiese apoyarse de esta forma en la ciencia de otros, habría que concluir que no puede tomar posición ante ningún problema concreto y actual y tendría que contentarse con enunciar principios abstractos y en el vacío. La Iglesia no sabría en absoluto, o no tendría por qué saber, cuándo y dónde se necesitaría conocer y aplicar estos principios, y todavía menos podría o debería llamar la atención sobre estas situaciones o mostrar la urgente necesidad de tener en cuenta tales principios. **Si la Iglesia, como instancia moral, tiene que desempeñar la función de una conciencia pública**, se le ha de conceder que pueda conocer lo que ocurre en el mundo, y especialmente las injusticias que se cometen, para que pueda levantar su voz fundándose en ese conocimiento.

Si es que existe algo así como una doctrina social cristiana (católica o protestante) o una Ética social, sus conclusiones se basarán siempre en dos premisas; una de ellas será más bien de principios, y la otra, de tipo práctico. La primera puede ser en algunos casos una verdad revelada (para los cristianos evangélicos, una enseñanza de la Sagrada Escritura), pero esto será muy raro. La otra premisa nunca será de esta naturaleza, si exceptuamos la afirmación de que los hombres no son ni ángeles ni demonios, sino criaturas proclives al pecado.

Quando los Papas o el Concilio fundamentan su juicio o determinadas exigencias en estas premisas que toman de las ciencias experimentales, lo hacen, por supuesto, con todo derecho; creen que pisan en terreno firme y están convencidos y consideran que sus premisas son verdaderas. Pero esto no significa, sin embargo, que exijan de otros—concretamente de las personas a las que se dirigen sus documentos—que consideren y tomen como verdaderas, por su sumisión a las enseñanzas de la Iglesia, tales afirmaciones. Más bien hay que decir que suponen que estas premisas son, para ellos y para las personas a las que se dirigen, una **base común** de discusión. La meta de sus aspiraciones es, en todo caso, muy modesta: que se tome en serio la preocupación que proponen; que lo que dicen no se deje de lado sin más, sino que se analice para que, si se comprueba que tienen razón, o por lo menos que

no se puede probar fácilmente lo contrario, se tengan en cuenta y se tomen en serio las consecuencias que se deducen de ello.

En otros casos no se trata de hechos comprobables empíricamente, sino de leyes, de relaciones causales o funcionales y de otras del mismo género. Nos sirve como ejemplo el problema de los latifundios (Cons. Past. 71). En este caso, la dificultad no está en el hecho en sí, puesto que nadie puede negar que existan latifundios; el problema consiste más bien en saber si se puede esperar verdaderamente el que haciéndoles desaparecer de la manera que allí se indica, se va a resolver de un modo eficaz el malestar de Latinoamérica y de otros países en situación parecida. Ningún Concilio puede decir la última palabra sobre si esta medida es no sólo un medio adecuado, sino el único y el eficaz y, por tanto, el que se ha de aplicar por encima de todo; el Concilio presupone que esto es así, y en esta hipótesis—y sólo en ella—es concluyente su argumentación. Los comunistas consideran inapropiado este medio y por eso proponen otro. También los estamentos feudales que aún subsisten en estos países y se confiesan católicos son completamente libres en proponer otros caminos como más eficaces; el Concilio no le obliga de ninguna manera a seguir el que propone, si ellos conocen otro mejor. Pero en lo que no son libres estos señores es en cruzarse de brazos y no hacer nada, escudándose en que el camino que muestra el Concilio no conduce a la meta, y por eso dejan las cosas como están. Si no quieren seguir el camino que señala el Concilio, tienen que proponer otro mejor y **actuar** en consecuencia. El deber de modificar de un modo efectivo la situación injusta les obliga en conciencia, sin ninguna duda; el medio propuesto por el Concilio puede ser sustituido por otro mejor, si lo hay. ¡Nadie se alegrará más del éxito que consigan que los mismos Padres del Concilio!

