

Pastoral Liberadora, Teología de la Liberación y Doctrina Social de la Iglesia

Ricardo Antoncich, S.J.

La Instrucción de la Sagrada Congregación para la doctrina de la fe *Sobre algunos aspectos de la "Teología de la Liberación"*, o *Libertatis Nuntius*, nos mueve a distinguir los tres elementos que encabezan, como título, este artículo. LN subraya la urgente e imperiosa necesidad de una pastoral liberadora fundamentada en la Palabra de Dios y en el Magisterio social de la Iglesia. La teología de la liberación está vinculada a esa urgencia. "La expresión 'teología de la liberación' designa en primer lugar una preocupación privilegiada, generadora del compromiso por la justicia, proyectada sobre los pobres y las víctimas de la opresión" (LN III,3).

Si la Instrucción LN advierte sobre riesgos y peligros, ello no se debe a que no exista el hecho real de la opresión de los pobres, o no se perciban las auténticas aspiraciones por la liberación que son legítimas y conforme al Evangelio, sino porque la Iglesia quiere evitar consecuencias de los métodos de análisis o de los movimientos sociales y políticos que pueden desviar al pueblo creyente del camino de la fe.

No es pequeño aporte de la teología de la liberación haber contribuido a llamar la atención sobre la opresión y las aspiraciones del pueblo. Los Obispos del Perú reconocen en el caminar de su Iglesia una respuesta a los desafíos de la "dura realidad del Perú". Dicen así: "Nuestra Iglesia ha respondido al impulso renovador del Vaticano II, de Medellín y de Puebla, sintiendo la necesidad de acompañar este caminar de la fe y en el compromiso del pueblo creyente. Ahí tienen su origen los intentos de reflexionar, a la luz de la Palabra de Dios y del Magisterio, sobre el significado de tantos esfuerzos —con sus logros y sus escollos—. Uno de estos esfuerzos, sin duda significativo en la marcha de nuestra Iglesia, es la llamada 'Teología de la Liberación' que, nacida en nuestro suelo, se ha difundido y arraigado en otros pueblos hermanos"¹.

De igual manera LN observa: "El encuentro de la aspiración a la liberación y de las teologías de la liberación no es pues fortuito" (III,4).

En este trabajo se propone la distinción entre *pastoral liberadora*, *teología de la liberación* y *doctrina social de la Iglesia*. Respecto a la pastoral, LN toma una posición de franca aceptación; respecto a la

¹ CONFERENCIA EPISCOPAL DEL PERU: *Documento sobre la teología de la Liberación*, octubre 1948, n. 20; puede consultarse en *Medellín* 41 (1985), 130-144.

segunda, LN establece sus advertencias, y finalmente con relación a la tercera, LN la señala como obligado punto de referencia de la teología de la liberación en la pastoral liberadora.

Las distinciones señaladas serán representadas gráficamente como los Cuadros A, B, C y D. La síntesis visual de los problemas nos ayudará a comprender mejor la interrelación de los diversos elementos.

La primera parte de este artículo está dedicada a la *pastoral liberadora*. Se pretende ubicar esta pastoral en el contexto del diálogo entre la Iglesia y el mundo moderno, siguiendo la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*. A partir de la premisa de la necesaria interrelación entre mundo e Iglesia, comprenderemos mejor por qué en LN se señalan dos *hechos* del mundo de los pobres: la opresión y las aspiraciones por la liberación. En correspondencia a estos hechos o *situaciones*, la Iglesia tiene una respuesta pastoral "con la experiencia que la Iglesia tiene de la humanidad" (PP 13). Ella conoce muy bien, a través de la historia de salvación, las situaciones de esclavitud y opresión, así como las aspiraciones por una auténtica libertad. Su respuesta debe ser difundida por medio de múltiples caminos: catequesis, teología, espiritualidad, testimonio de quienes, en Cristo, se vuelven progresivamente libres y liberadores.

Además de la fuente de la revelación, la Iglesia tiene también otra palabra que decir en el contexto del mundo contemporáneo de las revoluciones industrial y social: la doctrina social de la Iglesia. El conjunto de estos seis elementos mencionados (mundo, Iglesia, opresión, aspiraciones, Palabra de Dios, Doctrina social de la Iglesia) constituye el *cuadro A*.

La segunda parte aborda específicamente el tema de la *teología de la liberación* como reflexión o "acto segundo" sobre la pastoral liberadora. Se plantean aquí los criterios del diálogo interdisciplinar, en forma general. De igual modo, desde un plano más abstracto y sin entrar todavía en el análisis de tal o cual pensamiento, se apuntan los criterios para el discernimiento frente a las corrientes ideológicas. Este conjunto de temas constituye el *cuadro B*.

A continuación se aplican estos criterios a los casos específicos, como el de la ciencia marxista que anima movimientos históricos y corrientes ideológicas. Sintetizamos estas ideas en el *cuadro C*.

Finalmente, la tercera parte presenta el necesario paso de avanzar sobre LN, asumiendo de la *doctrina social* las respuestas válidas frente a los interrogantes que presenta el marxismo. Se trata de integrar la reducida problemática del uso o no-uso del marxismo en la teología, dentro de otra problemática más global: interrogantes que el marxismo suscita a la fe cristiana y respuestas que la Iglesia encuentra en el magisterio social. Nuevamente, el recurso visual nos permitirá comprender globalmente la tesis planteada en este trabajo, por medio del *cuadro D*.

I

Pastoral Liberadora

Entendemos por pastoral liberadora la contribución propia de la Iglesia (pastoral) a la libertad integral del hombre y de la sociedad (liberadora). Nuestro primer paso es ofrecer la *fundamentación* de esta misión de la Iglesia; luego atender a los *hechos* que la suscitan, y a las *respuestas* que son portadoras de un mensaje y contenido que brotan de las fuentes de la fe.

El problema de la liberación debe ser ubicado en el contexto del Concilio, del aggiornamento de la Iglesia según *Gaudium et Spes*. La solidaridad de la Iglesia que lleva a compartir “los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren...” se fundamenta en que “nada hay verdaderamente humano que no encuentre eco en su corazón” (GS 1).

El Concilio atiende a dos aspectos de la realidad, uno que expresa la tristeza y la angustia, otro que ofrece esperanza y alegría. Es triste el contraste entre las riquezas, posibilidades, poder económico, en tanto que “gran parte de la humanidad sufre hambre y miseria y son muchedumbre los que no saben leer ni escribir” (GS 4). Hay libertad y esclavitud crecientes, comunicación y aislamiento; progreso temporal y decadencia espiritual. Si por una parte progresa la sociedad industrial, la comunicación social, los procesos de personalización y socialización, por otra “nacen también grandes discrepancias raciales y sociales de todo género. Discrepancias entre los países ricos, los menos ricos y los pobres. Discrepancias, por último, entre las instituciones internacionales, nacidas de la aspiración de los pueblos a la paz, y las ambiciones puestas al servicio de la expansión de la propia ideología o los egoísmos colectivos existentes en las naciones y en otras entidades sociales” (GS 8).

Sin embargo, junto a esta realidad que entristece existe también otra que da esperanza: son las aspiraciones por “un orden político, económico y social que esté más al servicio del hombre y permita a cada uno y a cada grupo afirmar y cultivar su propia dignidad. De aquí las instantes reivindicaciones económicas de muchísimos, que tienen viva conciencia de que la carencia de bienes que sufren, se debe a la injusticia o a una no equitativa distribución”. Por ello “los pueblos hambrientos interpelan a los pueblos opulentos” (GS 9). “Las personas y los grupos sociales están sedientos de una vida plena y de una vida libre, digna del hombre, poniendo a su servicio las inmensas posibilidades que les ofrece el mundo actual” (GS 9).

Existe una fiel correspondencia entre los textos citados y las tres primeras secciones de LN. Podemos decir que el modelo que ha inspirado a LN al abordar el tema de la liberación ha sido precisamente el de GS:

reconocer la opresión que existe en el mundo y junto a esta realidad negativa destacar las aspiraciones de liberación.

Nos interesa subrayar no sólo el valor paradigmático de GS ante LN sino también la *fundamentación teológica* de la misión pastoral liberadora de la Iglesia ante la opresión y las aspiraciones humanas por la libertad.

1. *Fundamentación de la pastoral liberadora*

Seguiremos dos líneas de reflexión: a) misión de la Iglesia ante la libertad humana, personal y socialmente considerada; b) valor de la actividad humana transformadora de la historia en un proceso liberador.

a. *La Iglesia ante la libertad*

La misión de la Iglesia conduce a la perfección de la persona, promoviendo la dignidad y libertad (GS 14-16) y mostrando la grandeza del ser humano (GS 17) permitiendo para cada uno el encuentro con Cristo, el Hombre Nuevo (GS 22). La vocación humana, en el plan de Dios es comunitaria. La semejanza del hombre frente a Dios no es, pues, completa si no reproduce de alguna manera, por la comunión entre los hombres, el misterio de comunión de las personas divinas en Dios. Existe "una cierta semejanza entre la unión de las personas divinas y la unión de los hijos de Dios en la verdad y la caridad. Esta semejanza demuestra que el hombre, única creatura terrestre a la que Dios ha amado por sí mismo, no puede encontrar su propia plenitud si no es en la entrega de sí mismo a los demás" (GS 24). Con mayor énfasis aún se subraya la dimensión social en este texto: "Dios creó el hombre no para vivir aisladamente, sino para formar sociedad. De la misma manera Dios 'ha querido santificar y salvar a los hombres, no aisladamente, sin conexión alguna de unos con otros, sino constituyendo un pueblo que le confesara en verdad y le sirviera santamente' (LG 9)" (GS 32). La Encarnación hizo solidario al Verbo con una comunidad y un pueblo.

