

## TEOLOGÍA Y VIDA

Teología y Vida

ISSN: 0049-3449

cmejiasm@uc.cl

Pontificia Universidad Católica de Chile  
Chile

Miranda Rebeco, Patricio; Neut Aguayo, Sebastián

Las Astucias de lo histórico en la Moral: observaciones críticas del peso de lo histórico en la moral  
social cristiana

Teología y Vida, vol. LII, núm. 3, 2011, pp. 433-477

Pontificia Universidad Católica de Chile  
Santiago, Chile

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=32221381006>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica  
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal  
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

## **Las Astucias de lo histórico en la Moral: observaciones críticas del peso de lo histórico en la moral social cristiana<sup>1</sup>**

*Patricio Miranda Rebeco*

FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES  
ESCUELA DE TRABAJO SOCIAL  
PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE CHILE

*Sebastián Neut Aguayo<sup>2</sup>*

LICENCIADO EN HISTORIA  
PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE CHILE

Antes de comenzar el argumento central del texto debemos hacer tres observaciones generales que respaldan tal desarrollo.

Primero. La teología, como obra hecha por hombres y mujeres –pensar humano sobre una fe, diría Rahner<sup>3</sup>–, se encuentra ineludiblemente saturada del dinamismo propio de lo humano. Es por esto que los resultados analíticos de la teología no están acabados de una vez y para siempre sino que *están siendo* a la vez que se encuentran *in media res* de su constitución. Es decir, la teología es una obra histórica<sup>4</sup>. Esta premisa toma mayor consistencia cuando se comprende que la teología cristiana tiene como centro de su pensamiento un hecho histórico: la encarnación de Dios. La aguda frase de Von Balthasar adquiere aquí notable incisividad: para una

---

<sup>1</sup> Artículo asociado al Fondecyt N° 1110428.

<sup>2</sup> El trabajo presentado es resultado de un ejercicio de larga discusión interdisciplinaria entre los coautores. Es literalmente un texto escrito «a dos manos». Sebastián Neut es historiador y desde hace varios años es ayudante del curso Tópicos de ética social cristiana. Fue además ayudante del Fondecyt N°1 060409, «El desarrollo de las ideas ético sociales de Alberto Hurtado observado en sus contextos».

<sup>3</sup> K. RAHNER, *Teología y ciencias naturales* (Madrid 1967).

<sup>4</sup> S. SILVA, *La teología desafiada por un Dios que se hace historia*, Seminario interno de profesores Facultad de Teología, 2010.

fe basada en un Dios que ha entrado en la historia le está vedada toda tentativa de huir de la historia<sup>5</sup>. Con lo cual debemos atender a que «con anterioridad a la operación teológica la historia, campo y efecto al mismo tiempo de la praxis (...), es el lugar posible y real de la epifanía de Dios, de la llegada de su reino»<sup>6</sup>. Por tanto la reflexión acerca de la relación entre la historia y la teología es de alguna manera necesaria. Lo anterior interpela a un desafío mayor, cual es el de «articular una teología en la historia que al mismo tiempo se valide como teología de la historia»<sup>7</sup>.

Un espacio de reflexión privilegiado para observar el encuentro (y, lamentablemente, desencuentro) entre teología e historia su ubica en la teología moral social cristiana. Esto es así ya que esta misma disciplina teológica se autocomprende como estructurada a partir de una doble racionalidad: la teológica y las que estudian lo social-histórico. Como nos recordaba Y. Congar en 1970, «en vez de partir solamente del dato de la revelación y de la tradición, como ha hecho generalmente la teología clásica, habrá que partir de un dato de hechos y problemas, recibido del mundo y de la historia. Es mucho menos cómodo. No podemos contentarnos con repetir lo antiguo, partiendo de las ideas y de los problemas del siglo XIII o del siglo XIV. Tenemos que partir de los problemas y de las ideas de hoy, como de un “dato” nuevo que es preciso, ciertamente, esclarecer por el “dato” evangélico de siempre, pero sin poder aprovecharnos de las elaboraciones ya adquiridas y poseídas en la tranquilidad de una tradición segura»<sup>8</sup>. De modo tal que el estudio desde la teología moral de la historia está, por decirlo de alguna manera, doblemente fundado: primero, por la naturaleza misma del saber teológico, pero además, en segundo lugar, por el objeto mismo de la reflexión moral social.

¿Ha reconocido la teología moral social en su derrotero histórico la importancia de la historia? ¿Cuáles y de qué modo habrán sido las relaciones entre ambas realidades? ¿De haber existido, cómo se ha relacionado la teología con la disciplina que estudia lo histórico (la historiografía)? Y ¿Habrá afectado la manera como la teología conciba tal *topos* las maneras como sus agentes se hayan desplegado en el mismo concreto histórico?

<sup>5</sup> VON BALTHASAR, *La verdad es sinfónica: aspectos del pluralismo cristiano* (Madrid 1979).

<sup>6</sup> C. BOFF, *Teología de lo Político* (España 1980) 45.

<sup>7</sup> J. NOEMI, *Teología de y en la historia: sobre la pretensión historiológica de una teología de los signos del tiempo*, Seminario interno de profesores, Facultad de Teología, 2010.

<sup>8</sup> Y. CONGAR, *Situación y tareas de la teología hoy* (Salamanca 1970) 89-90. Citado en C. BOFF, *Teología de lo Político*, *op. cit.* 39.

Nuestro planteamiento base –que pudiese parecer de perogrullo pero que, como se verá, no ha sido tradicionalmente asumido por la teología moral– supone la imposibilidad de la existencia de una teología sin historia, con lo cual tal vinculación no resultaría solo posible sino además necesaria. Tal pretensión disciplinaria, la de un saber sin historia, ha sido denominada por Jacques Derrida como «saber ingeniero», el cual «tendría, por su parte, que construir la totalidad de su lenguaje, sintaxis y léxico... En ese sentido el ingeniero es un mito: un sujeto que sería el origen absoluto de su propio discurso y que lo construiría “en todas sus piezas” sería el creador del verbo, el verbo mismo»<sup>9</sup>. Y, como sabemos, la teología no es, ni cercanamente, sinónimo de la divinidad.

Esta idea entra de lleno en el debate acerca de un modelo teológico que se presume como único e infalible. De ser cierto que el único intemporal es Dios, lo que ocurre es una confusión en que se entrega «una atribución silenciosa de las cualidades del objeto del conocimiento al propio conocimiento. Se resbala entonces de la fe a la teología. Y se asiste, por así decirlo, a la usurpación del significado por el significante»<sup>10</sup>.

De esta manera un contexto de negación por parte de la teología de la historia procederá de manera tal que se llegará a negar o falsear el emerger profundo del mundo histórico pero sin lograr eliminarlo. Es decir que no ocurrirá una supresión de la historia sino una transmutación en *astucias de los histórico*, o, lo que es lo mismo, en figuras no intencionales y no tematizadas de aparición de lo histórico en lo teológico, las cuales inevitablemente incidirán en la conformación del mismo discurso teológico.

Segundo. C. Boff ha llamado la atención acerca de la necesidad de la moral social de dotarse de instrumentos de análisis que resulten pertinentes para entender la secularidad del concreto histórico. En este sentido ha propuesto una particular apropiación de los mecanismos y resultados de las ciencias sociales y humanas para el análisis propiamente teológico. La

<sup>9</sup> J. DERRIDA, «La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas» En J. DERRIDA, *La Escritura y la Diferencia* (Barcelona 1989) 392.

<sup>10</sup> C. BOFF, *Teología de lo Político*, 108. En la misma línea Juan Noemi nos recuerda que «toda teología es y permanece siempre como un discurso humano, habla de Dios pero es insuperablemente el discurso de una persona humana concreta. Por más que el teólogo intente situarse en la perspectiva y horizonte del objeto, o –como suele decirse– hablar desde Dios, su discurso es un discurso humano condicionado y provisorio, relativo a la condición del hombre que habla». J. NOEMI, *Teología de y en la historia...*, *op. cit.*

teología retomaría tales elementos no como rendimientos y metodologías finales sino como *materia prima* de su propio objeto de estudio. A esto ha denominado mediación socioanalítica. Es en esa suposición que se vuelve necesario el encuentro entre la teología y la historiografía. Si la teología moral no tiene una experticia teórica y metodológica para observar a los sujetos individuales y colectivos en su dimensión de cambio/permanencia espacio-temporal, debe acceder a este registro de la realidad por otros medios. El más pertinente, en este caso, es el discurso historiográfico.

Se propone que una correcta articulación entre teología e historiografía debe reconocer la complejidad fundamental de ambas disciplinas y la existencia de un mutuo condicionamiento. En este sentido, se perciben al menos dos núcleos problemáticos que permiten definir una correcta articulación. El primero es el tema del reconocimiento del sujeto de la historia. Desde nuestra perspectiva, se insiste en la necesidad que poseen ambas disciplinas del reconocimiento de la constitución del sujeto histórico en la imbricación mutua y necesaria entre *agencia* y *estructura*. El segundo núcleo dice relación con la caracterización del estatuto epistemológico de ambas disciplinas. Siguiendo a Ladriere, se propone que ambas corresponden a las ciencias denominadas como hermenéuticas, cuyo criterio de validación es el sentido (más específicamente, la saturación de sentido), y que por tanto, se articulan en torno de un círculo hermenéutico, lo que supone la vinculación dinámica y mutua entre *el observador* con *lo observado*<sup>11</sup>.

Lo dicho no implica una disolución la autonomía disciplinaria. Por el contrario, los reconocimientos ya expresados apuntan hacia el sentido crítico y reflexivo de cada disciplina. De este modo, lo que se desea es prolongar la conversación interdisciplinaria de una especie de *ida y vuelta* gadameriana, esa condena a la irritación mutua de que nos habla Rhabanus a propósito del diálogo entre la racionalidad teológica y la racionalidad científica, y que sin duda aporta en el enriquecimiento del diálogo interdisciplinar.

Tercer punto. «La relación entre moral y praxis es, desde siempre, connatural»<sup>12</sup>. De partida, porque el mismo conocimiento teológico —como todo conocimiento— es una práctica. Ahora bien, convengamos en que la reflexión teórica corresponde a una práctica bastante particular.

<sup>11</sup> J. LADRIERE, *La articulación del sentido* (Salamanca 2001).

<sup>12</sup> J. QUEREJAZU, «Las cristalizaciones de la teología moral social posvaticana. Un panorama», en *Moralía. Revista de Estudios Morales* 55-56 (España 1993) 310.

Como nos recuerda Bourdieu, es evidente que el conocimiento *práctico* no es lo mismo que el conocimiento *de la práctica*<sup>13</sup>. Esto adquiere mayor complejidad para la reflexión teórica teológica ya que «la teología ocupa un lugar verdaderamente singular en cuanto que no es solamente, a la manera de otras “ciencias humanas”... estudio “exterior” de las creencias religiosas, sino asunción, dentro de la perspectiva de un esfuerzo sistemático de inteligibilidad, de una posición de fe que se presupone desde el punto de partida y que es indispensable para la comprensión misma de lo que es “dado”»<sup>14</sup>. La complejidad aumenta si se atiende a que la teología moral es una ciencia del *deber ser*. Y, en tanto que ciencia deontológica<sup>15</sup>, mira la praxis en sus posibilidades transformadoras. Más aún, la teología moral social pretende observar la praxis transformadora en y de las sociedades<sup>16</sup>.

¿Por qué existe para la teología interés en la transformación práctica de la persona y de las sociedades? Esto es así porque el Reinado de Dios está ya produciéndose<sup>17</sup>. Es por eso que es en nuestro mundo donde se producen los signos y los antisignos de los tiempos, y donde encontramos el Antirreino. Es en este sentido que se dice que la fe y la teología pueden fecundar o esterilizar el mundo histórico (y viceversa). Ahora bien, el Reino no puede equipararse a ninguna figura histórica realizada o por realizar, pues «las palabras atribuibles al Jesús terrestre no se refieren a una recompensa intramundana, sino que hablan de la entrada en el reino, entendido de forma escatológica y definitiva. Es una recompensa graciosa y otorgada por la pura bondad de Dios, porque el reino de Dios supera las

<sup>13</sup> P. BOURDIEU, *Esbozo de Una Teoría de la Práctica, Precedido de Tres Estudios de Etnología Cabila* (Oeiras 2002).

<sup>14</sup> J. LADRIERE, *La articulación del sentido*, *op. cit.* 418-9

<sup>15</sup> J. VICO PEINADO, *Éticas teológicas ayer y hoy* (Madrid 1993).

<sup>16</sup> El tópico de la praxis es recurrente a la vez que problemático dentro de la reflexión teológica. Querejazu nos recuerda que «el tema de la praxis no es un punto que suscite unanimidades» en J. QUEREJAZU, “Las cristalizaciones de la teología moral social posvaticana...”, *op. cit.* 310.

<sup>17</sup> «Lo más específico de Jesús es su afirmación de que el reinado de Dios —que es *de Dios*, es decir, que responde a una iniciativa divina— está teniendo lugar con su persona y actuación; que la esperada revelación definitiva se está realizando y la soberanía y el poder de Dios están haciéndose presentes de una forma nueva en el mundo», en R. AGUIRRE, «Reino de Dios y compromiso ético» en M. VIDAL, *Conceptos fundamentales de ética teológica* (Madrid 1992).

expectativas y posibilidades humanas (*Mt* 20, 1-15). El hombre no puede esgrimir méritos y derechos ante Dios»<sup>18</sup>.

Hechas las anteriores aclaraciones podemos iniciar nuestro texto. Este observa las *astucias de lo histórico* en la moral social cristiana en perspectiva histórica y de la moral social contemporánea. En tanto que texto inicial y de exploración no pretende entregar resultados acabados o argumentos demasiado elaborados. Más humilde que eso, desea abrir nudos analíticos y propuestas teóricas, susceptibles de ser complementados o respondidos, y promover el diálogo entre teología y ciencias humanas y de la sociedad.

