

CRÍTICA EPISTEMOLÓGICA DE LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA Y EMERGENCIA DEL PENSAMIENTO SOCIAL CRISTIANO

RESUMEN

Este artículo propone una genealogía crítica de la Doctrina Social de la Iglesia (DSI) con el fin de examinar sus condiciones históricas de posibilidad y, especialmente, el régimen de universalidad que ha estructurado su configuración moderna. Lejos de entender la DSI únicamente como un conjunto de principios normativos, se la analiza como un dispositivo eclesial de producción y administración del saber social cristiano, marcado por procesos de centralización epistémica, traducción cultural y homologación con racionalidades políticas modernas. La hipótesis sostiene que la transición hacia el denominado Pensamiento Social Cristiano (PSC) no constituye una mera ampliación temática ni un reajuste metodológico, sino una mutación en la gramática epistemológica que regula la relación entre fe e historia.

El trabajo identifica tres patologías estructurales del campo teológico-social contemporáneo —dogmatización, clericalismo epistémico y domesticación del pensamiento crítico— como

síntomas de una universalidad administrada que tiende a neutralizar el conflicto y a subordinar las pluralidades contextuales a una instancia central de legitimación. A partir de un diálogo con perspectivas críticas, se argumenta que la universalidad eclesial debe ser repensada no como atributo previo garantizado por la autoridad doctrinal, sino como horizonte relacional, conflictivo y siempre provisional.

En este marco, el PSC emerge como un espacio epistémico situado y abierto, donde el discernimiento histórico sustituye al paradigma deductivo de aplicación doctrinal, y donde la verdad social cristiana se construye en el entrecruce de memorias, luchas y experiencias subalternizadas.

Palabras claves: *Clericalismo epistémico, discernimiento histórico, Doctrina Social de la Iglesia, Pensamiento Social Cristiano, universalidad administrada; universalidad eclesial, Teología social crítica.*

ABSTRACT

This article proposes a critical genealogy of the Social Doctrine of the Church in order to examine its historical conditions of possibility and, especially, the regime of universality that has structured its modern configuration. Far from understanding the DSI solely as a set of normative principles, it is analyzed as an ecclesial device for the production and administration of Christian social knowledge, marked by processes of epistemic centralization, cultural translation and homologation with modern political rationalities. The hypothesis maintains that the transition towards the so-called Christian Social Thought does not constitute a mere thematic expansion or a methodological readjustment, but rather a mutation in the epistemological grammar that regulates the relationship between faith and history.

The work identifies three structural pathologies of the contemporary theological-social field —dogmatization, epistemic clericalism and domestication of critical thinking— as symptoms of an administered universality that tends to neutralize conflict

and subordinate contextual pluralities to a central instance of legitimation. Based on a dialogue with critical perspectives, it is argued that ecclesial universality must be rethought not as a prior attribute guaranteed by doctrinal authority, but as a relational, conflictive and always provisional horizon.

In this framework, Christian Social Thought emerges as a situated and open epistemic space, where historical discernment replaces the deductive paradigm of doctrinal application, and where Christian social truth is built at the intersection of memories, struggles and subalternized experiences.

Key words: *Christian Social Thought, Critical social theology, ecclesial universality, epistemic clericalism, historical discernment, managed universality; Social Doctrine of the Church.*

INTRODUCCIÓN

En un contexto global marcado por mutaciones tecnopolíticas, desplazamientos culturales y crisis ecológicas de alcance planetario, la relación entre cristianismo y sociedad ha dejado de ser un asunto exclusivamente pastoral o moral para convertirse en una cuestión de índole epistemológica. La pregunta por el lugar del cristianismo en el mundo contemporáneo no puede resolverse ya mediante simples actualizaciones discursivas o apelaciones a una tradición normativa; exige, más bien, una reconsideración radical de los modos en que el saber social cristiano ha sido históricamente configurado, administrado y legitimado.¹

En este confín, la Doctrina Social de la Iglesia (DSI) se presenta como el principal dispositivo institucional mediante el cual la Iglesia

1 ¿Se puede hablar de una crisis de sentido, crisis de institucionalidad? Los nuevos escenarios éticos y culturales, así como la crisis de legitimidad, revelan que ante el surgimiento de violencias estructurales han de surgir también sensibilidades, éticas y teológicas, que den cuenta de las transformaciones sociales y propongan análisis, respuestas y modos de existencia; incluso, más allá de la teoría. Sobre la relación entre crisis de sentido, transformaciones sociales y reconfiguración del pensamiento teológico en clave latinoamericana, puede verse Juan Carlos Scannone, *La teología del pueblo: Raíces teológicas del papa Francisco* (Santander: Sal Terrae, 2017).

ha articulado su reflexión sobre la sociedad moderna. Sin embargo, la DSI no puede ser comprendida únicamente como un conjunto de principios morales o como un repertorio de enseñanzas magisteriales. Su emergencia y consolidación deben leerse también como parte de una economía del saber eclesial que, al tiempo que buscaba responder a los conflictos sociales de la modernidad, instituyó formas específicas de autoridad epistémica, centralización discursiva y administración de la universalidad.

La universalidad eclesial, en este sentido, no aparece simplemente como un atributo teológico o como una nota constitutiva de la Iglesia, sino como una forma históricamente mediada de producción y gestión del saber social cristiano. Se manifiesta, así, como un dispositivo de sentido tejido con materiales históricos y decisiones contingentes, donde la pretensión de totalidad descansa sobre capas superpuestas de mediaciones culturales, omisiones selectivas y operaciones de traducción, como si la catolicidad fuese una bóveda simbólica cuya estabilidad depende tanto de lo que afirma como de aquello que, con silenciosa disciplina, mantiene fuera de escena. Esta universalidad ha sido, en buena medida, una universalidad administrada: un régimen de enunciación que, bajo la pretensión de ofrecer orientaciones para todos los contextos, ha tendido a homogenizar experiencias, neutralizar conflictos y subordinar las pluralidades locales a una instancia central de legitimación doctrinal.

En las últimas décadas, sin embargo, diversos procesos eclesiales, teológicos y sociopolíticos han puesto en evidencia los límites de este modelo. La irrupción de teologías contextuales, el protagonismo de movimientos sociales de inspiración cristiana, las transformaciones del magisterio latinoamericano y los llamados contemporáneos a la sinodalidad han abierto un campo de tensiones que desborda los marcos tradicionales de la DSI. En este escenario comienza a perfilarse lo que aquí denominamos Pensamiento Social Cristiano (PSC), no simplemente como una ampliación temática de la DSI, sino como un espacio epistémico emergente, plural y transdisciplinar, capaz de alojar formas de saber social cristiano que exceden los dispositivos magisteriales clásicos.

Este artículo propone, en consecuencia, una genealogía crítica de la DSI que permita comprender sus condiciones de posibilidad, sus operaciones de universalización y sus efectos epistemológicos. No se trata de una impugnación externa o meramente ideológica, sino de un ejercicio de discernimiento interno que busca iluminar las tensiones constitutivas del campo social cristiano. A partir de esta lectura genealógica, se esboza la emergencia del PSC como una reconfiguración del saber social cristiano en clave relacional, contextual y sinodal.

