

**FE CRISTIANA**  
**Y**  
**COMPROMISO SOCIAL**

**ELEMENTOS PARA UNA REFLEXION**  
**SOBRE AMERICA LATINA A LA LUZ**  
**DE LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA**

---

Este libro se edita bajo la dirección y supervisión de los Señores Obispos de la Comisión Episcopal del Departamento de Acción Social del CELAM, y ha sido redactado por Pierre Bigó, S.J. y Fernando Bastos de Avila, S.J.

---

**DEPARTAMENTO DE ACCION SOCIAL – CELAM**

**PRESIDENTE:**

Mons. Luis Bambarén Gastelumendi.  
Obispo Prelado de Chimbote - Perú.

**COMISION EPISCOPAL:**

Mons. Angel N. Acha Duarte.  
Obispo de Carapeguá - Paraguay.

Mons. Marcos McGrath.  
Arzobispo de Panamá - Panamá.

Mons. Orlando O. Dotti.  
Obispo de Barra - Brasil.

Mons. Pedro Rubiano S.  
Obispo de Cúcuta - Colombia.

Mons. Hugo Polanco Brito.  
Obispo de N.S. de Altagracia - República Dominicana.

Mons. Herbé Seijas.  
Obispo de S. José de Mayo - Uruguay.

**SECRETARIO EJECUTIVO:**

Dr. Ernesto Alayza Mujica.

Colaboraron también en la presente obra:

Ricardo Morales Basadre, S.J., Jorge Jiménez Eudista, Laureano del Castillo Pinto, la Sra. Sara Llong de Seminario, las Srtas. Rita Rueda Ramos, Marcela Rojo, Ana María Canales y el Sr. Julián Gonza.

## INDICE GENERAL

	Pág.
Referencias bibliográficas. ....	XI
<b>PRESENTACION</b> .....	<b>XIII</b>
En torno a: La encíclica <b>LABOREM EXERCENS</b> de Juan Pablo II. ...	XIX
 <b>INTRODUCCION</b>	
1. Sentido del presente trabajo .....	XXIX
2. Estructura de este trabajo .....	XXXVI
 <b>I PARTE: Situación del Hombre en América Latina</b>	
1. Perspectiva histórica .....	3
2. Análisis de la Realidad Actual .....	15
2.1. <b>La Agresión económica</b> .....	19
2.1.1. Las agresiones internas .....	21
2.1.1.1. El factor demográfico .....	23
2.1.1.2. El efecto de demostración .....	25
2.1.1.3. Relación Campo-Ciudad .....	26
2.1.1.4. Sector informal .....	29
2.1.1.5. Los asalariados .....	32
2.1.1.6. Los sectores más beneficiados .....	34
2.1.2. Las agresiones externas .....	35
2.1.2.1. El Comercio .....	36
2.1.2.2. La ayuda internacional .....	37
2.1.2.3. La Inversión extranjera .....	37
2.1.2.4. La deuda externa .....	38
2.1.2.5. Los armamentos .....	38
2.1.2.6. Las empresas transnacionales .....	40

2.2. La Agresión Política: la libertad en América Latina .....	43
2.2.1. Deterioro de la Democracia .....	44
2.2.2. El surgimiento de la guerrilla .....	47
2.2.3. Socialismo y democracia .....	49
2.2.4. Las intervenciones extranjeras en política nacional .....	50
2.3. La Agresión Cultural: la calidad de vida en América Latina. . . .	51
2.3.1. La cultura latinoamericana .....	51
2.3.2. La mutación cultural .....	52
2.3.3. La crisis de la "civilización" industrial .....	58
2.4. La amenaza a la fe del pueblo latinoamericano: la esperanza cristiana .....	63

## II PARTE: Reflexión Teológica-Pastoral y sus proyecciones sociales

1. Fundamentos Antropológicos y Teológicos .....	69
1.1. Las dimensiones del hombre a la luz de la revelación .....	71
1.1.1. El sentido del hombre .....	72
1.1.2. El sentido de la comunidad .....	79
1.1.3. Persona y sociedad .....	82
1.2. La perversión de las idolatrías .....	89
1.2.1. La idolatría de la riqueza .....	90
1.2.2. La idolatría del poder .....	90
1.3. Jesucristo liberador .....	95
2. Naturaleza de la misión social de la Iglesia .....	103
2.1. Iglesia y mundo .....	103
2.1.1. Hay una sola existencia .....	103
2.1.2. La ley natural .....	106
2.1.3. La autonomía de lo temporal .....	108
2.1.4. Autonomía de la ciencia .....	109
2.2. Iglesia y Política .....	113
2.2.1. Sacerdotes y laicos .....	115
2.2.2. El riesgo de ideologización .....	118
2.2.3. La libertad del espíritu .....	121
2.3. Iglesia y liberaciones temporales .....	123
2.3.1. La actitud de Jesús ante la opresión romana .....	123
2.3.1. La Iglesia latinoamericana y las luchas de liberación .....	127

2.4. Teología e Ideología . . . . .	129
2.4.1. Uso correcto del término ideología . . . . .	131
2.4.2. Ideología, Fe y Teología . . . . .	133
2.4.3. ¿Qué significa hacer teología a partir de la realidad? . . . . .	136
2.4.4. Teología y liberación . . . . .	139
2.4.5. Teología y compromiso por los pobres . . . . .	142
2.4.6. Teología y pueblo de Dios . . . . .	144
3. La Doctrina Social de la Iglesia . . . . .	149
3.1. Noción de Doctrina Social de la Iglesia . . . . .	149
3.2. Las Raíces Escriturísticas . . . . .	155
3.2.1. El Antiguo Testamento . . . . .	155
3.2.2. El Nuevo Testamento . . . . .	159
3.3. El pensamiento patrístico . . . . .	163
3.4. El período escolástico . . . . .	169
3.5. El período contemporáneo . . . . .	173
4. Las diversas Relaciones Humanas . . . . .	233
4.1. La relación hombre-mujer . . . . .	233
4.1.1. El significado de reciprocidad . . . . .	233
4.1.2. El misterio de iniquidad . . . . .	236
4.1.3. Una dialéctica de muerte y de vida . . . . .	237
4.2. La relación económica . . . . .	239
4.2.1. Principios de un nuevo orden económico . . . . .	240
4.2.2. El Capital . . . . .	244
4.2.3. El Mercado . . . . .	253
4.2.4. Una problemática nueva: la sociedad industrial y urbana . . . . .	258
4.2.5. Reforma de la empresa y reforma agraria . . . . .	263
4.2.6. Conjunto coordinado de políticas económicas . . . . .	266
4.2.7. Reconstitución del tejido social . . . . .	267
4.3. La Sociedad Política . . . . .	269
4.3.1. Las fuentes doctrinales . . . . .	269
4.3.2. El debate moderno . . . . .	272
4.3.3. Un orden político nacional . . . . .	275
4.4. La Cultura . . . . .	283
4.4.1. La cultura como libertad . . . . .	283
4.4.2. Amenaza a las culturas . . . . .	285
4.4.3. La liberación cultural . . . . .	288

4.5. El problema demográfico . . . . .	291
4.5.1. Demografía y sociedad . . . . .	291
4.5.2. Demografía y ética . . . . .	292
4.5.3. Demografía y Política . . . . .	293
4.6. La Sociedad internacional . . . . .	295
4.6.1. Un nuevo orden económico internacional . . . . .	296
4.6.2. Un nuevo orden político internacional . . . . .	301
4.6.3. El encuentro de las culturas. . . . .	305
4.6.4. Misión de la Iglesia . . . . .	306

### III PARTE: Sistemas, Ideologías y Doctrinas

1. Los Sistemas Ideológicos en los Documentos Pontificios. . . . .	311
1.1. Las premisas necesarias . . . . .	311
1.1.1. El Capitalismo. . . . .	312
1.1.2. El Socialismo. . . . .	316
1.2. Los Documentos pontificios . . . . .	319
2. Sistemas e Ideologías en América Latina. . . . .	341
2.1. El capitalismo latinoamericano . . . . .	341
2.2. El socialismo latinoamericano . . . . .	343
2.3. La Doctrina de la Seguridad Nacional . . . . .	347
2.3.1. Las premisas ideológicas . . . . .	348
2.3.2. El contenido doctrinal. . . . .	349
2.3.3. Reflexión crítica . . . . .	350
2.4. El marxismo en América Latina . . . . .	353
2.4.1. La teoría marxista. . . . .	357
2.4.2. El leninismo . . . . .	366
2.4.3. La estructura de los países socialistas . . . . .	370
2.4.4. Marxismo y Cristianismo. . . . .	372
2.4.5. ¿Hasta qué punto se puede disociar el análisis y las praxis marxistas del materialismo dialéctico que los inspira? . . . . .	375
2.5. Integrismo y radicalismo . . . . .	383
2.5.1. El integrismo. . . . .	384
2.5.2. La radicalización . . . . .	385

## IV PARTE: COMPROMISOS DE LA IGLESIA

1. Posición de la Iglesia Latinoamericana . . . . .	391
1.1. Primer Concilio Plenario Latinoamericano . . . . .	393
1.2. Primera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano . . . . .	396
1.3. Medellín: Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano . . . . .	402
1.4. Puebla: Tercera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano . . . . .	409
2. Orientaciones Sociales . . . . .	417
2.1. Interrelación de las opciones pastorales y orientaciones sociales . . . . .	417
2.2. Hacia una nueva sociedad y un hombre nuevo . . . . .	419
2.2.1. El desarrollo cultural . . . . .	420
2.2.2. Un desarrollo económico, eficiente y compartido . . . . .	428
2.2.3. Un desarrollo político democrático . . . . .	435
2.2.4. Un hombre nuevo . . . . .	441
3. Opciones Pastorales . . . . .	445
3.1. Opción por los pobres . . . . .	445
3.2. Las Comunidades Eclesiales de Base . . . . .	450
3.3. Opción por los Jóvenes: Importancia de la formación social . . . . .	459
3.4. Organización de la Pastoral Social . . . . .	463
3.4.1. Las dimensiones de la pastoral social . . . . .	463
3.4.2. La organización de la pastoral social . . . . .	469
4. Conclusión: Condiciones para la Pastoral Social . . . . .	473

## REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

Los textos bíblicos son tomados de la "*Biblia de Jerusalén*", *Descleé de Brouwer, (Bruselas) Edición Española, 1967.*

Los documentos pontificios que no tienen numeración oficial (*Quadragésimo Anno, Divini Redemptoris, Mater et Magistra, Pacem in Terris*) se citan según las ediciones de la BAC.

Los documentos episcopales se encuentran en José Marins, **Praxis de los Padres de América Latina**, Ediciones Paulinas, Bogotá; los documentos posteriores están en la Revista DOCLA (Documentación social católica latinoamericana, ILADES, Casilla N° 14446, Correo 21, Santiago, Chile.

Discursos del Papa Juan Pablo II, L'Osservatore Romano.

## P R E S E N T A C I O N

*El trabajo que hoy presentamos es el fruto de una reflexión de los Responsables de la Pastoral Social en América Latina, desde la Doctrina Social de la Iglesia, con especial atención sobre nuestro continente. Así queremos contribuir con luces y orientaciones para la acción comprometida de los cristianos, en la animación transformadora de sus realidades.*

*Recogemos los múltiples e insistentes llamados de nuestro Santo Padre Juan Pablo II, que fueron asumidos en los temas de Puebla, para que se difundan las luces que nuestra Iglesia puede aportar desde su pensamiento y su acción social,*

*“... para hacer que resplandezca más claramente el nuevo orden querido por el Señor y para hacer un mundo que responda a la bondad de Dios en la armonía, el amor y la paz” (Discurso de Su Santidad Juan Pablo II, en Guadaluajara, México).*

*Recogemos especialmente las enseñanzas contenidas en la nueva Encíclica, **Laborem Exercens**, que nos llega al momento de publicar este trabajo. Para la Comisión Episcopal del Departamento de Acción Social del CELAM que proyectó y llevó a cabo la presente obra, esta Encíclica, que se coloca entre los grandes documentos pontificios, constituye la mejor recomendación que se podía esperar. No hay que sorprenderse que el primer Papa obrero en la historia de la Iglesia haya querido dedicar su encíclica al trabajo humano, considerado por él “como una clave, quizás la clave esencial de toda la cuestión social”.*

*Las expresiones “doctrina social”, “enseñanza social”, se encuentran varias veces en el documento. Así el Papa pone fin a las dudas que provenían de su relativa discreción en el uso de tales palabras al principio de su pontificado, salvo cuando se dirigió justamente a América Latina en su discurso inaugural de la Asamblea Episcopal Latinoamericana, Puebla, 1979. El presente trabajo encuentra así el respaldo más autorizado y más actualizado en su intento de difundir la doctrina elaborada por toda la Iglesia y autenticada por el Magisterio en el campo social, con el aporte propio de América Latina en función de su realidad.*

*La Doctrina social contiene, pues, un rico patrimonio de la Iglesia que nace a la luz de la Palabra de Dios, desde la presencia auténtica de los cristianos en el seno del mundo. Comporta principios para una amplia reflexión así como juicios y criterios para la acción de quienes encaran las delicadas tareas —así denominadas sociales— y cuyo propósito no es otro que servir mejor al Señor en su mandamiento de amor y paz.*

*Así tenemos que el Documento final de Puebla se plantea con claridad nuestra tarea social y el "serio compromiso en la promoción de la justicia y el bien común, iluminados siempre por la fe y guiados por el Evangelio y la Doctrina Social de la Iglesia. . ." (793).*

*Luego continúa Puebla orientando sobre las características de la Enseñanza, Pensamiento o Doctrina Social de la Iglesia.*

- a) La Enseñanza Social de la Iglesia recoge el conjunto de orientaciones doctrinales y criterios de acción, para contribuir a la liberación y promoción humana (472).
- b) Ofrece una visión global del hombre, de la sociedad y del mundo, con "elementos de validez permanente que se basan en una antropología nacida del Mensaje mismo de Cristo y en los valores perennes de la ética cristiana; pero hay también elementos cambiantes que responden a condiciones propias de cada época y de cada país (G.S. nota 1)" (742). "Todo esto exige el deber de profundizar y actualizar la Enseñanza Social de la Iglesia" (1227).
- c) Por lo mismo la Doctrina Social de la Iglesia tiene un carácter dinámico en su elaboración y aplicación (473); teniendo siempre como objetivo primario la dignidad del hombre, imagen de Dios y la tutela de sus derechos inalienables (475), para lograr su liberación integral y plena como persona y como hijo de Dios.
- d) La eficacia de la Doctrina Social de la Iglesia dependerá de la respuesta seria y consecuente que demos a los "desafíos y problemas graves que surgen de nuestra realidad latinoamericana", que interpela nuestra vida personal e institucional. Esto exige de todos nosotros coherencia, creatividad, audacia y entrega total, "porque nuestra conducta social es parte integrante de nuestro seguimiento de Cristo" (476).
- e) La evangelización no será completa, si no tuviera en cuenta la interpelección recíproca que en el curso de los tiempos se establece entre el Evangelio y la vida concreta, personal y social del hombre" (E.N. 29).
- f) Continúa Puebla señalando que la Doctrina Social de la Iglesia debe discernir e iluminar no sólo situaciones concretas, sino también los sistemas e ideologías (511); así ayudará a todos a clarificar criterios, y a los laicos en su compromiso político partidista (525), pues dicha Enseñanza aunque no es una "ideología" (540), puede ser enriquecida por lo que tengan de válido las ideologías (539).

- g) La Doctrina Social de la Iglesia tiene validez permanente y para los cristianos se plantea la obligación de seguirla y vivirla porque "tiene su fuente en la Sagrada Escritura, en la enseñanza de los Santos Padres y grandes teólogos de la Iglesia, en el Magisterio, especialmente de los últimos Papas" (472).

*En el caso concreto de "Fe Cristiana y Compromiso Social" se ha partido de la Palabra de Dios, se ha continuado enriqueciendo de las fuentes que señala Puebla y nos hemos fijado en toda la riqueza del Vaticano II, de los Sínodos, de las Conferencias de Medellín y Puebla, y en algunos casos de documentos de episcopados de América Latina. Una fuente de enorme actualidad ha sido el Mensaje de Juan Pablo II en sus diversos viajes, especialmente a México y Brasil y en la esclarecedora encíclica **Laborem Exercens** sobre el trabajo del hombre.*

*La Iglesia quiere así acompañar como testigo y desde su palabra de amigable orientación, el difícil camino de los protagonistas de su propia promoción y liberación; quiere animar así a los cristianos que por distintas vías y modalidades actúan como enviados, empeñándose en crear estructuras de esperanza que permitan avanzar a nuestros pueblos a mayores realizaciones de fraternidad y dominio de las hoy difíciles situaciones para la dignidad de muchos hijos del Padre Común.*

*Este acompañamiento no lejano ni pasivo, está hoy signado por el martirio de muchos evangelizadores, entre ellos, de Monseñor Oscar Arnulfo Romero, Arzobispo de El Salvador, quienes con su testimonio de fidelidad al Señor, han dejado abierto un camino gracias a la acuciosidad con que proclamaron la Palabra.*

*La situación y el tiempo que vivimos hoy son difíciles. Empero, percibimos que se trata de un momento único, en el que se descubre la maduración de nuestros pueblos latinoamericanos. Es imperativo entonces el intercambio de las ricas y múltiples prácticas y reflexiones de las distintas Comunidades de Fe y ese es uno de los objetivos de este trabajo.*

*Sin embargo, tenemos conciencia también que nuestro continente, plétórico de pueblos cristianos, debe ofrecer a otros continentes su testimonio y su reflexión, en tanto sus acciones respondan al llamado del Señor presente en cada situación humana.*

*¿Qué mejor respuesta se puede dar a nuestro Señor, en estos amplios campos de servicio, que la construcción de las conciencias colectivas cimentadas en la fraternidad de los hermanos y el amor de los iguales?*

*La presente obra es el inicio de un trabajo de reflexión, cuyas elabora-*

*ciones se deben a la experiencia y conocimiento con que los Padres Pierre Bigó, S.J. y Fernando Bastos de Avila, S.J. han sabido formular, a nuestro ver, los temas centrales de la problemática de nuestro continente.*

*Trabajo coordinado con los Presidentes y Secretarios Ejecutivos de la Pastoral Social de todas las Conferencias Episcopales de América Latina, que sin embargo ha dejado campo —cuando se trataba de materias de opinión— a la divergencia dialogada y a los procesos de complementación de conceptos y posiciones.*

*Estando así construida esta obra, ha sido asumida en su totalidad por los Señores Obispos integrantes de la Comisión Episcopal del Departamento de Acción Social del CELAM, quienes la han acompañado y promovido pres-tándole su orientación razonada y ambientando un diálogo con sus autores, desde los primeros esquemas hasta su culminación.*

*El interés en esta obra por parte de las Conferencias Episcopales de toda nuestra América Latina se puso de manifiesto en la recomendación que se hiciera durante la Asamblea General del CELAM, en Punta de Tralca, en la cual se instaba a agilizar su publicación.*

*Con este trabajo se ha querido facilitar el uso de los Documentos del Magisterio, incorporando las citas en el texto. Si se encuentran repeticiones es porque se ha preferido que cada tema sea tratado en su totalidad,*

*Con tales características se ha pensado que los destinatarios fueran los formadores de personas y grupos, responsables y comprometidos con la Pastoral Social.*

*No queremos dejar de mencionar el apoyo de Obispos e instituciones de la Iglesia en Alemania (Misereor y Adveniat), cuyo aporte ha viabilizado la rápida terminación de este trabajo; lo mismo que las reuniones de coordinación de la Comisión Episcopal y de los Responsables de la Pastoral Social de la Iglesia en América Latina.*

*Este trabajo se cierra cuando nuestra Iglesia celebra el nonagésimo aniversario de la Encíclica Rerum Novarum (15 de Mayo de 1891), que en su tiempo trazara los criterios de acción de los cristianos en materia social.*

*Se espera que esta obra motive a otros a explicitar sus prácticas y reflexiones a fin que iluminen el compromiso de nuestra Iglesia en sus opciones preferenciales con los pobres y los jóvenes en fidelidad a Nuestro Señor Jesús.*

*También exhortamos a que se difundan de manera adecuada a cada realidad los temas y conceptos aquí presentes que sean significativos en materia social para cada Iglesia particular.*

*Al poner en sus manos "Fe Cristiana y Compromiso Social" lo hacemos dedicando esta obra a Su Santidad Juan Pablo II y poniéndola bajo la protección del Santo Moreno Martín de Porras, Patrono de la Justicia Social.*

*Lima, Setiembre de 1981.*

*+ LUIS BAMBAREN GASTELUMENDI,*

En torno a  
**La encíclica LABOREM EXERCENS de Juan Pablo II**  
(14 de setiembre de 1981)

Escrita para conmemorar el nonagésimo aniversario de *Rerum Novarum*, dirigida a los Obispos, a los sacerdotes a las "familias religiosas", a los "hijos e hijas de la Iglesia" y a "todos los hombres de buena voluntad" del universo, la nueva encíclica enfoca "toda la cuestión social" desde el ángulo del trabajo, considerado "como una clave, quizá la clave esencial" en este campo (todos los subrayados son del Papa, cuando citamos su texto).

Este tema, Juan Pablo II lo vincula, desde el comienzo, con la idea fundamental de su pontificado. Se trata del trabajo en su relación íntima con el hombre. Más bien se trata del "hombre del trabajo" (2), del trabajo como "una de las características que distinguen al hombre del resto de las criaturas", que "lleva en sí un signo particular del hombre" (prólogo) pues el hombre es "capaz de obrar de manera programada y racional" (6). El animal no trabaja, mucho menos una máquina o el dinero.

Este enfoque está presente a través de toda su encíclica: el trabajo desde la perspectiva del hombre. Así su tercera carta se sitúa en la línea de la primera, sobre el hombre, inseparable de Dios (*Redemptor hominis*) y de la segunda sobre Dios, inseparable del hombre (*Dives in misericordia*).

Escrita con su estilo personal, honda y densa, la nueva encíclica desafía toda síntesis cartesiana. Sólo se pueden destacar, en su coherencia, algunas intuiciones mayores.

1. El Papa quiere proponer una enseñanza "en conexión orgánica" (2) con todas las enseñanzas sociales de sus predecesores, "no para recoger y repetir lo que se encuentra" en ellas (3), sino haciendo un aporte propio a partir de la perspectiva del trabajo humano. Afirma su convicción en términos definitivos: "la doctrina social de la Iglesia tiene su fuente en la Sagrada Escritura. . . y, en particular, en el Evangelio y en los escritos apostólicos".

2. Lo que inspira el Papa es **“una convicción de la inteligencia (que) adquiera a la vez el carácter de una convicción de fe”**. Desde el Génesis, el trabajo, como la procreación, se encuentra estrechamente vinculado con el hombre hecho **“a imagen de Dios. . . varón y hembra. . . Procread y multiplicad, y henchid la tierra; sometedla”** (4). El trabajo humano, así como la familia humana, son expresiones de la semejanza divina que es constitutiva de la naturaleza humana, **“El hombre, creado a imagen de Dios, mediante su trabajo participa en la obra del Creador. . . La misma obra de la creación está presentada bajo la forma de un ‘trabajo’ realizado por Dios”** (25). Vale decir, que el trabajo en la perspectiva de la fe, toma una dimensión absolutamente universal. El hombre recibe del Creador, no sólo la tierra, sino **“todo el mundo visible. . . que se encuentra en el radio de influencia del hombre”** (4). Además, el Papa integra en su reflexión todos los hombres que conocen la fatiga del trabajo, **“los hombres del trabajo manual, . . . los agricultores, . . . los mineros en las minas o en las canteras de piedras (discreta alusión al trabajo propio del obrero Wojtila), los siderúrgicos”,** pero también **“los hombres vinculados a la mesa de trabajo intelectual, . . . los científicos, . . . los hombres sobre quienes pesa la gran responsabilidad de decisiones destinadas a tener una vasta repercusión social, . . . los médicos y los enfermeros, . . . las mujeres que.. soportan cada día la fatiga y la responsabilidad de la casa y de la educación de los hijos”,** es decir **“todos los hombres del trabajo y, puesto que es verdad que el trabajo es una vocación universal, . . . todos los hombres”** (9).

3. Vinculado en esta forma el trabajo con el hombre, el Papa introduce el **leit motiv** de su encíclica. Lo que importa del punto de vista de la fe y de la ética, no es el **objeto** del trabajo: la encíclica tiene sólo algunos párrafos al respecto (5), cuando habla de la técnica, de sus progresos, de la nueva era **“post industrial”,** y es para señalar que la técnica puede ser una **“aliada”** del trabajo, pero también una **“adversaria”** **“cuando la mecanización del trabajo ‘suplanta’ al hombre, quitándole toda satisfacción personal y el estímulo a la creatividad y responsabilidad, cuando quita el puesto de trabajo a muchos trabajadores antes ocupados, o cuando mediante la exaltación de la máquina reduce al hombre a ser su esclavo”**.

Lo que importa es el **sujeto** del trabajo. El hombre somete la tierra sólo cuando **“se manifiesta y confirma como el que domina”** (6), es decir cuando puede realizarse en el trabajo como persona. Así la idea bíblica del **“dominio del hombre sobre la tierra penetra hasta el centro mismo de la problemática ético-social”**.

En la **“edad antigua”,** el trabajo manual era considerado indigno de hombres libres y por ello era ejecutado por los **“esclavos”**. Fue Cristo quien invirtió esta concepción, dedicando la **“mayor parte de su vida terrena al trabajo manual junto al banco del carpintero”**. Anuncia así lo que el Papa

llama el "Evangelio del trabajo" (6), "este grande, aunque discreto evangelio del trabajo, que encontramos en la vida de Cristo y en sus parábolas" (26) con sus numerosas alusiones a los diversos trabajos de su tiempo. Ahora bien, la buena nueva de este evangelio es que **"el primer fundamento del valor del trabajo es el hombre mismo, su sujeto"** (6). Un trabajador vale, **no por lo que produce**, que puede ser de gran o de poco precio, según los talentos, la educación adquirida, el capital a su disposición, sino por lo que es, una persona, igual en derecho a cualquier otra persona. La consecuencia, es que cada uno de los trabajos "se mide sobre todo con el metro de la dignidad del sujeto mismo del trabajo, o sea de la persona del hombre que lo realiza" (6). Este principio llevará al Papa a formular, a propósito de los migrantes, la norma de no-discriminación: "El valor del trabajo debe medirse con el mismo metro y no en relación con las diversas nacionalidades, religiones o razas" (23). Aunque la encíclica no lo diga, está sin duda presente en el pensamiento del Papa que la mujer debe recibir el mismo salario que el hombre por el mismo trabajo. El mismo principio lleva al Papa a defender incluso los derechos de "la persona minusválida" (22).

4. El principio de la primacía del sujeto del trabajo, implica otro principio fundamental, el **"de la prioridad del trabajo frente al capital"**, que es sólo una expresión de "la primacía del hombre respecto de las cosas" (12). Sobre esta base, la encíclica hace un aporte muy original a la enseñanza tradicional sobre la relación del trabajo y del capital, o más exactamente sobre la relación entre los "hombres vivos", "concretos", que "están detrás de uno y otro concepto" (14). El Papa ve, en el capital, "el conjunto de medios, fruto del patrimonio histórico del trabajo humano". "Este gigantesco y poderoso instrumento. . . ha nacido del trabajo y lleva consigo las señales del trabajo humano" (12). Hay que decir más: "ese capital se crea incesantemente gracias al trabajo llevado a cabo con ayuda" de él (14). Sin el trabajo que la vivifica y la crea de nuevo, por así decirlo, la máquina más sofisticada es inerte y estéril. En estas condiciones el propietario del capital es sólo el responsable de un instrumento creado y re-creado sin cesar por el trabajo de un sinnúmero de hombres. El Papa no vacila en decir: "Estos (medios de producción) no pueden ser **poseídos contra el trabajo**, no pueden ni siquiera ser **poseídos para poseer**, porque el único título legítimo para su posesión. . . es que sirvan al trabajo". Aquí está la hipoteca social específica que grava la propiedad de un instrumento de producción, sea "privada o pública" (14). De estas premisas derivan, al mismo tiempo, aunque la encíclica no lo explicita, normas de distribución que privilegian el salario del trabajo con respecto a la recompensa del capital.

5. Con el principio de la primacía del trabajo sobre el capital, el Papa vincula estrechamente otra intuición, quizás la más nueva de su encíclica. "Del capital podemos solamente afirmar que **condiciona** el trabajo del hom-

bre; no podemos, en cambio, afirmar que constituya casi el 'sujeto' anónimo que hace dependiente al hombre y su trabajo" (13). Ahora bien, **"la ruptura de esta imagen coherente. . . ha tenido lugar en la mente humana. . . El trabajo ha sido separado del capital y contrapuesto al capital, y el capital contrapuesto al trabajo, casi como dos fuerzas anónimas"** (13). En esta ruptura, el trabajo, sujeto verdadero, se vuelve fuerza anónima y "dependiente", y el capital, una especie de sujeto vivo y personal. Hay que hacer todo lo posible para restablecer el orden de los factores. "Justo, es decir conforme a la esencia misma del problema, justo, es decir intrínsecamente verdadero y a su vez moralmente legítimo, puede ser aquel sistema de trabajo que en su raíz **supera la antinomia entre el trabajo y el capital**, antinomia que "no tiene su origen en la estructura del mismo proceso de producción" (13).

"Bajo esta luz, adquieren un significado de relieve particular las **propuestas** de la Iglesia que se refieren a la **copropiedad de los medios de trabajo**" (14). "El trabajo, en cierto sentido, es inseparable del capital". "Nacen de ahí algunos derechos específicos de los trabajadores". "Hay que hacer todo lo posible para que el hombre. . . pueda conservar la **conciencia de trabajar en 'algo propio'**" (15).

6. Con esta doctrina, derivada de la primacía del hombre sobre las cosas, del sujeto sobre el objeto, el Papa tiene los elementos básicos de su crítica al capitalismo y al colectivismo. Ambos sistemas tienen la misma raíz: el materialismo práctico del economicismo.

Es esta raíz común de errores, la que la encíclica denuncia en ambos. Nunca Juan Pablo II había designado ambos sistemas por su nombre en forma tan explícita.

El conflicto entre el capital y el trabajo, más bien **"entre el mundo del capital y el mundo del trabajo"**. . . "ha encontrado su expresión en el **conflicto ideológico** entre el liberalismo, entendido como ideología del capitalismo, y el marxismo, entendido como ideología del socialismo científico y del comunismo" (11).

Ambos sistemas opuestos pertenecen a una "civilización unilateralmente materialista, en la que se da importancia primordial a la dimensión objetiva del trabajo, mientras la subjetiva permanece a un nivel secundario" (7). Ambos se fundan sobre la antinomia del trabajo y del capital.

7. El **capitalismo** trata el trabajo "como una especie de mercancía". En las "nuevas circunstancias concretas" caracterizadas por la "acción de las asociaciones de los trabajadores y de los poderes públicos", así como de "grandes empresas transnacionales", "el peligro de considerar el trabajo como 'una

mercancía sui generis', o como una anónima 'fuerza' necesaria para la producción (se habla incluso de 'fuerza de trabajo'), **existe siempre**, especialmente cuando toda la visual de la problemática económica está caracterizada por las premisas del economicismo materialista" (7).

El error fundamental del "rígido" capitalismo, en la perspectiva del Papa, es que "defiende el derecho exclusivo a la propiedad privada de los medios de producción, como un 'dogma' intocable en la vida económica. El principio del respeto del trabajo exige que este derecho se someta a una revisión constructiva en la teoría y en la práctica" (14).

Dicho sistema "ha dado origen a una justa reacción social, ha hecho surgir y casi irrumpir un gran impulso de solidaridad entre los hombres del trabajo. La llamada a la solidaridad y a la acción común, lanzada a los hombres del trabajo. . . es la **reacción contra la degradación del hombre como sujeto del trabajo**" (8). Estas palabras del Papa hacen pensar en el **Manifiesto del Partido comunista** de 1848 ("Proletarios de todos los países, únense"), pero en el contexto del movimiento **Solidaridad** en Polonia, contexto muy presente en la mente del Papa en toda su encíclica, invierten radicalmente su sentido.

8. "El error del capitalismo primitivo puede repetirse donde quiera que el hombre sea tratado de alguna manera. . . como un instrumento" (7), en un sistema de sentido contrario, el **colectivismo**, que se inspira del mismo concepto materialista y economicista. Como en el "materialismo vulgar" que inspira al capitalismo, "también en el materialismo dialéctico el hombre no es ante todo sujeto del trabajo, . . . sino que es entendido y tratado como dependiente de lo que es material, como una especie de 'resultante' de las relaciones económicas y de producción predominantes en una determinada época" (13). Por el "marxismo", el "conflicto real que existía entre el mundo del trabajo y el mundo del capital, se ha transformado en la **lucha programada de clases**. . . El programa marxista. . . ve en la lucha de clases la única vía para eliminar las injusticias de clase, existentes en la sociedad, y las clases mismas. La realización de este programa antepone la '**colectivización**' de los **medios de producción**, a fin de que a través del traspaso de estos medios. . . a la colectividad, el trabajo quede preservado de la explotación. . . Los grupos inspirados por la ideología marxista como partidos políticos tienden, en función del principio de la 'dictadura del proletariado'. . . **al monopolio del poder en cada una de las sociedades**" (11).

Quizás la crítica más nueva del colectivismo que se encuentra en la encíclica, es la que proviene del concepto mismo de socialización que el comunismo pretende realizar, partiendo de la **antinomía en cuyo marco el trabajo ha sido separado del capital y contrapuesto al mismo** (13)".

El Papa afirma que no puede haber abolición de esta antinomia "mediante la eliminación apriorística de la propiedad privada de los medios de producción", y escribe, asumiendo por así decirlo, la idea fundamental del marxismo para rectificarla: "Se puede hablar de socialización únicamente cuando queda asegurada la subjetividad de la sociedad, es decir, cuando toda persona basándose en su propio trabajo, tenga pleno título a considerarse al mismo tiempo 'copropietario' de esta especie de gran taller de trabajo en el que se compromete con todos. Un camino para conseguir esta meta podría ser la de asociar, en cuanto sea posible, el trabajo a la propiedad del capital y dar vida a una rica gama de cuerpos intermedios con finalidades económicas, sociales, culturales: cuerpos que gocen de una autonomía efectiva respecto a los poderes públicos. . . con subordinación a las exigencias del bien común y que ofrezcan formas y naturaleza de comunidades vivas" (14).

Así, el Papa no pide al socialismo marxista el retroceso al capitalismo. Le propone una alternativa: establecer directamente una sociedad orgánica de comunidades, lo que requiere una revisión radical del sistema, la misma revisión radical que se ha exigido del capitalismo, sin pasar por el marxismo.

Todo es coherente en el pensamiento del Papa: concepto del hombre del trabajo como sujeto y persona, primacía del trabajo sobre el capital, de la persona sobre las cosas, rechazo teórico y práctico de la antinomia entre el capital y el trabajo que crea el capitalismo y mantiene el colectivismo.

9. Las orientaciones concretas que propone la encíclica son aplicaciones de estos principios. Tanto el "empresario directo" como el "empresario indirecto" (en este concepto "entran tanto las personas como las instituciones de diverso tipo, así también los contratos colectivos de trabajo y los principios de comportamiento, establecidos por estas personas e instituciones, que determinan todo el sistema socio-económico o que derivan de él") tienen una función propia. La tendencia del liberalismo es eliminar al empresario indirecto, la tendencia del colectivismo, al empresario directo. Ahora bien, ambos tienen su función propia.

El "encontrar un empleo adecuado para todos los sujetos capaces de él" es derecho fundamental y función especial del "empresario indirecto" "a escala nacional e internacional", como también "la obligación de prestar subsidio a favor de los desocupados". Esto requiere una "planificación global". "Esta solicitud carga en definitiva sobre las espaldas del Estado, pero no puede significar una centralización llevada a cabo unilateralmente por los poderes públicos" (18).

El justo salario, que debe ser "salario familiar", "se convierte en todo caso en la verificación concreta de la justicia de todo el sistema socio-económico".

mico", el cual "merece en definitiva ser valorado según el modo como se remunera justamente el trabajo humano dentro de tal sistema" (19). Aunque la encíclica no lo explicita, la consideración del trabajo en función del sujeto y no del objeto, en función de lo que es y no de lo que produce, lleva a una igualdad fundamental entre las diversas remuneraciones, puesto que todos los trabajadores del mundo son iguales como personas. Este principio rige incluso las relaciones entre los países desarrollados y los del tercer mundo: varias veces, el Papa alude a este drama.

Es notable la insistencia del Papa sobre la **"revalorización social de las funciones maternas"**. "El abandono obligado de tales tareas, por una ganancia atribuida fuera de casa, es incorrecto". Por tanto, la encíclica recomienda **"ayudar a la madre que se dedica exclusivamente a la familia"** (19).

10. Había que esperar que el Papa, dadas las circunstancias reinantes en su patria, y en los países de América Latina que ha visitado, México y Brasil, haga hincapié en los sindicatos. **"Son un elemento indispensable de la vida social"**. "La doctrina social católica no considera que los sindicatos constituyan únicamente el reflejo de la estructura de 'clase' de la sociedad y que sean el exponente de la lucha de clase que gobierna inevitablemente la vida social. Sí, son un **exponente de la lucha por la justicia social**" la cual **"no es una lucha 'contra' los demás"**. Pues, "el trabajo tiene como característica propia que, antes que nada, une a los hombres y en esto consiste su fuerza social: la fuerza de construir una comunidad. En definitiva, en esta comunidad deben unirse de algún modo los que trabajan como los que disponen de los medios de producción o sea sus propietarios. **A la luz de esta estructura fundamental del trabajo. . . los sindicatos. . . deben tener siempre en cuenta las limitaciones que impone la situación económica general del país. Las exigencias sindicales no pueden transformarse en una especie de 'egoísmo' de grupo o de clase"** (20). "La actividad de los sindicatos entra indudablemente en el campo de la **'política'**, entendida esta como **una prudente solicitud por el bien común**. Pero al mismo tiempo, el cometido de los sindicatos, no es 'hacer política'. . . Los sindicatos no tienen carácter de 'partidos políticos' que luchan por el poder y no deberían ni siquiera ser sometidos a las decisiones de los partidos políticos o tener vínculos demasiado estrechos con ellos," lo que los transformarían **"en un instrumento para otras finalidades"** que las de **"asegurar los justos derechos de los hombres de trabajo en el marco del bien común"** (20).

Los trabajadores deben tener **"derecho a la huelga, sin sufrir sanciones penales personales por participar en ella"**. Sin embargo, la huelga es un **"medio extremo"**. **"No se puede abusar de él. . . especialmente en función de los 'juegos políticos'**. Por lo demás, no se puede olvidar que cuando se trata de servicios esenciales para la convivencia civil, estos han de asegurarse en todo caso mediante medidas legales apropiadas" (20).

11. A propósito de los “campesinos” el Papa denuncia una vez más “situaciones objetivamente injustas”. Señalemos sólo dos puntos. “En algunos países en vía de desarrollo, millones de hombres se ven obligados a cultivar las tierras de otros y son explotados por los latifundios, sin la esperanza de llegar un día a la posesión ni siquiera de un pedazo mínimo de tierra en propiedad”. “Títulos legales para la posesión de un pequeño terreno, cultivado como propio durante años, no se tienen en cuenta o quedan sin defensa ante el ‘hambre de tierra’ de individuos o de grupos más poderosos” (21).

12. La quinta y última parte de la encíclica está dedicada a la espiritualidad del trabajo, “participación en la obra del Creador”. “No sólo exige el descanso cada siete días. . . sino que debe dejar un espacio interior, donde el hombre. . . se va preparando a aquel descanso que el Señor reserva a sus siervos y amigos”. Las bases de esta espiritualidad, las encontramos en el “evangelio del trabajo”, “**pues el que lo proclamaba, él mismo era hombre del trabajo**, del trabajo artesano al igual que José de Nazareth” (25). Cristo mismo da todo su significado al trabajo: consagra, por así decirlo, la **labor** del mundo, cuyo fruto será rescatado, en forma misteriosa, en la Resurrección, y la **pena** del mundo, por lo cual “el hombre colabora en cierto modo con el Hijo de Dios, en la redención de la humanidad” (27). Quizás el poema de Teilhard de Chardin, “**la misa sobre el mundo**”, que citamos p. 100, sin que haya estado presente explícitamente en la mente del Papa, expresa lo más íntimo de su doctrina sobre la espiritualidad del trabajo, doctrina en la cual culmina la encíclica.

## INTRODUCCION

## I. Sentido del presente Trabajo

En este trabajo queremos presentar el pensamiento social de la Iglesia con su incidencia particular en América Latina.

¿Por qué la Iglesia se interesa por lo social? La respuesta es sencilla, porque lo social es un campo de la actividad humana, del ser del hombre y nada de lo que es humano es indiferente a la Iglesia. Ella es "experta en humanidad" (Paulo VI, Discurso en la ONU, 1965).

Jesucristo, el Redentor del hombre, al asumir la naturaleza humana, ha entrado en relación con toda la esfera de lo humano. Nada escapa a su acción, a su gracia.

"A través de la Encarnación, Dios ha dado a la vida humana la dimensión que quería dar al hombre desde sus comienzos. . . (Redemptor Hominis 1). La Buena Nueva del Evangelio no debe quedar en los individuos, en su interioridad, debe llegar a las culturas mismas, es decir, a las relaciones sociales, colectivas, públicas del hombre: a su pensamiento, su arte, su filosofía, su economía, su política (cf. Evangelii Nuntiandi, 20).

Hay, además, una razón todavía más urgente y dramática: lo social está en crisis, es un campo de conflictos, de intereses, de preocupación para el hombre, para los pueblos. Y este malestar no se debe a fuerzas misteriosas, sobrehumanas, incontrolables que se ciernen sobre la humanidad. La intranquilidad y el conflicto social no nacen de huracanes o terremotos, aunque éstos pueden agravar los problemas. La raíz de este mal está en el hombre mismo, individual y colectivamente considerado: en la opción que hace por sistemas de propiedad, de producción, de gobierno, de comercio. ". . . La pobreza no es una etapa casual, sino el producto de situaciones y estructuras económicas, sociales y políticas, aunque haya también otras causas de la miseria" (Puebla, 30). Se debe a la opción por determinados sistemas cuya jerarquía de valores está orientada a acre-

centar la distancia entre ricos y pobres por anteponer el capital al trabajo, lo económico a lo social” (Puebla 47) o por olvidar la dimensión trascendente del hombre (Cfr. Puebla 546).

Por esta razón la Iglesia se ocupa de lo social; porque allí se revelan dimensiones del pecado del hombre. Al enunciar el Evangelio de Cristo, Cordero de Dios que quita el pecado del mundo, debe proclamarlo también como buena nueva a los hombres en el campo de lo social, porque también allí el pecado marca con su sello las estructuras de la sociedad, impregnando los mecanismos de la sociedad con valores materialistas (Cfr. Puebla 70).

Añadamos aún otra respuesta. La Iglesia debe hablar de lo social porque su palabra es esperada. “Es bien sabido en qué términos hablaron durante el reciente Sínodo numerosos Obispos de todos los continentes y, sobre todo, los Obispos del Tercer Mundo, con un acento pastoral en el que vibraban las voces de millones de hijos de la Iglesia que forman tales pueblos. Pueblos, ya lo sabemos, empeñados con todas sus energías en el esfuerzo y en la lucha por superar todo aquello que los condena a quedar al margen de la vida: hambre, enfermedades crónicas, analfabetismo, desocupación, injusticia en las relaciones internacionales y, especialmente, en los intercambios comerciales, situaciones de neocolonialismo económico y cultural, a veces tan cruel como el político, etc. La Iglesia, repitieron los Obispos, tienen el deber de anunciar la liberación de millones de seres humanos, entre los cuales hay muchos hijos suyos; el deber de ayudar a que nazca esta liberación, de dar testimonio de la misma, de hacer que sea total. Todo esto no es extraño a la evangelización”. (Evangelii Nuntiandi, 30).

De esta manera llegamos a lo más central del pensamiento: ser gesto de predilección de Jesús por los pobres, por sus derechos y por su dignidad. Pablo VI nos dice que la doctrina social de la Iglesia “se desarrolla con la sensibilidad propia de la Iglesia, marcada por una voluntad desinteresada de servicio y una atención a los más pobres. . .” (Octogésima Adveniens, 42). Esta sensibilidad y solicitud llevó a los Sumos Pontífices a defender con vigor el derecho de las organizaciones de los trabajadores y el derecho de huelga; a señalar las exigencias de las justas remuneraciones del trabajo; las limitaciones de los abusos de una propiedad privada, convertida en valor absoluto, para fijar, en cambio su función social, la “hipoteca social” que grava sobre ella, y la necesidad de que no fuera patrimonio exclusivo de una clase social sino que se extendiera a todos los hombres, porque constituye un derecho de toda persona humana. Y esta doctrina es proclamada con la clara conciencia de la gravedad de situaciones reales de miseria, de opresión, “hasta el punto de que un nú-

mero sumamente reducido de opulentos y adinerados ha impuesto poco menos que el yugo de la esclavitud a una muchedumbre infinita de proletarios" (Rerum Novarum, 1).

