

La filosofía social católica: apuntes para delimitar su situación presente y algunas de sus perspectivas futuras*

RODRIGO GUERRA LÓPEZ

*Para Mons. Jacinto Guerrero, Presidente de
la CEPS-CEM (1997-2000), con afecto sincero*

Introducción

La filosofía social católica (FSC) es un apartado dentro de la gran temática delimitada por la noción de “filosofía cristiana”. De hecho, muchos de los problemas epistemológicos de la FSC coinciden precisamente con los problemas de la filosofía cristiana en general.¹ Preguntas como: “¿es posible una articulación entre razón y fe que mantenga la autonomía de la razón?” o “¿cuál es la función de los datos de la revelación en la investigación filosófica?” serán cuestiones que siempre se encontrarán como prolegómenos a la filosofía social católica al ser ésta expuesta de una manera sistemática.

En esta breve exposición nos resulta imposible presentar el estado actual del debate en materia de FSC bajo esta perspectiva. Por ello, nos atrevemos simplemente a anotar cuatro cuestiones fundamentales: un esbozo sobre su situación presente (primer apartado), sus contenidos esenciales y su relación con la Doctrina social de la Iglesia (segundo y tercer apartados), y algunas pistas sobre las perspectivas hacia el futuro (cuarto apartado). De este modo esta presentación busca ser un esquema elemental que permita mostrar un perfil básico de la FSC en la actualidad.

1. La filosofía social católica en el contexto de la crisis de la modernidad

Un primer elemento a considerar es que

la FSC como cualquier otro conocimiento se encuentra situada en un contexto social y cultural concreto. Cuando se rastrean sus orígenes en obras como la *Ciudad de Dios* de Agustín de Hipona² o cuando se miran con detenimiento los *Comentarios a la Política de Aristóteles* escritos por Tomás de Aquino³ se puede percibir con claridad que el paradigma medieval interactúa con estas propuestas de una manera sumamente intensa. Este comentario, por elemental que parezca, es sumamente relevante ya que la FSC desarrollada posteriormente en la modernidad si bien mantiene una suerte de *programa de investigación* que proviene en parte del experimento medieval es también fruto del debate que ha marcado los últimos tres siglos en la historia de las ideas. El pensamiento católico no ha sido refractario al momento histórico y a la situación cultural en los que habita, con los que dialoga y con los que se funde en muchos momentos.

Por ejemplo, el *tradicionalismo francés* de principios del siglo diecinueve, que concibió a la revolución francesa como parte de un proceso histórico mayor -al que denominó “la Revolución”- y que lo caracterizó como el esfuerzo sistemático y mundial para desterrar los valores de la cristiandad tanto en las personas como en la sociedad, podría haber parecido una filosofía político-católica anti-moderna desde el punto de vista de los partidarios del racionalismo iluminista de la época. Sin embargo, al analizar las obras fundamentales que definieron este pensamiento, tanto en su momento fundacional como a través de sus diversos

herederos, descubrimos con facilidad que muchas de sus tesis centrales, sobre todo relacionadas a la interpretación de la historia, asumieron los planteamientos básicos del pensamiento ilustrado que precisamente pensaban combatir.⁴

Por otra parte, el *catolicismo liberal* que nace paralelamente al tradicionalismo francés,⁵ buscará a través de diversos esfuerzos y expresiones asumir también la lectura ilustrada de la realidad, al punto que en algunos autores y obras, lo específico cristiano se resuelve y se disuelve en la dinámica histórica confundiendo en buena medida con el mito del progreso indefinido.⁶

Estas consideraciones son relevantes debido a que muestran que la FSC se ha encontrado fuertemente marcada por las tensiones internas a la modernidad ilustrada. Sin embargo, si hacemos una revisión histórica podemos encontrar sin mucha dificultad que tanto el tradicionalismo como el catolicismo liberal son simplemente dos posiciones extremas que no han sofocado el surgimiento de modalidades de FSC que ofrecen *una lectura alternativa de la modernidad y de su crisis*. De hecho, existen autores y tendencias de FSC que parecieran mostrar que existe otra modernidad que si bien se ha planteado las mismas preguntas de la variante ilustrada, ha respondido de una manera diversa ofreciendo pistas para la construcción de una racionalidad no-instrumental que permita afirmar el primado de la persona humana ante el poder del Estado o del mercado.