Estas consideraciones, propuestas sólo a modo de ejemplo, basten para rebatir la acusación de que la Iglesia ha sobrepasado los límites de su competencia, al menos en la medida en que se le acusó y, en parte, todavía se le sigue acusando. Queda, sin embargo, en pie que no raras veces se imponen obligaciones sin examinar si es posible cumplirlas. Si algún economista católico ha afirmado alguna vez que, antes de exigir salarios justos, se ha de investigar qué niveles de salarios son posibles, hay que darle la razón sin vacilar, y de ninguna manera la Iglesia se le opondría; baste recordar las consideraciones de Pío XI sobre los niveles de salarios (Q. A. 63-75). Si los obispos españoles han declarado en alguna ocasión que los salarios de los obreros españoles se han de aumentar el doble, se puede pensar que trataban de proponer un objetivo hacia el que había que tender, pues cuando se hizo esta propuesta habría sido imposible duplicar los salarios reales sencillamente porque no había tanto para repartir.



Cuando medios eclesiásticos toman posición en cuestiones de esta naturaleza, principalmente en problemas de una justa distribución, aparentemente con soluciones tan fáciles, se ha de considerar que se trata de expresiones que brotan de una voluntad excelente, pero que llevan el marchamo de la falta de conocimientos técnicos. En los círculos que se suelen llamar «económicos» y en los consejos de redacción de la prensa económica más liberal, esto provoca siempre violentas reacciones. Pero eso no justifica el que se acuse a los medios eclesiásticos de entremeterse en terreno ajeno; los eclesiásticos, sin embargo, procederían con más prudencia si hicieran que les redactasen estos documentos especialistas que hablen un lenguaje que inmediatamente permita advertir que se es consciente de los límites de lo posible y, por consiguiente, se pueda esperar que también en los círculos económicos, e incluso la ciencia económica, entiendan rectamente lo que se quiere decir.

Después de estas advertencias previas intentaremos exponer qué pretensiones de veracidad tiene y puede tener la doctrina social católica, entendida como la enseñanza que proponen los Papas y Concilios. Nuestro análisis se fijará en dos cuestiones:

1. ¿A qué contenido se refiere tal exigencia?
2. ¿Qué grado de obligatoriedad pretende imponer?

### ¿QUE SE PRETENDE IMPONER COMO OBLIGATORIO?

El núcleo y lo específico de esta doctrina social se constituye por la proposición: el hombre es origen, realizador y fin de todas las instituciones sociales y de todo el proceso social. En último término se puede resumir en esta frase toda la doctrina social católica. «Cuius doctrinae illud es omnino caput, singulos homines necessarie fundamentum causam et finem esse omnium socialium institutorum» (MM. 219). Por desgracia, esta proposición, a la que atribuimos una importancia tan decisiva, no está formulada de un modo muy acertado en «Mater et Magistra». Se trata de algo que se deduce de la naturaleza de las cosas (en este caso de la naturaleza humana tal como ha sido querida y creada por su Autor); mientras la naturaleza humana sea ésta y no otra, seguirá siendo así necesariamente (con necesidad metafísica). La expresión «necesarie... esse», se entiende, sin embargo, demasiado fácilmente en el sentido de una necesidad no metafísica, sino como suele decirse «imperiosa», es decir de una exigencia a la que se puede contradecir aunque al precio de consecuencias catastróficas. Este malentendido se debe sobre todo a que esta expresión se encuentra en la parte exhortativa de la encíclica. Se puede también sospechar que los redactores de la encíclica de hecho pretendieron más bien una exhortación que una proposición analítica: en toda organiza-

ción social **se debe** ser consciente de esta realidad y proceder en consecuencia. La exhortación está plenamente justificada, pero hay que lamentar que dos proposiciones, una **explicativa** y la otra **normativa**, se hayan intentado fundir en una con la consecuencia de que ninguna de las dos resalte debidamente. En la Constitución Pastoral se encuentra el mismo pensamiento formulado en la frase: «Principium, subiectum et finis omnium institutorum socialium est et esse debet humana persona» (núm. 25); como pone «est» y «esse debet» juntos, se evita la falta indicada. Pero, lamentablemente, se oscurece de nuevo el significado por la fundamentación que sigue, pues aunque ciertamente se basa en la naturaleza humana («suapte natura»), se hace resaltar en primer lugar su debilidad y la necesidad de completarla, que de ello resulta y sólo al final y casi accidentalmente se recuerda el aspecto positivo de la esencia social del hombre (1).

¿Qué género de verdad pretenden exponer las dos proposiciones fundidas en una?

