

## Reflexiones teológicas

### sobre los dinamismos del progreso humano

**Ricardo Antoncich S.J.**

La naturaleza humana tiene determinadas fuerzas o recursos que la impulsan hacia el progreso. En nuestro trabajo las llamaremos "dinamismos del progreso humano". Las ideologías socio-políticas y económicas modernas suponen esos dinamismos en la base de sus concepciones sobre el hombre, la sociedad y las transformaciones hacia el progreso.

En este trabajo queremos analizar las dos instrucciones de la Congregación para la Doctrina de la Fe: "Algunos aspectos de la teología de la liberación" que, en adelante citaremos como *Libertatis Nuntius* (LN) y "Libertad cristiana y liberación" que será citada como *Libertatis Consistentia* (LC). Uno de los aspectos fundamentales que contraponen la "visión cristiana del hombre" con el análisis marxista, según LN, es el problema de la conflictividad como "estructura fundamental de la historia" (VIII, 5). No está en cuestión la existencia de un "conflicto social agudo" (VII, 8), sino su análisis en términos de "lucha de clases" que emparentan la visión de la realidad con los postulados filosóficos del materialismo dialéctico que considera el conflicto de clases como ley fundamental de la historia, y por tanto como dinamismo del progreso.

Nuestra reflexión no toma como objeto la crítica de la interpretación que LN hace del marxismo, ni el examen de la validez de la afirmación sobre la inseparabilidad del análisis marxista respecto de la filosofía atea<sup>1</sup>. Pretendemos tan sólo, analizar los presupuestos teológicos que subyacen en el rechazo del conflicto como dinamismo del progreso humano y mostrar la aplicación de estos presupuestos a otros mecanismos que el mundo contemporáneo considera válidos para el avance de la historia.

El planteamiento de la cuestión supone la relación entre la liberación del pecado y la liberación de esclavitudes de orden cultural, económico, social y político. Esta relación se manifiesta en el término *a quo* de la liberación, en el sentido de que la liberación humana no sería integral y completa si se disociaran la liberación de las estructuras injustas, por un lado, y la liberación interior del pecado, por otro. Por contraste, la utopía

---

<sup>1</sup> La tesis de la inseparabilidad había sido sustentada entre otros, por PIERRE BIGO, en *Nexo entre el análisis marxista y el materialismo dialéctico*, en Medellín 15-16 (1977) 481-491.

del término *ad quem* concebiría como incompleta e insuficiente una libertad interior separada de la social y exterior.

Nuestra reflexión se propone establecer, en primer término, el *hecho* de la relación entre las dos liberaciones, la social y la del pecado, sin profundizar el *modo* como dicha relación es explicada. Para la argumentación que deseamos proponer nos basta la simple afirmación de que existe dicha relación. El segundo paso de nuestra reflexión será examinar la tesis de LN frente al proyecto de liberación social del marxismo y sus proyecciones teológico-pastorales en la teología de la liberación. Finalmente, la tercera parte abordará la aplicación de los argumentos teológicos a otros mecanismos del progreso, es decir, a otros proyectos de liberación social. Nos circunscribimos al otro polo ideológico, el proyecto liberal capitalista.

### 1. Relación entre Liberación del Pecado y Liberación Social

Si distinguimos en el proceso liberador el término *a quo*, el término *ad quem* y el proceso mismo, podemos preguntarnos si las dos liberaciones (del pecado y social) están relacionadas en los dos términos y en el proceso mismo.

Respondemos, en primer lugar, a la pregunta por la relación de ambas liberaciones en los dos términos. En segundo lugar abordaremos la relación en el proceso liberador.

#### a. El término A QUO y AD QUEM

En los recientes documentos de la Iglesia el debate se centra no sobre el *hecho* de la relación de ambas liberaciones, sino sobre el *modo*. A primera vista parece aceptarse pacíficamente que ambas liberaciones no se separan radicalmente, deben ir juntas de alguna manera, o en todo caso, con precedencia de una sobre otra. Los términos "causa", "condición", "fruto", "raíz" que vinculan ambas dimensiones expresan esta convicción que se afirma tanto de la liberación *a quo* como *ad quem*. Es decir, no sería *integral liberación humana*, lo que en su punto de partida sólo aspirara a la liberación de un solo aspecto (sea social, sea del pecado), o la que tuviera como utopía de llegada una liberación separada de la otra.

La hipótesis de la mutua relación de ambas liberaciones excluye dos posiciones extremas: la que afirmaría la total identidad de ambas, sin posible distinción ni en cuanto a causas eficientes ni en cuanto a causas finales (sosteniendo, por ejemplo, que la liberación social y del pecado son liberaciones que el hombre realiza con su propia fuerza y para un fin puramente natural; o que son obra exclusiva de Dios); o la otra posición extrema que separaría radicalmente ambas liberaciones, sin ningún punto de contacto, por ser de naturaleza absolutamente heterogénea.

Contra una *reducción monista* de la liberación, el magisterio ha enseñado que las dos liberaciones no son lo mismo, deben distinguirse cui-

dadosamente. Podemos aducir como pruebas algunas citas de *Gaudium et Spes*, *Evangelii Nuntiandi*, *Libertatis Nuntius* y *Libertatis Conscientia*.

El Concilio advertía: "hay que distinguir cuidadosamente progreso temporal y crecimiento del Reino de Cristo" (GS 39). Pablo VI precisaba: "La Iglesia asocia, pero no identifica nunca, liberación humana y salvación en Jesucristo, porque sabe por revelación, por experiencia histórica y por reflexión de fe, que no toda noción de liberación es necesariamente coherente y compatible con una visión evangélica del hombre, de las cosas y de los acontecimientos; que no es suficiente instaurar la liberación, crear el bienestar y el desarrollo para que llegue el Reino de Dios" (EN 35). La instrucción sobre la teología de la liberación ve una reducción monista en las interpretaciones siguientes, derivadas del uso del marxismo: "En esta concepción, la lucha de clases es el motor de la historia. La historia llega a ser así una noción central. Se afirmará que Dios se hace historia. Se añadirá que no hay más que una sola historia, en la cual no hay que distinguir ya entre historia de la salvación e historia profana. Mantener la distinción sería caer en el 'dualismo'. Semejantes afirmaciones, reflejan un immanentismo historicista. Por eso se tiende a identificar el Reino de Dios y su devenir con el movimiento de la liberación humana, y a hacer de la historia misma el sujeto de su propio desarrollo como proceso de la autorredención del hombre a través de la lucha de clases. Esta identificación está en oposición con la fe de la Iglesia, tal como la ha recordado el Concilio Vaticano II (LG 9-17)" (LN IX, 3).

También LC recoge las advertencias del Concilio: "Conviene ciertamente distinguir bien entre progreso terreno y crecimiento del Reino ya que no son del mismo orden" (LC 60).

Por otro lado, contra una *separación dualista* de ambas liberaciones, el Magisterio también ha enseñado la mutua relación e incidencia. Toda la doctrina social de la Iglesia se sustenta sobre la convicción del aporte de la liberación del pecado a la liberación social. Ve en las cuestiones sociales problemas no sólo técnicos sino éticos<sup>2</sup>. La ayuda de la fe al orden social es importante al vigorizar el sentido moral<sup>3</sup>; los problemas sociales tienen su raíz en el pecado<sup>4</sup> y el olvido de los valores morales y espirituales<sup>5</sup>. Puebla retoma esta perspectiva<sup>6</sup>. Las condiciones inhumanas de vida impiden la realización integral de la persona humana, su vocación al desarrollo y salvación<sup>7</sup>, implican desprecio de la persona<sup>8</sup>, fruto y expresión de una visión materialista de la vida<sup>9</sup>.