Autores como T. Moro (1478-1535), F. de Vitoria (1484-1546), B. De Las Casas (1474-1566), F. Suárez (1548-1617), L. Taparelli (1793-1862), A. F. Ozanam (1813-1853), W. Von Ketteler (1811-1877), G. Toniolo (1845-1918), D. Mercier (1851-1926), E. Stein (1891-1942), R. Murri (1870-1944), E. Mounier (1905-1950), A. De Gasperi (1881-1954), L. Sturzo (1871-1959), J. Maritain (1882-1973), R. Guardini, K. Wojtyła (1920-2005), y otros manifiestan a lo largo de sus obras un pensamiento social claramente católico y moderno a la vez. Esta “otra” modernidad, en nuestra opinión, responde a la intuición profunda de

Gabriel Zaid al analizar la “muerte y la resurrección de la cultura católica”.⁷

Más aún, el potencial especulativo de obras como *La cuestión social* de J. Messner,⁸ *Ética social* de L. Berg,⁹ *Las comunidades políticas* de R. Costé,¹⁰ *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana* de J. C. Scannone,¹¹ *Sobre el hombre y la sociedad* de A. Millán Puelles,¹² *El conocimiento de lo social* de I. Guzmán Valdivia,¹³ *Ética social* de A. F. Utz,¹⁴ *Una nuova cultura per una nuova società* de B. Mondin,¹⁵ *La nueva sensibilidad* de A. Llano, *Manifiesto anticonservador* de J. Pérez Adán,¹⁶ *El tratado de libre comercio* de A. Athié,¹⁷ *Economía, uomo e società* de J. Y. Calvez,¹⁸ *Sobre la existencia cristiana* de L. Polo,¹⁹ *Cristianos y ciudadanos* de D. Bettoni,²⁰ *Moral social* de T. Mifsud,²¹ *Il problema politico dei cattolici* de R. Buttiglione,²² y *La reconstrucción de la persona y de la sociedad en los albores del tercer milenio a la luz del Magisterio de Juan Pablo II* de G. Carriquiry²³ muestran que es posible además continuar esta tradición católico-moderna:

- Evitando la disolución de lo cristiano en lo moderno (modernismo) o la ruptura de lo cristiano y lo moderno (integrista).
- Poniendo en diálogo a las ciencias sociales y a las humanidades con la Doctrina social de la Iglesia lo que abre un espacio inter-disciplinar que permite una comprensión más holística de lo social.
- Creando una propuesta racional abierta que permite la reconstrucción del proyecto moderno a partir de premisas no-ilustradas.

2. El fundamento personalista de la FSC

Con mucha frecuencia la aplicación de una categoría del presente a un pensamiento del pasado puede resultar equívoca o al menos confusa. Sin embargo, afirmar que la FSC, con todo y sus múltiples escuelas y tendencias, *es un esfuerzo de fundamentación personalista del pensar sobre lo social*, no nos parece del todo inexacto.

En efecto, históricamente la noción de “persona” como semantema que significa perfección entitativa máxima, es

decir *suppositum* racional *cum dignitate* aparece en el seno del debate católico sobre la Trinidad.²⁴ Más aún, Tomás de Aquino afirmará que la persona es *perfectissimum in tota natura*²⁵ poniendo de este modo las bases para poder afirmar su primado dentro de la dinámica moral y comunitaria en el pensamiento social católico posterior.

Ante el naufragio especulativo y político de la modernidad ilustrada que pretendió autofundamentar a la razón y a las instituciones, la FSC ha buscado continuamente mostrar cómo la razón para que sea racional requiere basarse en la verdad, y particularmente, en la verdad sobre la persona que merece ser afirmada *propter seipsam*, por sí misma, debido a su eminente dignidad.²⁶ Por ello, podemos percibir que la modernidad es verdaderamente un “proyecto inacabado” sólo cuando se cae en la cuenta de su potencial *personalista*. Esto quiere decir al menos dos cosas: por un lado, que el giro hacia el sujeto experimentado en la modernidad no es por definición un viraje subjetivista imposible de rescatar. Por otro, que las reivindicaciones tardo-modernas de la post-modernidad, pueden encontrar una adecuada re-articulación que evite los excesos irracionalistas a la luz de una vuelta hacia la persona como sujeto y como realidad comunitaria.²⁷

La fenomenología de impronta realista que coincide en parte con una de las tendencias más pujantes de la FSC ha permitido mostrar esta doble dimensión del sujeto humano: *la persona es una realidad irreductible*, que no puede ser comprendida como la simple suma de estados psíquicos, de sucesiones de actos, o de condicionamientos sociales aún cuando todos estos elementos confluyan en cierta medida en ella. La experiencia vivida de todo el conjunto de influjos internos y externos como una realidad que encuentra unidad en el yo obliga a admitir la sustancialidad fundante de la persona si no se quiere recaer en las aporías clásicas del yo trascendental kantiano.²⁸ En tal sentido, la persona es sustancia y por ello continúa siendo válido el adagio clásico *persona est sui iuris et altero incommunicabilis*.