La proposición **explicativa** tiene un contenido de filosofía social (metafísico) y por lo menos en esta forma explícita no está contenida en la Revelación. Prescindiendo de si este contenido sólo se puede expresar en el lenguaje de una filosofía «esencialista» o si también se puede captar por otros sistemas de conocimiento humano, se puede decir que dicho contenido está tan íntimamente unido y es tan inseparable de las verdades fundamentales de nuestra fe, principalmente de la imagen del hombre que subyace a esta fe, es decir, la que Dios nos ha revelado respecto al hombre y sus designios sobre él, que no se puede rechazar sin afectar a la misma fe en sus raíces. Indiscutiblemente, la Iglesia tiene que defender esta clase de verdades que se relacionan tan inmediatamente con la fe. Esto quiere decir que la Iglesia tiene el deber, y consiguientemente el derecho y la potestad plena, de enseñarlas de un modo obligatorio y exigir un grado de obligatoriedad que parezca necesario para una defensa eficaz; la Iglesia puede hacerla objeto de la **fides ecclesiastica** si estima que ello es necesario.

En el sentir de la filosofía aristotélico-escolástica, las proposiciones explicativas y normativas están íntimamente relacionadas en una unidad indisoluble; la conclusión del «ser» (metafísico) a la valoración y el «deber ser» no sólo es legítimo, sino necesario. En su abstracta generalidad, la frase normativa parti-

---

(1) También el texto italiano (que fue su proyecto) de la MM evitó ese fallo, poniendo junto «sono e devono sono»; claramente ha sido el latinista el que ha adulterado el texto, y el texto alemán ha sufrido las consecuencias de utilizar el auténtico texto latino («muss»). En cambio, la traducción alemana de la Constitución Pastoral (25) es correcta material y formalmente. Parece extraño que la Constitución Pastoral no remita al párrafo consiguiente de la MM, quizá esto se explique porque se quiso hacer la debida corrección de manera **patente**.

cipa de la exigencia de verdad de la explicativa. Sin embargo, con ello no se ha dicho nada sobre las acciones concretas y las normas concretas que para la acción se requieren; con relación a esto todavía son posibles todas las alternativas. Lo mismo vale de las proposiciones explicativas en cuanto se refieren a los específico y concreto. Precisamente aquí es donde la doctrina social católica comienza a bifurcarse en un «conjunto de proposiciones abiertas» (2).

## LOS PRINCIPIOS SOCIALES

Lo mismo en los escritos científicos que en los de divulgación, desde el comienzo se empieza a hablar en la doctrina social católica de los llamados **principios sociales**. Se enumeran de manera diferente; incluso la expresión «principios sociales» no tiene siempre el mismo sentido en los autores, pero no hay, sin embargo, diferencias importantes o contradicciones entre ellos.

En los documentos oficiales, desde la «Quadragesimo anno» (número 79), siempre se alude a un «principio social», el **principio de subsidiaridad**, que en el lugar referido de la encíclica se formula literalmente. Indiferentemente de si la continua alusión a este principio se ha de interpretar como expresión de que se le da una importancia particular o si es porque en las circunstancias actuales es más atacado que otros, de manera que aparezca la necesidad de afinar más y más en su formulación, lo cierto es que no se puede dudar que la Iglesia lo propone y seguirá proponiendo como obligatorio; su contenido debe ser **aceptado** como verdadero, y la norma que en él se formula ha de ser puesta en práctica (3).

## ¿QUE GRADO DE OBLIGATORIEDAD SE EXIGE?

Si se pregunta por el grado de obligatoriedad, tropezamos con una dificultad muy particular. Mientras el **principio de solidaridad**, que en ningún documento eclesiástico se formula formalmente, es aceptado sin dificultad por todos los que se confiesan seguidores de la doctrina social católica y lo entienden en un sentido unívoco, hay diversidad de opiniones con respecto a la interpretación del

(2) H. J. Wallraff: **Die katholische Soziallehre - ein Gefüge offener Sätze, en Normen der Gesellschaft**, edit. v. H. Achinger, L. Preller, H. J. Wallraff, Mannheim, 1965 (21966), 27 ss.; reeditado en H. J. Wallraff: **Eigentumspolitik und Mitbestimmung**, Köln., 1968, 9 ss.

(3) En otro lugar («**Soziale Verantwortung**», **Festschrift für Götz Briefs**, edit. J. Broermann y Ph. Herder-Dorneich, Berlin, 1968, p. 583) he afirmado que los últimos retoques del latín de la Encíclica se han hecho a costa de la precisión de su contenido: la expresión oscurece que se afirma algo exigido por la esencia de las cosas.