Con el fin de lograr nuestro objetivo hemos dividido el texto en dos capítulos. El primero traza las astucias en perspectiva histórica, a partir del reconocimiento de tres hitos de constitución de la moral social: la manualística, la Doctrina Social de la Iglesia preconiliar<sup>19</sup> y la plataforma que para la moral social cristiana constituyó el Concilio Vaticano II. Tal programa se desarrollará a partir de tres objetivos. El primer objetivo pretende reconocer las astucias con que lo histórico se ha expresado en la moral social cristiana dentro del derrotero del mismo campo disciplinario en cuestión. El segundo objetivo pretende escudriñar las comprensiones que lo histórico ha tenido dentro de las diferentes épocas de la misma historiografía que podrían presionar ciertas configuraciones de lo histórico dentro de la moral social cristiana. Siendo este un trabajo exploratorio, queda fuera del alcance establecer los modos específicos que, de existir, tendría tal articulación. Nos limitamos a establecer ciertos *aires de familia* entre los modos de comprender y de operar que adquiere lo histórico dentro de ambos campos disciplinarios (y que podrían levantar sospechas acerca de potenciales influencias recíprocas entre las disciplinas o también mutuas dependencias contextuales). Finalmente, se pretende interrogar cómo la moral social pensada ha repercutido en el concreto histórico, condicionando el modo como las sensibilidades cristianas se han insertado en el mundo. Los focos de análisis para cada hito de constitución de la moral social cristiana corresponde a los siguientes contextos: la Europa moderna (siglos XVII al XIX), el Chile de la Cuestión Social (fines del siglo XIX y principios del siglo XX) y el momento que un autor ha deno-

<sup>18</sup> R. AGUIRRE, «Reino de Dios y compromiso ético» en M. VIDAL, *Conceptos fundamentales de la ética teológica* (Madrid 1992).

<sup>19</sup> La referencia de preconiliar y conciliar es en relación al Concilio Vaticano II (1962-1965).

minado como «el autodescubrimiento latinoamericano de los 60»<sup>20</sup> y de las décadas siguientes del siglo XX. Levantar este último objetivo no es resultado de un capricho intelectual, de un deseo de erudición, ni de una *traición* a la pureza teológica. Como ya se ha dicho, en la medida que la moral social es una disciplina cuya naturaleza es axiológica y deontológica, tiene como *conditio sine qua non* su repercusión en el concreto histórico, por lo cual su estudio se impone como una necesidad argumental y, quizás también, como una urgencia moral.

En la manualística lo histórico no aparecía ni como recurso ni como lugar teológico, por lo que adquirió un rostro fantasmagórico. Apareció por tanto de manera negativa, irreflexiva o precategorial. En la DSI preconciliar, por su parte, existió una ampliación del registro de lo histórico, ya que si bien no apareció como lugar teológico, si lo hizo como un recurso teológico, a saber, como lugar de aplicación de principios morales rectos. En ambos casos, por tanto, existía una fundamental *sospecha* de la historia, que terminaba por aparecer *arcana*, *traicionera* y/o *falaz*. El ámbito de lo propiamente histórico fungió de manera diferenciada, concurriendo como un lugar teológico, con el advenimiento que para la teología moral social constituyó el Concilio Vaticano II. Junto con él la moral social cristiana asumió el desafío de autocomprender que tanto su objeto de estudio como su misma observación constituían y constituyen realidades históricas. Por decirlo en la conocida frase de Horkheimer se reconoció la historicidad tanto del *objeto percibido* como del *órgano percipiente*<sup>21</sup>. Esto ha destrabado las barreras teológicas que impedían ver en lo sociohistórico un ámbito de emergencia moral y complejidad analítica. Como se ha entrevisto, la plataforma conciliar modificó sustancialmente la relación entre moral social e historia, empezando a entenderse el ámbito de lo histórico como un lugar cargado de novedad moral y la reflexión teológica como naturalmente histórica. Asimismo, se propone como idea general que la moral social cristiana en su variante práctica o *vivida*, ha ganado en mordiente sociohistórica en la medida que ha reconocido la riqueza teológica y pastoral que posee precisamente el mundo sociohistórico, lo que ha supuesto reconocer la historicidad de su discurso y accionar. Tal conciencia ha implicado que la sensibilidad cristiana se haya situado inclu-

<sup>20</sup> G. MORELLOS, «El Concilio Vaticano II y su impacto en Latinoamérica: a 40 años de un cambio en los paradigmas en el catolicismo», *Revista mexicana de ciencias políticas y sociales*, XLIX, N° 199 (2007) 101.

<sup>21</sup> M. HORKHEIMER, *Teoría crítica y teoría tradicional* (España 1987).



so a la vanguardia de la movimientalidad sociopolítica en determinados momentos históricos.

El segundo acápite indaga las astucias de lo histórico en la moral social en perspectiva contemporánea (últimos veinte años, aproximadamente). En esta sección se replican los dos primeros objetivos del primer capítulo (reconocer las astucias dentro de la misma disciplina y reconocer la tematización de lo histórico en las disciplinas de la teología y la historiografía). El análisis de una situación disciplinaria e histórica coetánea impone algunas restricciones. En primer lugar los argumentos poseen un nivel de sesgo mayor en su sentido y formulación, por lo cual resultan enunciados como intuiciones o provocaciones para la reflexión. En segundo lugar resulta poco pertinente mantener el tercer objetivo (concreción histórica del *ethos* moral social cristiano), ya que si bien el concreto mundano es histórico en cuanto sucede humanamente, su cercanía epocal tensiona, si es que no resiste, un análisis de tipo histórico propiamente tal<sup>22</sup>. Mucho mejor adaptado a este objeto sería un análisis sociológico, pero queda fuera del marco estimado.

La metodología de trabajo toma en préstamo dos pares de categorías conceptuales instaladas por el teólogo Clodovis Boff<sup>23</sup>. A propósito del lugar epistemológico y teórico en que se puede desarrollar el diálogo teología-ciencias de la sociedad establece que se relacionan bajo una doble relación analítica: de aplicación y de constitución.

En relación a este último nivel nos dice que «consiste en un intercambio orgánico, en la que lo que se pone en relación participa vitalmente del conjunto al que se incorpora. Según este tipo de relación, un término forma realmente parte de aquello a lo que se refiere. Entra en su constitución interna. Nos encontramos entonces con una relación de interioridad»<sup>24</sup>. En nuestro caso, esto corresponde al análisis que ocupa la noción de lo histórico dentro de la moral social cristiana, entendiendo lo histórico no como una incrustación exógena a la disciplina misma, sino como parte esencial de su propio *corpus* teórico. Se debe recordar que tal noción pue-

<sup>22</sup> Es deber explicitar que en Francia esta vertiente se desarrolla desde la década de 1970, y que su difusión la ha convertido en una de las manifestaciones historiográficas de mayor vitalidad en la actualidad.

<sup>23</sup> C. BOFF, *Teología de lo Político*, *op. cit.*

<sup>24</sup> C. BOFF, *Teología de lo Político*, *op. cit.* 82.

de aparecer de manera de manera explícita como implícita y de manera precategorial o categorial.

A su vez el autor dice que «la relación de aplicación es la que existe entre un instrumento y una cosa cualquiera. Es una relación instrumental, técnica, mecánica. Supone la dualidad autónoma de los elementos que entran en contacto mutuo. Esta relación consiste en un ajustamiento, señalado por un carácter extrínseco, como el que tiene lugar en cualquier yuxtaposición o superposición. Por tanto, se trata aquí de una relación de exterioridad»<sup>25</sup>. Esta categoría nos va a servir para analizar las autocomprensiones de lo histórico dentro de la historiografía que podrían presionar una configuración de lo histórico dentro de la ética social cristiana.

Respecto del segundo par de categorías, C. Boff propone que la teología se relaciona con su contexto histórico de manera *autónoma* a la vez que *dependiente*. El estatuto de autonomía proviene de su independencia respecto del contexto social (no es un simple derivado de una realidad infraestructural) y es lo que le permite mantenerse como disciplina no integrada a otros contextos. En otras palabras «el término “autonomía” quiere decir simplemente la propiedad de ser gobernado por uno mismo, por una ley propia. Esta noción designa la estructura interna, la lógica inmanente de lo que está en cuestión»<sup>26</sup>. El autor plantea que esta categoría puede ser asimilada la de «relación de constitución», por lo cual solo utilizaremos la categoría de la relación de dependencia. Esta «sugiere una relación exterior, algo así como las condiciones efectivas que permiten poner en movimiento»<sup>27</sup> la lógica interna de cada disciplina. Es decir que «en este nivel, la teología se presenta como una práctica concreta, ejecutada por unos agentes concretos y que desemboca en unos resultados concretos, gracias a unos instrumentos teóricos y técnicos igualmente concretos. Así la disciplina teológica, como por otra parte cualquier otro saber, está inserta dentro de una red compleja de determinaciones materiales e históricas que las sitúa en algún lugar dentro del campo sociohistórico»<sup>28</sup>. Este concepto nos servirá para realizar el análisis de la moral social cristiana como inserida en un contexto histórico mayor, el cual ayuda a construir, pero del cual además recibe condicionamientos e influencias. Siguiendo la

<sup>25</sup> C. BOFF, *Teología de lo Político*, op. cit. 82.

<sup>26</sup> C. BOFF, *Teología de lo Político*, op. cit. 58.

<sup>27</sup> C. BOFF, *Teología de lo Político*, op. cit. 58.

<sup>28</sup> C. BOFF, *Teología de lo Político*, 59.

terminología de Aranguren, corresponde al análisis de las mutuas influencias entre una *moral pensada* que adquiere concreción histórica —definiendo y siendo definida— por una *moral vivida*<sup>29</sup>.

### *I. Astucias de lo histórico en la Moral Social en perspectiva histórica*

#### La manualística

##### *Relación de Constitución de la Manualística*

La manualística fue el modelo moral predominante en los círculos católicos entre el siglo XVII hasta inclusive la primera mitad del siglo XX. En la manualística el recurso a lo histórico no aparecía, y no solo no lo hacía como lugar teológico emergente (es decir, cargado de valor fundante), sino que ni siquiera aparecía como recurso donde se aplicaban principios morales rectos. El mundo, y junto con él su historia, resultaban silenciosos accidentes frente a la realidad inmensa y pregnante de lo atemporal y divino. Lo particular de este procedimiento es que no aparecía no por veto, es decir por silenciamiento instrumentalizado, sino como consecuencia de su misma *forma mentis*. Esto es que su propio *corpus* teórico y su lógica argumental impidieron la aparición de cualquier recurso al dinamismo histórico. El casuismo (como pedagogía y técnica), la filosofía aristotélica y la centralidad de una ley juridizante, operaron como conductores de un sistema cerrado, naturalizado y esencializante. Una consecuencia que resultaba de la no tematización de la historia es que la Iglesia suponía la captación directa los designios divinos. Podríamos corroborar tales tesis a partir del análisis de la centralidad del *caso*, del individualismo y, a nivel metodológico, de la manifestación del querer divino en el mundo.

La clave de aplicación de la justicia conmutativa dotó al casuismo de un ejercicio central: *el caso*. De hecho en el campo del derecho «la casuística designaba a la aplicación de las leyes civiles o eclesiásticas a la situación particular (el caso), también significaba la interpretación de una determinación mediante una sentencia»<sup>30</sup>. El modelo operaba suspendiendo el eje espacio-temporal en relación al sujeto, es decir, realizaba un corte analítico que desarticulaba las complejidades propias de lo humano, para

<sup>29</sup> J. ARANGUREN, *Ética* (Madrid 1997).

<sup>30</sup> M. VIDAL, *Moral de Actitudes*, T. III, *Moral Social* (Madrid 1995) 448.

reducirlo a la noción de sujeto-encauzado, todo lo cual entroncaba en la posibilidad de realizar la sentencia de un juicio sin historia.

Esto permitía suplementariamente descategorizar el ámbito de lo colectivo. Ya que el caso se aplicaba constitutiva y privativamente al individuo, lo único que quedaba para atender a la multiplicidad humana era la multiplicación de los casos, y por tanto la multiplicación de los individuos, lo que impedía una expresión colectiva del actuar humano. Este proceso legitimó la ascensión de una ética eminentemente individualista. Tal circunstancia habría motivado «un mal considerable, cual fue el que los Manuales de Teología Moral desde el siglo XIX no supieron asumir las nuevas circunstancias sociales, de forma que sus enseñanzas van en paralelo en relación a los graves problemas que se suscitan en el campo social»<sup>31</sup>.

En tercer lugar, la *accidentalización* de lo histórico tuvo una consecuencia profunda en un dominio que podríamos denominar como metodológico, a saber, el que la teología supuso que podía tener un contacto directo con lo que hoy día con Luhmann llamaríamos la observación de Dios<sup>32</sup>, saltando la valla de la historia. C. Boff dio nombre a tal pretensión a través del concepto «purismo metodológico», cuya crítica supone que el acceso prístino a lo divino es no solo ineficiente sino además imposible, ya que «para su tratamiento la teología no dispone de ningún sistema particular de símbolos o de conceptos transparentes. Su lenguaje no es el lenguaje de los ángeles. Lo que hace es tomar las imágenes, las semejanzas, las analogías sacadas de la experiencia humana y ya elaboradas de algún modo por la cultura y tejerlas en forma de discurso, a fin de sugerir y por así decirlo señalar con el dedo lo que la fe tiene de hecho. Y para ello la teología solo puede recurrir a la razón espontánea (sentido común) o a la razón crítica (filosofía), tal como la encuentra en un momento determinado del desarrollo histórico y no tal como le gustaría encontrarla en algún *hypercosmos*»<sup>33</sup>. Hipercosmos que la manualística hizo en gran medida propio.

<sup>31</sup> A. FERNÁNDEZ, *Teología Moral*, T. III (Burgos 1996) 41. 231.

<sup>32</sup> N. LUHMANN, *Observaciones de la modernidad. Racionalidad y contingencia en la sociedad moderna* (Barcelona 1997); N. LUHMANN, *Religión de la sociedad* (España 2007).

<sup>33</sup> C. BOFF, *Teología de lo Político*, *op. cit.*

*Relaciones de aplicación de la Manualística y la historiografía*

¿Qué consecuencias de interpretación pudo acarrear esta negación de un ámbito histórico? De partida impidió establecer un diálogo teología/ciencias de la sociedad (y para el caso más puntual con la historiografía). La moral era también caracterizada como encerrada en sí misma e incapaz de provocar el diálogo interdisciplinario, y por tanto el ensanchamiento analítico. De hecho, esta fue una característica silenciosa de las disciplinas y ciencias hasta al menos la primera mitad del siglo XX. El fenómeno de la interdisciplinariedad, dotada de un campo teórico, es de naturaleza muy reciente. Fue la escuela inglesa denominada «Estudios Culturales» recién en la década de 1960, la que dotó a tal programa de un cuerpo teórico y un decantamiento programático, paradójicamente *posdisciplinar*.

*El régimen de dependencia al contexto histórico de la Manualística*

La negación de un ámbito histórico derivó en una consecuencia radical a nivel contextual. Tal propedéutica incidió en que la teología moral no se percatase de que al suponer el contacto directo teología-realidad-Dios, arrastraba seguidamente todo un mundo vital histórico que, adherido por necesidad a los intersticios de tal seguridad epistemológica, defendía y consolidaba el *statu quo* social e histórico. De hecho «los autores de los preconciarios manuales latinos de teología moral según la escuela romana estuvieron, durante casi doscientos años de modernidad, ausentes en los grandes debates sobre la justicia social propiamente dicha»<sup>34</sup>, por lo que la ética social cristiana quedó ausente de una praxis histórica significativamente reflexionada y operativamente realizada.