Sin embargo, es innegable que la perso-

na *no es sólo* sustancia sino también relación. El hombre concreto se descubre a sí mismo plenamente sólo en la relación intersubjetiva. El descubrimiento de sí no es un momento accidental en el proceso de constitución dinámica de la persona. Y esta constitución posee un momento existencial esencialmente relacional.²⁹ La filosofía relacional excede el horizonte del pensamiento católico. Sin embargo, hunde sus raíces profundas en las intuiciones que han suscitado distintos elementos contenidos en la revelación dándose así una suerte de *programa de investigación* antropológica en autores tan diversos como Martin Buber, Emmanuel Mounier, Emmanuel Levinas o Karol Wojtyła.

La controversia de Charles De Koninck contra Jacques Maritain respecto a la primacía del bien común sobre la persona y el “personalismo” prácticamente no existe más en el escenario de la FSC.³⁰ La FSC afirma con claridad que la persona merece ser respetada como fin y nunca usada como medio tanto en la vida individual como en los procesos sociales. Así mismo, la acusación de que la FSC es “individualista” por tener un fundamento antropológico personalista prácticamente no posee ningún argumento en la actualidad al momento en que se comprende que la relacionalidad constituye al *suppositum* humano a un nivel que trasciende sin negar la esfera accidental.³¹

3. La Doctrina social de la Iglesia como teoría crítica y filosofía civil de las naciones

La FSC en los últimos cien años ha tenido además del impulso de la propia situación concreta y del debate en torno a la modernidad, la continua provocación de la *Doctrina social de la Iglesia* (DSI), es decir de la enseñanza sistemática de los Papas a partir de León XIII sobre la dimensión social de la fe. De hecho la DSI nunca ha sido un discurso *fideísta* sobre lo social sino que ha estado profundamente enraizado en la comprensión racional de la realidad. Aún así, es conveniente precisar que el estatuto

epistemológico fundamental de la DSI no es filosófico:

“La doctrina social de la Iglesia *no es*, pues, una «tercera vía» entre el *capitalismo liberal* y el *colectivismo marxista*, y ni siquiera una posible alternativa a otras soluciones menos contrapuestas radicalmente, sino que tiene una *categoría propia*. No es tampoco una *ideología*, sino la cuidadosa formulación del resultado de una atenta reflexión sobre las complejas realidades de la vida del hombre en la sociedad y en el contexto internacional, a la luz de la fe y de la tradición eclesial. Su objetivo principal es *interpretar* esas realidades, examinando su conformidad o diferencia con lo que el Evangelio enseña acerca del hombre y su vocación terrena y, a la vez, trascendente, para *orientar* en consecuencia la conducta cristiana. Por tanto, no pertenece al ámbito de la *ideología*, sino al de la *teología* y especialmente de la teología moral.”³²

Sin embargo, la DSI incluye dentro de su tejido una gran cantidad de elementos estrictamente racionales que nos invitan a afirmar que puede ser entendida como *un discurso sobre las condiciones necesarias para que la dignidad humana pueda manifestarse con libertad en la vida en sociedad*. Este discurso ofrece, por un lado, una crítica permanente a la racionalidad instrumental y a los sistemas que de una u otra manera legitiman la marginación y la exclusión como principio, y por otro lado, ofrece una propuesta para la acción individual y social en la que la irreductibilidad de la persona sea reconocida como una realidad normativa de manera concreta.

Una FSC que se deja interpelar por la DSI descubre que es posible construir a partir de ella una propuesta de comprensión social racional y razonable, profundamente cristiana, y a la vez profundamente *civil, laical y ecuménica*. Esto quiere decir que una dimensión constitutiva de la FSC es precisamente no ser una propuesta *clerical, confesionalizante y cerrada*. Si la FSC es verdadera filosofía, si es verdadera comprensión de lo social, y si es verdaderamente católica puede dialogar, compartir y enriquecerse

teórica y prácticamente con el concurso de todos los saberes sociales contemporáneos. La interacción de la DSI y la FSC permite también que la DSI incorpore temas, problemas, lenguaje y enfoques que junto con el resto de las ciencias sociales la completan y la desarrollan paulatinamente.