**principio de subsidiaridad** entre los autores católicos (en este contexto no hay por qué hacer referencia a los malentendidos del principio, que tanto se han difundido en los círculos protestantes). Si el principio de solidaridad tiene una indiscutible **doble vertiente**, en el sentido de que, frente al individualismo y al colectivismo, es el principio «de la doble cara» (su objeto son las **relaciones de intercambio** entre los miembros y el todo, la «vinculación retrospectiva»), el principio de subsidiaridad, por el contrario, es **unilateral**: afirma solamente cómo el todo se ha de comportar con sus partes, pero no lo contrario. Algunos intérpretes—también entre los católicos—lo entienden unilateralmente en un doble sentido: se reduce a limitar la competencia del todo y de las grandes instituciones para defender a los miembros y a las instituciones particulares frente a sus excesos («derecho de los círculos vitales menores»); por el contrario, la mayoría de los intérpretes lo entienden de un modo **ambivalente**: impone al todo ser una ayuda para sus partes, y únicamente será verdadera ayuda si no las suplanta, recortando sus funciones y destruyendo así su propia autonomía. La interpretación de la mayoría se basa en el «*subsidium afferre*» del texto latino auténtico; la minoría se fija en la expresión actualmente usual (no sólo en alemán) de «subsidiario» como forma de sustitución o de ayuda en el sentido de ayuda en necesidad. ¡No es de extrañar que esta interpretación predomine en los medios de la opinión pública y en las discusiones políticas ordinarias! De manera que tenemos aquí el caso de un principio al que el magisterio eclesiástico ha impuesto un alto grado de obligatoriedad sin haberse preocupado al mismo tiempo de aclarar, sin dejar lugar a dudas, lo que afirma o quiere afirmar.

## ¿QUE TEXTO ES AUTENTICO?

El hecho lamentable de que incluso afirmaciones tan importantes como la de «*omnino caput*» (M. M., 219) o el principio de subsidiaridad (Q. A., 79) ni siquiera en el documento oficial latino hayan podido ser formuladas de un modo satisfactorio, a lo cual hay que añadir las inexactitudes y divergencias de las traducciones e incluso los errores de los traductores, y, finalmente, el que las expresiones empleadas en las traducciones a las lenguas vivas en determinadas circunstancias hayan sido realizadas de manera que se eviten problematizaciones que podrían llevar a error—como hemos visto ha ocurrido en el ejemplo que se acaba de citar en relación al término «subsidiario» (4)—, hace necesario que se trate con más detenimiento el problema de la **obligatoriedad de los textos**.

---

(4) Un caso todavía mucho más catastrófico es la palabra «estamento profesional» [corporativo], en «*Quadragesimo anno*», con los errores que ha arrastrado consigo.

La promulgación oficial se realiza siempre mediante el documento publicado en **Acta Apostolicae Sedis**. Los discursos del Papa se publican en el idioma en que los pronunció, y las encíclicas, hasta ahora casi sin excepción, en latín. Las ediciones en otra lengua, incluida las de la Editora Vaticana, y de un modo particular las que realmente o según se puede sospechar han servido de base para el texto latino, no son auténticas; en lo que se aparten del texto latino, que es el auténtico, el hermeneuta puede intentar sacar conclusiones según sus conocimientos y fundándose en esos textos o en las traducciones, pero esto lo hace «por su **propia** cuenta y riesgo» y nada más. Se ha cometido, por ejemplo, la equivocación de considerar como texto original «en sentido histórico-literario» el texto italiano de la «Mater et Magistra» que se publicó en **L'Osservatore Romano**, y según él se ha interpretado el texto latino. Está comprobado: primero, que los autores italianos del proyecto consiguieron publicar su texto en el **L'Osservatore Romano** no como «traducción», sino como «texto italiano», porque no se les permitió su impresión en **Acta Apostolicae Sedis**; segundo, que las correcciones que se hicieron en la redacción definitiva del texto latino **no** fueron en parte recogidas por el texto italiano y, por tanto, ese texto tiene **fallos**. Más difícil es formarse un juicio sobre la «*Populorum progressio*». El proyecto se redactó en francés; entre el texto auténtico latino y la edición francesa de la Editora Vaticana, así como también en las traducciones que se hicieron sobre dicho proyecto en otros idiomas, hay también bastantes diferencias. La Santa Sede, sin embargo, entregó a los representantes diplomáticos ediciones del texto francés, por lo que éste tiene un cierto carácter oficial y oficioso. Por razones obvias, se citan y comentan las encíclicas en la mayoría de los casos no según el texto auténtico latino, sino con las traducciones de las respectivas lenguas de cada país. Como las primeras traducciones la mayoría de las veces se hacen a toda prisa, y no raras veces por traductores no suficientemente cualificados, se origina así una fuente de errores; por ninguna razón se debe equiparar la aspiración de veracidad que caracteriza a la doctrina social católica con la fiabilidad de las traducciones.