<sup>2</sup> RN 12; QA 41-43; MM 42; QA 96.

<sup>3</sup> LS 5, MM 195; RN 12; QA 32.

<sup>4</sup> QA 132 135 139.

<sup>5</sup> MM 176, RH 18d.

<sup>6</sup> 1154 1257 793 70 73 517 1258 186 452 28 253 349 69 138 90 281 323 358 864

<sup>7</sup> QA 130 135; LS 5.

<sup>8</sup> RN 31, QA 101 124 125; PP 9 21-22 30; RH 16 cf. Puebla 40-44 50 87 1261 134 47.

<sup>9</sup> QA 135 144; MM 176 208; PP 19; Juan Pablo II, Discurso inaugural de Puebla, III,4; RH 15 d, 16 b: Puebla 55 56 95 312 543 314.

Junto a todos estos textos debemos colocar otros de GS, EN y LC que matizan las afirmaciones sobre la reducción monista. El concilio añade a la frase ya citada: "hay que distinguir cuidadosamente progreso temporal y crecimiento del Reino de Cristo" la palabra "aunque" que precede a la cita, y sigue así: "sin embargo, el primero, en cuanto puede contribuir a ordenar mejor la sociedad humana, interesa en gran medida al Reino de Dios" (GS 39). Más aún, el Concilio distingue entre una presencia real e histórica del Reino y otra perfecta: "El Reino está ya misteriosamente presente en nuestra tierra: cuando venga el Señor, se consumará su perfección" (Id). Para el Concilio, después de afirmar que "la misión propia que Cristo confió a su Iglesia es de orden religioso", se deduce de esta realidad una misión en lo social. "Pero precisamente de esta misma misión religiosa, derivan funciones, luces y energías que pueden servir para establecer y consolidar la comunidad humana según la ley divina" (GS 42).

En forma muy enfática, Pablo VI subraya la relación en las liberaciones: "Entre evangelización y promoción humana —desarrollo, liberación— existen efectivamente lazos muy fuertes. Vínculos de orden antropológico, porque el hombre que hay que evangelizar no es un ser abstracto, sino un ser sujeto a los problemas sociales y económicos. Lazos de orden teológico ya que no se puede disociar el plan de la creación del plan de la redención que llega hasta situaciones muy concretas de injusticia, a la que hay que combatir o de justicia que hay que restaurar. Vínculos de orden eminentemente evangélico como es el de la caridad: en efecto, cómo proclamar el mandamiento nuevo sin promover mediante la justicia y la paz, el verdadero, el auténtico crecimiento del hombre? Nos mismo lo indicamos, al recordar que no es posible aceptar 'que la obra de la evangelización pueda o deba olvidar las cuestiones extremadamente graves, tan agitadas hoy día, que atañen a la justicia, a la liberación, al desarrollo y a la paz del mundo. Si eso ocurriera sería ignorar la doctrina del Evangelio acerca del amor hacia el prójimo que sufre o padece necesidad'" (EN 31).

El conjunto de la Instrucción sobre la teología de la liberación manifiesta bien a las claras el rechazo de la separación dualista de las dos liberaciones; sin embargo, el planteo teológico del problema acentúa mucho más la advertencia al "inmanentismo historicista" como riesgo y no destaca en el mismo plano el otro riesgo de un dualismo. Para encontrar una posición más exacta y justa sobre el problema debemos acudir al documento de los Obispos del Perú sobre la teología de la liberación<sup>10</sup>.

Los Obispos, después de recoger la advertencia contra el monismo con estas palabras: "De no hacer la distinción, la gracia se ve absorbida por la naturaleza, Dios por la historia, Cristo queda reducido a ser un maestro de moral o un líder social, la Iglesia a ser una institución humana. O se llega a divinizar o a mesianizar las realidades temporales, la Historia,

<sup>10</sup> CONFERENCIA EPISCOPAL DEL PERU: *Documento de la Conferencia sobre la Teología de la Liberación*, Octubre 1984, Lima.

el Pueblo, la Revolución. La escatología se diluye en el proceso evolutivo de la Historia y el Reino de Dios se logra sólo por los esfuerzos de los hombres" (n. 51). . . añaden, sin embargo, la advertencia contra el dualismo: "Por otra parte, de no mantener la unidad entre las dos dimensiones, queda negada la realidad de nuestra fe: la creación, la encarnación, la redención, la gracia. Un mesianismo inmanentista no puede dejar de conducir a las más amargas desilusiones, pero renunciar a toda esperanza de mejorar este mundo, ya desde ahora, es negar el poder salvador del Señor. La lucha contra el mal en este mundo es responsabilidad humana, ayudada por la gracia, pero el triunfo definitivo contra el mal y la muerte, es don de Dios que esperamos. A El está reservado poner fin a la Historia, así como fue El quien le dió inicio" (n. 52). Los Obispos del Perú sitúan, pues, adecuadamente el problema como rechazo tanto del monismo reduccionista como del dualismo que separa las dos liberaciones en forma absoluta.

También LC significa una posición más clara en favor de la vinculación que existe entre los dos procesos de liberación.

"Somos liberados del amor desordenado hacia nosotros mismos, que es la causa del desprecio al prójimo y de las relaciones de dominio entre los hombres" (LC 53). "El amor evangélico y la vocación de hijos de Dios, a la que todos los hombres están llamados, tienen como consecuencia la exigencia directa e imperativa de respetar a cada ser humano en sus derechos a la vida y a la dignidad. No existe distancia entre el amor al prójimo y la voluntad de justicia. Al oponerlos entre sí se desnaturaliza el amor y la justicia entre sí. Además el sentido de la misericordia completa el de la justicia impidiéndole que se encierre en el círculo de la venganza. Las desigualdades inicuas y las opresiones de todo tipo que afectan hoy a millones de hombres y mujeres, están en abierta contradicción con el Evangelio de Cristo y no pueden dejar tranquila la conciencia de ningún cristiano" (LC 57). "Conviene ciertamente distinguir bien entre progreso terreno y crecimiento del Reino, ya que no son del mismo orden. No obstante, esta distinción no supone una separación, pues la vocación del hombre a la vida eterna no suprime sino confirma su deber de poner en práctica las energías y los medios recibidos del Creador para desarrollar su vida temporal. . ." (LC 60) . . . "La Iglesia pone todo su interés en mantener clara y firmemente a la vez la unidad y la distinción entre evangelización y promoción humana: unidad, porque ella busca el bien total del hombre; distinción, porque estas dos tareas forman parte, por títulos diversos, de su misión" (LC 64).

Lo dicho hasta aquí parece confirmar un consenso pacífico sobre la opinión de que las dos liberaciones están relacionadas entre sí. Esta convicción es, por lo demás clásica en el pensamiento teológico <sup>11</sup>. Otro problema diferente es el de explicar el *modo de relación* de ambas liberaciones.

<sup>11</sup> Podríamos confirmar esta afirmación con la cita siguiente: "Como para la mayor

El problema del modo de la relación fue discutido en el Sínodo sobre la Evangelización, de 1974. Podemos citar observaciones de un teólogo asesor de dicho encuentro: "La declaración final del Sínodo anuncia: en cuestión de tanta importancia nos hemos sentido en profundo acuerdo en volver a afirmar la conexión íntima (*intima connexio*) que existe entre la obra de la evangelización y la mencionada liberación". He aquí una evidente alusión a la afirmación hecha por los Padres Sinodales de 1971 que habían declarado que la acción por la justicia y la participación en la transformación del mundo les parecía plenamente una "dimensión constitutiva" (*ratio constitutiva*) de la evangelización. No es difícil ver que el texto de 1974 es menos valiente que el de 1971. La expresión fuerte 'dimensión constitutiva' usada en 1971 es ahora, en 1974, substituida por la fórmula vaga de 'conexión íntima', que es ambigua, pudiendo significar mucho (en el sentido de una conexión intrínseca, integral o esencial) o poco (en el sentido de una conexión extrínseca u ocasional, por ejemplo para la situación de hoy, como signo de credibilidad, donde fuere necesario) <sup>12</sup>.