Ahora bien, la DSI anterior al pontificado de Juan Pablo II fue objeto de diversas críticas entre las cuales tal vez la más aguda fue la referente a la ausencia de un *sujeto* que encarnase sus exigencias prácticas.³³ En el mejor de los casos la DSI era vista como una teoría deontológica, como una cierta ética cristiana (abstracta) sobre lo social. En el peor de los casos, la DSI parecía una propuesta utópica al momento en que no quedaba claro el espacio empírico de su realización.

La reformulación de la DSI realizada por Juan Pablo II en los últimos veinte años puede ser leída precisamente como la búsqueda de un *método* que permita crear *desde la experiencia de la comunión, la subjetividad social* requerida para lograr la incidencia histórico-empírica que con justicia se demanda. Así, desde su Encíclica programática *Redemptor hominis* (1979) hasta el documento sinodal *Ecclesia in America* (1999) es posible reconocer que el tema de la subjetividad (personal, familiar, laboral, cultural y social) recorre todo su Magisterio. Más aún, *metodológicamente* la persona y su relacionalidad constitutiva son asumidas como el camino por el cual es posible afirmar que la DSI no es una teoría por aplicar sino es un *movimiento por reconocer*; o mejor aún, *la DSI es la conciencia teórica de un movimiento práctico*. Esto quiere decir que:

“La enseñanza social de la Iglesia nace, a la luz de la Palabra de Dios y del Magisterio auténtico, *de la presencia de los cristianos en el seno de las situaciones cambiantes del mundo, al contacto con los retos que de ellas provienen*.”³⁴

La DSI tiene, pues, un “lugar” donde emerge: las numerosas iniciativas en las que desde la fe, y bajo la propia responsabilidad, los cristianos trabajamos por crear condiciones para la vigencia de la libertad y

de la justicia. Esto no quiere decir que las múltiples opciones políticas que cada creyente asume de manera unívoca y directa se transforman en DSI. Lo que quiere decir esta afirmación es precisamente que esa experiencia, ese “movimiento” como lo califica Juan Pablo II al inicio de *Centesimus annus*, colabora a enriquecer la conciencia que la Iglesia tiene respecto de las condiciones actuales para transformar el mundo según Cristo.

De esta manera, la DSI resulta radicalmente dinamizada si se la concibe como la conciencia de un sujeto comunal que camina en la historia. El sujeto es un acontecimiento que se pone a prueba en los desafíos particulares de cada época. Aún en sus temores o en sus “ausencias” muestra que la presencia cristiana es un juicio crítico que exige y reclama espacios de libertad y de creatividad efectiva.

En situaciones tan particulares como la de México, donde un laicismo anticlerical y falsamente “neutro” ha marginado la presencia formalmente cristiana de la vida pública durante mucho tiempo, resulta muy oportuno traer a colación un texto del Card. Karol Wojtyła que data de poco antes de ser elegido Pontífice. En este texto donde él habla de su propia situación vivida en Polonia, sin embargo, coloca con brevedad y nitidez la dimensión crítica del pensamiento y de la presencia cristiana ante una realidad que sofoca el derecho a creer, a pensar y a participar socialmente con libertad:

“Quizá sea una paradoja pero es realmente así: *gracias a esta ausencia*, es decir a la imposibilidad de un compromiso auténtico de los cristianos en la vida política, *la Iglesia está presente*. Quizá esté más presente a través de esta ausencia. *En realidad, esta «ausencia» tiene su elocuencia*, contiene un juicio propio, aunque no lo pronuncia. Pero el juicio es obvio y unívoco. ¿Cómo se puede hablar de justicia social fundamental en un sistema en el que los cristianos, que son más del 90%, están ya de entrada condenados a no comprometerse y a no poder hacer *una verdadera opción de orientación política, de compromiso real con las cuestiones públi-*