Ha sido lugar común expresar que la Iglesia constituyó hasta al menos la primera mitad del siglo XX un bastión reaccionario en relación a todo lo que tuviese aires de modernidad. Si bien tal conclusión puede ser respetable en el exclusivo ámbito de la reflexión moral, debe por lo menos ser matizada bajo un análisis sociohistórico. En otras palabras, debemos problematizar la idea de que «en el pensamiento y en la reflexión moral social y política, la Iglesia fue perdiendo el tren de la historia»<sup>35</sup>. ¿Dónde iba el tren del pensamiento, las ideas y las instituciones históricas? Planteamos que la moral católica en su vertiente institucional y práctica tuvo solo un

<sup>34</sup> V. GÓMEZ MIER, *La Refundación de la Moral Católica. Cambios de matriz disciplinar después del Concilio Vaticano II* (Navarra 1995) 589.

<sup>35</sup> J. RENAÚ, *Desafiados por la realidad. Enseñanza social de la Iglesia* (Bilbao 1994) 70.

alejamiento relativo respecto del «tren de la historia». En cierto registro histórico no fue la institución reaccionaria y retrógrada —pero no por eso fue una institución crítica— que se plantea comúnmente. Por el contrario, en algunos aspectos resultó ser un pivote para catapultar la modernidad, al menos desde los siglos XI y XII d. C y hasta los siglos XVII y XVIII d. C.

Para Michel Foucault una entrada adjunta al análisis de la modernidad entendida como proceso de emancipación a nivel social de la burguesía, a nivel económico del capitalismo y a nivel político de los grandes metarrelatos, es el análisis de la modernidad entendida como la emancipación de una *sociedad disciplinaria*, esto es, una sociedad basada en el poder disciplinario, comprendido este último concepto como «cierta forma terminal, capilar del poder, un último relevo, una modalidad mediante la cual el poder político y los poderes en general logran, en última instancia, tocar los cuerpos, aferrarse a ellos, tomar en cuenta los gestos, los comportamientos, los hábitos, las palabras; la manera, en síntesis, como todos esos poderes, al concentrarse en el descenso hacia los propios cuerpos y tocarlos, trabajan, modifican y dirigen... las “fibras blandas del cerebro”»<sup>36</sup>. En otro texto nos dice que «estos métodos que permiten el control minucioso de las operaciones del cuerpo, que garantizan la sujeción constante de sus fuerzas y les imponen una relación de docilidad-utilidad, es a lo que se puede llamar las “disciplinas”»<sup>37</sup>.

¿Qué tipo de dependencias podemos encontrar entre el desarrollo de la moral en aquella época, esto es, entre los siglos XVII, XVIII y XIX y el ascenso de una *modernidad disciplinaria*? Si aceptamos tal entrada teórica, podemos constatar que la Iglesia Católica, y dentro de ella la reflexión moral de la manualística, no se encontraban demasiado *descarriladas* respecto del rumbo de la historia.

En primer lugar es menester constatar que justamente con el inicio de la manualística como reflexión moral, es decir «justamente en los siglos XVII y XVIII, por una suerte de extensión progresiva, de parasitación general de la sociedad, vemos constituirse en dos palabras —aunque se trata de una denominación muy aproximada y esquemática— podríamos llamar “sociedad disciplinaria”»<sup>38</sup>. Siguiendo a este autor, la relación entre

<sup>36</sup> M. FOUCAULT, *El Poder Psiquiátrico* (Buenos Aires 2007) 59.

<sup>37</sup> M. FOUCAULT, *Vigilar y Castigar*, op. cit. 141.

<sup>38</sup> M. FOUCAULT, *El Poder Psiquiátrico*, op. cit. 87.

este tipo de sociedad y el desarrollo de ciertas dinámicas católicas fue muy estrecho, ya que el poder disciplinario tuvo como su principal precursor a componentes del mismo mundo católico (especialmente en las comunidades regulares o espontáneas) que, a partir de los siglos XI y XII d. C., proyectaron hacia otros ámbitos sociales e institucionales las técnicas disciplinarias. Proponemos que de tales técnicas la manualística no solo fue deudora, sino que además las pudo perfeccionar.

Una aseveración básica —que se ha expuesto como crítica— en relación a la manualística es que esta ha constituido «una ciencia moral destinada a la aplicación tarifaria en el sacramento de la penitencia»<sup>39</sup>. Justamente hacia finales de la Edad Media la antigua penitencia comunitaria y de absolución general dio paso a la penitencia auricular e interrogatoria, es decir, individualizada. Para el caso americano, la confesión se constituyó en un espacio propicio para la aculturación del *ethos* católico en la población vernácula. Se debe acotar que si tradicionalmente se ha visto en la penitencia aplicada tarifariamente un fenómeno eminentemente *formal* que no atañe a la espiritualidad del sujeto, para el caso americano, al menos, y en los siglos de pleno desarrollo de la manualística, que son los mismos del auge evangelizador en América, tal situación fue revertida, en el sentido de que «el requisito esencial para que esta “negociación” ritual [la confesión] tuviese el efecto esperado, consistía en que el individuo se sintiera efectivamente culpable de las faltas cometidas y que estuviese realmente dispuesto a enmendarlas»<sup>40</sup>, es decir, que sintiese la culpa de su paganismo y de no adorar al Dios verdadero, aceptase su error y estuviese dispuesto a corregirlo. El indígena debía ser movido a contrición.

En tercer lugar se le ha achacado a la manualística un excesivo individualismo. Se debe indicar que la modernidad ha realizado una operación doble respecto del ser humano: este comenzó a ser concebido a la vez que fuente de poder y de saber, objeto de poder y de saber. Según Michel Foucault «ha habido, en el curso de la edad clásica, todo un descubrimiento del cuerpo como objeto y como blanco del poder»<sup>41</sup>. Y respecto de este doble descubrimiento, el mundo católico no fue, al menos a secas, como se ha pensado tradicionalmente, una institución de retaguardia. Esto al

<sup>39</sup> J. QUEREJAZU, «La Teología Moral Social Posvaticana. Génesis e Instancias», en *Moralía. Revista de Estudios Morales*. N° 55-56 (España 1993) 263.

<sup>40</sup> J. VALENZUELA, «Confesando a los Indígenas. Pecado, Culpa y Aculturación en América Colonial», en *Revista Española de Antropología Americana* 37 N°2 (2007) 41.

<sup>41</sup> M. FOUCAULT, *Vigilar y Castigar*, op. cit. 141.



menos se entiende si se toma en consideración «la nueva concepción del pecado impuesta por Letrán y al surgimiento de un tercer espacio en el Más Allá: el Purgatorio... [que] implicó una focalización del interés en la muerte individual y en el juicio que la sigue»<sup>42</sup>. Más aún, si, como se ha planteado, fue en el mundo católico donde se encontraron los orígenes del poder disciplinario, podemos decir que el individuo tiene parte de sus primeros rasgos *genéticos* en el catolicismo. Es en tal sentido que se dice que «el poder disciplinario... fabrica cuerpos sujetos, fija con toda exactitud la función sujeto al cuerpo; [solo] es individualizante [en el sentido de que] el individuo no [es] otra cosa que el cuerpo sujeto. ... El poder disciplinario es individualizante porque ajusta la función sujeto a la singularidad somática por intermedio de un sistema de vigilancia y escritura..., un núcleo de virtualidades, una psique, y establece, además, la norma como principio de partición y normalización como prescripción universal para todos los individuos así constituidos»<sup>43</sup>.

¿No calza esta caracterización con la propuesta de la manualística? Una somera impresión podemos obtenerla a partir de la observación del mismo diseño curricular de contenidos que presentaban los manuales de esta escuela moral. Partían con la categoría «*De principiis*» que contenía: fin último, actos humanos, conciencia, leyes, pecados y virtudes. A continuación «*De praeceptis*» contenía: preceptos de las virtudes teológicas, preceptos del decálogo / de las virtudes cardinales, preceptos de la Iglesia y preceptos para estados particulares. Se verifica la importancia otorgada por este modelo a la normalización, la preceptualización y la juridización del sujeto, que entroncaba en la posibilidad de ejercer una vigilancia ideopolítica favoreciendo un proceso de individualización.

El modelo moral de la DSI preconiliar

#### *Relación de Constitución de la DSI preconiliar*

Al modelo ético-teológico, a aquella *moral hecha magisterio* según la conocida expresión de Calvez, llamado Doctrina Social de la Iglesia se le suele hacer remontar a la intervención pontificia de León XIII en *Rerum Novarum*. Emergió con ella un tipo de intervención en lo social que quedó discursivamente expresado en documentos magisteriales que, sin abordar

<sup>42</sup> J. VALENZUELA, *Confesando a los Indígenas*, op. cit. 40.

<sup>43</sup> M. FOUCAULT, *El Poder Psiquiátrico*, op. cit. 77.



directamente cuestiones reveladas, tenían como imperativo ético fundamental –al decir de Schillebeeckx– el sostener «que las cosas no pueden seguir así»<sup>44</sup>. Según Querejazu la moral encontró en la DSI «un acomodo más holgado que en la manualística»<sup>45</sup>.

Se puede decir que la DSI apareció como una tendencia dinamizadora de la moral social, que en tanto dínamo favoreció la aparición de virtualidades de profunda proyección así como algunas que posteriormente revelarían sus intrínsecas incongruencias.

¿Qué lugar ocupa lo histórico en la DSI? Lo primero que se debe explicitar es que, a diferencia de la manualística, el recurso a lo histórico está presente en la DSI, y lo hace específicamente como recurso teológico donde se aplican principios morales rectos. Esto significa, en pocas palabras, que la historia pudo concebirse como un *depósito* disponible para ser *saturado* con principios y normas éticas reveladamente fundadas. La historia, en este sentido, resultaba un peso muerto –un cadáver– disponible para la disección del teólogo-cirujano. Lo anterior impedía que la historia apareciese como un lugar teológico, esto es, como una categoría cuya densidad axiológica y teológica la habilitaba para construir y/o influenciar el ámbito de la moral (social). Si se dibuja la moral en el trazo de la continuidad histórico-teológica, se desvelaba la aparición de una figura accidental dentro de una misma arquitectura semántica teológico-moral. La historia surgía como un *obstáculo* conceptual en el recorrido teológico del análisis moral. No existía, en este sentido, un cambio en su comprensión profunda. Lo histórico habría aparecido en la DSI dinamizando el nivel de las cantidades, un objeto más que considerar al momento reflexionar lo moral –más que en el nivel cualitativo– un sujeto (re)articulador de lo moral.

Esta codificación de lo histórico estuvo en estrecha relación con otra aparición. Nos referimos a la aparición de la sociedad y de lo social dentro del examen moral de la DSI. En primer lugar, existió una ampliación del registro del sujeto de la aplicación moral. Si en la manualística tal sujeto correspondía específicamente al individuo, la DSI amplió tal registro al suponer que la moral podía ser aplicada a las relaciones interindividuales. La mentada *ópera prima* de la DSI decía por ejemplo que «unos cuantos hombres opulentos han puesto sobre los hombros de la multitud innumerable de proletarios un yugo que difiere poco del de los esclavos». Y en

<sup>44</sup> E. BONNIN, *La justicia y la paz se besan* (México, DF 2000) 7.

<sup>45</sup> J. QUEREJAZU, *La Teología Moral Social Posvaticana*, op. cit. 263.

otra parte hablaba de «la acumulación de las riquezas en manos de unos pocos y la pobreza de la inmensa mayoría». Lo que aparece es un recurso oblicuo. La primera línea se manifiesta en lo que Michel Foucault denomina como «el problema de la acumulación de hombres»<sup>46</sup>, y que tiene una de sus aristas en la *numeralización* de la sociedad: la sociedad estaba compuesta no de sujetos o de colectividades, sino de números-hombre (*unos cuantos, innumerable, unos pocos, inmensa mayoría*). La segunda línea es una proyección metonímica del *caso*: en *Rerum Novarum* no existe lo que en la manualística se denominaba *caso*. En este modelo habrá que juzgar al modo del individuo a *unos cuantos* o a *la inmensa mayoría*. Es decir, se amplificaba el ejercicio moral a las interindividualidades. En tal contexto, el lugar de un ámbito histórico se encontraba, por decirlo de alguna manera, interferido: entre este y la moral estaban los interindividuos.

Ahora bien, si, como hemos planteado, lo histórico ocupaba un lugar accidental dentro del análisis moral social ¿cómo se configuraba la noción misma de lo histórico? Lo primero que debe plantearse es que *Rerum Novarum* abrió una brecha enorme respecto de la manualística al apelar a la existencia misma de una situación histórica (la «Cuestión Social»), tanto más importante cuanto que era una situación histórica contemporánea e inédita para quienes estaban tratando de interpretarla. De hecho esta encíclica se inicia con una referencia histórica:

Despertado el prurito revolucionario que desde hace ya tiempo agita a los pueblos, era de esperar que el afán de cambiarlo todo llegara un día a derramarse desde el campo de la política al terreno, con él colindante, de la economía. En efecto, los adelantos de la industria y de las artes, que caminan por nuevos derroteros; el cambio operado en las relaciones mutuas entre patronos 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, juntamente con la relajación de la moral, han determinado el planteamiento de la contienda (nº 1).

Si, como vimos en la cita, la encíclica tiene una obertura histórica ¿en qué sentido aparecía la historia? La historia aparecía como una coordenada aséptica en términos morales, esto es, la dimensión histórica no lograba incidir ni menos *crear* moralidad. Esta ya estaba dada por algún factor extrahistórico al cual la historia (el actuar de la suma de individuos) debía

<sup>46</sup> M. FOUCAULT, *El Poder Psiquiátrico*, op. cit. 95.

simplemente *someterse*. En este sentido la historia aparecía como una aritmética humana.

Esto puede explicarse porque lo histórico no poseía un diferencial nominal que le permitiese operar un deslinde y decantamiento de su propia autonomía argumental. Para el caso la historia era lo que sucedía «desde hace ya tiempo» o lo que «era de esperar», y no una época, un estadio o un proceso rigurosa y diferenciadamente definido. Este fenómeno, que podría comprenderse en los siglos de advenimiento de la modernidad, e incluso durante el siglo XIX, se mantuvo incluso durante la primera mitad del siglo XX, en condiciones de que la generalidad de las ciencias humanas y sociales ya había reconocido la necesidad de dar tal deslinde a los procesos primeramente históricos. Por lo demás, el tono de tal tematización no era precisamente positivo.