La hipótesis que orienta este trabajo sostiene que la transición de la DSI al PSC no es simplemente un desplazamiento temático o metodológico, sino una mutación en el régimen de universalidad eclesial, que propone pasar del modelo administrado y centralizado hacia una universalidad relacional, performativa y polifónica. Esta mutación, lejos de suponer una ruptura con la tradición, puede interpretarse como una intensificación de su dinamismo histórico y de su vocación encarnada. No se trata, por tanto, de abandonar la universalidad, sino de despojarla de sus ropajes imperiales para devolverla al temblor humilde de la comunión histórica.

Nos centraremos en la reconstrucción genealógica de la DSI y en el análisis de la universalidad eclesial como problema epistemológico. De este modo, el artículo se ofrece como una unidad argumentativa autónoma, centrada en la crítica de los dispositivos de universalización del saber social eclesial y en la necesidad de su reconfiguración.

Este trabajo se desarrolla desde una perspectiva genealógico-crítica e interdisciplinar. La aproximación genealógica, inspirada en tradiciones contemporáneas de crítica histórica y epistemológica, no busca reconstruir linealmente el desarrollo doctrinal de la DSI ni ofrecer una historia exhaustiva de sus formulaciones, sino interrogar las condiciones históricas y eclesiales que han configurado sus regímenes de autoridad, sus formas de universalización y los criterios de legitimidad del saber social cristiano. En este sentido, el análisis se concentra menos en la validez doctrinal de determinados contenidos que en las mediaciones epistemológicas, culturales e institucionales que han permitido su consolidación como discurso normativo dentro del campo eclesial.

Al mismo tiempo, el artículo asume una perspectiva hermenéutica y crítica que dialoga con aportaciones provenientes de la teología de la liberación, las epistemologías feministas, los enfoques decoloniales y algunas corrientes contemporáneas de filosofía política y teología social. Más que proponer una sustitución de la tradición doctrinal por nuevos paradigmas teóricos, el texto intenta problematizar las mediaciones históricas desde las cuales la universalidad eclesial ha sido formulada y ejercida, explorando así las condiciones de emergencia del denominado Pensamiento Social Cristiano como un espacio epistémico más abierto a la historicidad, al conflicto y al discernimiento contextual.

LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA: GÉNESIS, NATURALEZA Y TENSIONES INTERNAS

La DSI surge en el contexto de la modernidad europea del siglo XIX como respuesta a los nuevos desafíos sociales generados por la cuestión obrera, el capitalismo industrial y el debilitamiento del poder temporal eclesial. La Encíclica *Rerum Novarum* (1891) de León XIII inaugura una tradición magisterial que ha buscado articular, desde las entrañas de la fe cristiana, principios éticos con el análisis lúcido y comprometido de los dolores y desafíos del cuerpo social. A lo largo del siglo XX, esta doctrina ha ido consolidando un corpus doctrinal relativamente sistemático, cuya estructura se apoya en principios permanentes como la dignidad de la persona humana, el bien común, la subsidiariedad y la solidaridad (pilares fundamentales), así como en la destinación universal de los bienes, participación, justicia social y el cuidado de la creación (principios complementarios).²

Sin embargo, desde sus albores, la DSI ha oscilado entre dos polos en tensión: por un lado, su vocación profética de denuncia y anuncio, en ocasiones luminosa; por otro, su enraizamiento en una

2 Pontificio Consejo "Justicia y Paz", *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia* (Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2004), "Los principios de la dsi," n. 160 y ss. Una aproximación que puede leerse como un ejercicio incipiente de relectura del psc dentro del marco de la dsi se encuentra en José Sols Lucía, *Pensamiento social cristiano abierto al siglo XXI: A partir de la encíclica Caritas in Veritate* (Santander: Sal Terrae, 2011).

racionalidad que muchas veces ha estado determinada por formas eurocéntricas, clericales o, incluso, funcionales al *statu quo*. Aunque no ha estado exenta de silencios estructurales —lagunas dolientes y ecos reprimidos— frente a formas complejas de dominación, especialmente, aquellas derivadas del colonialismo, del patriarcado o del sistema económico global.³

En este sentido, las tensiones internas de la DSI no son anecdóticas ni meramente hermenéuticas, sino profundamente estructurales: su dificultad para integrar el pluralismo cultural, su escasa autocrítica institucional, así como una antropología implícita que —aunque pretendidamente universal— ha sido históricamente masculina, blanca, occidental y clerical.⁴ La DSI, pese a ser portadora de grandes intuiciones éticas, también ha sido víctima de un cierto “encierro doctrinal”, un cerco de certezas y definiciones, que ha impedido que su potencia crítica se despliegue en toda su radicalidad.

3 Juan Carlos Scannone, “La irrupción del pobre en América Latina como hecho de vida y libertad,” *Stromata*, no. 2 (2019), 53-66; Leonardo Boff, *Teología desde el lugar del pobre* (Santander: Sal Terrae, 1986), sobre todo, la sección “Reinventar la Iglesia en la base como Pueblo de Dios”, capítulo 2, “La misión de la Iglesia en América Latina: Ser el ‘buen samaritano’”, 45 y ss.; Franz J. Hinkelammert, *El sujeto y la ley: El retorno del sujeto reprimido* (La Habana: Editorial Caminos, 2006), en donde el autor propone una crítica profunda a la racionalidad moderna y sus implicaciones en la construcción del sujeto cohesionado a partir del control simbólico.

4 Joerg Rieger, *Globalization and Theology* (Nashville: Abingdon Press, 2010), donde el autor critica los supuestos de universalidad teológica y pone en evidencia algunos intereses específicos de fondo ligados al poder institucional, político, económico y cultural; además, Joerg Rieger, *Theology in the Capitalocene: Ecology, Identity, Class, and Solidarity* (Minneapolis: Fortress Press, 2022), el autor examina cómo las estructuras de poder globales, con especial atención al capitalismo neoliberal, moldean no sólo las economías, sino también las identidades, las relaciones sociales y las prácticas religiosas, por lo que propone una “teología de la solidaridad profunda” que, militante y colectivamente, se interesa de manera honesta y radical por las intersecciones de clase, género, raza y ecología, a la par que desafía las narrativas dominantes que presentan estas categorías con pretensiones universales y neutrales; en esta misma orientación, Emilce Cuda, *Para leer a Francisco. Teología, ética y política* (Buenos Aires: Manantial, 2021), analiza críticamente los límites estructurales de la dsi, particularmente, en su incapacidad para integrar y suscitar el pluralismo cultural, su débil —casi pudorosa— capacidad autocrítica y su matriz antropológica implícita, que ha sido históricamente configurada desde un horizonte que, lamentablemente, no sorprende: el de un sujeto varón, blanco, occidental y eclesialmente institucionalizado. Pero no todo es fatalismo, sino umbral; punto de partida para imaginar y reclamar una reapropiación situada de la dsi desde los márgenes sociales, culturales y geográficos del Sur Global. Se puede percibir, luminosidad fértil, el camino hacia un pensamiento social cristiano plural y epistémicamente más honesto.