cas de su patria?”³⁵

Esta comprensión de la DSI, y más particularmente, del papel de los cristianos en el espacio público que en ocasiones sufre las agresiones desde diversas instancias de poder que niegan su derecho a existir como propuesta, permite entender la necesidad de conformar un pensamiento estrictamente filosófico que posibilite el relanzamiento de la racionalidad cristiana como crítica de los modelos teóricos y de los sistemas prácticos en la vida social. La DSI, pues, afirma en el terreno de la praxis histórica de los pueblos una dimensión de transformación social que la FSC por su carácter especulativo no posee en muchas ocasiones. Sin embargo, la FSC ayuda a que la DSI posea un instrumental de comprensión racional riguroso y a tono con el avance científico-social contemporáneo. Más aún, la FSC colabora con ingredientes insustituibles a *aumentar y a afinar la capacidad crítica del cristianismo en movimiento*.³⁶ La fe en Cristo que excede por su contenido y por su origen a la sola razón supone que la razón es parte de la vida, y que precisamente por ello, su dinamismo esta inserto en la dimensión comunal de la experiencia cristiana.

El repliegue de lo católico al espacio de la vida privada y la disolución paulatina del sujeto comunal de la Iglesia ha conllevado en países como México a la desaparición de la FSC del debate ideológico contemporáneo. Hablar hoy de FSC en México suena en muchos ambientes de nuestra nación a un discurso artificialmente articulado o a una propuesta de reivindicación de un pensamiento pasado y agotado. Por ello, deseamos terminar nuestra breve exposición anotando algunas...

4. Perspectivas a modo de conclusión

- La FSC requiere siempre tener anexa una filosofía de la historia que le permita rehacer una lectura crítica sobre los hechos y acontecimientos del pasado, sobre el significado del presente y respecto de las posibilidades del futuro en la vida social.³⁷ No sólo para poder así generar una cierta

interpretación de la experiencia social a través del tiempo sino para proponer con eficacia hipótesis y modelos que permitan mejorar la comprensión de nuestra identidad socio-cultural y de su horizonte real. Hacer filosofía de la historia del momento transicional en el que nos encontramos permite, por una parte, una mejor comprensión social de las personas, de la cultura y de las estructuras. Por otra parte, permite evitar el pesimismo gnoseológico que genera en ocasiones la filosofía social fundada en la sociología del conocimiento. Sin pretender negarla en toda su capacidad explicativa, la sociología del conocimiento requiere de un saber anexo que, trascendiendo la limitación empírica, permita comprender a la luz de una teoría del hombre y de su historicidad lo permanente en lo relativo, lo definitivo en lo mudable, lo incondicionado en lo condicionado: todos somos hijos de nuestra época y -simultáneamente- somos hijos de todas las épocas en la medida en que participamos de una misma condición humana. De esta manera, la FSC puede adquirir la inmersión histórica que en algunas ocasiones le ha faltado³⁸ sin diluirse en el flujo más o menos caótico de los acontecimientos.

- La FSC además de tratar los temas y problemas propios de cualquier otra filosofía social es preciso que desarrolle una reflexión sobre *las posibilidades de transformación estructural y social necesarias para que las personas y las comunidades puedan ejercer realmente su derecho personal a creer o a no creer con libertad*. No es que no existan hoy ciertas teorías y hasta debates al interior de la FSC respecto del derecho a la libertad religiosa. Lo que deseamos apuntar es que en el nuevo contexto postmoderno marcado por la desconfianza a la razón, y en el contexto post-liberal-revolucionario marcado por una suerte de “juarismo cultural”, es preciso desarrollar una teoría detallada sobre la libertad religiosa que permita construir un Estado laico moderno bajo premisas no-ilustradas en nuestro país.³⁹

- En tercer lugar, la FSC necesita desarrollar una más amplia comprensión de los *nuevos problemas de la civilización global emergente*. No sólo no es práctico sino que

no es realmente filosófico pretender hacer filosofía sólo *post factum*, después de que todo haya acontecido, es decir llegando tarde a la escena so pretexto de la misión teórica y especulativa de la filosofía. Más aun, cuando la globalización es un fenómeno con antecedentes cristianos profundos y que exige una interpretación que permita señalar de una manera más analítica sus disfunciones sin dejar de reconocer sus posibilidades positivas.⁴⁰

- Tras la caída del marxismo y el debilitamiento de algunas “teologías de la liberación”, pareciera que existe hoy por hoy un vacío en materia de *filosofía cristiana de la praxis* que permita la comprensión del significado de la acción humana y de sus posibilidades de alienación. El discurso sobre la acción actualmente parece estar recluido a las ciencias administrativas y organizacionales. Una filosofía cristiana de la praxis necesita de una antropología que permita entender a la persona y a sus dinanismos constitutivos como realidades sinérgicas. De ahí que la tradicional primacía del entendimiento sobre la voluntad requiera ser reformulada de una manera más adecuada mirando al *integrum* humano que se participa y revela en la acción.⁴¹ Más aún, una *filosofía cristiana de la praxis* es esencial para comprender la manera cómo el trabajo, el mercado y la eficacia deben incorporar dentro de sí una lógica complementaria (personalista) a aquella basada en el intercambio y la instrumentalización.