No hay derecho, pues, a entender el pensamiento social de la Iglesia como defensa de privilegios de la clase adinerada o como legitimación social y religiosa de situaciones que provocan, por su propia dinámica, hambre y miseria para las mayorías del continente. Pío XI califica como "la más atroz de las injurias" (Quadragesimo Anno 44) interpretar el pensamiento social de la Iglesia como un ponerse al lado de los ricos. Y Juan XXIII interpreta autorizadamente la intención de León XIII con estas palabras: "No dudó en proclamar y defender los legítimos derechos de los trabajadores" (Mater et Magistra, 16). Por esta razón, el citado Papa considera una injusticia acusar a la Iglesia como si ésta, ante la cuestión social, se limitase a predicar a los pobres la resignación y a los ricos la generosidad.

Para no caer, pues, en errores de interpretación, es menester leer la doctrina social desde la misma sensibilidad por los pobres, con que fue elaborada y desarrollada.

Si quisiéramos profundizar aún más la razón de esta sensibilidad por los pobres, sólo encontraríamos la respuesta en el Evangelio, en la propia predilección de Jesús por ellos. Es una exigencia del amor cristiano que entre nosotros debe volverse obra de justicia para los oprimidos (Puebla 327). Los pobres merecen una atención preferencial, cualquiera que sea la situación moral o personal en que se encuentren. Hechos a imagen y semejanza de Dios para ser sus hijos, esta imagen es ensombrecida y escarnecida (cf. Puebla, 1142).

Hay una íntima relación entre la misión evangelizadora y la opción por los pobres. Las mayorías pobres del continente están abiertas a las bienaventuranzas y a la predilección del Padre (Puebla 1129). Como Jesucristo, así también la Iglesia, en cada uno de sus miembros es consagrada y enviada a predicar la buena nueva a los pobres (Puebla 361), y la autenticidad de su tarea evangelizadora se medirá, en buena parte, por el amor preferencial y la solicitud por los más pobres y necesitados (Puebla 382). Los pobres intuyen con fuerza privilegiada los valores del Reino (Puebla 132), tienen un instinto evangélico (Puebla 448). Más aún, ellos son para la Iglesia los primeros destinatarios de la misión y su evangelización es señal por excelencia y prueba de la misión de Jesús (Puebla 1142). En los pobres hay un potencial evangelizador que interpela a la propia Iglesia llamándola a la conversión (Puebla 1147).

La razón más profunda que vincula a la Iglesia la evangelización de los pobres (y esta vinculación está en el corazón del pensamiento social de la

Iglesia) es la presencia y la identificación de Jesús mismo entre ellos. Jesús nació y vivió pobre (Puebla 190). Quiso identificarse con ternura especial con los más pobres y necesitados (Puebla 196). La Iglesia deberá testimoniar siempre esta predilección del Señor por los más sufridos (Puebla 268) y a imitación de Jesucristo debe comprometerse con los más necesitados y postergados de su tiempo (Puebla 316). Jesús vive hoy en los pobres (Puebla 330); nos examinará por el servicio a los pobres (Puebla 339). El servicio a los pobres es la medida privilegiada, no excluyente, de nuestro seguimiento de Jesucristo (Puebla 1145).

De lo expuesto se puede concluir, cuánto se engañan los que pretenden descubrir en la Iglesia intenciones mezquinas cuando ella explicita las exigencias sociales de la fe. En realidad, la Iglesia se encuentra entre dos fuegos. En un lado se sitúan los que se sienten atraídos por una Iglesia que decide comprometerse con los pobres. Es un sentimiento comprensible en la medida en que durante mucho tiempo vieron a la Iglesia como una cómplice secreta del orden establecido, o por lo menos como una presencia discreta que traía los consuelos celestiales, sin insistir en las tristezas terrestres. Por otro lado, es extraño que no se les haya ocurrido que los pobres podrían quejarse de haber sido atraídos, por mucho más tiempo, por esa Iglesia, que hasta un pasado no muy remoto, confundía con el mismo orden natural, "por las leyes humanas y divinas sabiamente determinadas para la seguridad y decoro de la vida" (León XIII, *Quod apostolici muneris*, No. 3, 1878), una sociedad en la que no brillaba ninguna esperanza para los pobres, a no ser la paciencia cristiana y las fervorosas oraciones a Dios (ibid No. 20).

En el otro lado, se sitúan los que acusan a la Iglesia de ceder a una especie de demagogia pastoral, buscando una compensación populista para redimirse de sus antiguas alianzas con el capital explotador. Frustrada por la pérdida de la influencia que ejercía en la sociedad a través de los grandes movimientos de acción católica, la Iglesia estaría intentando recuperar su fuerza y prestigio, situándose al lado del pueblo, en un momento histórico para América Latina, que se caracteriza por un fenómeno contundente e irresistible: la emergencia de un pueblo decidido a convertirse en sujeto y protagonista de su propia promoción.

Hoy son estos los motivos que inspiran la nueva actitud evangelizadora de la Iglesia en América Latina, actitud por lo demás no enteramente nueva, sino más bien redescubierta en la acción evangelizadora del mismo Jesucristo.

Este es uno de los aspectos de la acción pastoral de la Iglesia que pretenden esclarecer el presente estudio. Durante mucho tiempo la predicación del mensaje cristiano no insistió suficientemente sobre la coherencia

entre la visión de la fe y sus implicancias sociales, como fue claramente denunciado por la *Evangelii Nuntiandi* y por el documento de Puebla. La Iglesia no puede seguir tolerando ese divorcio.

La Iglesia ama al hombre. "No se trata del hombre 'abstracto' sino real del hombre 'concreto', 'histórico'. . . es precisamente por razón del misterio de la Redención por lo que es confiado a la solicitud de la Iglesia" (*Redemptor Hominis*, 13). La Iglesia quiere ofrecer a los creyentes de nuestro continente un camino de liberación, con este libro sobre la doctrina social de la Iglesia. La doctrina social no es en modo alguno una legitimación que perpetúe el orden establecido.

Nuestro continente se encuentra en crisis y frente a ella, el pensamiento social de la Iglesia se muestra como remedio, como solución, como camino. Lo que sucede a nuestro alrededor no se debe a la expresión de una fiel aplicación del pensamiento cristiano y de las exigencias evangélicas, sino a su olvido, rechazo, negación. "Cuando arrecian las injusticias y crece dolorosamente la distancia entre pobres y ricos, la Doctrina Social en forma creativa y abierta a los amplios campos de la presencia de la Iglesia, debe ser precioso instrumento de formación y de acción" (Juan Pablo II, a los Obispos en Puebla, III, 7). Volver al pensamiento social significa emprender, continuar, vigorizar el proceso de liberación. Para ese proceso —en expresión del Papa— la doctrina social aparece como criterio. "Ser fiel a ella es, en un hijo de la Iglesia, garantía de la autenticidad de su compromiso en las delicadas y exigentes tareas sociales y de sus esfuerzos en favor de la liberación o de la promoción de sus hermanos" (Juan Pablo II, a los Obispos en Puebla, III, 7).

El Santo Padre Juan Pablo II insiste en la necesidad de una revalorización de la Doctrina Social de la Iglesia. El Episcopado Latinoamericano, reunido en Puebla expresa su preocupación acerca de la exigencia de divulgar dicha doctrina como línea de orientación o fuente de inspiración para una acción pastoral renovada a partir de la opción por los pobres. (1).

---

(1) En múltiples formas y en circunstancias diversas, Juan Pablo II habla de la Doctrina Social de la Iglesia (es la expresión más frecuente), de la enseñanza social, del pensamiento social de la Iglesia. . . La diversidad de las expresiones demuestra que se trata, para el conjunto de la Iglesia, de una "posesión tranquila", sin necesidad de debatir sobre las palabras. (Ver al respecto Roger Heckel, el uso de la expresión "doctrina social de la Iglesia", en el cuaderno No. 1 de la Comisión Pontificia "Justitia et pax" 1980, pág. 23). El Papa concibe siempre la obra necesaria de liberación según los criterios de esta doctrina: "(La) verdad completa sobre el ser humano constituye el fundamento de la enseñanza social de la Iglesia, así como es la base de la verdadera liberación" (Discurso inaugural de la Asamblea Episcopal en Puebla, I, 9). "Adquiere carácter urgente la enseñanza de la Iglesia según la cual sobre toda propiedad privada grava una hipoteca social" (ibid, III, 4).

Para dar cumplimiento a estos reclamos, el Departamento de Acción Social del CELAM ha preparado el siguiente estudio: *Fe Cristiana y Compromiso Social*, título que sintetiza el sentido y el objetivo de la obra.

Tal estudio pretende ofrecer a la Iglesia de América Latina un denominador común basado en la fe, a través del cual sea posible articular los compromisos cristianos con la realidad latinoamericana.

Este denominador común está constituido por una visión comprensiva de la situación del hombre en América Latina. Cuando se dice que esa visión está basada en la fe, se pretende destacar la tipicidad del gesto de la Iglesia cuando enfoca la realidad. Más allá de la realidad analizada con el instrumental de las ciencias humanas la Iglesia intuye y descubre fundamentos profundos que discierne a la luz de la fe.

Las ciencias humanas nos informan sobre la existencia de millones de seres pobres y nos describen las condiciones dramáticas de su miseria, pero sólo la fe nos revela los rostros sufrientes de Cristo presente en cada uno de esos pobres (Puebla No. 31 - 39). Las ciencias humanas nos conducen a detectar las causas inmediatas a esa situación escandalosa: el desarrollo social meramente otorgado como concesión benévola, el modelo económico concentrador, los regímenes políticos no participativos; pero sólo la fe nos permite reducir las causas dispersas a una situación social marcada por el pecado que explica la consistencia de una injusticia estructural subyacente a los modelos y regímenes. Las ciencias humanas nos llevan a acompañar la secuencia del devenir histórico y a comprender los procesos con secretos en que se articula; pero sólo la fe desvela, en la propia trama de la historia, el desarrollo de un designio de salvación.

---

"Vigencia y necesidad de la doctrina social de la Iglesia" (Alocución al CELAM, Rfo de Janeiro 2 - 7 - 1980, No. 7). Nunca se ha interrumpido el uso de estos vocablos en los documentos pontificios y en el Concilio. "A estos cristianos 'liberadores' (La Iglesia) da una inspiración de fe, una motivación de amor fraterno, una doctrina social a la que el verdadero cristiano no sólo debe prestar atención sino que debe ponerla como base de su prudencia y de su experiencia para traducir concretamente en categorías de acción, de participación y de compromiso" (Pablo VI, *Evangelii Nuntiandi*, 1975). "Incumbe a las comunidades cristianas deducir principios de reflexión, normas de justicia y directrices de acción según las enseñanzas sociales de la Iglesia tal como han sido elaboradas a lo largo de la historia y especialmente en esta era industrial" (Pablo VI, *Octogésima Adveniens*, No. 4, 1971). "(La Iglesia) propone lo que ella posee como propio: una visión global del hombre y de la humanidad" (Pablo VI, *Populorum Progressio*, No. 13, 1967). "Predicando la verdad evangélica e iluminando todos los sectores de la acción humana con su doctrina y con el testimonio de los cristianos, (la Iglesia) respeta y promueve también la libertad y la responsabilidad políticas del ciudadano. . . Es de justicia que pueda la Iglesia en todo momento y en todas partes con auténtica libertad, enseñar su doctrina sobre la sociedad (*Gaudium et Spes*, No. 76). "Fieles a los principios del derecho natural los católicos deben seguir la doctrina social de la Iglesia" (Juan XXIII, *Pacem in Terris*, No. 160, 1963). "La Iglesia Católica enseña y proclama una doctrina de la sociedad y convivencia huma-

Es urgente definir los trazos fundamentales de ese denominador común que sea objeto de un consenso, porque sobre él deben insertarse, en un sano pluralismo, las diversas formas que puede asumir el compromiso cristiano. Se siente una preocupación angustiada en la Iglesia de América Latina: la realidad, vista a través de la refracción de las ideologías, amenaza inspirar compromisos insensatos. Tanto los radicalismos de izquierda que sólo aceptan soluciones en la línea de movilizaciones guerrilleras y de lucha de clases, cuanto los radicalismos de derecha, empeñados en represiones sangrientas, desbordan los límites de ese denominador común. Los compromisos alimentados por el odio no pueden tener su origen en una visión de la realidad iluminada por la fe. Sobre la base de este denominador será posible lograr diversos objetivos; motivar a los cristianos indiferentes e insensibles que no comprenden las exigencias sociales de la fe; ofrecer un horizonte de referencia a los perplejos, deseosos de un compromiso pero inseguros en el rumbo que hay que tomar; orientar a los ya comprometidos para aliviarles la amarga experiencia de las opciones desgarradoras; despertar reacciones constructivas en las comunidades de América Latina.

---

na que posee indudablemente una perenne eficacia. . . Por eso deseamos intensamente que se estudie cada vez más esta doctrina" (Juan XXIII, *Mater et Magistra*, BAC, No. 218 y 223, 1961). Pío XII usa muchas veces las mismas expresiones en sus mensajes y discursos. Ver por ejemplo el discurso al II Congreso Mundial para el apostolado de laicos 5 - 10 - 1957: la palabra doctrina social de la Iglesia se usa varias veces, también a propósito de América Latina: "Algunos se quejan, de que en América Latina, sea demasiado poco conocida, A principio de Quadragésimo Anno (BAC, 40) 1931, Pío XI, refiriéndose expresamente a la doctrina de León XIII (*Rerum Novarum*, 13, 1891), declaraba: "Nos tenemos el derecho y el deber de juzgar con autoridad suprema sobre estas materias sociales y económicas". El mismo vocabulario se encuentra innumerables veces en los documentos episcopales de América Latina.

Medellín invita a "elaborar la doctrina social aplicándola a nuestros problemas" (*Justicia*, No. 18, ver también No. 22). Habla de los "criterios que derivan de la doctrina cristiana" para resolver el problema de la violencia (*Paz* No. 15). Todas las Conferencias Episcopales en sus informes para la Conferencia de Puebla, piden explícitamente que se trate el tema. En efecto, el documento final de Puebla habla largamente de la "enseñanza social de la Iglesia" (472 ss, 511, 525, 538 ss, 1033, 1227) y de la "doctrina social de la Iglesia" (793, 1008, 1196). (Todos los subrayados son nuestros).

En *Laborem exercens*, Juan Pablo II usa varias palabras: "doctrina social de la Iglesia" (3), "doctrina social católica" (14 y 20), "doctrina de la Iglesia sobre (el trabajo)" (11), "enseñanzas" (2) o "enseñanza" (3), "tradición cristiana" (14).

## 2. Estructura de este trabajo.

Tomando en cuenta los diversos aspectos que conforman nuestra realidad en América Latina, se ha procurado dar a la presente obra una estructura determinada cuyo discurso lógico explicamos a continuación.

En la primera parte se enfoca la situación del hombre en América Latina, en cuanto esa situación constituye una grave interpelación para la conciencia cristiana.

Se parte de una perspectiva histórica que conduce a una indagación fundamental: ¿Cómo fue posible llegar a una situación tan dramática?

La respuesta se desdobra en el análisis de una triple agresión a la que ha sido sometido el pueblo latinoamericano como reflejo de las revoluciones que, como movimientos sísmicos, sacudieran el mundo occidental. El primero de estos movimientos tiene su epicentro en Francia a fines del siglo XVIII y pasó a la historia con el nombre de "Revolución Francesa". Fue una revolución con consecuencias predominantemente socio-políticas que se proponía consolidar las bases de una democracia liberal. Frente al dominio invasor del poder público, de la "res publica", la revolución afirma el espacio de la libertad de la "res privata", de los derechos privados del ciudadano. Es el momento de la primera revolución de los derechos del hombre y del ciudadano.

Lo que constituyó una revolución en los Estados imperiales, se reflejó en América Latina en términos de una agresión política. Una verdadera democracia liberal no se improvisa. Los ideales de una democracia política captados por los grandes libertadores de América Latina servirían en último análisis para cohonestar muchas veces aventuras caudillescas a través de las cuales se manipuló al pueblo poniéndolo al servicio de la oligarquía local. Estas oligarquías se encaramaron en el poder a costa de revoluciones sangrientas hechas a nombre del pueblo, sin que éste pudiese jamás gozar de la plenitud de sus derechos civiles y políticos.

El segundo movimiento sísmico tuvo su epicentro en Rusia a comienzos del siglo XX y pasó a la historia con el nombre de Revolución Soviética. Fue una revolución que se proponía resultados predominantemente socio-económicos y que se presentaba como una alternativa seductora, a las estructuras capitalistas que la burguesía había impuesto dentro de la democracia liberal. Lo que se configuró con una revolución en las economías centrales se reflejaba como una agresión socio-económica en Améri-

ca Latina. El espectro siniestro de una posible revolución socialista empeñada en abrir la democracia política a una democracia social y a dar consistencia concreta a los derechos abstractos proclamados por el liberalismo, tuvo como resultado el recrudecimiento de las formas más explotadoras en el capitalismo periférico. El pueblo reducido a condiciones inhumanas, fue arrastrado a actividades extractivas destinadas a abastecer la demanda insaciable y predatoria de materias primas de las metrópolis industrializadas.

Vivimos hoy los preámbulos de un tercer movimiento sísmico o de dimensiones planetarias que sacude las mismas bases culturales del mundo contemporáneo. Después de una revolución de efectos predominantemente socio-políticos y después de otra revolución que se proponía el logro de resultados predominantemente socio-económicos, estamos viviendo una tercera revolución de efectos predominante socio-culturales.

Esta tercera revolución se refleja también en América Latina en términos de una agresión cultural, caracterizada por el impacto devastador que la cultura tecnológica, especialmente la cultura consumista, viene ejerciendo sobre los países periféricos.

Esta triple agresión culmina en la denuncia de los peligros que amenazan nuestro continente en el sentido de la crisis espiritual más grave de su historia.

La segunda parte del estudio está dedicada a una reflexión doctrinal, como la respuesta de la Doctrina Social de la Iglesia a la situación analizada en la Primera Parte.

Se establecen, en primer lugar, los fundamentos antropológicos y teológicos de la doctrina. La presentación de los fundamentos se desarrolla en una secuencia dialéctica: la revelación de las dimensiones totales de la persona, y del sentido trascendente de la convivencia humana; la negación de esas dimensiones y de ese sentido por la perversión de las idolatrías; la recuperación de esas mismas dimensiones y de ese mismo sentido por la victoria de Cristo Liberador y por la acción del Espíritu que transforma la historia en la realización del designio de salvación.

Sobre estos fundamentos se sitúa la contribución de la Doctrina Social de la Iglesia. Primeramente se consagra una atención especial al método de elaboración de esa doctrina como prolongación de una nueva dimensión del pensar teológico en su doble movimiento: el que arranca de la realidad total para llegar a los grandes principios y valores y el que deduce en esos principios y valores las implicaciones concretas de las exigen-

cias de la fe. Se sigue una doble lectura de los grandes mensajes sociales de la Iglesia: una lectura sincrónica que sitúa cada mensaje en su contexto histórico y cultural y una lectura diacrónica que analiza el proceso por el cual los grandes temas sociales atraviesan la evolución del pensamiento social de la Iglesia.

A la luz de las enseñanzas sociales de la Iglesia, se explicitan las exigencias doctrinales que deben responder a las agresiones analizadas en la Primera Parte. Sin omitir una referencia a la comunidad familiar, modelo de solidaridad, que debe cimentar las bases de las comunidades más amplias, se infieren los criterios doctrinales que debe presidir la reestructuración de la sociedad política, del modelo económico y del contexto cultural. Todo el dinamismo de la reflexión converge en un cuestionamiento de la cultura industrial en la que se estructura hoy la sociedad global, postulando la definición de un nuevo orden internacional.

A esta altura del trabajo será posible reservar una *tercera parte* al análisis crítico de los grandes sistemas e ideologías que constituyen el campo magnético cuyos polos de atracción provocan las más intensas radicalizaciones: el capitalismo liberal y el colectivismo marxista. Entre ambos sistemas no se podrá omitir una toma de posición sobre la Ideología y sobre la doctrina de la Seguridad Nacional, en la formación original que ha asumido en nuestro continente.

El estudio culmina en la *cuarta parte*, donde se apuntan las líneas de inserción de una pastoral social para América Latina de hoy, dentro de ciertas opciones preferenciales. Nada podrá suprimir o suplir la creatividad y el impulso de cada cristiano, de cada comunidad de base, de cada Iglesia local y regional en el empeño de traducir en gestos concretos, las exigencias sociales de la fe.

El Departamento de Acción Social del CELAM y los autores de la presente obra, considerarán compensados sus esfuerzos, si su trabajo contribuye al logro de ese empeño.

I PARTE  
SITUACION DEL HOMBRE  
EN AMERICA LATINA

## 1. PERSPECTIVA HISTORICA

América Latina es un continente que se extiende desde Tierra del Fuego en el extremo sur, hasta el Río Grande, en la frontera con Estados Unidos de Norte América, comprendiendo también la América insular, conocida como las Antillas. Constituye el 16<sup>o</sup>/o de la superficie del globo, abarcando 22,000,000 Km<sup>2</sup>.

Cinco siglos atrás, este continente estaba escasamente habitado, por una población nativa dispersa en el espacio y con un amplio espectro de evolución cultural. Mientras algunos contingentes humanos apenas emergían hacia una cultura de piedra tallada, otros habían alcanzado ya altos niveles de cultura y de organización social-política y económica.

Todas estas culturas revelaron una extrema fragilidad, frente a la llamada cultura occidental-cristiana, que llegaba al continente a través del expansionismo marítimo originario de la Península Ibérica. Los recién llegados traían propósitos bien definidos pero dudosamente mezclados: expandir la fe y el imperio. Lo que era bueno para un objetivo debía ser bueno para el otro. Se inicia así una confusa contaminación entre el proyecto evangelizador y el proyecto colonial. El enorme desafío de la conquista, y las ilimitadas posibilidades depredatorias movilizan todos los recursos técnicos desconocidos en el continente. China ya conocía, mucho antes que Occidente, la brújula y la pólvora, pero las empleaba para fines lúdicos y festivos. Los recién llegados aprendieron a usarlos para orientar sus armadas y vencer las resistencias, junto con recursos políticos, alianzas, astucias, traiciones, mala fe y masacres ejemplares. Comienza así el largo período de dominación colonial que habría de durar casi tres siglos.

El continente fue dividido por medio de una línea abstracta fijada en un tratado arbitrario, avalado por S. S. Alejandro VI. La Iglesia misionera catequizaba a las poblaciones indígenas, utilizando los más variados procedimientos pastorales: formas compulsivas de bautizos masivos, asistencia a los oprimidos, la creación de una extensa red de hospitales, escuelas, colegios y hasta universidades, encomiendas y las reducciones. Consiguió sedimentar un sustrato religioso, una especie de catolicismo aluvional amalgamado con las creencias nativas que aún persiste y que hace del continente latinoamericano hoy el mayor continuo cristiano del mundo.

Al mismo tiempo, zarpaban los galeones para las metrópolis europeas, cargados de metales preciosos, de maderas nobles, de azúcar y de especias; volvían, luego a tocar las costas de Africa, transportando millones de esclavos negros, hacia las aguas limpias del bautismo y para el trabajo de las minas y las plantaciones.

Tres siglos fueron suficientes con los recursos pastorales y técnicos entonces conocidos, para conseguir el resultado final: un continente cristiano y expoliado. Se expandió la fe, conservada por el pueblo humilde, en la pobreza y en el sufrimiento, y también se consolidó el imperio del capitalismo naciente.

Con este trasfondo histórico, la Iglesia hoy puede y debe mirar su pasado misionero y evangelizador en América Latina, con humildad más que con humillación.

Con humildad, porque en muchas ocasiones y a veces imperceptiblemente, dejó que su esfuerzo evangelizador fuera instrumentalizado por el proyecto colonial. Con humildad porque bajo el pretexto de proteger a los pueblos aborígenes, aceptó un régimen de esclavitud que reducía casi a condiciones de animales a millones de hijos de Africa Negra importados como objetos de tráfico comercial. La Iglesia no logró tomar distancia de aquel régimen, que se vislumbraba como radicalmente incompatible con el mensaje cristiano. Convivió con él con tal naturalidad, que utilizaba el trabajo esclavo y servil para mantener sus florecientes instituciones. Estas fueron muchas veces regadas por la sangre y el sudor de los indios y negros. Una auténtica comprensión de nuestra historia nos lleva a reconocer con humildad que esa Iglesia santa es también pecadora.

Pero no hay motivos para una humillación. Hoy la Iglesia expresa su opción por los pobres, pero no se debe olvidar que en nuestra América Latina, ninguna institución pública o privada hizo más por los pobres que esa misma Iglesia con su prodigiosa red de obras educacionales y asistenciales. Es fácil decir hoy que esa inmensa acción asistencial anestesió la con-

ciencia de los pobres insensibilizándolos para las revoluciones liberadoras. Lo difícil era presenciar la degradante situación en que se encontraban estos pobres, sin un gesto de misericordia que los confortase en sus sufrimientos, los que exigían atenciones inmediatas. Lo difícil era esperar la realización de remotos o imposibles sueños, cuando se estaba ante las siguientes alternativas: asistirlos o dejarlos morir. Para juzgar el asistencialismo de la Iglesia colonial es muy útil no olvidar esta advertencia: los mejores jueces del pasado no somos nosotros mismos sino los antepasados, para quienes dicho asistencialismo representó un apreciable progreso con relación a la mentalidad de los colonizadores.

Es de recalcar que no hay motivos para la humillación. Hoy la Iglesia optó por los oprimidos, pero no se debe olvidar que en nuestra América Latina, ninguna institución pública o privada se constituyó en mayor crítica de la iniquidad esclavista del proyecto colonial, que la Iglesia.

Dos grandes grupos humanos fueron los objetos y las presas fáciles de esta iniquidad: los aborígenes y los negros. Refirámonos primero a los aborígenes. La ganancia que percibieron los conquistadores buscaba justificarse con la insensible persuasión de que los indios no eran seres humanos. Fue preciso que un Papa, Pablo III, declarase la naturaleza humana de los indígenas para defender sus derechos a la libertad y a la Evangelización (V. Bula Veritas Ipsa, 1,539).

Uno de los mayores teólogos de la época, el dominico Francisco de Vitoria, dedicó al problema indígena la más importante de sus obras, con gran repercusión en los medios pensantes de Europa: *De Indis* (1539).

“No faltaron los mártires, como, por ejemplo, en La Florida, el Marañón, el Ucayali y el Paraguay. La Iglesia latinoamericana puede gloriarse de evangelizadores santos, como Toribio de Mogrovejo, Luis Beltrán, Francisco Solano, Pedro Claver, Juan Masías. Un gran número de Obispos y misioneros intrépidos, tales como Antonio de Montesinos. “Esta voz, dijo él, que todos estáis en pecado mortal y en él vivís y morís, por la crueldad y tiranía que usáis con estas inocentes gentes. Decid, ¿Con qué derecho y con qué justicia tenéis en tan cruel y horrible servidumbres aquellos indios?. ¿Con qué autoridad habéis hecho tan detestables guerras a estas gentes que estaban en sus tierras mansas y pacíficas, donde tan infinitas dellas, con muerte y estragos nunca oídos, habéis consumido? ¿Cómo los tenéis tan opresos y fatigados, sin dalles de comer ni curallos en sus enfermedades, que de los excesivos trabajos que les dais incurren y se os mueren, y por mejor decir, los matáis, por sacar y adquirir oro cada día? ¿Y qué cuidado tenéis de quien los doctrine, y conozcan a su Dios y criador, sean bautizados, oigan misa, guarden las fiestas y domingos? ¿Estos, no son hombres? ¿No tienen ánimas racionales? ¿No

sois obligados a amallos como vosotros mismos? ¿Esto no entendéis? ¿Esto no sentís? ¿Cómo estáis en tanta profundidad de sueño tan letárgico dormidos? Tened por cierto, que en el estado que estáis no os podéis más salvar que los moros y turcos que carecen y no quieren la fe de Jesucristo. Finalmente, de tal manera explicó la voz que antes había muy encarecido, que los dejó atónitos, a muchos como fuera de sentido, a otros más empedernidos, y algunos algo compungidos, pero a ninguno, a lo que yo después entendí, convertido". (Santo Domingo, 1er. Domingo de Adviento, 1511. Las Casas, Fray Bartolomé de las, "Historia de las indias", Madrid, 1961, II, p. 176). Bartolomé de las Casas, Juan de Zumárraga, Vasco de Quiroga, Julián Garcés, Juan del Valle, Pedro Delgado, Domingo Navarrete, José de Anchieta, Manuel de Nobrega y Antonio Vieira (el mayor orador sacro de lengua portuguesa), por nombrar unos pocos, defendieron los derechos del indio ante las arbitrariedades de los conquistadores y encomenderos y fueron por ello perseguidos, calumniados, desterrados y sacrificados, como el Obispo de Nicaragua, Fray Antonio de Valdivieso OP, en 1550.

Los Obispos y misioneros fueron pobres, llegando a los límites de la miseria, para demostrar que sólo les movían los intereses del Evangelio. El clero diocesano también participó en la tarea evangelizadora. Su presencia se hizo notable más tarde, como nervio de la conservación de la fe en pueblos y ciudades.

A la par de la actividad evangelizadora, grandes teólogos en la Península Ibérica estudiaron los problemas suscitados por la conquista de América y la evangelización de los nuevos pueblos. Los de España estaban persuadidos de que en Portugal se pensaba de idéntica manera. Así, pues, Obispos, misioneros y teólogos dieron pruebas de gran libertad espiritual. Enjuiciaron ciertos títulos de dominio europeo sobre el Nuevo Mundo; denunciaron los atropellos; lucharon por la supresión o modificación de las encomiendas; proclamaron las leyes propias de toda evangelización que debe respetar la conciencia y excluir la violencia. La Iglesia se esforzó en impregnar de espíritu cristiano la legislación en el Nuevo Mundo". (3ra. Conferencia General del Episcopado Latinoamericano. Documento de Trabajo Nos. 11, 12, 13).

Hagamos ahora referencia a los negros. Desde la Iglesia surgieron las más insignes figuras de aquellos que dedicaron sus vidas para aminorar los dolores y defender los derechos de los negros. El Jesuíta Padre Alfonso de Sandoval nacido en Sevilla, España, llegó a Cartagena antes de San Pedro Claver. Desde 1606 inició su apostolado con los indígenas y luego con los negros traídos como esclavos a Cartagena desde Africa.

El Padre Sandoval fue maestro de San Pedro Claver. Recogió datos sobre las naciones de origen de los Africanos, sobre sus costumbres, sus virtudes y defectos y dejó las bases para los métodos de evangelización que pondría en práctica San Pedro Claver.

En su obra "De instauranda aethiopum salute" se pregunta si es lícita la esclavitud y responde citando al Teólogo Luis de Molina, S.J. en su tratado "de justitia et jure", y opina que los que compran esclavos a los infieles en aquellos lugares y de allí los transportan en forma injusta e inicua y los que negocian con la esclavitud pecan mortalmente y están en peligro de condenación eterna.

La enseñanza del Padre Sandoval es clara, "todo hombre es libre por naturaleza; al esclavo lo hizo tal la maldad o la adversidad". El Padre Sandoval denuncia los atropellos a los negros y afirma sus derechos humanos.

San Pedro Claver cuyo cuarto centenario celebramos en 1980, con su caridad heroica y con su testimonio de servicio a los esclavos fue el mejor testimonio de afirmación de los derechos humanos de los esclavos negros.

También dos Religiosos Capuchinos, Francisco José de Jaca de Aragón y Epifanio de Borgoña se destacan como discípulos del Padre Sandoval; escribieron y llevaron hasta la corte española una defensa valiente acerca de los negros esclavizados. Este documento no tuvo ningún efecto en el Consejo de Indias. También en Brasil donde el tráfico de negros fue muy intenso y duradero, puesto que la esclavitud sólo fue oficialmente abolida en 1888, la Iglesia se convirtió en conciencia crítica del pecado esclavista. Ya en 1750 el jesuita M.R. Rocha escandaliza, aún a sus hermanos de hábito, con una obra en defensa de los esclavos: "El Etfope Rescatado".

Y es un sacerdote también, el padre Joao Barbosa Cordeiro, quien en 1835 presentó en la Cámara de Diputados del Imperio un proyecto de ley, que no fue aprobado, en el que se proponía la liberación para los hijos de los esclavos. Un Obispo católico Don Romualdo Antonio de Seixas en la misma cámara levanta la voz para protestar con sumo vigor contra la iniquidad del régimen esclavista; también es un sacerdote, el padre Joaquim Pinto de Campos quien prepara y defiende el proyecto finalmente victorioso en 1871, que concede la libertad a los hijos de los esclavos. (\*)

---

(\*) Ver al respecto: O Clero no parlamento Brasileiro - Câmara de Diputados Brasil - 5 volúmenes - 1979.

A fines del siglo XVIII, e inicios del XIX, se implantan los movimientos de independencia política, aprovechando una conyuntura internacional favorable producida por el agotamiento de las metrópolis ibéricas, y la complicidad sagaz y sin escrúpulos de nuevas potencias imperiales, especialmente la británica.

El continente se parcela en más de 20 naciones independientes. La división no respeta las identidades étnicas o culturales. Se define a través de conflictos limítrofes y luchas liberadoras, según los intereses de las oligarquías, las cuales son manipuladas con habilidad por los agentes imperiales. Independencia política suficiente para exaltar los nacionalismos exacerbados, pero incapaz por eso mismo de crear una resistencia continental a las maniobras del nuevo colonialismo económico. El capitalismo incorpora a su órbita en expansión, una nueva potencia emergente, los Estados Unidos de Norte América y se cierra poco después, dividiendo al mundo en dos polos bien distintos: las economías centrales y las economías periféricas o reflejas.

En ese nuevo esquema, se va acentuando la dependencia del continente, el cual es reducido a la condición auxiliar de exportador de materias primas e importador de productos industriales.

Mientras el capitalismo se consolida, a través de crisis periódicas, esas mismas crisis repercuten con consecuencias catastróficas, no sólo de naturaleza económica, sino también social y política. La historia del continente independiente es la historia de algunas decenas de guerras entre naciones hermanas y de más de 200 revoluciones intestinas, todas ellas hechas en nombre del pueblo, del cual una parte moría en los combates y otra parte descubría a menudo que la sangre derramada sólo servía para la alternación de las oligarquías en el poder.

Sólo tardíamente, en pleno siglo XX, las naciones latinoamericanas perciben que su independencia política había contribuido poco a su independencia social, económica y cultural. Esa percepción coincide con la toma de conciencia del problema del subdesarrollo.

América Latina se descubre como continente subdesarrollado, después de haber contribuido exhaustivamente al desarrollo de las sociedades industriales.

El enfrentamiento entre pueblos desarrollados y pueblos subdesarrollados era un problema absolutamente nuevo creado por la cultura tecnológica, e irreductible al antiguo problema de coexistencia entre pobres y ricos.

Al inicio, la diferencia entre desarrollados y subdesarrollados era entendida e inculcada como diferencia meramente cuantitativa. El subdesarrollo era definido por medio de una serie de índices numéricos: tasas de natalidad y mortalidad, especialmente infantil, tasa de analfabetismo, de mano de obra ocupada en el sector primario de agricultura y extracción, índices de desarrollo industrial, índices de consumo por habitante, etc. Se creía entonces que bastaba mejorar esas tasas e índices, para que los países subdesarrollados comenzasen a merecer denominación de países en vías de desarrollo. Se elaboraron informes eruditos y, por supuesto, desinteresados (1), que sugerían políticas, medidas económico-financieras, estrategias de transferencia de capital, que rápidamente permitirían reducir las diferencias, acelerando el acceso al pleno desarrollo. Este mismo objetivo llegó a ser propuesto por la ONU como el gran objetivo de la década de los años 60. Al final de la década, entretanto, se llegó a la comprobación de que la distancia entre desarrollados y subdesarrollados nunca fuera tan grande. El espectro de las naciones se abría desmesuradamente, mientras encima de los países desarrollados se destacaban los países superdesarrollados, post-industriales, tecnocráticos, preutópicos. Por debajo de los países subdesarrollados, se descubría la faja siniestra de los países indeseables, inviables, política, económica, social y culturalmente. Los países de América Latina se distribuyen en esas fajas más sombrías del espectro, con apenas algunas de sus regiones que penetran en el área del desarrollo.

Uno de los factores que más contribuyeron a la agudización de dichos contrastes fue la expansión de la sociedad de consumo, a una escala planetaria.

Era regla constante en la historia de la cultura el que, cuando dos culturas entraban en contacto o choque, a través de migraciones masivas o guerras de conquista, después de una fase de enfrentamiento, se llegaba a un proceso de aculturación recíproca, cuya resultante era la formación de un nuevo complejo cultural, más rico, punto de partida para un nuevo proceso civilizatorio. La fusión de la cultura greco-romana es ejemplo insignificante de este fenómeno, en la cultura de occidente.

Tal fenómeno, sin embargo, no aconteció con la expansión de la cultura tecnológica, que, en su proceso de planetización, alcanzó también a América Latina. No hubo síntesis en el encuentro de la cultura tecnológica con las llamadas culturas periféricas.

---

(1) Los más célebres de esos informes fueron los de Raúl Prebisch y el informe Rockefeller.

No surgió un nuevo complejo cultural; hubo solamente la anexión de las periferias al centro. El hecho se puede explicar desde las propias bases de expansión de la cultura tecnológica, que se procesa a fuerza de capital y tecnología. Al no haber encontrado en la periferia ni capital productivo ni tecnología adecuada, el Centro requirió de ellas lo que tenían en abundancia: materias primas y mano de obra baratas. A cambio podían conseguir productos terminados y especialmente se les imponían nuevos patrones de consumo.

Por otro lado, la Iglesia reconoce los frutos de la tecnología, que ha puesto al alcance de las grandes masas la posibilidad de un consumo antes desconocido. Sin embargo podemos distinguir en la cultura consumista varios elementos esenciales.

El primero sería una sociedad cuyo sistema económico exige un consumo cada vez mayor, indefinidamente creciente. Es una sociedad que se mantiene gracias a un equilibrio dinámico, que evoca de cierto modo el modelo de la bicicleta: la desaceleración amenaza su estabilidad; si para, cae. El perfil de la producción en sus diversos ítems es trazado en función de la demanda económica y no en función de las necesidades reales de la colectividad. Esto porque el mercado sólo es sensible a las necesidades que se canalizan por el poder adquisitivo. Como los bienes así producidos son desigualmente distribuidos en una misma población, el consumo altamente suntuario de algunos puede estar al lado del consumo de subsistencia de la mayoría.

Para sostener este consumo discriminatorio y en permanente expansión, la sociedad de consumo está obligada a movilizar y financiar una inmensa máquina de propaganda. Esta, a través de procesos agresivos, sutiles o sofisticados, realiza una verdadera manipulación publicitaria del público. El resultado es una profunda transformación que se percibe claramente en el espacio urbano, y de la cual sólo nos podemos dar cuenta comparando los extremos de la ciudad tradicional con la ciudad moderna.

La ciudad tradicional toleraba relaciones directas y hasta cordiales entre las personas y no impedía un cierto contacto con la naturaleza. Ella era "decorado", intimidad y belleza ingenua. En la sociedad de consumo, las relaciones urbanas entre las personas son funcionales y medidas por las relaciones de mercado. La ciudad se torna una gran vitrina y un gran garage. El contacto con la naturaleza es interceptado por la insolencia publicitaria de los inmensos carteles murales y de los anuncios luminosos.

En la sociedad de consumo el "status" de las personas tiende a definirse exactamente en función de los niveles de consumo. Todos los individuos

son determinados por la permanente solicitud de elevar sus patrones de consumo, como condición de prestigio y éxito profesional. Tener más como medio de tener aún más, relega a niveles insignificantes el valer personal y los criterios éticos.

La sociedad de consumo, por otro lado, tiene el poder mágico de reducir todo a objeto de consumo: personas, valores, ideas, e ideologías. Aquí reside su extraordinaria fuerza de absorción de conflictos internos. La respuesta que surge contra ella encuentra luego quien la explique en un libro, una revista o en magazines de fácil venta. Los ímpetus revolucionarios son fácilmente debilitados y vueltos inofensivos.

La sociedad de consumo tiende, en fin, a constituirse en un sistema integrado, en el sentido que todo está orientado a garantizar el crecimiento del ritmo de consumo, desde el sistema educativo hasta la propia organización del espacio urbano.

Es importante ponderar la violencia del impacto de la cultura consumista sobre las sociedades subdesarrolladas. En estas sociedades, contrariamente a lo que acontece en sociedades desarrolladas, la cultura consumista deriva y canaliza para el consumo inmediato, muchas veces superfluo, los recursos que se deberían acumular para las inversiones básicas, especialmente las destinadas al desarrollo social, para las inversiones en el hombre. De esta forma, la cultura consumista consolida y acentúa las diferencias entre desarrollados y subdesarrollados.

Por otro lado, ella es la gran responsable de las inmensas y sordas frustraciones de las poblaciones pobres, permanentemente enfrentadas a una insolente publicidad de bienes y servicios, que nunca tendrán los recursos suficientes para adquirir y utilizar. Son esas frustraciones, en suma, las que alimentan la cólera popular expresada en la violencia que aterroriza hoy a casi todos los grandes centros urbanos.

La sociedad de consumo tiende a evolucionar hacia lo que convencionalmente se llama la sociedad del espectáculo.

Los problemas sociales, políticos y económicos cobran enorme complejidad. Para resolverlos, en vez de movilizar la participación popular, es grande la tentación de confiarlos a tecnocracias herméticas encargadas de encuadrarlos en una maquinaria de análisis y decisión aún más compleja. En dicho momento, la tecnología, sin la cual no es posible formular alternativas viables, se transforma en tecnocracia que se arroga la facultad de optar entre dichas alternativas. La tecnocracia, políticamente irresponsable, asume así una función eminentemente política alejando a la comuni-

dad nacional de una participación en la solución de sus problemas, por medio de sus representantes. De este modo el pueblo es reducido a mero espectador del desempeño de las tecnocracias oficiales, sociedad del espectáculo, forma de alienación colectiva incomparablemente más grave que las previstas por Marx.

La responsabilidad decisiva en la consolidación de tal injusticia estructural del sistema global y la aceleración de su dinamismo catastrófico, recae sobre la nueva forma de imperialismo ejercido con astucia o agresividad, tanto por las hegemonías capitalistas cuanto por el bloque soviético y sus satélites. Imperialismo que asume hoy una nueva forma a través de las grandes corporaciones transnacionales.

A pesar de las frágiles barreras proteccionistas con que los pueblos subdesarrollados intentan defender sus actividades productivas, estos instalan sus filiales al interior de los grandes mercados potenciales. Evaden así la tributación aduanera y pueden realizar un desarrollo sin posibilidad de competidores. Grandes imperios multinacionales con presupuestos mayores que los de cualquier país subdesarrollado, pueden soportar, por largos períodos pérdidas en una región, las que serán largamente compensadas por los lucros ya conquistados en otras. Pierden el tiempo necesario para eliminar competidores, o los incorporan a su imperio, en una creciente desnacionalización de las economías periféricas. Una vez victoriosas, su poder es suficiente para hacer pesar sus intereses, en la política económica, financiera, cambiaria de los organismos nacionales al interior de los cuales incrustarán sus metástasis cancerosas. Estas se alimentan del organismo receptor, sobre el cual poseen un incontrastable poder de represalia, para proteger la eficacia del desempeño de sus actividades: transferencia de ganancias hacia afuera y transferencia de tecnología hacia adentro, conforme a los intereses y a los criterios exclusivos de las casas matrices, tecnologías obsoletas, tecnología intensiva de capital y no de mano de obra, tecnología de altos costos ecológicos.

Más que sociedad de consumo, habría que denominarla "sociedad agresiva" que vive de la agresión a la naturaleza, destruyéndola, de la agresión a los más pobres, entregándolos a la miseria y a la muerte, de la violación de los derechos humanos, de la carrera de armamentos cuyo fin es conquistar o preservar las fuentes de abastecimiento dondequiera éstas se encuentren.

Evidentemente, no se trata de tomar una opción entre dos posiciones conflictivas, que se radicalizan en la interpretación de las causas fundamentales de la actual situación de subdesarrollo del continente.