## EL BIEN COMUN, ¿UN PRINCIPIO HUERO?

En una posición muy central de la doctrina social católica está el concepto del bien común («*bonum commune*»). Por razón del papel predominante que juega este concepto de ordinario en la discusión política diaria, no es nada extraño que se le haya aplicado la acusación tan de moda en la actualidad de que es una «fórmula huera» (sin contenido). Si esto fuera así, quedaría **sin objeto** toda la doctrina social que se fundamenta en él; al carecer de **contenido**, no tendría sentido hablar **a priori** de **exigencia** de

verdad. Claramente esto nos afecta de un modo total, por eso es insoslayable aclarar qué es lo que puede significar esa acusación.

Es claro que hay aquí en juego dos cosas diferentes. Todos están de acuerdo en que en épocas distintas, en sitios diferentes y en diversas circunstancias es distinto lo que contribuye al bien común y lo que pide este principio; con otras palabras: el concepto del bien común no sólo es capaz, sino que necesita completarse con un contenido material. **A priori** no está determinado el contenido concreto que constituye el bien común en cada circunstancia, tales contenido no se dan **a priori**; en cuanto a este contenido concreto, el concepto es realmente, si no del todo, sí en gran parte vacío, pero aun en este caso no tan vacío como un metro con el que se puede medir cualquier cosa o una medida de capacidad que se puede llenar con las cosas más diferentes, como pueden ser cuerpos sólidos, líquidos y gaseosos. Ninguna persona razonable concluiría de aquí que ni el metro ni la medida de capacidad tienen utilidad alguna. Con el concepto de bien común y con otros que hoy se desprecian como «fórmulas hueras» ocurre lo mismo que con esas medidas de longitud o capacidad que cualquiera aplica sin la menor dificultad. Cuando en determinada circunstancia, o con relación a una medida que se ha de tomar, aplicamos el criterio del bien común, sabemos exactamente lo que significamos y por lo que preguntamos: si esta situación o esta medida beneficia a particulares o a determinados grupos de la sociedad a **costa** de otros o de la colectividad, o si el todo está de tal manera organizado y/o configurado que **todos** sus miembros conseguirán con ello alguna ventaja, o si, por lo menos, las ventajas de los que se beneficiarán no se consiguen imponiendo a otros una carga. Nada demuestra mejor lo exactamente que sabemos lo que entendemos por bien común y en qué se distingue del bien individual (ventajas o intereses particulares), que el esfuerzo que se toman los que quieren vender alguna idea por demostrar que lo que ellos pretenden no se opone al bien común, sino que lo **pide** ese mismo bien. Se puede discutir no sólo sobre relaciones causales y funcionales, sino también sobre la valoración de los diferentes momentos que entran en juego en cada proceso, pero no es posible dudar o discutir sobre lo que **significa**, cuando preguntamos sobre el bien común, sobre la coherencia o no coherencia de alguna actuación con él; esto resulta perfectamente claro para **todos**.

La doctrina social católica no ha sido en manera alguna afectada por la crítica que se hace, tan aguda como acertadamente, a la «welfare economics». Por eso se puede admitir que se consideren «formales» lo mismo el concepto de bien común que los demás principios sociales, principalmente el de subsidiaridad; precisamente en ese «formalismo» está su fuerza. Son «formales» como las leyes de la Estática y la Dinámica son también «formales». Lo que las leyes de la Estática aportan al arquitecto,

y las de la Dinámica al ingeniero, ofrecen a los que organizan la vida social los principios sociales «formales» y el concepto «formal» de bien común. Por eso, la objeción de que por causa del carácter «formal» de los principios sociales y del concepto del bien común en que se fundamenta la doctrina social católica carece ésta de un contenido informativo y, por tanto, de verdad (con lo que su **pretensión** de veracidad carecería de objeto), procede de un mal entendido; «formal», en el sentido clásico en que aquí se ha utilizado, significa algo muy distinto de «huero» (o vacío de contenido).