Las aclaraciones del Sínodo, sin embargo, no debilitaron tanto la íntima conexión, que fuera meramente ocasional. Dice el mismo autor: "Con estas aclaraciones la afirmación de que 'la liberación humana terrestre es parte integrante de la evangelización' fue sin duda la más consagrada por el Sínodo de 1974" <sup>13</sup>. Hubo varias declaraciones de Padres Sinodales en este sentido: la salvación eterna y la promoción humana no pueden separarse de la acción de la Iglesia ni en la de cualquiera de los cristianos, pues están íntimamente unidas en la misma obra de la creación y de la redención (Card. Woityla); es vínculo necesario (Mons. Matagrín de Grenoble); la evangelización no se reduce a la promoción humana pero la incluye, la postula y la lleva a su cima (*Circulus minor hispano-portugués*, II parte); la promoción humana y la evangelización son dos dimensiones de una misma realidad global y no realidades o actividades distintas (documento presinodal de los Obispos del Brasil); finalmente el Mensaje de los Derechos Humanos, publicado el 23 de octubre de 1974 declaraba: "En nuestro tiempo, la Iglesia ha llegado a comprender más profundamente esta verdad (es decir: el desarrollo integral de las personas vuelve más clara la imagen divina en ellas) en virtud de lo cual cree firmemente que la promoción de los derechos humanos es requerida por el Evangelio y es central en su ministerio" <sup>14</sup>.

---

parte de los autores medievales, para San Buenaventura coincide la historia del mundo con la historia de la salvación humana. No hay una *Weltgeschichte* al margen de una *Heilsgeschichte*. No que sean idénticas historia sagrada e historia profana: pero ambas están vistas bajo el único ángulo de la salvación redentora en Cristo". OLEGARIO GONZÁLEZ: *Misterio trinitario y existencia humana*. Estudio histórico teológico en torno a San Buenaventura. Rialp, Madrid 1965, p. 605.

<sup>12</sup> Boaventura KLOPPENBURG oím: *Evangelización y liberación según el Sínodo de 1974*, en *Medellín* 1 (1975) 6-35; p. 20.

<sup>13</sup> Id. p. 21.

<sup>14</sup> Id. pp. 21-23.

Tal vez con el profundo respeto del Papa por tan diversos y ricos aportes, el texto de *Evangelii Nuntiandi* sobre la distinción de las liberaciones es cuidadosamente presentado, de modo que en forma alguna deje una impresión de dualismo o de separación real de las dos liberaciones. Nos referimos a un texto citado arriba, del cual entresacamos estas líneas: “no toda *noción* de liberación es necesariamente coherente y compatible con una *visión* evangélica del hombre, de las cosas y de los acontecimientos...” (EN 35, subrayados nuestros).

En este texto de Pablo VI, la afirmación clara de la distinción se sitúa en la *forma* de entender un proceso que bien puede ser *único en la realidad* (dos dimensiones de una misma realidad global y no realidades o actividades distintas, según los Obispos del Brasil). La “*noción*” es una forma de comprender, de captar una realidad, y lo mismo la “*visión*”; es un ángulo o modo de percepción. Esto no significa, en forma alguna, minimizar las diferencias, porque las nociones o visiones que se aplican a los hechos funcionan de algún modo como instrumentos que los interpretan y hasta los transforman y por tanto, pueden reducirlos y empobrecerlos (ya a nivel real) o darles sus proporciones auténticas. La visión evangélica, por ejemplo, impide “nociones estrechas” reductoras, como reducir la liberación a “la simple y estrecha dimensión económica, política, social o cultural...” (EN 33) o “circunscribir (la misión de la Iglesia) al solo terreno religioso, desinteresándose de los problemas temporales del hombre” (EN 34).

De todos modos, la discusión sobre el *modo de relación* de ambas liberaciones no es tema central para nuestro discurso, siendo suficiente constatar que las dos liberaciones están unidas en el término *a quo*, y también en el término *ad quem*:

— en el término *a quo*, donde la liberación de Cristo incide *in recto* en la liberación del pecado, raíz de opresiones sociales; y por tanto *in obliquo* la liberación social es afectada por la otra liberación.

— también en el término *ad quem* porque la utopía cristiana de una liberación integral es impensable sin ambas liberaciones, por más que se reconozca siempre, en la historia, su carácter germinal e incompleto. La sociedad que el cristiano está llamado a construir, en modo alguno es compatible con las esclavitudes socio-económicas, culturales y políticas, porque ellas derivan del pecado, de donde nacen, y se vuelven ocasiones para el pecado, por ser obstáculos que impiden vivir la vocación de los hijos de Dios. Medellín ya había afirmado que el rechazo de la paz —condición de los hijos de Dios— es rechazo de Dios mismo: “La paz con Dios es el fundamento último de la paz interior y de la paz social. Por lo mismo, allí donde dicha paz social no existe; allí donde se encuentran injustas desigualdades, sociales, políticas, económicas y culturales, hay un rechazo del don de la paz del Señor; más aún, un rechazo del Señor mismo (Paz 14). También LC reafirma la intuición de Puebla 28, de la contradicción y escándalo de la injusticia en contextos de cristianismo:

“Las desigualdades inicuas y las opresiones de todo tipo que afectan hoy a millones de hombres y mujeres están en abierta contradicción con el Evangelio de Cristo y no pueden dejar tranquila la conciencia de ningún cristiano” (LC 57c).

Desde la concepción cristiana, pues, el verdadero progreso de la sociedad temporal no puede darse sin la superación del pecado porque esta liberación abre a la persona humana hacia la totalidad de las liberaciones. El acento unilateral en otras liberaciones, como v.g. mejoras sociales, o económicas, olvida la principal liberación. Por eso podemos concluir también que el término *ad quem* de un proceso de liberación para el Tercer Mundo no puede identificarse con los modelos que les ofrecen tanto el primer mundo del consumo, como el segundo de la colectivización estadista, sino que estos modelos deben ser trascendidos y superados.

#### b. *El proceso liberador*

El planteamiento de la cuestión nos lleva a preguntarnos si puede darse un *proceso de liberación* que disocie las dos liberaciones. En términos más claros, si el empleo de medios que son pecado —y por tanto no expresan la liberación interior— pueden ser válidos para un fin de liberación social. Tenemos aquí en mente sobre todo las advertencias de LN sobre la violencia.

No hablamos de la posibilidad del *hecho* de la violencia, que puede afectar pasivamente a un sujeto (a quien se le hace violencia) y que puede coexistir con la *liberación interior*. El ejemplo más evidente lo tenemos en el Evangelio, en la pasión del Señor. Más aún, el hecho de que el camino o medio de violencia exterior ha sido precisamente el camino de redención, de conquista de la libertad interior de todos los hombres. Los cristianos veneramos el leño de la cruz como redentor, a pesar de ser instrumento de tortura y de muerte.

Tampoco creo que el eje de la cuestión deba situarse en la opción por el *uso* de la violencia. Sería una novedad en el magisterio de la Iglesia, afirmar en forma taxativa y absoluta que la violencia, sea cual fuere la situación y circunstancia que la origine, es siempre absoluta e intrínsecamente perversa.