La primera de estas posiciones refiere toda la responsabilidad a los factores externos: al proyecto colonial expoliador; a la ficción de la independencia política de las metrópolis ibéricas para entregar el continente a los imperialismos emergentes; a la reducción del continente a la condición de dependencia, es decir de economías reflejas, dominadas por los grandes intereses de la economías metropolitanas de regímenes capitalistas así como de regímenes socialistas y de las multinacionales.

La segunda posición denuncia la responsabilidad de los factores internos en especial de la cultura alienada seducida por la retórica estéril heredada de las metrópolis y cultivada por las élites, y principalmente, la traición de las oligarquías no solidarias con el pueblo y cómplices de los intereses de origen externo (1).

Ciertamente la situación actual es el resultado de la acción combinada de factores externos e internos, con predominancia mayor o menor de uno y otro en determinadas regiones, durante determinados períodos. Sería vano desarrollar una polémica estéril y probablemente sería interminable también definir las responsabilidades correspondientes. La aceptación de la acción combinada de los diversos factores nos ofrece base suficiente para el esfuerzo de comprensión de nuestra situación actual.

Hoy, América Latina cuenta ya con una población de más de 350 millones de habitantes, de los cuales un porcentaje que oscila en torno al 90% es cristiana o supuestamente cristiana. Como hacíamos notar, América Latina, constituye así el mayor continuo cristiano del mundo. Es obvio que el futuro de la Iglesia está comprometido con la evolución y el desarrollo integral de este continente. Es obvio también que no deja de ser incómodo para la Iglesia la imagen de este continente cristiano, donde se encuentran las mayores desigualdades y desequilibrios, donde ciudades de abundancia son asediadas por inmensos cinturones de pobreza.

Además de actitudes individualistas o de la inmoralidad de grupos existen estructuras y causas que determinan esta situación de pobreza y que se estudian más adelante. (Ver Puebla 63 - 70).

---

(1) Definen bien estas posiciones, obras como las de Eduardo Galeano: *Las Venas Abiertas en América Latina*. B. Aires Ed, Siglo XXI, 7ª ed. 1974. E. Carlos Rangel: *Du bon sauvage au bon revolutionnaire* - Paris, Robert Laffont, 1976.

## 2. ANALISIS DE LA REALIDAD ACTUAL

### Introducción

América Latina está en crisis. Se encuentra hoy en el cruce de tres revoluciones: la revolución liberal democrática, la revolución socialista, y una nueva revolución que amenaza a las dos anteriores, cuyos caminos apenas se vislumbran, y que requiere de una conversión más radical.

¿Cómo se ha podido llegar a esta grave situación, en nuestro continente de sustrato católico mayoritario?

En sus repetidos y dramáticos llamados, el Papa, especialmente en su encíclica **Redemptor Hominis** y en su discurso ante la Unesco (2 de junio de 1980), discierne una crisis del hombre, de carácter mundial. Una reflexión desde América Latina y para ella no puede prescindir de un fenómeno universal en el que está involucrada de múltiples maneras.

Para percibirlo en toda su dimensión, hay que ir a la fuente común de las agresiones que amenazan al hombre universal y al hombre latinoamericano: una lógica y una estructura que someten al hombre a una técnica de producción que el propio hombre construye con su inteligencia y con sus manos, pero que luego él no logra controlar y que se vuelve inhumana en última instancia.

“El hombre actual, escribe Juan Pablo II en **Redemptor Hominis** 15, parece estar siempre amenazado por lo que produce, es decir por el resultado del trabajo de sus manos y más aún por el trabajo de su entendimien-

to" (es decir el progreso monstruoso de las técnicas), "de las tendencias de su voluntad" (una voluntad de acumulación de capital a toda costa). "Los frutos de esta múltiple actividad del hombre se traducen muy pronto y de manera a veces imprevisible, en objeto de 'alienación', es decir son pura y simplemente arrebatados a quienes los han producido. Pero, al menos parcialmente, en la línea indirecta de sus efectos, dichos frutos se **vuelven contra el hombre mismo**. En esto parece consistir el **capítulo principal del drama de la existencia humana** contemporánea en su dimensión más amplia y **universal**. El hombre por tanto vive cada vez más en el miedo". El Papa enfoca enseguida el fenómeno más aterrador. "Teme que sus productos, naturalmente no todos, y no la mayor parte, sino algunos y precisamente los que contienen una parte especial de su genialidad y de sus iniciativas, puedan ser dirigidos de manera radical contra él mismo; teme que puedan convertirse en medios e instrumentos de una auto-destrucción inimaginable, frente a lo cual todos los cataclismos, y las catástrofes de la historia que conocemos, parecen palidecer".

El Papa explicita claramente la naturaleza de este fenómeno.

"La explotación de la tierra, del planeta sobre el cual vivimos. . . para fines no sólo industriales, sino también militares, **el desarrollo de la técnica no controlado ni encuadrado** en un plan de alcance universal y auténticamente humanista" (Ibid), lleva a una serie de efectos negativos.

1. Acentúase cada vez más el bipolarismo entre los grupos o países más ricos y los grupos o países más pobres. Es el aspecto **socio-económico**. La aceleración del crecimiento demográfico, por el progreso feliz de la medicina, contribuye enormemente a esta partición del mundo en dos universos separados por una distancia infranqueable, que viene a ser "como un gigantesco desarrollo de la parábola del rico Epulón y del pobre Lázaro" (Redemptor hominis, 16). "Las estructuras y los mecanismos financieros, monetarios, productivos y comerciales, apoyados por diversas presiones políticas, **rigen la economía mundial**: estas se revelan incapaces de absorber **las injustas situaciones sociales** heredadas del pasado" (Ibid). "Drama exacerbado aún más por la proximidad de grupos sociales y de países ricos que acumulan de manera excesiva los bienes, cuya riqueza se convierte de modo abusivo en causa de diversos males" (droga, alcoholismo, delincuencia, etcétera). Añádanse la fiebre de la **inflación** y la plaga del **desempleo**". Estos contrastes tienen su fuente en "la tendencia a explotar todo el progreso material y técnico - productivo exclusivamente con finalidad de dominar sobre los demás o en favor de tal o cual materialismo".

2. Esta "civilización" agresiva destruye la democracia. Es su efecto **socio-político**. Se multiplican los regímenes de fuerza, de diversos signos. No se cree en el derecho: las relaciones se vuelven relaciones de fuerza tanto entre las naciones como dentro de las naciones (terrorismo de derecha o de izquierda).
3. Al mismo tiempo, la cultura tecnológica "lleva muchas veces consigo la amenaza del ambiente natural del hombre, lo enajena en sus relaciones con la naturaleza y lo aparta de ella" (**Redemptor Hominis**, 15). "Dilapidada a ritmo acelerado los recursos materiales y energéticos, comprometiendo el ambiente geofísico (**Redemptor Hominis**, 16). Es el efecto socio-cultural y ecológico en el cual la destrucción de la cultura y la destrucción de la naturaleza van a la par.

La fuente de esta esclavitud del hombre por una máquina inhumana que el hombre no controla, está en el hombre mismo. Las cosas no son diabólicas por sí mismas. A través del hombre, los demonios trabajan en el mundo. Además, no es el hombre individual, sino el hombre colectivo, el hombre masa, el hombre anónimo quien es responsable de esta inversión. La crisis del hombre es ante todo una crisis **espiritual**.

La crisis, que significa este conjunto de fenómenos, tiene su raíz en el desarrollo insensato de un capital, privado o público, que se yergue frente al hombre: "El hombre está sometido a ese mundo" (que él mismo ha creado) y "él mismo se hace objeto de múltiple manipulación, aunque a veces no directamente perceptible, a través de toda la organización de la vida comunitaria, a través del **sistema de producción**, a través de la presión de los medios de comunicación social. . . El hombre no puede hacerse **esclavo de las cosas**, de los sistemas económicos, de la producción y de sus propios productos. Una civilización con perfil puramente materialista condena al hombre a tal esclavitud por más que indudablemente a veces esto suceda contra las intenciones, y las promesas de sus pioneros" (Ibid 16). Los gerentes de esta gigantesca máquina son sus primeros esclavos.

Solamente una conversión, personal y comunitaria, puede remediar esta situación mundial: "prioridad de la ética sobre la técnica, **primado de la persona sobre las cosas**, superioridad del espíritu sobre la materia" (**Redemptor hominis**, 16. Todos los subrayados son nuestros).

Una reflexión y una acción desde América Latina no pueden prescindir de esta crisis universal del hombre: América Latina está involucrada en un proceso que alcanza a todos los pueblos sin excepción. Trataremos de

estudiar una por una las situaciones que derivan de la misma fuente, estudiando las diversas formas como el hombre está siendo agredido en América Latina: la **agresión económica**, o sea el problema de la justicia; la **agresión política**, o sea el problema de la libertad; la **agresión cultural**, o sea la calidad de la vida. La fe misma del continente está amenazada por la lógica y la estructura de un mundo materialista. Sin embargo, la fe del pueblo latinoamericano sigue estando viva: aquí está la esperanza cristiana.

Si el hombre se siente "amenazado", según la expresión de Juan Pablo II, si "tiene miedo" ante sus propios productos, es porque se siente agredido por un materialismo que pone su esperanza en la técnica y en el consumo, cualquiera sea su ideología, como lo expresa numerosas veces el Papa. De ahí la insistencia sobre las diferentes formas de esta agresión radical.

El carácter dramático de la nueva época no debe hacer olvidar los aspectos positivos. Pero es un hecho que el tono de Juan Pablo II, ante el espectáculo del mundo hoy día, no es el de Pablo VI o del Concilio. El Santo Padre percibe el drama del mundo del mañana, en forma profética: el único remedio está en el hombre mismo, quien accediendo al espíritu, debe transformar un sistema construido según la lógica inhumana del materialismo.

## ASPECTOS ECONOMICOS

### 2.1. La agresión económica

Quien observe el continente desde hace 25 años, nota dentro de un cuadro de economía capitalista ciertos logros materiales (infraestructura y servicios) de los que no se puede dudar.

Sin embargo no es posible ignorar el inmenso costo social y la creciente marginación en la distribución de la riqueza generado en este período. En efecto, dichos progresos han sido obtenidos en gran parte a costa de los más pobres y causando una brecha cada vez más grande entre los ricos y los pobres de América Latina (1).

- 
- (1) Sobre la base de estimaciones nacionales de 9 países, se evaluaba en 1970 el ingreso anual por habitante (en dólares de 1960) a:

55 dólares para el 20<sup>o</sup>/o más pobre  
2630                      5<sup>o</sup>/o más rico

Las diferencias se manifiestan en esta forma:

En Brasil	1.9 <sup>o</sup> /o del ingreso nacional	para el 20 <sup>o</sup> /o más pobre
	52.8 <sup>o</sup> /o	para el 10 <sup>o</sup> /o más rico
En Chile	3.7 <sup>o</sup> /o	para el 20 <sup>o</sup> /o más pobre
	39.2 <sup>o</sup> /o	para el 10 <sup>o</sup> /o más rico
En México	3.4 <sup>o</sup> /o	para el 20 <sup>o</sup> /o más pobre
	42.1 <sup>o</sup> /o	para el 10 <sup>o</sup> /o más rico

En 1972, se estimaba la magnitud de la grave pobreza a 42<sup>o</sup>/o de la población en Brasil, 43 en Colombia, 29 en Chile, 49 en Honduras, 45 en Perú, 11 en Argentina, 12 en Venezuela, 43 promedio en América Latina (71 en Asia, 69 en África). (Docla, No. 42, p. 10).

La Comisión Económica de América Latina (CEPAL) de la ONU, coloca a la región en una situación intermedia a nivel universal, ubicándola entre los países de más alto desarrollo, de una parte, y la casi totalidad de los países africanos y asiáticos, de otra.

Según la CEPAL, sesión de Guatemala, abril 1977, la tasa media anual de crecimiento económico fue casi de 5<sup>o</sup>/o en los años 50, de 5.5<sup>o</sup>/o en los años 60 y de 6.3<sup>o</sup>/o en el primer quinquenio de los años 70. Esto equivale a un promedio anual de 5.5<sup>o</sup>/o en estos 25 años, superior al crecimiento de los países desarrollados en las economías de mercado. Si se incluye en los cálculos el crecimiento demográfico, de 2.8<sup>o</sup>/o en el mismo período, el aumento promedio del producto por habitante fue menor que en dichos países ricos, pero todavía notable. (1)

Sin duda hay enormes diferencias entre los países con respecto a este progreso material. Pero entre las treinta naciones más pobres del universo, hay una sola de América Latina, Haití. Casi todos los demás ocupan los niveles más altos del tercer mundo. Globalmente, 330 millones de latinoamericanos disponen de una riqueza tres veces mayor de la que producen los 770 millones de habitantes del sub-continente indio: o sea, en términos económicos, un latinoamericano equivale a siete indios. Pero, por otro lado, cuatro latinoamericanos no producen más que un europeo. (2)

- (1) Según el estudio económico de América Latina 1979 (CEPAL), las tasas de crecimiento fueron las siguientes:

	1970	1971	1972	1973	1974	1975	1976	1977	1978
Producto interno bruto	6,9	6,7	6,9	8,5	7,1	3,1	4,2	4,5	4,6
Producto por habitante	4,0	3,8	4,2	5,6	4,3	0,4	1,4	1,7	1,8

La disminución del crecimiento que se nota a partir de 1975 se debe a la crisis mundial provocada por la cuadruplicación de los precios del petróleo en diciembre 1973, crisis que se agrava en 1980 por la nueva casi duplicación de estos precios (93<sup>o</sup>/o) en 1979, y por la guerra en el Golfo Pérsico. Con todo es también verdad que muchos países no supieron adaptar oportunamente sus políticas económicas a la nueva situación.

- (2) Muchos documentos episcopales describen la situación de injusticia como una verdadera agresión. Véase por ejemplo el documento de la Comisión Episcopal de Pastoral de la Conferencia de los Obispos de Brasil (CNBB), 6 - 9 - 1979.

El progreso material de América Latina está a la vista. El desarrollo de la industria es espectacular: en 25 años la producción de bienes industriales se quintuplicó. (Ver el mismo informe de la CEPAL). Nuevas carreteras, electrificación, construcción de viviendas, etc. . . : América Latina ofrece una nueva cara. Desde la gran crisis mundial de los años 30 y hasta la actual crisis mundial del petróleo, en diciembre de 1973, que tiene un carácter radicalmente distinto, no hubo en general interrupción sensible en el desarrollo meramente económico.

### 2.1.1. Las agresiones internas

A pesar de estos avances América Latina sufre una agresión económica (2). ¿De dónde proviene? A la vez de la estructura universal de la sociedad industrial y de la forma particular como América Latina se inserta en ella,

#### Un fenómeno universal

"Los frutos de (la) múltiple actividad del hombre se traducen muy pronto y de manera a veces imprevisible en objeto de alienación, es decir son pura y simplemente arrebatados a quien los ha producido" (Redemptor hominis, 15).

---

"La sociedad brasileña de hoy, en términos reales, en las líneas esenciales de su estructura, no se distanció mucho de la sociedad esclavista, en la cual se originó". "Utilizando los símbolos de la sociedad esclavista, podemos decir que existen, de un lado, los señores del ingenio cercados de la constelación de las "mayordomías" tecnocráticas; de otro lado, la inmensa mayoría anónima al servicio del ingenio. Los señores tienen acceso al consumo de bienes y servicios desde los que agradan hasta los escandalosos. Los siervos sobreviven, esto es, tienen acceso a los bienes y servicios indispensables para garantizar su sobrevivencia y reproducción, sin lo cual el sistema entraría en colapso. . . La organización de las sociedades es centrada en la satisfacción de los intereses de los señores, lo cual incluye la creación de residuos para la manutención de la servidumbre. Es difícil eliminar la penosa impresión que la configuración de la economía, el sistema escolar, la administración de la justicia, los servicios de crédito, la organización de la ciudad y de sus relaciones con el campo. . . fueron pensadas por los señores para garantizar prioritariamente sus propios intereses. Es en nombre de esos intereses que los siervos producen millares de automóviles, en los cuales nunca andarán, edifican millares de apartamentos, en los cuales nunca van a vivir, construyen aeropuertos sofisticados, que nunca irán a utilizar. . . (Docla, No. 51, p. 8 y 9).

(2) Ver Lo social en Puebla, Comentario, Ilades, Santiago de Chile, No. 1264. nota.

Hay que detectar cómo se produce este fenómeno de sustracción en todos los países del mundo, cualquiera sea su ideología.

En la base está el campesino, el hombre de la tierra, más en contacto con la materia, especialmente aquél que no tiene instrumentos modernos de cultivo ni acceso al crédito. En relación con la ciudad, el campo por doquier está desfavorecido. Los intermediarios, empresas agroindustriales y negociantes o especuladores se atribuyen, por los servicios que prestan y por sus inversiones, una parte desproporcionada del precio de venta al consumidor. Incluso en los países socialistas se observa cierto desnivel entre el ingreso del campesino y el del hombre de la ciudad.

La Conferencia Episcopal de Brasil, Itaici, 14 - 2 - 1980, analiza el mecanismo de esta "transferencia de renta": "Cuando el campesino compra alguna cosa producida por la industria —como el abono, el insecticida, la ropa, el calzado o el medicamento— paga caro, en comparación con sus propias ganancias; cuando vende su producto, que va a ser consumido en la ciudad, sólo consigue venderlo barato, en comparación con los lucros de la gran industria, beneficiada por el abaratamiento del precio de la fuerza laboral. Estamos ante una clara transferencia de renta de la pequeña agricultura, productora de la mayor parte de los alimentos, para el gran capital, mecanismo semejante en el caso de la confiscación cambiaria". (Subrayado nuestro). Docta No. 53, p. 21.

En el mismo estrato inferior, está también el trabajador del sector informal, que trabaja con medios relativamente primitivos y que tampoco tiene contacto con el crédito: pequeño artesano o vendedor, este trabajador está desfavorecido tanto en la venta como en la compra de sus productos. Por canales múltiples, el sector moderno se apropia de esta diferencia.

Finalmente, en la misma situación se encuentra el trabajador asalariado del sector moderno, cuando no tiene ninguna calificación, es decir el peón o el obrero especializado que aprende su tarea en algunas horas y a veces en algunos minutos. Este trabajo, en cualquier sistema, es despreciado en comparación con el trabajo calificado o intelectual.

Así comienza a formarse un excedente que, desde los estratos inferiores en los cuales se genera, sube a los estratos superiores por un fenómeno de "capilaridad", por así decirlo. Para usar otro vocabulario, el centro se apodera de lo que es arrebatado a la periferia. Este excedente se distribuye entre los trabajadores "calificados" o "intelectuales", pasa a las ma-

nos de los intermediarios y del comercio; de ahí a los bancos, con la deducción de una parte cada vez mayor del producto. Cuanto menos trabajo, tanto más ingreso. Se gana más manipulando las mercancías; las ganancias máximas son las de una especulación informada e inteligente. A menor servicio, más ganancia.

A este proceso ascendente corresponde un proceso descendente. El capital acumulado trata de invertirse en actividades productivas y movilizar trabajadores de la base. Pero el capital no regresa a su punto de partida. Si no se esteriliza en colocaciones no productivas, si no se evade del país (fuga de capitales y de cerebros), se invierte en una tecnología que, progresivamente, transforma el comercio, la industria, la agricultura, pero que, a nivel mundial, deja marginado un sector al que sus beneficios no alcanzan. Incluso, el capital estatal, mal manejado, puede invertirse en proyectos no siempre útiles para el pueblo. Además, esta industrialización acarrea, en casos cada vez más frecuentes, una concentración de capital y de poder en inmensas empresas (transnacionales o agrupaciones de empresas estatales).

Este fenómeno se reproduce a nivel internacional en la relación Norte Sur.

En los países desarrollados, sin lograr suprimir toda discriminación, la modernización y la industrialización afectan progresivamente al campesino, el artesano o comerciante, integrándolo en un complejo que le quita buena parte de su autonomía.

No es así en los países en desarrollo. En efecto, las técnicas inventadas en función de la mano de obra disponible en Norteamérica o Europa, cuando son importadas por los países del tercer mundo en general, y en América Latina en particular, no logran ofrecer empleo a todos los trabajadores potenciales, porque, concebidas para el centro y no para la periferia, son intensivos en capital y no en trabajo. De este modo, se engendran proletariados que casi han desaparecido en los países desarrollados: el del campo, del sector informal y el de los peones en el sector moderno.

#### 2.1.1.1. El factor demográfico

Estos procesos se deben en parte a la forma lenta, en que en todos los países, la industrialización se ha extendido a los sectores más bajos. Se debe también a un fenómeno propio de los países del tercer mundo: su crecimiento demográfico.

Los progresos espectaculares de la medicina ha producido, en todo el mundo una desproporción entre la natalidad, que tiende a permanecer alta y la mortalidad que baja en forma acelerada. La población mundial se duplica en intervalos cada vez más cortos. Se estima que 1500 años fueron necesarios para que la población mundial pasara de 200 a 400 millones de habitantes. 3 siglos fueron suficientes para pasar a 800 millones, un siglo para pasar a 1600 millones, 65 años para pasar a 3200 millones (en 1965) y alrededor de 35 años para pasar a 6,400 millones, al principio del próximo siglo. En ciertas regiones del mundo, esta explosión sigue siendo catastrófica: India tiene 770 millones de habitantes en 1980, habiendo aumentado su población en más de 100 millones en diez años. China, con 950 millones de habitantes en 1979, si siguiese con el mismo crecimiento, llegaría a 4000 millones antes del fin del próximo siglo; su gobierno está tomando actualmente medidas drásticas para impedir a toda costa este flujo desastroso.

América Latina tiene en 1979, 352 millones de habitantes, o sea casi 8<sup>o</sup>/o de la población mundial que alcanza a 4,321 millones en el mismo año. Pero su porcentaje de población de 15 años o menos es uno de los más altos (42<sup>o</sup>/o, siendo 36<sup>o</sup>/o en el mundo, 22<sup>o</sup>/o en Europa occidental, 46<sup>o</sup>/o en América Central incluyendo a México, 30<sup>o</sup>/o en el Cono Sur), lo que prueba que ha conocido un alto crecimiento demográfico. Se observa sin embargo, en casi todos los países del continente, una desaceleración marcada del proceso, por la difusión de los medios anticonceptivos, y sobre todo, por las nuevas actitudes ante la fecundidad, que genera la misma civilización urbana. Incluso ciertos países como Uruguay (10<sup>o</sup>/o de su población tiene más de 65 años, 25<sup>o</sup>/o, 15 años o menos, 4<sup>o</sup>/o y 42<sup>o</sup>/o respectivamente en América Latina) conoce un déficit poblacional; otros países como Argentina (8<sup>o</sup>/o de su población tiene más de 65 años, 28<sup>o</sup>/o 15 años o menos) y luego Chile pueden conocer el mismo fenómeno alarmante que se observa en los países de Europa Occidental, (14<sup>o</sup>/o de la población tienen más de 65 años) (1).

- (1) Profundizando esta información podemos observar que el número de niños por mujer en edad de fertilidad (el indicio más significativo) era de:

3 en Argentina en 1970  
 3 en Chile en 1975 (5,11 en 1960)  
 4 en Colombia en 1978 (6,74 en 1964)  
 2,42 en Cuba en 1977  
 5,85 en la República Dominicana en 1974 - 1975 (7,61 en 1960 - 1965)  
 6,8 en Ecuador en 1965 - 1970 (7 en 1950 - 1955)  
 5,81 en Guatemala en 1973 (6,38 en 1965)  
 6,15 en Haití (1965 - 1970)  
 5,18 en México en 1977 - 1978 (6,69 en 1960)  
 5,61 en el Perú en 1975 (6,04 en 1962 - 1964)  
 3,3 en Venezuela en 1975 - 1979 (3,4 en 1950).

Se pueden comparar estas cifras con las de:

Con todo, América Latina tiene posibilidades de una mano de obra superabundante y la tendría hasta el fin del siglo por lo menos, debido a la demanda de trabajo de una gran masa de jóvenes. El sector moderno, con las técnicas importadas, a veces más sofisticadas que las que se usan en los mismos países desarrollados, no podrá sin embargo absorberla. Así se produce la marginación de los sectores campesinos, del sector informal y de los asalariados sin calificación, lo cual es un subproducto del sistema.

### 2.1.1.2 El efecto de demostración

Por otra parte, los patrones culturales de consumo generados por un sistema económico cuyo motor es la ganancia, invaden el continente, sobre todo a través de los medios de comunicación social. Esto provoca, de parte de las clases más acomodadas, una exigencia de nivel de vida creciente, a veces superior al que se observa en los países desarrollados. Esto explica los contrastes entre el nivel de vida de las poblaciones más pobres y el nivel de vida de las capas sociales más ricas, mucho más acentuados que las diferencias observadas en Norte América o Europa, en donde se nota cierta nivelación de los ingresos, salvo en las dos franjas extremas. Por ejemplo, en las grandes empresas de Alemania Occidental, el gerente de más alto rango recibe un sueldo que no supera 6 ó 7 veces el sueldo más bajo de la misma empresa. En cambio, en América Latina, se señalan rentas que corresponden a 100, 200, 300 y más salarios mínimos (Com. Episcopal Pastoral de la Conf. Episcopal, Brasil, 6 - 9 - 79, No. 11 - DOCLA No. 51).

En estas condiciones, el fenómeno universal de la relación desigual entre los estratos inferiores y superiores, entre la periferia y el centro, produce en América Latina y en el tercer mundo efectos muy profundos.

---

Estados Unidos (1,8 en 1975 - 1979)  
 Francia (1,84 en 1978)  
 Alemania Occidental (1,39 en 1978)  
 Italia (1,93 en 1977)  
 Inglaterra (1,70 en 1977)  
 URSS (2,32 en 1978)  
 Alemania Oriental (1,64 en 1976)  
 Checoslovaquia (2,38 en 1977)

Con las de:

India (5,67 en 1971)  
 Indonesia (4,75 - 4,97 en 1975)  
 Argelia (7,36 en 1977)  
 Ghana (7,14 en 1970)  
 Kenya (8,05 en 1977)  
 Marruecos (6,88 en 1972)  
 Tanzania (6,30 en 1973).

(Fuente: Internacional Population Dynamics, 1950 - 1979, U.S. Department of Commerce, Bureau of the Census, Mayo de 1980).

En los países desarrollados, la desigualdad entre el campo y la ciudad, la artesanía y la industria, el trabajador manual y el trabajador intelectual, se han resuelto lentamente, aunque nunca completamente, debido a que las técnicas de producción y los modelos de consumo se generaban en función de la mano de obra disponible y de la oferta creciente de productos. No así en América Latina. De este modo pueden explicarse los puntos neurálgicos de extrema pobreza y de extrema riqueza que constituyen, en el continente, una especie de **agresión interna** inconsciente. Se explican también por esta causa las distancias crecientes entre las naciones más desarrolladas y los países del tercer mundo, que constituye una especie de **agresión externa** igualmente inconsciente.

### 2.1.1.3 Relación campo-ciudad

La agresión más severa se produce en la relación **campo-ciudad**. Por diferentes mecanismos, que habría que analizar en cada caso, pero que tienen algo en común, el campesino y más todavía el indígena, sin defensa económica ordinariamente, están en la necesidad de vender, inmediatamente después de la cosecha, sus productos a los intermediarios (llamados "acaparadores" en ciertas regiones) a precios muy bajos lo que los obliga además a pedir préstamos a tasas usurarias, a menudo a los mismos intermediarios, durante la época anterior a la cosecha, cuando se acaban los medios para subsistir. En estas condiciones, por el juego de una venta lesiva o de la usura, el campesino está en efecto entregando a la ciudad un capital que proviene de su trabajo y que le es arrebatado, capital que alimenta la inversión en la ciudad, en obras públicas o privadas, a través de varios circuitos.

Cuando el campesino es un asalariado en un latifundio, esta explotación es más visible todavía, sea en la gran agricultura industrial de alta productividad, sea en el latifundio de carácter semifeudal. Complementariamente los propietarios, casi siempre ausentes, constituyen una oligarquía con una vida de lujo en la capital o en el extranjero, que gastan los beneficios obtenidos a expensas de los campesinos que trabajan sus tierras con magros ingresos.

No hay que sorprenderse si esta situación provoca expropiaciones anárquicas y sangrientas como en México (1910) o en Bolivia (1952) o llama a reformas agrarias legales como en Chile (a partir de 1967) en el Perú entre 1968 y 1975, en la República Dominicana (1972) y en Panamá (1970), acabando algunas veces con las oligarquías agrícolas tradicionales.

Esta verdadera agresión al campesino, en los países en donde no se da legalmente o no se realiza prácticamente ninguna reforma agraria eficaz, determina dos zonas de pobreza que son generadoras de conflictos.

Ante todo, hay que señalar los **minufundios**, verdadera llaga social en algunas regiones. Cuando una familia, muchas veces numerosa, debe vivir en una tierra de menos de dos hectáreas (como es caso frecuente por ejemplo en Nariño o Boyacá, en Colombia), es imposible que saquen de este pedazo de tierra lo necesario para comer y menos aún algo para vender. Tal familia tiene un nivel de vida de mayor atraso y marginación que en los suburbios.

Estos campesinos cultivan principalmente para su propia alimentación, pero siempre necesitan comprar lo mínimo necesario que no pueden producir, aunque sea sólo para vivir en la miseria. Esto los obliga a vender a precios muy bajos aquello que más necesitarían para comer: cerdo, pollos, huevos. A menudo estas familias en su extrema necesidad, tienen que pedir préstamos a tasas usurarias.

Por desgracia ninguna reforma agraria, pese a algunos ensayos aislados sin éxito, ha podido atacar un mal que parece sin remedio. Es posible expropiar a un latifundista. Pero, ¿cómo reagrupar las minúsculas parcelas? Suponiendo que se logre hacerlo, a pesar de todo, contra la resistencia de campesinos apegados a su tierra. ¿qué hacer con los numerosos campesinos que deberían abandonar sus parcelas?

Además la reforma agraria, cuando se limita a distribuir parcelas, sin prestar ningún servicio cooperativo de crédito, de compra y de venta, sin suficiente asistencia técnica, o cuando no se prohíbe la venta de las parcelas a terceros que no las trabajarán directamente, lleva a los nuevos propietarios a vender la tierra por falta de recursos. Así gradualmente se reconstituyen los latifundios.

El éxodo rural se hace necesario de todos modos. De los ocho o diez niños que se crían en el minufundio, uno solo, en el mejor de los casos, puede permanecer en la parcela. Los otros están condenados a exiliarse en la ciudad, sin ningún recurso ni institución que los acoja y apoye. El éxodo entonces se vuelve catastrófico para los emigrantes, debido esto a los efectos de una urbanización totalmente descontrolada.

Los **latifundios** constituyen también una zona de conflictos. Cuando se cultivan con alta productividad y con técnicas industriales, los campesinos forman parte del grupo de los asalariados, con sueldos muchas veces más bajos que aquellos de la ciudad. Hay que considerar, además a los

campesinos que trabajan en latifundios de carácter semifeudal. Viviendo en una casa y en una parcela que no les pertenece, están obligados a prestar servicios a los dueños de la tierra, con convenios no formalizados legalmente muchas veces. Viven en forma dependiente, sujetos a estatutos personales derivados de la encomienda colonial. La abolición tardía de la esclavitud en América Latina (1852 en Nueva Granada, Colombia actual, 1888 en Brasil) no ha significado para ellos una liberación completa. Su situación es muy diferente según la buena o mala voluntad de los terratenientes o de sus gerentes. Con todo pertenecen todavía a un mundo colonial que no se ha extinguido por completo. Se nota en conclusión que la explotación del campesino es más grave, en general, que la explotación del trabajador asalariado. (1)

- (1) Las formas de esta explotación son múltiples. En su viaje a México y a Brasil Juan Pablo II las denuncia con vigor. El mundo deprimido del campo tiene derecho a que se le respete, a que no se le prive —con maniobras que a veces equivalen a verdaderos despojos— de lo poco que tiene: a que no se implida su aspiración a ser parte de su propia elevación. Tiene derecho a que le quiten las barreras de explotación hechas frecuentemente de egoísmos intolerables y contra los que se estrellan sus mejores esfuerzos de promoción. Tiene derecho a la ayuda eficaz —que no es limosna ni migajas de justicia— para que tenga acceso al desarrollo que su dignidad de hombre y de hijo de Dios merece" (Discurso a los campesinos de Oaxaca, 29 - 1 - 1979). "Allí (en la tierra, el campesino hecha raíces profundas que marcan indeleblemente su ser. Arrancarlo de su terruño, empujándolo hacia un éxodo incierto, en dirección de las grandes metrópolis, o no asegurar sus derechos a la legítima posesión de la tierra, es violar sus derechos de hombre y de hijo de Dios" (Discurso a los campesinos en Recife, 7 - 7 - 1980). Los obispos recalcan varios aspectos. 1. Los campesinos desposeídos de su tierra. "En casi todos los Estados de la Federación, bajo formas distintas, surgen conflictos en que participan, por una parte, grandes empresas nacionales y multinacionales, dueñas de títulos sobre terrenos —verdaderos o falsos— y hacendados, y por otro lado, ocupantes o indios. Violencias de todo orden se cometen contra estos últimos para expulsarlos de la tierra. En esas violencias, ya se comprobó ampliamente, están envueltos desde guardaespaldas y pistoleros profesionales hasta fuerzas policiales, oficiales de justicia e incluso jueces. No es raro observar la anomalía gravísima de fuerzas compuestas por guardaespaldas privados y policías para ejecutar sentencia de desalojo. . . ." "Nos hallamos ante un amplio proceso de expropiación de los agricultores, llevado a efecto por grupos económicos". "La expulsión atañe no sólo a los ocupantes de tierras, que llegan hoy en el país a cerca de un millón de familias, y a los pueblos indígenas, sino también a los arrendatarios y aparceros, a través de la sustitución de la agricultura por la ganadería. En el caso de los ocupantes, cuando intentan permanecer en la tierra, no tienen los medios para pagar las expensas judiciales, demarcaciones y pericias, iniciando las acciones ya derrotados". (Conf. Episc. del Brasil, Italcí, 14 de febrero 1980. Iglesia y Problemas de tenencia de la tierra en Brasil). 2. Los campesinos frustrados en la asignación de tierras expropiadas de los latifundios. "Para el campesino la tierra es fundamental. Su cultura y su vida están arraigadas en ella. Ella es su horizonte y su esperanza. Viven para hacerla producir. Por eso algunos hechos nos han preocupado y no dejan de inquietarnos. a) En el proceso de asignación de tierras, quedaron marginados cerca de la mitad de los ex-asentados, produciéndose así un problema humano, familiar y social, que debemos considerar en toda su magnitud. b) En el proceso de regulación de predios, expropiados y devueltos a sus antiguos dueños, muchos asentados, fueron despedidos y aún están sin trabajo. . . ." "Como resultado de este proceso vemos que se vuelve poco a poco al sistema de latifundio, en que la mayoría de las tierras queda en manos de unos pocos mientras los campesinos vuelven al régimen de inquilinaje, etapa que, en Chile, se había tratado de superar. . . Quienes logra-

#### 2.1.1.4. Sector Informal

La única estructura de "acogida" de los migrantes del campo a la ciudad, si se puede usar este eufemismo, es el "sector informal" o "circuito inferior" de las principales ciudades. Se encuentra aquí uno de los aspectos más desconocidos de la pobreza de nuestro continente. Un grave contraste social se produce entre este sector informal y el sector moderno. Por la ignorancia que se tiene de este grupo de trabajadores que representa a veces la tercera parte de la población económicamente activa en la ciudad, habría que insistir un poco más en el análisis.

Estudios recientes muestran que constituye un mundo aparte, con sus formas de vivir y de convivir. No cabe en ninguna de las categorías tradicionales. Está compuesto por pequeñas y muchas veces minúsculas unidades de producción, de comercio o de servicio que usan preferentemente una mano de obra familiar. En ciertos barrios, casi en cada casa, hay un taller escondido o un pequeño comercio. La jornada de trabajo es muy prolongada o sin horarios. La técnica de trabajo es atrasada o tradicional. No hay ni organización ni contabilidad. Muchas de estas "empre-

---

ron ser asignados se vieron en la necesidad, no sólo de hacer producir la tierra, lo que es ya difícil, sino de aprender el manejo de las relaciones comerciales, crediticias, bancarias o tributarias, que hacen aún más compleja, en lo inmediato, la situación. Si a esto añadimos que la mayoría produce para el mercado interno y se ha visto privado de hecho, de capital de operación, de crédito razonable y de fácil acceso a la asistencia técnica, no es de extrañar que se desalienten y vendan sus derechos a la tierra, o la arrienden, buscando la posibilidad de ser asalariados antes que empresarios. Cálculos prudentes indican que ya más del 40% de las parcelas han sido transferidas a otros dueños". (Conf. Episc. de Chile, 14.8. 1979). 3.- La oposición a los sindicatos campesinos. "Vemos con honda preocupación —y en esto nos hacemos eco de las quejas de los mismos campesinos— el debilitamiento progresivo y aún la desaparición de muchas organizaciones campesinas, que costaron tantos esfuerzos" (Ibid). 4.- Los campesinos explotados por los intermediarios ("acaparadores"): "Los rendimientos de (los) propios trabajos agrícolas son ampliamente absorbidos por las grandes empresas que se volvieron proveedoras, que están creando mecanismos casi compulsivos de compromiso y comercialización de cosechas. En estos casos, aunque las grandes empresas no expropien directamente al agricultor, subyugan el producto de su trabajo. Ha sido así con los grupos económicos implicados en la industrialización de frutas y hortalizas, etc. En verdad, los agricultores pasan de hecho a trabajar como subordinados de esas empresas, en los llamados "sistemas integrados", aunque conservando la propiedad nominal de la tierra. Sólo que, en este caso, la parte principal de las ganancias no les pertenece. . . Es necesario considerar también la práctica sistemática del acaparamiento en la comercialización de los productos agrícolas. En muchos productos destinados al consumo urbano como acontece con los alimentos esenciales, los sectores comerciales intermediarios —transportistas, mayoristas y vendedores— acostumbran a retener no rara vez más del 50% del precio final pagado por el consumidor". (Conf. Episc. de Brasil, 14 - 2 - 80). Se destaca especialmente el "estado de la pobreza desesperante" (México, Docta No. 47) de los indígenas. "Tenemos derecho a la tierra que habitamos desde tiempo inmemorial" (Conf. Episc. Perú, 14 - 8 - 1979, La justicia en el mundo). Los obispos de Brasil, escriben (14.2.1980): "Ninguna de las comunidades indígenas en contacto con la sociedad nacional, escapó a las embestidas contra sus tierras. A pesar de la vigencia del Estatuto del Indio, los conflictos en áreas indígenas se vuelven cada vez más violentos y generalizados.

sas" escapan a todo control fiscal. Los márgenes de beneficio son altos por productos, bajos en su globalidad. No existen ningún gasto de propaganda, ningún esfuerzo para el escaparate. Se utilizan productos ya usados: diarios para el envase, pedazos de madera para fabricar sillas, caja metálica como depósito de agua, etc. Hay un mercado de vestidos, de coches, de artículos usados. Esta milagrosa capacidad de recuperación de objetos desechados se contrapone con el despilfarro del sector moderno. El espacio ocupado es ínfimo, a veces equivalente a dos cabinas de teléfono. Se cita como ejemplo un local en Haití en que trabajan juntos el abogado y el sastre. Los stocks son muy pequeños: se compra poco, se compra cada día. Casi todas las compras tanto de los consumidores como de los comerciantes o artesanos se hacen a crédito; el regateo es la norma. Los precios son muy diversos, a veces en la misma calle. El crédito es siempre personal: no hay acceso al crédito bancario, que pueden tener una cuenta bancaria, y prestar a los del circuito inferior a tasas usuarias, no al año sino al mes o a la semana. Se establece una red compleja en la que el deudor no reembolsa la totalidad de su deuda, para que el acreedor tenga interés en seguir prestando la plata. Los casos de quiebra son casi inexistentes. Entre estos intermediarios se destaca el camionero

---

Esos conflictos están ligados a los siguientes factores: no demarcación oficial de sus tierras, invasión de sus territorios ya demarcados, comercialización y apropiación por la Fundación Nacional del Indio (FUNAI) de los recursos de sus tierras; prejuicio de que el indio es un estorbo para el desarrollo; no reconocimiento de que sus tierras les corresponden, por derecho, como pueblos; desconocimiento de las exigencias específicas de la relación del indio con la tierra según su cultura, sus usos, costumbres y su memoria histórica, en fin, total marginalización del indio en la propia política indigenista, en su planificación y en su ejecución" (Docla, No. 53).

"El reclutador, conocido como "gato" en muchas regiones, hace de agenciador de trabajadores. Generalmente posee o alquila un camión para transportar a los peones, reclutándolos con promesas de salarios y beneficios que no serán cumplidos. Como no tienen ninguna fiscalización, cuanto más el trabajador se aproxima al lugar de trabajo, tanto más lejos está de cualquier protección o garantía en cuanto a sus derechos laborales. No es diferente la situación de muchos trabajadores rurales en otras regiones del país en cuanto a estos derechos. Se justifica la venta de los peones por las deudas que el trabajador se ve obligado a contraer durante el viaje con la alimentación y el propio transporte. La deuda es transferida del "gato" al contratista, quien, en nombre de ella, esclaviza al peón por el tiempo que necesita de él. Los policías, los dueños de las taguaras y los dueños de las pensiones en los lugares despoblados, están casi siempre envueltos en ese tráfico humano. Cuando el trabajador intenta huir es casi siempre castigado o asesinado en nombre del principio de que se trata de un ladrón: está intentando huir con lo que ya pertenece al contratista que lo compró: ya que compró su fuerza de trabajo. (Conf. Episc. del Brasil. Italcí, 14 de febrero de 1980. Iglesia y problemas de tenencia de la tierra en Brasil).

Un casi típico de dicha explotación, grave por sus consecuencias, es la de aquellos llamados en Brasil "los bolas-frías" (porque están obligados a tomar en por taviandas su comida fría). Son hombres, viejos, mujeres y niños, que las grandes empresas agroindustriales recogen por la mañana en camiones, los llevan a los trabajos del campo y los devuelven en la noche, después de un día de labor interrumpido sólo por una fría refacción. Se ocupan en todo tipo de trabajo en las grandes plantaciones, sin protección legal alguna, y en total dependencia de los prestamistas. Esta moderna forma del tráfico de esclavos es hoy en Brasil, el único medio de subsistencia para más de un millón de personas del proletariado agroindustrial.

que muchas veces desempeña conjuntamente los papeles de transportador, vendedor y acreedor. Todos estos intermediarios que tienen acceso al crédito bancario, prestan a tasas usurarias, compran al por mayor a precios bajos y venden a precios altos, obteniendo altos beneficios.

No hay estadísticas, por supuesto. Se estimaba que en las ciudades de Colombia, lo mismo que en la ciudad de México, en 1964, este sector representaba la cuarta parte de la población activa.

Lo más importante es que, en este sector, la multiplicación de empleos es desconcertante, al mismo tiempo que el capital muy escaso, todo lo contrario del sector moderno. Este ensayo con muy pocas posibilidades intenta resolver de modo individual el problema de la supervivencia para América Latina. Zapateros, sastres, tenderos, peluqueros (en un solo barrio de Río de Janeiro se han contado 200 peluqueros), comerciantes, ambulantes, choferes de taxi, lustradores, domésticos. . . No es parasitismo, sino esfuerzo desesperado por sobrevivir, lograr los centavos necesarios, llenando los huecos del sector moderno del cual el sector informal depende estrechamente. Allí se ofrece trabajo sin papeles reglamentarios (indocumentados), los analfabetos encuentran posibilidades de empleo; no se necesita experiencia.

En este sector, la oferta de empleo se difunde con una rapidez extraordinaria.

Por todas estas razones, el sector informal es el único que ofrece acogida a los migrantes del campo cuando el sector moderno les está completamente cerrado, aunque por otro lado comercializa con mucha ventaja los productos provenientes de éstos.

Dentro de este universo anárquico, el migrante que espera su subsistencia no de la reivindicación sino de la iniciativa, que trabaja hasta quince horas por día, estando disponible a cualquier hora incluso el sábado o el domingo, que tiene sobre la vida y la política ideas muy distintas de la de los obreros y empleados, es casi totalmente ignorado por la pastoral de la misma Iglesia. Algunos, después de años de trabajo duro, logran niveles de vida bastante confortables, a pesar de seguir viviendo en suburbios (barriadas, callampas, villas de miseria, tugurios, favelas). Sin embargo la inmensa mayoría vive en situación precaria y a veces infrahumana.