Dos consecuencias se deducen de esta antropología cristiana que considera al hombre como ser solidario. La primera es la superación de la ética meramente individualista: "que no haya nadie que, por despreocupación frente a la realidad o por pura inercia, se conforme con una ética meramente individualista" (GS 30). La segunda, la exigencia de denunciar proféticamente las injusticias.

En el tema de nuestro trabajo, la urgencia de subrayar la importancia de la *ética social* brota de la insistencia de LN en los principios éticos para el cambio de la sociedad. En virtud de esos principios se excluye, por ejemplo, el uso de la violencia para el cambio. Con mayor razón debe señalarse como contrario a la ética las actitudes de indiferencia y pasividad ante las situaciones injustas. Volvamos al texto conciliar: "El deber de justicia y caridad se cumple cada vez más contribuyendo cada uno al bien común según la propia capacidad y la necesidad ajena, promoviendo

y ayudando a las instituciones, así públicas como privadas, que sirven para mejorar las condiciones de vida del hombre. Hay quienes profesan amplias y generosas opiniones, pero en realidad viven como si nunca tuvieran cuidado alguno de las necesidades sociales. No sólo esto; en varios países son muchos los que menosprecian las leyes y las normas sociales. No pocos, con diversos subterfugios y fraudes, no tienen reparo en soslayar los impuestos justos u otros deberes para con la sociedad. Algunos subestiman ciertas normas de vida social, por ejemplo, las referentes a la higiene, o las normas de circulación, sin preocuparse de que su descuido pone en peligro la vida propia y la vida del prójimo. La aceptación de las relaciones sociales y su observancia deben ser considerados por todos como uno de los principales deberes del hombre contemporáneo..." (GS 30).

Las denuncias proféticas de las injusticias nacen, en último término, de la convicción de que todo ser humano dotado de alma racional y creado a imagen de Dios, tiene la misma naturaleza y el mismo origen. Redimidos por Cristo, todos los hombres disfrutan de la misma vocación y de idéntico destino (cfr. GS 29). "Toda forma de discriminación en los derechos fundamentales de la persona, ya sea social o cultural, por motivos de sexo, raza, color, condición social, lengua o religión, debe ser vencida y eliminada por ser contraria al plan divino (...) Resulta escandaloso el hecho de las excesivas desigualdades económicas y sociales que se dan entre los miembros o los pueblos de una misma familia humana. Son contrarias a la justicia social, a la equidad, a la dignidad de la persona humana y a la paz social e internacional" (GS 29).

b. *Valor del proceso liberador*

Después de fundamentar teológicamente las dos dimensiones del ser humano, personal y social, el Concilio aborda el valor del trabajo, de la actividad humana en el mundo. Con precisión se afirma que esta actividad, cuando se ordena a mejorar las condiciones de vida humana "responde a la voluntad de Dios" (GS 34). Nos encontramos plenamente en la temática de la relación entre la construcción de una sociedad nueva y el advenimiento del Reino de Dios; entre la liberación social y política como tarea del hombre en la historia y la salvación como meta y destino supremo de su vocación de hijo de Dios. Un texto breve pero muy profundo muestra la íntima relación entre la sociedad fraternal y justa de este mundo y los bienes escatológicos vividos en su plenitud: "Pues los bienes de la dignidad humana, la unión fraterna y la libertad; en una palabra todos los frutos excelentes de la naturaleza y de nuestro esfuerzo, después de haberlos propagado por la tierra en el Espíritu del Señor y de acuerdo con su mandato, volveremos a encontrarlos limpios de toda mancha, iluminados y transfigurados, cuando Cristo entregue al Padre el Reino eterno y universal, reino de verdad y de vida, reino de santidad y gracia, reino

de justicia, de amor y de paz. El Reino está ya misteriosamente presente en nuestra tierra; cuando venga el Señor se consumará su perfección" (GS 39).

La relación entre historia y Reino ha sido uno de los temas desarrollados por la teología de la liberación, hasta el punto de ser acusada por sus adversarios, de reducir el Reino a la simple construcción de la historia. La clarificación del problema es esencial para una pastoral liberadora, tema de esta primera parte. Vale la pena detenernos en este punto.

LN formula las observaciones hechas a la teología de la liberación del modo siguiente: ... "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 inmanentismo historicista. Por esto 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 lo ha recordado el Concilio Vaticano II (cfr. LG 9-7). En esta línea, algunos llegan hasta el límite de identificar a Dios y la historia, y a definir la fe como 'fidelidad a la historia', lo cual significa fidelidad comprometida en una práctica política conforme a la concepción del devenir de la humanidad concebido como un mesianismo puramente temporal" (LN IX,3-4).

Sobre este punto encontramos una matizada respuesta en el citado documento de la Conferencia Episcopal del Perú. Teniendo en cuenta el largo proceso de debates (tres Asambleas dedicadas al estudio del problema durante dos años) y el apoyo dado por el Papa a este documento en su visita pastoral al Perú, la posición expresada por los Obispos peruanos tiene una fuerza y peso particulares. Citamos los 4 números sobre el tema:

"Reaccionando sanamente contra una concepción insuficiente de la vida de fe, que se limita a la piedad interior, a la salvación en el más allá y a la moral de las relaciones entre persona y persona, muchos cristianos han sido llevados a afirmar con fuerza las consecuencias sociales e históricas del Evangelio y su impacto en el mundo. Esta reacción no está exenta de peligros y no debe llevarnos a la negación práctica de la naturaleza trascendente de la fe, y de la prioridad de la salvación eterna de cada hombre.

Nos encontramos ante afirmaciones como la de la unicidad de la historia, que, al menos, son conceptos ambiguos. Es la historia de los esfuerzos del hombre por mejorar su situación, ya Historia Sagrada, Historia de Salvación? ¿Es el progreso parte de la llegada del Reino? Si por Historia de salvación entendemos no sólo las acciones propiamente divinas —creación, encarnación, redención— sino las acciones de los hombres en cuanto respuesta a las iniciativas de Dios, ya sea

aceptándolas o rechazándolas, no hay efectivamente sino una sola historia, pues los esfuerzos vacilantes de los hombres se inscriben, quiéranlo o no, sépanlo o no, en los proyectos divinos. La respuesta perfecta la ha dado Cristo, el Hijo de Dios hecho hombre, pero todos los hombres están llamados a participar en esta respuesta. No se puede negar la sobrenaturalidad y gratuidad del orden de la Gracia. Se trata, pues, de distinguir claramente pero sin separar. Ya *Gaudium et Spes* lo dice muy bien en el n. 39: "Hay que distinguir cuidadosamente progreso temporal y crecimiento del Reino de Cristo" aunque este proceso desde luego "en cuanto puede contribuir a ordenar mejor la sociedad humana, interesa en gran medida al Reino de Dios". 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 mesianizar las realidades temporales, la Historia, 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".

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.

Se trata pues de afirmar simultáneamente la implicación del Evangelio en toda la vida, el mundo y la historia del hombre, y la inerradicable distinción entre el orden de la naturaleza y el de la gracia. Posición difícil pero indispensable para nuestra Fe" (50-53).

La pastoral liberadora es la respuesta adecuada a estas inquietudes. En cuanto pastoral nace de la fuerza y gracia del único Pastor, Cristo, que confía a los demás pastores las ovejas que ha recibido del Padre (cfr. Jn 10,27-30); en cuanto es pastoral liberadora responde al clamor de los oprimidos por una vida digna ya aquí en este mundo, puesto que "renunciar a toda esperanza de mejorar este mundo ya ahora, es negar el poder salvador del Señor"².

La Iglesia tiene algo que ofrecer a la humanidad para transformar sus condiciones de vida. "La misión propia que Cristo confió a su Iglesia no es de orden político, económico o social. El fin que le asignó es de orden religioso. Pero precisamente de esta misma misión religiosa derivan

² CONFERENCIA EPISCOPAL DEL PERU, o.c. n. 52.

funciones, luces y energías que pueden servir para establecer y consolidar la comunidad humana según la ley divina" (GS 42).

Desde el marco de referencia del Concilio, volvemos a LN para percibir la descripción de situaciones de opresión y aspiraciones de liberación.

2. Situaciones que interpelan la pastoral liberadora

Como en el Concilio, LN constata en forma paralela dos hechos: la opresión y las aspiraciones por la liberación.

a. Situaciones de opresión

La opresión contradice la historia digna del hombre y el plan de Dios. Por eso une los dos aspectos que fueron abordados en la sección anterior: construir una historia humana y acoger el don gratuito del Reino.

LN percibe así la opresión: "En ciertas regiones de América Latina, el acaparamiento de la gran mayoría de las riquezas por una oligarquía de propietarios sin conciencia social, la casi ausencia o las carencias del Estado de derecho, las dictaduras militares que ultrajan los derechos elementales del hombre, la corrupción de ciertos dirigentes en el poder, las prácticas salvajes de cierto capital extranjero, constituyen otros tantos factores que alimentan un violento sentimiento de revolución en quienes se consideran víctimas impotentes de un nuevo colonialismo de orden tecnológico, financiero, monetario o económico. La toma de conciencia de las injusticias está acompañada de un *pathos* que toma prestado a menudo su razonamiento del marxismo, presentado abusivamente como un razonamiento 'científico' (LN VII,12).