- La FSC necesita *recuperar su espacio dentro del debate de las ideas en México*. Es cierto que los cristianos fuimos expulsados de la vida pública del país al menos desde hace ochenta años. Pero también es cierto que los cristianos nos hemos automarginado creyendo que la fe ya no puede decirle nada a la razón y a la controversia científica sobre lo social. El debate filosófico e intelectual sobre la sociedad dejó de ser cristiano cuando los cristianos dejamos de participar en él. Ante el casi total desconocimiento respecto de la FSC contemporánea urge que se le relance con mayor vigor y decisión en las universidades públicas y privadas. Una educación democrática para una sociedad plural no puede prescindir de

este tipo de discusiones y controversias.

• La necesaria recuperación de la FSC en el debate de las ideas en México presupone también *la recuperación de la FSC en el seno de la propia comunidad eclesial*. Es un hecho que en una gran cantidad de espacios intraeclesiales la necesidad de cultivar el pensamiento filosófico en general y la FSC en particular ha decaído del todo. No se concibe hoy en día una *pastoral de la inteligencia* y mucho menos la construcción de espacios de reflexión rigurosa y especializada sobre lo social al interior de las prioridades orgánicas de la Iglesia.⁴² Durante generaciones enteras los pastores y los fieles laicos, -todos-, hemos sido complacientes respecto de los vacíos que hemos dejado en este y en otros terrenos similares. De ahí que no nos deba de sorprender que el discurso cristiano aparezca en el debate cultural de la nación como desfasado de la propia época no sólo en materia de temas sino en su capacidad de argumentación racional y de expresión simbólica a través del lenguaje.

• Finalmente la FSC y la DSI necesitan ser cultivadas *per se* y no sólo difundidas a través de simplificaciones de alta divulgación o con fines unilateralmente “prácticos”. Por un lado, la comunicación necesita partir de la comprensión de la realidad que se desea comunicar. La mejor “didáctica” brota de la comprensión y asimilación profundas. Por otra parte, la urgencia de cambio social no debe eclipsar la necesidad de desarrollar especulativamente el pensamiento. La historia del desarrollo científico-tecnológico es sumamente elocuente a este respecto: los más grandes inventos prácticos han surgido a partir de premisas investigadas “por ellas mismas” y no por su “aplicabilidad” concreta.

La agenda de la FSC puede ser tan amplia como se quiera. De hecho debería de incluir en principio todos aquellos temas y problemas de nuestro mundo en su dimensión social. La apertura y diálogo con el mundo y con todos los hombres que el Concilio Vaticano II pidió a toda la Iglesia, posee una aplicación concreta en este ámbito de estudio. Una manera de concluir nuestra reflexión puede ser recor-

dar a Juan Pablo II -quien continúa siendo un “gran desconocido” a pesar de su inmensa popularidad mundial- en su Encíclica *Fides et Ratio*:

“El pensamiento filosófico es a menudo el único ámbito de entendimiento y de diálogo con quienes no comparten nuestra fe. El movimiento filosófico contemporáneo exige el esfuerzo atento y competente de filósofos creyentes capaces de asumir las esperanzas, nuevas perspectivas y problemáticas de este momento histórico [...] Este ámbito de entendimiento y de diálogo es hoy muy importante ya que los problemas que se presentan con más urgencia a la humanidad -como el problema ecológico, el de la paz o el de la convivencia de las razas y de las culturas- encuentran una posible solución a la luz de una clara y honesta colaboración de los cristianos con los fieles de otras religiones y con quienes, aún no compartiendo una creencia religiosa, buscan la renovación de la humanidad.”⁴³

* El presente texto fue leído en la “Escuela Nacional de Antropología e Historia” (México) dentro del Congreso Nacional “Estado, Iglesias y Grupos Laicos” realizado del 9 al 13 de octubre de 2000.