Si la historia no podía generar moralidad era porque tanto aquella como esta se encontraban *ya consumadas* en algún pasado remoto ideal. En el campo de la moralidad católica no existía mayor posibilidad de ponderar positivamente lo que tuviese aires de novedad. Si lo histórico se encontraba ya consumado ¿cómo fue posible el *descarrilamiento* de tal transcurrir? Esto se expresa en la reificación de las relaciones interpersonales que, *deus ex machina*, habrían salido de la historia. Lo histórico se encontraría, entonces, *fuera* de los individuos, de modo tal que la calamidad histórica estaría fuera de la historia.

Esto ayuda a comprender el ideal restauracionista que se levantó en aquella época. Según este modelo *la* sociedad y *la* historia poseen *el* camino de comportamiento moral exitoso, que se constituye no solo como una posibilidad sino que además como un imperativo moral. Tal camino sería de regreso, de desandar ético: volver al redil de la institucionalidad católico-institucional. De este modo, el tejido histórico debía desmadejarse hasta volver a una pretendida hilatura original.

A este respecto Zagheni sostiene que la DSI formulada en el marco eclesial de la primera mitad del siglo, estaba sobredeterminada por la llamada «ideología de cristiandad». La tesis de Zagheni es que «la ideología de cristiandad fue el modelo fundamental adoptado por la Iglesia para definir sus relaciones con el mundo y la sociedad»<sup>47</sup>. En la nueva forma de intervención de la Iglesia en materias sociales inaugurada por León XIII con la *Rerum Novarum*, este modelo de sociedad idealizada vino a ser

<sup>47</sup> G. ZAGHENI, *La edad contemporánea. Curso de historia de la Iglesia*, T. IV (Madrid 1996) 42.

elevado a la categoría de parámetro *desde el cual y para el cual* se interrogaba el orden social existente. En términos habermasianos, se pondría la interrogante de si se estaba o no en presencia de una *anticipación* que operaba como configuradora del planteamiento pontificio ante la cuestión social.

Por este motivo –advierte Zagheni– el magisterio social de la Iglesia, desde Pío IX hasta Pío XI, estuvo marcado por el signo inequívoco de la reacción antiliberal, que rechazaba el secularismo y afirmaba el papel público de la Iglesia, traducible en formas institucionales. A la base de este planteamiento, en el nivel de lo aproblemático, estaba el ideal del «Estado cristiano» y una visión orgánica de la sociedad, dando lugar a la hipótesis de una especie de *tercera vía*, consistente en una solución corporativa del conflicto social dentro del ideal del Estado confesional<sup>48</sup>. Esta anticipación de un ideal de sociedad erigido en ideario normativo para juzgar las profundas mutaciones que experimentaba la naciente sociedad industrial, Zagheni la advierte presente en los diversos Pontífices de la época. Ya en Pío IX, en la encíclica *Nostis et nobiscum*, se presentaban «los acontecimientos revolucionarios de 1848 como una “maquinación perversa” que hundía sus raíces en la rebelión de Lutero contra la autoridad de la Iglesia; desde el ámbito religioso, la insubordinación se había extendido a la esfera política y social, hasta llegar a encarnarse en el socialismo y el comunismo. Era necesario pues trabajar por el restablecimiento de la sociedad cristiana, de la que la Iglesia y el papado constituían el último fundamento»<sup>49</sup>.

El conocimiento del camino de retorno hacia lo histórico ya consumado era, por implicancia teológica, comprendido como un dominio exclusivo del mundo eclesial. Es así que Pío XI recordaba en *Quadragesimo Anno* que «el único camino de restauración salvadora [es] la reforma cristiana de las costumbres». Bajo este prisma Camacho nos recuerda que la DSI en una primera época «en coherencia con la importancia atribuida al método deductivo, el derecho natural se convierte en la fuente fundamental de la Doctrina Social de la Iglesia... Y la jerarquía de la Iglesia se considera con competencia para vigilar e interpretar autorizadamente los principios de la ley natural»<sup>50</sup>. No solo eso, una vez desandado el camino –arribado ya al edén de la historia– la Iglesia misma debía tener un espacio público central. León XIII decía en *Rerum Novarum* que «si remedio ha de tener el

<sup>48</sup> G. ZAGHENI, *La edad contemporánea. Curso de historia de la Iglesia*, op. cit. 47-9.

<sup>49</sup> G. ZAGHENI, *La edad contemporánea. Curso de historia de la Iglesia*, op. cit. 47-9.

<sup>50</sup> I. CAMACHO, *Doctrina Social de la Iglesia. Una aproximación histórica* (Madrid 1991) 29.

mal que ahora padece la sociedad, este remedio no puede ser otro que la restauración de la vida e instituciones cristianas».

*Relaciones de aplicación de la DSI preconiliar y la historiografía*

El tiempo en que se desarrolló la DSI preconiliar calzó con el esplendor declinante y el ocaso de la hegemonía académica de la historiografía positivista o rankeana<sup>51</sup>. Esta levantaba discurso histórico centrado en la reconstrucción de vida de las grandes personalidades (políticas, militares y eclesiásticas) y sus gestas. De este modo el sujeto de la acción histórica era generalmente un individuo adulto de situación social acomodada y de figuración pública. En consecuencia el análisis privilegiaba el estudio de lo político, lo jurídico, lo militar y eventualmente lo eclesiástico. Asimismo se privilegiaba el estudio de grandes eventos y hazañas —guerras, efemérides, sucesiones de trono o presidencias, etc.—. La reconstrucción temporal resultaba eminentemente cronológica. Desde el punto de vista epistemológico, suponía la objetividad del observador y de la obra historiográfica.

Como se ha dicho, en la DSI preconiliar se establecía el juicio moral del número-hombre, es decir de la multiplicidad humana numeralizada. Sería una sumatoria de acciones humanas la que harían la historia, específicamente la voluntad de las elites. A su vez en la historiografía positivista se «presenta[ba] una vista desde arriba, en el sentido de que siempre se ha centrado en las grandes hazañas de los grandes hombres, generales y, ocasionalmente, eclesiásticos. Al resto de la humanidad se le asignaba un papel menor en el drama de la historia»<sup>52</sup>. La historia positivista aparecía entonces como una reconstrucción de las decisiones individuales. Debemos recordar que este discurso, cuando se refiere a los individuos, lo hace preferentemente refiriéndose a los que componen las clases privilegiadas de la sociedad. Paradigmática al respecto resulta la frase del historiador inglés Thomas Carlyle (1795-1881) —quien había estudiado teología—, para quien «la historia del mundo no pasa de ser la biografía de grandes hombres». No es difícil ver cómo este tipo de interpretación histórica pudo presionar hacia una moral eminentemente interindividualista, donde el contexto moral quedaba reducido a la aplicación de determinadas decisiones morales individuales o interindividuales.

<sup>51</sup> En honor al historiador alemán Leopold Von Ranke (1795-1886).

<sup>52</sup> P. BURKE, Obertura: 'La Nueva Historia, su pasado y su futuro', en P. BURKE, *Formas de Hacer Historia* (Madrid 1996) 15.

En segundo lugar, la DSI preconiliar mantuvo, ampliándolo, el registro jurídico del análisis moral. A su vez, «según el paradigma tradicional, el objeto esencial de la historia es la política»<sup>53</sup>, entendida esta como la cúspide del poder administrativo y jurídico de las sociedades. La historia positivista tuvo una suerte de obsesión por entender la historia como el proceso de mediación jurídica entre el individuo y el Estado. En este sentido lo político se entendía rodeado del oropel de los salones de gobierno, donde se tomaban las decisiones de la sociedad. En este sentido, el lugar historiográfico que coronaba el actuar humano era el de la administración del Estado. Tanto así que la fuente hegemónica para la construcción del conocimiento historiográfico fueron los «documentos oficiales procedentes de los gobiernos y conservados en archivos»<sup>54</sup>. Entendida así la historia, sus filiaciones con la moral no podían quedar indemnes. La moral histórica era una moral pública, jurídicista y legalista. El actuar social quedaba atrapado en las redes del dominio de lo político, desde lo cual era capturado y frente a lo cual debía responder.

En tercer lugar, se ha dicho que la DSI recurría al despliegue temporal como si este fuera un accidente humano. Esto al menos se deduce de su destematización específica. La temporalidad en el análisis positivista estuvo signado por la cronología, es decir, por la datación específica de los *grandes hechos*. La numeración episódica implicaba, primeramente, evitar la nominación de *procesos* históricos y, seguidamente, hacía de la historia la demarcación de la díada voluntad-hito, es decir, la demarcación unitaria entre una decisión humana seguida por la constatación de sus consecuencias. El tiempo terminó, por radicalización inversa del ejercicio del tiempo efectuado por la DSI, en las mismas consecuencias morales: descontaminado de moralidad.

Finalmente, en la DSI la Iglesia se autopercibía con la pretensión de obtener del caudal de su registro teológico las *verdades* históricas del mundo, es decir, que la Iglesia supuso que podía obtener del acervo de su registro moral una sanción *ad hoc* para lo que ocurría en la sociedad. Esto importaba la noción de una objetividad que la Iglesia suponía como propia y que facilitó para el caso de la DSI instaurar el ideal de la Restauración, según el cual solo bajo una vuelta al signo de una ideología de cristiandad perfecta se podría obtener un rumbo histórico adecuado. C. Boff

<sup>53</sup> P. BURKE, Obertura: 'La Nueva Historia, su pasado y su futuro', *op. cit.* 14.

<sup>54</sup> P. BURKE, Obertura: 'La Nueva Historia, su pasado y su futuro', *op. cit.* 16.

denominaba purismo teológico a esta perspectiva. Miranda nos recuerda que «el purismo teológico opera bajo la pretensión de autosuficiencia de las fuentes de la revelación (Sagrada Escritura y Tradición) para la comprensión y búsqueda de solución de las problemáticas sociales. Desde una perspectiva teológicamente purista no hay cabida para la consideración de la ‘experiencia’ entre las fuentes de la moral social. Tampoco la hay para los saberes que estudian *lo social*»<sup>55</sup>. A su vez, la interpretación histórica del positivismo suponía la posibilidad real de alcanzar un saber histórico universalmente válido, bajo la pretensión de contar *la* Historia, según la frase de Von Ranke, «como ocurrió realmente». La suposición de que el Historiador alcanzaba la Historia, pudo condicionar la autopercepción eclesial, donde la Iglesia alcanzaba también *la* Historia.

#### *El régimen de dependencia al contexto histórico de la DSI preconiliar*

En relación al mundo histórico en el cual se desarrolló la Moral del preconilio ¿cómo pudo afectar la moral católica preconiliar?

Desde un punto de visto historiográfico la Encíclica *Rerum Novarum* de 1891, el hito fundacional de la Doctrina Social de la Iglesia, puede ser inscrita en el arco contextual más extenso de la relación entre la Iglesia y el proceso de secularización que adviene, sobre todo en Europa, a partir de lo que Eric Hobsbawn denominó como la «doble revolución» (las revoluciones industrial y francesa). Es decir, el texto en cuestión puede ser comprendido a partir del contexto de modernización económica y política que acaeció en el continente europeo desde al menos la segunda mitad del siglo XVIII. Estos procesos tuvieron indudables repercusiones en el modo de experimentar la moral.

En esta época existió un desplazamiento progresivo de tipo ideológico: una ideología secular va a imponer crecientemente sus términos sobre una ideología religiosa, donde el catolicismo tenía un lugar central. Según el historiador citado «nuestro periodo [los siglos XVIII y XIX] fue de una creciente secularización y (en Europa) de indiferencia religiosa»<sup>56</sup>. En otras palabras, a lo largo de la primera mitad del siglo XIX europeo «la religión, de ser algo como el cielo, de lo que ningún hombre podía librar-se y que abarcaba todo lo que está sobre la tierra, se convirtió en algo

<sup>55</sup> P. MIRANDA, «Aggiornamento de la moral social en Latinoamérica», en *Moralia. Revista de ciencias morales*, 31 N° 118-9 (2008) 177.

<sup>56</sup> E. HOBSBAWN, *La Era de la Revolución. 1789-1848* (Buenos Aires 2001) 233.



como un banco de nubes, un gran rasgo –pero limitado y cambiante– del firmamento humano. De todos los cambios ideológicos, este es quizás el más profundo... es el cambio más inaudito y sin precedentes [de aquella época]<sup>57</sup>. Con todo, no debe ser sobreestimado, ya que este fenómeno «a principios del siglo XVIII [e inclusive durante el siglo XIX], apenas afectaba a los estratos sociales bajo y medio. Los campesinos permanecían completamente al margen de cualquier lenguaje ideológico que no les hablara con las lenguas de la Virgen, los santos y la Sagrada Escritura, por no hablar de los más antiguos dioses y espíritus que todavía se escondían tras una fachada ligeramente cristianizada»<sup>58</sup>.

Un rasgo más notable del proceso de secularización fue su correlato político, fenómeno denominado como laicización. La principal fuerza propugnadora de este nuevo espíritu fue el liberalismo, dentro de cuya doctrina «la Religión aparece como el reino de lo irreal y del mito»<sup>59</sup>. Lo que debía primar frente a la religión, era un ámbito público donde se desenvolvesen los sujetos igualmente constituidos: el espacio público que entregaba el Estado laico. Bajo tal abstracción es que intelectuales y dirigentes dieron un énfasis casi exclusivo a la norma jurídica como reguladora de las relaciones sociales<sup>60</sup>. Es por ello que «el principal problema de la Iglesia se situaba en el enfrentamiento con la nueva concepción de “Estado”... [que deseaba] con respecto a la Iglesia privarla de su enorme influencia y de su título de clase privilegiada»<sup>61</sup>. En resumen, la Iglesia se encontró en una confrontación cuyo eje era, ante todo, político. Esto explica en parte su discurso y afán restauracionista: la modernidad (que a nivel de dispositivos de poder había sido pivoteada por la Iglesia) pretendía (ahora en un registro político) disputarle la hegemonía sociopolítica.

<sup>57</sup> E. HOBSBAWN, *La Era de la Revolución. 1789-1848*, op. cit. 223.

<sup>58</sup> E. HOBSBAWN, *La Era de la Revolución. 1789-1848*, op. cit. 223. El caso chileno debe estudiarse, ya que sectores bajos y medios no fueron precisamente refractarios al ateísmo en el contexto de modernización.

<sup>59</sup> J. GUTIÉRREZ, *Historia de la Iglesia en México* (México D.F. 1984) 295.

<sup>60</sup> «La nación republicana aparece como fruto de un orden laico de inspiración liberal que exige adecuaciones en las bases jurídicas del Estado, especialmente en el discernimiento de las esferas pública y privada». En A. STUVEN, «Cuestión Social y Catolicismo Social: de la nación oligárquica a la nación democrática» en F. BERRÍOS y otros, *Catolicismo Social Chileno. Desarrollo, Crisis y Actualidad* (Santiago 2009) 52.