También constata el documento LN: "El escándalo de irritantes desigualdades entre ricos y pobres ya no se tolera, sea que se trate de desigualdades entre países ricos y países pobres, o entre estratos sociales en el interior de un mismo territorio nacional. Por una parte se ha alcanzado una abundancia jamás conocida hasta ahora, que favorece el despilfarro, por otra se vive en un estado de indigencia marcado por la privación de los bienes de estricta necesidad, de suerte que no es posible contar el número de víctimas de la mala alimentación" (LN 1,6).

Este severo diagnóstico de la realidad latinoamericana evoca el magisterio de Puebla. Hay distancias que separan dolorosamente ricos y pobres (Mensaje, 3). De allí el clamor de todos los pueblos oprimidos (26). La brecha que los separa es un escándalo y una contradicción en un Continente cristiano (28). Millones de latinoamericanos viven en inhumana pobreza (29). Las desigualdades injustas originan múltiples tensiones (138) y tiene graves impactos en la vida familiar (571). Porque hay apropiación de parte de una minoría privilegiada (1208) se da el crecimiento de la riqueza de unos pocos que va paralela al sufrimiento de la miseria de la mayoría (1209). Es un hecho que los Obispos ya constataron en Medellín, pero que va aumentando (487), agravándose la situación (1260).

Dos meses después de aprobado LN, el Papa se dirige a los Obispos del Perú en su visita *ad limina*, el 14 de octubre de 1984: "Vosotros y vuestros sacerdotes conocéis sin duda de cerca la tragedia del hombre concreto de vuestros campos y ciudades, amenazado a diario en su misma subsistencia, agobiado por la miseria, el hambre, la enfermedad, el desempleo; ese hombre desventurado que, tantas veces, más que vivir sobrevive en situaciones infrahumanas. Ciertamente en ellas no está presente la justicia ni la dignidad mínima que los derechos humanos reclaman. Y cuanto más dura es la situación, más inadmisibles son las actitudes de sistemas que se inspiran en principios de pura utilidad económica para beneficio de sectores privilegiados. Y tanto más seductoras pueden vislumbrarse opciones de sesgo ideológico que recurren a caminos de corte materialista, a la lucha de clases, a la violencia, a los juegos de poder que no tienen en la debida cuenta los derechos fundamentales del hombre" (n. 4).

b. *Aspiraciones de liberación*

Como en los documentos conciliares, también en LN no sólo se anota el hecho negativo de la opresión, sino que se destaca también el positivo de las aspiraciones por la liberación. Más aún, se ve en dichas aspiraciones el fruto de la semilla evangélica: "Al descubrirles su vocación de hijos de Dios, el Evangelio ha suscitado en el corazón de los hombres la exigencia y la voluntad positiva de una vida fraterna, justa y pacífica, en la que cada uno encontrará el respeto y las condiciones de su desarrollo espiritual y material. Esta exigencia es, sin duda, la fuente de la inspiración de la que hablamos" (LN I,3). La levadura evangélica "ha contribuido a despertar la conciencia de los oprimidos" (id. 4).

Por eso, "tomada en sí misma, la aspiración a la liberación no puede dejar de encontrar un eco amplio y fraternal en el corazón y en el espíritu de los cristianos" (III,1). Por ello "la poderosa y casi irresistible aspiración de los pueblos a una liberación constituye uno de los principales signos de los tiempos que la Iglesia debe discernir e interpretar a la luz del Evangelio. Este importante fenómeno de nuestra época tiene una amplitud universal, pero se manifiesta bajo formas y grados diferentes según los pueblos. Es una aspiración que se expresa con fuerza, sobre todo en los pueblos que conocen el peso de la miseria y en el seno de los estratos sociales desheredados" (I,1).

La Iglesia latinoamericana había ido en la misma dirección cuando, en Puebla, recogía el clamor del pueblo (24) vinculado a la fe (15), como clamor que pide no sólo el pan material, sino también el Evangelio (93 1207). Los problemas y aspiraciones populares son objeto de atención pastoral. Así lo decía el Papa a los Obispos peruanos en Roma: "Es por ello necesario que todos los Pastores de la Iglesia en el Perú, los miembros del clero secular y regular, así como los otros colaboradores o agentes de evangelización trabajen seriamente —y donde requiera el caso con aún

mayor empeño— en la causa de la justicia y de la defensa del pobre”. Y cuatro meses más tarde, ya en visita pastoral al Perú urgía: “Es necesario e imprescindible comprometerse en la causa de los pobres y de su promoción. Es la causa de todos: de vosotros miembros de la Iglesia, de la Jerarquía, de sacerdotes y familias religiosas” (Discurso en el Cuzco, 3 de febrero de 1985). Por su parte, los Obispos habían afirmado: “Comprobamos entre nosotros la justa aspiración a la libertad y liberación que ha hecho nacer movimientos eclesiales en búsqueda de un compromiso por la justicia, proyectado sobre los pobres y las víctimas de la opresión” (Doc. sobre teol. de la liberac. n. 5).

3. *Respuesta de la Iglesia: pastoral liberadora*

GS ofrece el concepto de “signo de los tiempos” como llave de comprensión de la pastoral liberadora: “...es deber permanente de la Iglesia escrutar a fondo los signos de la época e interpretarlos a la luz del Evangelio, de forma que, acomodándose a cada generación, pueda la Iglesia responder a los perennes interrogantes de la humanidad sobre el sentido de la vida presente y de la futura, y sobre la mutua relación entre ambas. Es necesario por ello conocer y comprender el mundo en que vivimos, sus esperanzas, sus aspiraciones y el sesgo dramático que con frecuencia le caracteriza” (GS 4). LN recurre a la misma llave de comprensión (I,1; II,4).

La opresión y aspiraciones por la libertad no son hechos meramente “de la vida presente”, sino que se relacionan con la “vida futura”. Si la opresión, en su raíz, es fruto del pecado entonces corresponde a la Iglesia, que anuncia al Cordero de Dios que quita el pecado del mundo, tratar de la opresión desde esta perspectiva.

La visión *pastoral* de la realidad ve los mismos hechos que son analizados también por las ciencias sociales. Pero su perspectiva es otra. Esta aclaración es profusamente presentada en Puebla, pues los Obispos no se juzgan maestros en temas políticos y económicos (cfr. Mensaje 3) sino que ven la realidad con ojos y corazón de pastores (14 16 127 163) en servicio pastoral (1255), sin determinar el carácter técnico de los asuntos (70), ni querer proponer modelos concretos (1211).

Si las aspiraciones por la libertad deben ser orientadas hacia la suprema libertad de Cristo, entonces es misión de la Iglesia una pastoral liberadora ante la opresión y aspiraciones de liberación. Por consiguiente, en la hipótesis de que aún no existiera dicha pastoral, debería iniciarse de inmediato. Y si, en otra hipótesis, existieran ya varios modelos de dicha pastoral, debería evaluarse su sentido evangelizador. No deja, pues, de ser importante recordar que aun los escritos más adversos a la teología de la liberación no han dejado de reconocer la motivación pastoral que la ha impulsado, y que su inspiración originaria ha sido el sentir de la

Iglesia expresado en Medellín y Puebla. Puede hablarse de "desviaciones" en el camino, pero no de incorrecto punto de partida.

La afirmación positiva de la *pastoral liberadora* se encuentra en el mismo documento LN, cuando advierte que las advertencias a la teología no pueden ser entendidas como indiferencia o complicidad ante la opresión, ni desautorización de quienes realizan la pastoral liberadora: "Esta llamada de atención, de ninguna manera debe interpretarse como una desautorización de todos aquellos que quieren responder generosamente y con auténtico espíritu evangélico a la 'opción preferencial por los pobres'. De ninguna manera podrá servir de pretexto para quienes se atrincheran en una actitud de neutralidad y de indiferencia ante los trágicos y urgentes problemas de la miseria y de la injusticia" (Introducción). "La llamada de atención contra las graves desviaciones de ciertas 'teologías de la liberación' de ninguna manera debe ser interpretada como una aprobación, aun indirecta, dada a quienes contribuyen al mantenimiento de la miseria de los pueblos, a quienes se aprovechan de ella, a quienes se resignan o a quienes deja indiferentes esta miseria. La Iglesia, guiada por el Evangelio de la misericordia y por el amor al hombre, escucha el clamor por la justicia y quiere responder a él con todas sus fuerzas" (XI,1).

¿Cómo se vive y practica esta pastoral? ¿Dónde se encuentra lo propio de la Iglesia ante la opresión humana y las aspiraciones por la libertad? LN responde con dos fuentes: la Palabra de Dios y el Magisterio Social.

a. *La Palabra de Dios en la pastoral liberadora*

Antes de toda discusión teológica hay un hecho previo sobre el que se apoya la propia teología: la existencia de la fe. Ante la opresión y las aspiraciones la Iglesia tiene un aporte que nace de la Historia de Salvación, tan ligada a hechos semejantes de opresiones y aspiraciones de libertad. La Iglesia sabe lo que dice cuando habla de ello, lo ha vivido y sufrido.

LN señala la contribución de los libros de la Escritura a la comprensión y evangelización de situaciones de opresión y aspiraciones de libertad. Señala la extraordinaria experiencia del Exodo: "El episodio que originó el Exodo jamás se borrará de la memoria de Israel. A él se hace referencia cuando, después de la ruina de Jerusalén y el exilio a Babilonia, se vive en la esperanza de una nueva liberación y, más allá, a la espera de la liberación definitiva. En esta experiencia, Dios es reconocido como Liberador. El sellará con su pueblo una Nueva Alianza, marcada con el don de su Espíritu y la conversión de los corazones" (IV,4).