## TEMAS «STANDARD»

Entre los temas «standard» de la doctrina social católica tiene el primer puesto la **dignidad humana** (aunque esto es cosa de última hora, es decir, desde el Concilio Vaticano II); otros temas «standard» son matrimonio y familia, propiedad y trabajo (actualmente, con acentuación del problema todavía discutido acremente de la cogestión). Si durante largo tiempo han sido los problemas del capitalismo industrial los que han estado en primera línea, hoy han pasado a primer lugar los temas mundiales. El intento de la «Cuadragesimo anno» de abarcar la ordenación de la sociedad humana en su **totalidad** se ha abandonado; el punto de partida que entonces se escogió, es decir: la sociedad de dos clases centrada alrededor del mercado de trabajo, se ha de considerar hoy como superado por la modificación que ha tenido lugar a lo largo de estos decenios hacia una sociedad **pluralista** de intereses; lo que se sigue de aquí en relación a la problemática de la ordenación social a la que tendía la Q. A. nos desviaría del tema que tratamos. Junto a las cuestiones del sector «social», en sentido estricto, han ganado los problemas de la organización política (dentro de cada Estado, entre los Estados y a nivel supranacional, según las tendencias recientes) un puesto importante en la doctrina social católica.

## CAMBIOS DE LA DOCTRINA

Si se echa una mirada sobre las enseñanzas del magisterio en los últimos cien años, no se observa únicamente una continua ampliación del campo de interés que desde la «Pacem in terris» y el Concilio Vaticano II ha llegado a tener definitivamente una dimensión mundial, sino también un innegable **cambio** de la misma doctrina en sí. Del principio de que el hombre es el origen, el realizador y la meta de todo lo social, no sólo se deducen siempre nuevas enseñanzas en el sentido de completar y elaborar más las ya existentes, sino también otras que se desvían, por lo menos a primera vista, de las anteriores e incluso las contradicen.

Afirmar que la doctrina social católica ha trasladado su centro de gravedad con Juan XXIII y el Concilio Vaticano de la propiedad al trabajo, es algo que **no** responde a la realidad. Si la «Quadragésimo anno» ha tratado con más detenimiento que la «Mater et Magistra» las cuestiones de la propiedad, esto no significa que le dé más importancia, se ocupa con tanta extensión precisamente para corregir su interpretación individualista y rechazar las exigencias que de ella resultan; la ordenación social que la Q. A. desarrolla en sus líneas fundamentales es sin lugar a dudas, aunque no se utilice la expresión, un «sistema social de **trabajo**» (Hermann Rösler, Heinrich Pesch). Por el contrario, hay que admitir que aunque Q. A. se esfuerce por subrayar la continuidad de hecho, de la «Rerum novarum» de León XIII a Pío XI hay un cambio en la concepción de la propiedad. Aunque «Rerum novarum» **no propone** la concepción individualista de la propiedad que imperaba en el siglo XIX, es inconfundible que está latente en sus afirmaciones; de esta forma pagan su tributo al espíritu del tiempo los documentos del magisterio supremo de la Iglesia. Frente a estos hechos, la piadosa opinión de que los responsables del magisterio eclesiástico están inmunizados, por la asistencia del Espíritu Santo, del influjo del espíritu del tiempo, es tan poco consistente como la de que el Espíritu Santo sustituye las deficiencias y fallos de los colaboradores que escoge el Papa para elaborar sus encíclicas; aquí debemos reajustar las clavijas.

El cambio en la doctrina social católica no se agota de ninguna manera por el colorido de la época histórica; es algo más íntimo; es innegable que también se ha modificado su contenido sustancial. Esta realidad nos obliga a analizar con más rigor la exigencia de esta doctrina de ser aceptada como verdadera. Para una mirada penetrante aparece—lo cual por lo demás era de esperar—que muchas, por no decir la mayoría o absolutamente todas las afirmaciones presuponen **reservas tácitas**, que en algunos casos son tenidas en cuenta de un modo reflejo por el que hace la afirmación, pero en su mayor parte el autor ni es ni puede ser consciente de tales reservas.