DEL PARADIGMA DOCTRINAL AL HORIZONTE DEL DISCERNIMIENTO: DIFERENCIAS FUNCIONALES Y EPISTEMOLÓGICAS ENTRE DSI Y PSC

En años recientes, la relación entre la DSI y el PSC ha comenzado a ocupar un lugar cada vez más visible en distintos debates académicos y eclesiales. Aunque con frecuencia ambas expresiones siguen utilizándose de manera prácticamente equivalente —sobre todo, cuando el PSC es entendido como una formulación más amplia o pedagógica de la tradición social católica—, diversos autores han insistido en la necesidad de distinguir sus funciones y sus supuestos epistemológicos.⁵ En algunos desarrollos contemporáneos, particularmente en ámbitos latinoamericanos vinculados a la recepción crítica de la doctrina social, el PSC empieza a perfilarse como un espacio de reflexión más abierto a las mediaciones históricas, culturales y sociales que exceden el marco estrictamente magisterial.⁶

Esta discusión adquirió especial relevancia tras el Concilio Vaticano II y encontró un punto de inflexión en las teologías de la liberación, la teología del pueblo y otros enfoques críticos que cuestionaron la suficiencia de los esquemas deductivos clásicos para pensar la relación entre Evangelio e historia. Más recientemente, las discusiones en torno a la sinodalidad, la crítica al clericalismo y las epistemologías contextuales han contribuido también a desplazar parte del discurso social cristiano hacia formas de discernimiento

5 Cfr. José Sols Lucía, *Pensamiento social cristiano...*, y José Sols Lucía, *Cinco lecciones de pensamiento social cristiano* (Madrid: Trotta, 2013). Este último texto resulta particularmente relevante para el presente análisis, en la medida en que introduce de forma explícita la noción de “pensamiento social cristiano” en diálogo con la tradición de la doctrina social de la Iglesia. Aunque no constituye un tratado sistemático sobre el estatuto epistemológico del psc, ni desarrolla una metodología propia para su comprensión, sí ofrece una delimitación conceptual del término y sugiere una distinción incipiente respecto de la DSI. En ese sentido, su aporte es más introductorio y pedagógico que teórico-epistemológico, pero resulta clave por su uso temprano y explícito de la categoría.

6 Cfr. Carlos Arboleda Mora, “Epistemología de la nueva Doctrina Social de la Iglesia”, *Franciscanum: Revista de las Ciencias del Espíritu*, no. 156 (julio-diciembre 2011), 17-49; y Cuda, *Para leer a Francisco*.

histórico y construcción colectiva de sentido, menos centradas exclusivamente en la formulación doctrinal.⁷

El presente trabajo se inscribe en este horizonte de discusión, aunque propone una lectura específica: la diferencia entre DSI y PSC no puede reducirse únicamente a una ampliación temática o metodológica. Lo que aquí se intenta mostrar es que dicha transición remite, más profundamente, a una transformación en el modo de concebir la universalidad eclesial y la producción misma del saber social cristiano. Desde esta perspectiva, el PSC no aparece simplemente como una nueva denominación disciplinar, sino como una reconfiguración del vínculo entre fe, historia y discernimiento social.

La diferencia entre la DSI y el PSC, como ya hemos señalado, no puede resolverse adecuadamente en el plano de las etiquetas disciplinares ni en una mera contraposición de enfoques pastorales. Lo que está en juego es una divergencia más profunda en el modo de concebir la función del saber cristiano en lo social y en el estatuto mismo de su producción.

Desde una perspectiva funcional, la DSI ha operado históricamente como un corpus magisterial de orientación normativa, destinado a ofrecer criterios relativamente estables para la acción social de la Iglesia y de los fieles. Su racionalidad responde, en buena medida, a la lógica de la enseñanza; es decir, formular principios, clarificar juicios y orientar conductas en continuidad con una tradición doctrinal que busca preservar su coherencia interna. El PSC, en cambio, no se define primariamente como instancia normativa ni como prolongación directa del magisterio, sino como un espacio reflexivo crítico, no necesariamente institucionalizado, que se devela allí donde la fe cristiana se ve forzada a pensar su responsabilidad histórica en contextos de conflictividad, exclusión y mutación acelerada de los marcos sociales.

7 Puede verse, por ejemplo, Jaisy A. Joseph, "Ecclesiology via Ethnography: Studying the Church through a Discernment of Concrete Ecclesial Life", *Theological Studies*, no. 4 (2024), 567-589; Jos Moons, "A Comprehensive Introduction to Synodality: Reconfiguring Ecclesiology and Ecclesial Practice", *Rocznik Teologiczny* (2022); Francisco de Aquino Júnior, "La sinodalidad como 'dimensión constitutiva de la Iglesia'", *Revista Latinoamericana de Teología*, no. 115 (2022), 15-27; y José Ignacio González Faus, "Sinodalidad eclesial: Importancia, problemas, sugerencias", *Razón y Fe*, no. 1454 (2021), 335-343.

Esta diferencia funcional remite, inevitablemente, a una divergencia epistemológica más honda. Mientras la DSI se ha articulado mayoritariamente desde una antropología filosófico-teológica de raigambre clásica y desde un esquema deductivo —que parte de principios generales para su aplicación a situaciones concretas—, el PSC se configura desde una lógica inversa y, como ya hemos mencionado, más porosa, pues comienza en la densidad de la experiencia histórica, en las escisiones de la realidad social, en los conflictos que resisten ser resueltos por categorías previamente estabilizadas. No se trata, por tanto, de “aplicar” el Evangelio a la historia como si esta fuera un mero campo de verificación secundaria de verdades ya dadas, sino de asumir la historia misma como instancia que interroga, desplaza y reconfigura la inteligencia creyente del Evangelio y de sus mediaciones sociales. La praxis histórica, marcada por conflictos, sufrimientos y luchas por la dignidad, no aparece como un apéndice pastoral del discurso teológico, sino como un momento constitutivo del proceso de conocimiento. Tal desplazamiento supone reconocer que el saber teológico-social nace en un movimiento de ida y vuelta entre fe y realidad, en una dialéctica en la que la experiencia histórica no sólo recibe sentido, sino que también lo produce, lo tensa y lo purifica.

Como ha subrayado Clodovis Boff, la teología crítica no comienza en conceptos abstractos, sino en una opción práctica situada, desde la cual se reorganiza el acto mismo de conocer: la realidad histórica se convierte así en lugar hermenéutico y criterio de verificación, obligando a la teología a exponerse a la intemperie de la praxis y a dejarse afectar por aquello que desestabiliza sus categorías heredadas. Discernir no es aplicar, sino dejarse descentrar, permitir que el Evangelio sea comprendido de nuevo allí donde la historia hiere, resiste y clama.⁸

La distinción puede formularse, entonces, como una diferencia de paradigma. Se trataría, así, del paso de un paradigma de autoridad

8 Cfr. Clodovis Boff, “Epistemología y método de la teología de la liberación”, en *Mysterium liberationis: Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, ed. Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino (Madrid: Trotta, 1990), 79-113.

doctrinal a un paradigma de discernimiento histórico. En el primero, el saber social cristiano tiende a organizarse como una arquitectura conceptual relativamente cerrada, orientada a ofrecer respuestas antes de que las preguntas irruman con toda su aspereza. En el segundo, la pregunta precede a la respuesta, el acontecimiento desborda los marcos heredados y la verdad no se administra como posesión, sino que se busca vigorosamente, se contrasta en común y se deja afectar por aquello que resiste ser integrado sin resto. Se trata de un desplazamiento desde la lógica de la enseñanza hacia la lógica de la escucha, desde la normatividad abstracta hacia una mediación simbólica y práctica que asume la fragilidad del creer en la historia.⁹