Para Dios, el sufrimiento de su pueblo no es un hecho irrelevante. "He visto la opresión de mi pueblo en Egipto, he oído sus quejas contra los opresores" (Ex 3,7). Los salmos, como oración del pueblo en las más diversas situaciones de tristeza y opresión, nacen de la certeza de este

interés de Dios por los oprimidos (cfr. LN IV,5). Los profetas exigen la justicia (LN IV,6).

Sin embargo, la verdadera naturaleza de la opresión humana, su raíz en el pecado y su auténtica liberación por la obra de Jesucristo, se revela con plenitud en el Nuevo Testamento. LN va señalando diversos rasgos: las exigencias de justicia y fraternidad se encuentran radicalizadas en las Bienaventuranzas (IV,7), en el mandamiento del amor (IV,8). Lo mismo con la pobreza (IV,9) ante Cristo identificado con el pobre (IV,10). Se urgen los deberes de los ricos (IV,11) y las consecuencias sociales de la conversión a Cristo (IV,13).

b. *La Doctrina social de la Iglesia en la pastoral liberadora*

La injusticia y la opresión, que nacen del pecado, son hechos constantes de la historia humana. Pero revisten en cada época de la historia formas específicas. La complejidad de la sociedad moderna permite revestir estas expresiones de pecado con instrumentos de aparente neutralidad: las estructuras sociales. También la Iglesia las ha confrontado con su Palabra de vida que brota de Dios, y ha formulado un pensamiento, una doctrina sobre la convivencia humana y cristiana en la era industrial.

“La enseñanza de la Iglesia en materia social aporta las grandes orientaciones éticas” (LN XI,14). Se evocan varios documentos: MM, PT, PP, EN, OA, GS; se recuerdan intervenciones y magisterio de Juan Pablo II, RD, DM, LE, Discursos ante la ONU y el CELAM; los Sínodos de los Obispos; la Comisión de Justicia y Paz; Medellín y Puebla.

La doctrina social inspira un proceso liberador cuando se la interpreta desde la causa de los pobres. Juan Pablo II, en el Cuzco, dirigiéndose a los campesinos el 3 de febrero de 1985, decía: (La Iglesia) “sigue luchando también en la causa de la justicia mediante su Doctrina Social y la acción promocional de tantos hombres y mujeres. Y quiere sobre todo estar presente y ser solidaria con los más pobres. Como en sus orígenes, surgió con gente humilde y necesitada, con los pobres de Jahvéh”. También en un contexto de gente pobre, en Villa El Salvador, el Papa aludió nuevamente a la doctrina social, el 5 de febrero de 1985: “La Iglesia quiere ser, con esa voz de Cristo, abogada de los pobres y desvalidos. Ofrece su doctrina social como animadora de auténticos caminos de liberación. No cesa de denunciar las injusticias y quiere sobre todo poner en movimiento las fuerzas éticas y religiosas, para que sean fermento de nuevas manifestaciones de dignidad, de solidaridad, de libertad, de paz y de justicia.

De los elementos trabajados hasta aquí, se configura lo que llamamos “pastoral liberadora”, es decir, una relación evangelizadora de la Iglesia frente al mundo, siempre atenta a las condiciones de éste para presentar su mensaje de vida como la respuesta y esperanza de la búsqueda del

hombre. Dios nos dió el corazón inquieto que sólo se sacia al encontrarle, enseña S. Agustín.

El cuadro A recoge, por tanto, seis elementos:

| | |
|--------------|-----------------|
| MUNDO | IGLESIA |
| aspiraciones | Doctrina social |
| opresión | Palabra de Dios |
| (Cuadro A) | |

II

Teología de la Liberación

Como es bien sabido, los teólogos de la liberación han insistido en que esta teología es un "acto segundo", es decir, una reflexión sobre la vida y el compromiso liberador que nace de la fe³. La pastoral liberadora, a la que nos hemos referido en la primera parte —y que LN acepta plenamente— no se desliga de la teología de la liberación, y en cierto sentido la precede.

La fe del pueblo de Dios no es producto de sistemas de ideas, sino respuesta a una Palabra revelada, a un evento salvífico realizado en su plenitud en la persona y en la obra de Jesús.

La teología —toda teología, aun la no cristiana— aspira a ser una "ciencia de Dios", un conocimiento racional sobre Dios. Los datos de la vida humana, su antropología más o menos implícita o elaborada, ofrecen interrogantes tan radicales como el del sentido último de la existencia del hombre o el de la explicación de su origen; y tales interrogantes conducen a preguntarse por el Absoluto.

Sin embargo, lo específico de la teología cristiana no es el simple saber acerca de Dios, sino el tener su punto de partida en la Palabra comunicada por Dios a los hombres. Antes de pensar la teología cristiana se debe escuchar la Palabra. Y esta Palabra aparece en una comunidad, como su portadora, que garantiza su autenticidad con la asistencia del Espíritu.

³Gustavo GUTIERREZ: *Teología de la Liberación*. Perspectivas, Sígueme, Salamanca, 1980, p. 35. No deja de llamar la atención cómo se ha acusado injustamente a la teología de la liberación de partir de la "vida", como si esta vida no fuera ya la de la comunidad cristiana. Textualmente Gutiérrez dice: "La comunidad cristiana profesa una 'fe que opera en la caridad'... lo primero es el compromiso de caridad, el servicio. La teología viene *después*, es acto segundo".

Cuando este pueblo de Dios se ve confrontado con problemas teóricos (las herejías de los primeros siglos), o prácticos (las injusticias sociales de nuestro momento actual), busca ansiosamente en su propia fe las respuestas auténticamente evangélicas. Y las expresa con sus compromisos y con su acción. Esta búsqueda no es ciega; está asistida por el Espíritu que "explicará" lo que Jesús nos reveló (Jn 16,13-15); está guiada por un Magisterio, carisma particular del Espíritu para discernir y presentar la verdad; está ayudada también, y este es el punto que queremos destacar, por la reflexión teológica. "La teología tuvo siempre y continúa teniendo una gran importancia, para que la Iglesia, Pueblo de Dios, pueda de manera creativa y fecunda participar en la misión profética de Cristo" (RH 19). El teólogo, según Juan Pablo II en dicha encíclica, no sólo debe servir al magisterio, sino también ponerse "al servicio de los compromisos apostólicos de todo el Pueblo de Dios" (id).

La teología de la liberación se ha centrado más en este servicio del compromiso apostólico, que en sistematizar el magisterio; es todo el pueblo el que siente, desde el Evangelio, la interpelación a salir de la opresión y la vocación a que sus aspiraciones por la liberación apunten en dirección de la plena liberación que ofrece Jesucristo.

La teología como ciencia de Dios que sistematiza y explica la fe de un pueblo creyente, ayuda a comprender dicha fe, conocer sus fuentes, ver sus consecuencias y exigencias y percibir la organicidad de todo el conocimiento sobre Dios y la historia de salvación. En tanto que esta comunidad está situada en el mundo, la teología tiene también su propia palabra teológica sobre él, sabiendo que es un mundo creado, redimido, y llamado a la consumación. La teología, aún más allá de las fronteras visibles de la Iglesia, adivina las semillas del Verbo y la acción del Espíritu que prepara las culturas para acoger el Evangelio (cfr. Puebla 201).

Sin embargo, la teología no agota todo saber sobre la historia, sobre el hombre, sobre el mundo. Y Dios ha dado a todo ser humano la inteligencia para conocer gradualmente la verdad, dentro de los límites de la propia razón, superados después por la revelación. La necesidad del diálogo interdisciplinar de la teología y la filosofía se ha impuesto en la tradición de siglos. Los últimos tiempos han cuestionado, tal vez, si sólo una filosofía (escolástica) era el camino obligado de este diálogo. Y en forma mucho más reciente aún, surge la pregunta del diálogo de la teología con otro campo del pensamiento humano, distinto de la filosofía, es decir, con las ciencias humanas. El desarrollo de estas ciencias es tardío y ello puede explicar por qué la teología no dialogó con ellas. Sin embargo el problema de una pastoral liberadora —cuya urgencia y necesidad ya hemos esclarecido— hace necesario precisamente el diálogo de las ciencias humanas, y dentro de ellas, las sociales, con la teología. Esto no significa, en modo alguno, negar el valor de la filosofía, pero sí abrir el horizonte de diálogo tradicional, para alcanzar las nuevas disciplinas.

En efecto, si la pastoral liberadora parte de un *hecho*, como es el de la opresión que sufren los pobres de nuestro Continente, es necesario preguntarse por las *causas* de este hecho. La causalidad de la opresión tiene multiplicidad de respuestas según el nivel de la razón humana que se plantea la cuestión; respuestas varias que no son necesariamente divergentes, sino convergentes.

Existe una causalidad *teológica*, que explica la opresión como un resultado del pecado, que es raíz de aquella. Una respuesta *filosófica*, en cambio, establecería la opresión como resultado de negación de la libertad y del ser del hombre, por el apetito de poder, generando la relación amo-esclavo, deshumanizante. Filósofos como Hegel y Marx han buscado por esta dirección las causas de la opresión. En cambio, una respuesta de las *ciencias sociales* indagaría por los mecanismos estructurales que expresan los diferentes intereses de grupos humanos, sean naciones, clases sociales, razas o a veces, hasta los propios intereses religiosos, como sucedió en la Europa de la Reforma y Contrarreforma.

Si la teología tiene su palabra sobre el mundo, también las ciencias sociales tienen su palabra sobre la Iglesia, puesto que ella, por su visibilidad y encarnación —uno de los aspectos más defendidos en la polémica contra posiciones protestantes—, produce gestos concretos e históricos, cuyo sentido objetivo puede ser establecido por las ciencias sociales. En el caso del proceso liberador, por ejemplo, las ciencias sociales podrán detectar complicidades de la Iglesia con los poderosos⁴.