### «CONJUNTO DE PROPOSICIONES ABIERTAS»

Con esto queda perfectamente claro que las proposiciones con las que se expresa la doctrina social católica—excluyendo en todo caso las supremas verdades metafísicas—no son afirmaciones definitivas, sino «abiertas», para volver a utilizar la expresión del Wallraff. De hecho es exactamente lo que la expresión «conjunto de proposiciones abiertas» significa, con lo cual la palabra «conjunto» previene del riesgo de pensar que se trata de un **sistema**. La abertura de esas proposiciones no supone, sin embargo, que



se dé cabida a contenidos **arbitrarios**; el sentido verdadero de la abertura es éste:

1. Los supuestos que sirven de fundamento a sus formulaciones son modificables; pero cuando cambian, la norma que se contiene en la proposición, y que de suyo es supralocal y supratemporal, ha de aplicarse siempre de nuevo a las circunstancias nuevas.

2. Las proposiciones de la doctrina social católica no pretenden haber llegado ya a la meta del progreso en el conocimiento, de manera que sus conclusiones sean «inamovibles»; por el contrario, pretenden servir de punto de partida para nuevos progresos, incluso corriendo el riesgo de que ese progreso lleve no sólo a profundizar, sino también a cambiar en parte la enseñanza anterior.

León XIII suponía—según la experiencia de la Humanidad en aquel entonces—que para la mayor parte de los hombres era un destino inevitable el tener que soportar una vida dura en los límites del mínimo existencial, y argumenta partiendo de este supuesto. Pío XI ya sabía—y hoy lo sabemos nosotros mucho mejor—que esto no es un destino inevitable, y de aquí se siguen consecuencias muy **distintas** para nuestro comportamiento y nuestros deberes. De la misma forma que las conclusiones de las que tratamos anteriormente se deducen de una premisa de tipo normativo y de otra de experiencia, también aquí la pretensión o exigencia de verdad es **hipotética**: la conclusión vale en tanto en cuanto tienen consistencia los supuestos hechos de un modo tácito y/o inconsciente. En algún sitio o en algún momento, la afirmación puede empezar a ser sospechosa y de una manera creciente se puede imponer el conocimiento de que no se puede mantener (más). El fallo estaría únicamente en no tener en cuenta los presupuestos en los que tuvo vigencia. En lo que tales presupuestos se mantengan, no es muy importante conocerlos de un modo reflejo, pero cuando desaparecen, deben ser considerados como reservas en sentido propio. La proposición se hace más o menos inactual; pero seguirá siendo **verdadera** dentro del sector de validez determinado por los límites referidos.

## NECESARIA CAUTELA

Afirmaciones de la doctrina social católica que sean actuales siempre y en todas partes hay muy pocas. Esta circunstancia prohíbe extender demasiado su exigencia de verdad; más bien, aconseja mucha prudencia a este respecto.

Si quisiéramos proponer solamente «verdades eternas», deberíamos alejarnos tanto del mundo real y de la necesidad de los

hombres que no podríamos responder a nuestra responsabilidad de ser fermento en este mundo. Si la Iglesia quiere influir en el mundo, debe enfrentarse con los problemas de este mundo y correr el riesgo de no captar bien los mismos problemas o de ofrecer una solución o incluso tomar unas decisiones con pretensiones de obligatoriedad que luego se demuestre que ha sido equivocada.

En la enseñanza de la ley moral natural y del derecho natural solemos proponer que el grado de certeza disminuye a medida en que nos alejamos de los principios supremos y la cadena de conclusiones subalternas se hace cada vez más larga. Esto tiene aplicación inmediata en nuestro terreno; las decisiones que hemos de tomar para la praxis tienen que vérselas en gran parte con las colisiones de objetivos. Se ha acusado al Concilio de que no ha tomado posición claramente a favor de la estabilidad del dinero, en el caso de una colisión de objetivos entre el pleno empleo y dicha estabilidad, y que se ha refugiado en una fórmula que no dice nada. Ciertamente es esto lamentable, pero con esto no se afirma de ningún modo que el Concilio hubiera hecho mejor si hubiese tomado posición en esta problemática. Solamente sobre la cuestión del «si», es decir, si se trata aquí de un conflicto de objetivos inevitables, se podrían escribir libros. Debemos agradecer al Concilio, que previene a los fieles del error de «afirmar que los pastores sean siempre competentes en el grado requerido para que en cada... cuestión... puedan tener una solución concreta a mano o que tienen la misión para ello» (Const. Pastoral, 43). Incluso el mismo Concilio no tenía esta competencia y sabía bien que no se la podía atribuir.