Este tránsito no implica una descalificación de la tradición doctrinal ni una defección frente a la herencia magisterial, sino su exposición deliberada al tiempo, a las preguntas inéditas y a los rostros concretos que la interpelan. En esta topología conceptual, el PSC no se presenta como una “doctrina alternativa”, sino como un lugar epistémico abierto, dinámico y atravesado por tensiones, donde confluyen fuentes eclesiales, memorias populares, saberes ancestrales, lecturas interculturales del Evangelio y epistemologías históricamente subalternizadas. Su pretensión no es clausurar el sentido, sino allanar condiciones de horizonte de significatividad para una praxis cristiana capaz de responder —sin cinismo ni ingenuidad— a las luchas por la justicia y a los procesos colectivos de producción de sentido en contextos marcados por la colonialidad del poder y la asimetría epistémica.¹⁰

En esta escena del pensar, el PSC puede leerse no como una simple ampliación temática de la DSI, sino como un dispositivo crítico de descentramiento, que reinscribe el saber cristiano-social en las mediaciones históricas concretas y en la intemperie de la praxis,

9 Cfr. Michel de Certeau, *La debilidad de creer* (Buenos Aires: Katz, 2006).

10 Cfr. Anibal Quijano, “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*, ed. Edgardo Lander (Buenos Aires: Clacso, 2000), 201-246; Sandra Harding, *Sciences from Below: Feminisms, Post-colonialities, and Modernities* (Durham: Duke University Press, 2008), especialmente, la sección 2.4, “Women as Subjects of History and Knowledge”, 101, y el capítulo 3, “Interrogating tradition: challenges and possibilities”, 173.

allí donde la fe se ve obligada a pensar con las manos sucias de historia y con una lucidez que no renuncia a la compasión.

CRISIS CONTEMPORÁNEA DEL DISCURSO SOCIAL ECLESIAL: DOGMATIZACIÓN, CLERICALISMO EPISTÉMICO Y DOMESTICACIÓN DEL PENSAMIENTO CRÍTICO

La configuración contemporánea del campo teológico-social se encuentra atravesada por una serie de patologías estructurales que comprometen gravemente su capacidad crítica, su fecundidad histórica y su fidelidad evangélica. Entre ellas, destacan tres fenómenos interrelacionados, aunque analíticamente distinguibles: la dogmatización del discurso social cristiano, el clericalismo epistémico y la progresiva domesticación del pensamiento crítico. Éstos no constituyen meros excesos circunstanciales, sino lógicas de funcionamiento que tienden a clausurar el conflicto, a neutralizar la pregunta y a desactivar la potencia transformadora del cristianismo en el espacio público.

Dogmatización: la petrificación del discernimiento

La dogmatización consiste en la absolutización ahistórica de formulaciones doctrinales surgidas en contextos determinados, posteriormente, elevadas a criterios normativos inmutables. En el ámbito del pensamiento social eclesial, este fenómeno se traduce en la conversión de principios históricos en axiomas intocables, impermeables a la complejidad de las mutaciones culturales, políticas y antropológicas contemporáneas. Lo que originalmente fue mediación prudencial se transmuta así en código cerrado; lo que nació como discernimiento situado se convierte en repetición formal, con pretensiones de universalización.

Este proceso no sólo empobrece la inteligencia teológica, sino que traiciona la lógica misma de la tradición cristiana, entendida, como ya resaltaba Yves Congar, no como conservación estática,

sino como fidelidad dinámica bajo el signo del tiempo¹¹. La dogmatización, en este sentido, no protege la verdad del Evangelio: la soterra bajo el peso de una falsa seguridad doctrinal, incapaz de exponerse a la intemperie de la historia.

Clericalismo epistémico: monopolio del decir legítimo

Más grave aún es el fenómeno del clericalismo epistémico, entendido como la concentración del derecho a producir, validar y autorizar el saber teológico-social en manos de instancias clericales o institucionales específicas. No se trata únicamente de un problema de poder eclesial, sino de una estructura cognitiva que define quién puede hablar, desde dónde y con qué legitimidad sobre lo social desde la fe.

Este modelo, profundamente marcado por matrices patriarcales, jerárquicas y eurocéntricas, ha operado históricamente como un dispositivo de exclusión simbólica, relegando a mujeres, laicos, pueblos indígenas, comunidades afrodescendientes, sujetos empobrecidos y disidencias sexo-genéricas al estatuto de meros “destinatarios” del discurso moral, pero no de sujetos epistémicos activos. Tal lógica contradice frontalmente tanto el *sensus fidei* del Pueblo de Dios como la eclesiología conciliar y sinodal.¹²

Las críticas a este monopolio epistémico han sido persistentes y plurales. Desde la teología feminista; por ejemplo, Elisabeth Schüssler Fiorenza ha mostrado cómo el clericalismo reproduce una hermenéutica “kyriarcal” que deforma la memoria cristiana y silencia voces subalternas,¹³ y, por su parte, Ada María Isasi-Díaz lo enriquece proponiendo una reconfiguración de quién puede producir teología, así como el desmantelamiento de la autoridad clerical como

11 Cfr. Yves Congar, *Verdadera y falsa reforma en la Iglesia* (Salamanca: Sígueme, 2014). Especialmente el capítulo 2, “Condiciones de una reforma sin cisma”, 195 y ss.

12 Francisco, *Evangelii Gaudium* (Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2013), nn. 102-104.

13 Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Discipleship of Equals: A Critical Feminist Ekklesia-logy of Liberation* (Nueva York: Crossroad, 1993). Particularmente, las secciones 15, “Patriarchal Structures and the Discipleship of Equals”, 211, y la 18, “The Silenced Majority Moves into Speech”, 249.

único locus del saber, insistiendo, sobre todo, en la praxis comunitaria como fuente epistemológica.¹⁴

La teología del pueblo —en autores como Lucio Gera, Rafael Tello y Juan Carlos Scannone— ha insistido, asimismo, en el protagonismo cognitivo del pueblo creyente, portador de una racionalidad sapiencial irreductible a la mediación clerical.¹⁵

Domesticación del pensamiento crítico: neutralizar el conflicto

La tercera patología, estrechamente ligada a las anteriores, es la domesticación del pensamiento crítico. Ésta se manifiesta en la tendencia a convertir la reflexión social cristiana en un discurso conciliador, pastoralmente correcto, pero políticamente inofensivo. El conflicto —constitutivo de la historia— es reinterpretado como anomalía; la denuncia profética, como radicalismo incómodo; la memoria de las víctimas, como exceso retórico.

Tal domesticación opera tanto en espacios eclesiales como académicos, donde se privilegia el consenso anodino y se evita toda confrontación con las estructuras de pecado, con las lógicas de exclusión, despojo y muerte que atraviesan el orden global. Frente a ello, Johann Baptist Metz recordó que la fe cristiana, en su núcleo, es memoria peligrosa; esto es, memoria que desestabiliza, que incomoda, que impide la reconciliación prematura con un mundo injusto.¹⁶ En esta configuración, las teologías decoloniales, indígenas y afrodescendientes han

14 Ada María Isasi-Díaz, *Mujerista Theology: A Theology for the Twenty-First Century* (Maryknoll, Orbis Books, 1996). Especialmente, los capítulos "Mujerista Theology: A challenge to traditional theology", 59, y "La palabra de dios en nosotras - The word of God in us", 148.