Si admitimos, pues, la legitimidad de este diálogo, cuya razón de ser es ayudar a los compromisos apostólicos del pueblo de Dios, podemos preguntarnos entonces por los criterios que permiten evaluar si el diálogo interdisciplinar ha sido realizado en condiciones correctas, sin deformar ni la naturaleza propia de las ciencias sociales (“teologizándolas”, es decir, haciendo que sus asertos no se fundamenten en la fuente empírica de donde debe provenir toda ciencia, sino desde la teología), ni tampoco la naturaleza propia de la teología (sin “sociologizarla”, es decir confundir los asertos empíricos que nacen de las situaciones y acontecimientos tal como se dan, con la lectura que desde la fe, puede hacerse de esos mismos acontecimientos o situaciones).

El análisis de la doctrina de LN sobre el punto de la teología liberadora nos lleva a separar claramente dos niveles de discusión: los principios genéricos del discernimiento de las ciencias y de las ideologías (que serán expresadas en el cuadro B) y la aplicación de estos criterios al caso de la ciencia marxista (expresadas en el cuadro C).

⁴ Esta vinculación de la Iglesia con el poder, aparece en América Latina desde el momento inicial de la conquista y de la evangelización. Puebla lo reconoce con humildad: 10, 209, 228, 547, 560.

A. Principios genéricos

El uso de las ciencias por la teología exige criterios sobre su empleo correcto. Y lo mismo cabe decir sobre las ideologías. En efecto, los *hechos de opresión y aspiraciones* mencionados en la primera parte (Pastoral liberadora), cuando son profundizados teóricamente por la búsqueda de las *causas* de la opresión (ciencias), o canalizados prácticamente por la movilización de las aspiraciones a través de *movimientos* (ideologías) exigen que tanto en un caso como en el otro, se examine críticamente si las causas sugeridas por los métodos de análisis científico responden a los hechos, y si los movimientos respetarán la autenticidad de las aspiraciones por la liberación.

1. Discernimiento de las ciencias

La opresión, fruto del pecado, es contraria a la vocación y dignidad del hombre, y por tanto al plan de Dios. Por tanto, la seriedad en el análisis de sus causas es imprescindible tarea, íntimamente ligada a la pastoral. LN constata esta exigencia: "Es evidente que el conocimiento científico de la situación y de los posibles caminos de transformación social es el presupuesto para una acción capaz de conseguir los fines que se ha fijado. En ello hay una seriedad del compromiso" (VII,3).

LN señala algunos criterios para el empleo de las ciencias sociales en la teología. Nos limitamos, en este primer momento a destacar los que tienen carácter genérico, es decir, los que pueden ser aplicados a todas las ciencias. Podríamos señalar tres advertencias:

1. Superar el *mito* de lo científico. "El término 'científico' ejerce una fascinación casi mítica" (VII,4).

2. Confrontar los aportes de distintas ciencias y perspectivas: "en las ciencias humanas y sociales, conviene ante todo estar atento a la pluralidad de los métodos y de los puntos de vista, de los que cada uno no pone en evidencia más que un aspecto de la realidad, que, en virtud de su complejidad, escapa a la visión unitaria y unívoca" (VII,5).

3. En el diálogo de las ciencias con la teología, dar supremacía al criterio teológico de verdad. "La validez o grado de validez de todo lo que las otras disciplinas proponen, a menudo, por otra parte, de modo conjetural, como verdades sobre el hombre, su historia y su destino, hay que juzgarla a la luz de la fe y de lo que ésta nos enseña acerca de la verdad del hombre y del sentido último de su destino" (VII,10).

Los criterios apuntados manifiestan exigencia de madurez y sentido crítico en el uso de las ciencias y también la necesidad de cimentar fuertemente la naturaleza teológica del saber de fe sobre el hombre y su destino. Un ejemplo de este discernimiento que proviene de la fe y advierte las deformaciones que pueden derivarse del mal uso de las ciencias, lo

encontramos en Puebla cuando nos advierte sobre las visiones psicologista, economicista y cientifista del hombre (cfr. DP 310-315).

2. *Discernimiento de las ideologías*

La dificultad en el discernir las ideologías puede estar vinculada, en parte, a la imprecisión del término "ideología" en los documentos eclesiales. Una definición más cercana a las ciencias sociales la encontraríamos en Puebla: "Entre las múltiples definiciones que pueden proponerse, llamamos aquí ideología a toda concepción que ofrezca una visión de los distintos aspectos de la vida, desde el ángulo de un grupo determinado de la sociedad. La ideología manifiesta las aspiraciones de ese grupo, llama a cierta solidaridad y combatividad y funda su legitimación en valores específicos. Toda ideología es parcial, ya que ningún grupo particular puede pretender identificar sus aspiraciones con las de la sociedad global. Una ideología será, pues, legítima, si los intereses que defiende lo son y si respeta los derechos fundamentales de los demás grupos de la nación. En este sentido positivo, las ideologías aparecen como necesarias para el quehacer social, en cuanto son mediaciones para la acción" (DP 535).

La definición propuesta subraya el elemento dinamizador de las ideologías a partir de los intereses, y al mismo tiempo, el carácter parcial de estos intereses identificados a un grupo y no a todo el conjunto de la sociedad.

Otra definición más amplia aparece en muchos textos de la doctrina social. Se la entiende como "teorías filosóficas falsas sobre la naturaleza, el origen y el fin del hombre y del mundo" (PT 159). Su equivalencia con "doctrina" es muy estrecha (cfr. PP 39). Pablo VI ha señalado el discernimiento de las ideologías en el n. 26 de OA. El problema del compromiso del cristiano en el campo político-ideológico estriba en la posibilidad de separar las ideologías originarias y los movimientos históricos que han nacido de ellas. Esta posibilidad fue señalada en primer lugar por Juan XXIII en PT 159, y retomada por Pablo VI en el discernimiento de las ideologías socialista y capitalista (OA 31-35). El hecho de que los movimientos actualmente existentes en la política mundial hayan nacido, en ambos casos, de ideologías que el cristiano no puede admitir por contradecir su fe, muestra que de alguna manera, el creyente se ve obligado a comprometerse con alguna de ellas, por lo menos inicialmente si quiere derivar después hacia una "tercera vía", procurando enfáticamente que las ideologías originarias se separen radicalmente de los movimientos históricos a fin de garantizar su compromiso cristiano en cada sistema socio-económico. El Papa Pablo VI señala como tentación, tanto para los que optan por el socialismo, como los que prefieren el capitalismo, el "olvidar" los vínculos que pueden existir entre el movimiento histórico al cual dan su adhesión, y las filosofías o ideologías

originarias, a las cuales no pueden dar su adhesión sin contradecirse con su fe (cfr. OA 31 y 35).

Puebla recoge estas líneas del magisterio aplicándolas a América Latina. Estudia el concepto, peligros y tres ideologías concretas (DP 535-562).

Los elementos trabajados en esta primera sección de la segunda parte, como criterios genéricos de discernimiento, se integran con los del cuadro A, formando el cuadro B, que engloba el anterior.

| | | CIENCIAS SOCIALES | FILOSOFIA | TEOLOGIA |
|-----------------------|-----------------------------------|-------------------|---|--------------------------------------|
| Cuadro B | | (Cuadro A) | | |
| causas movimientos | MUNDO aspiraciones opresión | | IGLESIA Doctrina social Palabra de Dios | Ayuda a la pastoral liberadora |

B. *Aplicación al marxismo*

Los criterios mencionados deben aplicarse ahora a un caso específico: el uso de la ciencia marxista en el diálogo interdisciplinar con la teología, para constituir la teología de la liberación que apoye la pastoral liberadora.

El marxismo no es simplemente un método científico de análisis, sino que integra esa ciencia en una filosofía orientada a la acción, y dentro de ella hacia una crítica a la religión por la sospecha de alienación religiosa.

Podemos sintetizar, pues, las observaciones que hace LN respecto al marxismo en los tres puntos de diálogo interdisciplinar que hemos visto en la sección anterior: ciencia, filosofía y teología.

1. *Ciencia*

LN reconoce que el interés primario de la teología de la liberación que usa el marxismo, es ante todo, de carácter pastoral, es decir, la respuesta de los cristianos ante la situación de injusticia y opresión: "Su razonamiento es el siguiente: una situación intolerable y explosiva exige una acción eficaz que no puede esperar más. Una acción eficaz supone un análisis científico de las causas estructurales de la miseria. Ahora bien, el marxismo ha puesto a punto los instrumentos de tal análisis. Basta pues aplicarlos a la situación del Tercer Mundo, y en especial a la de América Latina" (VII,3).

En cuanto ciencia social, el marxismo debe ser discernido con los criterios ya expuestos anteriormente. Pero, en cuanto ciencia marxista, LN advierte la relación que existe entre su ciencia y su filosofía. "En el caso del marxismo, tal como se intenta utilizar, la crítica previa se impone tanto más cuanto que el pensamiento de Marx constituye una concepción

totalizante del mundo en la cual numerosos datos de observación y de análisis descriptivo son integrados en una estructura filosófico-ideológica, que impone la significación y la importancia relativa que se les reconoce. Los *apriori* ideológicos son presupuestos para la lectura de la realidad social. Así, la disociación de los elementos heterogéneos que componen esta amalgama epistemológicamente híbrida llega a ser imposible, de tal modo que creyendo aceptar solamente lo que se presenta como un análisis, resulta obligado aceptar al mismo tiempo la ideología. Así no es raro que sean los aspectos ideológicos los que predominan en los préstamos que muchos de los 'teólogos de la liberación' toman de los autores marxistas" (VII,6).