Los grandes imperios del mundo se cuidan de distinguir entre la violencia hecha por regímenes “totalitarios” y la hecha por los “autoritarios”, según la violencia sea ejercida por países enemigos o por países amigos. Es evidente que estas distinciones políticas e ideologizadas, no pueden ser norma de la conciencia ética del pensamiento cristiano; por ello el paralelismo no vale.

Pero es la Iglesia misma, la que desde larga tradición anterior, sostuvo que la violencia puede ser justificada en ocasiones extremas (injusta agresión, legítima defensa, mal menor... recordemos PP 31). El propio documento LN introduce algunos matices: “Por esta razón el recurso sis-

*temático y deliberado* a la violencia *ciega*, venga de donde venga, debe ser condenado" (XI, 7). Hace falta mucha objetividad para examinar las condiciones de lo sistemático, deliberado y ciego en las manifestaciones de violencia, sin inclinarse a justificar la represión oficial como no-sistemática, no-deliberada, o no-ciega, y la violencia revolucionaria como sistemática, deliberada y ciega. Las posibilidades de interpretación ideológica de fenómenos *idénticos* de violencia puede subsistir subjetivamente, a pesar de los criterios objetivamente ofrecidos. Por otra parte LC completa LN en este aspecto y es por tanto recurso obligado de la interpretación de LN en este tema si queremos ser fieles a una *lectura orgánica* de ambos documentos. En efecto, LC, después de reafirmar las advertencias sobre la violencia, añade sin embargo: "Estos principios deben ser especialmente aplicados en el caso extremo de recurrir a la lucha armada, indicada por el Magisterio como el último recurso para poner fin a una 'tiranía evidente y prolongada que atentara gravemente a los derechos de la persona y perjudicara peligrosamente al bien común de un país'. Sin embargo la aplicación concreta de este medio, sólo puede ser tenido en cuenta después de un análisis muy riguroso de la situación" (LC 79).

Si no están en cuestión, pues ni el *hecho* de la violencia que ya está existiendo, o la *opción* de una violencia legítima, menor, como último recurso ante una tiranía evidente y prolongada (cfr. PP 31, LC 79) ¿dónde hay que poner el acento del rechazo del análisis marxista de la lucha de clases para la teología?

Nos parece que la perspectiva fundamental ofrecida por LN es la concepción filosófica de la violencia como *intrínseca a la naturaleza humana*. Asumiendo, provisionalmente, como válida esta hipótesis, examinaremos en la siguiente parte de nuestro artículo la posición de LN ante la esencial conflictividad de la naturaleza humana, que, según dicho documento, caracterizaría el análisis científico y la filosofía marxista, y por consiguiente, las peligrosas desviaciones a que induce en el pensar teológico.

## II. La Esencial Conflictividad en la Naturaleza Humana

Varias veces señala LN como el eje de la cuestión el problema de la conflictividad, considerado por el marxismo —según lo interpreta LN— como "estructura fundamental de la historia" (VIII, 5); "ley objetiva" (id. 7); "ley fundamental (que) tiene un carácter de globalidad y universalidad" (id. 8). Aceptar este postulado "pone radicalmente en duda la naturaleza misma de la ética. De hecho el carácter trascendente de la distinción entre el bien y el mal, principio de la moralidad, se encuentra implícitamente negado en la óptica de la lucha de clases" (id. 9).

El examen de esta cuestión nos lleva, en primer lugar a interpretar qué puede significar el planteamiento mismo de la "esencial conflictividad" en la lógica del discurso marxista. Estamos en un debate semántico. El segundo paso será considerar la doctrina católica sobre la naturaleza

humana. Así percibiremos la fuerza del rechazo del conflicto como "dinamismo del progreso humano".

a. *La conflictividad en la lógica del pensamiento marxista*

Si las reservas ante el conflicto no se dan en el campo de los *hechos* conflictivos existentes, ni en las *opciones* que pueden tener justificación ética ("el caso extremo de recurrir a la lucha armada, indicada por el Magisterio como último recurso...") sino en el carácter intrínseco que el marxismo parece atribuirle con relación a la naturaleza humana, debemos preguntarnos qué significan para el marxismo, en comparación con el pensamiento cristiano dichas categorías de lo "intrínseco y de lo esencial en la naturaleza". Nos ayudará en nuestro proceso recordar un trabajo de Arturo Gaete<sup>15</sup> sobre el difícil diálogo del catolicismo social y el marxismo.

Los conceptos de *naturaleza* y de *historia* no tienen la misma significación en el pensamiento tomista y en el marxismo. Gaete recuerda:

"El tomismo y particularmente el neotomismo de la segunda mitad del siglo XIX es pensamiento de la substancia; el accidente no interesa (*ac-cidens*, en latín significa 'lo que cae al lado', al lado de lo importante, se entiende). Pues bien, cuando un hombre nace ya está presente toda su substancia; lo que viene después, la vida entera, la historia es 'accidente'. Además el tomismo es sobre todo pensamiento del ser no de la acción. Al ser se lo designa también con el nombre de esencia o de naturaleza. La "naturaleza" es la esencia en cuanto principio de acción. Pero en realidad no vamos más allá del ser. 'La operación es consecuencia del ser', dice uno de los adagios más célebres del tomismo. Por estas dos razones se comprende que el tomismo se haya interesado tan poco en pensar la historia. El hombre *es* su propia historia. Su ser no pre-existe sino de una manera elemental; su ser se lo va tallando en la historia. El marxismo es además pensamiento dialéctico, es decir, percibe la realidad como un proceso de contradicciones. No es de extrañar entonces que el marxismo sea pensamiento del tránsito como tal<sup>16</sup>.

Más adelante, a propósito de la lucha de clases, establece el mismo matiz:

"En el tomismo la historia es un accidente con respecto de la substancia, la esencia o la naturaleza. En el marxismo, en cambio es un concepto originante. Por 'naturaleza' se entiende lo que nos rodea y eso hay que pensarlo en relación a una historia humana. La lucha de clases no es un accidente de la naturaleza humana. El hombre no tiene naturaleza sino historia. En esta historia ella es un hecho central

<sup>15</sup> Arturo GAETE, SJ. "Catolicismo social y marxismo en el siglo XIX: un diálogo imposible", *Mensaje*, 205 (1971) 588-602.

<sup>16</sup> o.c. p. 595. Sobre la idea del poco interés del tomismo por la historia, Gaete la fundamenta en la autorizada opinión de Etienne Gilson: "la indiferencia de Santo Tomás con respecto a la historia ha sido prodigiosa", y también de G. Fessard.

que nos constituye como hombres. Pero esta historia no es definitiva; es más bien la prehistoria de unos hombres alienados<sup>17</sup>.

Teniendo en cuenta estas diferencias de sentido y de lógica del discurso, se puede comprender lo difícil que es plantear el problema de la lucha de clases para ambos sistemas en las mismas bases de comprensión. Para León XIII, por ejemplo, el conflicto de clases no puede basarse en la *naturaleza*: “Es un mal capital en la cuestión que estamos tratando, suponer que una clase social sea espontáneamente enemiga de la otra, como si la *naturaleza* hubiera dispuesto a los ricos y a los pobres para combatirse mutuamente en un perpetuo duelo” (RN 14).

Para Marx, en cambio, la fundamentación de su concepto de lucha de clases no brota de la naturaleza humana sino de planteamientos históricos que se formulan después teóricamente. En forma análoga, mientras que el magisterio social busca el fundamento del Estado “en lo que pide la recta razón de conformidad con la *naturaleza*...” (RN 25), el marxismo no interroga la naturaleza del Estado para leer en ella su finalidad permanente a la cual debería conformarse, sino que interroga la historia del Estado (como lo hace Engels, en: *El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado*, en 1884), para buscar lo que de hecho ha sido y trata de ver hacia adonde apunta lo que de hecho será al final.