¹ Cf. H. Schmidinger, “Historia del concepto de «filosofía cristiana»” en *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX*, Encuentro, Madrid 1993, T. I, pp. 29-45.

² Porrúa, México, 1984.

³ Marietti, Roma, 1966.

⁴ Dentro de esta escuela destacan J. De Maistre, *Las veladas de San Petersburgo*, Espasa, Madrid, 1998; Mons. De Segur, *La Revolución*, versión español tomada de la 22a. ed. francesa, corregida y aumentada, imprenta de J. Aguilar Vera, México, 1895; Ch. Maurras, *Le mie idee politiche*, Roma, 1969; J. Ousset, *Para que Él Reine*, Speiro, Madrid, 1971; J. Meinville, *El comunismo en la Revolución anticristiana*, s/e, México, 1983.

⁵ La expresión “paralelamente” es en un punto inexacta ya que en un importante autor coinciden

en parte los orígenes del catolicismo tradicionalista y del catolicismo liberal. Este es el caso de Felicité Robert de Lammenais quien a partir de una misma matriz ideológica (el irracionalismo) afirma en un primer momento el ultramontanismo más radical para posteriormente defender el liberalismo político y el ideal joaquinista de una Iglesia más espiritual, libre e independiente de los poderes temporales a través de la revista *L'Avenir* (1830).

⁶ En esta vertiente podemos mencionar además de los compañeros de viaje del ya citado Lammenais (Lacordaire, Montalembert, etc.), a Marc Sanguier y al movimiento *Le Sillon* a principios del siglo veinte. Posteriormente algunas teologías tanto en Europa como en América Latina tratarían de asimilar mediaciones socio-analíticas o hermenéuticas con las que el pensamiento filosófico y teológico cristiano se identificaría con algunas de las tesis más claves del proyecto iluminista. Dos ejemplos de esta posición son: L. Boff - C. Boff, *Cómo hacer teología de la liberación*, Paulinas, Madrid, 1986, en particular el cap. III; J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, Chr. Kaiser Verlag, Munchen, 1964.

⁷ En nuestra opinión, Zaid intenta afirmar que el catolicismo tiene derecho a ser moderno si recupera su núcleo transcultural, o mejor aún, “meta-cultural”, es decir, si no se queda anclado en las formas culturales del pasado creyendo que en su identificación radica su fidelidad. Cf. G. Zaid, *Tres poetas católicos*, Océano, México, 1997. Antes de Zaid han realizado una interpretación de la modernidad católica en un sentido similar: A. Methol-Ferré, *Il Risorgimento Cattolico Latinoamericano*, CSEO-incontri, Bologna, 1983; y A. Del Noce, *Riforma cattolica e filosofia moderna*, I. Cartesio, Bologna, 1965.

⁸ Rialp, Madrid, 1976.

⁹ Rialp, Madrid, 1964.

¹⁰ Herder, Barcelona, 1971.

¹¹ Guadalupe, Bs. As., 1990.

¹² Rialp, Madrid, 1976.

¹³ Jus, México, 1990.

¹⁴ Herder, Barcelona, 1988 (5 tomos).

¹⁵ Editrice Massimo, Milano, 1982.

¹⁶ Carmaiquel, Valencia, 1998.

¹⁷ IMDOSOC, México, 1994.

¹⁸ Citta Nuova, Roma, 1991.

¹⁹ Eunsa, Pamplona, 1996.

²⁰ Mensajero, Bilbao, 2000.

²¹ CEM-CELAM, México, 1998.

²² Piemme, Casale Monferrato, 1994.

²³ IMDOSOC, México, 1999.

²⁴ Es interesante el comentario de un autor difícilmente sospechoso de conservadurismo como Roger Garaudy quien afirma: “El cristianismo ha creado una nueva dimensión del hombre: la de la persona. Tal noción fue tan extraña al racionalismo clásico que los Padres griegos no fueron capaces de encontrar las categorías y palabras en la filosofía griega para expresar esta nueva realidad.” R. Garaudy, *Qu'est-ce-que la morale marxiste?*, Ed. Sociales, Paris, 1963, p. 63.

²⁵ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, BAC, Madrid, 1978, T. I, I Pars, q. 29, a. 3.

²⁶ Cf. J. Seifert, *Essere e Persona*, Vita e Pensiero, Milano, 1989.