Si la doctrina social católica exigiera para sus afirmaciones una obligatoriedad **ineludible**, se crearía una dificultad insoluble. También las encíclicas y cualquier otro tipo de decisiones que tome **data opera**—con la sola excepción de las decisiones **ex cathedra**, que no caen dentro de este terreno—están expuestas a la posibilidad del error y son reformables en principio; por eso no pueden pretender una obligatoriedad absoluta, sino sólo graduada y condicionada cuidadosamente según las circunstancias.

Desde el punto de vista **formal**, es decir, por razón del tipo de documento y de su redacción, especialmente por el peso que el responsable del magisterio quiera dar a su decisión y la intensidad con que él quiera forzar a su aceptación y cumplimiento, los teólogos tienen una amplia gama de las llamadas «cualificaciones teológicas» y dan una serie de características (notas) para clasificar las afirmaciones del magisterio según su importancia. Todo lo que los teólogos han elaborado a este respecto es aplicable en principio también a las enseñanzas del magisterio en materia social y puede ayudar a evitar lo mismo estimaciones exageradas que infravaloraciones.

Desde el punto de vista **material** parece, sobre todo, importante lo siguiente: la crítica, la duda, puede referirse a cualquiera de las dos premisas o discutir la conclusión del argumento. La exigencia de verdad se **refiere** a la premisa normativa; la premisa fáctico-empírica la damos por **supuesta**. Con relación a esta premisa debemos contar con la información de los expertos, a esto puede unirse también el que prestemos atención a las objeciones que tales expertos propongan contra nuestras premisas normativas y contra la conclusión que deducimos de ambas premisas. Esto nos puede ayudar a conseguir conocimientos más amplios y profundos de los hechos reales con los que nos tenemos que enfrentar, lo cual, a su vez, contribuirá de un modo sustancial a que precisemos más nuestras premisas normativas, acomodándolas a los datos actuales, y de esta manera lleguemos a conclusiones más precisas y mejor fundamentadas. En lo que nuestros colegas nos digan sobre los hechos habrá de ordinario juicios de valor. Cuanto más rigor mostremos en pedir información, puramente sobre los hechos, más fácil nos resultará distinguir lo fáctico de los juicios de valor, y de esta manera conseguiremos una plataforma común para la discusión.

Por lo que se refiere a la rectitud de la conclusión, debemos exigirnos a nosotros mismos un gran rigor. Fallamos alguna vez por confiar demasiado en nosotros mismos, y pensamos que una argumentación es clara, cuando en realidad necesitaría ser trabajada con más rigor.

Cuanto con más **prudencia** valoremos nuestras afirmaciones según el grado de certeza y cuanto con mayor claridad se lo hagamos conocer a nuestros colegas, más fácilmente conseguiremos su asentimiento para lo que es indiscutible. Debemos ser conscientes de que muchos de nuestros colegas han pasado por la rigurosa escuela de la teoría de la ciencia moderna y están muy por encima de nosotros en este respecto. Precisamente con tales colegas sólo conseguiremos dañar la reputación de la doctrina social católica si intentamos sustituir la disciplina del método y el rigor con el recurso a la autoridad o el «pathos».

El representante de la doctrina social católica debe saber hasta dónde alcanza su exigencia de verdad y debe ser celoso en evitar que se sobrevalore o menosprecie. Con respecto a los que están fuera, no debemos recurrir a esta exigencia, sino solamente dejar hablar a las cosas por sí mismas. Pero mientras la praxis de la cristiandad no corresponda exactamente a la enseñanza cristiana, sobre todo en el comportamiento de la misma Iglesia, es decir, de sus responsables y de sus instituciones, entre las cuales no se han de olvidar las Ordenes religiosas; si los hechos quedan muy por detrás de las exigencias de la doctrina, la fuerza de persuasión de ésta será muy débil. Se persuade siempre en la medida en que los hechos son coherentes con la enseñanza.