Las relaciones entre el sector moderno y el sector tanto de los minifundios en el campo como el circuito inferior en la ciudad, son relaciones de explotación. A través de la venta a precios bajos y del crédito a tasas usurarias, una parte de la riqueza producida por unos y otros sube, hacia

capas más acomodadas de la población, entregando a precios mínimos al sector moderno los servicios y los créditos que les son necesarios. (1).

#### 2.1.1.5. Los Asalariados

Los asalariados, obreros y empleados, del sector moderno, tanto en la agricultura como en la industria y los servicios, al menos ciertos grupos de ellos, sobre todo en las pequeñas empresas sufren también la explotación principalmente cuando no están sindicalizados. La concurrencia de una mano de obra potencial enorme constituída por los campesinos migrantes y por los trabajadores del circuito informal, la permanencia de un porcentaje generalmente alto de desempleados que esperan un puesto de trabajo en este sector, mantiene los salarios y sueldos en un nivel bastante bajo, si se lo compara con el nivel de vida de los trabajadores de la misma calificación de los países desarrollados. Sin embargo, estos asalariados se benefician de un sistema de Seguros Sociales y a veces de subsidio familiar. Cuando pertenecen a grandes empresas, reciben a menudo crédito para comprar casa. Pese a las resistencias de toda naturaleza y a las represalias contra sus dirigentes, el sindicato representa para ellos cierta protección, sobre todo en las grandes empresas. Se ha constituído un conjunto de leyes sociales, a veces más "avanzadas" en el papel que la de los países desarrollados. Cada país trata de presentar así una fachada adecuada ante las instancias de la Organización Internacional del Trabajo.

Hay un salario mínimo obligatorio, pero también muchas formas de no aplicar estas leyes o de hacerlo en forma arbitraria, no pagando los impuestos, contratando para un "trabajo negro" (fuera de las normas legales), etc. . . Muchas empresas sin embargo, sobre todo entre las grandes y medianas, no pueden correr este riesgo. Con todo, la situación de los asalariados del sector moderno es más estable y su nivel de vida más alto si se le compara con los de los minifundios y del sector informal. Muchos de ellos hacen parte de la clase media baja y esperan que por lo menos sus niños puedan llegar a estudios universitarios y a puestos más altos. Sin embargo, gran parte de los asalariados, sobre todo en pequeñas empresas, tienen sueldos sumamente bajos, a veces inferiores al salario mínimo. El trabajo negro o ilegal encubierto de los migrantes indocumentados representa el caso más grave.

Las consecuencias de estas situaciones son muchas veces dramáticas y tanto más escandalosas en América Latina donde al mismo tiempo se ob-

---

(1) Para este análisis, ver Milton Santos, *L'espace partagé. Les deux circuits de l'économie urbaine des pays sous développés*, París, 1975. Este autor llama "circuito inferior" lo que ahora se designa corrientemente por la expresión "sector informal".

serva un cierto crecimiento económico. Comprobamos, dice Puebla (29) después de muchos otros documentos eclesiales, como el más devastador y humillante flagelo, la situación de inhumana pobreza en que viven millones de latinoamericanos expresada por ejemplo, en mortalidad infantil, falta de vivienda adecuada, problemas de salud, salarios de hambre, desempleo y subempleo, desnutrición, inestabilidad laboral, migraciones masivas, forzadas y desamparadas, etc.”.

El desempleo significa, para los asalariados, la situación más dramática ya que familias enteras carecen, en este caso, de los recursos más elementales. Las tasas de desempleo en 1979 son del orden de 2<sup>o</sup>/o en el gran Buenos Aires, de 2,6 en Paraguay, de 5<sup>o</sup>/o en la ciudad de México, de 12<sup>o</sup>/o en el gran Santiago de Chile, no contando el sector informal. (Las estadísticas, cuando las hay, son muy imprecisas, ya que los desempleados del sector moderno buscan ocupación “informal”). — La inflación, sobre todo cuando toma la forma de una espiral inflacionaria, afecta especialmente al grupo de los asalariados, en la medida en que las remuneraciones fijas no crecen al mismo ritmo que los precios. (1)

En resumen la agresión económica podemos caracterizarla por la inmensa y creciente brecha entre ricos y pobres y por la existencia de una extrema pobreza que domina a más del 20<sup>o</sup>/o de la población del continente.

Los grupos humanos que viven en la extrema pobreza están por debajo de una vida humana; lo que tienen sólo les alcanza para subsistir.

Consecuencia de la agresión económica es la situación social inhumana en vivienda, salud, nutrición, educación y falta de otros servicios sociales.

(1) El nivel de los precios al consumidor en 1979 subió alrededor de:

- 140<sup>o</sup>/o en Argentina (340 en 1974 y 1975)
- 45<sup>o</sup>/o en Bolivia (39 en 1974, 6 en 1975, 13,5 en 1978)
- 76<sup>o</sup>/o en Brasil (entre 33 y 40 de 1974 a 1978)
- 30<sup>o</sup>/o en Colombia (29,3<sup>o</sup>/o en 1977, 17,8<sup>o</sup>/o en 1978)
- 39<sup>o</sup>/o en Chile (508,1<sup>o</sup>/o en 1973, 375,9<sup>o</sup>/o en 1974, 340,7<sup>o</sup>/o en 1975, 174,3<sup>o</sup>/o en 1976, 63,5<sup>o</sup>/o en 1977, 30,3<sup>o</sup>/o en 1978)
- 9<sup>o</sup>/o en Ecuador (13<sup>o</sup>/o en 1974 y 1975, 11,8<sup>o</sup>/o en 1978)
- 20<sup>o</sup>/o en México (20,7<sup>o</sup>/o en 1977, 16,2<sup>o</sup>/o en 1978)
- 35<sup>o</sup>/o en Paraguay (3,4 en 1976, 9,4 en 1977, 16,8 en 1978)
- 66<sup>o</sup>/o en Perú (32,4 en 1977, 73,7 en 1978)
- 26<sup>o</sup>/o en Rep. Dominicana (8,5 en 1977, 1,8 en 1978)
- 66<sup>o</sup>/o en Uruguay (58,2 en 1977, 44,5 en 1978)
- 12<sup>o</sup>/o en Venezuela (7 en los años 1976, 1977, 1978)

(Fuente: Informe anual de la CEPAL 1980)

El problema de la vivienda, debido a las migraciones descontroladas como al aumento de población en las grandes urbes, ha hecho que la escasez de vivienda ascienda a muchos millones de unidades.

La salud pese a ciertas mejoras sigue siendo un problema grave debido en parte a la escasez de los centros de salud y a la dificultad de acceso a ellos por la distancia o por el costo de sus servicios.

El nivel alimenticio, la desnutrición infantil acecha a millones de niños comprometiendo su futuro debido a los efectos sobre su capacidad intelectual.

El problema de la educación es quizá el que más ha progresado aunque en muchos países el analfabetismo real o por desuso sigue siendo alto.

Los problemas anteriores están relacionados con el más grave de todos que es la desocupación real o la disfrazada. Se calcula que para fines de siglo habrá en el continente más de sesenta millones de desocupados.

#### 2.1.1.6 Los Sectores más beneficiados.

Teniendo en cuenta que hay que alentar la inversión con condiciones justas en los países del continente, se nota que los gestores y gerentes de las grandes empresas, así como los inversionistas mayoritarios acaparan gran parte del beneficio económico. En la economía actual de muchos países los sectores financieros, manipulando el dinero más que poniéndolo al servicio de la producción o la creación de riqueza, han lucrado en forma injusta.

La especulación en el comercio también ha sido fuente de grandes ganancias. Tampoco escapan a esta injusticia las ganancias desproporcionadas de los intermediarios.

Hay también **profesionales** (abogados, médicos, etc.) que por su éxito y prestigio, aprovechan una especie de monopolio, para exigir de su empresa o de su clientela, honorarios desproporcionados con el servicio prestado y con la justicia social.

El espíritu de servicio requiere cierto sentido de la gratuidad que expresa el término "honorarios". En América Latina, donde no abunda el servicio profesional, su alta tarifa muchas veces priva de ciertos servicios a la gran masa del pueblo que más los necesita y menos puede acudir a ellos. El profesional en justicia debe retribuir al pueblo la formación recibida y costeadada en gran parte por el mismo pueblo.

Esta situación se agrava por la fuga de profesionales cuya preparación no revierte al país de origen.

Por fin hay que señalar la **corrupción**, oculta por definición, pero ciertamente fuente de riqueza inmensa. Hay muchos países en que el contagio toca a los pequeños como los grandes funcionarios públicos. La corrupción llega a ser casi una institución.

Por supuesto, no hablamos aquí de la **delincuencia** que se generaliza en ciertos países del continente en forma tan alarmante o del comercio tan lucrativo de la **droga**, en manos de verdaderas "mafias".

En todos estos casos, se puede hablar de una explotación de ciertos grupos sociales por otros que aprovechando su situación de fuerza, les imponen condiciones injustas. Esta agresión en la relación ciudad-campo, sector moderno-sector informal, o dentro de la misma empresa, es muchas veces inconsciente. Son responsables de ella no sólo los que están directamente en contacto con el campesino, con el marginado o con el asalariado, sino todos aquellos que en forma indirecta se apropian una parte del ingreso que proviene del trabajo de aquellos. En cierta forma todas las clases pudientes en la sociedad son cómplices de esta explotación del hombre por el hombre, que se reduce generalmente a una explotación del trabajo por el capital. Por sus resistencias a la disminución de sus ingresos y de sus fortunas y a los cambios necesarios, mantienen una situación que constituye una agresión verdadera, aunque oculta, destructora de la comunidad que debe establecerse por una justa distribución de los bienes entre los que participan en la producción, primero el trabajo, segundo el capital.

A veces "apelan incluso a la fuerza y a la violencia para mantener el actual orden de cosas que les resulta del todo favorable" (América Central y Panamá, Mensaje de la Asamblea Plenaria del Episcopado, **El respeto de los derechos humanos**, 2.6.1970).

### 2.1.2. Las agresiones externas

Así como en las relaciones internas de los grupos en cada nación, se observa también, cierta agresión en el sentido de la sustitución, en las relaciones internacionales, del derecho por la fuerza, por parte de las naciones dominantes acerca de las naciones latinoamericanas. El Documento de Medellín, (Comisión Paz), llamaba a esta dependencia "neocolonialismo". Puebla citando a *Evangelii Nuntiandi*, usa de nuevo la palabra (26). Ya **Quadragésimo Año** (1931) denunciaba la misma agresión, en textos

de una sorprendente actualidad, atribuyéndola a la confrontación salvaje entre el nacionalismo identificado con el imperialismo económico y el imperialismo internacional del dinero (1).

Los mecanismos por los cuales los Estados y las empresas transnacionales ejercen este poder son múltiples.

La dependencia de la periferia no significa que el desarrollo del centro se deba al subdesarrollo de la periferia. (El comercio exterior de Estados Unidos representa sólo 4<sup>o</sup>/o de su producto global, 2,5<sup>o</sup>/o el comercio con los países en desarrollo, sólo 1,5<sup>o</sup>/o con el tercer mundo). Pero sí, la dependencia es una de las causas de subdesarrollo de la periferia.

### 2.1.2.1. El Comercio

La desigualdad en el **comercio** entre los países subdesarrollados productores de materia prima (2) y los países desarrollados abastecedores de productos industriales fue sin duda, y sigue siendo un factor importante de discriminación. Esta injusticia proviene, en último análisis, de que los países desarrollados controlan los mecanismos del mercado internacional y aprovechan por tanto de la competencia que los países subdesarrollados se hacen entre ellos, cuando tienen absoluta necesidad de la clientela de estos. Varios factores han modificado bastante esta situación. En primer término, los países productores de petróleo se han sindicalizado y los precios de esta materia prima han alcanzado niveles sumamente altos desde diciembre de 1973, creando nuevos imperios que pueden presionar a los países desarrollados siempre ávidos de combustible, provocando una crisis mundial que toca hondamente a todos los países que no tienen petróleo. En adelante, dado el agotamiento de los recursos no renovables o limitados, es probable que se invierta la situación de varios países productores de materia prima. Además, la política de sustitución de importaciones, por la industria nacional, ha disminuído esta forma de dependencia. Incluso, los países latinoamericanos exportan ahora productos industriales a precios más baratos, lo que provoca una reacción proteccionista de parte de los países desarrollados. Según el balance preliminar de la CEPAL (Enero de 1979), los aranceles de 8 países desarrollados han bajado en 10 años de 58<sup>o</sup>/o a 9<sup>o</sup>/o promedio. Pero ciertas tasas son todavía de 30<sup>o</sup>/o, 50<sup>o</sup>/o o más para productos elaborados. Para muchos productos elaborados de evidente interés para América Latina, las tasas superan el

---

(1) *Quadragesimo Anno*, 109.

(2) "Los países altamente industrializados y, más aun... las transnacionales ponen precio lo más alto posibles para sus productos, mientras procuran establecer precios lo más bajo posibles para las materias primas" (*Laborem exercens*, 17).

80<sup>o</sup>/o y aún el 100<sup>o</sup>/o (Docta, No. 45, p. 31). Estudios de la CEPAL (sesiones en La Paz, 20 - 26/4/1979) demuestran que el proteccionismo aplicado por los países industrializados hizo perder a América Latina en 1976, 2800 millones de dólares en términos de las exportaciones que dejaron de realizar a raíz de tales medidas. Señalan también que el comercio total de la industria de Europa y América del Norte con los países en desarrollo, dejó a los primeros un saldo favorable de cerca de 100,000 millones de dólares. Se puede decir, más bien hoy día, que todos los países dependen de los precios en un mercado internacional anarquizado por la falta de organismos de control a este nivel, o sea que el problema no ha desaparecido sino que se ha desplazado.

### 2.1.2.2. La ayuda internacional

Se convierte a veces, a su manera, en fuente de dependencia económica. No se puede despreciar lo positivo que se ha hecho en este campo. Pero esta asistencia, aparte de que ha sido ínfima, teniendo en cuenta las posibilidades de las naciones opulentas, ha quedado muy lejos del 1<sup>o</sup>/o del producto nacional, como se ha propuesto en la Conferencia de la UNCTAD (1), de Nueva Dehli (1968), provocando, a su vez, otra forma de dependencia. Las naciones donantes han condicionado generalmente sus donaciones a cláusulas muy precisas: han exigido a menudo que los aprovisionamientos que se realizaban gracias a los fondos concedidos, se hicieran en sus propios países. Estas naciones han preferido la ayuda bilateral, manteniendo a los países del tercer mundo en una grave dependencia, que hubiera sido suprimida con la ayuda multilateral, que confía la distribución de los donativos y de los créditos a los organismos internacionales.

### 2.1.2.3. La Inversión extranjera

Es un factor que mantiene a los países latinoamericanos en una situación de dependencia. En parte porque la falta de ahorro y de inversión es un mal endémico del continente, y sobre todo porque los países desarrollados son dueños de la tecnología y del capital, América Latina ve crecer en forma espectacular las inversiones extranjeras en su territorio. Los inversionistas hacen pagar muy caro los servicios que prestan, la tecnología que entregan, especialmente cuando la situación política o social no les parece estable. Sacan utilidades que van a los países desarrollados en vez de invertirse en los países en desarrollo. También instalan fábricas casi automáticas, último modelo, en países donde habría sido necesario dar

---

(1) United Nations Conference For Trade and Development. Conferencia de las Naciones Unidas para el Comercio y el Desarrollo.

trabajo a una mano de obra abundante. Si se hiciera el balance, se vería sin duda que estas inversiones han fertilizado los países latinoamericanos, porque la cantidad de los beneficios percibidos por el inversionista extranjero, no prueba que estos países no hayan obtenido también alguna ventaja de las inversiones que se operaban en sus territorios. Sin embargo, estos mantienen a los países latinoamericanos en una situación de dependencia con relación a los países que los abastecen con sus capitales. Además, los organismos internacionales de créditos no favorecen a los países en desarrollo, por causa de su inestabilidad económica o política.

#### 2.1.2.4. La deuda externa

Aspecto alarmante de esta dependencia lo constituye el aumento espectacular, durante estos últimos años, de la **deuda externa**, pública o privada, provocada tanto por la ayuda internacional cuando se propone bajo la forma de créditos, como por la inversión extranjera. Según el informe anual de 1978 del Banco Mundial (divulgado el 15. 8. 79) en 1970 el endeudamiento global de América Latina llegaba a 14 mil 546 millones de dólares. En 1977 se situaba en 61 mil 808 millones de dólares. Todos los indicios muestran que esta tendencia de aceleración se ha agravado en los años posteriores. La deuda global de América Latina se evalúa en 126,600 millones de dólares en 1980 (Asoc. Latinoamericana de Banqueros) cuando el producto interno global era de 258,000 millones de dólares. Incluso si se tiene en cuenta la inflación mundial de los precios, estas cifras son elocuentes: se acerca el momento en que la mayoría de los países del tercer mundo no podrá pagar los intereses y amortizar el capital de su deuda. (1)

#### 2.1.2.5. Los armamentos

La carrera de **armamentos** que se observa entre los países de América Latina se explica por las facilidades que ofrecen los productores de armas por el apoyo de fuerzas externas que patrocinan guerrillas, por las rivalidades y tensiones de cada país y por el fortalecimiento de la represión interna.

- 
- (1) Para mayor información se puede mencionar que el año 1979 hubo una deuda externa de alrededor de:  
48.000 millones de dólares en Brasil (23<sup>o</sup>/o del Producto Interno Bruto) (400 dól. por habit.)  
8.500 millones de dólares en Chile (menos una reserva bruta de 2800) (772 dól. por habitante).  
3.600 millones de dólares en Ecuador (entre 76 y 78, se cuadruplicó) (400 dól. por habitante).  
6.500 millones de dólares en el Perú (300 dól. por habitante).

(CEPAL, Estudio económico de América Latina, 1979).

La Agencia para el desarme y control de armas de Estados Unidos, indica en su informe anual, que los gastos militares de las naciones del mundo sumaron 450'000 millones de dólares en 1979. Los gastos de América Latina representaban sólo, en este año, un poco más del 1<sup>o</sup>/o del total mundial, o sea 5'000 millones de dólares en 1976 (4'000 en 1967). Los países del continente que gastaron más en 1976 en proporción con su Producto Interno Bruto fueron: Chile (1.295, PIB 7.821), Perú (2.286, PIB 13.492), Brasil gastó 4.862 (PIB 122.549), Argentina 3.178 (PIB 37.784), Venezuela 2304 (PIB 30.406), México 2.401 (PIB 65.304), Colombia 616 (PIB 14.876). Sin duda, esta situación se ha agravado estos últimos años. Pese al tratado de no proliferación de las armas nucleares de América Latina, parecería que algunos países capaces de desarrollar técnicas en producción de energía nuclear, persiguen también fines militares en este campo.

En parte, esta carrera armamentista en América Latina, está fomentada por los grandes países exportadores de armas. Según un informe de la Comisión de Relaciones Exteriores del Senado de los Estados Unidos (Abril de 1979), los países industrializados vendieron a los del tercer mundo armamentos por un valor de 47'000 millones de dólares (entre 1974 y 1977). Los principales proveedores fueron Estados Unidos (43<sup>o</sup>/o) y la Unión Soviética (32<sup>o</sup>/o) seguidos por Francia, Gran Bretaña e Italia a los cuales se ha sumado Israel y recientemente Brasil y Sud Africa. Las ventas de armas convencionales de los países industrializados al Tercer Mundo representa 70<sup>o</sup>/o de todas las exportaciones de armas en el Mundo. En 1978, ascendieron a 14'000 millones de dólares de 1975, correspondiendo más de la mitad al Medio Oriente.

La compra de estos productos moviliza una parte importante de los gastos fiscales, aún cuando existen pocos motivos de conflictos en el continente razón por la que éstos se crean artificialmente.

La carrera de armamentos fue denunciada varias veces por los obispos, por ejemplo de Guatemala (Nov. de 1976), del Perú (4.10.1976), de Bolivia (Nov. de 1976), de Ecuador (Agosto de 1977). Pablo VI la denuncia con vigor: cuando tantos pueblos viven en la miseria, "toda carrera de armamentos se convierte en un escándalo intolerable" (*Populorum Progressio*, 53). (1)

El tratado por el cual se declaró América Latina como zona libre de armas nucleares es, a este respecto, un modelo digno de ser tomado en

---

(1) Ver también sus declaraciones al respecto el 11.1.1972 (Eclesia 1972, p. 121 - 124), el 11.1.1975 (Eclesia 1975, p. 143 - 146), el 18.10.1975 (Eclesia 1975, p. 1421 - 1423).

cuenta. Es de esperar que los países más importantes del continente lo acaten, aunque ya se vienen oyendo declaraciones en contrario.

### 2.1.2.6. Las empresas transnacionales

Estas empresas llaman especialmente la atención, porque se encuentran en la encrucijada de todos estos fenómenos: aprovechan la desigualdad relativa de los términos de intercambio, la ayuda internacional muchas veces las favorece, la inversión extranjera se realiza principalmente a través de ellas y son una fuente importante de la deuda externa.

Se han multiplicado dichas empresas, en todas partes y operan todavía más en los países desarrollados que en los países del tercer mundo. De un volumen total estimado de inversiones extranjeras de unos 165'000 millones de dólares, más de la mitad de dichas corporaciones multinacionales, se concentran en Estados Unidos y más de cuatro quintas partes del total son propiedad de cuatro países: **Estados Unidos, el Reino Unido, Francia y la República Federal Alemana.** Entre 1960 y 1971, las inversiones directas de las compañías norteamericanas en el extranjero casi se han triplicado; las alemanas han aumentado diez veces y las japonesas casi 15 veces. Dentro del tercer mundo, América Latina, recibe 18<sup>o</sup>/o de estas inversiones, África 6<sup>o</sup>/o, Asia 5<sup>o</sup>/o, Medio Oriente 3<sup>o</sup>/o. Siendo de notar que 59<sup>o</sup>/o de las inversiones extranjeras en América Latina son de EE. UU. (Las corporaciones multinacionales en el desarrollo industrial, Departamento de Asuntos Económicos y Sociales de la ONU, Doc. ST/ECA/190, 1973).

El influjo creciente de las empresas multinacionales en América Latina proviene en primer lugar de una tendencia marcada a la concentración en la industria y el comercio de los países desarrollados, concentración que requiere una expansión más allá de las fronteras. Para tomar sólo el ejemplo de Estados Unidos, las 500 mayores compañías industriales representaban 83<sup>o</sup>/o de los activos de todas las industrias de Estados Unidos en 1973 contra 64<sup>o</sup>/o en 1955, el 76<sup>o</sup>/o del empleo contra 49.1<sup>o</sup>/o. (1)

Solamente las ventas de las diez compañías industriales más grandes, ascendían en 1973 a 136'000 millones de dólares, notablemente por encima de los 97.300 millones de dólares del producto bruto total de Austria, Dinamarca, Finlandia, Grecia, Irlanda, Noruega, Portugal y Turquía, con una población total de 80 millones de habitantes. (2)

---

(1) Alemán, *Teoría Económica del desarrollo y del subdesarrollo*, p. 224).

(2) *Ibid.*, p. 225).

Esta concentración proviene sobre todo de compra de otras empresas; de 1948 a 1972 las 200 empresas más grandes han absorbido 60<sup>o</sup>/o de otras corporaciones, algunas con activos de 1,000 millones de dólares.

Tal concentración se traduce por un aumento considerable de las inversiones extranjeras: las compañías norteamericanas invertían en el extranjero 9<sup>o</sup>/o de sus inversiones totales en 1959, 25<sup>o</sup>/o en 1970. Sus ganancias procedentes del extranjero subieron de un 7<sup>o</sup>/o del total de sus ganancias en 1960, a un 30<sup>o</sup>/o en 1975. Más notable aún, es el aumento de las inversiones extranjeras provenientes de Alemania (758 millones de dólares USA en 1960, 7,276 en 1971) y de Japón (289 y 4.480 respectivamente. (1)

Esta extensión, pese a que sea mayor en los otros países desarrollados, en los países subdesarrollados acarrea cambios profundos. En vez de producir para su propio consumo, los países subdesarrollados tienden a producir para el mercado externo, con una tecnología que es incapaz de absorber la mano de obra local y con una publicidad que induce al consumo, diferenciando a las clases locales más pudientes. En esta forma, son en parte responsables del contraste ya señalado entre el sector moderno y el sector atrasado dentro de los mismos países de América Latina.

La misma expansión tiene también efectos múltiples en la relación entre los países desarrollados y América Latina. Las ganancias que provienen de las inversiones extranjeras son prácticamente iguales a las que provienen de las inversiones en los mismos Estados Unidos, con cierta tendencia a tener mayores márgenes en el extranjero (2). Por tanto la expansión de las grandes empresas fuera de las fronteras de sus países de origen parecen ser causadas por las ventajas financieras de la concentración y de una mano de obra barata. Las empresas más grandes pueden recurrir a fuentes de financiamiento más fáciles y baratas, pueden tener tasas efectivas de impuestos más bajas, costos de compras más bajos debido a descuentos por cantidad (por ejemplo en anuncios), adquieren maestría técnica en emisiones, acumulan reservas financieras mayores para soportar períodos cíclicos de disminución de beneficios, pueden soportar pérdidas durante cortos espacios de guerra de precios en el tiempo de entrada inicial de nuevos productos, pueden compensar la pérdida de algunas filiales, por ganancia en otras, etc.

---

(1) (Ibid., p. 236).

(2) (Ibid., p. 238 y 239).

El efecto más grave de las transnacionales y de sus inversiones en los países subdesarrollados es el aumento de la dependencia externa. En la medida en que el flujo de nuevas inversiones compensa la exportación de las ganancias y amortizaciones de inversiones anteriores, no hay déficit inmediato en la balanza de pagos de los países subdesarrollados. Pero crece la deuda externa y nadie sabe lo que pasaría si se detuviese, por cualquier razón, el flujo de las inversiones.

“La política económica ofreció ventajas a las inversiones extranjeras, especialmente a las empresas transnacionales. Fue una responsabilidad conscientemente asumida por las autoridades competentes, para enfrentar nuestros problemas económico-financieros. Con todo, es hoy oportuno examinar con más atención las críticas de los que juzgan que el Brasil pagó un precio excesivo por esa apertura, en términos especialmente de reducción de la autonomía nacional y de tornar nuestra economía todavía más dependiente de las economías centrales”. (Comisión pastoral de la Conf. Episc. Brasil, 6 - 9 - 1979) (Docla No. 51, p. 9).

La misma relación centro-periferia se encuentra dentro del mundo socialista con los mismos efectos, aunque esta es generada por otros mecanismos.

Sin embargo, se impone un cierto realismo. La ruptura brutal de las relaciones con un imperio provocaría la caída en el ámbito de otro imperio. Un orden económico internacional, en el que una verdadera interdependencia recíproca, en la igualdad, sustituya la dependencia, puede ser sólo el resultado de un conjunto de políticas económicas coherentes en cada país, en función de las necesidades y de los recursos nacionales manteniendo cierta autonomía dentro de una comunidad latinoamericana y mundial.

## ASPECTOS POLITICOS

### 2.2. La agresión política: la libertad en América Latina

En su visión pastoral de la realidad, Puebla denuncia las "angustias surgidas por los abusos del poder, típicos de los regímenes de fuerza. Angustias por la represión sistemática o selectiva, acompañada de delación, violación de la privacidad, apremios desproporcionados, torturas, exilios, etc. Angustias en tantas familias por la desaparición de sus seres queridos, de quienes no pueden tener noticia alguna. Inseguridad total por detenciones sin órdenes judiciales. Angustias ante un ejercicio de la justicia sometida o atada. Tal como lo indican los Sumos Pontífices, la Iglesia 'por un auténtico compromiso evangélico' (1) debe hacer oír su voz denunciando y condenando estas situaciones, más aún cuando los gobernantes o responsables se profesan cristianos (42). Denuncia también las "angustias por la violencia de la guerrilla, del terrorismo y de los secuestros realizados por extremismos de distintos signos que igualmente comprometen la convivencia social". (43).

El Documento de Medellín (1968) reflejaba una situación diferente y por tanto no toca directamente este tema. En efecto se puede decir que hubo, en el último decenio, un profundo deterioro de la situación. Tanto la violencia agresiva como la violencia represiva han crecido enormemente en el continente, sea por el deterioro de la democracia como por el surgimiento de la guerrilla. Numerosos documentos episcopales denuncian tanto la violencia agresiva del terrorismo como la violencia represiva de ciertos gobiernos, que constituyen una y otra una "espiral de

---

(1) Cfr. Juan Pablo II, Discurso Inaugural Puebla.

violencia": a la agresión responde la subversión, a la subversión la represión" (Guatemala, Conf. Episc. 25.7.1976) (1).

### 2.2.1. Deterioro de la Democracia

La proliferación de los regímenes de fuerza es uno de los fenómenos que más se destacan en los últimos diez años. La historia de la libertad y de la participación en América Latina es más bien una historia de avances y retrocesos, de esperanzas democráticas y frustraciones totalitarias.

Este deterioro de las libertades públicas después de casi dos siglos de independencia, obtenida en las sangrientas guerras de liberación, se explica en parte por la dificultad de adaptación a un modelo político no creado a partir de la realidad del continente.

La ideología liberal llegó por medio de Bolívar y de los grandes próceres de las guerras de independencia, todos imbuídos por las ideas de la revolución francesa de 1789, cuyas peripecias el gran libertador habría podido vivir personalmente en París. Incluso, en el caso de Haití, que se independizó el 1ro. de enero de 1804, antes de todos los otros países del continente, el efecto de las ideas nuevas surgidas en Francia fue directo. En América del Norte, los nuevos modelos políticos provenían de Inglaterra, primera patria de la democracia, y la declaración de Independencia de Estados Unidos fue el 4 de Julio de 1776.

América Latina se adaptó difícilmente a estos modelos. Es bien conocida la desilusión de Bolívar al fin de su vida: "Aré en el mar". Aludía directamente al fracaso de sus esfuerzos para unificar los países de la región, pero su palabra puede también aplicarse al éxito relativo de su empeño para implantar la democracia.

---

(1) Sobre la violencia agresiva, ver sobre todo el documento de los Obispos de Colombia; "Reaparecen antagonismos de intereses y de grupos, signos de rebeldía y brotes de violencia que vician la atmósfera para el desarrollo integral de nuestro pueblo, sobre todo de los más pobres y necesitados". "Impera la inseguridad. Pululan los atracos y robos en el campo y en el corazón mismo de nuestras urbes. Los atentados contra la vida son frecuentes. El secuestro, medio de intimidación y explotación, se ha vuelto una empresa delictiva que llena de temor e incertidumbre a la población. Las gentes se preguntan, con sobrada razón, si no es del caso aumentar el rigor de las penas que tal delito merece. Colombia es ya tristemente célebre como importante centro del tráfico internacional de estupefacientes". (Colombia - Conf. Episc. 25 de julio de 1975). Sobre la violencia represiva, ver los documentos de los obispos en los países más afectados por ella. "Nos atrevemos a manifestar los siguientes hechos entre otros, que provocan en nuestro ánimo serias inquietudes: a. las numerosas desapariciones y secuestros, que son frecuentemente denunciados, sin que ninguna autoridad pueda responder a los reclamos que se formulan, lo cual parece manifestar que el Gobierno no ha logrado aún el uso exclusivo de la fuerza. b. La situación de numerosos habitantes de nuestro país, a quienes la solicitud de familiares y amigos presentan como desa-

Una revolución violenta produce siempre perturbaciones y no logra de inmediato encontrar su ritmo de vuelo después del despegue: el fenómeno bonapartista y el ensayo de restauración en Francia lo prueban. Además, muchas de las iniciativas, de las naciones europeas democráticas, en especial las guerras de colonización en África y en Asia, incluso en América Latina (el intento absurdo de Napoleón I en Haití y de Napoleón III en México), estaban en contradicción flagrante con los mismos principios de la revolución.

En cambio, en América Latina, salvo algunos casos excepcionales, la democracia no logró tener arraigo profundo. El pueblo sobre todo indígena o mestizo, quedó al margen de debates políticos en los cuales no se sentía interpretado.

Se generaron varios sistemas, típicos de América Latina, que eran intento de adaptar la democracia a la idiosincracia del continente. Sin embargo, el caudillismo y el populismo aparecieron como regímenes más adecuados a la mentalidad "patriarcal" todavía reinante en el pueblo, que los gobiernos anónimos promovidos por la democracia europea. Representaban un intento de mayor participación relativa del pueblo. La intervención permanente de militares en la cosa pública, por golpes más o menos cruentos, prueban también que América Latina no se mueve holgadamente dentro de un modelo exógeno. En definitiva, el continente sufre periódicamente la violencia, y la democracia, no puede compaginarse con ella.

Sin embargo, no es válido decir que el continente, no haya sido hondamente marcado por las ideas libertarias-humanitarias de esta primera revolución. Las guerras de independencia han dejado una huella profunda en los espíritus y en las costumbres. Los gobiernos, incluso los menos liberales, del continente, usan el lenguaje democrático. Pero la democra-

---

parecidos o secuestrados por grupos auto identificados como miembros de las Fuerzas Armadas o Policiales, sin lograr, en la mayoría de los casos, ni los familiares, ni los obispos que tantas veces han intercedido, información alguna sobre ellos; c. El hecho de que muchos presos, según sus declaraciones o las de sus familiares, habrían sido sometidos a torturas que, por cierto, son inaceptables en conciencia para todo cristiano y que degradan, no sólo al que las sufre, sino sobre todo al que las ejecuta y, d. Finalmente, algo que es muy difícil de justificar, las largas detenciones sin que el detenido pueda defenderse o saber, al menos, la causa de su prisión; tanto más, cuanto que la situación carcelaria a veces no contempla primordiales necesidades humanas, sin excluir las religiosas". (Conf. Episc. Argentina, 8. 5. 1975). (Ver también la declaración del 15. 5. 1976). Casi en los mismos términos, se expresan los obispos de Chile (25. 3. 1977 y 18. 3. 1976), de Paraguay (12. 6. 1976), de Brasil (25. 10. 1976 y dic. de 1976), de Centro América y Panamá (24. 6. 1977). Argentina (8. 5. 1977) y Chile (29. 3. 1977) denunciando especialmente el crimen de los "desaparecidos". Los obispos denuncian también "la saña persecutoria" contra los sacerdotes, religiosos y laicos en el ejercicio de la "labor evangelizadora y promocional de la Iglesia" (Paraguay, 8. 3. 1975).

cia en ningún país, y mucho menos en América Latina, puede vivirse sin una ética, una deontología política. América Latina no ha encontrado todavía su estilo y su estructura política propia, excepto en casos contados y esto en forma precaria.

Hay que añadir también que todos los regímenes democráticos en el mundo están hoy en día enfrentados a nuevos desafíos que surgen de la complejidad de la problemática socio-cultural contemporánea.

Causa importante del deterioro de la democracia es también la falta de respuesta eficaz de dichos regímenes a las reivindicaciones de mayorías nacionales que demandan una mejor socialización de las riquezas y de los bienes.

Con todo, el deterioro de la democracia no es solamente práctico sino teórico. Nuevas doctrinas se han desarrollado en América Latina, las cuales desprecian la democracia o la alteran en sus principios fundamentales. La Doctrina de la Seguridad Nacional, elaborada en Brasil, inspira, en un grado más o menos fuerte, muchos "regímenes de fuerza". Pese a que parte de un concepto militar que no se compagina con el liberalismo político, tiene lazos estrechos con el liberalismo económico; el socialismo, sobre todo en su forma marxista es su principal blanco. Cada vez más el capitalismo, cuyo carácter violento fue ya denunciado en Medellín (Comisión Paz No. 16 y ss.), se vuelve menos liberal y más dictatorial, a nivel político, como si el pueblo no pudiese aceptar sino por la fuerza los contrastes sociales que tiene que soportar.

La inautenticidad de la representatividad democrática y la reimplantación de los regímenes autoritarios, de formas neofascistas de ejercicio del poder, se tornan, en América Latina de una monotonía cansada y melancólica.

La inautenticidad aparece en la manipulación del electorado cuando se utiliza la máquina administrativa para presionar a los electores, falseando las elecciones, distribuyendo favores a los agentes electores, haciendo promesas demagógicas que nunca se cumplirán.

Tomando como pretexto esos vicios políticos, regímenes totalitarios de izquierda y de derecha, asaltan el poder procurando legitimizarse con la promesa de crear las condiciones para una auténtica democratización. Se ilusionan y pretenden ilusionar al pueblo, olvidándose de que la única escuela de la democracia es el ejercicio aún imperfecto de la propia democracia. Instalados en el poder impiden la emergencia de nuevos liderazgos y acaban corroídos por la corrupción que torna imposible la con-

secución de los objetivos con que pretendían cohesionar el golpe político.

Un resultado grave de esa alternativa de regímenes es que vacía toda la representatividad y la responsabilidad política en la enorme desilusión que se propaga entre la juventud. La juventud está desilusionada con los líderes políticos y empieza a encontrar nuevas formas de afirmar su presencia en el escenario político.

Además, no se debe olvidar que el ideal democrático es difícil que sea aplicado con perfección cuando hay el grave impedimento de distancias entre los grupos sociales. Sin embargo, es expresión de la igualdad ante la ley, es la protección del débil, su división de poder es obstáculo contra el totalitarismo, sus elecciones periódicas son la concreción de la libertad para cambiar gobernantes y exigirles dar cuenta de sus hechos. El respeto a las minorías y la posibilidad de coexistencia de corrientes de opinión diversas, y de cierta libertad de expresión son elementos muy importantes que a pesar de las imperfecciones que en la realidad existen, han sido escuela de perfeccionamiento hacia una mayor democratización. Los regímenes de fuerza por más que hayan abundado no son signo de lo que es típico o necesario en América Latina. Ellos jamás serán escuela de participación y de libertad (1).

### 2.2.2 El surgimiento de la guerrilla

Al mismo tiempo que la democracia se deteriora, surge en América Latina la guerrilla. Esta coincidencia no parece fortuita.

En casi todos los países del continente, en mayor o en menor medida, aparecen brotes de "violencia" armada. Proviene más bien de medios universitarios e intelectuales que de la masa del pueblo. Provoca en varios países una violencia de extrema derecha que se manifiesta por atrocidades que nada puede justificar.

---

(1) "El pueblo de Guatemala ha perdido la confianza en las llamadas instituciones democráticas y, como consecuencia, se nota un debilitamiento total de la conciencia cívica. Es comprensible que esto suceda cuando: se niega sistemáticamente la participación efectiva del pueblo en el quehacer político, —se defraudan sus esperanzas— y se tiene la impresión de que, en la mayoría de los casos, se usa la política para escalar puestos públicos con el inconfesable propósito de lograr un rápido enriquecimiento. De ahí que el progresivo ausentismo en las tres o cuatro últimas elecciones generales o parciales, sea muestra patente de que el pueblo ya no cree más en lo "político". Y esto es grave, pues fácilmente se puede llegar a la instauración de dictaduras de diferentes tipos con las graves consecuencias que esto trae para el país". (Unidos en la esperanza. Episcopado de Guatemala, 1976). El mismo episcopado se expresa de nuevo sobre la "marginalidad política" en febrero de 1978 (Docta, No. 43, p. 18).

En varios países, sin embargo, la guerrilla se ve incrementada notablemente por campesinos y obreros que pasan a la clandestinidad no por motivaciones ideológicas, sino para escapar a la despiadada represión de que son víctimas. Dentro del marxismo latinoamericano la guerrilla introduce una profunda discrepancia entre los partidos comunistas que la rechazan y los movimientos marxistas que la propugnan.

Los primeros siguen siendo fieles al análisis marxista clásico; según ellos América Latina, todavía semifeudal en varios aspectos, no está madura para la revolución socialista. La misión de destruir estas estructuras feudales pertenece a la burguesía industrial y nacional que promoverá el desarrollo económico y el proceso democrático, condiciones previas para la revolución socialista. La transición al socialismo debe producirse no directamente, sino por etapas. En un primer momento es necesaria una alianza con la burguesía liberal progresista; hay que constituir frentes populares amplios. La lucha armada sólo puede provocar el triunfo de la represión, no del socialismo permaneciendo intactas las fuerzas armadas. Por consiguiente, hay que luchar en América Latina, no tanto contra la tendencia derechista señalada por Lenin (instalarse en el reformismo de la social democracia), siempre peligrosa, sino contra la tendencia izquierdista, ya denunciada por Marx, de lanzar al pueblo a una lucha armada contra fuerzas muy superiores.

Los movimientos disidentes, por el contrario, piensan que es posible una transición directa al socialismo. Ninguna alianza vale, hay que ir a la lucha armada. El castrismo, al principio se inscribió en esa línea, basándose en el "precedente" de Cuba. La tentativa desesperada del Che Guevara en 1967, en Bolivia, representa un punto culminante de esta orientación del castrismo, que no abandona por completo su tesis, como tampoco la abandonan los otros movimientos marxistas disidentes.

Con todo el marxismo tiene poco arraigo en las masas populares de América Latina, salvo en Chile. Se desarrolla por el contrario en los ambientes universitarios e intelectuales, sin apoyo de movimientos populares de importancia. Más bien el pueblo se manifiesta reacio a la violencia, como lo afirma el Che Guevara en su diario. En estas condiciones el marxismo extremista inspira más bien un terrorismo anárquico que una praxis racionalmente concebida y organizada.

Este conflicto interno dentro del marxismo manifiesta la dificultad en América Latina de asimilar un sistema totalmente importado.

El marxismo mismo tiene rasgos propios, específicos, es violento. La guerrilla es su forma espontánea, con excepción de Chile en donde el marxis-

mo tiene, como la democracia misma, una larga tradición. Incluso en este país, fuera del Partido comunista de tendencia soviética, el marxismo en grupos extremistas es mayoritariamente violento, en un sentido que ni Marx ni Lenin habrían avalado.

Estos rasgos típicos del marxismo latinoamericano explican la poca acogida que recibió en el pueblo, excepto en Chile en donde tenía justamente una cara distinta. El pueblo desconfía de la violencia, porque es siempre su primera víctima. Cada vez que pudo expresarse en elecciones libres, de indiscutible autenticidad, como por ejemplo en las últimas elecciones presidenciales en Venezuela, el porcentaje de los partidos marxistas fue ínfimo (60/o en este último caso). Por el contrario, encuentra un eco enorme en los medios universitarios e intelectuales.

En estas condiciones, una evolución dentro del marxismo en el sentido de cierta liberación chocaba contra obstáculos invencibles. No existe hoy nada semejante al eurocomunismo en América Latina, cualquiera sea la interpretación que se pueda dar a este último fenómeno.

### 2.2.3. Socialismo y democracia

La monopolización del socialismo por el marxismo y el carácter violento del marxismo tuvieron una grave consecuencia. Cerraba espacio a una alternativa entre la violencia agresiva y la violencia represiva porque quitaba toda posibilidad de dirigir las energías latentes hacia un cambio de las estructuras dentro de la democracia. En donde hubo cierto esbozo de este tipo de transformación, fue denunciado e impedido por una u otra violencia.

En estas condiciones, los "regímenes de fuerza" encontraron un terreno propicio. Han proliferado en forma espectacular estos últimos años. No pueden asimilarse a los populismos y caudillismos, ni tampoco a los regímenes militares golpistas de la época anterior. Manifiestan una estabilidad que muchas veces los otros no tuvieron. En la mayoría de los casos, significan la intervención de las fuerzas armadas como institución, lo que es nuevo en América Latina.

Signos tímidos más recientes manifiestan que la democracia y la libertad son una nostalgia incoercible en América Latina: en algunos países se ha vuelto a la democracia; en otros, los regímenes militares anuncian un retorno a la democracia. Pese a que las democracias nuevas parezcan todavía vacilantes y las pocas antiguas que se encuentran aún parezcan a veces amenazadas, unas y otras, por la anarquía, que es también una forma de violencia, esta evolución reciente puede significar que un pro-

ceso de socialización no es incompatible con un proceso de democratización en América Latina. Con todo, la estabilidad política de los países del continente está condicionada por la realización conjunta de este doble proceso, en un continente tan hondamente marcado por las guerras de independencia, que al mismo tiempo necesita tanto superar sus contrastes sociales internos y su dependencia económica de los países desarrollados.

Sin embargo, las ideas de una social democracia o de una democracia cristiana no han sido ajenas a América Latina. Ellas fueron compartidas por los movimientos sociales de tal inspiración, que incluso llegaron al poder en varios países. En su concepción política se reconoce un papel importante del Estado como promotor del desarrollo económico, basado en una cierta planificación y en programas avanzados de conciencia social: previsión, educación, salud, etc. Estas ideas políticas han sido sostenidas también en algunos populismos.