<sup>61</sup> J. GUTIÉRREZ, *Historia de la Iglesia en México*, op. cit. 296.



Sin embargo tal confrontación tuvo un desplazamiento a fines del siglo XIX, que se tradujo en que la Iglesia dejó de tener una preocupación exclusiva en su desgarramiento político, para atender ahora a otro desgarramiento, de naturaleza social, y que dice relación con la denominada cuestión social<sup>62</sup>. Como lo señala Ricardo Krebs, «durante el siglo XIX, los principales adversarios del catolicismo habían sido el liberalismo laico y la masonería. Los católicos habían tenido que concentrar sus fuerzas principalmente en los conflictos políticos y en las polémicas doctrinarias. A fines del siglo XIX irrumpió violentamente el socialismo. Los católicos lentamente comprendieron que debían esforzarse por dar soluciones justas a los problemas sociales...»<sup>63</sup>. Esta situación fue para la Iglesia un fenómeno más que corroboraba las atrocidades que para la humanidad había significado la modernidad.

La cuestión social rebasó con mucho el ámbito europeo, y en sintonía con los procesos de mundialización económica capitalista, se desarrolló, con matices dependiendo del contexto, como fenómeno occidental. En Chile la Iglesia articuló un discurso relativo a las posibles causas y soluciones de la cuestión social, y en particular «fue al interior de la clase dirigente donde la visión cristiana se dio principalmente»<sup>64</sup>. El mundo conservador católico entendió que para resolver este problema «no hay otra alternativa que la caridad de las clases acomodadas hacia las desheredadas»<sup>65</sup>. Es más, para el arzobispo difusor de *Rerum Novarum* en Chile, Mariano Casanova, la única manera de mantener el orden jurídico institucional era el regreso al ethos social católico. Nos recuerda que «...si los gobiernos quieren asegurar la estabilidad de las instituciones políticas y de las leyes, su primer deber y su primer interés es honrar y hacer honrar la religión»<sup>66</sup>. El ideal era el regreso a la moralidad e instituciones cristianas perdidas en el camino de la modernidad.

Fue solo en la segunda y tercera década del siglo XX que en algunos círculos católicos «se puede observar la gradual emergencia de nuevas

<sup>62</sup> El trabajo clásico acerca del tema para el caso chileno es el de J. MORRIS, *Las élites, los intelectuales y el consenso. Estudio de la cuestión social y el sistema de relaciones industriales en Chile* (Santiago 1967).

<sup>63</sup> R. KREBS, *La Iglesia de América Latina en el siglo XIX* (Santiago 2002) 294.

<sup>64</sup> X. CRUZAT - A. TIRONI, *El pensamiento frente a la Cuestión Social en Chile* (Santiago 1987) 5.

<sup>65</sup> S. GREZ TOSO, Estudio Crítico de *La Cuestión Social en Chile. Ideas y Debates precursores (1804 - 1902)* (Santiago 1995) 9.

<sup>66</sup> S. GREZ TOSO (Estudio) Crítico de *La 'Cuestión Social' en Chile...*, *op. cit.* 31.

concepciones y posiciones en el catolicismo chileno. Algo nuevo se dio en el momento en que a los problemas sociales comprendidos en la cuestión social se les adscribió el rango de problemas sociales *sensu stricto*, es decir, se dejó de ver en ellos problemas privados de algunos individuos o grupos determinados, y se les pasó a considerar como síntomas de una crisis que afectaba a toda la sociedad»<sup>67</sup>.

En conclusión la Iglesia chilena de fines del siglo XIX y principios del XX tuvo «una aproximación esencialmente individualista y elitista a la “cuestión social”. Los católicos conservadores enfatiza[ban] el papel de los individuos, particularmente los de las clases dirigentes, sobre quienes reca[ían] las principales responsabilidades de las iniciativas en beneficio de los pobres»<sup>68</sup>. Cuestión corroborada por las autoras Cruzat y Tironi, para quienes «la corriente conservadora católica... [el] rol protagónico frente a la “cuestión social” lo tienen –con un criterio eticista– los individuos, y particularmente los de las clases dirigente en sus deberes y derechos»<sup>69</sup>. En fin, la historiadora Ana María Stiven nos dice que «se justifica la afirmación de la tibieza conservadora ante la Encíclica y la ceguera de algunos de sus representantes frente al problema obrero en sus dimensiones políticas y sociales»<sup>70</sup>.

## La moral en el entorno del Concilio Vaticano II

### *Relación de Constitución de la moral en el entorno del Concilio Vaticano II*

El Concilio Vaticano II «supuso una variación fundamental»<sup>71</sup> en el desarrollo de la moral social. De hecho, «El concilio rechazó el esquema preconiliar y con él el modelo moral tradicional»<sup>72</sup>. En el vasto campo de la moral, «fue la ética social la beneficiada de modo prevalente y hasta casi exclusivo por las aportaciones conciliares»<sup>73</sup>. Si bien todos los documentos conciliares aportaron, directa o indirectamente, para la renovación de

<sup>67</sup> P. VALDIVIESO, *Dignidad humana y Justicia. La Historia de Chile, La Política Social y el cristianismo. 1880-1920* (Santiago 2006) 238.

<sup>68</sup> S. GREZ TOSO (Estudio). Estudio Crítico de *La Cuestión Social en Chile...*, *op. cit.*

<sup>69</sup> X. CRUZAT - A. TIRONI, *El pensamiento frente a la Cuestión Social en Chile*, *op. cit.* 5.

<sup>70</sup> A. STIVEN, ‘Cuestión Social’ y Catolicismo Social, *op. cit.* 77.

<sup>71</sup> M. VIDAL, *Moral de Actitudes*, T. III, *Moral Social*, *op. cit.* 71.

<sup>72</sup> J. QUEREJAZU, *La teología moral social postvaticana. Génesis e instancias*, *op. cit.* 266.

<sup>73</sup> VIDAL, M., *Moral de Actitudes*, T. III, *Moral Social*, *op. cit.* 71.

la teología moral, la constitución pastoral *Gaudium et Spes* fue el documento programático de la teología moral social posvaticana<sup>74</sup>. Conviene reproducir en extenso la siguiente cita aclaratoria:

«La obsesión de descubrir y medir pecados ha desaparecido. Ya no se presentan solamente los valores morales, sino que, junto a ellos, se sitúan los valores intelectuales, afectivos, sociales; en una palabra: los valores humanos y culturales. El enfoque ya no es individualista, sino comunitario: se tiene la convicción de que es necesario pasar por una serie de reformas estructurales para hacer posible la aplicación de los imperativos morales. Se perfila una colaboración entre la teología y las ciencias humanas... El papel de la moral cristiana consiste en aportar el enfoque de la fe, el dinamismo de la caridad, la fuerza de la gracia cristiana en el interior mismo de estos hechos para extraer mejor su sentido profundo y ofrecerles la posibilidad de superarse»<sup>75</sup>.

Es en este cambio de «matriz disciplinar» que se comprende la nueva apelación a lo histórico. En efecto, el *tropo histórico* posvaticano tuvo una mutación fundamental como lugar teológico. Para Gómez Mier el «dominio de la neoescolástica» en la teología moral anterior al Concilio Vaticano II reflejaba en la omisión de recurso a *lugares teológicos* entre los cuales se contaba la «historia humana»<sup>76</sup>, cuestión que revirtió dramáticamente el Concilio. Anticipándose a él, se observa en la obra póstuma de Alberto Hurtado *Moral Social* (1952) una clara referencia a la historia humana. Inclusive un acápite se denomina *Resumen histórico del desarrollo de la moral social católica*, donde atiende al desarrollo histórico de tal disciplina partiendo por la *Época Patrística*, pasando por *Época de la Edad Media* y la *Época moderna*, para finalizar en el periodo que va *Desde la Revolución Francesa a nuestros días*<sup>77</sup>.

Bajo el nuevo esquema moral lo histórico fungió de manera diferenciada. El Concilio Vaticano II catapultó a lo histórico como un ámbito clave dentro de la comprensión de la relación «Iglesia en el mundo». Querejazu

<sup>74</sup> J. QUEREJAZU, *La teología moral social posvaticana. Génesis e instancias*, op. cit. 267.

<sup>75</sup> VIDAL, M., *Moral de Actitudes*, T. III, *Moral Social*, op. cit. 71.

<sup>76</sup> V. GÓMEZ MIER, *La Refundación de la Moral Católica*, op. cit. 610.

<sup>77</sup> Respecto de A. Hurtado, P. Miranda nos dice que «en el planteamiento de nuestro autor —si bien de manera atemática— parece operar el supuesto hermenéutico de la diferenciación entre el “concreto bíblico” y el “concreto histórico”»: En P. MIRANDA, *Aggiornamento*, op. cit. 178.

expresa que la única coordinada aceptada transversalmente en los años inmediatamente posteriores al Concilio fue «la conciencia postconciliar de la relevancia social y pública [es decir históricamente mediada] de la fe»<sup>78</sup>. Por su parte, J. Libanio dice que «en el campo de la teología, la categoría de la “historia de la salvación” asciende al proscenio. El Concilio Vaticano II la canoniza en cierta medida»<sup>79</sup>. Para otro autor en el Concilio la «aceptación de la historia humana hizo de esta un lugar teológico, una oportunidad de encuentro con Dios. Los hechos de la historia profana son para los cristianos, “signos de los tiempos”, una interpelación de Dios al creyente en un acontecimiento histórico concreto»<sup>80</sup>. En *Gaudium et Spes* se va a llegar a afirmar que, «la experiencia del pasado... permite conocer más a fondo la naturaleza humana, abre nuevos caminos para la verdad y aprovecha también a la Iglesia».

Gómez Mier intuye que las «perspectivas de universo» (las capas más profundas del pensar) fueron trastrocadas por el Concilio, generando intuiciones como la de que «la historia es una tarea de *éxodos* y liberaciones humanas»<sup>81</sup>. Por tanto lo histórico comenzó a concebirse como un lugar teológico, con lo que emergió cargado de sentido reflexivo y teológico y posibilitado de entregar *novedad* teológico-moral (y ya no como lugar de aplicación de principios morales rectos).

Si la historia alcanzó tal posicionamiento fue porque logró superar el clivaje moral de las relaciones interindividuales, definiéndose en la *pluralidad objetiva* sociedad/individuo. Relación que en ciencias sociales adquirió en la segunda mitad del siglo XX la denominación de estructura social. En otras palabras, la valoración de la historia, en tanto que fenómeno humano procesual, se consiguió solo en el momento en que la disciplina moral social dio paso a una reflexión que consideraba a la estructura social (superando el análisis interindividual) como constitutiva de la historia, y esto ha sido posible porque la constatación de que existen elementos configuradores de lo real que están fuera del alcance directo de la conciencia individual, y que poseen una incidencia indesmentible en el desarrollo de la vida social e histórica.

<sup>78</sup> J. QUEREJAZU, *La teología moral social postrvaticana. Génesis e instancias*, op. cit. 271.

<sup>79</sup> J. LIBANIO, *Diferentes paradigmas en la historia de la teología*, op. cit. 45.

<sup>80</sup> G. MORELLOS, *El Concilio Vaticano II y su impacto en Latinoamérica*, op. cit. 91.

<sup>81</sup> V. GÓMEZ MIER, op. cit. 612.

La historia dejó de ser considerada un lugar aséptico en términos morales, en virtud de que la accidentalización propia de la DSI fue descartada. En el nuevo modelo el hombre expresa en el mismo mundo y su historia el camino de salvación. Es decir que «no son dos historias distintas sino una y única historia universal de salvación. La historia de la salvación es parte de la historia universal, con la particularidad de que en ella se da la interpretación del carácter salvífico de la historia humana»<sup>82</sup>. Y, en tanto que lugar salvífico, «en ella se producen avances y retrocesos, alicientes y obstáculos..., en suma “signos y antisignos de los tiempos”»<sup>83</sup>.

Si se asumía que lo histórico poseía una autonomía sustantiva respecto del mundo observado por la teología, resultaba lógico obtener una doble consideración en el establecimiento de tal relación. A nivel teórico empezó a resultar imposible «considerar la interpretación teológica como la única versión verdadera o adecuada de lo real. Este espíritu lleva al teólogo a oponer artificialmente la lectura teológica a otras lecturas, como si la única lectura legítima fuera la suya. Se critica el “materialismo” o la “parcialidad” de las otras interpretaciones, como si la teológica fuera la lectura total y exhaustiva de la realidad»<sup>84</sup>. Se decía entonces que la teología no podía seguir pensando lo histórico como una derivación accidental de un orden nomotético dominado por ella, por lo que lo histórico no podía ser capturado de manera mecánica y autosuficiente.

A nivel metodológico, la teología se empezó a acercar, ahora necesariamente a la historia, con la consideración de que ella no tenía el monopolio de un poder taumatúrgico de acceso directo a lo real histórico (*purismo metodológico*). Por el contrario «puesto que las tareas y las prácticas políticas [históricas] no pueden realizarse adecuadamente más que por una comprensión exacta de su naturaleza y puesto que no es posible esa comprensión más que a través de los análisis positivos de las disciplinas respectivas, la relación que la Teología puede mantener con las tareas y con las prácticas políticas [e históricas] mencionadas no puede mantenerse debidamente más que por medio de la asimilación discerniente y crítica de los resultados de dichas disciplinas por el propio teólogo». Por lo que «para una teología que se constituye desde dentro de la historia las cien-

<sup>82</sup> J. QUEREJAZU, *La teología moral social postraticana. Génesis e instancias*, op. cit. 273.

<sup>83</sup> J. QUEREJAZU, *La teología moral social postraticana. Génesis e instancias*, op. cit. 273.

<sup>84</sup> C. BOFF, op. cit. 75.

cias sociales ejercen una función de mediación teórica necesaria»<sup>85</sup>, que el autor citado denomina como mediación socioanalítica.

*Relaciones de aplicación de la moral en el entorno del Concilio Vaticano II y la historiografía*

La disciplina historiográfica sufrió una fuerte crisis de paradigma durante la segunda mitad del siglo XX. En el siglo XIX el mundo europeo había interpretado el devenir histórico como el proceso de expansión de la civilización y el progreso. De hecho, «ha sido un común denominador atribuible a todas las teorías sociológicas de fines del siglo XIX y de comienzos del XX, entre las que destacan la racionalización sociocultural de Max Weber y Norbert Elias y la diferenciación funcional de Emile Durkheim y sus epígonos, Talcott Parsons y Niklas Luhmann, el que proyectaran una cierta visión de la “modernidad sin violencia”, es decir, de un estadio de evolución social que habría logrado mecanismos de integración social de los que se habría erradicado la violencia y su expresión colectiva más radical, la guerra»<sup>86</sup>. El horror autodestructivo de dos guerras mundiales, llevó a «despertar del sueño utópico de una modernidad desmilitarizada sin violencia»<sup>87</sup>, que se tradujo en el replanteamiento de los paradigmas tradicionales y una renovación del saber en las ciencias sociales. En pocas palabras «el cuestionamiento de la idea de progreso –entendida como la trayectoria “positiva” que la humanidad está predestinada a seguir– es evidente en la segunda mitad del siglo XX»<sup>88</sup>, aunque hunde sus raíces en la primera mitad del siglo.