²⁷ Cf. K. Wojtyla, “La Persona: sujeto y comunidad”, en Idem, *El hombre y su destino*, Palabra, Madrid, 1998, pp. 41-109.

²⁸ El ejemplo más nítido a este respecto es la circularidad en la que cae este autor al momento de afirmar su teoría de la apercepción pura. Cf. I. Kant, *Crítica de la razón pura*, Alfaguara, Madrid, 1998, B 132.

²⁹ Vale la pena destacar el artículo citado de K. Wojtyla y más recientemente P. Premoli De Marchi, *Uomo e Relazione*, Franco Angeli, Milano, 1998.

³⁰ Cf. Ch. De Koninck, *De la primacía del bien común contra los personalistas*, Madrid 1952.

³¹ La articulación de la relacionalidad con la sustancialidad de la persona lamentablemente no la podemos explicar aquí. Sin embargo, baste tomar en cuenta que el esse personal activa y orienta a la persona en todo orden y nivel aún en su ordenación ad aliud. Un excesivo formalismo ha rigidizado el nivel accidental como si su inhesión en la sustancia fuera extrínseca a ella. Una aproximación al tema es: R. Guerra, “Persona Humana: Sociabilidad y Trascendencia”, en: *Vertebración*, Puebla, n.18, año 4.

³² Juan Pablo II, *Sollicitudo rei socialis*, n. 41.

³³ Dos textos pueden ser leídos como un crítica a la falta de sujeto en la DSI: G. Gutiérrez, *Teología de la liberación. Perspectivas*, Sígueme, Salamanca, 1972; C. Boff, “Doctrina social de la Iglesia y teología de la liberación: ¿Prácticas sociales opuestas?”, en *Concilium*, 1981, n. 170, pp. 468-476.

³⁴ Juan Pablo II, *Discurso en Puebla*, II, 7. Definición repetida en el discurso que debiera haber tenido lugar el 13 de mayo de 1981, día del atentado al Pontífice.

³⁵ Entrevista inédita de Vitorio Possenti al Card. Karol Wojtyla realizada en 1978 y publicada en *Communio. Revista Católica Internacional*, segunda época, año 13, septiembre-octubre de 1991, p. 469.

³⁶ Es importante reconocer que “tampoco faltan rebrotes peligrosos de fideísmo, que no acepta la importancia del conocimiento racional y de la reflexión filosófica para la inteligencia de la fe y, más aún, para la posibilidad misma de creer en Dios.” Juan Pablo II, *Fides et Ratio*, n. 55.

³⁷ No queremos insinuar ninguna capacidad de la filosofía para presagiar los actos libres. Lo que deseamos insinuar es la importancia que posee la reflexión sobre la historia entendida en sus tres éxtasis temporales: pasado, presente y futuro. Cf. A. Millán-Puelles, *Ontología de la existencia histórica*, Departamento de Filosofía de la Cultura, Madrid, 1951.

³⁸ Pensamos sobre todo en la FSC desarrollada deductivamente desde una cierta cosmovisión metafísico-cosmológica. En algunos autores la FSC presenta como derivable toda la comprensión de lo social a partir de una cierta noción sobre el “ente” y su “orden natural”. A este respecto es interesante

analizar el breve texto de Mons. A. Tortolo y que sirve como prólogo a la obra de C. Sacheri, *El orden natural*, Promesa, México, s/f, pp. V- VII y contrastarlo con las intuiciones de R. Buttiglione sobre el método de K. Wojtyła en: *El pensamiento de Karol Wojtyła*, Encuentro, Madrid, 1992, pp. 89-101.

³⁹ Cf. A.A. V.V., *Libertad religiosa. Derecho humano fundamental*, IMDOSOC, México, 1999.

⁴⁰ Cf. R. Guerra, “Soberanía cultural y ética de la globalización”, en *Sociedad Civil. Revista científica cuatrimestral*, México, vol. II, n. 2, 1998.

⁴¹ Cf. K. Wojtyła, *Persona e Atto*, Rusconi Libri, Santarcangelo di Romagna, 1999.

⁴² Honrosa excepción la constituye el espacio eclesial-laical del *Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana*, la *Comisión Episcopal de Pastoral Social* y la labor que realizan algunos investigadores (aún con escasísimos recursos materiales) en instituciones universitarias de inspiración cristiana.

⁴³ Juan Pablo II, *Fides et Ratio*, n. 104.