#### 2.2.4. Las intervenciones extranjeras en política nacional

Fueron indirectas; no hubo en el último decenio intervenciones directas armadas. Se han dado a través de varios mecanismos (ayuda militar o económica, que siempre es base de presiones políticas). Se ejerce una "presión externa" por "medidas represivas con sanciones económicas en el mercado internacional", por "el control de los préstamos y demás ayudas. Las agencias noticiosas y los medios de comunicación, bajo el control de los poderosos, no expresan el derecho de los débiles y deforman la realidad filtrando las informaciones" (Conf. Episc., Perú, 1971, *La justicia en el mundo*), coartan también la libertad en América Latina, esta vez a nivel internacional. El continente resulta así como un campo de batalla en que luchan dos ideologías con el apoyo logístico de dos imperios.

Todo este cuadro obliga a hablar de cierta agresión a las personas y a las naciones en América Latina. No hay justicia en América Latina, tampoco hay libertad plena como se observa en los países económica y socialmente desarrollados. Ambas carencias se condicionan mutuamente: la falta de justicia provoca la falta de libertad, la falta de libertad provoca la falta de justicia. Ambos procesos están en relación íntima con el desarrollo cultural.

## ASPECTOS CULTURALES

### 2.3. La Agresión Cultural: la calidad de la vida en América Latina

De todas las amenazas que pesan sobre el destino del continente, la más grave es la que pone en peligro la cultura. (Puebla 53).

América Latina es un continente en mutación, en búsqueda de su equilibrio económico, de su estabilidad política y de su identidad cultural, atraído en forma irreversible por la civilización urbana e industrial, ella misma en profunda crisis: no puede encontrarse a sí misma ni cumplir con su misión en el universo sino inventando modos propios de vivir y de convivir.

#### 2.3.1. La cultura latinoamericana.

Desde la conquista, América Latina se caracteriza por el contacto eruptivo entre las culturas tradicionales y la cultura española o portuguesa, a veces inglesa o francesa. Los obispos señalan varias veces la amenaza a los valores de las culturas indígenas. "El sujeto de la evangelización está modelado por su propia cultura . . . El respeto al hombre es el respeto a la cultura; pues el hombre no es una simple abstracción, sino una realidad humana dentro de un marco socio-político-económico concreto, es decir, dentro de una cultura" (II Asamblea Episc. del Oriente, Perú, 1973). "Se necesita suscitar una Iglesia indígena" (Ibid). "Tal vez la actitud de muchos hermanos en la fe será igualmente de incomodidad. Si miráramos la crítica de nuestros valores por parte de los valores vividos por el indio, quedaría en evidencia un juicio incómodo" (El indio: aquél que debe morir. Obispos y misioneros del Brasil, 1973. SEDOC, V. 7, jul-agos. 1974). (Cfr. Introducción 1ra. parte). En los distintos países, la amalgama se produjo en forma diversa. En algunos (México,

Guatemala, Ecuador, Perú, Bolivia) las culturas indígenas lograron conservar hasta nuestros días gran parte de sus rasgos particulares. En otros (Centro América, Colombia, Venezuela, Brasil, Antillas), predominó mayormente el mestizaje. En el Cono Sur (Uruguay, Argentina, Chile), la raza blanca predomina y los indígenas viven en reducciones pequeñas y localizadas. Los africanos han llevado también valores propios que marcaron profundamente la cultura del Brasil y en Haití dicho aporte se mezcló con la cultura europea para constituir un mundo propio.

El resultado cultural de estos fenómenos múltiples es muy difícil de interpretar. No es posible hablar de una cultura latinoamericana en cuanto hay una diversidad cultural, incluso en el mismo país. Las ideologías provienen más bien de otros países europeos, pero la cultura dominante tiene su fuente en España y Portugal con su lengua, su arte, sus técnicas artesanales, sus costumbres, sus creencias y sus ritos, y se encuentra a veces en cambio, asimilando fácilmente aportes europeos (latinos, alemanes, eslavos) más recientes. Cuando el mestizaje es más acentuado en las zonas tropicales, se produce cierto sincretismo en que domina la cultura hispánica o lusitana. Las culturas indígenas, que se conservan en otros países llegan más bien a una yuxtaposición que a una integración; su fondo propio permanece subyacente, en el campo, con una resistencia difícil de explicar después de casi cinco siglos, con sus creencias, sus ritos, sus danzas, sus lenguas, sus vestidos, constituyendo un mundo aparte.

### 2.3.2. La mutación cultural

Todo este complejo cultural ha sido invadido por la sociedad de consumo. Los patrones culturales nuevos invaden progresivamente el continente. El fenómeno acelerado de industrialización y urbanización desempeña aquí un papel determinante.

"Esta cultura (latinoamericana), la mestiza primero y luego, paulatinamente, la de los diversos enclaves indígenas y afroamericanos, comienza desde el siglo XVIII, a sufrir el impacto del advenimiento de la civilización urbano-industrial" (Puebla, 415) la cual "está acompañada por fuertes tendencias a la personalización y a la socialización" (416). La "cultura urbano-industrial" provoca una "intensa proletarización" de sectores y de pueblos (417). "Llega a amenazar las mismas raíces de nuestra cultura" porque "impregnada de racionalismo e inspirada en dos ideologías dominantes: el liberalismo y el colectivismo marxista. En ambas anida la tendencia no sólo a una legítima y deseable secularización, sino también al secularismo" (418). En los párrafos siguientes, Puebla discierne un término medio entre "un aislacionismo infructuoso" y una absor-

ción fácil (424), entre un proceso legítimo de secularización y un "secularismo" destructor (434 ss.). Muchas conferencias episcopales, en sus informes preparatorios (**Aportes de las Conferencias Episcopales**, Libro Auxiliar 3, publicado por el CELAM para la Conferencia de Puebla) habían pedido que se tratara el tema de la Cultura en Puebla, que surge por primera vez en forma tan intensa en la doctrina social de la iglesia latinoamericana. De ahí la importancia que se le da en este libro.

El desplazamiento cultural de todo el continente, de una civilización de tipo agrario (sea indígena, hispánica o lusitana) hacia una civilización de tipo industrial y urbano, no es privativa de América Latina. Constituye un fenómeno universal que atañe a todas las regiones del mundo. Se han manifestado ensayos de resistencia, de restauración; pero la atracción parece irresistible.

En esta transición, los diferentes continentes se encuentran en etapas distintas. Estados Unidos, Canadá, Europa, incluyendo Rusia, Japón, Australia, se hallan más alterados en el proceso; la mayoría de los países africanos o asiáticos en una posición más resistente.

Esta situación universal, en la que América Latina se halla en una posición intermedia, se origina en el fenómeno decisivo de la época moderna: los descubrimientos científicos a partir del **Renacimiento** y el trastorno consecuente en las técnicas de producción.

En una civilización de tipo agrario, la economía es de subsistencia. La agricultura y la artesanía usan las mismas técnicas; las necesidades mismas son estables durante milenios. La vida económica, política, artística, religiosa constituye un conjunto que obedece a las leyes de un ciclo casi natural que se reproduce cada año y desde el cual se resiste toda innovación.

Esta tecnología hace parte de la cultura. Su radical transformación tiene efectos inconmensurables, de los cuales los que la introducen y la usan no son conscientes. Por una parte, cambia el ethos cultural existente en América Latina. Por otra parte conduce a encrucijadas mundiales que nadie había previsto.

1.— La tecnología tiene efecto directo sobre la **comunidad de trabajo**.

El **producto artesanal**, por ejemplo la lana, requiere la colaboración de unas pocas personas, a veces de una sola familia, que cuida las ovejas, corta, limpia y carda la lana, hilada con los dedos por las mujeres y tejida por los hombres a mano o con máquinas de madera fabricadas en el

lugar mismo. La lana pasa de la espalda de las ovejas a la espalda del niño sin salir de la finca, o se vende en un mercado local a los vecinos. Esta forma de producir existe todavía en América Latina en muchas partes.

El **producto industrial** por el contrario requiere la colaboración de millones y millones de hombres. La lana se produce en Australia, se carda, se hila y se teje en grandes fábricas distintas, a veces distantes entre sí miles de kilómetros. Luego se vende en supermercados dispersos en el mundo. Hay que contabilizar también el trabajo necesario para transportar los productos, para construir los barcos, para extraer el petróleo que necesitan, para fabricar las computadoras necesarias para buscar el petróleo, etc. En el más sencillo producto moderno hay incluidas millones de parcelas de trabajo. No es mito, ni ciencia-ficción, es pura realidad. Así, cierta solidaridad se crea entre todos estos trabajadores a nivel planetario. La comunidad primitiva de trabajo dentro de la misma familia o entre vecinos y que usaba el sistema manual ha desaparecido.

En este proceso, lo esencial es observar que, incluyendo millones de parcelas de trabajo, el producto moderno requiere menos trabajo que el producto fabricado por unos pocos. Esta es la razón por la cual el género humano se ha lanzado a las nuevas técnicas: por el principio del menor esfuerzo. Así se explica el carácter irresistible de la nueva tecnología. Mientras se mira exclusivamente el ahorro de trabajo, la tecnología moderna implica sólo efecto positivo. Bien distinto es el panorama si se consideran todas sus consecuencias.

2.— **Las nuevas técnicas han revolucionado los medios de comunicación** tanto del transporte como de la información. El planeta se ha achicado en forma espectacular. Las regiones más lejanas están sólo a algunas horas de viaje. En el mismo instante centenares de millones de personas miran el mismo espectáculo por telestar, se acerca el momento en que los expertos dispersos por el mundo podrán reunirse y dialogar sin desplazarse, gracias a la teleinformática. Las distancias y las fronteras tienden a abolirse: el hombre moderno vive la misma hora mundial.

3.— La división internacional del trabajo como la aceleración fabulosa de la comunicación provocan un efecto cultural de suma importancia: **la explosión del grupo local**. El hecho de realizar, en el mismo lugar, su vida familiar, su trabajo, sus fiestas y su religión, hace que cada pueblo integre todos los aspectos de la existencia en una sola cultura. El mundo agrario es esencialmente **monocultural**, en el sentido de que las normas de vivir y de convivir tienen vigencia en todos los momentos de la exis-

tencia integrados perfectamente. Cada grupo entrega la misma "educación" a todos los miembros, prevalentemente por vía oral. Al principio no hay escuelas. En el sentido estricto, no hay analfabetos porque los conocimientos básicos de la comunidad se transmiten por la palabra. En la antípoda, el mundo industrial y urbano, es esencialmente policultural, mientras que el campo mismo en los países desarrollados es industrializado y urbanizado. El individuo tiene su vida familiar, su trabajo, su recreo, su vida política, su culto en lugares distintos, mutuamente impermeables, en donde se enseñan éticas distintas y contradictorias. Además, la transmisión de los conocimientos se hace por escrito, a través de las escuelas, la prensa, los medios audiovisuales, que requieren todos el aprendizaje de un código común, una alfabetización. Tendiendo esta información a ser universal, se produce el encuentro de las culturas, que provoca una erosión progresiva de las mismas en lo que tienen de propio.

4.— Las nuevas técnicas invaden el campo de la salud, por los progresos de la medicina y cambian radicalmente los datos **demográficos**. En el mundo agrario, la natalidad es alta; un promedio de 8 niños por familia es necesario para compensar la mortalidad también alta. En el mundo urbano, la natalidad es baja; se adapta a la mortalidad en decrecimiento rápido. Si esta adaptación se posterga, aparece la explosión demográfica. El control de natalidad se generaliza. El uso de medios anticonceptivos lleva al libertinaje sexual, y cambia las conductas y muchas veces las mismas normas éticas.

5.— El conjunto de estos fenómenos provoca un cambio profundo en la familia.

En el mundo agrario, la familia es estable, porque está integrada a un mundo estable. Es numerosa y patriarcal, los vínculos de parentesco no se rompen por el matrimonio de los hijos, y la familia se amplía todavía más por los vínculos del compadrazgo, más estrechos muchas veces que los del parentesco. Es jerarquizada: el padre de familia es el "jefe", la mujer y los niños tienen que someterse a su autoridad indiscutida. En el mundo urbano, la familia se reduce a la pareja, por la movilidad propia de una sociedad moderna. La libertad sexual altera su estabilidad. Además, por el influjo de los medios de comunicación, ya la familia no es la única, ni incluso la principal educadora. Las normas de convivencia y las convicciones éticas o religiosas no se transmiten de padres a hijos y se produce el conflicto de generaciones.

6.— La vida **económica**, como es lógico, recibe el impacto directo de las nuevas técnicas. El productor moderno es bien distinto del campesino

o del artesano de la época anterior. Se individualiza o se colectiviza. El campesino del mundo agrario cultiva muchas veces la tierra en forma comunitaria. Los artesanos se agrupan en corporaciones, no sólo para defender sus intereses sino también para promover sus tradiciones y su ética. El producto mismo cambia; el producto del artesano es pesado, fino y artístico, el producto moderno es ligero, grosero y solamente útil. El comerciante, quien era habitualmente también artesano, ahora se contenta en comprar para vender. La relación entre el productor y el consumidor era esencialmente personal, se fabricaba un vestido o un zapato para cada persona según sus medidas. El trabajo moderno en serie generaliza la "confección". También el regateo era la norma en la relación entre clientes y mercaderes. La venta a precio fijo se generaliza, sólo a partir de fines del siglo XIX. Cada vez más, la vida económica es anónima; nadie sabe para quién produce o de quien viene lo que consume.

7.— La estructura política, en el mundo agrario es feudal, basada en los "estatutos personales", que separan a los miembros del grupo en "órdenes" distintas, según criterios jerárquicos más que económicos, o sea, muy diferente de las clases sociales de hoy, señores y siervos, religiosos y laicos. No obstante, la vida política es también comunitaria: la organización de la comuna es "democrática": los cargos políticos se atribuyen por elecciones y son gratuitos. La aglomeración urbana, resultado directo de la tecnología, cambia radicalmente esta estructura. Desaparecen los estatutos personales y toda discriminación política. El proceso de democratización tiende a realizarse a nivel nacional y el municipio o la región no son más que órganos administrativos dentro de un Estado centralizado.

Hay que señalar aquí la diferencia radical entre la ciudad que surge en el mundo agrario y la que prolifera en el mundo moderno. La primera, de proporción modesta, está en relación íntima con su periferia y las relaciones entre las personas que la habitan no son anónimas. Constituye la ciudad un centro de cultura, de arte, de religión. Se multiplican las iglesias que son a su vez centros de vida religiosa, artística y comunal. Es bien distinta de la ciudad gigante moderna de más de 1'000,000 de habitantes, y sobre todo de la megápolis de más de 10 millones de habitantes, que crece sin racionalidad con la miseria sórdida de sus suburbios. Conserva sus universidades, pero ellas, en vez de dispensar una cultura humanista, se transforman en centros de capacitación, volviéndose especializaciones la filosofía y la teología (cuando todavía se enseñan dichas materias), cortándose así cualquier relación con las varias disciplinas del saber humano. El criterio de lo útil prevalece por doquier a expensas de lo gratuito.

8.— La vida **religiosa** es quizás la más profundamente afectada por esta revolución. En el mundo agrario, donde toda la existencia está integrada en la vida religiosa, no se produce ningún cisma. En la casa indígena, el altar con sus velas, sus flores, su incienso, ocupa todavía el lugar central. La gran "Iglesia doméstica" conserva allí todo su sentido. El trabajo es un acto casi cultural en el cual el indígena dialoga con la tierra. Toda la naturaleza está impregnada de religión. En las fiestas, todas las danzas tienen un sentido religioso y se hacen en el atrio de la Iglesia, centro del pueblo. Las normas y las creencias del pueblo se transmiten a sus miembros, niños o adultos, en la simple convivencia cotidiana. La religión está íntimamente ligada a esta convivencia y se pierde cuando el individuo se aparta de ella.

Nada semejante existe en la civilización urbana: la actividad religiosa se convierte en una vida aparte del conjunto de actividades y por lo mismo pierde su significado. Se abandonan poco a poco sus ritos, sus creencias, sus leyes morales. Las demás actividades se secularizan. El desconcierto religioso y moral es profundo, incluso cuando subsisten algunas tradiciones. No hay ciudad moderna en la que no se observe una baja relativa de la práctica religiosa. Sólo el que tiene fe confesante, convicción y compromiso personal, así como un vínculo con la Iglesia universal, conserva su fe y progresa en ella. Las consecuencias pastorales de esta situación sociológica son inmensas, los métodos tradicionales deben renovarse profundamente para alcanzar la misma antigua meta: la evangelización de la persona y de la comunidad.

### **Situación propia de América Latina**

Dentro de esta mutación de carácter universal, América Latina se sitúa en forma muy diversa. Cuando en los países económicamente desarrollados, todos los grupos, incluyendo al campo, han seguido hasta sus últimas consecuencias el proceso de industrialización y de urbanización, generando en todas partes la sociedad de consumo, en América Latina algunos grupos han logrado resistir esta corriente y salvar sus tradiciones, principalmente en el mundo indígena y en el mundo campesino. Unos países están en una situación de mestizaje cultural, manteniendo cierto arraigo en sus tradiciones ancestrales y asumiendo en parte los nuevos patrones culturales; otros están totalmente integrados en la sociedad de consumo.

El dualismo cultural, con dominación de una cultura sobre la otra alcanza entonces, en el continente, un grado hasta ahora desconocido en los países desarrollados.

### 2.3.3. La crisis de la "civilización" industrial

Cuando se observa en todo el mundo una atracción casi irresistible hacia la sociedad industrial y urbana, por todas partes se toma conciencia de su profunda crisis. Nadie piensa en negar sus efectos positivos, pero, desde el fin de los años 60 se oyen gritos de alarma que nunca anteriormente se habían oído sino en forma aislada.

1.— El aspecto ecológico de esta crisis es el que más llama la atención. Hace quince años, fuera de algunos expertos aislados, nadie se daba cuenta del agotamiento de los recursos y de la polución de los ambientes, que el uso de la tecnología industrial moderna, considerada como un fin y no como un medio, conllevaba en forma ineludible. Hoy día los gritos de alarma surgen de muchas partes. La explosión demográfica, junto con la resolución de los pueblos desarrollados de aumentar o sólo de conservar su nivel material de vida, significan una disminución drástica de la producción industrial y agrícola por falta de fuentes energéticas, en parte sustituibles, y sobre todo de las materias primas no sustituibles. Hay que señalar especialmente el agotamiento de los sistemas biológicos: pesca marina, recursos forestales, (cada año se destruye una superficie de selva igual a la mitad del Reino Unido), deterioro de las tierras, agotamiento del agua dulce. Nadie sabe cómo la humanidad podrá sobrevivir en estas condiciones.

Según la oficina de relaciones de Alemania Occidental con la Comunidad Económica Europea (CEE) (12.10.1980), las reservas de petróleo conocidas se calculan en 86.400 millones de toneladas. El consumo anual de petróleo en 1978 ascendió a 3.100 millones de toneladas. Esto significa que estas reservas se acabarán en 28 años, en la hipótesis de que el consumo de petróleo no aumente en el mundo; ahora bien el crecimiento demográfico y el aumento del producto global de cada nación hace poco probable esta hipótesis. Claro está que pueden descubrirse nuevas fuentes de petróleo, postergando así la fecha en la que ni una gota saldrá de los pozos. Las reservas de gas conocidas se agotarán en 49 años. Si no aumenta el consumo actual de carbón, las reservas conocidas de carbón son suficientes solamente para 200 años.

El uso de ciertas técnicas agrícolas intensivas deteriora la tierra arable, y a veces la destruye en forma irreversible, disminuyendo la fuente última de toda vida mientras, por otro lado, crecen rápidamente las necesidades. Incluso la presión de necesidades urgentes provoca deforestación y aumento de tierras desérticas de parte de los más pobres. Sin embargo, la amenaza principal proviene de la entrada del mundo en la era de lo nuclear: el uso de la nueva energía tanto para efectos civiles como y

sobre todo para efectos militares constituye una amenaza sin precedente. Nadie sabe dónde depositar los residuos de las centrales nucleares, que conservarán en ciertos casos su radioactividad durante casi 1,000 años. Y qué decir del uso de las armas nucleares, incluso solamente tácticas, con el riesgo de escalada que implican: el planeta está en peligro de volverse inhabitable. Fuera de esta amenaza de lo nuclear, las industrias, sobre todo las químicas, contaminan los ambientes, los ríos, el mar mismo y el aire de las grandes ciudades.

Algunos expertos discuten estas perspectivas, siendo mas acertadas las advertencias de Juan Pablo II en su Encíclica **Redemptor hominis**.

"La amenaza de contaminación del ambiente natural" (No. 8), un mundo, "dilatándose a ritmo acelerado los recursos materiales y energéticos, comprometiendo el ambiente geofísico" (No. 16). "El desarrollo de la técnica no controlado ni encuadrado en un plan a nivel universal. . . lleva muchas veces consigo la amenaza del ambiente natural" y transforma al hombre, constituido "dueño y custodio inteligente y noble", de la naturaleza en un "explotador y destructor sin reparo" (No. 15).

En efecto, el agotamiento de los recursos no renovables lleva a la humanidad a una crisis cuyos primeros signos ya se manifiestan desde diciembre de 1973, cuando los países exportadores de petróleo lograron sindicalizarse y se cuadruplicaron los precios del oro negro. Sin darse cuenta, el mundo ha entrado entonces en una nueva época. La crisis cuestiona todo el sistema universal de producción, cuya tecnología se ha elaborado sobre la base de combustibles abundantes y baratos.

Esta crisis actual tiene un carácter radicalmente distinto de las crisis cíclicas anteriores a la segunda guerra mundial. Es una crisis definitiva, que podría extenderse a las otras materias primas, y tomaría entonces una dimensión todavía peor.

En este proceso, no se trata de descubrir la culpa de los países que aprovechan su ubicación de fuerza en el mercado internacional para la venta de sus recursos, ya que los países desarrollados fueron los primeros en usar estos medios de presión. Mientras las reglas de la economía sean las de la oferta y la demanda, sin ningún control, la crisis económica se agravará ineluctablemente así como las tensiones políticas que se derivan de ella.

En América Latina, estos fenómenos se observan ya, aunque en algunas partes más que en otras. La explotación indiscriminada del petróleo tiende a transformar ciertas regiones en desiertos. Además, las reservas del

oro negro tienden a acabarse en pocos años después del descubrimiento de nuevos yacimientos. Las otras materias primas (estaño, cobre . . .) se agotarán en un plazo más o menos largo, que no supera la duración de una o dos vidas humanas. Sin duda, se descubrirán nuevas riquezas en las regiones no exploradas, especialmente en la Amazonía. Pero se sabe que en los años 1960-1970 se han gastado sólo en Estados Unidos más recursos que a lo largo de toda la historia humana. Hay razones para pensar que estos nuevos recursos serán como una gota de agua sobre una chapa de acero al rojo vivo.

Se produce también una ruptura del equilibrio alimenticio cuando la introducción de ciertas técnicas quita lo necesario para subsistir a todo un grupo humano. El progreso técnico puede significar un profundo deterioro de la vida.

Igualmente, hay que señalar los efectos negativos del monocultivo. En el Nordeste brasileño, la caña de azúcar ha invadido ciertas regiones sin dejar espacio para los cultivos de subsistencia; la población local, con los precios o los sueldos que recibe, no puede alimentarse normalmente. En otras partes del continente, el monocultivo del café, de algodón, etc., tienen los mismos efectos. En estos casos, el progreso técnico significa un proceso regresivo para los campesinos, en comparación con el cultivo tradicional.

El equilibrio vital se deteriora también cuando los niños, no nutridos con la leche materna, no reciben en los alimentos que la sustituyen, las proteínas necesarias para el desarrollo normal de su organismo, especialmente de su cerebro. Razones económicas (falta de recursos de las madres, costo elevado de la leche de sustitución) o culturales (las madres adoptan las costumbres de la ciudad) se juntan aquí para provocar un fenómeno desastroso.

2.— La sociedad industrial provoca además, por algunas de sus técnicas, una ruptura del equilibrio cultural que destruye valores esenciales para la vivencia y la convivencia humana. Algunos no vacilan en hablar de una "desculturización" inconsciente y progresiva.

No se trata de mitificar la sociedad agraria, ni tampoco de negar los progresos indudables de la sociedad industrial. La división del trabajo, las facilidades de comunicación, la cultura escrita, la nueva familia, la economía moderna, la vida urbana. La misma vida religiosa más personal y más universal, significan en muchos aspectos un mejoramiento de la calidad de vida.

Sin embargo, la sociedad industrial y urbana conlleva dos efectos negativos que están en relación íntima: el gigantismo metropolitano y el desconcierto moral.

a. **La concentración urbana** quita al hombre todo contacto con la tierra. La industria interpone sus máquinas entre el hombre y la naturaleza. Ahora bien, el hombre necesita de esta relación. Necesita también situarse en un espacio de dimensión humana, que le permita elevarse por umbrales sucesivos a lo universal en un momento en que los medios de transporte y de comunicación social han suprimido las distancias. Las empresas son transnacionales y los mercados son mundiales. La economía está sometida a movimientos masivos que nadie puede controlar.

Ciertos productos se vuelven una verdadera amenaza por el solo hecho de su multiplicación como es el caso del coche individual, que provoca entre otros efectos, la polución de la atmósfera, el bloqueo de la circulación y la transformación de la ciudad en un inmenso garage. Las grandes capitales monopolizan la vida económica, política y artística, causando la desaparición del municipio y la provincia, absorbidos por el centralismo. Así la gran ciudad se vuelve monstruosa (1).

b. El gigantismo metropolitano acarrea un **desconcierto moral** sin precedente, que produce la disgregación de la familia por el divorcio y por el conflicto de generaciones, la traumatización de los niños y el abandono de los ancianos, el deterioro de las conductas sexuales, en nombre de la mal entendida libertad, favorecido por los medios de comunicación, el desarrollo de la delincuencia y de la violencia, la extensión del alcoholismo y de la droga, la erosión de las creencias, de las normas y de las prácticas religiosas en un mundo que a la vez se atomiza y se masifica. Todo esto hace ver que la fe requiere una comunidad y un ambiente más propicio para desarrollarse.

---

(1) El caso de México que pasará de 60 millones de habitantes en 1975 a 131 millones en el año 2,000 y de la ciudad de México que tendrá en el año 2,000 31 millones 600 mil habitantes, es único no sólo en América Latina sino en el mundo: Calcuta, Bombay, Seúl, El Cairo o Manila no superarán los 20 millones de habitantes en el año 2,000 (Estudio "Global 2,000" del Departamento de Estado de los Estados Unidos de Norte América y del Consejo de Calidad del Medio Ambiente, publicado el 26. 7. 80).

Según el Fondo de las Naciones Unidas para las actividades de población (UNFPA), en su conferencia en Roma (octubre de 1980), la población de las ciudades en el mundo subió de 14<sup>o</sup>/o en 1920 a 41<sup>o</sup>/o en 1980, y alcanzará 50<sup>o</sup>/o en el año 2,000. En 1950, había sólo 10 aglomeraciones de más de 5 millones de habitantes (sobresalían Nueva York, Londres, Tokio); son 26 en 1980 y serán 60 en el año 2,000 (45 en los países en desarrollo). Nueva York y Tokio (alrededor de 20 millones en 1980) crecerán menos rápido que México (alrededor de 15 millones en 1980, 31,6 millones en el año 2,000), Sao Paulo (25 millones en el 2,000) y Río de Janeiro (19 millones en el 2,000).

La causa última de todos estos fenómenos no es la tecnología en sí misma, ya que las técnicas nuevas pueden usarse al servicio del hombre, con tal que se discierna entre ellas las que construyen y las que destruyen. Las técnicas que acarrear destrucción son las que se ponen al servicio del lucro, y más fundamentalmente, cuando obedecen a su lógica propia y no se someten a ninguna norma, transformándose de medio en fin de la existencia humana. Entonces, la técnica sin horizonte humano se convierte en la gran responsable de la desestructuración y por tanto de la desculturización de la sociedad.

América Latina está sometida a la agresión universal de la sociedad de consumo que resulta del uso descontrolado de esta tecnología. Por lo tanto, en ella la calidad de la vida está también amenazada.

En ciertos aspectos, incluso, esta amenaza es más fuerte que en los países desarrollados. El desarrollo de las ciudades gigantes y de las megápolis alcanza un grado que no se encuentra en los países industrializados, por lo menos del viejo continente europeo.

Sin embargo, en muchos otros aspectos, América Latina pudo resistir mejor este proceso de carácter universal. Si se excluyen los casos de miseria, la pobreza no es un factor de desculturización, más bien lo es la riqueza. La conmiseración, el compartir lo poco que se tiene, la ayuda al vecino, el sentido comunitario, la hospitalidad, la vida familiar, la educación de los niños, la permanencia de ciertas normas de conducta, el sentido de la celebración simbólica, y por fin el sentido religioso se encuentran más fácilmente en el pueblo que en las clases altas, más influídas estas últimas por los patrones de vida extranjeros. Incluso, dichas clases altas aunque ya alteradas, se encuentran menos deterioradas que en los países desarrollados.

Hay todavía oportunidad para resistir a la sociedad de consumo en América Latina, para esto se requiere la conversión personal y comunitaria necesaria para invertir la corriente. La formación de un hombre culturalmente nuevo es más urgente que la de un hombre económica o políticamente nuevo. Aquí está la liberación en su aspecto primordial, en cuanto más determinante que todos los demás.

Para lograr tal efecto, sin embargo, es necesaria una fuerza más alta, una fuerza espiritual.

#### 2.4. La amenaza a la fe del pueblo latinoamericano: la esperanza cristiana.

La más grave agresión que sufre el continente no es la económica, la social, ni tampoco la cultural: es la agresión a su fe.

Es difícil en América Latina tomar conciencia de esta grave amenaza. En efecto, un contacto continuo con Norte América o con Europa permite darse cuenta de la magnitud del desconcierto moral y religioso que se manifiesta en estos países "avanzados". Entre los jóvenes, sobretudo, no se discierne el bien y el mal. No se discierne la vida y la muerte, lo que realmente mata al hombre y lo que realmente lo vivifica. Ejemplo característico es el que presenta una encuesta en Alemania Federal: sobre 100 matrimonios de 10 años de duración, hay un promedio de 160 niños, de 120 en Berlín, hay por otro lado, 14 o/o de estos matrimonios que no tienen y no quieren tener ningún niño, siendo este porcentaje de 24 o/o en Berlín.

¿Quién puede medir el trastorno que constituye este fenómeno con relación al sentido mismo de la vida? Un investigador hace 50 años podía afirmar: "No pude observar nunca cuatro generaciones de ateos seguidos". El mundo actual confirma que la vida misma se detiene cuando la fe se extingue.

El espectáculo de lo que pasa en los países que han logrado desarrollar un proceso de socialización en el sentido de la eficiencia económica y de la distribución justa del producto, un proceso de democratización y un desarrollo cultural, como por ejemplo los países escandinavos e incluso los países del Nor Occidente Europeo, merece la reflexión de los latinoamericanos. En estos países, la crisis ecológica y la crisis espiritual alcanzan su grado máximo. Entonces, ni el socialismo, ni la democracia,

ni un alto grado de cultura significan, por sí mismos, la liberación. Hace falta algo más esencial, que se ha olvidado en las ecuaciones, sin lo cual todo el resto se torna sin sentido. El deterioro del hombre en los países superdesarrollados prueba, aun si esto fuese necesario, que el vivir y el convivir en forma auténticamente humana, están condicionados, sin duda, por la justicia, la libertad y el progreso cultural, pero están determinados en última instancia por algo que todo esto no implica necesariamente: el encuentro con Dios que es al mismo tiempo el encuentro del hombre consigo mismo.

La crisis de la fe que se observa en los países más desarrollados está en relación íntima con el desconcierto moral y religioso característico de una sociedad en la que domina la racionalidad técnica. Los valores evangélicos de pobreza, de contemplación, de amor y de perdón, todos en base a cierta gratuidad, tienden a desaparecer cuando el rendimiento y el consumo se vuelven los fines últimos de la existencia y cuando las relaciones de fuerza tienden a sustituir las relaciones de derecho.

Desde hace diez años se observa, primero en Estados Unidos y luego en Europa, cierto retorno a lo espiritual, a través de varios tipos de comunidades. El movimiento carismático moviliza centenares de miles de jóvenes. La atracción de las religiones orientales asiáticas surge de la misma reacción. Muchos puntos de convergencia, en una sociedad que se hunde cada vez más en el materialismo, manifiestan un afán de algo esencial, de algo trascendente, al fin y al cabo una sed de Dios que ningún materialismo puede extinguir ni satisfacer. Varios signos de recuperación se manifiestan desde la crisis espiritual tan profunda que se expresó en el año 1968, con la rebeldía anárquica de los jóvenes de Francia y sus largas secuelas.

No hay que sorprenderse en estas condiciones del éxito imprevisto de los viajes del Papa Juan Pablo II, a Estados Unidos, Francia, Alemania, Polonia, México, Brasil, África. Nadie puede tacharlo de demagógico, puesto que denuncia la forma de vivir del mundo entero, tanto la sociedad de consumo como el libertinaje sexual. Lo que pasa, como lo expresó un periodista norteamericano, James Reston (1) es que la "visita del Papa llevó a los responsables a darse cuenta de la fuerza de convicción moral e interpeló a los americanos sobre lo esencial". Ahora bien, lo esencial es Dios.

---

(1) Citado por Arthur Fontaine, *Sélection Hebdomadaire du journal Le Monde*, 4 de Oct. de 1979, p. 6.

Y qué decir de su viaje a Polonia durante el cual se ha invertido la relación entre una ideología triunfante que pretendía la extinción de la religión y la fuerza espiritual desarmada, más fuerte que nunca.

El hombre moderno que ha perdido toda brújula, se vuelve espontáneamente hacia quien le propone las certidumbres sin las cuales toda la existencia pierde su sentido.

La crisis universal de la fe cristiana se ha manifestado también en América Latina, sobre todo en las clases dirigentes, en los ambientes intelectuales, en el clero y entre los religiosos. El pueblo no fue alcanzado en el mismo grado, sólo indirectamente a través de los anteriores.

Esta crisis espiritual tuvo en América Latina caracteres propios. Cuando en Norteamérica y en Europa Occidental estaba ligada a la abundancia material, al libertinaje moral, al cuestionamiento tecnológico de los fundamentos del cristianismo, giraba más bien en América Latina alrededor del problema político. Atraídos por el modelo de riqueza que les ofrecían el Occidente y también el mundo socialista, muchos latinoamericanos inconscientemente han puesto su esperanza en el desarrollo material por la vía de la discriminación clasista o de la revolución violenta, más bien que en el Evangelio con su ideal de pobreza y sus conceptos propios de liberación. Esta primacía de la política sobre el Evangelio llevaba a una instrumentalización de la fe al servicio de políticos de signos contrarios. Aquí está, según parece, la fuente principal de las crisis que han amenazado la unidad de la Iglesia y que han llevado a mucha pérdida de la fe y de la vocación. Al fin y al cabo estas corrientes manifiestan cierta satelización del continente, cierta agresión de la fe en América Latina por el ateísmo implícito o explícito de los países más ricos cuya meta última es lo material y no lo espiritual.

El pueblo latinoamericano, ha resistido esta agresión, mucho más de lo que se podía esperar. Su fe no ha sido deteriorada profundamente, lo que prueba la solidez de su "sustrato católico" y lo hondo de la evangelización a lo largo de cinco siglos. Los brotes de renovación que se manifiestan ahora en todas partes demuestran que este trasfondo no ha sido destruido.

En el pueblo, sobre todo, se descubre una sensibilidad al Evangelio, un gusto por la oración, una disponibilidad al servicio de la Iglesia, y reacciones cristianas ante las distintas situaciones. No es difícil llamar a la fe y a la caridad, a formas de culto y de apostolado renovadas. Sería muy imprudente negar este culto "tradicional" todavía vivo. Es más sabio uti-

lizar las costumbres todavía vigentes: bautismos, matrimonios, asamblea parroquial, mes de María, peregrinaciones, fiestas, etc., para una catequesis de adultos, sin descuidar las comunidades de base y la renovación de la pastoral. Esto puede llamarse "catolicismo popular".

Otra realidad es la "religiosidad popular" cuando se mezclan en ella supersticiones, a veces brujerías. En ciertas regiones, los matrimonios ilegítimos son muy numerosos. Ciertas expresiones del culto tradicional provocan malestar. Se puede dudar del porvenir de manifestaciones religiosas tan claramente marcadas por las culturas del pasado. Sin embargo, esta "religiosidad popular" conlleva valores religiosos profundos que su evangelización debe asumir.

Sin embargo, se vive todavía en América Latina en un mundo cristiano. Sin duda hay "élites" antirreligiosas, pero el pueblo es creyente. En México, en donde reina el ateísmo oficial, la fe popular sigue estando intacta, como lo demostró la extraordinaria respuesta del país a la visita del Papa Juan Pablo II en enero de 1979 en todas sus capas sociales.

Lo mismo se confirmó en su visita al Brasil en julio de 1980, lo que constituyó el mayor evento público en toda la historia de este país.

En esta permanencia y renovación de la fe, en estos brotes de renacimiento después de la crisis, está la gran esperanza del continente. La liberación económica, social, política e incluso cultural no provocará, por sí misma, el desarrollo de la fe. Por el contrario, la fe cristiana aporta a la liberación algo esencial: la supremacía de los valores que dignifican al hombre, valores con los cuales aborda la solución de los problemas antes descritos. La misión de la Iglesia es trabajar más que nunca para el desarrollo de la fe viva y actuante, sabiendo que es, al fin y al cabo, su mejor servicio a la justicia, a la libertad y a la calidad de la vida.

**II PARTE:**

**REFLEXION TEOLOGICA PASTORAL Y SUS  
PROYECCIONES SOCIALES**

## REFLEXION TEOLOGICA PASTORAL Y PROYECCIONES

### 1. FUNDAMENTOS ANTROPOLOGICOS Y TEOLOGICOS

En la realidad social aquí descrita, la Iglesia debe estar presente en forma evangélica. Ella se encuentra involucrada en la misma situación. Como institución, como fuerza social, tiene ya una presencia significativa por el número de creyentes y por la historia compartida con nuestros pueblos. Desde el inicio de la evangelización, la fe forma parte del ser y de la identidad de nuestra América Latina (Puebla, 412). La fe selló el alma y marcó su identidad histórica esencial (id. 445).

Estas circunstancias hacen aún más exigente un imperativo que nace del propio ser y de la misión de la Iglesia. Ella es una comunidad de fe que tiene finalidad religiosa (Gaudium et Spes, 42). Sin embargo esa fe se proyecta sobre todo al campo de la existencia humana iluminándola y rectificándola.

La situación social que hemos analizado y que tiene como última raíz de sus males el misterio del pecado, nos interpela profundamente. La "creciente brecha entre ricos y pobres" constituye verdaderamente "un escándalo y una contradicción con el ser cristiano" (Puebla, 28). La situación de injusticia en todas las formas anteriormente analizadas, es un desafío a nuestra pastoral para ayudar al hombre a pasar de situaciones menos humanas a más humanas. "Las profundas diferencias sociales, la extrema pobreza y la violación de derechos humanos que se dan en muchas partes son retos a la Evangelización. Nuestra misión de llevar Dios a los hombres y a los hombres a Dios implica también construir entre ellos una sociedad más fraterna" (Puebla, 90).

Por esta razón donde hay injusticia se hiere a la fe, se la priva de su dinamismo y de su fuerza transformadora . . . "Las situaciones de injusticia y de pobreza aguda son un índice acusador de que la fe no ha tenido la fuerza necesaria para penetrar los criterios y las decisiones de los sectores responsables del liderazgo ideológico y de la organización de la convivencia social y económica de nuestros pueblos" (Puebla, 437).

Siendo interpelada, pues, nuestra fe, por esta contradicción existencial de situaciones injustas en una sociedad cristiana, nos sentimos movidos a la reflexión para buscar las raíces más hondas de nuestra respuesta, y a comprender de dónde surgen las palabras de la Iglesia para América Latina. Ellas nacen, no de una teoría, sino de una triple experiencia de fe: Dios nos revela su amor enviándonos a su Hijo; el misterio de la iniquidad en el mundo crea ídolos en lugar de Dios; en Cristo encontramos la fuerza liberadora de todos los ídolos que nos permite, libres de su opresión, servir y amar al único Dios.

El que quiera construir una nueva sociedad en América Latina no debe equivocarse sobre el sentido del hombre y sus valores: engañarse significaría desorientación, contradicciones y conflictos en el camino, sin poder alcanzar la meta de una sociedad más humana. Todo proyecto social implica, consciente o inconscientemente, una toma de posición sobre el destino del hombre. La constitución pastoral **Gaudium et Spes** del Vaticano II sobre la Iglesia en el mundo actual, antes de expresarse sobre "los problemas más urgentes" en su IIa. Parte, y después de analizar brevemente en una exposición preliminar, "la situación del hombre en el mundo de hoy", dedica su Iª. parte, la más novedosa, a "la Iglesia y la vocación del hombre". En efecto, la doctrina social de la Iglesia tiene aquí su punto de partida.

## 1.1. Las dimensiones del hombre a la luz de la revelación

La raíz primera y fundamental de lo que la Iglesia puede decir acerca de la sociedad y del hombre, es la Palabra revelada de Dios como experiencia histórica de un Pueblo que se sintió llamado a la Alianza. Dios habló por los profetas, pero en la plenitud de los tiempos, nos habló por su propio hijo. La revelación nos abre el misterio de Dios: en Jesús descubrimos el camino al Padre y reconocemos la magnitud de su amor que se mide por el don de su propio Hijo (Jn. 3, 16). En Cristo tenemos el camino para la verdad y la vida (San Agustín, tratado 34 sobre el Evangelio de S. Juan).

Jesús nos revela el misterio de nuestro propio ser humano: llamados a ser Hijos de Dios, a participar de su propia vida. Y en esta vida de Dios, como lo aprendemos en Cristo, descubrimos, pues, la verdadera fraternidad que hunde sus raíces en el Padre común. Cuando la Iglesia habla a los pueblos sobre la fraternidad humana, la fuente última de su palabra es el designio mismo de Dios.

El hombre descubre, en la fe, una insospechada capacidad de superarse a sí mismo: de hablar, de ser hijo, de amar a Dios, en Jesucristo, movido por el Espíritu Santo. Es capaz de amar, en el Señor, a todos los hombres introduciendo la novedad radical del evangelio: perdonar y amar a los que nos persiguen. (Mt. 5, 46-47).

Esta experiencia de fe es la base de la originalidad irreductible de la teología y de la antropología cristianas. La dignidad de la persona humana, un concepto nuevo de la libertad como entrega al otro en la reciprocidad, un ideal de comunión y de participación, están implícitos en este

concepto del hombre como ser reflejo de Dios y proyección del universo. Porque los hombres son hijos de Dios y hermanos en Cristo, podemos afirmar que cada hombre tiene más valor que todo el universo material y que cada hombre vale igual que otro. No es difícil ver que estos dos principios marcan una verdadera y auténtica revolución porque declaran radicalmente injustificable el dominio de un ser humano sobre otro, o la subordinación de la persona humana al progreso material.

### 1.1.1. El sentido del hombre

Entre todas las grandes religiones, el cristianismo se destaca por la estatura del hombre en su perspectiva, el hombre inseparable de Dios, Dios inseparable del hombre. El hombre fue el centro de perspectiva del Concilio, es también el tema que sin cesar desarrolla Juan Pablo II en sus discursos. (1)

El cristianismo ha liberado a la humanidad de todas las creencias, de todas las prescripciones, de todas las supersticiones que, en una forma u otra sometían el hombre a fuerzas cósmicas. En la religión cristiana hay una sola fe, una sola ley, un solo sacramento, Cristo, el hombre con toda su dimensión.

En la existencia común a todos los hombres, el cristianismo propone a sus discípulos ser hombres, y serlo en plenitud. Por tanto, no excluye a nadie y se dirige a todo hombre, cualquiera sea su raza, su cultura, su lengua, su nación, su sexo, su edad. No tiene fronteras.

Incluso en los símbolos, las normas, los ritos que le son propios, la Iglesia tiene algo humano que es único. Compárese para citar un solo ejemplo, el sacrificio eucarístico con los holocaustos sangrientos de muchas otras religiones: el misterio realiza de nuevo bajo los signos del pan y el vino, cargados de sentido humano, el único sacrificio del Hombre: Cristo.

Lo absolutamente original de la doctrina, de la ética y de las prácticas cristianas es llevar al hombre a ser hombre y a serlo en plenitud.

---

(1) Es también significativo el título de su primera encíclica: *Redemptor hominis*. Hay "una vinculación fundamental del Evangelio... con el hombre en su humanidad misma" (Juan Pablo II, Discurso a la UNESCO). "El conjunto de las afirmaciones que se refieren al hombre, pertenece a la sustancia misma del mensaje de Cristo y de la misión de la Iglesia" (Ibid).