15 Cfr. Juan Carlos Scannone, "La irrupción del pobre y la lógica de la gratuidad", en *Irrupción del pobre y quehacer filosófico: Hacia una nueva racionalidad*, ed. Juan Carlos Scannone y Marcelo Perine (Buenos Aires: Bonum, 1993); Juan Carlos Scannone, *La teología del pueblo. Raíces teológicas del Papa Francisco* (Santander: Sal Terrae, 2012), 63-92; Rafael Tello, "El pueblo fiel como sujeto de la evangelización," en *El catolicismo popular en la Argentina*, ed. Lucio Gera, et al. (Buenos Aires: Guadalupe, 1974), 83-110.

16 Cfr. Johann Baptist Metz, *Faith in History and Society*. Especialmente, "The struggle for the subject or practical fundamental theology as a political theology of the subject", 60, y "The future in the memory of suffering. The dialectics of progress", 100.

insistido en que no hay pensamiento crítico cristiano sin desobediencia epistémica frente a las categorías coloniales heredadas.¹⁷

El PSC como respuesta crítica

En la escena que hemos mostrado, la fulguración del PSC no responde a un afán nominalista ni a una moda académica, sino a una necesidad histórica. El PSC se configura como una tentativa de desactivar estas patologías mediante la reapertura del discernimiento, la redistribución del derecho a decir y la rehabilitación del conflicto como lugar teológico. No pretende sustituir la tradición doctrinal, sino someterla al crisol del tiempo, a la escucha de las víctimas y a la apertura relacional de las preguntas aún sin respuesta.

Más que ofrecer certezas tranquilizadoras, el PSC aspira a custodiar la inquietud evangélica, esa que impide que el pensamiento cristiano se convierta en ideología, y que lo mantiene expuesto —frágil, vulnerable, pero fecundo— a la verdad que irrumpe desde los márgenes de la historia.

La universalidad eclesial como problema epistemológico

La pretensión de universalidad que acompaña históricamente a la DSI no puede ser asumida sin mediaciones críticas, como si se tratara de un atributo autoevidente del discurso eclesial o de una simple consecuencia de la catolicidad entendida en clave extensiva. Dicha universalidad no nace en el vacío, transparencia ilusoria de un origen incontaminado, ni se desprende de manera inmediata del

17 Cfr. Vine Deloria Jr., *God Is Red: A Native View of Religion*, 30th Anniversary Edition (Golden, CO: Fulcrum Publishing, 2003), especialmente, capítulo 3, "The Religious Challenge," 45, y 8, "Origin of Religion," 13; George E. Tinker, *Spirit and Resistance: Political Theology and American Indian Liberation* (Minneapolis, MN: Augsburg Fortress, 2004), especialmente, "American Indian Religious Identity and Advanced Colonial Malignancy," 37, y "Fools and Fools Crow: The Colonialism of Thomas Mails's Fools Crow: Wisdom and Power," 73; Nelson Maldonado-Torres, *Against War: Views from the Underside of Modernity* (Durham, NC: Duke University Press, 2008), especialmente, capítulo 2, "Of Masters and Slaves, or Frantz Fanon and the Ethico-Political Struggle for Non-Sexist Human Fraternity," 93, y 3, "From the Ethical to the Geopolitical: A Latin American Response to Coloniality, Neoliberal Globalization, and War," 163.

Evangelio, sino que se configura en un entramado histórico preciso, marcado por la autocomprensión eclesiocéntrica de la Iglesia moderna y por su progresiva institucionalización como instancia normativa capaz de enunciar principios válidos para la totalidad del orden social. En este sentido, la DSI nace y se consolida en un enfoque en el que la Iglesia se piensa a sí misma como sujeto privilegiado de racionalidad moral, depositaria de una visión integral del ser humano y de la sociedad, y, por tanto, autorizada para ofrecer diagnósticos y orientaciones con pretensión de validez universal.

Diversos análisis contemporáneos han mostrado que la pretensión de universalidad que acompaña a la autocomprensión eclesial moderna se encuentra estrechamente ligada a un proceso de configuración institucional y doctrinal que dialoga, por cierto, sin salvar ambigüedades, con las formas políticas de la modernidad, inscribiendo su pretensión de verdad en los mismos pliegues donde se organiza la soberanía, levantando una arquitectura simbólica con materiales teológicos y cimientos políticos compartidos. La Iglesia, en su esfuerzo por intervenir normativamente en el orden social, asumió progresivamente un lenguaje de principios, mediaciones y racionalidades que la situaron como interlocutora autorizada en el espacio público, pero también la condujeron a modelar su discurso según esquemas de universalidad abstracta, homologables a los del Estado moderno y a sus dispositivos de regulación social.

Desde esta perspectiva, la doctrina social no puede leerse únicamente como despliegue orgánico del Evangelio, sino también como el resultado de una traducción histórica específica, atravesada por tensiones entre catolicidad, poder y ciudadanía. Esta constatación desplaza decisivamente el lugar desde el cual se evalúa la autoridad y el alcance de la doctrina social. Si ésta se comprende como traducción histórica y no como emanación inmediata de un depósito ahistórico, entonces su pretensión de universalidad queda expuesta a la intemperie del tiempo, obligada a rendir cuentas de las mediaciones políticas, culturales y simbólicas que la han hecho posible. La catolicidad deja de funcionar como garantía automática de validez y se revela, más bien, como un horizonte en disputa, siempre tensionado por formas concretas de poder, por modelos implícitos de

ciudadanía y por regímenes de interpretación que determinan quién puede hablar, desde dónde y en nombre de quién.

En este sentido, la doctrina social aparece menos como un cuerpo normativo cerrado que como una configuración histórica superpuesta. Es un texto reescrito una y otra vez, donde el Evangelio se entrelaza, en un marco de racionalidades modernas, con lenguajes jurídicos y con imaginarios estatales, dejando huellas visibles de sus negociaciones, silencios y exclusiones. Sin embargo, subrayemos, asumir esta complejidad no implica desautorizar la tradición, sino someterla a una acogida crítica que permita discernir, en cada coyuntura, qué en ella sigue siendo fuente de vida y qué ha devenido forma inercial de poder (principio que, asimismo, ha de aplicarse a los diversos discursos teológicos).

A su vez, esta forma de universalidad normativa ha sido criticada por reproducir, aun involuntariamente, una lógica teopolítica que separa el discurso cristiano de sus prácticas encarnadas, desplazando la imaginación teológica hacia planos diferenciados formales que neutralizan el conflicto, domestican la pluralidad y oscurecen la dimensión litúrgica, corporal y comunitaria de la fe. Lo que aparece, entonces, no es una universalidad evangélica sin mediaciones, sino una universalidad históricamente situada, marcada por decisiones eclesiales concretas, por alianzas culturales específicas y por una determinada concepción del orden social que hoy exige ser críticamente interrogada.¹⁸

Este gesto fundacional inseparable del contexto europeo y moderno en el que se articula, produce una identificación casi automática entre universalidad y autoridad doctrinal, entre verdad y magisterio, entre lo común y lo homogéneo, sellando una economía del sentido en la cual la pluralidad es leída como desviación y la diferencia como amenaza al orden. La universalidad aparece, así,