Habría que preguntarse, pues, si lo que es interpretado como “esencial conflictividad de la naturaleza humana” en el magisterio corresponde exactamente a una idea semejante en la lógica de discurso del marxismo; o si más bien, más que abordar problemas de la “naturaleza” no se están expresando constataciones empíricas de la historia refiriéndose a la esencia en el sentido que tiene la palabra para la *ciencia* y no para la *filosofía*, es decir, como la naturaleza de un ser que opera del mismo modo a base de un número *suficiente* de constataciones empíricas.

Es claro que una cosa es lo que el marxismo quiere decir y otra lo que el cristiano puede entender cuando lee ese discurso desde sus propias categorías cristianas, viendo una esencia metafísica donde sólo hay constataciones empíricas. En este sentido es válida toda advertencia del magisterio que orienta sobre el modo de leer, pero no enjuicia el sentido de quien habla; en otros términos, advierte que si ese pensamiento fuera interpretado de tal o cual forma, sería incompatible con la fe.

Si por una parte no queda claro con absoluta evidencia, que el pensamiento sobre la conflictividad, dentro de las categorías marxistas, tengan exactamente el *mismo sentido* que esas palabras suscitan en un *esquema mental diferente*, por otra parte, tampoco resulta absolutamente claro que, dentro de las categorías propiamente tomistas, y en general del magisterio, no puedan expresarse —esta vez ortodoxamente— ideas correspondientes a las que el marxismo propone en relación con el conflicto.

---

<sup>17</sup> o.c. p. 597.

b. *La doctrina católica sobre la naturaleza humana*

La doctrina católica distingue distintos "estados" de la naturaleza humana. Considerando las distintas posibilidades de ordenación a un fin puramente natural con medios puramente naturales, o de ordenación a un fin sobrenatural con los medios para ello, y a su vez la presencia o ausencia de la gracia y de los dones llamados "preternaturales" podría hablarse hasta de seis estados de la naturaleza.

a) *naturaleza pura*, ordenada a un fin natural con medios naturales, sin gracia ni dones. Ese estado nunca existió, y se considera como mera posibilidad.

b) *naturaleza íntegra*, difiere de la anterior en tener dones preternaturales.

c) *sobrenatural*: difiere de la anterior en tener gracia, pero no dones preternaturales, y de ordenarse al fin sobrenatural con medios sobrenaturales.

d) *naturaleza inocente*, es la naturaleza a la cual alude la Revelación como anterior al pecado (de Adán: Gn 3). Se considera que esta naturaleza está ordenada a un fin sobrenatural con medios sobrenaturales, en estado de gracia sobrenatural y con dones preternaturales (inmunidad de muerte, dolor, ignorancia y concupiscencia).

e) *naturaleza caída y redimida*: es aquella naturaleza que sigue estando ordenada a un fin sobrenatural pero no puede, por el pecado, alcanzarla en cuanto es naturaleza caída, y sí puede alcanzar dicho fin, por la redención. En cuanto caída ha perdido la gracia y los dones preternaturales, y por tanto no es inmune a la muerte, ni al dolor, ni a la ignorancia, ni a la concupiscencia.

f) *naturaleza caída, no redimida*: aquella que no recupera la gracia.

De estas seis posibles, la fe retiene sólo dos como históricamente reales: la inocente y la caída y redimida. Dogmáticamente no puede hablarse, pues, de una *naturaleza inocente* a la cual sea esencial intrínsecamente el conflicto como dinamismo del progreso. Precisamente, la idea que la naturaleza inocente quiere contraponer a la realidad histórica, es la de la armonía interior y exterior del hombre, de los hombres entre sí y con la naturaleza; originándose esta armonía en el *acto creador de Dios*.

Pero este estado es contrapuesto a una historia *concreta*, de ruptura de armonía interna (concupiscencia que introduce desorden en la libertad), y externa (envidia, egoísmo, conflicto) en relación con otros y con el mismo mundo. Se trata por tanto del misterio del pecado introducido por la libertad del hombre.

Si hay conflicto en la historia, no es por la naturaleza creada, pero sí, por la naturaleza históricamente vivida, fruto de la libertad humana. El pecado introduce el desequilibrio y por eso existe el conflicto como

hecho (cuya realidad es admitida) y como opción posible y libre de los hombres.

El dogma del pecado original nos advierte pues sobre la existencia del mal en la naturaleza humana, aun antes de la opción de la libertad. Citando a uno de los especialistas en el tema: "Podemos concebir una situación privada de gracia que preceda a todas nuestras acciones libres y las abarque a todas"<sup>18</sup>.

La teología católica contemporánea, en su esfuerzo por comprender el pecado original ofrece diversas interpretaciones según los distintos presupuestos antropológicos<sup>19</sup>. Pero en todo caso siempre existe el consenso de que el pecado original marca una naturaleza que ya no es inocente, tal como fue creada por Dios, sino afectada por un hecho introducido por la libertad, y que antecede otras opciones posibles de la libertad.

Varias de las teorías propuestas por los teólogos pueden explicarnos esta realidad del pecado original. Siguiendo el pensamiento de Schoonenberg, podemos entender la libertad humana como en situación; es decir, como afectada y afectando a su vez por los actos libres, de otros o de sí misma en influjos recíprocos. Todo acto libre nos sitúa en el tiempo y el espacio y sitúa a los demás ante nuestra libertad; todos somos a nuestra vez "situados" es decir, influidos por las libertades de otros<sup>20</sup>.

Otro modo de explicar esta realidad podría establecerse a partir de las categorías de la teología de Karl Rahner, como lo hace su discípulo Weger<sup>21</sup>. A todo ser humano le corresponde un "existencial" que en el caso de la referencia teológica pecado-gracia, podemos llamar "existencial sobrenatural". El hecho de tener este existencial sobrenatural, puede vivirse en la mera potencialidad trascendental o en la concreción histórica categorial. De la misma manera que hablamos del existencial sobrenatural de la gracia, también podemos hablar del existencial sobrenatural negativo o del pecado; tal sería la explicación del pecado original, afectando profundamente la naturaleza humana, aun antes de las decisiones libres del sujeto individual.

Otras concepciones como la de Robberechts<sup>22</sup> nos son particularmente útiles, por cuanto significan el pecado como una "parálisis del llegar a ser", aquello hacia lo cual nuestra naturaleza nos impulsa: hacia la semejanza con Dios. En esta concepción, el "dinamismo del progreso" supone siempre una realidad de gracia, y por ello mismo un dinamismo

<sup>18</sup> SCHOONENBERG, Piet s.j. *El poder del pecado*, Ediciones Carlos Lohlé, Buenos Aires-Méjico, 1968, p. 113.

<sup>19</sup> MUNERA Alberto s.j.: *Pecado personal desde el pecado original*, Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Teología, Colección monografías, n. 6, Bogotá 1983, 329 pp.

<sup>20</sup> cf. nota 18.

<sup>21</sup> WEGER, Karl-Heiz s.j. *Theologie der Erbsünde*, Colección "Quaestiones disputatae" n. 44, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1970.

<sup>22</sup> ROBBERECHTS, Ludovic, *Le mythe d'Adam et le péché originel*, E. Universitaires, París, 1967.

que suponga pecado (como vg. violencia), será más bien una parálisis del crecimiento que dinamismo de evolución y desarrollo.

Sean cuales fueren las diversas interpretaciones, subsiste un hecho fundamental: el reconocimiento de que la libertad humana está afectada históricamente por decisiones que nos anteceden, y que de alguna manera han entrado tan profundamente en la propia naturaleza humana, que nos inclinan al mal, aun antes de opciones libres de cada sujeto.