En términos historiográficos, fue la escuela francesa de *los Annales* la que cuestionó el paradigma historiográfico tradicional. Fundada a partir del surgimiento en 1929 de una revista –*Annales d'histoire économique et sociale*– reaccionó frente a la historiografía positivista, a la que se le achacaba su dependencia y servicio respecto del *statu quo* sociopolítico. De modo tal que los procesos económicos y sociales de mediano y largo plazo pasaron a ser el objeto de estudio preferido para esta historiografía, con lo

<sup>85</sup> C. BOFF, *op. cit.* 40.

<sup>86</sup> J. BERIAIN, «La dialéctica de la modernidad, la metamorfosis de a violencia moderna y posmoderna», en J. BERIAIN (Madrid 2004) 80.

<sup>87</sup> J. BERIAIN, *Dialéctica de la modernidad, la metamorfosis de a violencia moderna y posmoderna*, *op. cit.* 84. Cursivas en el original.

<sup>88</sup> Y. HERNÁNDEZ, «Hombres corrientes e Historia Social: ¿una nueva ortodoxia?, en Año VII, N° 14 (Mérida de Venezuela 2008).

cual el sujeto de la historia reemplazó al individuo para por las grandes estructuras y las colectividades. Esto repercutió en el tipo de análisis, que empezó a centrarse en el ámbito estructural, basado sobre todo en el análisis económico, social, y posteriormente cultural. A nivel epistemológico, reconoció la existencia de diferentes tiempos históricos y, aunque tardíamente, la subjetividad del observador<sup>89</sup>.

Proponemos que el advenimiento de lo que se ha denominado como «Nueva Historia» –consolidada tal cual la moral social en las décadas de 1960 y 1970– pudo favorecer el surgimiento en la moral de un ámbito histórico de valor fundante y/o emergente.

Un primer acercamiento fue el recurso la *estructura*. No deja de ser interesante constatar que, según Gómez Mier, el requisito básico para consolidar a la moral social en tanto que disciplina, fue el surgimiento del concepto de *estructura social*. Dice que «no pudo existir una disciplina antes que se constituyeran los marcos conceptuales de estructura social en sus diversas manifestaciones. Pero poseer los marcos conceptuales de estructura social implicaba haber superado los marcos individualistas o interpersonalistas de las formas clásicas de justicia»<sup>90</sup>. A su vez, a nivel historiográfico, el texto paradigmático de la renovación historiográfica fue la publicación de la obra de Fernand Braudel *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, en 1949<sup>91</sup>. El gran mérito de esta obra fue reconocer la existencia de diferentes tiempos históricos interconectados entre sí. Según Braudel existe un tiempo *de acontecimientos*, donde resalta el ámbito político y militar dominado por individuos distinguidos de las elites. Sin embargo además existe una «historia “casi atemporal” de la relación entre el “hombre” y su “ambiente”»<sup>92</sup>, que define como *geohistoria* o historia de tiempo geográfico. Entre ambas historias se encuentra «la historia de las estructuras: sistemas económicos, Estados, civilizaciones y

<sup>89</sup> Esta tradición ha sido dividida en tres generaciones. La segunda fue la que cimentó la historia estructural, acuñando el concepto de *historia total* (Fernand Braudel). Los excesos en que derivaron los supuestos de cuantificación de variables económicas y estadísticas dieron paso a una tercera generación, la que dio mayor énfasis a la subjetividad y a las mentalidades.

<sup>90</sup> V. GÓMEZ MIER, «La prehistoria de la moral social en el siglo XIX», en INSTITUTO SUPERIOR DE CIENCIAS MORALES, *La Justicia Social* (Madrid 1993) 138.

<sup>91</sup> La tesis doctoral fue defendida en 1945, pero solo editada el mentado año.

<sup>92</sup> P. BURKE, *La revolución historiográfica francesa. La escuela de los Annales 1929-1984* (Barcelona 1993) *op. cit.* 39



las cambiantes formas de la guerra. Esta historia se desarrolla a un ritmo más lento que el de la historia de los acontecimientos. Abarca generaciones y hasta siglos, de suerte que los contemporáneos ni siquiera se dan cuenta de ella. De cualquier manera, son arrastrados por la corriente»<sup>93</sup>. Este tiempo intermedio es el que empuja con mayor fuerza la revolución historiográfica, especialmente con el arribo de la noción de estructura como categoría analítica central.

Para ambas disciplinas las explicaciones de tipo individual o interindividual se encontraban en profunda crisis. No bastaba ni una ética individualista ni una historia de los grandes personajes para dar cuenta de la complejidad moral e histórica. Fue el concepto de estructura el que permitió superar tal reduccionismo analítico.

En segundo lugar, la moral tomó el apellido de social precisamente gracias a la plataforma que constituyó el Concilio Vaticano II. Precisamente dentro del nuevo análisis historiográfico, fue el ámbito social uno de los prevalentemente favorecidos, rescatando la situación y las relaciones entre los agentes colectivos. La historiografía encontró un nicho específico en la denominada historia social, la que «tiene como preocupación central comprender cómo las relaciones entre diversos actores sociales (individuales y colectivos) dan vida a los procesos sociohistóricos»<sup>94</sup>. Esta historiografía ha sido fundamental en la segunda mitad del siglo XX. Tal ha sido su relevancia, que uno de los más prestigiados historiadores sociales chilenos da cuenta de un problema derivado de su extensión, cuando nos dice que «en la medida en que casi todo acto que involucre a personas tiende a desenvolverse dentro del amplio marco de la sociedad —no siendo el aislamiento la condición normal del ser humano—, podría arribarse a la problemática conclusión de que todo es social: lo político, lo institucional, lo económico y lo cultural; lo objetivo y lo subjetivo; lo individual y lo colectivo; lo público y lo privado; lo “trascendente” y lo cotidiano»<sup>95</sup>. En fin, resulta evidente que la sociedad entró con fuerza en la historiografía, lo cual pudo condicionar la comprensión del ámbito de lo histórico por parte de la teología moral.

<sup>93</sup> P. BURKE, *La revolución historiográfica francesa*, op. cit. 41.

<sup>94</sup> L. OSSANDÓN, «A modo de estudio introductorio. Historia Social, nuevamente», en (Santiago 2004) 5.

<sup>95</sup> J. PINTO, *Historia contemporánea de Chile II* (Santiago 1999) 5.



En tercer lugar, la moral social comprendió que en tanto era una obra humana e histórica, estaba saturada de subjetividad. Asimismo la nueva historia planteó que el ideal de la objetividad total resultaba una quimera, ya que «nuestras mentes no reflejan la realidad de manera directa. Percibimos el mundo solo a través de una red de convenciones, esquemas y estereotipos, red que varía de una cultura a otra... Nos hemos desplazado del ideal de la voz de la historia a la heteroglosia, definida como un conjunto de “voces diversas y opuestas”»<sup>96</sup>.

En cuarto lugar, una de las principales críticas que desde distintos flancos se imponía en aquella época a las disciplinas en general era el supuesto espíritu universalizante y excluyente que las dominaba. C. Boff recordaba en 1978 que cierta teología adolecía de *teoricismo vacío*. Según el autor, una teología que pretendiera estar atenta a *los signos de los tiempos*, debía negar un análisis que pretendiese deducir y reducir la complejidad de la realidad a partir de una pretendida sustancia teológico-filosófica. Desde otra perspectiva, Michel Foucault, expresaba algo semejante en 1967 al recordar que «desde hace diez o quince años, lo que se manifiesta es la inmensa y proliferante criticabilidad de las cosas, las instituciones, las prácticas, los discursos; una especie de desmenuzamiento general de los suelos, incluso y sobre todo de los más conocidos, sólidos y próximos a nosotros, a nuestro cuerpo, a nuestros gestos de todos los días. Pero al mismo tiempo que ese desmenuzamiento y esa sorprendente eficacia de las críticas discontinuas y particulares, locales, se descubre en los hechos, por eso mismo, algo que acaso no se había visto en un principio: lo que podríamos llamar efecto inhibitor propio de las teorías totalitarias, y me refiero, en todo caso, a las teorías envolventes y globales»<sup>97</sup>. En el específico campo historiográfico, uno de los historiadores más influyentes en la expresión del giro culturalista de la historiografía de la década de 1960, el inglés E.P. Thompson, realizaba una profunda crítica a la historiografía marxista en boga en aquella época. Según el autor el materialismo histórico en uso adolecía de sensibilidad histórica, ya que teledirigía el análisis social a partir de la lucha de clases filosóficamente expresada, encorsetando así el devenir histórico en un esquema que impedía el análisis propio de las dinámicas sociales. El materialismo histórico suponía que la historia se resumía en la agonía social emancipatoria de la lucha de clases entre

<sup>96</sup> P. BURKE, Obertura: 'La Nueva Historia, su pasado y su futuro', *op. cit.* 18.

<sup>97</sup> M. FOUCAULT, *Defender la Sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)* (Buenos Aires 1997) 20.

proletarios y capitalistas, los cuales proyectaban su lucha económica en lucha política a partir de los partidos de vanguardia con el fin de obtener el control del Estado. De este modo, todo el análisis social resultaba un derivado estructural de una realidad infraestructural. En tal contexto, el movimiento social por excelencia resultaba ser el movimiento obrero. Este ordinalizaba a todos los demás movimientos sociales tras él. Comandado por la vanguardia organizada —es decir el partido de avanzada— bregaba por el control de los medios de producción social a través de la lucha por el poder del Estado. En un teleologismo clásico, la historia avanzaba hacia la dictadura del proletariado (socialismo) y, luego, hacia la disolución de la sociedad de clases y del Estado (comunismo).

En pocas palabras, criticaba la postura según la cual la lógica histórica resultaba un derivado terminal proveniente de una lógica analítico-filosófica. En el fondo lo que se articula en el proyecto de Thompson, y junto con él de múltiples historiadores revisionistas del marxismo clásico, era una crítica a la pretensión totalizante y esencializante del discurso del materialismo dialéctico e histórico en boga en aquella época. Según él «ni el entramado sociológico mejor engarzado puede darnos una muestra pura de la clase, del mismo modo que no puede darnoslas de la deferencia y el amor. La relación debe estar siempre encarnada en gente real y en un contexto real»<sup>98</sup>.

De aquí el relevo de lo subjetivo y de lo cultural, que en todo caso —o quizás gracias a tal crisis— tomó múltiples riveras conceptuales. Asimismo el tema de la cultura empezó a tener una fuerte recepción en la reflexión teológica. Fernando Montes reflexionaba a principios de la década de 1990 acerca de la importancia de la cultura como eje articulador de los saberes y de los elementos que configuran lo real. Decía que «la Iglesia... insiste en la importancia de la persona frente a las estructuras... Consciente de esta necesidad macrosocial y, a la vez, de salvar una sana antropología que salvaguarde la autonomía del hombre, se ha tomado conciencia de la importancia de la cultura como un lugar donde persona y sociedad se articulan»<sup>99</sup>.

<sup>98</sup> E. THOMPSON, «Prefacio de la Formación de la Clase obrera en Inglaterra», en E. THOMPSON (Barcelona 2001) 13.

<sup>99</sup> F. MONTES, «Aportes de la Teología de la liberación a la Doctrina Social de la Iglesia», en F. BERRÍOS Y OTROS, *Catolicismo Social Chileno*, *op. cit.* p. 200.

Esta misma heteroglosia y crítica del cientificismo permitió el emerger del diálogo interdisciplinario. Ya se ha dicho que la teología moral empezó requerir el aporte de las denominadas «mediaciones socioanalíticas». Por otro lado «la aportación esencial de los Annales consiste en alinear a la historia entre las ciencias sociales... Al superar el documento... el historiador debe explotar todo signo o huella de la actividad humana, debe acoger los resultados y métodos de las otras ciencias sociales... la historia se convierte, al fin, en una ciencia asimilable a todas las demás: la ciencia de las sociedades humanas del pasado»<sup>100</sup>.

El segundo lustro de la década de 1960 cristalizó algunas de las directrices emanadas desde el Concilio, con lo cual la moral social recibió un respaldo en tanto que disciplina teológica que observa lo social. Como este análisis remitía *conditio sine qua non* a las ciencias de lo social, se definió la necesidad de una interlocución disciplinaria<sup>101</sup>. A su vez Beatriz Sarlo nos recuerda que en la década de 1960 «las disciplinas bastante más difíciles de convencer, como la historia y la antropología» se acercaron al espíritu interdisciplinar, donde «cada disciplina estaba negociando, con la de al lado, descubriendo lo que le hacía falta y esperanzada en que su vecina pudiera ofrecerle algo»<sup>102</sup>.

En otro sentido, se puede establecer una correlación entre la «opción preferencial por los pobres» que va a alimentar el Concilio Vaticano II y que va a desplegarse en plenitud con la Conferencia de Puebla, con una temática que, a partir de los años setenta y sobre todo los ochenta, se va a establecer como fundamental dentro del análisis historiográfico, a saber, el estudio de lo que se ha denominado «historia desde abajo», y que va a generar una reflexión acerca de aquellos sujetos sociales considerados tradicionalmente como «carentes de historia», y cuya principal categoría ha sido la de «clases populares». No resulta azaroso que, en Chile, algunos de

<sup>100</sup> J. CASANOVA, *La Historia Social y los Historiadores* (Barcelona 1991) 27. Citado en Y. HERNÁNDEZ, *Hombres corrientes e Historia Social: ¿una nueva ortodoxia?* Se debe advertir que prontamente se puso mayor atención al carácter hermenéutico o cultural de este saber. Desde nuestra perspectiva la historiografía solo se puede considerar ciencia en la medida que opera con un cuerpo de teoría estable, que establece procedimientos *ad hoc* para alcanzar conocimientos válidos y que es capaz de mejorar sus resultados analíticos.

<sup>101</sup> En algunos aspectos esta asimilación fue recepcionada de manera acrítica, perdiendo por tanto el talante y rigor propiamente teológico.