18 Cfr. Massimo Faggioli, *Catholicism and Citizenship: Political Cultures of the Church in the Twenty-First Century* (Collegeville, MN: Liturgical Press, 2017), especialmente, "Inter-Ecclesial Relations and the Public Square. Bishops versus Religious Orders between Vatican II and the Post-Vatican II Era", 1; y "Beyond the Paradigm 'Hegemony or Persecution': The Church Facing Pluralism", 46; William T. Cavanaugh, *Theopolitical Imagination: Discovering the Liturgy as a Political Act in an Age of Global Consumerism* (Londres: T&T Clark, 2002), especialmente, "The myth of globalization as catholicity", 97.

no tanto como una tarea siempre inacabada, expuesta a la intemperie de la historia, sino como un presupuesto previo, casi un atributo ontológico ya poseído, que se presenta a sí mismo como evidencia. Basta revisar ciertos manuales clásicos de doctrina social todavía en uso para advertir cómo esta universalidad se presenta como un dato previo, no como una conquista siempre frágil. Más que marco de inteligibilidad en disputa, se solidifica como un suelo que no admite huellas. De este modo, cristaliza un régimen de verdad en el que la autoridad habla en nombre de todos, mientras el silencio de los otros, no siempre impuesto, a veces cuidadosamente administrado, se vuelve condición tácita de la unidad; como una catedral erigida sobre voces enterradas, cuyos muros resplandecen en la superficie mientras, bajo las losas frías del suelo, persiste el murmullo subterráneo de lo que nunca fue convocado a decir su propio nombre.

Esta forma de universalidad tiende a borrar las marcas de su propio proceso de constitución, como si hubiera tenido su manifestación originaria sin conflicto, sin restos, sin pérdidas, naturalizando una experiencia particular del mundo y un repertorio específico de lenguajes como si fueran transparentes, ahistóricos y, sobre todo, inocentes. En esa operación, la diferencia no es aniquilada, lo cual sería demasiado burdo, sino desplazada hacia los márgenes del sentido: se la tolera como excepción controlada, como variación periférica, como aplicación local y subordinada de un principio que se presume ya dado, ya cerrado, ya a salvo de la interpelación de quienes no participaron en su enunciación.

Desde un punto de vista epistemológico, esta forma de universalidad funciona como un régimen lógico no inocente ni aséptico, aunque con frecuencia se presente bajo el tono monocorde de la evidencia, que organiza lo decible y lo pensable dentro del campo teológico-social como una gramática implícita, a menudo no tematizada; y, entonces, ya no se trata únicamente de qué contenidos se afirman, sino, de manera más decisiva, de quién puede hablar, desde dónde, con qué lenguajes, con qué cuerpos, y bajo qué condiciones históricas y simbólicas de legitimidad.

La universalidad eclesial, así entendida, opera como un dispositivo que centraliza la producción de sentido y regula sus márgenes

como si se tratara de una topografía sacralizada del saber, casi como un archivo cuidadosamente ordenado que decide de antemano qué documentos merecen conservarse y cuáles pueden perderse sin duelo, configurando una geografía epistémica-política donde ciertos sujetos clericales, masculinos, europeos y formados en matrices académicas específicas, ocupan el centro y hablan desde allí como si no ocuparan ningún lugar; mientras otros saberes quedan subsumidos, traducidos, higienizados o directamente silenciados, obliterando una coyuntura común. No existe universalidad que no esté atravesada por relaciones de poder, ya nos lo han enseñado, con insistencia incómoda, las epistemologías críticas contemporáneas; y toda pretensión de neutralidad, en realidad, es una toma de posición que ha olvidado, o decidido olvidar, su propio lugar de enunciación, su propia cicatriz histórica.

En este marco, la universalidad eclesial puede leerse como una forma de objetividad débil, una objetividad administrada; es decir, como una pretensión de neutralidad que ha borrado las condiciones sociales, culturales y políticas de su propia producción y las ha convertido en trasfondo naturalizado. Los saberes que se presentan como universales suelen coincidir, no por azar, con los puntos de vista de los grupos dominantes; mientras que las experiencias situadas de los márgenes, como los cuerpos feminizados, pueblos colonizados, sujetos subalternos, son descalificadas como parciales, emocionales o carentes de rigor, como si el rigor no tuviera también una historia. Repensar críticamente esta universalidad implica, entonces, no renunciar a la verdad, sino radicalizarla, descentrarla, re-imaginarla mediante una objetividad fuerte, densa y situada, capaz de reconocer su localización histórica y de abrir el campo del conocimiento teológico-social a una pluralidad conflictiva, no pacificada, de perspectivas epistémicamente relevantes.¹⁹

En este punto, el diálogo con la crítica decolonial resulta ineludible. Tal crítica ha mostrado cómo la modernidad occidental produjo

19 Cfr. Sandra Harding, *Sciences from Below: Feminisms, Postcolonialities, and Modernities* (Durham, NC: Duke University Press, 2008), especialmente, capítulo I, "Problems with modernity's science and politics. Perspectives from northern science studies", 23-75, y III, "Interrogating tradition: Challenges and possibilities", 173-214.

una universalidad abstracta que se constituyó mediante la exclusión sistemática de otros modos de conocer, sentir y habitar el mundo.²⁰ La colonialidad del saber no consiste sólo en la imposición de contenidos, sino también en la naturalización de una forma específica de racionalidad como medida de todas las demás. Cuando la DSI asume sin suficiente problematización categorías como “naturaleza humana”, “ley moral universal” o “bien común”, corre el riesgo de reinscribir, incluso de manera involuntaria, esa misma matriz epistémica, presentando como universales e incuestionables formulaciones que han sido históricamente elaboradas desde contextos culturales, sociales y políticos muy determinados.

Esto no implica negar la dimensión universal del cristianismo ni reducir la fe a una suma de particularismos inconmensurables. Por eso, el problema no es la universalidad como dimensión especulativa, sino su comprensión sustancializada, autorreferencial y cuasi-omnipotente. Desde una perspectiva crítica, la universalidad no puede ser pensada como punto de partida, sino como punto de llegada siempre provisional; no como propiedad de un sujeto que

20 Desde una perspectiva de crítica radical de la epistemología moderna, las contribuciones de Anibal Quijano y Walter D. Mignolo no remiten simplemente a la pluralización de paradigmas dentro de un mismo horizonte cognitivo, sino a la irrupción, no exenta de tensiones internas, de un paradigma-otro, cuya inteligibilidad exige una deferencia epistémica y una ruptura espacial de la enunciación, es decir, un desplazamiento efectivo del locus desde el cual se produce y legitima el conocimiento. En este marco, Quijano conceptualiza la colonialidad del poder como una matriz histórico-estructural que articula saber, raza y economía, mostrando cómo el universalismo moderno opera, más que como ideal normativo, como tecnología de clasificación ontológica que naturaliza una racionalidad particular como medida de lo humano; Mignolo, por su parte, y no sin radicalizar este diagnóstico, propone el pensamiento fronterizo como condición de posibilidad de un cosmopolitismo crítico, que es permitido precisamente por la exterioridad colonial, que desactiva la pretensión totalizante del occidentalismo y abre una utopística político-epistémica orientada a la construcción de un mundo donde quepan muchos mundos. Cfr. Anibal Quijano, “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, ed. Edgardo Lander (Buenos Aires: Clacso, 2000), 201-246; Walter D. Mignolo, *La idea de América Latina: la herida colonial y la opción decolonial* (Barcelona: Gedisa, 2007), especialmente, “América: la expansión cristiana y la creación moderna/colonial del racismo”, 27, y “América Latina” y el primer reordenamiento del mundo moderno/colonial”, 75; Walter D. Mignolo, *Historias locales / diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo* (Madrid: Akal, 2003), segunda parte: “Soy de donde pienso: la geopolítica del conocimiento y las diferencias epistémicas coloniales”, capítulos 2-3.

enseña, sino como proceso conflictivo de articulación entre diferencias.