"No sólo el mensaje evangélico es dirigido al hombre, sino que es un gran mensaje mesiánico sobre el hombre: es la revelación al hombre de la verdad total sobre él mismo y sobre su vocación en Cristo" (Juan Pablo II a los Obispos franceses, 1. 6. 1980).

El cristiano, por eso mismo, puede dialogar con todo hombre, aún no cristiano, no creyente, aún ateo, sin perder su identidad. Puede reconocer en todo hombre la semilla de verdad que está latente en él y así, nada humano le es ajeno. Tiene algo que decir a todo hombre, una palabra que lo invita a vivir según su propia conciencia en todo lo que tiene de verdad, confiando que esta verdad le pone en marcha hacia la verdad plena.

En todo hombre hay algo que se estremece en contacto con la verdad cristiana, porque es una verdad humana y todo hombre "en lo más profundo de su conciencia descubre . . . una ley que él no se dicta a sí mismo . . . cuya voz resuena, cuando es necesario, en los oídos de su corazón, advirtiéndole que debe amar y practicar el bien, y que debe evitar el mal . . . en cuya obediencia consiste la dignidad humana" (Gaudium et Spes, 16).

En todo cristiano hay algo que se estremece en el contacto con la verdad humana esparcida en el mundo.

¿Quién es entonces el hombre?

El hombre es un misterio para sí mismo.

Está inmerso en la naturaleza. Nace, vive y muere como cualquier ser viviente. Tiene sus raíces en la materia y se nutre de ella. Por su trabajo la humaniza, adaptándola a sus necesidades. "Con el ejercicio infatigable de su ingenio a lo largo de los siglos, la humanidad ha realizado grandes avances en las ciencias positivas, en el campo de la técnica" (Gaudium et Spes, 15).

El hombre está enraizado en lo sensible, lo visible, lo terrenal y lo temporal. Esto de por sí no significa ninguna caída, concepto que no existe en la fe cristiana. La carne es radicalmente buena. El misterio, por el cual la Palabra divina se hace carne, no se presenta en la Biblia como una humillación. Hubo humillación sólo cuando "Cristo siendo de condición divina . . . se despojó de sí mismo, tomando condición de siervo" (Fil. 2, 5-7), la condición de pecador. Pues ningún ser fue creado esclavo.

Inmerso en la naturaleza, el hombre emerge por su espíritu a lo invisible, fuera de los límites del tiempo y del espacio. El horizonte escatológico es de la esencia misma del espíritu en el hombre.

Hay una diferencia radical entre el espíritu y la carne, la razón y el instinto, la inteligencia y el sentido. Pero nunca, a nivel del hombre, la carne se da sin el espíritu, nunca el espíritu se da sin la carne. Se implican mutuamente y se implican en su totalidad. En este punto, hay una diferen-

cia esencial entre el concepto griego y el concepto cristiano. Según Sócrates, el cuerpo es mortal y desaparece para siempre. El alma es inmortal. Los Hebreos conciben la carne y el espíritu en una unidad indisoluble. "Se siembra un cuerpo natural, se levanta un cuerpo espiritual. Pues si hay un cuerpo natural hay también un cuerpo espiritual", dice enfáticamente Pablo (I Cor. 15, 44).

El hombre es carne y espíritu, indisolublemente, pero puede vivir según la carne, lo que lo lleva, carne y espíritu a la corrupción, o según el espíritu, lo que lo lleva, carne y espíritu a la incorrupción.

Por el espíritu, el hombre penetra en el universo de los valores morales, es decir llega a la **conciencia del sentido** de la existencia y a la **libertad** de optar por el bien o por el mal.

Esta conciencia y esta libertad están condicionadas, pero no determinadas, por un sinnúmero de circunstancias personales y sociales que las limitan, pero que nunca llegan a abolir el reducto íntimo de los actos por los cuales el hombre dirige libremente su vida "no bajo la presión de un ciego impulso interior o de la mera coacción externa", sino "movido e inducido por convicción interna personal" (Gaudium et Spes, 17).

Sin embargo, todos los actos libres son del hombre entero, carne y espíritu. No hay un sólo acto humano, por muy elevado que sea, que no incluya la parte más sensible del hombre. Cuanto más el hombre accede al mundo invisible, tanto más asume lo sensible, en todos sus componentes.

Tocamos aquí el misterio de la existencia en algo fundamental. Llegando al universo de los valores, de la realidad que escapa a los sentidos, realizándose según el espíritu, el hombre llega a una plenitud, **incluso en lo sensible**, que no puede alcanzar si se queda sumergido en lo sensible. El animal alcanza sus fines vitales siguiendo el solo instinto. No así el hombre, porque en el hombre el instinto está totalmente asumido y parcialmente suplido por la razón. Resulta que el hombre meramente instintivo, impulsivo, se vuelve infinitamente más estúpido y cruel que el animal.

Las leyes morales son las leyes inmanentes de la existencia humana. A todos los niveles terrenales y temporales, la vida conyugal y familiar, la vida económica, la vida política, nacional e internacional, la vida cultural llegan a su más alto grado de plenitud cuando alcanzan los valores que dan a la vida su sentido.

Y sin embargo, los valores tienen como fin primero conducir al hombre a una felicidad más allá de la muerte. El bien y el mal no se definen por

lo útil o lo nefasto en la vida material, por lo agradable o lo desagradable, por lo que lleva a la vida o a la muerte en su sentido biológico. Se definen por lo que lleva a la vida y a la muerte en su sentido definitivo. Hacer el bien, ser "justo", vivir según el espíritu conduce a la vida para siempre. Hacer el mal, ser "injusto", vivir según la carne, conduce a la muerte para siempre. El hombre choca aquí con un misterio ante el cual "toda imaginación fracasa" (*Gaudium et Spes*, 18), pero al mismo tiempo misterio sin el cual todo es incoherente en la existencia: los actos libres del hombre, que optan por el bien y por el mal, lo siguen para siempre. Sin esta fe, no habría ninguna diferencia, en el momento de la muerte, entre el criminal más grande, que ha decidido fríamente la masacre de millones de hombres, y aquel que ha entregado su vida al bien de sus semejantes. Decir que el hombre bueno vivirá siempre en la memoria de la humanidad es una palabra vacía, pues muchas veces los malos ocupan más espacio que los buenos en la historia. Además, el hombre está encerrado en un mundo temporal y terrenal que perecerá. La ciencia nos llevó a esta conclusión dentro de sus certezas. Hay entonces un destino final radicalmente igual para el hombre bueno y el hombre malo, si todo termina en el momento de la muerte. Todo es absurdo sin la fe en un más allá de la muerte. Un mundo que surge de la nada y regresa a la nada.

### La espera del hombre

Abordamos así otro misterio de la existencia humana: del mismo modo que el hombre no puede llegar a la plenitud de vida a nivel sensible, sin el espíritu, del mismo modo no puede llegar a la plenitud de lo humano sin algo que supere absolutamente al hombre. "El hombre rebasa infinitamente al hombre" (Pascal).

Hay mucho más en la existencia que lo meramente sensible. Hay mucho más en la existencia que lo puramente humano.

Es el misterio más íntimo del hombre: es un ser proyectado más allá de sí mismo, tiene un vínculo inmanente con quien lo trasciende radicalmente.

Toda la grandeza del hombre proviene de que lleva en sí la "Imagen de Dios invisible" (col. 1, 15). "La semejanza divina, he ahí su verdadera naturaleza" (San Gregorio de Niza). "El hombre sólo tiene sentido en el mundo como imagen y semejanza de Dios" (Juan Pablo II en *Le Bourget*, 1.6.1980).

Es la gran paradoja del hombre. Por una parte, está atraído en forma invencible por Dios. Este "deseo natural" de conocer a Dios (*Suma Teológica*. 1a., qu. 12, a. 1) y de participar en su vida, no es un episodio:

todo el dinamismo del ser humano se explica por ese deseo. La naturaleza tiende hacia el hombre en quien culminan todas las energías de la materia y de la vida. Toda la humanidad tiende hacia Dios en quien se realiza en plenitud su imagen que el hombre tiene inscrita en sí en caracteres indelebiles. En este punto, la fe cristiana hace suya la intuición más profunda de los Griegos: Dios mueve haciéndose desear, "Theos Kinei os eromenos".

El hombre se percibe y se define como un ser para Dios, pero, por otra parte Dios está absolutamente fuera de su alcance. Entre lo humano y lo divino, hay una distancia infinita, infranqueable para el hombre. No hay nada en el hombre, ni en su inteligencia, ni en su libertad, que pueda captar en su plenitud a Dios. Dios es el ser inalcanzable por la creatura en su totalidad.

Todo en el hombre expresa el deseo de conocer a Dios y de unirse a El. Nada en el hombre merece el don supremo por el cual Dios se da a conocer y a vivir.

### **La respuesta de Dios**

Al llegar a este límite, el mundo entero queda en suspenso. ¿Cuál será la libre respuesta de Dios?

Toda la revelación está aquí expresada: la respuesta de Dios, la más deseada por el hombre, y también la más inesperada, supera a todas las esperanzas.

Los griegos no se atrevieron a poner el amor en Dios, por no tener una visión plena ni de Dios ni del amor. Según ellos el amor es signo de algo que falta. Por tanto no puede haber ninguna emoción en Dios, motor inmóvil de todas las cosas móviles.

La fe cristiana franquea este umbral. Dios ama. Es más, Dios "es Amor" (I Jn. 4,8). Pues el amor no es, de por sí, signo de algo que hace falta, es signo de una plenitud que se comunica.

Ya en el Antiguo Testamento, cuando Moisés se atreve a pedir a Dios su nombre, en la visión del Horeb, en uno de los momentos más solemnes en la historia de Israel, recibe esta respuesta: "Yo soy el que soy" (Exodo, 3, 14). Esta palabra, hoy día enigmática, sin duda no lo fue para Moisés. En el contexto ("Yo estaré contigo. . ." Ex. 3, 12), como lo subraya Von Rad (1), no se puede ver en esta revelación de Yahvé una defi-

(1) En su obra maestra "Teología del Antiguo Testamento", t. 1, p. 160 en la edición francesa.

nición abstracta. "El contexto narrativo deja entender que Yahvé quiere comunicar algo, no sobre quién es en sí, sino sobre cómo se manifestará a favor de Israel . . . Se ha insistido siempre que "ser", en todo caso en este texto, debe ser entendido como "estar presente", "estar aquí", no en un sentido absoluto, sino en el sentido de una presencia relativa y activa: estaré aquí (para mi pueblo)". Así sin duda lo entendió Moisés quien encontró en ella, en el miedo que tenía ante la misión que Dios le confiaba, luz y fuerza. Manifestándose en esta forma concreta, Dios insinúa lo que se revelará plenamente en la Alianza nueva: es Amor.

La etimología misma de la palabra Yahvé, según los mejores exégetas (2), expresa un significado semejante. Uno de ellos, partiendo de una raíz árabe hwj, "ser ardiente", emite la hipótesis de que Yahvé significa "el apasionado", "el que ama con pasión". En todo caso, la tradición bíblica entera, tan lejana de la filosofía griega del Dios inmóvil, ve a Yahvé con este rostro. Dios no se mueve en el tiempo, pero desde siempre y para siempre, se conmueve: es el apasionado. Es el amante, el esposo celoso.

En la unidad de un solo acto, Dios crea y Dios salva. No es necesario imaginar una serie de decretos, como si Dios estuviese en el tiempo. Desde el principio Dios crea y crea todo en Cristo.

La ciencia positiva moderna comprueba que hubo un comienzo del universo y que el mismo universo se dirige en forma ineludible hacia su fin, no sólo "la mónada" sino el mundo (Teilhard de Chardin). No le pertenece ir más allá en sus conclusiones. Por su inteligencia, el hombre comprende que de la nada no puede salir nada. Si el universo tuvo un comienzo, hubo alguien que le dio la chispa inicial, alguien que no tuvo ningún comienzo, alguien cuya inteligencia y poder se manifiestan a través de sus creaturas.

No hay que representarse al Creador como un gran "relojero", un gran "ingeniero" que trabaja, desde afuera, a partir de una materia prima. La fuerza creadora está en la creatura como un dinamismo vital que obedece a leyes ocultas pero definidas, que la ciencia descubre en un progreso permanente, siempre inacabada. Ya la materia no es inerte: hay en ella una energía. Mejor dicho: la materia es energía. Por fases sucesivas, la materia se vuelve vida, la vida se vuelve humana. El estado superior en cierta forma está prefigurado en el estado inferior. "Natura non facit saltus". Pero no puede surgir por las solas fuerzas inmanentes del estado anterior. Para quien observa el mundo, lo que sucede es siempre lo "im-

---

(2) Ver Von Rad, *Ibid.*, p. 21.

probable": ningún juego puramente fortuito puede explicar el pasaje de la materia a la vida y de la vida al hombre. La fuerza creadora divina dinamiza lo creado para que pueda franquear los umbrales, infranqueables sin ella, vencer los obstáculos, invencibles sin ella. El creador dinamiza así, desde adentro, su creatura en cada momento de su evolución.

Una evolución interminable, pues no sólo Dios crea, sino que hace a los hombres "**partícipes de la naturaleza divina**" (II Pedro, 1, 4), por un acto de gracia totalmente libre de parte de Dios, y sin embargo, objeto de un deseo inmanente de parte del hombre. Aquí está la revelación en su punto inalcanzable por la razón humana. Pero esta revelación entrega la respuesta sin la cual todo en el nombre es inacabado y enigmático: si el deseo de lo divino es inmanente en el hombre, hasta tal punto que explica todo su dinamismo vital, la gracia inaudita por la cual Dios se entrega al hombre, se vuelve el acontecimiento a la vez más libre y más necesario.

En la plenitud de los tiempos, Dios se encarna, dando al hombre su Hijo unigénito. A partir de Cristo, toda la historia anterior y toda la historia posterior tienen su explicación misteriosa y definitiva. "El misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado" (Gaudium et Spes, 22). El Antiguo Testamento no tiene en sí mismo ningún centro de perspectiva a partir del cual se pueda explicar el dinamismo de sus ulteriores eventos. Lo tiene sólo fuera de sí mismo, en Cristo. El Nuevo Testamento, inaugurando los últimos tiempos, el "esjaton", entrega el punto de convergencia: Cristo ya ha llegado y está todavía por venir. El "devenir" humano tiene allí su explicación última.

Al mismo tiempo que envía su Palabra, Dios da su Espíritu. No conocemos otra palabra que la Palabra dicha al hombre, que el Verbo hecho carne. No conocemos otro espíritu que el Espíritu que visita el mundo y habita en la Iglesia. Ningún cambio en Dios, porque Dios envía su Palabra y da su Espíritu desde siempre y para siempre. La entrega de Dios al hombre es desde el principio hasta el fin.

Esta plena revelación de Dios en Cristo es la respuesta última al interrogante: ¿quién es el hombre? No hay Dios por un lado, el hombre por otro: Dios y el hombre se unen en Cristo. El Reino de Dios es el reino del hombre en toda su verdad. Libre de parte de Dios que la ofrece, libre de parte del hombre si la acepta, la Alianza une la existencia divina a la existencia humana, en una sola existencia. Ninguna fe religiosa fue tan lejos en la percepción del Amor en Dios y de la dignidad del Hombre. El proceso de humanización termina en un proceso de divinización.

"Para conocer al hombre verdadero e integral, es necesario conocer a Dios. . . para conocer a Dios, es necesario conocer al hombre" (Pablo VI, 7.12.1965, 16.17)

## El sentido de la humanidad

Estas verdades fundamentales de la antropología y de la teología cristianas definen el sentido de la existencia.

El hombre es lo que es desde el comienzo; al mismo tiempo, tiene que llegar a ser lo que es a través de un proceso árduo, de una larga marcha, el paso de la carne al espíritu y el paso de lo humano a lo divino. No son momentos sucesivos: en la unidad del acto consciente y libre, se da algo espiritual y algo divino, en el niño como en el adulto, en el ateo como en el creyente. Pero es además un proceso por el cual el hombre, inmerso en lo sensible, emerge cada vez más al Espíritu, en la plenitud de sus dos significados, humano y divino, mutuamente implicados en la Biblia.

Sólo Dios puede llevar al hombre a su humanidad; porque hay mucho más en la carne, y hay mucho más en el hombre que el hombre. Así se revela plenamente el misterio del Reino, reino del hombre y Reino de Dios, indisolublemente.

“Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida” (Jn. 14, 6).

### 1.1.2. El sentido de la comunidad

La comunidad, lo mismo que la humanidad, no se da como un hecho de la naturaleza: se construye día a día en un proceso nunca acabado. La creencia en una relación inmediata y fácil obstaculiza la convivencia en todas sus formas.

En este proceso, la relación sigue el mismo camino, franquea los mismos umbrales, pasando de la carne al espíritu, del espíritu a la gracia.

Toda relación nace de la necesidad, definida por la carne y surge a la libertad, definida por el espíritu. Nace de la posesión y surge a la entrega.

Para el niño, la madre no es sólo un seno lleno de alimento. Desde los primeros días necesita de las caricias, de las sonrisas, de la voz que lo conduce a las primicias de la vida social. A través de la necesidad, accede a algo recíproco. Los esposos están llamados a explorar toda la riqueza de la relación conyugal a todos los niveles de la comunicación: olvidar esto explica el fracaso de tantos matrimonios.

Pero la relación contiene un misterio más hondo: sólo culmina la libertad cuando se realiza la inmersión de Dios mismo en el mundo y la emergencia del hombre a la comunión con Dios. En este momento de humanidad, que es a la vez momento de divinidad, el hombre asciende a una

comunidad desconocida, y sin embargo latente en toda comunidad humana: la comunión divina.

La comunidad humana tiende a la comunión divina y necesita de ella para cumplir toda su promesa. Los hombres se encuentran plenamente unidos cuando se reconocen como hermanos, partícipes de la misma herencia como hijos de Dios.

La comunidad humana es apertura hacia algo que la trasciende y que ella requiere, sin embargo, para realizarse.

La relación se vuelve humana cuando lo que hay en ella de necesidad, de carnal, de transitorio se vuelve signo e instrumento de lo que trasciende absolutamente la necesidad, el sentido, lo contingente. Si no se reconoce este lazo, dentro de la relación, la libertad se deteriora.

Así, en estos términos el misterio de la relación se revela en toda su plenitud: paso de la necesidad a la libertad y de la libertad a la gracia.

La persona humana cuando está abierta al Otro que viene a su encuentro terminará reconociendo a todos como suyos sin más límites que los de la gran familia humana, en una red de relaciones múltiples que la realiza y la enriquece.

a. Siendo la familia la primera forma de la convivencia, es también el lugar del aprendizaje de la entrega al otro en reciprocidad. La relación estable, para la vida, del hombre y de la mujer es la forma más primitiva, pero también más expresiva, del don mutuo por el cual las personas se realizan haciendo de dos uno en una plenitud de gozo. ¿Cuánto necesita el niño de esta comunión entre su padre y su madre, lo demuestran hasta la saciedad muchos casos de ruptura de hogares! ¡Cuántos padres necesitan del amor recíproco de sus hijos, lo prueba abundantemente el drama del conflicto de generaciones! Si hay, en el mundo, un lugar de felicidad y una fuente de alegría para los demás, es el hogar en donde las relaciones entre los esposos y entre padres e hijos se desarrollan en un amor que respeta la legítima autonomía de las personas. Momento de humanidad, que requiere de parte de todos una conciencia y un esfuerzo permanente para llegar a lo gratuito en el amor y al espíritu en los lazos de la carne y de la sangre.

La relación conyugal alcanza a toda su riqueza humana cuando se vuelve figura de la unión nupcial de Cristo con la Iglesia, de la alianza de Dios con el hombre. Hay aquí un sacramento, en el sentido estricto de la palabra. El amor humano "significa" algo divino que lo trasciende y lo realiza.

b. Los lazos que se crean entre los que trabajan juntos en la misma obra son también unos de los más estrechos y de los más necesarios para el desarrollo de la persona. El trabajo no es sólo producción, es también convivencia. Incluso los métodos que tienden a hacer del hombre una simple máquina no logran destruir los vínculos que unen a los hombres en la creación. La comunidad de trabajo es una de las formas más necesarias de la convivencia humana. Así el hombre, humanizando la naturaleza, no destruyéndola, adaptándola a sus necesidades, se humaniza y se socializa en la solidaridad del trabajo y del compartir.

El pan, símbolo de todos los productos, no es sólo un alimento, se vuelve instrumento de la comunidad cuando los hombres lo sacan juntos de la tierra, lo comparten juntos en las horas de miseria. Se vuelve entonces signo e instrumento de algo propiamente humano. La sociedad económica nace de la necesidad cuando los hombres son capaces de liberarse de ella para penetrar a través de ella, en el mundo de lo gratuito.

En cuanto son símbolos de la comunidad humana, el pan y el vino se vuelven signos de la comunión divina, signos del cuerpo místico, en la Eucaristía, porque es sacramento de la entrega de Cristo: "Este es mi cuerpo". "Esta es mi sangre, sangre de la Alianza, que va a ser derramada por muchos". La cena llega a ser el anuncio de aquella cena en que el pan se comerá nuevo y el vino se beberá nuevo en el Reino de Dios (Marcos, 14, 25).

Así en la perspectiva cristiana, el pan, por la institución divina, cobra la plenitud de su significado.

"No sólo de pan vive el hombre, sino de toda palabra que sale de la boca de Dios". El pan se vuelve signo de un pan de vida, el vino de una bebida de salvación: "Yo soy el pan de la vida. El que venga a mí, no tendrá hambre, y el que crea en mí, no tendrá nunca sed" (Juan 6, 35).

En esta forma, está vencido el "miedo" que el hombre sentía frente a su producto. (Ver *Redemptor hominis*, 15). El pan recobra todo su significado humano, adquiriendo un significado divino.

La comunidad en la que los hombres trabajan juntos y comparten sus productos, se transfigura y se realiza plenamente cuando se percibe en ella el signo y el instrumento de algo que la trasciende: el cuerpo místico de Cristo.

c. El hombre necesita también de una patria para realizarse, una patria en que se sienta libre y partícipe. La ruptura del hombre con su patria es traumatizante, así como la agresión a su patria por fuerzas opresoras

externas o internas. ¡Feliz el hombre que puede vivir ciudadano libre de una ciudad libre!

Entonces, la ciudad terrestre se vuelve símbolo de otra ciudad. La comunidad política cobra su plenitud cuando se realiza como figura de la ciudad de Dios; entonces, culmina en ella la libertad.

d. Por fin la relación con el Absoluto es esencial a la **cultura** (Puebla 389). Allí se determina el sentido de la existencia, se definen los valores que parecen más importantes, en ciertas circunstancias, que la vida misma.

Siendo la cultura la esfera de las relaciones humanas en todas sus manifestaciones, no hay cultura si no se da el paso de la necesidad a la libertad: la cultura se define por este paso. Además, "hay una relación orgánica y constitutiva que existe entre la religión en general y el cristianismo en particular, por una parte, y la cultura por otra parte" (Juan Pablo II, discurso de la Unesco, 2.6.80).

Dios no ha creado seres humanos acabados: les ha permitido desarrollarse a sí mismos, insertándose en un mundo de relaciones y emergiendo a través de ellas, a la relación más alta y más íntima de todas: la comunión con El en la Nueva Alianza, a la que todas las relaciones humanas significan en una especie de sacramento.

### 1.1.3. Persona y sociedad

Lo anterior insinúa una salida al conflicto que surge inevitablemente, en la convivencia, del carácter a la vez individual y social del ser humano. Cuando la posesión se vuelve entrega y la entrega signo de la comunión divina, la **unión personaliza**. En esta transfiguración constante, la persona se universaliza, el universo se personaliza.

En Dios pues, las personas son entrega, hasta se definen por la relación. Cuanto más se acerca el hombre al misterio divino, tanto más encuentra la armonía entre los dos aspectos de su ser. La persona, cuando se ensimisma, el universo cuando la absorbe, se destruye esta armonía. La persona se afirma entregándose. Los vínculos se hacen más estrechos cuando por ellos crece la persona.

#### Dignidad de la persona

La dignidad de la persona proviene de que es sujeto en quien el universo llega a su conciencia. Por tanto, el hombre se percibe así "en su única e irreplicable realidad humana" (Redemptor hominis, 13) "en su realidad singular (porque es "persona")" (Ibid., 14). La Encarnación en un solo

hombre, Jesús, manifiesta plenamente este carácter. "Mediante la Encarnación el Hijo de Dios se ha unido en cierto modo, a todo hombre" (Ibid, 13).

Cada persona es absolutamente irremplazable, única. Si de veras, como lo afirma la Biblia, el amor del Creador a la creatura es como de un padre a su hijo, cada hombre puede acercarse a Dios en un diálogo cuya intimidad nadie puede violar. Hay algo único en la relación del Padre con cada uno de sus hijos: un padre, una madre no quita nada a ninguno de sus hijos amando a cada uno como si fuera el único.

Cada persona es un universo, una totalidad, es un fin en sí misma, no puede ser tratada como un medio, ni siquiera por Dios mismo, o en función de otro que ella misma: hasta tal punto es imagen de Dios. "Hay que considerar íntegramente. . .al hombre. . .como sujeto portador de la trascendencia de la persona. Hay que afirmar al hombre por él mismo, y no por ningún otro motivo o razón: ¡Únicamente para él mismo! (Juan Pablo II a la UNESCO).

### Dignidad del pobre

Esta fe en el hombre hace surgir de la oscuridad y del anonimato a cada persona: por muy pobre que sea en el aspecto material, biológico, psicológico, mental e incluso espiritual, la reviste de la misma dignidad. Mejor dicho: Dios la ama tanto más cuanto más pobre es a los ojos de los hombres. El oprimido de la vida; el enfermo, el retrasado físico o mental, el moribundo; el oprimido de la sociedad: el esclavo, el explotado, el aplastado, el extranjero, el pobre, económica, política, racial o culturalmente pobre; el oprimido culpable, el delincuente, el encarcelado, el pecador, reciben un amor preferencial que los restablece, desde el desprecio que les mutila, a su igualdad con los demás.

Aquí están todos los privilegiados de Cristo. Por el contrario, los que han recibido con generosidad los dones de la vida: salud, fuerza, inteligencia; o de la sociedad; riqueza y poder; e incluso los dones morales: los "justos", deben bajar del pedestal que se atribuyen inconscientemente. Así el hecho de que los dones materiales, sociales y espirituales sean muy dispares en cada persona, no altera la igualdad radical de todos los hombres, siendo los ricos, en todos los sentidos, invitados a ser pobres de espíritu, para que no se valgan de sus riquezas despreciando al pobre.

Así puede proclamarse la verdad nueva, casi totalmente ignorada antes de Cristo: **"un hombre vale tanto como otro hombre"**, verdad que cambia el curso de la historia y puede considerarse como el principio de todas las revoluciones modernas, surgidas todas ellas de un mundo lenta-

mente transformado por el fermento evangélico. "... Ya no hay judío ni griego; ni esclavo ni libre; ni mujer, ya que todos vosotros sois uno en Cristo Jesús" (Gal, 3, 28).

"Libertad, igualdad, fraternidad... En el fondo, se trata de ideas cristianas" (Juan Pablo II, en Le Bourget, 1.6.1980).

A toda persona humana Dios ofrece el don de su amor como si fuese la única. Sin este amor del Creador y del Redentor que la distingue entre todas, la igualdad de las personas perdería su fundamento. En este amor hay una denuncia implícita de todas las formas de violación de los derechos de cada persona, y el anuncio de una sociedad en la que todo ser humano sea reconocido en la misma dignidad sin ninguna discriminación.

Cuanto más vive el hombre la experiencia del amor único por el cual Dios lo distingue entre todos los demás, tanto más puede reconocer la igualdad radical de todos los hombres, descubriendo en cada uno de ellos el mismo misterio del amor.

El amor de Dios no excluye a ningún hombre por pobre que sea, ni tampoco a nada humano, por humilde que sea. Pues no hay nada en el hombre que no sea asumido por Dios en la creación y en la encarnación, nada humano que le sea ajeno.

Dios abraza al hombre desde lo más ínfimo hasta lo más alto de su ser. Del mismo modo que la convivencia humana no puede excluir a ninguna persona, no puede tampoco excluir a ningún aspecto de la existencia, a ninguna necesidad. Incluso, las necesidades básicas de la existencia deben tener una prioridad en las opciones de la sociedad.

### **El espacio de la persona**

El hombre es persona en cuanto es responsable de su propio destino. No se hace un ser libre, se le da la oportunidad de llegar a la libertad a través de opciones responsables.

De ahí la necesidad de reservar a la persona un espacio de relativa pero verdadera autonomía en todos los niveles de la vida social.

Partiendo de la familia, es preciso que el hombre y la mujer se reconozcan mutuamente cierta autonomía, lo que no disminuye, antes al contrario favorece la intimidad de su unión. Es preciso también que los padres eduquen a sus hijos en la libertad, ampliando progresivamente el ámbito de sus responsabilidades. Cuando llegue el momento de casarse, los hijos se harán totalmente independientes de sus padres, tanto en la elección de su cónyuge como en la organización de su matrimonio.

En la vida económica, el derecho de propiedad, derecho relativo y no absoluto, pero derecho natural, crea alrededor de la persona una esfera de autonomía sin la cual no hay sociedad libre. Cuando los hombres unen sus esfuerzos en la empresa, de su carácter comunitario se deriva la exigencia de participación de todos sus integrantes en la responsabilidad empresarial.

Una nación es libre cuando todos sus ciudadanos pueden compartir las decisiones que determinan el destino común, según sus normas constitucionales que aseguran el ejercicio de una verdadera autoridad.

La cultura alcanza su más alto nivel cuando da a cada persona la posibilidad de desarrollarse en libertad disponiéndola a la entrega a las demás personas.

Todos estos derechos, no los recibe la persona de la sociedad; derivan de la naturaleza misma del hombre. Ninguna instancia superior puede abolirlos. ¡En esto consiste la anterioridad de la persona respecto a la sociedad.

### **Prevalencia del bien común**

Sin embargo, el bien común prevalece sobre los intereses particulares. Pues el hombre, ser social, se realiza como persona sólo dentro de una comunidad cuyas normas legítimas debe respetar, quedando a salvo sus derechos fundamentales.

Según *Gaudium et Spes* (26), el bien común es "el conjunto de condiciones de la vida social que hacen posible a las asociaciones y a cada uno de sus miembros el logro más pleno y más fácil de la propia perfección". Es la definición que ya Juan XXIII proponía en *Mater et Magistra* (BAC, 65). El bien común se define aquí en función del bien de las personas y de los grupos; la sociedad no constituye una realidad hipostasiada fuera de sus miembros. Tampoco el bien común es la suma de los bienes particulares pero no se limita a ellos. Los recursos materiales, no solamente públicos sino privados, porque todos tienen un destino común para todos, el desarrollo de las intercomunicaciones, una legislación justa, la cultura, las normas de vivir y de convivir que forman la base de la educación en el grupo, la libertad de conciencia y la libertad religiosa, son elementos del bien común. También lo son el desarrollo de cada uno en la sociedad, el respeto de los derechos humanos, una adecuada distribución de las funciones y de las partes, porque una sociedad goza en común del bienestar material y moral de sus miembros.

En su conjunto, el bien común prevalece sobre los intereses particulares, porque los incluye todos, los concilia y los integra en una efectiva convivencia. En pocas palabras, el bien común "es el bien íntegro de la vida humana". Es el fin de la justicia, virtud general que debe inspirar la totalidad de los actos humanos.

El bien común no es sólo función de los responsables en la sociedad, es función de todos, pero especialmente de los que detentan la autoridad.

### El Estado

Para asegurar esta prevalencia es preciso que haya en la sociedad global una autoridad dotada de cierto poder de coacción: la anarquía imposibilita el desarrollo de las personas y de la comunidad. Por consiguiente, es necesario que se designen personas cuya función específica sea el bien genérico, cuyo servicio propio sea promover el bien común.

Las relaciones entre las personas y el estado se definen conforme al pensamiento de la Iglesia, en términos de una doble subordinación. En el plano de los fines, el estado se subordina a la persona, en el sentido de que toda la razón de ser del Estado es promover el bien común de las personas y de las comunidades que lo constituyen. Por otro lado, en el plano de la ejecución de las medidas indispensables para el logro de los fines, la persona se subordina al Estado que puede todo aquello y sólo aquello que es necesario para la realización del bien común.

La autoridad del Estado en la nación y la organización internacional en el universo, tienen raíces ontológicas. No es una creación de los individuos, aunque pertenece a ellos participar en su organización y en su ejercicio según normas definidas que no deben paralizarla. "La interdependencia, cada vez más estrecha y su progresiva universalización hace que el bien común . . . se universalice cada vez más e implique por ello derechos y obligaciones que miran a todo el género humano" (*Gaudium et Spes*, 26).

En este sentido, la autoridad tiene su origen en el Creador. Esto no significa que alguna persona detente el poder por derecho divino. Dios no legitima el poder de nadie: la función de designar y de organizar la autoridad es una función humana. Pero "es el designio de Dios que haya una autoridad en la sociedad" (Puebla, 499).

La autoridad emana del consenso de los súbditos y es para servicio de ellos. "Los reyes de las naciones gobiernan como señores absolutos . . . no así vosotros . . . : el que manda sea como el que sirve" (Lucas, 22, 25-

26). Los derechos de las personas y de las asociaciones deben ser reconocidos por el Estado, en estatutos que los definen y no sean anulados por decretos u otros actos de autoridad contrarios.

### La riqueza múltiple de la convivencia

No basta que las personas tengan un espacio conveniente de autonomía y que el bien común pueda configurar toda la existencia. Es doctrina constante de la Iglesia que una red de comunidades múltiples constituye la riqueza de una auténtica estructura social. El Estado tiene una función necesaria, pero **subsidiaria** en cuanto debe favorecer y fomentar el surgimiento de estas comunidades.

El hombre atomizado o masificado no puede expresarse en toda la riqueza de su ser. Solamente se vuelve persona a través de comunidades que él forma. Hay que reconstituir sin cesar el tejido social que las tendencias anarquistas o totalitarias tienden a destruir. Hay que luchar contra la lógica de una sociedad técnica que se expresa en los modelos opuestos del individualismo y del colectivismo.

Esta doctrina tiene vigencia en todos los aspectos económicos, políticos y culturales de la convivencia humana.

### Una estructura orgánica

En este concepto de sociedad que concilia las funciones de las personas, de la sociedad global y de las comunidades, definiendo el espacio respectivo de cada una de ellas, está el carácter original de la doctrina cristiana.

La filosofía de la ilustración concibe el individuo como una mónada. "El hombre nace bueno: la sociedad lo deprava" (Jean Jacques Rousseau). Antes de él, Descartes tendía a reducir la existencia al "yo que piensa". El idealismo no sale del círculo cerrado de un ser que se aliena y trata de volver a encontrarse a sí mismo al término de un movimiento dialéctico de afirmación, de negación y de síntesis, que parte del yo y retorna al yo.

La filosofía del colectivismo invierte los términos: "el individuo es lo social" (Karl Marx). Lo que existe es la sociedad, se realiza como una mónada colectiva.

Ahora bien, el ser humano no es una mónada. No es un individuo que se realiza ensimismándose y considerando la relación como un medio e incluso una traba para la realización del yo. Tampoco es una colectividad que absorbe a los individuos y considera toda autonomía como un obs-

título para su realización. La sociedad no es sólo una suma de individuos, tampoco el individuo es sólo la parte de un todo. Tanto la persona como la sociedad tienen una raíz ontológica. Deben articularse en una estructura.

La estructura que se engendra a partir de ambos sistemas, es más bien una no-estructura. Llevada hasta sus últimas consecuencias, da pie a la anarquía o al monolitismo.

Hay una verdadera estructura cuando las diversas relaciones humanas se constituyen en forma orgánica en un cuerpo, en el que las células, los órganos, el cuerpo entero no se niegan mutuamente, sino que tienen cada cual su existencia. Sin embargo, la comparación del cuerpo no puede expresar toda la riqueza de la estructura social. Podría inducir a pensar que las personas no tienen en la sociedad una autonomía real, aunque relativa. En rigor la relación persona-sociedad es inefable e irreductible a ser reflejada en términos físicos o biológicos.

Esta estructura no puede subsistir si en cada una de las instancias no se posee un alto sentido de los derechos de las otras. La justicia, en su sentido más general, sólo puede construirla, el amor sólo puede inspirarla, el amor entendido como "una red de lazos que hacen vivir" (literalmente: "que hacen devenir", Saint Exupéry, en *Pilote de Guerre*), lazos que no estrangulan, que no paralizan, que dan su espacio a la persona, a la comunidad, a la sociedad.

Esta estructura plural está en un devenir permanente en el que se manifiestan los rasgos característicos del misterio humano. La comunidad se fundamenta en la necesidad, se desarrolla en la reciprocidad, culmina cuando significa algo que la trasciende. "La verdadera unión de todos en orden al bien común único podrá lograrse sólo cuando las partes de la sociedad se sientan miembros de una familia e hijos todos de un mismo Padre Celestial, y todavía más, un mismo cuerpo en Cristo, 'siendo todos miembros los unos de los otros' (Rom. 12, 5), de modo que 'si un miembro padece, todos padecen con él' (1 Cor. 12, 26)" (Cuadragésimo Anno, BAC 137).

Así como la humanidad, la comunidad se realiza en Cristo, "piedra angular" de toda convivencia.

## 1.2. La perversión de las Idolatrías

El amor de Dios revela aún más su profundidad y su fuerza si tenemos en cuenta que desciende no simplemente hasta 'el hombre', sino hasta "el pecador". Estamos lejos de El, en rebelión con su Reino, intentando destruir su proyecto sobre la historia. "Roto así por el pecado el eje primordial que sujeta al hombre al dominio amoroso del Padre, brotaron todas las esclavitudes. La realidad latinoamericana nos hace experimentar amargamente, hasta límites extremos, esta fuerza del pecado, flagrante contradicción del plan divino" (Puebla, 186).

La realidad, considerada sociológicamente en la primera parte, es re-examinada ahora desde la fe. Las injusticias sociales, los conflictos de grupos, la miseria y la riqueza separadas por una brecha que se agrava cada día más, ¿qué es todo ello a la luz de la fe? Puebla lo dice claramente: es pecado, es idolatría. En nuestras naciones no se sirve al Dios que proclamamos con nuestra fe, sino al Estado, al Poder, a la Riqueza, el Placer. Por ello, esa realidad nos hace sentir la fuerza del pecado.

Cuando el hombre absolutiza algo que no es Dios, pone una barrera que lo separa de El y ahoga su libertad propia; vive, desde entonces, en una distorsión radical de su libertad, en "alienación", adorando el producto de sus manos, de su pensamiento, de su sensualidad. ". . .La adoración de lo no adorable y la absolutización de lo relativo, lleva a la violación de lo más íntimo de la persona humana: su relación con Dios y su realización personal" (Puebla, 491). El diálogo de Dios, ser libre por excelencia, sólo se hace profundo con el hombre, también libre, capaz de hacer sus opciones (cf. Puebla 491).

La realidad descrita en la primera parte revela en qué medida nuestro continente está sometido a la adoración de ídolos: “. . . los crueles contrastes de lujo y extrema pobreza, tan visibles a través del continente, agravados, además, por la corrupción que a menudo invade la vida pública y profesional, manifiestan hasta qué punto nuestros países se encuentran bajo el dominio del ídolo de la riqueza” (Puebla 494).

Atendiendo a nuestra concreta realidad y a la finalidad de este trabajo, dos aspectos idolátricos merecen ser considerados: la riqueza y el poder. Los destacaremos luego porque ellos son los que se relacionan más directamente con la situación social.

### 1.2.1. La Idolatría de la riqueza

Se revela en formas concretas de los procesos de industrialización, urbanización, agotamiento de los recursos naturales, contaminación del ambiente (cf. Puebla 496). Se institucionaliza en formas de injusticia: tiene sus marcos ideológicos materialistas, sean colectivistas o individualistas (id. 495).

El ídolo de la riqueza ha pervertido la creación. Los bienes creados son para todos los hombres. Todos y cada uno de los hombres tienen un derecho primario, fundamental, absolutamente inviolable, de usar solidariamente estos bienes para realizarse como personas. Cualquier otro derecho, propiedad, libre comercio, debe estar sometido a este derecho primario; por tanto la propiedad debe concebirse como el derecho de administrar los bienes creados para el bien de todos; no de atribuirse reservar egoístamente para sí un dominio absoluto e ilimitado sobre ella (cf. Puebla 492). Lo que en el proyecto de Dios debía ser una fuente de libertad se ha convertido en fuente de privilegios y dominación por el culto al ídolo de la riqueza. El ídolo de la riqueza será vencido cuando la sociedad planifique la economía al servicio del hombre y no al revés. Nuestra economía en crisis muestra por el contrario, que se aplican modelos de desarrollo que “exigen de los sectores más pobres un costo social realmente inhumano, tanto más injusto cuanto que no se hace compartir por todos” (Puebla 50).

1.2.2. De igual manera, **la idolatría del poder** ha pervertido lo que en el plan creador era cooperación, en alguna forma de la autoridad divina y con exigencia de obligación moral (Puebla 499). Pero en lugar del uso racional, la idolatría conduce a absolutizar el poder, no sólo por el abuso del mismo, sino por divinizarlo, ejerciéndolo en forma totalitaria. Esta idolatría es un hecho real en nuestro continente. Existen, de hecho, formas idolátricas de totalitarismo que revelan tanto más su iniquidad cuanto más contradicen las expresiones cristianas en nuestro pueblo y nuestra cultura.

De esta forma, el pecado adquiere encarnaciones concretas en la historia. Son formas visibles de acumulación de capital; relaciones visibles de poder que revelan, al ser analizadas críticamente, sus últimas raíces en "centros más poderosos que operan a escala internacional" . . . (Puebla 501). Pero al mismo tiempo, estas realidades visibles y concretas descubren su última raíz de pecado no a la luz de análisis sociológicos, sino a la luz de la fe; en la confrontación del proyecto amoroso de Dios de hacernos sus hijos, y la realidad triste de quebrantar la fraternidad humana, la justicia y el amor, por ambiciones de riqueza y de poder. Adorar estos ídolos es no sólo un mal para quien comete este pecado, sino contradecir el Reino de Dios que es de paz y de justicia (cf. *Gaudium et Spes*, 39). Por eso la Iglesia, con su doctrina busca convertir el corazón de la persona, pero también transformar la sociedad misma, sus estructuras, las relaciones humanas y las relaciones con la naturaleza.

Todo se rompe en la humanidad y en la comunidad cuando se destruyen los lazos que unen la carne al espíritu y el hombre a Dios. ". . . Seréis como dioses" (Gen. 3, 5). Desde el principio, se manifiesta la gran iniquidad: el hombre se rebela contra Dios, la carne contra el espíritu. La armonía primitiva se deshace. La existencia se descompone. La comunidad se desmorona.

"Al Señor tu Dios adorarás, sólo a El darás culto" (Mt. 4, 10). La respuesta de Jesús al tentador se refiere a la revelación del Sinaí: fundamento de todas las revelaciones. "Escucha, Israel . . . Yahvé nuestro Dios ha concluido con nosotros una alianza. Yo soy Yahvé, tu Dios . . . No habrá para tí otros dioses delante de Mí. No te harás escultura ni imagen alguna" (Deut. 5, 1-8). Aquí se resume el Antiguo Testamento y se funda la Nueva Alianza, se expresa toda la fe de Israel y toda la fe de la Iglesia, se revela lo más íntimo del hombre. El único ser que merece de parte del hombre una entrega total es Dios, porque su entrega al hombre es total. Habiendo amado a los suyos hasta el extremo, sólo Dios puede convidar al hombre al mismo amor. "Amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu mente" (Mt. 22, 36). Sólo el que ama sin límite, el que "es amor", puede pedir el amor sin límite que significa la adoración.

Lo más íntimo del hombre porque el hombre es carne y espíritu, y el amor a Dios sin reserva es su deseo más vital.

Lo más esencial de la convivencia humana. "Amarás a tu prójimo como a tí mismo" (Mt. 22, 39). En el amor a Dios todo hombre es amado. "Si alguno dice: amo a Dios, y aborrece a su hermano es un mentiroso; pues quien no ama a su hermano, a quien ve, no puede amar a Dios-a quien no ve" (I Jn. 4, 21). Los dos mandamientos son uno solo, porque sólo el

que ama al Padre sin límite, ama a su hermano como a sí mismo, reconociendo en El un hijo del único Dios.

La idolatría es la iniquidad fundamental por la cual la creatura se niega a devolver al Creador su amor, es la fuente de todas las iniquidades por las cuales el hombre se niega a amar a otro hombre como a sí mismo.