Si un pensador marxista se introdujera en todos estos matices dogmáticos no dejaría de sorprenderse del rechazo a una ley histórica de la conflictividad humana, basada en lo empírico de la historia, cuando el cristianismo presupone una herencia de pecado sobre toda la humanidad, que marca y condiciona toda su existencia en forma *mucho más intrínseca y esencial*, de la que el propio marxista se hubiera atrevido a sostener.

Evidentemente, tenemos en la fe una respuesta: la naturaleza caída ha sido redimida por Jesucristo y con su gracia el hombre puede regenerar su existencia personal y social. La óptica cristiana sigue considerando al pecado como la raíz de las opresiones y de las injusticias sociales; y por consiguiente, la conversión como la "curación en raíz" de todas las opresiones e injusticias.

Pero si queremos confrontar una tesis marxista de la esencial conflictividad de la naturaleza humana, con una tesis cristiana de la naturaleza inocente creada por Dios, y caída y redimida, deberíamos tener en cuenta algunas observaciones. La doctrina sobre la naturaleza redimida, en cuanto que nace de la revelación, no es accesible al marxista sino a través del testimonio concreto de una comunidad eclesial, la cual refleje en sus actitudes sociales y políticas la realidad de una naturaleza redimida por Jesucristo, y por tanto, capaz de establecer la convivencia humana sobre bases muy diferentes a las del conflicto como lucha de clases, para poder obtener sus fines. Por este motivo mantienen su valor orientador sobre la utopía cristiana las narraciones de los capítulos 2 y 4 de los Hechos de los Apóstoles sobre la solidaridad fraterna de las primitivas comunidades cristianas. La existencia de tales comunidades, en número socialmente significativo sería la verificación social de la doctrina dogmática sobre la naturaleza redimida.

Pero, en cambio, si atendemos con honestidad a los hechos históricos, ¡qué difícil es reclamar autoridad moral en la denuncia de la conflictividad, para una Iglesia que no excluyó el uso de los medios violentos para conseguir finalidades espirituales, como v.g. en el caso de las *cruzadas*, o en el uso de la fuerza militar de los conquistadores que acompañó la evangelización latinoamericana, o los métodos violentos de torturas para asegurar la ortodoxia de la fe usados por la Inquisición! ¡Qué distancia abismal entre una doctrina de la naturaleza redimida y unos medios violentos de praxis histórica!

No olvidemos, pues, que la doctrina sobre la naturaleza *inocente*, donde no cabe el conflicto, y sobre la *naturaleza caída y redimida*, donde el conflicto, aunque realidad que brota de la libertad por el pecado —ha sido vencido por la gracia de Cristo, son doctrinas recibidas de la revelación. Su comprensión —para quien no tiene fe— sólo se hace patente a partir del testimonio de la fe de la comunidad. No es pues objeto de un diálogo directo, en el mismo nivel de presupuestos y de lenguaje, con el que no tiene la gracia de la fe. La asequibilidad, pues de tal concepción supone el testimonio de la caridad. El mundo, al ver a los cristianos cumplir el precepto del amor entiende que son discípulos de Jesús (cfr. Jn 13,35).

La doctrina tiene que manifestarse en la conducta. Pero además la doctrina debe aplicarse a casos semejantes. Por ello debemos aplicar la misma medida y los mismos criterios teológicos usados en el caso del conflicto como estrategia de la política revolucionaria marxista, al caso del egoísmo usado como dinamismo del crecimiento económico capitalista.

### III. El Esencial Egoísmo de la Naturaleza Humana

El paralelo lógico del rechazo a la esencial conflictividad sustentada por el marxismo, debería ser, para el magisterio de LN, el rechazo del esencial egoísmo de la naturaleza que está en la base de la ideología capitalista.

No se trata, meramente, de un lamentable exceso, provocado por algunos, sino —en forma exactamente paralela a la que LN asume ante la ideología marxista— de un verdadero postulado filosófico, de una auténtica convicción antropológica que lleva a pensar que la dinámica del progreso económico debe descansar en el instinto fundamental del ser humano de buscar prioritariamente su propio interés.

Los textos del magisterio que vamos a citar, no se limitan a señalar los posibles *excesos* dentro de un sistema que puede ser bueno, sino que consideran como reprobable el sistema en cuanto tal. Tomemos, por ejemplo, *Populorum Progressio*, 26.

“Pero, por desgracia, sobre estas nuevas condiciones de la sociedad (industrialización, etc.) ha sido construido un sistema que considera el provecho como motor esencial del progreso económico, la concurrencia como ley suprema de la economía, la propiedad privada de los medios de producción, como un derecho absoluto, sin límites ni obligaciones sociales correspondientes. Este liberalismo sin freno, que conduce a la dictadura, justamente fue denunciado por Pío XI como generador del ‘imperialismo internacional del dinero’. No hay mejor manera de reprobear tal abuso que recordando solemnemente una vez más que la economía está al servicio del hombre. Pero si es verdadero que un cierto capitalismo ha sido la causa de muchos sufrimientos, de injusticias y luchas fratricidas, cuyos efectos duran todavía, sería injusto que se atribuyera a la industrialización misma los males que son debidos al nefasto sistema que la acompaña...” (PP 26).

Según este texto hay que distinguir entre los bienes producidos por el "movimiento histórico" de la industrialización, de los defectos del *nefasto sistema*, que acompañó dicho movimiento y sus progresos, ya que tal sistema conduce por su propia lógica a la dictadura e imperialismo internacional del dinero.

En forma semejante, la ideología liberal es presentada así por el mismo Papa en *Octogesima Adveniens*, 26 y 35:

"...la ideología liberal cree exaltar la libertad individual sustrayéndola a toda limitación, estimulándola con la búsqueda exclusiva del interés y del poder, y considerando las solidaridades sociales como consecuencias más o menos automáticas de iniciativas individuales y no ya como un fin y un criterio más elevado del valor de la organización social" (OA 26).

Los cristianos que se comprometen con el liberalismo ... "querían un modelo nuevo más adaptado a las condiciones actuales, olvidando fácilmente que en su raíz misma el liberalismo filosófico es una afirmación errónea de la autonomía del individuo en su actividad, sus motivaciones, el ejercicio de su libertad. Es decir, la ideología liberal requiere por su parte un atento discernimiento" (OA 35).

Entendemos el mensaje de Pablo VI cuando recordamos que la *Octogesima Adveniens* es una encíclica sobre el discernimiento, donde el Papa no quiere formular una orientación válida para todos los cristianos, sino sugerir que las comunidades cristianas con sus obispos y según los criterios del magisterio, vean localmente, el conjunto de las circunstancias que permiten hacer las opciones por las ideologías y los sistemas<sup>23</sup>.

La *Laborem Exercens* finalmente señala también los elementos intrínsecos de la filosofía liberal: el entender el trabajo como una mercancía (cfr. LE 7,b); el hecho de que el sistema por su ideología sigue la lógica de sus premisas de economismo y por tanto "reforzaba y aseguraba la iniciativa económica de los solos poseedores de capital" sin preocupación por los derechos del hombre del trabajo (cfr. LE 8c). Tal sistema, basado en el máximo lucro, conduce a un conflicto social:

"Tal conflicto ha surgido por el hecho de que los trabajadores, ofreciendo sus fuerzas para el trabajo, las ponían a disposición del grupo de los empresarios, y que éste guiado por el principio del máximo rendimiento, trataba de establecer el salario más bajo posible para el trabajo realizado por los obreros" (LE 11c).

Para Juan Pablo II, el problema de la ideología capitalista no se reduce a meros excesos sino a auténticos errores antropológicos, a concepciones deficientes del hombre y de la sociedad, incompatibles con la doctrina cristiana.