El dogmatismo con que se usa, a veces, el análisis marxista, impide captar la evolución de los hechos económicos y políticos de este siglo. Podemos pensar, por ejemplo, en causas más allá de las que nacen en las burguesías locales que poseen la propiedad de los medios de producción. LN advierte: "La aplicación a la realidad económica, social y política de hoy de esquemas de interpretación tomados de la corriente del pensamiento marxista puede presentar a primera vista alguna verosimilitud en la medida en que la situación de ciertos países ofrezca algunas analogías con las que Marx describió e interpretó a mediados del siglo pasado. Sobre la base de estas analogías se hacen simplificaciones que, al hacer abstracción de factores esenciales específicos, impiden de hecho un análisis verdaderamente riguroso de las causas de la miseria, y mantienen las confusiones" (VII,11).

2. *Filosofía*

LN centra la crítica filosófica al marxismo sobre todo en la subversión del sentido de la verdad y en la dialéctica de la lucha de clases. La verdad es intuída en la praxis revolucionaria que responde a una exigencia de "la estructura fundamental de la historia marcada por la lucha de clases" (VIII,5). "La ley fundamental de la historia que es la ley de la lucha de clases implica que la sociedad está fundada sobre la violencia. A la violencia que constituye la relación de dominación de los ricos sobre los pobres deberá responder la contra-violencia revolucionaria mediante la cual se invertirá esta relación" (VIII,6).

El materialismo dialéctico es visto, pues, como el centro de los problemas del marxismo para la fe, hasta el punto de que las intuiciones del materialismo histórico son juzgadas desde la filosofía, al margen de su consistencia propia como método empírico.

3. *Teología*

LN no considera el punto específico de la alienación religiosa, que es la más terrible acusación que el marxismo hace a las creencias religiosas. La argumentación se encamina por otro lado: mostrar las consecuencias negativas de la adopción del método, por las connotaciones filosófico-

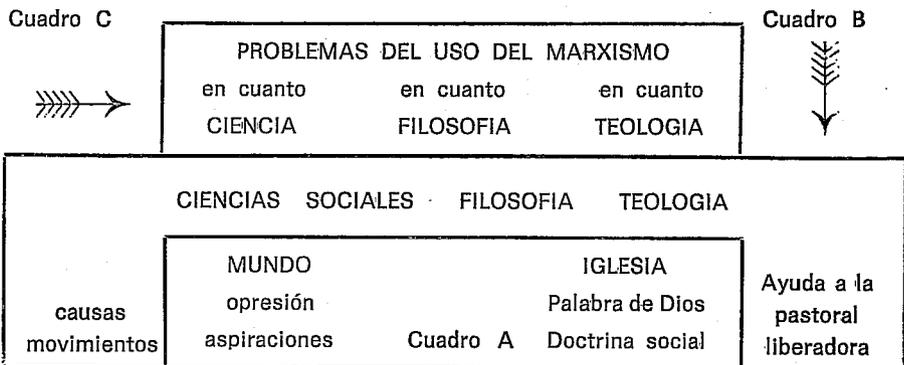
ideológicas que contiene, deformando por consiguiente y vaciando de sentido, los dogmas de la fe. Se mencionan pues algunos aspectos:

- a) visión de la liturgia como celebración eucarística cuyo único sentido es la fiesta del pueblo en lucha (IX,1);
- b) lucha de clases, también dentro de la Iglesia (IX,2);
- c) inmanentismo historicista, reduciendo Dios a la historia (IX,3-4);
- d) nuevo contenido de la fe, esperanza y caridad (IX,5);
- e) politización de la fe (IX,6);
- f) perversión del sentido de la caridad, (IX,7);
- g) deformación del sentir de la Iglesia, de su opción por los pobres y de su relación con el pueblo (IX 8-13);
- h) desprecio del magisterio y del diálogo teológico (X, 1-4);
- i) lectura política de la palabra de Dios (X,5);
- j) falsa interpretación del mesianismo de Jesús, de la novedad del Nuevo Testamento, del dogma de Calcedonia, de la praxis de Jesús con los pobres (X, 6-12);
- k) negación de la sacramentalidad de la Iglesia y de los símbolos sacramentales (X, 14-16).

Por la importancia que se da a la dialéctica de la lucha de clases como eje del que se derivan las desviaciones teológicas, el tema del *conflicto* reviste una particular densidad en el discurso de LN, tanto como hecho social que debe ser analizado, como también como realidad que debe ser superada sin apartarse de las exigencias éticas.

Si la ciencia marxista se hubiera limitado a constatar las causas de la opresión, sin elevar la conflictividad social a una categoría filosófica, esencial a la naturaleza humana, tal vez sus aportes no hubieran merecido el juicio severo que LN hace de esa ciencia.

Nuestras reflexiones pueden visualizarse en un tercer cuadro C, que al integrarse con los anteriores tendría esta forma:



La distinción entre los cuadros A (pastoral liberadora) y C (uso del marxismo) nos permite la auténtica exégesis de LN. En efecto, LN no *condena* la pastoral liberadora, sino *previene* acerca de los problemas del uso de una determinada ciencia para la teología. Hay pues dos exégesis extremas y erróneas de LN: a) la Iglesia al condenar el marxismo condena la lucha de los pobres, porque sólo el marxismo ayuda a la liberación, b) la Iglesia condena la opción por los pobres porque toda pastoral liberadora es marxismo.

Una extrema izquierda y una extrema derecha serían perfectamente coincidentes en identificar A = C (pastoral liberadora = marxismo). Por el contrario, la adecuada interpretación de LN nos obliga a establecer que AC, porque la pastoral liberadora *ya existe* y desde sus fuentes propias como es la Palabra de Dios y la doctrina social de la Iglesia, aun antes de toda ulterior profundización teológica. Además no todo servicio a la causa de los pobres tiene que pasar irremediamente por categorías científicas de marxismo. Los Obispos del Perú afirman categóricamente en su documento sobre teología de la liberación: "Queremos además declarar que aunque la motivación principal explícita de la teología de la liberación, haya sido la cercanía en la fe y en la caridad a las circunstancias de pobreza de nuestro pueblo, y reafirmando que rechazamos el intento de muchos que se quieren valer del Evangelio para defender sus intereses egoístas, no es justo atribuir la exclusividad del amor y defensa del pobre a una sola línea de la teología, puesto que toda sana teología debe ser inspirada en el Evangelio donde se manifiesta la predilección por el pobre y conduce necesariamente a la liberación del pecado, raíz de todo mal e injusticia. Es lo que *Evangelii Nuntiandi* y Puebla llaman 'liberación integral'" (n. 83).

III

Doctrina Social y Pastoral Liberadora

El interés de LN se centra predominantemente en el uso del análisis marxista para la teología de la liberación. El documento mencionado no pretende, pues, ni ofrecer una doctrina general sobre el uso de las ciencias en la teología, ni tampoco prevenir las desviaciones y errores que pueden venir para la fe y para la propia teología de la ideología liberal capitalista. Incluso con relación al marxismo, no pretende ampliar su consideración a la perspectiva compleja de las relaciones del marxismo con la fe cristiana. En nuestro trabajo hemos intentado completar, y lo seguiremos haciendo, ofreciendo otras perspectivas para evitar un uso ideológico de LN, que al centrarse sólo en los peligros de *una* ideología, puede parecer proteger y defender la *otra*, objetivo que ciertamente no pretende LN, pero puede ser usada en esa forma, como de hecho ya lo ha sido.

Como LN se remite constantemente a la Doctrina Social de la Iglesia, parece adecuado completar con citas del magisterio los aspectos complementarios mencionados.

Sostenemos que no es suficiente limitarse a la pregunta por el *uso* del marxismo en la teología. Existe otra pregunta más compleja y radical por los interrogantes que el marxismo plantea a la fe. Dichas interpelaciones son profundas porque afectan el sentido o interpretación que se da a toda la doctrina social. Hay formas históricas de interpretación que han hecho posibles que se acuse a la Iglesia "de ponerse de parte de los ricos contra los proletarios" (QA 44), o de limitarse a "predicar a los pobres la resignación y a los ricos la generosidad" (MM 16). Se han dado prácticas de "quienes abusan de la religión misma y tratan de encubrir con el nombre de ella sus injustas exacciones, para defenderse de las justas reclamaciones de los obreros. Ellos son la causa, en efecto, de que la Iglesia, aunque inmerecidamente, haya podido parecer y ser acusada de favorecer a los ricos, sin conmoverse en cambio lo más mínimo ante las angustias y las necesidades de aquellos que se veían como privados de su natural heredad" (QA 125).

No están desprovistos de alguna razón, los que objetan a la Iglesia su papel de protección de la propiedad. Las objeciones se relacionan con los tres aspectos que LN ha señalado del marxismo: a) como *ciencia* o análisis de la realidad interpretándola en clave conflictiva por la propiedad privada de los medios de producción; b) como *filosofía* o dialéctica de la lucha de clases que inspira conceptos de verdad, de historia y se proyecta incluso a falsas concepciones del cristianismo, y c) como *ateísmo*, entrando de esta forma en el campo de la teología, en forma negativa, es decir, negando a Dios, objeto formal de la teología. En estos tres campos, el marxismo nos cuestiona:

a) según el materialismo histórico, la clave para llegar a la explotación del hombre por el hombre, reside en la propiedad privada de los medios de producción. La Iglesia defiende dicha propiedad, amparando de este modo el sistema capitalista;

b) según el materialismo dialéctico, la esencial conflictividad de la historia se revela en la lucha de clases. La Iglesia al rechazarla como hecho y como método, impide a los oprimidos luchar por su liberación y juega nuevamente un papel legitimador en favor de los opresores, como lo hizo ya sacralizando la propiedad;

c) finalmente, la religión misma arrebatada al hombre el sentido de su lucha por mejorar la historia, pues el hombre lo espera todo de un ser ajeno a él, y por tanto se "aliena", es decir, deja de pertenecerse a sí mismo y de construir su propia historia. Un auténtico humanismo, según el marxismo, debe ser ateo, a fin de que el hombre pueda realizarse por la lucha histórica por mejorar las condiciones de su existencia.