En este sentido, las aportaciones de la teología latinoamericana de la liberación, de las teologías feministas, indígenas y afrodescendientes, así como de las corrientes poscoloniales y queer, han mostrado que lo universal sólo puede tener su epifanía desde la escucha de lo negado, desde la memoria de las heridas históricas y desde la exposición a saberes que desestabilizan los marcos heredados.

El PSC se sitúa precisamente en esta fisura. Al desplazarse del registro doctrinal al registro del pensamiento, del paradigma de la enseñanza al del discernimiento, el PSC asume que no existe un punto de vista absoluto desde el cual nombrar lo social cristianamente sin resto ni exceso. Su apuesta no consiste en abandonar la pretensión de lo común, sino en reformularla desde una epistemología situada, relacional y de vulnerabilidad compartida, donde la verdad no se posee sino que se busca en común, y donde el Evangelio no se aplica a la historia como una norma externa, sino que se deja interpelar por ella, como ejercicio de discernimiento en articulación constante.

En este escenario, “dejarse interpelar por la historia” no es un gesto retórico ni una concesión pastoral secundaria, sino un principio hermenéutico de primer orden, profundamente convergente con la Animación Bíblica Pastoral (ABP) entendida no como mera difusión del texto bíblico, sino como método vivo de lectura situada. La ABP asume que la Escritura acontece siempre en el cruce entre texto, comunidad e historia concreta, y que toda exégesis auténtica se devela desde un lugar social, corporal y simbólico determinado. De ahí que no exista una lectura neutra del Evangelio, sino una constelación de exégesis contextuales —negra, campesina, feminista crítica, de la liberación, mujerista, poscolonial, africana, intercultural, ecoteológica, desde la discapacidad, queer, desde otras masculinidades, indígena, asiática, entre otras muchas que todavía no sabemos nombrar sin violencia— en las que la Palabra se deja afectar por la anamnesis quebrantada, afecciones del alma pretérita, luchas y esperanzas de quienes la leen.

Lejos de fragmentar el sentido, esta pluralidad lo densifica, pues es precisamente en la fricción entre historias concretas donde la

verdad bíblica se torna en relación no instrumental, en disponibilidad sin dominio, encarnada y políticamente relevante, escapando tanto al universalismo abstracto como al relativismo estéril. En este marco de referencia, la universalidad deja de ser un atributo cerrado del discurso eclesial para convertirse en una tarea frágil, siempre inacabada, tejida en el cruce de memorias, cuerpos, reminiscencias lacerantes, luchas y esperanzas.

Así entendida, la crítica a la universalidad eclesial no debilita al PSC, sino que lo libera de su clausura autorreferencial y lo reinscribe en el movimiento vivo de la historia. Le permite reconocer sus propias condiciones de posibilidad, asumir sus límites y abrirse a una pluralidad de mediaciones sin renunciar por ello a la densidad teológica de su discursividad. El PSC se configura, entonces, no como una doctrina alternativa ni como una teología “con adjetivos” subordinada, sino como un espacio epistémico en disputa, consciente de que toda pretensión de universalidad auténticamente cristiana sólo puede nacer desde abajo, desde los márgenes, y desde esa escucha paciente que hace de la fe no un sistema de respuestas, sino una inteligencia histórica del Reino en devenir.

Si esta universalidad se observa no solamente en su formulación doctrinal, sino también en sus modos concretos de operación histórica, se advierte que el campo social eclesial ha sido configurado, durante largo tiempo, como un espacio de enunciación asimétrico. En él, el sujeto autorizado para hablar sobre “lo social” ha sido predominantemente configurado desde matrices clericales y europeas, formado en arquitecturas intelectuales que reproducen ese mismo porvenir cultural. En contraste, los pobres, las mujeres, los pueblos originarios o las periferias urbanas han aparecido, en no pocos textos y prácticas, más como objetos de cuidado pastoral que como sujetos epistémicos capaces de generar inteligencia teológica propia.

Esta asimetría no se reduce a una cuestión disciplinaria o institucional, sino que atraviesa las categorías mismas con las que se ha pensado lo social. La pobreza, por ejemplo, ha sido frecuentemente conceptualizada como problema moral o económico que exige solución desde arriba, más que como lugar hermenéutico desde el cual repensar el Evangelio, la Iglesia y la historia. De modo semejante,

el trabajo, la familia o la comunidad política han sido descritos a partir de modelos culturales específicos, en su mayoría europeos, modernos, patriarcales, que luego se han presentado como expresiones neutras de la ley natural o del orden querido por Dios, ocultando su carácter situado y sus condiciones históricas de producción.

Así, la universalidad doctrinal ha funcionado, en la práctica, como una gramática de traducción obligatoria, en la cual los saberes populares, indígenas, campesinos o urbanos sólo podían ingresar al discurso eclesial si eran previamente filtrados por las categorías reconocidas por el centro. Lo social se convertía, entonces, en materia de regulación moral o de organización pastoral, pero no en fuente originaria de pensamiento teológico. El laicado y, particularmente, los sectores populares quedaban situados en el lugar del destinatario, del receptor o del “campo de misión”, antes que en el de interlocutores capaces de reformular las preguntas mismas de la tradición.

Leída desde este ángulo, la doctrina social aparece no sólo como corpus de principios, sino también como un dispositivo histórico de clasificación de sujetos, saberes y prácticas, como un orden de visibilidad que ilumina ciertos problemas y oscurece otros, que legitima ciertas voces y vuelve inaudibles otras. Esta constatación no busca desacreditar el esfuerzo doctrinal de la Iglesia, sino mostrar sus condiciones de posibilidad, sus límites y sus silencios estructurales, para abrir un espacio donde la universalidad ya no sea pensada como uniformidad normativa, sino como hospitalidad conflictiva de múltiples experiencias históricas.

Es precisamente en este punto donde la revisión de los grandes principios de la doctrina social (dignidad, bien común, subsidiariedad, solidaridad) se vuelve una tarea ineludible para el Pensamiento Social Cristiano contemporáneo. Si tales principios han sido formulados en marcos culturales y epistémicos específicos, la cuestión ya no puede reducirse a su mera aplicación, sino que exige interrogar sus condiciones de develamiento (*alétheia*): desde qué lugares han sido pensados, a quiénes han incluido efectivamente, a quiénes han dejado en los márgenes y qué formas de vida han supuesto como paradigma de lo humano.

Una relectura situada de estos principios, atenta a las voces históricamente silenciadas y a las experiencias que desbordan los marcos doctrinales tradicionales, constituye una tarea ineludible para el PSC actual y se perfila como un prisma imprescindible para su desarrollo. En esa dirección, únicamente la revisión crítica y encarnada de tales categorías permitirá que el discurso cristiano sobre lo social no se limite a reiterar universales abstractos, sino que se deje transformar por las historias concretas que esos mismos principios dicen custodiar. Esta exigencia no constituye un añadido externo al PSC, sino que es su condición misma de posibilidad histórica y teológica.