<sup>23</sup> cf. ANTONCICH, Ricardo s.j.: "Reflexiones sobre el discernimiento de las ideologías en *Octogesima Adveniens* 31-35" en *Medellín* (44) (1985) 482-488.

“La ruptura de esta imagen coherente en la que se salvaguarda estrechamente el principio de la primacía de la persona sobre las cosas, ha tenido lugar en la mente humana, alguna vez, después de un largo período de incubación en la vida práctica. Se ha realizado de modo tal que el trabajo ha sido separado del capital y contrapuesto al capital, y el capital contrapuesto al trabajo, casi como dos fuerzas anónimas, dos factores de producción colocados juntos en la misma perspectiva ‘economística’. En tal planteamiento del problema había un error fundamental, que se puede llamar error del economismo, si se considera el trabajo humano exclusivamente según su finalidad económica. Se puede también y se debe llamar este error fundamental del pensamiento, un *error del materialismo*, en cuanto que el economismo incluye directa o indirectamente la convicción de la primacía y de la superioridad de lo que es material, mientras por otra parte, el economismo sitúa lo que es espiritual y personal (la acción del hombre, los valores morales y similares) directa o indirectamente, en una posición subordinada a la realidad material. Esto no es todavía el *materialismo teórico* en el pleno sentido de la palabra; pero es ya ciertamente *materialismo práctico*, el cual no tanto por las premisas derivadas de la teoría materialista, cuando por un determinado modo de valorar, es decir, de una cierta jerarquía de bienes, basada sobre la inmediata y mayor atracción de lo que es material, es considerado capaz de apagar las necesidades del hombre” (LE 13c).

Cuando la ideología liberal reviste las formas aquí descritas por PP, OA y LE, no se trata de meros excesos de egoísmos aislados, sino de consecuencias que se derivan de una antropología, de una *concepción del ser del hombre*, y por tanto se acercan al terreno donde hemos situado el problema del rechazo de la filosofía marxista.

Ahora bien ¿sucede siempre que las prácticas sociales estén íntimamente ligadas con presupuestos ideológicos-filosóficos? ¿Son absolutamente indisociables? No siempre se da absoluta coherencia entre las prácticas sociales y los presupuestos ideológicos.

Podríamos decir, pues, que la filosofía liberal, no siempre pretende describir la naturaleza humana en forma metafísica, sino más bien a partir de una esencia basada en constataciones empíricas. Podríamos también indicar que el interés propio no es absolutamente condenable, sino el excesivo lugar que ocupa en el espíritu humano cuando lo hace indiferente ante los intereses de los demás.

Pero tales salvedades, legítimamente defendibles ¿no se pueden aplicar también a la teoría marxista? Podría decirse que el concepto de naturaleza no corresponde a la metafísica sino a la constatación empírica, y que la conflictividad, si es regulada y canalizada por el uso de los medios legítimos, nada tendría de objetable. Así llegó a expresarlo Pío XI en el siguiente texto:

“La lucha de clases, sin enemistades y odios mutuos, poco a poco se transforma en una como discusión honesta, fundada en el amor

a la justicia; ciertamente no es aquella bienaventurada paz social que todos deseamos, pero puede y debe ser el principio de donde se llegue a la mutua cooperación de clases" (QA 115).

El texto de Pío XI no significa una "luz verde" para asumir el análisis de la lucha de clases o la estrategia marxista de la lucha de clases; pero sí se refiere ciertamente a la conflictividad social, la reconoce, y la acepta como práctica, siempre y cuando esté regulada por el amor cristiano ("sin enemistades y odios mutuos").

Lo que en este trabajo quiere ser subrayado es que la advertencia unilateral sobre el conflicto en el pensamiento marxista, sin alusión a los problemas planteados por el egoísmo capitalista, puede ofrecer un campo bastante grande a la manipulación ideológica del sistema liberal. En efecto, cuando los dos sistemas plantean iguales problemas de discernimiento (como lo recordaba Pablo VI en OA 31-35) y después sólo se señalan problemas en uno solo, el otro sistema no se siente censurado, e incluso se siente defendido en su polémica ideológica contra el otro pensamiento.

De allí la necesidad de ofrecer un balance en las advertencias que son basadas no en intereses ideológicos, sino en una verdad teológica. Cuando las dos concepciones, la del conflicto y la del egoísmo, son entendidas radicalmente en el ser humano —mediante una concepción antropológica— hasta el punto de hacer de ellas el punto de apoyo o dinamismo del progreso, entonces nos oponemos en forma radical a un concepto cristiano de la naturaleza humana, que es considerada, desde la fe, como creada por Dios, y aunque marcada por el pecado, ha sido redimida por Cristo.

Si, en cambio, ambos conceptos de conflicto y egoísmo se limitan a una observación empírica sobre la conducta humana que nos muestra una realidad con la que hay que contar y que debe ser superada por una regulación ética, entonces tal posición se aproxima bastante a lo que podría ser aceptado como pensamiento cristiano. En efecto, una consideración al interés propio como estímulo legítimo del progreso humano está presente, en la doctrina social de la Iglesia sobre la propiedad, cuando señala la dimensión individual o personal que tiene toda propiedad. Pero tal concesión está inmediatamente balanceada por la clara afirmación de la función social, de tal manera que se deja fuera de duda que la función individual sin la social es cristianamente inaceptable.

En forma semejante, la constatación del carácter conflictivo está también presente, v.g. en el sentido de interpretación histórica que Juan Pablo II retiene del marxismo, aunque dándole un sentido nuevo y original: el conflicto entre capital y trabajo<sup>24</sup>. Ante estas realidades conflictivas que reclaman una opción por el trabajo, el Papa limita el sentido del conflicto, excluyendo ciertos medios y aceptando otros como legítimos. La defensa

<sup>24</sup> cf. ANTONCICH Ricardo s.j.: "Hacia una interpretación cristiana del conflicto social, en *Medellín* 45 (1986) 64-86.

del derecho a sindicalización y a la huelga, son aspectos de cómo la propia Iglesia ha aceptado la conflictividad humana y ha integrado su reflexión en el propio magisterio social.

*Una importante distinción: lo ético y lo soteriológico*

Las presentes reflexiones nos han conducido a un punto en que necesariamente deben anudarse dos cuestiones sobre la liberación: sus *aspectos éticos* (¿qué hacer?, ¿qué medios emplear?, ¿cuáles son los caminos permitidos y prohibidos?), con sus *aspectos soteriológicos* (¿qué significa la naturaleza humana redimida por Jesucristo?).

El empeño del magisterio en señalar ambas dimensiones se hace evidente en textos como *Libertatis Nuntius*, *Libertatis Conscientia* y la carta de Juan Pablo II a los Obispos del Brasil. En efecto, la teología de la liberación debe estar vinculada con el hecho redentor de Jesucristo:

“La experiencia radical de la libertad cristiana constituye aquí el primer punto de referencia. Cristo nuestro Libertador, nos ha librado del pecado y de la esclavitud de la ley y de la carne, que es la señal de la condición del hombre pecador. Es pues la vida nueva de gracia, fruto de justificación, la que nos hace libres. Esto significa que la esclavitud más radical es la esclavitud del pecado. Las otras formas de esclavitud encuentran pues en la esclavitud del pecado su última raíz. Por esto la libertad en pleno sentido cristiano, caracterizada por la vida en el Espíritu, no podrá ser confundida con la licencia de ceder a los deseos de la carne. Ella es vida nueva en la caridad” (LN IV, 2).