La idolatría invierte el movimiento que conduce de la carne al espíritu y del espíritu a Dios. Confiere a la carne la primacía que pertenece al espíritu, al hombre el carácter infinito que pertenece a Dios. El reino de la carne es el reino del egoísmo, de la división y de los conflictos entre los hombres, de la explotación del hombre por el hombre. La posesión se transforma en rapiña, la relación en odio.

"El hombre cae en la esclavitud cuando diviniza o absolutiza la riqueza, el poder, el Estado, el sexo, el placer o cualquier creación de Dios, incluso su propio ser o su razón humana . . . La adoración de lo no adorable y la absolutización de lo relativo, lleva a la violación de lo más íntimo de la persona humana: su relación con Dios y su relación personal" (Puebla, 491).

"Estas formas modernas de la **tentación del hombre que toma al hombre como absoluto** afectan también a la comunidad de la Iglesia" (Juan Pablo II, a los obispos franceses, 1.6. 1980).

En el mundo que rodeaba a Israel y a la Iglesia primitiva, el campo de las relaciones humanas estaba constantemente alterado por el carácter sagrado atribuido a las fuerzas de la naturaleza. Los dioses son invasores. La lucha de los profetas contra los "baales", las divinidades de la tierra, con sus sacrificios humanos sangrientos, es implacable: en esta lucha, se defiende a Dios pero también al hombre, amenazado por la adoración de los bienes materiales que necesita. Los reyes mismos pretenden ser los hijos de Dios. La riqueza se vuelve bendición de Dios. A la inversa, la divinidad está invadida por los conflictos, los dramas, las muertes, los crímenes que caracterizan las relaciones humanas: los dioses tienen una actividad sexual, entran en la guerra entre sí y son fuente de guerras entre los hombres, el mal está en ellos y viene al mundo por ellos.

Es increíble que Israel haya podido escapar a este ambiente religioso. Lo que la orgullosa Roma no pudo evitar, la divinización del César por el influjo de las teogonías orientales, un pequeño pueblo, humillado, vencido, avasallado, pudo oponerle una fiera resistencia.

Al llegar a América Latina, los misioneros tuvieron también que enfrentar formas de idolatría. Las religiones indígenas, sin embargo, conlle-

vaban un sentido religioso profundo que podía ser asumido por ellos.

El mundo moderno piensa haber derribado los mitos. Se cree liberado porque no cree en nada. Ahora bien, el hombre, porque hay en él una relación indeleble con el absoluto, si no reconoce el único Absoluto, absolutiza lo relativo, si no cree en nada cree en lo que no merece su fe. Nacen entonces las servidumbres, las opresiones, las discriminaciones, todas las formas de la explotación del hombre por el hombre.

En efecto, el mundo moderno es el universo de los mitos. Si no los reconoce es sólo porque estos mitos tienen una figura profana. La riqueza, el poder, el sexo, y, de manera más global, la vida, reducida a lo terrestre y temporal, son los nuevos dioses de un mundo secularizado, dioses ocultos a quienes hay que arrancar sus máscaras. En la medida en que las ideologías sustituyen a las mitologías, las idolatrías vuelven a nacer, con el cortejo de sus injusticias. Pues la idolatría atribuye a ciertas fuerzas los privilegios del único Dios, y somete el hombre a la esclavitud de estas fuerzas ciegas. La iniquidad proviene siempre de una idolatría.

Si la libertad se define por la entrega al otro en la reciprocidad, si en este sentido, representa la emergencia del hombre respecto a la necesidad, el acceso al espíritu en la carne, la idolatría la destruye porque subyuga el hombre a la necesidad. No hay diferencia esencial entre el hombre antiguo que espera de sus ídolos lo necesario para vivir y el hombre moderno que espera su vida de lo que no puede dar la vida, de lo que mata: la materia, la fuerza, la carne, disociadas de lo inmaterial, del derecho, del espíritu.

La libertad y la comunión que es su fuente y fruto, se destruye si se rompe el misterio de la relación interhumana, paso de la necesidad a la gratuitidad, de la carne al espíritu, de lo terrestre a lo trascendente, en una trasfiguración que no destruye lo sensible y lo visible, sino que le da su plenitud. Cuando la comunidad humana pierde el sentido de su vínculo íntimo con la comunión divina, se somete a la ley de la carne que es ley de la necesidad: entonces se establece el reino de la violencia, del odio, de los conflictos y de la guerra, de la explotación, de la discriminación. ¡Ay de los pobres, de los súbditos, de los débiles! ¡Triunfa la fuerza ciega!

El hombre moderno se cree liberado porque se emancipó de los antiguos dioses. Pero no reconociendo al único Dios verdadero, comienza a adorar la riqueza, el poder, el sexo, la vida y se vuelve esclavo de los ídolos que él mismo construye. Hace a los demás hombres esclavos de sus propios instintos de odio, de crueldad, de matanza, de opresión, desencadenados en una lógica que ya no es la del espíritu sino de la carne.

En vez de ser instrumento de la comunidad, el pan se vuelve objeto de una lucha ávida e implacable, en vez de ser espacio de libertad y fuente de relación entre los pueblos, el suelo se vuelve objeto de codicia de los vecinos y de conflictos exterminadores, en vez de ser el signo de la comunión, la relación sexual somete a la mujer al yugo del hombre y a la prostitución.

Cristo denuncia en la Biblia cada una de estas idolatrías. Después de multiplicar el pan, reprocha a los judíos el olvidar que "no sólo de pan vive el hombre" y por lo mismo de transformarlo en ídolo. Después de anunciar la liberación a los pobres, amonesta severamente a sus discípulos que quieren reducir el reino de Dios a la dimensión de un reino terrestre. Después de consagrar el matrimonio estable, anuncia que la relación carnal no es eterna ("... en la resurrección, ni ellos tomarán mujer ni ellas marido, sino que serán como ángeles en el cielo" Mt. 22, 30), despojándola del carácter mítico que la reviste cuando pierde su esencia sacramental.

### 1.3. Jesucristo liberador

“En Jesucristo, el mundo visible, creado por Dios para el hombre, el mundo que, entrando el pecado, está sujeto a la vanidad, adquiere nuevamente el vínculo original con la misma fuente divina de la sabiduría y del amor” (Redemptor Hominis, 8).

Jesús no sólo predica, sino que practica el camino que nos salva; frente a la idolatría de la riqueza vive pobre, se rodea de los pobres como colaboradores y les anuncia la buena nueva. No discrimina a nadie y predica el Evangelio a todos, pero sabe que a los ricos les ciega su riqueza y los hace incapaces de fraternidad. Les advierte con claridad y sin ambigüedades de ese peligro y llega a señalar el dinero como el ídolo por excelencia. Nadie puede servir a Dios y a las riquezas.

También señala los límites del poder. Viene de Dios y es para servir, no para beneficiarse de la autoridad en provecho propio. Cuando el poder, con sus abusos, deforma el sentido de las instituciones, como en el caso del sábado, Jesús, en forma intransigente proclama la superioridad de la persona sobre las estructuras; del hacer el bien al hermano sobre las instituciones.

Las enseñanzas de Jesús quedan plasmadas en la oración que nos enseñó. Todas las relaciones nuevas que viene a enseñarnos se traducen en la filiación, en el afecto al Padre, por el que bendecimos su nombre, obedecemos su voluntad, anhelamos su Reino. La relación fraterna está expresada con peticiones claras, netas: el pan de todos, la reconciliación entre todos. Sintiéndonos amenazados por la tentación y el mal, acudimos al Padre, para superarlas y vencerlas.

¿Cómo fue posible que esta enseñanza llevara a Jesús a la muerte? Era una novedad que cuestionaba viejas formas de religiosidad: el sentido comercial del culto hasta convertir la casa de Dios en mercado de negocios; el sentido farisaico del descanso sabático, hasta rehusar los signos de Jesús y atribuirlos al demonio, en vez de sentirse renovados hacia una fraternidad que se nutría de la convicción del Dios Padre.

Jesús sabe que recorre el mismo camino de los profetas; mide bien las consecuencias de sus gestos y sus palabras que lo llevan a la muerte. En el momento más dramático de su propia existencia, cuando clavado en la cruz, escucha el desafío de sus enemigos: baja de la cruz y crearemos tu mensaje; Dios revelará tu verdad evitándote el sufrimiento y la muerte.

Otros son los caminos de Dios. Precisamente los de la verdad que revelaba en el sufrimiento y la muerte. La resurrección de Jesús es la señal de la reconciliación: el hombre reconciliado con Dios; los hombres reconciliados entre sí; la naturaleza reconciliada con el hombre. La teología describe esta situación de reconciliados con la palabra "gracia", es decir la vida de Dios en nosotros. De la muerte (pecado) pasamos a la vida. Y esta vida es eterna. Se inicia en la historia y logra su plenitud en el Reino escatológico de Dios.

Basada en este misterio pascual de Jesucristo, de su muerte y de su resurrección, se ha descrito muchas veces la vida nueva de los liberados por el Señor.

Podemos tomar, como ejemplo, la manera como Puebla describe la libertad que nos ha sido dada en Jesucristo. Se trata de una libertad para la vida (Puebla 321), y consiste en la capacidad de disponer de nosotros mismos para construir una comunión y participación que se plasman sobre tres planos inseparables: relación del hombre con el mundo como señor; con las personas como hermano, y con Dios como hijo (Puebla, 322).

El señorío sobre este mundo se conquista por el trabajo y se expresa por una propiedad que no sea fuente de privilegios, sino que confiera a todos un espacio necesario de autonomía; que no otorgue a pocos posibilidades rehusadas a otros muchos. Para ello la sociedad debe integrarse en la igualdad y la fraternidad, en la que un hombre valga tanto como otro hombre, para tener acceso a los bienes esenciales; alimento, vestido, techo, salud, instrucción, recreo, cultura.

La fraternidad confiere aún más dignidad al hombre que la del dominio de las cosas creadas. Se disminuye y extingue la misma dignidad cuando el hombre se deja encerrar en los valores del mundo, particularmente en los materiales. Por ello, la dignidad se realiza con mayor plenitud en el

en un cierto exceso de bienes necesarios al hombre”, mientras muchos sufren hambre; si es verdad que las estructuras y mecanismos financieros, monetarios, productivos y comerciales “se revelan casi incapaces de absorber las injustas situaciones sociales heredadas del pasado y de enfrentarse a los urgentes desafíos y a las exigencias éticas”; si todo ello es verdad, entonces los cristianos debemos asumir una responsabilidad de transformación social; “para nosotros los cristianos esta responsabilidad se hace particularmente evidente, cuando recordamos —y debemos recordarla siempre, la escena del juicio final, según las palabras de Cristo, transmitidas en el evangelio de San Mateo” (*Redemptor Hominis*, 16).

La palabra de la Iglesia sobre la sociedad nace de la vida y de la historia, pero en cuanto son leídas desde la fe, desde la Revelación. Si la historia humana está marcada por el egoísmo, el conflicto y el odio, también en su seno aparece la esperanza. Se llama Jesucristo, el Redentor.

“En este acto redentor, la historia del hombre ha alcanzado su cumbre en el designio de amor de Dios. Dios ha entrado en la historia de la humanidad y en cuanto hombre se ha convertido en sujeto suyo, uno de los millones y millones y al mismo tiempo único” (*Redemptor Hominis*, 1).

Esa palabra que presenta el pensamiento de la Iglesia sobre la sociedad se ha ido gestando también a lo largo de la historia, en situaciones bien diversas; su recopilación constituye un conjunto de enseñanzas o “cuerpo doctrinal”, de carácter siempre abierto, ya que son juicios sobre la realidad social que por naturaleza es cambiante y evolutiva; pero también una función orientadora de la acción de los creyentes. No les propone fórmulas o ideologías, sino valores y juicios éticos. En su situación actual y teniendo en cuenta clarificaciones hechas por los Sumos Pontífices, particularmente por Pablo VI en Octogésima Adveniens, constituye una “norma de discernimiento”, y en ese sentido una mediación necesaria, que se constituye en garantía de la autenticidad de los compromisos de los hijos de la Iglesia en la liberación de sus hermanos (Cf. Juan Pablo II, a los Obispos en Puebla, III, 7).

### Las grandes renunciaciones de Cristo

Para destruir los mitos y restablecer la armonía en la comunidad humana, después del misterio de iniquidad que constituye la idolatría, en adelante será necesaria una renuncia.

Cristo ayuna en el desierto para manifestar la verdad del pan, y se hace pobre para significar que los bienes materiales no son el todo de la existencia.

nivel del amor fraterno, entendido con toda la amplitud que le ha dado el Evangelio y que incluye el servicio mutuo, la aceptación práctica de los otros, especialmente de los más necesitados (cf. Puebla, 324).

Pero la dignidad humana no logra verdaderamente su plenitud si no llega al plano trascendente: en la confrontación con alguien que como Padre llama a los hombres y los capacita para ser libres (Puebla 325).

Puebla nos enseña que estos tres niveles tienen una "indisoluble unidad". Es decir, no pueden separarse. Por eso el mensaje cristiano no puede reducirse a una mera contribución al progreso material, a la conquista del bienestar humano. Sería traicionar su propio mensaje, que sabe que la dignidad del hombre está en la fraternidad (hay progresos pocos fraternales, marcados por el egoísmo discriminatorio) y en la filiación. Por eso mismo, tampoco puede agotar su mensaje en la única relación con Dios. "El amor de Dios que nos dignifica radicalmente, se vuelve por necesidad comunión de amor con los demás hombres y participación fraterna; para nosotros, hoy debe volverse principalmente obra de justicia para los oprimidos, esfuerzo de liberación para quienes más la necesitan" (Puebla, 327). Recordando a Juan que nos advierte que es mentiroso quien afirma amar a Dios, si en realidad no ama al hermano (1 Juan 4, 20), los Obispos vinculan el verdadero progreso: "dominio, uso y transformaciones de la tierra, de la cultura, de la ciencia y de la técnica" si se realiza "en un justo y fraternal señorío del hombre sobre el mundo". Hoy, en América Latina no es posible amar verdaderamente al hermano, y por tanto tampoco a Dios, sin un serio compromiso de transformación personal y social, incluso a nivel de estructuras.

Si se rompiera esa "unidad insoluble" de los tres planos, llegaríamos "al verticalismo de una desencarnada unión espiritual con Dios" o al "simple personalismo existencial de lazos entre individuos o pequeños grupos", o al "horizontalismo socio-económico-político" (Puebla 329).

Desde la fe en Cristo, Redentor del hombre, la Iglesia puede contemplar los problemas del mundo, de la sociedad, de los pueblos. La pregunta que deben hacerse los cristianos sensibilizados por Jesucristo en torno al problema del hombre es si el hombre en el progreso de hoy "se hace de veras mejor, es decir, más maduro espiritualmente, más consciente de la dignidad de su humanidad, más responsable, más abierto a los demás, particularmente a los más necesitados y a los más débiles, más disponible a dar y a prestar ayuda a todos" (Redemptor Hominis, 15). Si es verdad que la situación del hombre hoy en la sociedad y el mundo dista "de las exigencias objetivas del orden moral, de la justicia y más aún del amor social"; si es verdad que reina una "civilización consumista, que consiste

Cristo no quiere encabezar un reino temporal: "Mi reino no es de este mundo" (Juan, 18, 35) para manifestar el carácter relativo de la libertad temporal si no se refiere a la libertad de los hijos de Dios que la trasciende por completo.

Cristo renuncia al matrimonio, para manifestar que la relación hombre-mujer tiene sólo su pleno sentido cuando se refiere a la Alianza que la rebasa totalmente.

Un hombre incomparablemente capacitado para poseer dominando el afán de dominio y de acumulación que está ligado a la posesión, renuncia a toda posesión y se hace pobre entre los pobres, a fin de que la posesión vuelva a ser la fuente del compartir. Un hombre el más dotado para reinar, renuncia a todo poder en la ciudad a fin de perseguir el único Reino y de devolver al poder su sentido de servicio. Un hombre plenamente viril renuncia a la posesión de una mujer en la carne a fin de devolver al matrimonio su sentido de comunión.

El que renuncia a toda posesión es propuesto como el que posee todo, y enriquece a todos. El que renuncia al poder es propuesto como el único Rey de donde todos los poderes tienen su autoridad. El que renuncia al matrimonio es propuesto como el Esposo de quien deriva la riqueza de toda unión nupcial.

Ese es el misterio de la Redención, misterio de muerte y de vida.

Cuando la iniquidad de la idolatría siembra la muerte, matando al hombre y destruyendo su comunidad, la muerte de Cristo, se vuelve triunfo de la vida, salvando al hombre y reconstruyendo la red de sus relaciones.

La relación humana, si no pasa por el misterio de la cruz, que es misterio de muerte y de vida, se hace débil y frágil. Se revela como plenitud de libertad en el misterio de Cristo, muerto y resucitado.

En esta forma se restauran todas las cosas. Todas las relaciones se vuelven signos y figuras de la entrega de Dios en Cristo. ". . . que os améis los unos a los otros, como yo os he amado" (Jn. 13, 34). "Que todos sean uno. Como tú Padre, en mí y yo en tí" (Jn. 17, 21). El mandamiento nuevo elimina toda ambigüedad en el amor humano; invita a conformar todo amor con el modelo único revelado en aquel que "los amó hasta el extremo" (Jn. 13, 1). Invita a lo extremo del don, el perdón, sin el cual no hay comunidad humana que pueda subsistir. "Habéis oído que se dijo: Amarás a tu prójimo y odiarás a tu enemigo. Pues yo os digo: Amad a vuestros enemigos y rogad por los que os persigan" (Mt. 5, 43-44), imitando a Cristo en la cruz: "Padre, perdónalos, porque no saben lo que hacen" (Lc. 23, 34).

Entonces, toda la existencia se vuelve sacramento y llega a su plenitud. Nadie quizás ha expresado este misterio en forma tan honda como Teilhard de Chardin en su célebre poema: **La misa sobre el mundo**.

“Ya que, una vez más, Señor . . . en las estepas de Asia, no tengo ni pan, ni vino, ni altar, me elevaré por encima de los símbolos hasta la pura majestad de lo Real, y te ofreceré, yo tu sacerdote, sobre el altar de la Tierra entera, la labor y la pena del Mundo.

El sol acaba de iluminar, allí abajo, la ceja extrema del primer Oriente. Una vez más, bajo la mesa moviente de sus fuegos, la superficie viva de la Tierra se despierta, se estremece y comienza de nuevo su tremenda labor. Colocaré sobre mi patena, o Dios mío, la cosecha esperada de este nuevo esfuerzo. Derramaré en mi cáliz la savia de todos los frutos que hoy serán triturados . . .

Todo lo que va a crecer en el mundo, durante este día, todo lo que va a disminuir, todo lo que va a morir también —he ahí Señor, lo que trato de recoger en mí para entregarte, he allí la materia de mi sacrificio, el único que deseas.

Verbo resplandeciente. . . prepara por una adaptación suprema, para la gran obra que meditas, el esfuerzo terrestre. . . Recompón este esfuerzo, rectifícalo, refúndelo hasta sus orígenes. Tú sabes por qué es imposible que la creatura nazca de otro modo que llevada sobre la trayectoria de una evolución interminable.

Y ahora pronuncia sobre él, por mi boca, la doble y eficaz palabra, sin la cual todo vacila, todo se desliga en nuestra sabiduría y en nuestra experiencia, por la cual todo se reúne y todo se consolida a lo lejos en nuestra especulación y en nuestra acción sobre el universo. Sobre toda vida que va a germinar, crecer, florecer y madurar hoy en día, repite: “Esto es mi Cuerpo”. Y sobre toda nuestra muerte que se dispone a roer, a marchitar, a cortar, manda (misterio de fe por excelencia): “esto es mi Sangre”.

En efecto en la Eucaristía se celebra el misterio de la existencia: misterio de creación, que el hombre está llamado a llevar a cabo por su propio esfuerzo; misterio de muerte que amenaza la evolución del hombre hacia su término último; misterio que le devuelve su sentido.

“**Consagración**” del mundo. La palabra fue usada por Pío XII (II Congreso del apostolado de los laicos, 1957). Está en la Constitución conci-

liar *Lumen gentium* (34), como subtítulo (no oficial), para caracterizar la tarea de los laicos. Puebla la usa dos veces. Hay "una historia humana que, aunque tiene su consistencia propia y su autonomía, está llamada a ser consagrada por el hombre a Dios" (49). Evangelizar lo político, "es una forma de dar culto al único Dios, desacralizando y a la vez consagrando el mundo a El" (521).

Este último contexto quita a la palabra lo ambiguo que puede tener. Consagrar el mundo es liberarlo de todas las idolatrías que lo amenazan, liberarlo también de toda forma de teocracia: en una palabra, es "desacralizarlo". Al mismo tiempo es devolverlo a su Creador para que encuentre en El su plenitud.

En esta forma, se comprende lo positivo, pero también lo negativo que conlleva la palabra **secularización**. Juan Pablo II, en varias circunstancias, ha insistido sobre la necesidad de discernir "lo que constituye una verdadera renovación y lo que, subterráneamente, favorece la tendencia a la secularización contemporánea y a la "laicización". (Alocución a los obispos franceses, 1.6.1980, No. 5).

La idea de "secularización" puede encontrar su sentido en "una legítima autonomía de lo secular" (Puebla, 434). Pero los teólogos que la han difundido (Dietrich Bonhoeffer y Friedrich Gogarten vulgarizados por Harvey Cox, "La ciudad secular", Barcelona 1968), si bien defienden con razón la necesidad para el hombre de "fijar toda su atención sobre este mundo y sobre este tiempo", y esto según "la lógica misma de la revelación cristiana", afirman que, para eso, el hombre debe "dar la espalda a los mundos del más allá", y olvidan la otra vertiente de consagración sin la cual la secularización se vuelve "secularismo" (Puebla, 434).

Con mucha precisión, Juan Pablo II dice: "La misión de la Iglesia, que se realiza continuamente en la 'perspectiva escatológica', es al mismo tiempo plenamente 'histórica'" (alocución a los obispos franceses, 21.6.1980, No. 2). Esta misión consiste en transformar todas las relaciones humanas en signo y figura, "sacramento", de la comunión que Dios ofrece al hombre.

La misión de la Iglesia es ayudarlo a ser lo que es: "imagen de Dios".

## 2. NATURALEZA DE LA MISION SOCIAL DE LA IGLESIA

### 2.1. Iglesia y mundo

Si el hombre es carne y espíritu, si la convivencia humana tiene relación íntima con la comunión divina, si la estructura social debe expresar este sentido, es obvio que la Iglesia tiene una misión en el mundo, pues todo lo que se refiere al espíritu, a la comunión divina, al sentido de la existencia, le toca a ella misma en lo más íntimo de su ser: "Sacramento de salvación". Sin embargo, la Iglesia no "es de este mundo", no solamente por la presencia en él del misterio de iniquidad, sino también porque "Dios, libre por excelencia, quiere entrar en diálogo con un ser libre, capaz de hacer sus opciones y ejercer sus responsabilidades individualmente y en comunidad" (Puebla, 491). Entramos así en uno de los debates más difíciles y más actuales. Hay una sola existencia, y toda la existencia tiene relación con el Dios de la encarnación y de la gracia. Hay también una autonomía real de lo temporal; Dios deja al hombre un amplio campo de libertad. ¿Cómo conciliar estas dos afirmaciones en apariencia contrarias?

#### 2.1.1. Hay una sola existencia

Una primera solución fácil se presenta a la mente para dirimir este debate: la Iglesia tendría una misión con todo lo que es de la gracia en la existencia humana, pero no con lo que pertenece a la naturaleza humana.

Nunca las expresiones tradicionales de la doctrina cristiana han aceptado este dualismo. Tanto lo natural como lo sobrenatural pertenecen a la Iglesia en su misión redentora.

1.— Sin duda, hay que distinguir radicalmente la gracia de la naturaleza. "La Encarnación es la gracia en su forma más absoluta. La historia del mundo en la esencia natural de sus elementos, no presentaba ninguna disposición para ese acontecimiento. Es el misterio absolutamente imprevisible. No nace de abajo. Proviene exclusivamente de arriba. El mundo con sus condiciones, sus pretensiones, sus posibilidades, no ofrece desde abajo ningún punto de apoyo necesario para que el Dios eterno se inmerja en esta historia" (Karl Rahner, *María Madre del Señor*).

El misterio de la libertad de la encarnación se vincula con el misterio previo de la libertad de la creación. Hay que resistir la tendencia innata del pensamiento humano de unificar en una síntesis lógica lo humano y lo divino, como si la creación y la encarnación fuesen momentos de una dialéctica del ser divino que, en forma necesaria, debería proyectarse y casi enajenarse en un mundo distinto de él, para encontrarse a sí mismo en una síntesis final. Un pensamiento puramente lógico choca siempre contra algo que no puede asimilar: la libertad del amor que nada puede doblegar. La creación del mundo es absolutamente libre; nace de un acto de amor imprevisible.

Cuando el mundo surge a la existencia y cuando el hombre, fin y culminación de la creación, cae en el pecado, otro evento libre e imprevisible desconcierta toda lógica: la encarnación es también un acto absolutamente libre, no sólo porque la ruptura del hombre no podía prever, incluso antes del pecado, la gracia inaudita de una participación en la vida divina.

Hay un deseo inmanente en el hombre de conocer a Dios y por tanto de tener una comunión con él, un deseo natural de la gracia sobrenatural. Pero este deseo, constitutivo de la naturaleza y de todo su dinamismo, no implica una necesidad de parte de Dios: cuando se produce el acontecimiento es radicalmente imprevisible y libre.

El olvido de estas verdades primitivas podría llevar a los errores del panteísmo. Mutilaría la grandeza del ser divino como si estuviese sometido a una ley superior a él y mutilaría también la dignidad del hombre como si estuviese totalmente sumergido en el reino de la necesidad.

2.— Puesto que Dios ha creado y el Verbo se ha encarnado, la naturaleza y la gracia constituyen una unidad que las hace inseparables. Ya no se puede hablar de un "orden" natural y de un "orden" sobrenatural, de una existencia natural y de una existencia sobrenatural. Aquí está la otra cara de la verdad.

Del mismo modo que la naturaleza y el espíritu en el hombre, aunque radicalmente distintos, no se dan nunca por separado; siempre la carne del

hombre implica algo espiritual y el espíritu algo sensible, del mismo modo la naturaleza y lo sobrenatural, aunque radicalmente distintos, no constituyen dos esferas distintas. Desde sus primeros inicios la vida del hombre, ser racional, está impregnada de gracia y la gracia se injerta siempre en algo natural, incluso sensible. En sus actos libres, plenamente responsables, el hombre encuentra ya al Dios de la gracia.

La razón humana no se da en la existencia concreta en estado puro. Una luz divina, que proviene de la gracia, la ilumina desde dentro. Del mismo modo que el instinto en los actos libres del hombre está siempre unido a la razón, hasta tal punto que el hombre, a diferencia del animal, no puede dirigirse por el solo instinto, so pena de degradarse a niveles incluso inferiores al animal, de un modo análogo la razón humana está siempre unida a una luz que la trasciende. Por el hecho de la Encarnación, no puede dirigirse por la sola razón, so pena de volverse irracional. "Yo soy la verdad . . ." dice Cristo, y su palabra es absoluta.

Tampoco la voluntad humana se da, en la existencia concreta del hombre redimido, en estado puro: va siempre unida con una fuerza, pura gracia, sin la cual el hombre es demasiado débil y frágil para alcanzar la meta humana. "Yo soy . . . la vida", dice Cristo, y su afirmación es incondicional.

Del mismo modo que la impotencia del hombre para ordenar su vida según el solo instinto no es signo de inferioridad sino por el contrario de dignidad y de nobleza, la impotencia del hombre para ordenar su vida según la sola razón y por las solas fuerzas naturales es signo de una plenitud de luz y de energía que viene al hombre de la conjunción en él de la naturaleza y de la gracia.

En estas condiciones, ¿qué podemos decir de los no-creyentes que no han recibido la luz de Cristo? Es un dogma que todo hombre, incluso no creyente, puede salvarse; es otro dogma que no puede salvarse sino por Cristo. Entonces es preciso afirmar que, por lo menos una vez en la vida, el hombre puede tener actos libres iluminados e impulsados, en forma misteriosa, por la gracia de Cristo. Los teólogos solían decir: al menos una vez en la vida. Se puede pensar más bien que el hombre que no tiene fe, cada vez que opta por el bien contra el mal, tales como los concibe, decide su destino indivisiblemente natural y sobrenatural. Pues el reino de Cristo se extiende a la totalidad de la existencia y a todos los hombres.

Esto no quita el privilegio único de la fe, que puede percibir por sí misma el misterio de la existencia en plena luz, y de la caridad que dimana de ella, caridad que puede captar por sí misma toda la energía contenida en el hombre redimido.

### 2.1.2. La ley natural

Sin entrar en un debate a fondo sobre tema tan discutido, se puede explicitar lo que entienden los pastores de la Iglesia cuando hablan de la "ley natural", con o sin mención expresa de este término.

Si no hay un orden natural y un orden sobrenatural, no hay tampoco una ética natural y una ética sobrenatural. Hay una sola ley, a la vez humana y divina, que se resume en el único mandamiento de amor a Dios y al prójimo. Por eso, la Iglesia fue siempre consciente de su misión de predicar la ley natural. Ella reconoce en la ley natural tres intuiciones fundamentales.

1.— Esta ley inscrita en la conciencia de todo hombre (*Gaudium et Spes*, 16), es la ley no escrita que la Antígona de Sófocles invocaba ya contra la decisión del tirano Creón, quien le prohibía embalsamar el cuerpo de su hermano. Por encima de toda ley positiva hay una ley suprema que todo lo juzga.

2.— Esta ley, común a todos los hombres, mantiene la unidad del género humano. Hoy día se toma conciencia de la heterogeneidad de las culturas de cada época y de cada pueblo. Sin embargo, la fe cristiana mantiene que hay un vínculo entre las diversas normas de vivir y de convivir, algo común que es la ley natural.

3.— Esta ley, por último, es fundamento de la ética cristiana de la existencia; la fe la percibe con todas sus implicaciones, imponiéndola a sus fieles, la Iglesia no hace otra cosa que someterlos a la ley del hombre mismo. En todo lo que concierne a la existencia personal y comunitaria en la sociedad civil, la Iglesia predica normas que toda conciencia pueda reconocer. En esto se diferencia de las sectas. "La concepción del hombre y de la humanidad" que "la Iglesia tiene como propia" (*Populorum progressio*, 13) es precisamente esta concepción en cierta forma común a toda la humanidad, propia de la Iglesia en el sentido de que ella la reconoce con toda su amplitud y en una luz plena.

Estas tres intuiciones fundamentales expresan el misterio de la unidad de la existencia, indisolublemente natural y sobrenatural. Pues la ley natural es la ley del hombre concreto, creado y redimido. Surge a la vez de la naturaleza y de la gracia. Se resume en la ley del amor que, sin duda es el mandamiento evangélico por excelencia. No hay que preguntarse si puede ser conocida por la sola razón, y obedecida por las solas fuerzas naturales, porque la naturaleza humana, aislada de la gracia, **no existe**.

Para evitar un debate sin salida, la Constitución pastoral **Gaudium et Spes** del Vaticano II no quiso utilizar el vocabulario natural y sobrenatural. Incluso cuando habla tan evidentemente de la ley que los documentos designaban anteriormente como "ley natural", la Constitución (No. 16) no usa esta palabra.

Esto no significa excluir el carácter sobrenatural de la gracia y abolir la naturaleza del hombre: es sólo manifestar que la naturaleza y la gracia, en la condición concreta del hombre redimido, constituyen una sola existencia. El reino de Dios es reino del hombre, el reino del hombre, reino de Dios.

Pablo VI, en su célebre alocución del 7 de diciembre de 1965, al finalizar el Concilio Vaticano II, observando hasta qué punto el Concilio había dado atención al hombre en sus documentos, se pregunta: "¿Se ha desviado acaso la mente de la Iglesia en el Concilio hacia una dirección antropocéntrica propia de la cultura moderna?" y contesta: Desviado no, vuelto sí". Los pastores quisieron manifestar "la unión de los valores humanos y temporales, con aquellos propiamente espirituales, religiosos y eternos, que ha sido afirmada y promovida siempre por el Concilio". "Este se inclina sobre el hombre y sobre la tierra, pero se eleva al Reino de Dios" porque el hombre y Dios se unen en una sola existencia. "La religión católica y la vida humana reafirman así su alianza, su convergencia en una sola humana realidad: la religión católica es para la humanidad, en cierto sentido, ella es la vida de la humanidad".

No se podía expresar en forma más clara la unidad de la gracia y de la naturaleza **"en una sola realidad humana"** que es al mismo tiempo una realidad divina. No hay ninguna confusión entre el hombre y Dios en estas palabras. ¿Cómo dudar de ésto? Pero Dios hace con el hombre una alianza indisoluble, que no permite disociar lo humano y lo divino en toda la existencia.

Afirmando que una visión antropocéntrica es necesariamente teocéntrica, que una antropología no puede construirse sin una teología, el Concilio no hace otra cosa que restablecer la perspectiva bíblica. La carne y el espíritu están unidos, en el ser humano, en forma indisoluble. No puede haber resurrección ni inmortalidad que no sean a la vez de la carne y del espíritu. Además el espíritu del hombre no se disocia del Espíritu de Dios. En el lenguaje de Pablo, la palabra espíritu no significa solamente algo humano sin relación con Dios o algo divino sin relación con el hombre. En el evangelio según Juan, el Verbo que "en el principio estaba en Dios, . . . era Dios", es idénticamente "vida, y la vida es la luz de los hombres". La muerte es a la vez muerte terrestre y muerte eterna. La carne, el espíritu, la gracia constituyen una sola existencia, sin ninguna confusión, sin ninguna disociación.

En esta perspectiva, todas las relaciones humanas se vuelven misterio, están llamadas a ser instrumento y signo de la comunión divina que les da la plenitud de su realidad humana.

La conclusión es obvia: si la conclusión de la gracia es tan íntima en toda la contextura de la vida humana, la misión de la Iglesia, "sacramento de salvación", es absolutamente universal.

No hay ni un campo de la existencia personal y social que le sea ajeno: la fe cristiana abarca la totalidad de la existencia.

La conclusión está conforme con la conciencia que muchos, incluso no creyentes, tienen de la misión de la Iglesia. No hay reivindicación tan frecuente y tan insistente, como la necesidad para la Iglesia de estar presente en el mundo para denunciar las injusticias, los abusos del poder, la amenaza a las culturas y comprometerse al lado de los pobres, económica, política y culturalmente agredidos, para construir una comunidad humana en que haya más justicia, más libertad, más calidad de vida.

Además, ¿qué credibilidad tendría una Iglesia que se callara o permaneciera pasiva ante el mundo de lo inhumano que amenaza a los pueblos, y no se empeñara en transformarlo?

### 2.1.3. La autonomía de lo temporal

Sin embargo, no hay reivindicación tan frecuente y tan insistente de parte de muchos, creyentes y no creyentes, como la de la autonomía de lo temporal. "Muchos de nuestros contemporáneos parecen temer que, por una excesivamente estrecha vinculación entre la actividad humana y la religión sufra trabas la autonomía del hombre, de la sociedad o de la ciencia" (*Gaudium et Spes*, 36). En efecto, el mundo moderno ve en esta autonomía el resumen de sus exigencias. Tanto en el campo científico como en el campo político, el despegue del pensamiento y de la sociedad moderna no fue posible sin una liberación progresiva de un dominio teológico abusivo.

No basta decir que es necesario que la ciencia goce de autonomía respecto a la ética y la sociedad respecto a la Iglesia; es preciso afirmar que la ciencia y la sociedad moderna han nacido de esta laicidad.

Este proceso de secularización se expresó muchas veces de una manera agresiva. "*Sileant teologi in re aliena*": cállense los teólogos en asuntos ajenos. "La irrupción de las masas en el dominio reservado" se produjo a menudo en forma dramática.

Sin embargo, la Iglesia reconoce en este proceso un principio que le es propio. No es una mera coincidencia que las ciencias positivas hayan podido dar sus primeros pasos y conquistar sus primeras libertades en un mundo cristiano. Del mismo modo la laicidad de la sociedad civil es una idea específicamente cristiana. Entre todas las grandes religiones, el cristianismo afirmó siempre la independencia mutua de la sociedad civil y de la Iglesia. “. . . lo del César dadlo al César; lo de Dios a Dios” (Mt. 22, 21), “Mi Reino no es de este mundo” (Jn. 18, 36). Afirmaciones liberadoras que destruyen en sus raíces tanto las formas de la teocracia como las del totalitarismo.

Estas ideas nuevas no pudieron penetrar tan fácilmente en la sociedad antigua o medieval. Aún en la historia cristiana conocieron extraños eclipses. Finalmente se impusieron y el mundo moderno ha nacido de ellas. Precisamente encuentran su primera formulación teológica a propósito de América Latina. Cuando se le preguntó al dominico español Vitoria si el Papa podía imponer a los indios su régimen político, afirmó sin vacilar: “El Papa no es un señor civil y temporal de todo el mundo, entendido en sentido propio el poder temporal” . . . “El Papa no tiene poder alguno temporal sobre estos bárbaros ni sobre los demás infieles” (Relección de los Indios, 2o. Parte, De los títulos ilegítimos por los que los bárbaros del Nuevo Mundo hayan podido venir a poder de los Españoles, 2o. Título ilegítimo). Así un teólogo extrañamente ignorado por la teología latinoamericana, se manifestó como el primer defensor de la idea laica, al mismo tiempo que el fundador del derecho público y del derecho internacional.

Recogiendo esta herencia doctrinal, el Concilio Vaticano II, en la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes* trazará, con claridad definitiva las coordenadas teológicas dentro de las cuales debe ser entendida la verdadera autonomía de lo temporal.

#### 2.1.4. Autonomía de la ciencia

El texto del Concilio alude especialmente a la autonomía de la ciencia, que no es antagónica con la fe cristiana y que puede al contrario considerarse como fruto de ella. El pensamiento humano corría el riesgo de quedar prisionero de creencias, prescripciones y supersticiones provenientes de las religiones cosmogónicas; una enseñanza totalmente nueva era necesaria para liberarlo de estos asedios. Según la fe cristiana, no hay otra verdad, otra ley, otro sacramento que Cristo Jesús: el hombre es la única mediación de Dios. La humanidad se libera así de todas las prácticas que vinculaban la religión con las fuerzas cósmicas, y por lo mismo abre el campo libre a la ciencia y a la técnica para apoderarse de estas

fuerzas desmitificadas, desacralizadas, para descubrir sus leyes y dominar sus energías.

Es una verdad poco conocida y sin embargo indudable que la ciencia positiva naciente encontró una acogida plenamente favorable de parte de la Iglesia Católica. El canónigo polaco Copérnico, uno de los más grandes genios de todos los tiempos en el campo científico, ve en la astronomía y de manera más general en los descubrimientos matemáticos, una forma de revelar la nueva "constitución del universo" y de alabar la grandeza de Dios. No se observa en él ninguna ruptura entre la teología y la ciencia. La Iglesia Católica apoyó a Copérnico. El Cardenal Nicolás Schönberg, entre otros, próximo al Papa, alaba al autor conminándolo a que edite su libro, que dedicado al Sumo Pontífice Paulo III, fue publicado probablemente en 1533.

Galileo, por su parte, escribe casi un siglo más tarde y consideró a Copérnico como su gran maestro. La condena de Galileo, argumento tan utilizado para demostrar el oscurantismo de la Iglesia, es sólo un episodio por desgracia de gran impacto durante largo tiempo, pero que no invalida una tradición de acogida a la ciencia, que muchos grandes cristianos contribuirán a desarrollar.

Las ciencias naturales, físicas y químicas han encontrado en el mundo cristiano un ambiente favorable para su desarrollo. Hoy la ciencia no vacila en aplicar sus métodos de observación y de experimentación al hombre mismo. Las ciencias psicológicas y sociológicas han hecho progresos gigantescos en el descubrimiento de ciertas conexiones, hasta la fecha desconocidas, entre hechos de la vida íntima, así como de la vida social. Trata de inventar terapias, psicológicas o sociológicas, de acuerdo con estos descubrimientos. Propósito audaz por cierto, aunque sin embargo no sacrílego, conforme con la estructura del hombre. Si el hombre es carne y espíritu, está sometido, por su polo carnal, a cierto determinismo, a ciertos encadenamientos, cuyas leyes compete a la ciencia analizar. Sin embargo, por su polo espiritual, escapa al reino de la necesidad y se abre a la libertad, una libertad condicionada pero no determinada. Cuando las ciencias positivas ascienden al mundo de la conducta entran en relación con una ciencia más alta, la ética, que, partiendo no de la experimentación sino de una experiencia más íntima del hombre, discierne los caminos de la auténtica libertad.

Este punto de articulación entre la ciencia positiva y la ética puede ser un punto de conciliación o de conflicto. La ética tiene mucho que aprender de las ciencias del hombre, pero tiene cierta autonomía legítima,

puesto que la libertad del espíritu no está al alcance de la ciencia y de su metodología. Cada vez que la ciencia define una conducta en el dominio de la vida personal o comunitaria, pone en juego valores que ella no puede plenamente percibir porque se revelan sólo en un horizonte escatológico, propio del espíritu. Por eso, el Concilio, en el mismo párrafo (No. 36) afirma que "la investigación metódica en todos los campos del saber, si está realizada de una forma auténticamente científica y **conforme a las normas morales** (subrayado por nosotros) nunca será en realidad contraria a la fe". Hay una sumisión de la ciencia a la ética, con tal de que esta última esté informada de las conclusiones auténticas de la investigación científica. Esta sumisión no lesiona la objetividad; aporta por el contrario un conocimiento más penetrante ya que sube, desde el determinismo del objeto, a la libertad del sujeto, a la verdad total del hombre, carne y espíritu.

La ética no paraliza la ciencia, la libera al contrario de las presiones que la coartan, las cuales provienen de prejuicios que tienden a limitar al hombre a una vida terrenal y temporal, a la vida sensible y carnal, ignorando la realidad del espíritu en él. Ahora bien, incluso para su destino terrenal y temporal, el hombre necesita ser percibido en la totalidad de su ser, en su tendencia innata hacia otro horizonte.

Por otro lado las ciencias sociales, económicas y políticas, que nos interesan aquí directamente, no pueden tampoco culminar sus investigaciones sin referirse a valores que expresan el sentido de la existencia comunitaria. La ética cristiana se refiere al hombre concreto y real, no al hombre abstracto, homo objeto al que las ciencias tienden a reducir el hombre para someterlo a sus métodos. Ahora bien el hombre es un sujeto y sus reacciones se vuelven imprevisibles cuando se aplican conclusiones "científicas" que lo ignoran.

En efecto, la ciencia social se vuelve entonces campo de batalla entre las diversas ideologías en pugna que buscan en ella su legitimación. Por eso corre el riesgo de que su "objetividad" se convierta en el reflejo de tendencias subjetivas y arbitrarias. Hace falta el hilo conductor de una ética que alcance al hombre en su esencia y no sólo en sus comportamientos.

Sucede lo peor cuando la inteligencia que pertenece al espíritu y cuya función es proteger la ciencia contra los vértigos de esta reducción, tiende a disolver su propio pensamiento en las ideologías. El espíritu renuncia a su autonomía y el mal se vuelve irremediable.

Llegamos así al tema más candente de todos: la Iglesia y la política.

## 2.2. Iglesia y Política

El problema se plantea en forma de antinomia. Por una parte, la Iglesia debe estar presente en lo político, "porque el cristianismo debe evangelizar la totalidad de la existencia humana, incluida la dimensión política" (Puebla, 515). Pues el "señorío de Cristo (. . .) se extiende a toda la vida" (Ibid, 516). Por otra parte, la Iglesia debe respetar la autonomía de lo político, porque el reino de Dios que persigue, "no es de este mundo" (Jn, 18, 35).

El Concilio declara: "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 funciones, luces y energías que pueden servir para establecer y consolidar la comunidad humana según la ley divina" (*Gaudium et Spes*, 42). La primera frase expresa más bien la tendencia de los expertos europeos de la época; la segunda fue introducida a pedido de obispos latinoamericanos.

Esta tarea de "establecer y consolidar la comunidad humana" o sea de "evangelizar lo político", incumbe a la Iglesia toda, es decir, a todos los bautizados. En esta forma, todos prestan un servicio eminente a la sociedad civil, colaborando con los otros hombres no creyentes que comparten sus convicciones sobre los valores fundamentales de la convivencia humana. "Evangelizar lo político", no significa de ninguna forma someterlo a una jurisdicción eclesiástica, sino "humanizarlo" en el pleno sentido de la palabra.