CONCLUSIÓN

El recorrido genealógico realizado ha permitido advertir que las tensiones del pensamiento social eclesial no se explican únicamente por déficits metodológicos o por la insuficiencia de determinadas mediaciones pastorales. En un nivel más profundo, dichas tensiones remiten a un problema epistemológico: la manera en que la universalidad eclesial ha sido concebida, institucionalizada y ejercida dentro del campo teológico-social.

Cuando la universalidad se presenta como atributo previo, garantizado por la autoridad doctrinal y desligado de sus condiciones históricas de producción, el PSC corre el riesgo de transformarse en un dispositivo de administración normativa del sentido, incapaz de dejarse interpelar por la pluralidad conflictiva de las experiencias creyentes. La universalidad, en lugar de umbral en construcción, se convierte entonces en presupuesto cerrado, y el discernimiento queda subordinado a la repetición de esquemas conceptuales previamente estabilizados. Lo que está en juego, en último término, no es sólo la coherencia de un discurso social, sino la forma misma en que la Iglesia imagina su lugar en la historia y su modo de habitar la verdad.

La emergencia del PSC puede leerse, en este contexto, no como una ruptura caprichosa ni como una simple renovación terminológica, sino como la respuesta epistémica a este desplazamiento

histórico. Más que una doctrina alternativa, el PSC se perfila como un espacio de pensamiento situado, relacional y abierto, donde la verdad social del cristianismo no se administra desde arriba, sino que se busca en el entrecruce de memorias, conflictos, luchas y esperanzas concretas.

Así entendido, el tránsito de la doctrina al discernimiento no implica abandonar la tradición, sino exponerla a la intemperie de la historia para que pueda volver a hablar con fecundidad. El Pensamiento Social Cristiano aparece, entonces, como un campo en gestación, una zona de mediación crítica entre Evangelio e historia, donde la universalidad no se presupone, sino que se construye siempre de nuevo, desde la escucha de las diferencias y desde la hospitalidad a lo que aún no tiene nombre en el lenguaje teológico.

En este sentido, la transición de la doctrina al discernimiento no es un momento transitorio, sino una reconfiguración estructural del modo mismo en que el cristianismo piensa lo social. No se trata de un simple reajuste metodológico, sino de una mutación en la gramática misma de la fe histórica, en la cual la verdad deja de presentarse como sistema clausurado para devenir acontecimiento compartido, siempre expuesto a la alteridad que la desborda y la regenera.

REFERENCIAS

- Aquino Júnior, Francisco de. “La sinodalidad como ‘dimensión constitutiva de la Iglesia’”, *Revista Latinoamericana de Teología*, no. 115 (2022).
- Arboleda Mora, Carlos. “Epistemología de la nueva Doctrina Social de la Iglesia”, *Franciscanum: Revista de las Ciencias del Espíritu*, no. 156 (julio-diciembre 2011).
- Boff, Clodovis. “Epistemología y método de la teología de la liberación”. En *Mysterium liberationis: Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, ed. por Ignacio Ellacuría y Jon Sobrino. Madrid: Trotta, 1990.
- Boff, Leonardo. *Teología desde el lugar del pobre*. Santander: Sal Terrae, 1986.

- Cavanaugh, William T. *Theopolitical Imagination: Discovering the Liturgy as a Political Act in an Age of Global Consumerism*. Londres: T&T Clark, 2002.
- Certeau, Michel de. *La debilidad de creer*. Buenos Aires: Katz, 2006.
- Congar, Yves. *Verdadera y falsa reforma en la Iglesia*. Salamanca: Sígueme, 2014.
- Cuda, Emilce. *Para leer a Francisco. Teología, ética y política*. Buenos Aires: Manantial, 2021.
- Deloria Jr., Vine. *God Is Red: A Native View of Religion*. Golden, CO: Fulcrum Publishing, 2003.
- Faggioli, Massimo. *Catholicism and Citizenship: Political Cultures of the Church in the Twenty-First Century*. Collegeville, MN: Liturgical Press, 2017.
- Francisco. *Evangelii Gaudium*. Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2013.
- González Faus, José Ignacio. “Sinodalidad eclesial: Importancia, problemas, sugerencias”, *Razón y Fe*, no. 1454 (2021).
- Harding, Sandra. *Sciences from Below: Feminisms, Postcolonialities, and Modernities*. Durham, NC: Duke University Press, 2008.
- Hinkelammert, Franz J. *El sujeto y la ley: El retorno del sujeto reprimido*. La Habana: Editorial Caminos, 2006.
- Isasi-Díaz, Ada María. *Mujerista Theology: A Theology for the Twenty-First Century*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1996.
- Joseph, Jaisy A. “Ecclesiology via Ethnography: Studying the Church through a Discernment of Concrete Ecclesial Life”, *Theological Studies*, no. 4 (2024).
- Maldonado-Torres, Nelson. *Against War: Views from the Underside of Modernity*. Durham, NC: Duke University Press, 2008.
- Metz, Johann Baptist. *Faith in History and Society: Toward a Practical Fundamental Theology*. Nueva York: Crossroad, 1980.
- Mignolo, Walter D. *Historias locales / diseños globales: Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal, 2003.
- . *La idea de América Latina: La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa, 2007.

- Moons, Jos. "A Comprehensive Introduction to Synodality: Reconfiguring Ecclesiology and Ecclesial Practice". *Rocznik Teologiczny* (2022).
- Pontificio Consejo "Justicia y Paz". *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*. Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2004.
- Quijano, Aníbal. "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". En *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, ed. Edgardo Lander. Buenos Aires: Clacso, 2000.
- Rieger, Joerg. *Globalization and Theology*. Nashville: Abingdon Press, 2010.
- . *Theology in the Capitalocene: Ecology, Identity, Class, and Solidarity*. Minneapolis: Fortress Press, 2022.
- Scannone, Juan Carlos. *Irrupción del pobre y quehacer filosófico: Hacia una nueva racionalidad*. Buenos Aires: Bonum, 1993.
- . *La teología del pueblo: Raíces teológicas del papa Francisco*. Santander: Sal Terrae, 2017.
- . "La irrupción del pobre en América Latina como hecho de vida y libertad", *Stromata*, no. 2 (2019).
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth. *Discipleship of Equals: A Critical Feminist Ekklesia—logy of Liberation*. Nueva York: Crossroad, 1993.
- Sols Lucia, José. *Cinco lecciones de pensamiento social cristiano*. Madrid: Trotta, 2013.
- . *Pensamiento social cristiano abierto al siglo XXI: A partir de la encíclica Caritas in Veritate*. Santander: Sal Terrae, 2011.
- Tello, Rafael. "El pueblo fiel como sujeto de la evangelización". En *El catolicismo popular en la Argentina*, ed. Lucio Gera et al. Buenos Aires: Guadalupe, 1974.
- Tinker, George E. *Spirit and Resistance: Political Theology and American Indian Liberation*. Minneapolis, MN: Augsburg Fortress, 2004.

Tzintli Velázquez Pacheco

Licenciado en Ciencias Religiosas por la Universidad La Salle, Ciudad de México. Asesor en el Seminario de Bioética del Departamento de Ciencias Religiosas de la Universidad Iberoamericana, Ciudad de México. Contacto: tzintlivp@gmail.com ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5607-7486>