Los interrogantes podrían ser sintetizados así: Cuando la Iglesia defiende la propiedad privada, ¿acaso defiende los privilegios de los ricos? Cuando ella condena la lucha de clases, ¿acaso se opone a la lucha de los pobres por la justicia?; cuando anuncia a Dios y le da culto, ¿acaso aparta al hombre de la construcción del mundo?

Las respuestas que podemos encontrar en los *textos* del magisterio son insuficientes, si no reaparecen en el *contexto* pastoral de la vida de la Iglesia. Los textos pueden ser entendidos en forma "desviada" para defender efectivamente los privilegios de los ricos, paralizar la lucha de los pobres o separar a los creyentes de su compromiso ante la historia. Esta "desviación" cabe perfectamente dentro de un capitalismo insensible ante la injusticia. ¿De qué servirían las advertencias de LN sobre el *uso* del marxismo en la teología, si la vida práctica de los cristianos estuviera *dando la razón* al marxismo en su interpretación del cristianismo y de la doctrina social? ¡Hasta podría surgir la sospecha de que precisamente se prohíbe el uso para no confrontarse con los interrogantes y darles respuesta!

LN nos obliga pues a hacernos preguntas que van más allá de su tema específico. Hemos de tomar en serio el marxismo no sólo por sus problemas frente a la teología, sino mucho más por sus interrogantes a la fe. Hemos de mostrar, además, que la doctrina social de la Iglesia no es una "cobertura legitimadora e ideológica" del capitalismo. Por el contrario, es interpelación desde la fe en el Señor de la Historia, a todos los sistemas ideológicos, tanto el liberal como el marxista. Este es el objetivo de la tercera parte del trabajo⁵.

1. *La propiedad*

La intención inicial de León XIII en la *Rerum Novarum* al defender la propiedad privada de los medios de producción, no fue, en modo alguno, la de favorecer el privilegio de unos pocos ricos, sino defender el derecho de los trabajadores a esa propiedad. Para la comprensión de esta tesis es indispensable una atenta lectura de los 3 primeros números de dicha encíclica. En el primero, plantea la situación de conflicto social de la época industrial; en el segundo número estudia la propuesta del socialismo para superar el conflicto mediante la supresión de la propiedad privada de los medios de producción; y en el tercero, argumenta *desde el derecho del trabajador* a la propiedad privada, como fundamento de la defensa de dicho derecho. El mecanismo concreto por el que el trabajador accede a la propiedad, debe ser el salario justo, el cual según la

⁵ Las ideas aquí presentadas están ampliamente desarrolladas en mi libro *Cristianos ante la injusticia*, Bogotá 1980, y en forma particular el tema de la propiedad de medios de producción como derecho del trabajo en mi artículo "Propiedad de medios de producción, derecho de los trabajadores", *Medellín*, 34 (1983) 172-187.

doctrina de León XIII debe ser: a) suficiente para los gastos exigidos por el nivel de una vida humana digna, y b) permitir además el ahorro, para que por su medio se llegue a la propiedad privada.

La tradición y la práctica pastoral posterior no han tomado en serio este argumento de defensa de la propiedad como *derecho del trabajador*, “desviándose”, por tanto, desde lo que quería ser una defensa del derecho *A LA PROPIEDAD* para aquellos que *todavía no la tienen*, es decir, los trabajadores, hacia una defensa del derecho *DE PROPIEDAD* de aquellos que *ya la tienen*. En efecto, los actuales poseedores de estos medios al fijar la remuneración del trabajo, muy por debajo de toda ética (sin cumplir las dos condiciones que suponía León XIII), y sancionado este hecho con la legalidad del Estado mediante el “salario legal” (concepto que hay que diferenciar claramente del “salario justo”), fueron impidiendo sistemáticamente a los trabajadores el llegar a *su* derecho de propietarios privados de medios de producción.

Por usar una fuerte expresión de LN y sin limitarla al capital extranjero, puede decirse que “las prácticas salvajes de cierto capital” (LN VII,12) llevaban a que el grupo de empresarios “guiado por el principio del máximo rendimiento, trataba de establecer el salario más bajo posible para el trabajo realizado por los obreros” (LE 11). Si el salario justo no existe, todo el argumento ofrecido por León XIII en RN 3, carece completamente de valor. El salario justo es la base y el supuesto del legítimo derecho de propiedad privada de los medios de producción como derecho del trabajo.

Sin la defensa del salario justo —permanente problema de lucha de los trabajadores—, la doctrina social puede derivar en ideología burguesa capitalista, convirtiendo en defensa de la propiedad adquirida lo que fue defensa del acceso a la propiedad por el trabajo. Juan Pablo II es categórico en afirmar que el salario justo es clave de la justicia de toda la sociedad (cfr. LE 19). Medidas por este criterio, ninguna de nuestras naciones latinoamericanas puede sentirse calificada como justa, aunque hay que tener en cuenta la complejidad del problema y las fuertes dependencias de la deuda exterior.

La opción preferencial por los pobres debe conducir a mostrar estos aspectos del magisterio social y separarnos claramente de la ideología liberal capitalista que se cree íntegra y totalmente asumida por el pensamiento social de la Iglesia.

2. *Condenación de la lucha de clases*

El marxismo entiende la doctrina de la Iglesia como una condenación de un análisis y de una estrategia. Cree ver en el magisterio una piadosa exhortación a la paciencia y perdón como única respuesta al sufrimiento de los oprimidos.

El magisterio, leído con atención, nos lleva a una respuesta a través de los siguientes pasos:

a) aceptación del *hecho del conflicto social*, pero rechazo de su análisis en términos de lucha de clases. Esta distinción es importante y se va haciendo más clara a partir de LN y otros documentos muy recientes. LN distingue entre el "*hecho* de las estratificaciones sociales con las desigualdades e injusticias que se les agregan", de la "*teoría* de la lucha de clases como ley estructural fundamental de la historia" (IX,2). Y hablando de la significación del término de lucha de clases, dice LN: "Esta expresión conserva la interpretación que Marx le dió, y no puede en consecuencia ser considerada como un equivalente, con caracter empírico, de la expresión 'conflicto social agudo'" (VII,8).

Con mayor precisión, tal vez, ante el problema, los Obispos del Perú afirman: "Ante todo hay que reconocer, no sólo la existencia de conflictos sociales, sino la naturaleza estructural de muchos de ellos, pues surgen de la existencia de intereses antagonicos (cfr. LE n. 11). Se puede incluso aceptar que estos conflictos nunca se logrará resolverlos definitivamente, mientras existan dichos antagonismos de intereses. Pero tales conflictos y antagonismos no son esencialmente inconciliables. Mucho menos se puede aceptar el que sean deliberadamente exacerbados. Pensamos, más bien, que la recta aplicación de la justicia distributiva y el establecimiento de instituciones y estructuras que verdaderamente la encarnen, son capaces de superarlos" (n. 30).

Por tanto, si el magisterio rechaza la lucha de clases como "teoría de análisis" del hecho del conflicto social esto no significa en modo alguno que se pretenda disimular este conflicto, sino que se quiere superar los límites estrechos del esquema analítico para integrar otros elementos que el marxismo no puede tener en cuenta al dejar de lado las dimensiones religiosas.

b) ¿qué método de interpretación podemos usar? Si el conflicto es innegable y en él juegan su papel las oposiciones económicas y políticas, cómo analizarlo para no caer en un reduccionismo economicista, y poder integrar en forma evangélica otras dimensiones? El problema es delicado porque, como hemos dicho, la Iglesia no tiene ni puede tener un método de análisis social exclusivo, que le venga a ella sólo por la Revelación. Se trata del difícil campo de relación de las ciencias con la fe, respetando los espacios de ambas y sus legítimas autonomías.

El Papa Juan Pablo II apunta un camino de salida. Asumiendo el análisis marxista del conflicto capital-trabajo, pero trascendiéndolo para encarnar en esos elementos dimensiones éticas, presenta un ejemplo concreto de diálogo ciencia-fe. *Laborem Exercens* recoge el instrumental de análisis pero ve en el capital y el trabajo la historicación de la lucha permanente entre el bien y el mal. Sin cerrarse en términos exclusivamente

económico-sociales, pero sin ignorar sus dimensiones concretas y empíricas, la respuesta ofrecida en la encíclica permite entender desde una perspectiva cristiana la realidad del conflicto social.

c) ante el hecho de conflicto, ¿qué respuesta dar? La injusticia debe ser combatida y debe serlo, además, solidariamente. LE lo admite con claridad al defender la legítima acción de los sindicatos. Pero luchar *por* la justicia no es lo mismo que una lucha de clases *contra* los demás, aunque con realismo el Papa advierta: "si en las cuestiones controvertidas asume también un carácter de oposición a los demás, esto sucede en consideración al bien de la justicia social; y no por la lucha o por eliminar al adversario" (LE 20). Hay una justificación *ética* en la solidaridad para superar la injusticia (cfr. LE 8) y por ello también exigencias éticas en los caminos que buscan la justicia.