<sup>102</sup> B. SARLO, «Los Estudios Culturales y la Crítica Literaria en la encrucijada valorativa», en *Revista de Crítica Cultural*, N° 15. (1997) 32-38.

los principales exponentes de esta corriente historiográfica hayan estado vinculados entre los años sesenta a ochenta a instituciones católicas, ya sea como participantes de base o como funcionarios, por ejemplo el premio nacional de historia Gabriel Salazar y el historiador social Mario Garcés<sup>103</sup>. Habría existido (y existe) cierto *humanismo popular* de matriz cristiana.

*El régimen de dependencia al contexto histórico de la moral en el entorno del Concilio Vaticano II*

El Concilio Vaticano II no solo efectuó un corte dramático en la manera de comprender la moral social. De hecho, «posiblemente el fruto más importante de todo este esfuerzo fue el replanteo de la propia identidad católica»<sup>104</sup>, que se tradujo en que «la Iglesia manifestó la conciencia de ser un grupo más dentro de la sociedad, aceptando a esta como una realidad secular y pluralista... En definitiva, el Concilio fue la reconciliación de la Iglesia con el espíritu de la modernidad, el reconocimiento de que el mundo es autónomo de ella y de que la Iglesia lo acepta tal como es»<sup>105</sup>. Esta aceptación no fue pasiva, ya que el catolicismo pretendía insertarse en el mundo para transformarlo en su propio terreno. Podría sintetizarse tal cambio en la idea de que la Iglesia interpretó críticamente la realidad social, cuestión que incluso redundó en que el mundo católico fuese a la vanguardia de la transformación social y política. No se quiere decir que antes del Concilio Vaticano II la Iglesia no tuviese una actuación mundana (eso sería una imposibilidad histórica), pero por su alcance e implicaciones, el impulso dado por el Concilio hizo de la Iglesia en muchos sectores del mundo una institución que marcaba la pauta social. Donde tal situación fue inequívoca fue Latinoamérica<sup>106</sup>, donde tal Encíclica consolidó una trayectoria anterior de acción sociopolítica significativa por parte de sectores del catolicismo, y cuya más significativa manifestación fue la realización de la Segunda Conferencia General del

<sup>103</sup> En el ámbito latinoamericano esta situación es clara. Provenientes de una matriz cristiana, tanto Enrique Dussel como Paulo Freire han hecho sendas contribuciones al conocimiento social y humano y, más propiamente, a un proyecto de liberación social. Mientras el primero ha originado una filosofía de la liberación, el segundo lo ha hecho con su pedagogía de la liberación.

<sup>104</sup> G. MORELLOS, *El Concilio Vaticano II y su impacto en Latinoamérica*, op. cit. 90

<sup>105</sup> G. MORELLOS, *El Concilio Vaticano II y su impacto en Latinoamérica*, op. cit. 90.

<sup>106</sup> Para analizar el periodo ver: M. LÖWY, *Guerra de Dioses, Religión y política en América Latina* (México 1999).

Episcopado Latinoamericano en 1968 en Medellín. Como nos recuerda Gustavo Morello, «su influencia fue decisiva en la historia de la Iglesia en América Latina: por primera vez la jerarquía tomaba conciencia oficialmente de la gravísima situación de injusticia social a la que señaló como violencia institucionalizada»<sup>107</sup>. La lucha por la justicia y la paz, se argumentaba, solo se lograrían una vez que se eliminasen las estructuras que impedían el desarrollo social. En este sentido «hacia el segundo lustro de los años 60 la Iglesia de América Latina tomó conciencia de que los problemas sociales no eran desajustes de coyuntura sino que respondían a problemas estructurales... el orden social necesita un cambio de fondo, y era un deber del católico luchar por él»<sup>108</sup>. También contribuyó a la promoción del continente el que «la Iglesia tomó conciencia de que no era solo europea»<sup>109</sup>.

El padre Camilo Torres, «la figura más carismática de Colombia»<sup>110</sup>, el mismo año en que finalizaba el Concilio (1965) publicó un documento titulado «Plataforma para un Movimiento de Unidad Popular», en que se proponía la reforma agraria y la nacionalización económica. Pese a su enorme popularidad la propuesta no obtuvo los réditos esperados (sobre todo, según De la Peña, producto del sectarismo de los partidos políticos de izquierda). «Torres, desilusionado, se retiró a las montañas y se unió al ELN [Ejército de Liberación Nacional]. A su modo de ver, el ELN compartía sus ideales de compromiso no sectario con las masas y Torres creía que su campaña a favor de la reforma agraria despertaría el entusiasmo del campesinado. Pero el 15 de febrero de 1966 fue muerto en una emboscada que le tendió el ejército»<sup>111</sup>.

Un segundo ejemplo podemos encontrarlo en El Salvador. En 1975 más del 40% de las familias rurales no tenía acceso a la tierra y el 50% de las propiedades no pasaba de una hectárea<sup>112</sup>. En tal contexto se fundó en 1969 la Federación Cristiana de Campesinos Salvadoreños (FECCAS),

<sup>107</sup> G. MORELLOS, *El Concilio Vaticano II y su impacto en Latinoamérica*, op. cit. 94.

<sup>108</sup> G. MORELLOS, *El Concilio Vaticano II y su impacto en Latinoamérica*, op. cit. 95.

<sup>109</sup> G. MORELLOS, *El Concilio Vaticano II y su impacto en Latinoamérica*, op. cit. 101.

<sup>110</sup> G. DE LA PEÑA, «Las Movilizaciones Rurales desde 1920», en L. BETHELL (comp.), T. XII (Barcelona 1997) 246.

<sup>111</sup> G. DE LA PEÑA, *Las Movilizaciones Rurales desde 1920*. 247. «Para los que optaron por la lucha armada, el padre Torres fue el modelo a seguir», en G. MORELLOS, *El Concilio Vaticano II y su impacto en Latinoamérica*, op. cit. 98.

<sup>112</sup> G. DE LA PEÑA, *Las Movilizaciones Rurales desde 1920*, op. cit. 255

bajo amparo de la Iglesia Católica. Esta fue «la primera organización rural independiente que apareció en un país donde las libertades civiles virtualmente no habían existido durante cuarenta años»<sup>113</sup>. En 1970 el mismo arzobispo Luis Chávez y González promovió la realización de un Congreso para la reforma agraria, cuyas propuestas fueron desconocidas por el gobierno. Y «en 1976 ya se había hecho manifiesta la hostilidad entre los militares y la Iglesia, muchos de cuyos miembros tomaban parte en la defensa y la organización de las clases desposeídas, en particular los campesinos»<sup>114</sup>. En 1977 una organización paramilitar comenzó a asesinar sacerdotes (Unión Guerrera Blanca) y otro grupo de paramilitares asesinó en 1980 al arzobispo Óscar Arnulfo Romero<sup>115</sup>.

Un tercer ejemplo es el nicaragüense. En aquella época la expansión de las plantaciones algodoneras provocaron la ruina de los pequeños productores, la tendencia a producir para la exportación causó escasez de cereales básicos y la renta en el campo descendió. Allí «la proliferación de grupos de base cristianos también fue decisiva tanto para la aparición de líderes campesinos como para la resistencia popular. En los primeros años sesenta el poeta-sacerdote Ernesto Cardenal se convirtió en una figura simbólica de la nueva Iglesia»<sup>116</sup>. Los capuchinos lideraron las comunidades cristianas de base en la zona rural de Zelaya, mientras que los jesuitas crearon el Centro para la Educación y Promoción Agrarias (CEPA), que promovió la movilización campesina frente «al desahucio forzoso de los pequeños propietarios»<sup>117</sup>.

En Brasil «en 1975 la Iglesia Católica creó la Comisión Pastoral para la Tierra, que fundó capítulos en varias poblaciones amazónicas, y ciertos sacerdotes se sintieron animados a emprender la defensa del bosque y sus habitantes. La propagación de las comunidades de base cristianas significó que la gente podía reunirse y hablar de sus problemas y de las posibles soluciones»<sup>118</sup>. Una de las principales realizaciones históricas que favoreció tal Comisión fue la fundación del movimiento de los trabajadores rurales Sin Tierra. Esta Comisión «realizó el Primer Encuentro Nacional de Traba-

<sup>113</sup> G. DE LA PEÑA, *Las Movilizaciones Rurales desde 1920*, op. cit. 255

<sup>114</sup> G. DE LA PEÑA, *Las Movilizaciones Rurales desde 1920*, op. cit. 256-7

<sup>115</sup> Los paramilitares asesinaron solo en 1980 a más de 3.000 campesinos.

<sup>116</sup> G. DE LA PEÑA, *Las Movilizaciones Rurales desde 1920*, op. cit. 258

<sup>117</sup> G. DE LA PEÑA, *Las Movilizaciones Rurales desde 1920*, op. cit. 258

<sup>118</sup> G. DE LA PEÑA, *Las Movilizaciones Rurales desde 1920*, op. cit. 276

jadores sin Tierra del 20 al 22 de enero de 1984, en pleno auge de la lucha antidictatorial... se ha considerado como fecha de fundación del MST»<sup>119</sup>.

Finalmente podemos mencionar el caso chileno. En la dictadura militar (1973-1990) se fundó a principios de 1976 la Vicaría de la Solidaridad<sup>120</sup>, bajo amparo del Cardenal Raúl Silva Henríquez. Esta fue una de las primeras organizaciones en prestar asistencia legal a las víctimas o familiares de víctimas de atropellos a los derechos humanos en Chile. En 1983, bajo el alero del sacerdote católico José Aldunate, se comenzaron a realizar en Chile acciones de denuncia contra el régimen de tipo no violento. El grupo que realizaba tales acciones, Equipo Misión Obrera (EMO), tenía sus inicios en la década de 1970 un marcado objetivo de reivindicación obrera, pero fue dando paso crecientemente a la defensa de los derechos humanos en Chile. Su modo de operar se basaba en la intervención pública—colgaban un lienzo, cantaban y hacían alusiones a la situación en Chile hasta que eran dispersados o detenidos— y su finalidad era denunciar la situación de los torturados y asesinados en Chile<sup>121</sup>.

## *II. Astucias de lo histórico en la moral social en perspectiva contemporánea*

El presente capítulo pretende problematizar cómo lo histórico podría estar emergiendo en la teología moral contemporánea (últimos veinte años aproximadamente). Anima este propósito el problema que plantea para la teología moral la existencia de una crisis, entendiendo este concepto no como decadencia sino como «juicio, discernimiento, cambio decisivo»<sup>122</sup>. Por tanto nos referimos a un momento histórico de la práctica y de la teoría que incorpora múltiples posibilidades de enriquecimiento como peligros ineludibles. La crisis vendría dada en virtud de que «la complejidad de la sociedad moderna en un contexto de globalización coloca a la DSI [y a la teología moral en general] ante el desafío ineludible de discernir sus propias presuposiciones interpretativas de lo social [y de lo histórico]»<sup>123</sup>.

<sup>119</sup> M. HARNECKER, *Historia del MST* (2002) 33.

<sup>120</sup> Desde octubre de 1973, la Iglesia Católica junto a otras iglesias, habían formado el Comité de Cooperación para la Paz en Chile, el antecedente de la fundación de la Vicaría de la Solidaridad.

<sup>121</sup> Véase el prólogo hecho por José Aldunate al libro: H. VIDAL, *El Movimiento contra la Tortura Sebastián Acevedo* (Chile 2002).

<sup>122</sup> P. MIRANDA, «¿Crisis de la Doctrina Social de la Iglesia?», en F. BERRÍOS Y OTROS, *Catolicismo Social Chileno*, *op. cit.* 357.

<sup>123</sup> P. MIRANDA, «¿Crisis de la Doctrina Social de la Iglesia?», *op. cit.* 357.



Paralelamente la historiografía ha incubado su propia crisis, que tensiona los supuestos sobre los cuales se edificó la historiografía de la segunda mitad del siglo XX, y que tendría en su origen la constatación de la existencia de una sociedad mundial polifuncional y la caída de los socialismos reales. El supuesto que subyace a esta crisis es que el nuevo contexto resiste análisis globales y que por tanto debemos descartar la existencia de los proyectos históricos. Por decirlo en frase de un conocido analista, tendríamos de frente el fin de la historia.

*Relación de Constitución de la teología moral contemporánea.*

Según nos plantea Eduardo Silva, la gran crisis por la cual atravesaría el pensamiento social católico tendría en su origen «la entrada del tiempo en la teología y en la ética»<sup>124</sup>. El lugar y valor otorgado a lo histórico estaría, por tanto, en el núcleo mismo del debate teológico, jugando incluso una función articuladora de este saber. Sería un nudo gordiano del saber teológico. En tal sentido, es ineludible la contribución realizada por el Concilio Vaticano II, que ha propuesto «auscultar..., escudriñar, discernir, los signos de los tiempos»<sup>125</sup>. Esa sería una gran ganancia teórica y analítica.

Pero como se ha planteado, toda crisis implica también peligros de empobrecimiento. Para el caso, el que se plantea desde hace un tiempo es que lo histórico deje de ser concebido como un lugar teológico propiamente tal. Para corroborarlo conviene traer a colación la crítica que Clodovis Boff ha realizado a la Encíclica *Centesimus Annus*<sup>126</sup>. Según él, «nunca antes el Magisterio Romano se había aproximado tanto al capitalismo. La Iglesia oficial nunca antes había ido tan lejos en la valoración positiva de ese régimen económico»<sup>127</sup>. Esto es así porque Juan Pablo II ha expuesto que la economía de mercado sería el régimen económico donde se llevaría de manera menos imperfecta y más natural la vida cristiana ¿qué lugar tendría lo histórico en un esquema teológico así concebido?

<sup>124</sup> E. SILVA, «Catolicismo Social: Porvenir de una Tradición en Crisis», en F. BERRÍOS Y OTROS, *Catolicismo Social Chileno*, op. cit. 419.

<sup>125</sup> E. SILVA, «Catolicismo Social: Porvenir de una Tradición en Crisis», op. cit. 421.

<sup>126</sup> C. BOFF, *La Iglesia Militante de Juan Pablo II y el Capitalismo Triunfante*. Obtenido desde: <http://www.servicioskoinonia.org/relat/> Revisado el 12/12/2010.

<sup>127</sup> C. BOFF, *La Iglesia Militante de Juan Pablo II y el Capitalismo Triunfante*, op. cit.



El lugar de lo histórico quedaría limitado, en su posibilidad de satisfacer requerimientos morales, al mero acoplamiento del proceso histórico que Juan Pablo II denomina como *neocapitalismo*. Es decir, desde una perspectiva moral, lo histórico quedaría o debería quedar acoplado al proceso de concreción del modelo *neocapitalista*. Con esto, la novedad histórica –su emergencia moral– quedaría claudicada ¿qué de novedoso podría comportar lo histórico si ya están dadas *ad ovo* sus potencialidades liberadoras o esclavizadoras?