LC, en el n. 23 bajo el título “Dimensión soteriológica y ética de la liberación” precisa la idea:

... “la liberación más radical, que es la liberación del pecado y de la muerte, se ha cumplido por medio de la muerte y resurrección de Cristo. La fuerza de esta liberación penetra y transforma profundamente al hombre y su historia en su momento presente, y alienta su impulso escatológico. El sentido primero y fundamental de la liberación que se manifiesta así es el soteriológico: el hombre es liberado de la esclavitud radical del mal y del pecado. En esta experiencia de salvación el hombre descubre el verdadero sentido de su libertad, ya que la liberación es restitución de la libertad. Es también educación de la libertad, es decir educación de su recto uso. Así a la dimensión soteriológica de la liberación se añade su dimensión ética” (LC 23, y parte del 22).

Esta distinción de lo ético y de lo soteriológico está fuertemente destacada por Juan Pablo II en su carta del 9 de abril de 1986 a los obispos del Brasil:

“En este punto es indispensable tener presente la importante reflexión de la Instrucción *Libertatis Conscientia* (nn. 23 y 71) sobre las dos dimensiones constitutivas de la liberación en su concepción cristiana: ya sea en el nivel de la reflexión, como en su praxis, la liber-

tad es, antes que todo, *soteriológica* (un aspecto de la salvación realizada por Jesucristo, hijo de Dios) y después *ético-social* (o *ético política*). Reducir una dimensión a otra —suprimiendo prácticamente ambas— o anteponer la segunda a la primera es subvertir y desnaturalizar la verdadera libertad cristiana. Es deber de los pastores, por lo tanto, anunciar a todos los hombres, sin ambigüedades, el *misterio de la liberación* que se encierra en la Cruz y en la Resurrección de Cristo.

La Iglesia de Jesús en nuestros días, como en todos los tiempos, en el Brasil como en cualquier parte del mundo, conoce una sola sabiduría y una sola potencia: la de la cruz que lleva a la Resurrección (cfr. 1 Co 2,1-5; Ga 6,14). Los pobres de este país, que tienen en Uds. a sus pastores, los pobres de este Continente son los primeros en sentir la urgente necesidad de este *evangelio de la liberación radical e integral*. Ocultarlo sería defraudarlos y desilusionarlos" (Carta del Papa a los Obispos del Brasil, 9 abril 1986).

Esta necesaria distinción y a la vez mutua inter-relación muestra cómo la Teología de la Liberación es empobrecida cuando se la reduce a ser simplemente un capítulo de la ética social. Por el contrario, la Teología de la Liberación adquiere sus auténticas dimensiones cuando la praxis de liberación y la reflexión que se hace sobre ella, se vuelven camino de comprensión de los alcances soteriológicos de la redención de Cristo. Intuiciones como ésta fueron desarrolladas, justamente desde los inicios de la Teología de la Liberación. Gustavo Gutiérrez mencionaba la liberación en sus tres niveles: la política, la del hombre como agente de su propio destino, la liberación de Cristo: "Los tres niveles mencionados se condicionan mutuamente, pero no se confunden; no se dan el uno sin el otro, pero son distintos; forman parte de un proceso único y global, pero se sitúan en profundidades diferentes"<sup>25</sup>.

Si en el nivel del problema *ético* de la *liberación* no podemos tratar aisladamente el problema del conflicto marxista sin referirnos también al problema del egoísmo capitalista —salvo caer en el riesgo del uso ideologizado—, en el nivel del problema *soteriológico* encontramos la convergencia de las razones profundas por las cuales no podemos aceptar una antropología del conflicto o del egoísmo.

En efecto, las razones son idénticas para ambas ideologías; un cristiano no puede aceptar que el conflicto sea concebido como esencialmente intrínseco a la naturaleza humana; pero lo mismo debe decirse del egoísmo. La naturaleza humana creada por Dios no vivió las desarmonías del conflicto o del egoísmo. Si estos existen como realidad humana lamentable, no deben ser concebidas como resultado de la naturaleza, sino como

---

<sup>25</sup> GUTIERREZ, Gustavo: *Teología de la liberación. Perspectivas*, Centro de Estudios y Publicaciones, CEP, Lima, 1971, 1ª edic. p. 227.

fruto de la libertad, producto del pecado y por tanto deben ser situadas delante del hecho redentor de Jesucristo.

Esto significa que, para el cristiano, los dinamismos del progreso humano, esencialmente basados en el conflicto o en el egoísmo, son dinamismos que, a la larga, han de pervertir el auténtico sentido del progreso. Un dinamismo auténtico, supone por tanto la superación del conflicto y del egoísmo, acogiendo la gracia redentora de Jesucristo que purifica la naturaleza humana marcada por el pecado.

El pecado nos ha llevado al "egoísmo-conflictivo", ya que ambos dinamismos en realidad son la exaltación del amor propio:

"El hombre pecador, habiendo hecho de sí su propio centro, busca afirmarse y satisfacer su anhelo de infinito sirviéndose de las cosas: riquezas, poder y placeres, despreciando a los demás hombres a los que despoja injustamente y trata como objetos o instrumentos. De este modo contribuye por su parte a la creación de estas estructuras de explotación y de servidumbre que, por otra parte, pretende denunciar" (LC 42).

"Somos liberados del amor desordenado hacia nosotros mismos, que es la causa del desprecio al prójimo y de las relaciones de dominio entre los hombres" (LC 53).

La redención debe llevarnos a la *solidaridad-reconciliada* como hecho unitario, por el que confesamos que el egoísmo debe ser superado por la solidaridad, pero que ésta es difícil, porque debemos superar toda conflictividad que divide.

De alguna manera volvemos siempre a encontrar los valores del Reino de Dios, que pedimos en el *Padre Nuestro*, y que describimos en la misma oración. La sociedad humana supone la auténtica fraternidad de un "nosotros" (pan nuestro, Padre Nuestro), la cual exige la capacidad de perdonarnos mutuamente (perdona nuestras ofensas), pero supone también la solidaridad del compartir (el pan nuestro). Cuando los hombres construimos esa solidaridad-reconciliada, estamos expresando de forma efectiva la realidad del reino del Padre, cuya voluntad es realizada y cuyo nombre es glorificado.

Pero al mismo tiempo, el "pedir" a Dios en oración humilde que su Reino venga, significa ser conscientes de que nuestro trabajo es cooperación a un don que nos viene de arriba, en forma gratuita e inesperada, y que acontece, como liberación, en el acto redentor de Jesucristo.

### Conclusión

Queremos recapitular los elementos más significativos de nuestra reflexión. Hemos querido señalar, en primer lugar, las diferentes concepciones de "naturaleza" humana en los distintos discursos filosóficos. Aun-

que la palabra sea la misma, no lo es su significado. Sin estas precisiones el diálogo se hará imposible.

En segundo lugar, nos parece que la consideración de las razones de rechazo de una posición ideológica muestran sus verdaderos alcances cuando la argumentación nos encamina al examen de otras posiciones ideológicas, reafirmando la enseñanza de la Iglesia en sus motivos profundos de carácter teológico y no en las posibles manipulaciones que pueden sufrir sus textos. El servicio a la verdad y la pureza de la fe se hace más nítido e imparcial.

Finalmente, queremos destacar la necesidad del testimonio personal y comunitario de los cristianos. Si creemos que la naturaleza humana puede conseguir desarrollar los dinamismos de su progreso, como fruto de la redención de Cristo, entonces es necesario que se pueda observar históricamente cómo la superación de egoísmos y conflictos, por la redención, conducen verdaderamente a una sociedad más fraternal y justa. En definitiva, el lenguaje de los hechos de la caridad es la epifanía de los motivos de la fe. Por el amor, se conocerá que somos discípulos de Jesús.