LN menciona específicamente el problema ético de la violencia. Hay que añadir, además, la exigencia cristiana del perdón. La lucha por la justicia no puede realizarse sino desde un corazón reconciliado que no reivindica la ofensa hecha a sí mismo, como sujeto particular, sino la lesión a la justicia como dimensión universal.

Muy fuertes son las exigencias del perdón. Por eso su anuncio es válido sólo desde el testimonio. Sólo desde las condiciones de los pobres y oprimidos sufriendo con ellos y como ellos, se puede anunciar las exigencias del perdón. Como en el caso de la propiedad, puede también existir un uso ideológico de la reconciliación y del perdón que paraliza el dinamismo por la justicia. Y si los oprimidos no encuentran caminos inspirados por su fe, ¿acaso podemos extrañarnos porque los busquen fuera?

3. *Alienación religiosa*

La tercera objeción del marxismo toca algo muy medular de toda creencia religiosa: la fe en Dios. Para el marxismo esta fe es esencialmente alienante.

Si entendemos la alienación como una proyección del hombre que considera como realmente existente lo que es tan sólo objeto de su deseo, e identifica esta proyección con el Absoluto, entonces el proceso alienador es para el hombre un enajenamiento de lo que él es o hace, perdiendo el control de lo que él mismo produce para encontrárselo divinizado, superior a sí mismo, objeto de adoración, culto, temor reverencial. El hombre olvida que aquello nació de él y de su actividad creadora.

Así como de alienación religiosa, así podemos hablar de alienación económica, cuando el trabajador confecciona el producto, pero es separado de él, le es arrebatado de sus manos por el sistema económico para encontrarlo, de nuevo, esta vez como mercancía, convertido en "fetiché" en el templo del mercado, al cual debe sacrificar como ofrenda religiosa, su dinero.

En forma semejante, el Papa Juan Pablo II usa el término "alienación" para describir la situación contemporánea del hombre que ha producido la técnica, pero la encuentra endiosada, como un espíritu maléfico que terminará por aplastarlo o dominarlo (RH 15).

Es alienante una imagen de Dios tan separado de nosotros que no se interesa ya por la suerte de este mundo, por el sufrimiento de los pobres, y que abandona totalmente la historia a nuestras manos para hacer lo que queramos ignorando sus designios. Para quienes tienen este concepto de Dios, la religión se separa de la política, la fe de la vida, y Dios queda para lo espiritual y el templo, dejando todo lo demás a nuestra actividad regida por procesos totalmente autónomos.

Esta autonomía de lo temporal fue discernida críticamente en el Concilio (GS 36-37). Toda actividad humana, incluida la política, no deja de estar permanentemente confrontada con la ética y con la fe. Esta fe nos habla precisamente de un Dios que, por la encarnación, ha venido a nuestra historia; se hizo uno de nosotros en la persona del Verbo encarnado (RH 1 y *passim*). En este sentido, la crítica a una absoluta identificación de Dios con la historia, muy justificada cuando se desvanece la trascendencia de Dios en la inmanencia de la historia, no puede hacerse sin aludir también a este hecho fundamental de la encarnación. Vimos el tema en la primera parte de este artículo.

La mejor respuesta que el cristiano puede dar al ateísmo marxista es la de un serio compromiso con la historia que no contradice la fe, ni es ajeno a ella, sino que por el contrario está dinamizado por ella. Porque creemos en la encarnación, sabemos que Cristo es Señor de la Historia y no podemos admitir otra reducción de la fe (esta vez no como reducción a lo social, sino a lo privado) como lo recuerda Puebla al hablar de Cristo (DP 178).

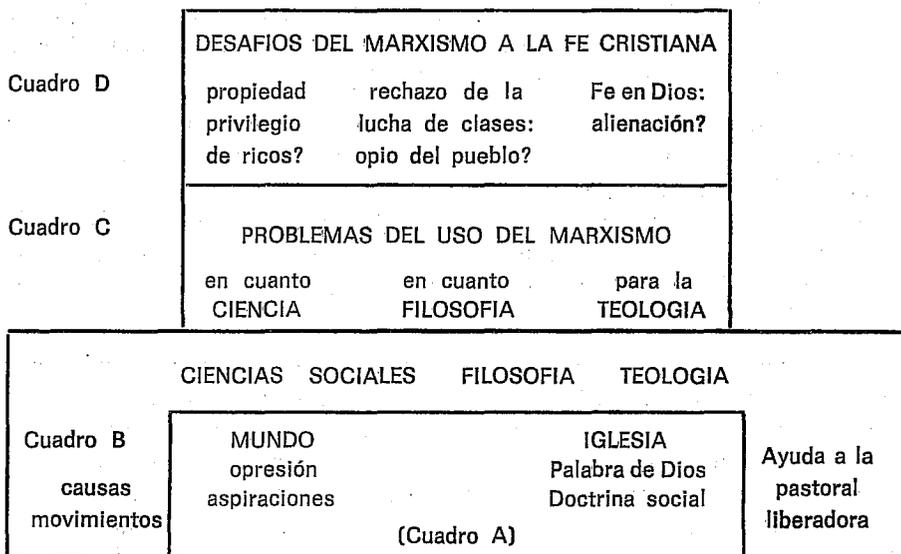
El compromiso por la justicia *a partir* de la fe no es simplemente un compromiso por la justicia que se da "junto a" la fe, pero que podría darse también sin ella. Si fuera así, y considerando los problemas que quien se compromete por la justicia social sufre en el seno de su propia comunidad eclesial por grupos muy conservadores, surgiría la tentación —que el marxismo, además, se la recordará con insistencia— de dejar la fe y dedicarse plenamente a la justicia, o, para sentirse aceptado por los grupos que antes le criticaban, renunciar a la lucha por la justicia y dedicarse a una fe sin compromiso social. Toda ruptura entre fe y justicia, además de ser contraria ("desde dentro") a la fe cristiana, a las raíces bíblicas de la historia de la salvación, sería una confirmación ("hacia afuera") de la hipótesis marxista de la religión como alienación que impide los compromisos históricos.

La única respuesta es, pues, mantener íntimamente unida la opción por la justicia, los pobres y la vida de fe. Pero esta unidad cualifica además

la misma opción por la justicia. Le da la radicalidad de la conciencia. Las opciones, en este caso, no son ya fidelidad a meros proyectos o intereses parciales de grupos humanos, sino fidelidad al Absoluto, al Señor de la historia. Por consiguiente, los medios a elegir serán los que la caridad exige. La meta a la que se dirige este compromiso, así cualificado, es un ideal de sociedad que no es fruto de ideas filosóficas, sino proyecto revelado por Dios en su Hijo. Por eso, la lucha por la justicia se relaciona tan íntimamente con la misericordia y por ello es indisoluble, en el espíritu y la mentalidad del Papa Juan Pablo II, la encíclica *Laborem Exercens*, de la otra encíclica *Dives in Misericordia*⁶.

De allí que el reconocimiento analítico de la realidad del conflicto no puede llevar al odio, sino acompañar las exigencias cristianas de perdonar y amar al enemigo; amor y perdón que lleva —con él y no contra él— poder construir una sociedad donde no exista más la explotación del hombre por el hombre.

Integrando los nuevos elementos de esta tercera parte, en los anteriores, por medio del cuadro D, que se superpone a los otros cuadros, tendríamos la síntesis visual de todo lo que hemos trabajado.



Conclusión

LN nos ha situado ante problemas concretos del *uso* del marxismo por la teología, pero abre otros problemas no planteados —que han existido con anterioridad— como el de las interpelaciones del marxismo

⁶ Sobre este tema: Ricardo ANTONCICH: "Luchar por la justicia en el espíritu de la misericordia", *Medellin* 32 (1982) 433-446.

al cristianismo. La respuesta válida a estos interrogantes se encuentra ya en la doctrina social, pero sólo su lectura desde esta óptica traducirá el magisterio en acciones pastorales concretas que respondan a estas interpelaciones.

Al llegar a este punto, sin embargo, descubrimos una convergencia inesperada, entre la doctrina social —radicalmente presentada— y la teología de la liberación. Lo que esta teología ha querido probar enfáticamente —por lo tanto tocando desde la base misma las acusaciones del marxismo— es que la Iglesia *no* es la aliada de los ricos o el opio adormecedor de los pobres, que mueve a la alienación por la religión. La teología de la liberación es una expresión de la “Iglesia de los pobres” solidaria con la suerte de los oprimidos, que despierta el compromiso de fe ante la construcción de la historia.

Una condena universal de la teología de la liberación y más aún, de la pastoral liberadora (que hemos presentado como cuadro A), sería la más pura confirmación de la hipótesis marxista sobre la religión: cuando en el interior de la Iglesia surge un movimiento de solidaridad con los oprimidos, dicho movimiento es rechazado “desde dentro”, porque no corresponde a la naturaleza de la Iglesia.

El marxismo no puede reclamar para sí el documento LN como confirmación de sus hipótesis sobre la religión, porque LN distingue cuidadosamente los aspectos válidos y los que son ambiguos de la teología de la liberación. Pero no faltan sectores de la opinión pública decididamente empeñados en prescindir de estos matices y ofrecer una falsa imagen en bloque, de toda teología liberadora, que contradice el espíritu y la letra del sentir de la Iglesia expresado en LN.

Clarificar las necesarias distinciones y prestar el servicio de puntualizar los matices, fue la intención de este trabajo.