El peligro de sacralizar ciertos mecanismos técnicos, en este caso económicos, en lo que a nosotros importa, es que implica una reducción de lo histórico a la confirmación (o no) de la concreción de tales instrumentos sacralizados en la misma historia. Esto comportaría el peligro de reavivar las nociones restauracionistas, tan caras al catolicismo en el pasado. Se podría decir que, paradójicamente, se viviría un *aggiornamento* analógico de la ideología de cristiandad, en el sentido de que se establecería una sociedad cristiana ideal con un ordenamiento socioeconómico preestablecido el cual determinaría (técnica y moralmente) el lugar objetivo del accionar social y personal dentro de la misma sociedad.

Al encuadrarse la reflexión teológica moral con un determinado modelo económico<sup>128</sup> existente arriesgaría el perder, en primer lugar, el carácter contrafáctico de su naturaleza ética. En este sentido el discurso teológico caería en el peligro de convertirse en un metarrelato mistificante de la realidad técnico-económica efectivamente realizada. Lo que es lo mismo que decir que la teología moral social quedaría *adosada* a la realidad, defendiendo así el *statu quo*. Se desprende asimismo que la reflexión social moral quedaría en situación de obsolescencia para analizar el fungir propio de la novedad histórica.

Este tipo de interpretación tensionaría las debidas mediaciones socioanalíticas que están a la base de una moral social, tal cual se ha comprendido a nivel posconciliar. Si lo que se desea es el *desarrollo humano* resulta impensable operar con el mismo instrumental teórico, que defina las mismas medidas técnicas, sin tener en consideración los diferentes contextos históricos en los cuales han de aplicarse. Si mal no entendemos, es a esto

<sup>128</sup> «En ese sentido, el Papa señaló que la Iglesia “no tiene modelos para proponer”. Se trataría más bien del sistema de economía de mercado y no de ella misma. Pero a esta altura, decir que la Iglesia no ofrece modelos resulta algo hueco». C. BOFF, *La Iglesia Militante de Juan Pablo II y el Capitalismo Triunfante*, op. cit.

a lo que se refería Pablo VI en la *Octogesima Adveniens* cuando decía que «frente a situaciones tan variadas, nos es difícil pronunciar una palabra única, como proponer una solución que tenga valor universal. Tal no es nuestra ambición, ni tampoco nuestra misión. Corresponde a las comunidades cristianas analizar con objetividad la situación propia de sus países» (OA4)<sup>129</sup>.

Lo que estaría en peligro sería el regreso a una metodología deductivista, la que definiría a partir de unos determinados *a priori* metodológicos los resultados de su investigación. Y, bajo un modelo deductivista, lo histórico regresaría a su lugar de aplicación de principios morales rectos.

#### *Relaciones de aplicación de la teología moral contemporánea*

La crisis que experimenta la teología es parte de una crisis teórica y disciplinaria mayor. El siglo XX fue cruzado por al menos dos matrices historiográficas (positivismo y estructuralismo) y en la actualidad más que una *querella* entre matrices tenemos un archipiélago de saberes historiográficos locales, autonomizados e incluso indiferentes unos de otros. Como nos recuerda Peter Burke, «la disciplina de la historia está ahora más fragmentada que nunca», tanto así que «a estos grupos de historiadores les comienza a resultar cada vez más difícil conversar entre sí»<sup>130</sup>. A esto se suma la mencionada y manida tesis del fin de la historia, que devaluaría la reconstrucción histórica, en virtud de que el nuevo contexto, al no contener posibilidades de cambio, no requiere explicación de sus causas.

Estos fenómenos dan paso a dos interpretaciones de lo histórico que presionarían en la consideración de lo histórico en la moral. El primer fenómeno ha determinado una interpretación de la historia que se recrea de manera fragmentaria, y que por tanto no alcanza a vislumbrar una naturaleza unitaria de lo real. Lo histórico en este nuevo esquema aparece como un fragmento de una unidad imposible de unir o de interpretar en su generalidad. Lo general resultaría aporético. Esto tendría serias consecuencias en la moral. Si emerge una versión fragmentaria del mundo histórico-social, se pondría en riesgo la posibilidad de tener una visión humanista de la sociedad, que supone que esta constituye una realidad uni-

<sup>129</sup> Citado en E. SILVA, «Catolicismo Social: Porvenir de una Tradición en Crisis», *op. cit.* 421.

<sup>130</sup> P. BURKE, «Obertura. La Nueva Historia, su pasado y su futuro», *op. cit.* 35.

taria que sintetiza las relaciones sociales y/o las voluntades humanas. Por esto mismo se pondría en riesgo la posibilidad de moralizar la sociedad.

El segundo fenómeno entronca con las nociones tecnocráticas, tan en boga actualmente, que suponen que el mundo de posguerra fría ha supuesto el fin de las ideologías. En el nuevo esquema la única posibilidad de acción histórica sería la de la adecuación (o inadecuación) al devenir capitalista. Tales ideas suponen que una adecuación exitosa derivaría en desarrollo social, por lo cual el único sentido histórico legítimo correspondería al de tal adecuación. *Utopía nihilista* ha llamado lúcidamente Hinkelamert a esta verdadera claudicación de la posibilidad de transformación en la historia<sup>131</sup>. La moral social no quedaría indemne frente a tal interpretación reducida. De entender así la historia, la moral social se definiría a partir del *ethos* capitalista, sin posibilidad de comprender ni fecundar la diversidad histórica ni de atender a las potencialidades de moralidad que importa la novedad de la historia.

Finalmente, no se puede dejar de mencionar un cuestionamiento que proviene desde una de las principales escuelas de análisis social contemporáneo, la teoría de sistemas de Luhmann<sup>132</sup>. Esta teoría cuestiona radicalmente, en el contexto de las actuales transformaciones estructurales y semánticas de la sociedad moderna, la efectividad de las figuras del *actor omnisciente* y del *tutor moral* de la sociedad, que entran en tensión, cuando no francamente en extinción, ante los incrementos de complejidad social que hace entrar en escena a una diversidad de sistemas sociales, organizaciones y actores colectivos cuya coordinación desafía la capacidad de regulación ética de políticas forjadas con lógicas de planificación centralizada<sup>133</sup>. El carácter endógeno de la perspectiva criticada se muestra en la figura de lo que San Alberto Hurtado designaba anticipadamente en su *moral social*, como el «simplismo del moralista»<sup>134</sup>.

Es así que la teoría de sistemas autopoieticos de Luhmann postula la imposibilidad, en una sociedad compleja, funcionalmente diferenciada, de contar con un centro rector desde donde configurar la sociedad

<sup>131</sup> P. MIRANDA, «Perplejidad del pensar utópico», en *Persona y Sociedad* XIX, N° 2 (Santiago 2005) 93-114.

<sup>132</sup> Aquí el artículo se nutre de lo ganado en el Fondecyt N° 1095186.

<sup>133</sup> B. JOBERT, *Estado, Sociedad, Políticas Públicas* (Santiago 2004).

<sup>134</sup> P. MIRANDA, *Moral Social. Obra Póstuma de San Alberto Hurtado* (Santiago 2004) 29.

que ahora ha llegado a ser concebida como mundial<sup>135</sup>. El resultado no intencional de la diferenciación funcional es una sociedad *acéntrica* o *poli-contextual*<sup>136</sup>. Desde la teoría de sistemas la sociedad es observada como un orden emergente, esto es, un orden cuya configuración no es resultado de acciones intencionales. La sociedad para Luhmann no está compuesta de seres humanos, sino solo de comunicación. Lo social y los individuos, en este sentido, son entidades autónomas. Esto implica que lo social no está constituido a imagen y semejanza del hombre y la mujer sino que es el resultado de una coacción práctica evolutiva; su tendencia es a la reproducción de una dinámica autorreferida. Consiguientemente, lo social nunca ha sido —ni lo es, ni lo será— el espacio de la realización absoluta de las posibilidades más humanas del hombre. Esto supone la imposibilidad de modelar políticamente la sociedad.

Esto tiene repercusiones enormes en la comprensión de la historia. Para Luhmann «la memoria es ella misma producto de la evolución... Sin embargo, no produce una imagen de la evolución, no la representa; por eso tampoco puede controlarla»<sup>137</sup>. De este modo «el futuro permanece indeterminado e imprevisible» a la vez que «la evolución es y sigue siendo imprevisible. La memoria no puede cambiar nada de eso»<sup>138</sup>.

Si se asumen las tesis luhmannianas, se vuelve imposible pensar la dimensión histórica como resultado de la intencionalidad de las acciones humanas. Así, se jubilaría el pensar utópico<sup>139</sup>, según el cual la historia es el resultado de la conducción de la sociedad por parte de un grupo humano en un periodo y lugar determinados. En este sentido, claudicaría la noción de que la historia puede ser conducida a un estado social deseado. En otras palabras, se descartan todos los metarrelatos modernos, como la emancipación del proletariado, la idea del desarrollo integral o la idea de Benedicto XVI de *gobernar la globalización*<sup>140</sup>. Al negar la total posibilidad de otorgar direccionalidad histórica al rumbo de la humanidad, se pierde asimismo la posibilidad de trabajar por alcanzar un *deseable humano y social*.

<sup>135</sup> N. LUHMANN, *Sociedad de la Sociedad* (México 2007).

<sup>136</sup> N. LUHMANN, *Sociedad de la Sociedad*, *op. cit.*

<sup>137</sup> N. LUHMANN, *Sociedad de la Sociedad*, *op. cit.* 468-9.

<sup>138</sup> N. LUHMANN, *Sociedad de la Sociedad*, *op. cit.* 469.

<sup>139</sup> Ver al respecto P. MIRANDA, «Perplejidad del pensar utópico», en *Persona y Sociedad* XIX, N° 2 (2005) 93-114

<sup>140</sup> Caritas in Veritate N° 42.

No solo eso, se desecha la noción histórica de colectividad. La sociedad, al no estar compuesta por individuos, no puede comprender lo social como la reunión de estos (es decir, como comunidad). La historia comienza a ser percibida como un orden inconsulto de los proyectos colectivos que pretenden darle forma.

Si lo social, en su emergencia perpetua, nunca puede ser, aunque sea mínimamente, conducible, la moral social sería objeto de la misma crítica que Luhmann achacaba a la teoría de Habermas: ser a lo más una muy buena intención, que no puede, sin embargo, lograr incidencia histórica.

En síntesis, de ser puesta en duda la maleabilidad histórica (aunque sea parcialmente), la moralización de la historia se vuelve una quimera. El sujeto inserido en una colectividad social da paso al individuo imposibilitado del contacto y calor de lo más inmediatamente humano (su entorno), y la reunión entre seres humanos deja de ser concebida como la posibilidad para acceder a un orden social deseado. Así, el sujeto moderno se interrumpe, se jubilan sus proyectos históricos, y se otea la irrupción del fin de la ética ¿será esto posible en la historia?

En la década del 70 Pablo VI se refirió a la utopía como esa «forma de crítica de la sociedad establecida [que] provoca con frecuencia la imaginación prospectiva para percibir a la vez en el presente lo posiblemente ignorado que se encuentra inscrito en él y para orientar hacia un futuro mejor» (Octogésima Adveniens, 37). No es difícil imaginar que desde la moral social postconciliar sea posible (y necesario) ensayar una crítica de la sociedad mundial. El problema es cómo modelar una sociedad mundial articulando «las presiones autorregulatorias de los sistemas funcionales, las demandas de autonomía biográfica de los individuos y las demandas de autodeterminación colectiva de la humanidad»<sup>141</sup>. Nos parece vital el aporte de la moral social a la recuperación de cierto aliento utópico precisamente para reinstalar, sin voluntarismos éticos o renovados «simplismos del moralista», a los que la complejización de la sociedad moderna expone cada vez más, con sus consecuentes decepciones, «cierta confianza en la capacidad de reorganizar la sociedad» o, para decirlo con Aparecida, para suscitar una fuerte conmoción que impida «instalarse en la comodidad, el estancamiento y en la tibieza, al margen del sufrimiento de los pobres del Continente» (n° 362). Lo contrario sería expresión de una nueva *astucia*

<sup>141</sup> P. GÜELL, «Los Informes de Desarrollo Humano en Chile: su aporte a la reflexión sociológica», en *Persona y Sociedad*. XIX (3) (2005) 212.

*de la historia*; aquella de la *utopía nihilista*, radicalmente incompatible con el Reinado del Dios de Jesús que es *ya* una *realidad aconteciente*, aunque inasimilable a ninguna figura histórica última (*todavía no*).

*Resumen:* El presente artículo explora vínculos existentes entre la moral social cristiana y la historia, en perspectiva del derrotero histórico de esta disciplina teológica así como de sus desarrollos contemporáneos. El análisis contempla un triple enfoque. El primero tematiza la aparición, o no, del tópico de la historia en los escritos de moral social cristiana, y el lugar que ocupa tal concepto dentro de la arquitectura semántica del discurso moral. El segundo investiga la comprensión con que la historiografía trabaja la noción de historia, que podría presionar la tematización de tal concepto por parte de la teología. El tercero relaciona el modo de comprender la historia por parte de la moral social cristiana con la inserción efectiva que el mundo cristiano ha tenido en el concreto histórico. Como hipótesis se postula que el ámbito de lo propiamente histórico concurre como un lugar teológico con el advenimiento que para la teología moral social constituyó el Concilio Vaticano II, que tal emergencia se vinculó con desarrollos disciplinarios más amplios, y que se tradujo en una inserción mundana comprometida, solidaria y comprensiva, que en no pocas ocasiones situó a los cristianos como precursores de la movimientalidad sociopolítica, especialmente en Latinoamérica.

*Palabras clave:* Moral social cristiana, historiografía, historia, Concilio Vaticano II, Doctrina social de la Iglesia

*Abstract:* This article explores the links between Christian social doctrine and history from the perspective of the historical path of this theological discipline as well as its contemporary developments. The analysis has a three-part approach. The first thematizes the appearance, or lack thereof, of the topic of history in the writings of Christian social doctrine. The second investigates the type of understanding that historiography applies when dealing with the notion of history, which could lead theology to place pressure on making this concept an issue. The third relates the manner of understanding history on the part of Christian social doctrine with the effective insertion that the Christian world has had in historical reality. As a hypothesis it is postulated that the realm of the strictly historical concurs as a theological place with the advent that the Second Vatican Council constituted for social moral theology, that this emergency was linked with wider disciplinary developments, and that it was translated into a committed, solidary and comprehensive worldly insertion, that on no few occasions situated Christians as precursors of socio-political movings, especially in Latin America.

*Keywords:* Christian social doctrine, historiography, history, Second Vatican Council, Social doctrine of the Church