Esta misión incumbe especialmente a los miembros laicos de la Iglesia, llevando a cabo las acciones necesarias y la "noble lucha por la justicia", de la cual habló varias veces Juan Pablo II.

Estos laicos participan plenamente de la misión de la Iglesia en lo político, persiguiendo en su acción las metas de libertad, de justicia y de paz que son las de la Iglesia en el campo social. Incumbe también a los pastores, sacerdotes y religiosos, quienes no deben sustituir a los laicos en su tarea propia.

La Iglesia, pues, discierne dos formas de estar presente en la política. Ya *Gaudium et Spes*, 76, invita a "distinguir netamente entre la acción que los cristianos, aislada o asociadamente, llevan a cabo a título personal, como ciudadanos de acuerdo con su conciencia cristiana, y la acción que realizan en nombre de la Iglesia en comunión con sus pastores".

La Iglesia reunida, y todos los que en ella están al servicio de su unidad, tiene el deber y por consiguiente el derecho de defender los valores que están implícitos en la fe de Dios y que definen la verdad del hombre, y determinan los fundamentos de la comunidad humana. Asumiendo esta misión, la Iglesia no pierde de vista el horizonte escatológico que define el espíritu del hombre y que es su propio horizonte. De esta manera, la Iglesia está presente en lo político, en la medida en que se da una relación intrínseca entre lo político y lo trascendente. Los valores morales significan esta relación intrínseca. Entonces la Iglesia cumple su misión propia de salvación en el ámbito de esos valores.

Esta es la trascendental misión de la Iglesia en lo político. No le compete entrar en el nivel de la política en que se confrontan intereses de grupos u opciones libres que no ponen en juego valores propiamente morales. No puede, porque sus posturas dividirían a los cristianos que tendrían opiniones y preferencias políticas legítimas opuestas. No puede por una razón más profunda, porque su misión es de otro orden.

Siguiendo la misma línea, Puebla distingue "dos conceptos de política y de compromiso político: primero, la política en su sentido más amplio que mira el bien común, tanto en lo nacional como en lo internacional. Le corresponde precisar los valores fundamentales de toda comunidad. . . Define también los medios y la ética de las relaciones sociales. En este sentido amplio, la política interesa a la Iglesia. . ." (521). "Segundo, la realización concreta de esta tarea fundamental se hace normalmente a través de grupos de ciudadanos que se proponen conseguir y ejercer el poder político para resolver las cuestiones económicas, políticas y sociales según sus propios criterios o ideologías. En este sentido se puede hablar de 'política de partido'. Las ideologías elaboradas por esos grupos, aunque se inspiren en la doctrina cristiana, pueden llegar a diferentes conclusiones. Por eso, ningún partido político, por más inspirado que esté en la doctrina de la Iglesia, puede arrogarse la representación de todos

los fieles, ya que su programa concreto no podrá tener nunca valor absoluto para todos (Cfr. Pío XI, *La acción católica y la política*, 1937; Juan Pablo II, *Discurso inaugural de Puebla*, 1, 4)" (Puebla, 523).

Muchos documentos episcopales enfatizan esta distinción. "Pedimos que, a propósito de los asuntos temporales, se haga también esta elemental distinción entre la tarea ciudadana y secular de los laicos y la actuación de la Iglesia misma y de su Jerarquía" (Asamblea Plenaria de los Obispos de Chile, 16.10.1973, No. 11). "Nadie negará que la acción de la Iglesia es de algún modo política . . . Pero debe comprenderse la diferencia entre lo político que subyace a toda realidad social y lo político partidista" (Ibid, No. 35). "La Iglesia no es neutral en cuanto a la justicia. Ella puede y debe juzgar asuntos sociales y políticos. Pero no juzga tales materias con criterios políticos sino en nombre de las exigencias sociales del Evangelio, es decir, en relación al núcleo moral que contienen tantos problemas sociales y políticos" (Ibid, No. 39). "La Iglesia debe hacer política, en el sentido de promover el bien común. No hace política en el sentido de luchar por la conquista y el ejercicio del poder, como hacen los partidos políticos" (Honduras, Conf. Episcopal, 4.4.76).

Dirigiéndose a los Obispos Brasileños (Fortaleza, 10.7.1980), Juan Pablo II les dice: "Bien podemos repetir con San Pablo que no venimos a proclamar ninguna ciencia humana, sino a Jesucristo, y Jesucristo crucificado (1 Cor. 1, 23; 2, 1-2) pues en medio de nuestro pueblo, no somos expertos en política o economía: no somos "líderes" para ninguna empresa temporal, sino ministros del Evangelio" (6,2). "(Los laicos) esperan apoyo y estímulo (de sus obispos) para ser laicos sin riesgo de clericalización (y para eso esperan que sus Pastores lo sean en plenitud, sin peligro de laicización . . .)" (6,8). "**Sed, en nombre del Evangelio, promotores de los grandes valores humanos . . .** Vuestra vocación de obispo os prohíbe, con claridad total y sin medias tintas, todo cuanto se asemeje a partidismos políticos, sujeción a tal o cual ideología o sistema. Pero no prohíbe, más aún invita a acercarse y estar al servicio de todos los hombres, especialmente de los más desvalidos y necesitados . . ." (6,9).

### 2.2.1. Sacerdotes y laicos

La doctrina de la Iglesia sobre las funciones respectivas de los pastores, de los sacerdotes, de los religiosos, por una parte, y de los laicos por otra, proviene directamente de estos principios.

"El Laico encuentra en la enseñanza social de la Iglesia los criterios adecuados, a la luz de la visión cristiana del hombre. Por su parte, la jerarquía le otorgará su solidaridad, favoreciendo su formación y su vida espiritual y estimulándolo en su creatividad para que busque opciones cada

vez más conformes con el bien comun y las necesidades de los más débiles" (Puebla, 525).

"Los **Pastores**, por el contrario, puesto que deben preocuparse de la unidad, se despojarán de toda ideología político-partidista que pueda condicionar sus criterios y actitudes. Tendrán, así, libertad para evangelizar lo político como Cristo, desde un Evangelio sin partidismos ni ideologizaciones . . ." (Puebla, 526). Aquí los obispos se refieren explícitamente al ejemplo de Cristo: "El Evangelio . . . no habría tenido tanto impacto en la historia, si (Jesús) no lo hubiera proclamado como un mensaje religioso" (Ibid.). Del mismo modo, libres de toda colusión con los partidos, los pastores están más aptos para cumplir su misión necesaria en la que ningún partido puede sustituirles.

"Los **sacerdotes** también ministros de la unidad y los **Diáconos** deberán someterse a idéntica renuncia personal. Si militaran en política partidista, correrían el riesgo de absolutizarla y radicalizarla, dada su vocación a ser los hombres de lo absoluto" . . . (Puebla, 527). Refiriéndose al Sínodo de 1971, los Obispos latinoamericanos declaran "El asumir una función directiva (leadership), 'militar' activamente en un partido político, es algo que debe excluir cualquier Presbítero a no ser que, en circunstancias concretas y excepcionales, lo exija realmente el bien de la comunidad, obteniendo el consentimiento del Obispo, consultado el Consejo Presbiterial y —si el caso lo requiere— también la Conferencia Episcopal" (Sínodo 1971, II parte, 2b). Añaden inmediatamente: "Ciertamente, la tendencia actual de la Iglesia no va en este sentido" (Puebla, 527). Esta última observación estuvo ampliamente confirmada por declaraciones y decisiones recientes de Juan Pablo II (1).

Los **Religiosos** "deberán resistir igualmente, a la tentación de comprometerse en política partidista, para no provocar la confusión de los valores evangélicos con una ideología determinada" (Puebla, 528). Esta obliga-

(1) Ver a este propósito la alocución de Juan Pablo II a los sacerdotes franceses (París, 30.5. 1980): "Habéis sido ordenados para hacer progresar a los hombres en la vida divina . . . Estáis cercanos a todos los hombres y a todos sus problemas como sacerdotes. En esta situación conservad vuestra identidad sacerdotal que os permite asegurar el servicio de Cristo para el que habéis sido ordenados". También la homilía en el estadio Maracanã en Río de Janeiro (2.7.1980) en la misa de ordenación de 73 sacerdotes. "El carácter sacerdotal les afecta de modo tan profundo que orienta integralmente todo su ser y sus obras hacia un destino sacerdotal, de modo que no queda en él nada de lo que pueda disponer como si no fuese sacerdote. . . Aún cuando realiza acciones que, por su naturaleza, son de orden temporal, el sacerdote es siempre ministro de Dios. En él, todo lo profano debe convertirse en "sacerdotalizado", como en Jesús. . . Su servicio no es el del médico, del asistente social, del político, del sindicalista". Ya en México, el Papa había insistido en el mismo sentido: "Sois sacerdotes y religiosos: no sois dirigentes sociales, líderes políticos o funcionarios de un poder temporal. Por eso os repito: No nos hagamos la ilusión de servir al Evangelio si tratamos de diluir nuestro carisma a través de un interés exagerado hacia el amplio campo de los problemas temporales" (Discurso a los sacerdotes y religiosos, 27.1. 1979).

ción proviene de "su forma de seguir a Cristo" (Ibid.). Dirigiéndose especialmente a ellos, Juan Pablo II decía: "El alma que vive en contacto habitual con Dios y se mueve dentro del ardiente rayo de su amor, sabe defenderse con facilidad de la tentación de particularismos y antítesis, que crean el riesgo de dolorosas divisiones; sabe interpretar, a la justa luz del Evangelio, las opciones por los más pobres y por cada una de las víctimas del egoísmo humano, sin ceder a radicalismos socio-políticos, que a la larga se manifiestan inoportunos, contraproducentes y generadores ellos mismos de nuevos atropellos. Saben acercarse a la gente e insertarse en medio del pueblo, sin poner en cuestión la propia identidad religiosa, ni oscurecer la 'originalidad específica' de la propia vocación que deriva del peculiar 'seguimiento de Cristo', pobre, casto y obediente. Esta es la 'contestación' más urgente que los religiosos deben oponer a una sociedad donde la eficacia ha venido a ser un ídolo, sobre cuyo altar no pocas veces se sacrifica hasta la misma dignidad humana" (Juan Pablo II a los Superiores Mayores Religiosos, 24.11.78, citado por Puebla, 529).

Fuera del texto citado por Puebla, Juan Pablo II se ha expresado en el mismo sentido en su alocución a los religiosos en Sao Paulo (3.7.1980). "Si el testimonio que se espera del laico es el de la secularidad de la acción en las realidades temporales . . . (el testimonio que se espera del religioso) es el de las bienaventuranzas . . . el del Absoluto de Dios ante el cual todo lo demás, hasta las tareas temporales más importantes se hace visceralmente relativo . . . Los laicos . . . tienen necesidad de la fuerte savia que les llega precisamente de la presencia espiritual de los religiosos y la echarán de menos si, por la embriaguez de la "inmersión en el mundo", los religiosos acabaran por negar a la Iglesia la contribución de lo que les es propio . . . Según el concepto de San Pablo, sigue siendo importante la diferencia ¡y no la confusión! y la valiosa complementaridad ¡y no el aislamiento! de los carismas y las vocaciones. No será nunca fecunda a largo plazo (pero ¿lo será incluso inmediatamente?) una presencia de religiosos en los combates temporales si es en perjuicio de los valores esenciales, hasta los más humildes, de la vida religiosa". Muchos documentos de obispos latinoamericanos se expresan en el mismo sentido. "En cuanto a los religiosos, es necesario observar que cada vez son más numerosos los que trabajan en tareas de promoción humana, de suyo independientes de la acción pastoral oficial de la Iglesia. Sin embargo en medio de dichas labores, la situación de los religiosos no puede equipararse a la de los laicos, ya que el sentido de su presencia en esos ambientes es otro: el de dar, en primer lugar, testimonio del espíritu de las bienaventuranzas. Por eso también allí deben cuidar los religiosos que un compromiso político de tipo partidista no oscurezca la claridad del sentido más hondo de su vocación" (*Evangelio, política y socialismo*, No. 21, doc. de trabajo propuesto por la Conferencia Episcopal de Chile, 27-5.1971).

En esta enseñanza no se observa desprecio por la política. Puebla afirma que “la dimensión política, constitutiva del hombre, representa un aspecto relevante de la convivencia humana. Posee un aspecto englobante, porque tiene como fin el bien común de la sociedad. Pero no por ello agota la gama de las relaciones sociales.

La fe cristiana no desprecia la actividad política; por el contrario, la valoriza y la tiene en alta estima” (513, 514).

Nada más lejos del pensamiento de los obispos latinoamericanos que las ideas de neutralidad o de apoliticismo, expresiones que no se encuentran nunca en el documento de Puebla. Por el contrario, “La Iglesia . . . critica por esto, a quienes tienden a reducir el espacio de la fe a la vida personal o familiar, excluyendo el orden profesional, económico, social y político, como si el pecado, el amor, la oración y el perdón no tuviesen allí relevancia” (Puebla, 515). Se encuentra en estas palabras un eco de las del Vaticano II. “El cristiano que falta a sus obligaciones temporales, falta a sus deberes con el prójimo; falta, sobre todo, a sus obligaciones para con Dios y pone en peligro su eterna salvación” (Vat II, 43).

En esta forma, la Iglesia define un doble peligro: el de **clericalismo** cuando los pastores, los sacerdotes, los religiosos interfieren en la política partidista que no es de su competencia. Este dominio “compete a los laicos propiamente” (Gaudium et Spes, 43). “Aunque no exclusivamente” añade el Concilio. Pues hay también peligro de **laicismo** cuando los laicos hacen caso omiso de los valores que la comunidad cristiana define en el campo político. “A la conciencia bien formada del seglar toca lograr que la ley divina quede grabada en la ciudad terrena. De los sacerdotes, los laicos pueden esperar orientación e impulso espiritual” (Ibid).

Incluso si no deben pensar “que sus pastores están siempre en condiciones de poderles dar inmediatamente solución concreta en todas las cuestiones, aún graves, que surjan”, los laicos deben cumplir “su propia función con la luz de la sabiduría cristiana y con la observación atenta de la doctrina del Magisterio” (Ibid.).

### 2.2.2. El riesgo de ideologización:

El peligro más grave, en este campo, para todo cristiano y especialmente para pastores, sacerdotes y religiosos es, dejarse influir sin darse cuenta por las opciones partidistas de tal forma que sus posiciones doctrinales o sus actuaciones pastorales estén alteradas y utilizadas al servicio de una ideología y no del Evangelio. El riesgo más grave proviene de la ideología dominante, cualquier sea su signo. Tocamos aquí el tema difícil de la posición de la Iglesia acerca de las ideologías en general.

“La acción política . . . debe estar apoyada en un proyecto de sociedad, coherente en sus medios concretos y en sus aspiraciones que se alimenta de una concepción plena de la vocación del hombre y de sus diferentes expresiones sociales”. (Octogésima Adveniens, 25). En efecto, todo partido representa los intereses de un grupo determinado en la sociedad y llama “a cierta solidaridad y combatividad” pero al mismo tiempo “funda su legitimación sobre valores específicos” (Puebla, 535). El documento de los Obispos latinoamericanos da al “proyecto” de que habla **Octogésima Adveniens**, 25, el nombre de “ideología”: “Entre las múltiples definiciones que pueden proponerse, llamamos aquí ideología a toda concepción que ofrezca una visión de los distintos aspectos de la vida (en este sentido, la ideología es global) desde el ángulo de un grupo determinado de la sociedad (en este sentido la ideología es parcial)” (Puebla, *ibid.*).

Esta definición no atribuye a la ideología un sentido negativo a priori. “Una ideología será legítima si los intereses que defiende lo son y si respeta los derechos fundamentales de los demás grupos de la nación” (Puebla 535).

Cualquiera sea el vocabulario usado, todo “proyecto” (O. A.) o ideología (Puebla) tiene una tendencia innata a absolutizar los intereses que defiende, la visión que propone y la estrategia que promueve. “En tal caso, se transforman en verdaderas religiones laicas” (Puebla, 536). “Se presentan como una explicación última y suficiente de todo y se construye así un nuevo ídolo, del cual se acepta, a veces sin darse cuenta, el carácter totalitario y obligatorio (O.A. 28). En esta perspectiva no debe extrañar que las ideologías intenten instrumentalizar personas e instituciones al servicio de la eficaz consecución de sus fines. Ahí está el lado ambiguo y negativo de las ideologías” (Puebla, 536). **Octogésima Adveniens**, con ciertos matices, define más bien la ideología por esta misma tendencia, y por tanto tiende a atribuirle un significado negativo a priori.

Así, el liberalismo es una ideología porque representa los intereses de la clase burguesa, y pretende identificar estos intereses con los intereses de toda la nación. También el marxismo es una ideología que trata de expresar los intereses de la clase de los trabajadores asalariados. La doctrina de la Seguridad Nacional es una ideología porque expresa una visión global bajo el ángulo militar y pretende imponer esta visión, que es de un grupo, a toda la nación.

La Iglesia “se sitúa por encima” de las ideologías (O. A. 27) cuando éstas defienden intereses o visiones particulares, (1) y “a veces en oposi-

---

(1) “Determinadas tendencias políticas han caído a veces en la tentación de expresar su ideología, no ya como una entre las posibles concreciones de la doctrina social de la Iglesia frente a situaciones dadas, sino como la expresión a secas de esa doctrina” (Asamblea de los Obispos Chile, 16.10.1973, No. 84).

ción" a ellas, cuando pretende imponerse "por medios que desembocarían en la dictadura de los espíritus, la peor de todas" (O. A. 25).

Aquí está el peligro de las ideologías pues tratan de instrumentalizar la doctrina y la acción de la Iglesia.

"Las ideologías y los partidos, al proponer una visión absolutizada del hombre a la que someten todo, incluso el mismo pensamiento humano, tratan de utilizar a la Iglesia o de quitarle su legítima independencia" (Puebla, 558). La tentación "es considerar una política determinada como la primera urgencia, como una condición previa para que la Iglesia pueda cumplir su misión. Es identificar el mensaje cristiano con una ideología y someterlo a ella, invitando a una "relectura" del Evangelio a partir de la opción política (cf. Juan Pablo II, Discurso Inaugural I, 4 AAS LXXI p. 190). Ahora bien, es preciso leer lo político a partir del Evangelio y no al contrario" (Puebla, 559).

Los obispos designan así dos doctrinas o tendencias de sentido contrario, el "integrista tradicional" (560) y el "radicalismo de otros grupos" (561).

Cierta ideologización más sutil de la doctrina y de la pastoral se manifiesta cuando, en forma más o menos inconsciente, se sustituye la motivación evangélica por una motivación ideológica. Se denuncian los abusos del poder, no tanto porque violan la justicia, sino porque esta denuncia constituye una oposición al gobierno que encubre tales abusos. O al contrario se denuncia la violencia, no tanto porque amenaza derechos, sino porque pone en peligro intereses. Más grave es afirmar que no hay pastoral ni incluso teología inocente, que toda pastoral o teología está necesariamente condicionada por una ideología (1)

Sin duda es difícil para cualquiera persona responsable en la Iglesia volverse indemne a toda tendencia ideológica. Pero por lo menos en un caso, el caso de Cristo, encontramos un testimonio radicalmente libre de todo interés parcial u opción partidista. Los responsables de la pastoral deben tanto más mantener la meta cuanto es más difícil alcanzarla.

---

(1) "Diversos voceros han afirmado que la Jerarquía, al sostener el carácter no político de su misión, la primacía de lo espiritual y la universalidad de los valores cristianos —entre ellos la caridad, la superación por la justicia del enfrentamiento entre las clases, la reconciliación y la paz— estaría poniéndose al servicio de la ideología burguesa y de sus intereses de clase" (Asamblea plenaria de los Obispos, Chile, 16.10.1973, Fe Cristiana y Acción Política No. 19. "Se afirma con insistencia que la Iglesia no puede dejar de ser política" (Ibid. No. 28).

### 2.2.3. La libertad del espíritu

Todo cristiano, pero especialmente los sacerdotes y los religiosos en su acción de pastoral social, tienen el deber de mantener celosamente su libertad frente a todo lo que puede condicionarla. Hay aquí un aspecto desconocido del discernimiento de los espíritus y de la lucha íntima contra las tendencias desordenadas.

Hemos aprendido de los grandes maestros de la espiritualidad, que el Espíritu no tiene libertad para expresarse en nosotros, porque estamos interiormente determinados por fuerzas ciegas e inconscientes. Nuestras decisiones se toman previamente a todo discernimiento o liberación. Si queremos ser libres, es necesario luchar contra nuestras tendencias espontáneas.

Lo más peligroso es dejarnos condicionar no tanto por nuestras afecciones, cuanto por nuestras opiniones, por prejuicios que legitiman nuestras decisiones y nuestra conducta.

Pero, en los conflictos sociales, lo definitivo es lo que nos condiciona **colectivamente**, por nuestra pertenencia a una clase social. Ahora bien, todos pertenecemos a una clase social, consciente o inconscientemente, y esa pertenencia se expresa en nuestras reacciones y opiniones espontáneas.

La verdad y el derecho se determinan entonces por la ideología, forma moderna de la mitología. Para tomar un ejemplo, la tortura se denuncia aquí y no allí, según la orientación ideológica del país en que se practica. La tortura se condena y no el secuestro, o viceversa, según la ideología de cada uno. Así nuestras denuncias o nuestros alegatos llegan a ser unilaterales.

La deliberación comunitaria no nos protege contra esta servidumbre, si sólo representa el promedio de lo que piensan los participantes, o la posición de las mayorías: si no hay oración, si no hay sobre todo abnegación, cuestionamiento doloroso de nuestras posturas, no tenemos ninguna certidumbre de que el espíritu se exprese en nuestra deliberación.

Todos debemos interrogarnos sobre ciertas cuestiones concretas:

—¿Cómo seleccionamos espontáneamente los **hechos**, enfatizando unos, olvidando otros, cuando se prestan a una interpretación ideológica?  
¿Cómo **queremos** que sean estos hechos, antes de toda información?

—¿Cuáles son nuestras intransigencias, nuestras indulgencias espontáneas, previas a todo discernimiento? ¿A quiénes criticamos? ¿A quiénes absolvemos sin ningún espíritu crítico?

—¿Por quiénes nos gusta ser aprobados, tanto en la sociedad como en la Iglesia? ¿Por las autoridades o por las masas? ¿Por quiénes nos gusta ser condenados?

Una acción política, y mucho más una acción pastoral, no puede ser eficaz sin esta libertad: no seremos liberadores si estamos parcializados.

Este es el testimonio que el cristiano debe dar en el mundo político, con sus conflictos y sus intransigencias: una búsqueda de la verdad y del derecho que no está marcada por ninguna ideología.

La doctrina de la Iglesia, elaborada por toda la comunidad cristiana en comunión con sus pastores, asumida por medio de una lectura auténtica no selectiva ni ideologizada de su contenido, es la mejor protección contra el peligro de ideologización que amenaza la acción social y el peligro de politización que amenaza la pastoral social.

### 2.3. Iglesia y liberaciones temporales.

América Latina está sometida a varias agresiones, a nivel económico, social, político, cultural y religioso.

Estas agresiones provocan conflictos y luchas: los oprimidos tratan de liberarse de la opresión injusta.

La Iglesia no puede ser neutral en estos conflictos. Los valores morales están en juego. El hombre está en peligro. La Iglesia tiene la misión de defenderlo.

No puede, sin embargo, estar presente como fuerza política, sino como fuerza del Espíritu.

No hay debate más candente, más agudo y más actual en América Latina.

La forma más conveniente de iluminarlo es evocar el ejemplo de Cristo, modelo de la Iglesia.

#### 2.3.1. La actitud de Jesús ante la opresión romana

El contexto político en que vivió Jesús se parece, en muchos de sus rasgos al de América Latina hoy. El pueblo judío está sometido a la opresión del imperio romano. La resistencia se organiza; ¿qué posición asume Jesús?

Frente al ocupante, el país está dividido en facciones políticas opuestas: los herodíanos y los saduceos aceptan el yugo del César. Los grandes sacerdotes asumen una posición semejante: se alían a los poderosos.

Los Fariseos, al contrario, defienden la pureza de la ley y resisten el yugo romano.

Hay grupos guerrilleros: se llaman "zelotas". Se les conoce también como Galileos (Lucas 13, 1) "cuya sangre había mezclado Pilatos con la de sus sacrificios". En efecto, se organizaban sobre todo en Galilea. Judas, el Galileo, años antes, había sido detenido y crucificado. Tenía su cuartel general en Sepporis, a 5 kilómetros al norte de Nazareth. Su motivación era religiosa: no se puede aceptar el dominio del César, porque hay un solo Dios.

**La tentación política.** Los discípulos y el pueblo, en los diversos momentos de la vida pública de Jesús, lo instaron para que cumpliera lo que ellos esperaban de él: que fuera el caudillo de una lucha política orientada al restablecimiento del reino judío. Estas presiones no fueron solamente exteriores. Desde el comienzo, Cristo tuvo que vencer la tentación política. Cuando en el desierto, el demonio le mostró todos los reinos del mundo y su gloria y le dijo: "Todo esto te daré si te postras y me adoras". Jesús responde: "Apártate, Satanás, porque está escrito: Al Señor tu Dios adorarás, sólo a El darás culto" (Mt. 4, 11).

Jesús rechaza en ese momento decisivo la tentación satánica de hacerse adorar como el César, llegando a ser, como él, el Señor deificado del mundo, "hijo de Dios", pero en un sentido distorsionado. En efecto, era esta la gloria que le proponía el demonio: someterse a las masas en lugar de ser el siervo humillado y sufriente anunciado por Isaías.

"¡Quítate de mi vista, Satanás!", Jesús profiere este grito de nuevo cuando Pedro trata de disuadirlo a seguir el camino que le llevará a la pasión y a la muerte. "¡Quítate de mi vista, Satanás! ¡Tropiezo eres para mí, porque tus pensamientos no son los de Dios sino los de los hombres!" (Mt. 16, 23). Jesús reconoce la misma voz que se hizo oír en el desierto: perseguir un reino humano y no el reino de Dios.

En efecto, Jesús, revestido de una misión religiosa, no podía sustituirla por una misión política sin alterar radicalmente una y otra, sin sacralizar lo político, sin alterar radicalmente lo religioso.

No es que Jesús condene la acción política en sí misma, incluso armada. No se menciona en el Evangelio ni una palabra de Jesús en contra de los zelotas. Pero no quiso nunca identificar su acción con su lucha, no por razones tácticas, pensando que este combate iba a fracasar, sino por razones de fondo: quien es el Testigo de Dios en el mundo, quien tiene como fin propio el Reino de Dios, no puede asumir una acción política, por muy legítima que sea, sin traicionar su misión y pervertir al mismo tiempo la acción política.

Delante de Pilatos, Jesús es acusado de sedición (Lucas, 23, 3). Responde en forma muy explícita: "Mi Reino no es de este mundo" (Jn. 18, 36) y ofrece la prueba: no tiene armas ni gente armada. Además, su realeza no utiliza ningún medio de coacción al estilo de los reyes terrenales; atrae por la sola fuerza de la verdad: "Para esto he nacido yo y para esto he venido al mundo: para dar testimonio de la verdad. Todo el que es de la verdad, escucha mi voz" (Jn. 18, 37). Pilatos está plenamente convencido. Tres veces repite a los judíos: "No encuentro en él ningún crimen". No es sedicioso. Sin embargo, lo abandona a sus enemigos. "Si sueltas a éste, no eres amigo del César" (Jn. 19, 12). Jesús no es un sedicioso a los ojos del Procurador, pero en una escena que sus acusadores evocan ante Pilatos, la escena del denario (Lucas, 23, 2), hizo una declaración que preocupa al representante de Tiberio en Palestina. En esta escena que los tres sinópticos relatan y ubican poco antes de la Pasión, se pregunta a Jesús si se debe pagar el tributo al César. Interrogante terrible: una respuesta positiva hace de él el enemigo del pueblo, una respuesta negativa da armas a sus adversarios para perderlo. Jesús no contesta ni sí, ni no.

Pide le muestren una moneda con la que se pagaba el tributo y pregunta de quién era la imagen que aparecía en ella, "Del César", le dicen. Entonces añade: "Lo del César devolvédsele al César; lo de Dios a Dios". (Mc, 12, 17). La moneda tenía las efigies de Tiberio y Livia, su madre, que aparecían con los atributos divinos . . . Por eso la afirmación de Jesús hay que entenderla en el sentido de una negación de la divinidad del César.

Así Jesús condena la idolatría del poder y todos los abusos que surgen de ella, incluyendo la opresión romana. Su afirmación tiene una implicación política que, finalmente, provocará la decisión de Pilatos, pero es una declaración esencialmente religiosa. No convoca a ninguna acción sediciosa, Pilatos lo reconoce, pero Jesús da un testimonio desarmado más peligroso, que conducirá a muchos al martirio y a Jesús mismo a la muerte, y que al fin acabará con la pretensión del César, someténdolo a la ley divina en vez de deificarlo.

Esta es la única condenación de la opresión romana que aparece en el Evangelio, condenación indirecta, pero radical, surgida de la fe en Dios. Jesús nunca quiso dejarse arrastrar a una lucha política contra esta opresión. Su lucha es de otro carácter, es una lucha religiosa, en nombre del Reino de Dios. En esta forma y, sólo en esta forma, se propone a sí mismo como rey. Esto será suficiente para perderlo, pero es claro que su actitud no hace de él un líder político.

Jesús no habría tenido tanto impacto en la historia de la humanidad, incluso en su historia política, si hubiera encabezado una sedición. Pues, en este caso, no habría tenido la libertad para ir a la raíz de todas las opresiones y las idolatrías, dejando el poderoso fermento que, en forma pacífica y mucho más eficaz, ha removido la conciencia colectiva y ha cambiado el rumbo de la historia.

Ninguna investigación sociológica logrará revelar lo que se debe al influjo y difusión del Evangelio en la formación y el desarrollo de los valores más universalmente reconocidos hoy. El principio de la igualdad radical de las personas en la familia, en la distribución de los bienes y en la participación política, inspira las grandes corrientes revolucionarias de la era moderna. Este principio surgió en un mundo transformado gradualmente por la predicación cristiana. El ambiente pagano legitimaba la esclavitud y consideraba al siervo como un ser indigno de amor, hacía del poder un ídolo, excluía al extranjero, despojaba al pobre en favor del rico, despreciaba a la mujer y al niño. La fuente última de todas estas perversiones era la confusión entre lo temporal y lo religioso, que revestía a los poderes terrenales de una aureola divina. Unica entre las grandes religiones, el cristianismo estableció el principio de la independencia mutua entre lo civil y lo religioso, principio laico que fue el origen de todas las liberaciones económicas, políticas y culturales.

Es cierto que en el mundo moderno se dan dolorosas violaciones de estos principios. Sin embargo, se percibe una reacción de la conciencia ante tales violaciones que no existe allí donde no penetró el Evangelio.

Es cierto también que en determinados momentos históricos las ideas cristianas fueron llevadas a la práctica por corrientes revolucionarias a veces antirreligiosas que provocaron la reacción comprensible de los cristianos. La Iglesia fue a veces lenta para discernir en ellas el fermento que ella misma había puesto en el mundo. Tampoco podía ignorar las destrucciones que esas revoluciones provocaron para defender estas ideas nuevas. En cierta forma, estas corrientes eran herejías profanas, si por herejía entendemos un sistema de pensamiento que pretende dar fuerza a lo que afirma con razón, por oposición a la enormidad de lo que niega

sin razón. "Oportet haereses esse": es necesario que haya herejías. Misterio de una historia que avanza sin ser capaz de reconocer sus fuentes.

El efecto liberador de la predicación evangélica proviene de esta libertad soberana. La Iglesia está tanto más presente en el mundo cuanto más independiente es de él. La confusión de su misión religiosa con una misión política le quitaría toda posibilidad de influir realmente en el curso de la historia, porque no podría ir a la raíz de las perversiones que oprimen, discriminan, excluyen y explotan. Sólo una Iglesia libre puede ser liberadora. Esto es una enseñanza que Cristo dejó a su Iglesia.

### 2.3.2. La Iglesia latinoamericana y las luchas de liberación

La Iglesia latinoamericana estará tanto más presente en la liberación en cuanto sea más independiente de los movimientos políticos que la solicitan. Esta es la conclusión que se puede sacar de la actitud de Jesús en la política de su tiempo.

La Iglesia reunida como cuerpo en comunión con sus pastores tiene la misma misión de Jesús: difundir el mensaje "de tal manera que toda la actividad temporal de los fieles quede como inundada por la luz del Evangelio" (*Gaudium et Spes*, 43). En "lo social, lo político, lo económico, lo cultural y el conjunto de relaciones . . . ha de circular la riqueza transformadora del Evangelio, con su aporte propio y específico, el cual hay que salvaguardar" (*Puebla*, 483).

"Con su aporte propio y específico", y también por sus medios propios y específicos.

El aporte propio de la Iglesia es la luz y la fuerza espiritual que transforma la comunidad humana en instrumento y signo de la comunión divina, liberándola, así, de todas las formas de idolatría que la amenazan y llevándola a la plenitud de armonía a la que está llamada: igualdad del hombre y de la mujer, desarrollo y justa distribución de los bienes, participación política y vigencia de las libertades públicas, calidad de vida y promoción de los valores de cada cultura, libertad de conciencia y libertad religiosa. Todo esto no se puede lograr sin una lucha, a veces dura, contra las fuerzas adversas, contra los ídolos que tiranizan la vida humana: la riqueza, el poder, el sexo, y de manera más global, la vida terrenal y temporal, convertida en fin último del hombre. Es necesaria una conversión personal y comunitaria, de las conciencias, y de las conductas individuales y colectivas; se requiere un cambio de las estructuras que imponen reglas de juego contrarias a la justicia, a la libertad, a la calidad de la vida. Pero todo ello no constituye directamente una acción política.

Los medios propios de la Iglesia son ante todo el testimonio de vida de los cristianos y la predicación del mensaje evangélico. También las denuncias de las injusticias y de los abusos de poder por medio de la palabra, de gestos, de compromisos, y de acciones no violentas. Son, finalmente, todas las acciones y obras inspiradas por el amor, especialmente las destinadas al servicio de los más necesitados.

Es inevitable que fuerzas no religiosas e incluso antirreligiosas traten de utilizar estas palabras y manifestaciones para sus fines. Entonces la denuncia puede volverse ambigua, en cuanto la acción de la Iglesia se vea infiltrada por presencias que traten de desviarla hacia posiciones y estrategias, fines ajenos o contrarios a sus propios fines. Pertenece sólo al Espíritu discernir las acciones que en cada situación conviene asumir para evitar por una parte el silencio o la inercia, y por otra la confusión con fuerzas políticas o la intromisión. Se requiere el discernimiento que surge de la conversión personal y comunitaria, y una lucha permanente contra las tendencias ideológicas que impulsan en uno u otro sentido.

La dificultad de este discernimiento proviene de que, en muchas naciones del continente en las que están vigentes regímenes de fuerza, la Iglesia aparece como la única organización relativamente independiente que puede denunciar los abusos del poder y oponerse a ellos. En esta situación, muchos grupos políticos la presionan para que los sustituya en una función que ellos no pueden cumplir y la atraen a un campo que no es el suyo sino el de ellos. Por legítima que sea a menudo la motivación de aquellos que la mueven en este sentido, la Iglesia no puede prestarse a tal instrumentalización. La credibilidad que podría adquirir por este camino, sería precaria: los mismos grupos que la buscan como aliada, la abandonarían al llegar al poder, al no reconocer su carácter absolutamente original. La Iglesia no puede suplir una acción propiamente política por muy justificada que sea, sin alterar su misión y perder finalmente su credibilidad. Sus denuncias deben manifestar siempre por la forma como se hacen, su motivación propiamente evangélica y no política.

Para defenderse contra las presiones de toda naturaleza que tratan de apartarla de su fin propio, que es el Reino de Dios en el mundo, la Iglesia dispone de un medio eficaz: su fidelidad a una Doctrina Social que, elaborada en forma eclesial a partir de Evangelio, constituye la principal protección contra su ideologización, y el principal obstáculo para las doctrinas ajenas que pretenden utilizarla y someterla; la luz y la fuerza que cautela su libertad soberana al servicio del Reino en la Evangelización del mundo.

## 2.4. TEOLOGIA E IDEOLOGIA

Las premisas epistemológicas.

La Iglesia trata de ser fiel a la verdad y a su misión propia en su pensar y en su actuar, reconociendo el peligro de ideologización y discerniendo en todas las ideologías los aspectos positivos para asumirlos y los aspectos negativos para denunciarlos.

En los debates políticos más graves del continente, se entremezclan valores, intereses de grupos y pasiones colectivas. La tentación puede ser grande para los cristianos no sólo de tomar posición en nombre de la fe en favor de unos u otros intereses en pugna, sino de modificar su pensamiento e incluso su teología para legitimizar tal o cual acción partidista. Con todo, no se debe olvidar que una neutralidad política puede significar una postura política. Es entonces necesaria cierta rectitud difícil para no dejarse influir por corrientes políticas que solicitan la teología en un sentido o en otro.

Ceder a la tentación sería favorecer el juego político, absolutizando acciones parciales por razones teológicas. Sería también alterar la teología en algo esencial.

Es tarea de la Iglesia, por el contrario, prestar al mundo político el servicio eminente de desabsolutizar sus luchas, conservando intacta su teología.

Las relaciones entre ideología y teología son sumamente complejas por el uso tan ambiguo que se hace del término ideología.

Es muy discutible su valor epistemológico para la comprensión de la realidad, sin que por ello deje de ser usado en el lenguaje común y en las ciencias sociales. Corresponde a la pastoral social de la Iglesia iluminar este campo controvertido a fin de que su evangelización en el mundo político tenga un mínimo de eficacia.

Para que el término ideológico tenga una clara referencia cognoscitiva se hace necesario conferirle un sentido más o menos convencional pero constante. Existen afirmaciones básicas ya presupuestas, a partir de las cuales se puede hablar de ideología con cierto rigor.

**Primera afirmación:** Toda persona humana, por el hecho de ser humana necesita pensar en su propia situación, en su vida, en sus relaciones con la naturaleza, con los otros, en el "más allá" (Dios), en sus relaciones políticas, económicas, religiosas y personales; necesita finalmente, elaborar su propio proyecto. Todos los hombres y los agentes sociales necesitamos una imagen para guiarnos en la realidad que nos rodea. Esta imagen puede ser consciente o inconsciente, pero existe en todos. Se suele denominar **ideología** en un sentido **amplio** al conjunto más o menos coherente de representaciones, conocimientos, valores y creencias en las que nacemos y vivimos, que asimilamos y ayudamos a formar.

**Segunda afirmación:** Nuestras ideas y conocimientos están relacionados de alguna manera con prácticas e intereses; esta relación no es necesariamente intencional, pero todo conocimiento es un acto vital e histórico y por ello limitado y abierto a nuevas contribuciones que lo enriquecen.

En este sentido ninguna visión global, ninguna ideología tal como la hemos definido, es de hecho global, a no ser en su intención únicamente. Toda visión del mundo es parcial, no consigue captar todos los aspectos de la realidad. Hay dimensiones ocultas en la realidad y el conocimiento no es jamás coextensivo a toda ella, no logra abarcarla en su plenitud. Por eso toda generación heredera de una ideología dominante vive un desafío frente a la realidad que debe ser comprendida y asimilada. En esta tarea siempre se hacen presentes las prácticas humanas y los intereses vitales de los grupos humanos. La visión global parte siempre de lo particular en el que se sitúan los intereses de los grupos.

Entendemos estas afirmaciones como presupuestos que pertenecen a la estructura de la existencia humana personal y social. Ellas forman parte de la misma condición humana. Este es también el sentido positivo de la ideología. Puebla afirma correctamente al respecto: "En este sentido positivo las ideologías surgen como algo necesario para la esfera social, en cuanto son mediaciones para la acción" (No. 535).

Sin embargo, no vamos a hablar de ideología en este sentido porque esta acepción no nos dice nada nuevo; refleja simplemente el proceso real de la vida humana en cuanto humana, es decir en cuanto pensada y proyectada.

#### 2.4.1. Uso correcto del término ideología

El problema sobre el que vamos a reflexionar es el siguiente: qué uso hacemos de las representaciones y qué imagen nos formamos de la realidad? Qué conexiones tienen esas representaciones con la realidad?

La imagen y las representaciones, o sea, la ideología tal como la hemos definido anteriormente, suponen una definición de lo real. La ideología se define en la confrontación con lo real. En este ámbito proponemos el siguiente significado de ideología: la ideología (en su sentido negativo) es todo lo que disimula la realidad social. La ideología tiene una función primordial de disimulación, o de ocultamiento, mistificación, enmascaramiento, de falsificación de la realidad. La falsificación puede ser inconsciente y entonces se llama ilusión. No es propiamente un error, sino más bien un error que se cree verdad. Este es el significado de la ilusión. Así, ideológico significa ilusorio, ideológico significa una falsa conciencia de la realidad social. Lo que se opone a ideología en este sentido es la ciencia; lo ideológico se opone a lo crítico y lo científico.

La falsificación puede ser consciente. Posee entonces, un contenido ético y se llama simplemente mentira o interés injustificado. Lo ideológico no reside en el hecho de que sea mentira o interés injustificado, sino en el hecho de presentarse como verdad, simulación o interés justificable. En este sentido la ideología se opone a la verdad; lo ideológico significa lo falso, lo mentiroso, lo injustificable.

Como se puede ver, la ideología ofrece así un sentido claramente negativo e incluso ofensivo. Su contenido no es sólo epistemológico, error e ilusión, sino también ético, falsedad y mentira.

Cabe ahora preguntar: ¿Qué es lo que disimula u oculta la ideología?

La ideología disimula los aspectos desagradables de la sociedad, sus contradicciones, todo aquello que va en contra de los intereses de un grupo

¿Por qué lo hace? Precisamente porque hay interés en hacer esta simulación. La ideología, podríamos resumir brevemente, es el discurso de interés de un grupo contra los intereses de otro grupo.

Los grupos hegemónicos son los que tienen interés en ideologizar la realidad social y en ocultar las contradicciones de las que se nutren sus intereses y sacan sus ventajas. En general, esos grupos producen ideologías inconscientemente; sin embargo, tienen también sus ideólogos que son verdaderos profesionales de la simulación. Los grupos subalternos cuando pueden son llevados a hacer una demolición ideológica, en la medida en que desenmascaran los intereses ocultos de los grupos hegemónicos, intereses que no van en la dirección del bien de toda la sociedad; están, por el contrario, en conflicto con ella. Los grupos subalternos de la sociedad pueden también elaborar su ideología, la cual generalmente, tiene un contenido libertario, ideología que puede también ser ocultadora en la medida en que defiende intereses de grupo y no representa el bien de toda la sociedad.

¿Cómo actúa la ideología? La ideología actúa mediante un proceso de simulación y engaño, en el que esconde mostrando. En la ideología las cosas son enmascaradas a través de sus contrarios: la falsedad, bajo apariencia de verdad, la contradicción bajo apariencia de armonía, lo cultural es presentado como natural, lo voluntario como fatal, lo histórico como eterno, lo relativo como absoluto.

¿Cuál es el efecto deseado por esta inversión, y sobre todo por esta transfiguración de la realidad? Es la creación de un consenso social. Este consenso confiere unidad a una sociedad conflictiva bajo la hegemonía de un grupo dominante. Los intereses particulares de quienes detentan el poder, son presentados como intereses generales, su pensamiento particular es presentado sin más como lógico y evidente.

La función de la ideología es conservar y desarrollar los intereses de grupo, especialmente los de aquellos que procuran mantener el status quo. Cuando se logra presentar estos intereses como justos y buenos y a la sociedad como expresión de orden, entonces esta sociedad se legitimiza y garantiza su propia reproducción. Los aparatos que generan y administran la producción ideológica son las instituciones culturales, como la familia, la escuela, los medios de comunicación de masas.

La dominación ideológica nunca es total. Surgen siempre otras ideologías opuestas como las de los grupos subalternos que sufren la ideología dominante. Hay también una representación no ideológica de la sociedad que es una visión crítica y científica de las relaciones, de los conflictos, y de los intereses de una sociedad. La ciencia se opone a la ideología, pero como no puede darse un saber totalmente exento de intereses y fuera de condiciones materiales, espirituales, ideológicas dentro de las cuales se produce concretamente la ciencia, toda la ciencia está también

inficionada de ideología. Cuando la ciencia descubre en ella residuos ideológicos, debe tratar de eliminarlos. Por otro lado, una ciencia totalmente transparente y sin intereses es utópica.

El lugar privilegiado para darse cuenta de la ideología es el del oprimido. A partir de él, se hace generalmente la crítica ideológica. Para que este espacio no caiga también en el enredo ideológico, debe elaborar, en la medida de lo posible, una visión de los intereses que representan a la sociedad en su conjunto y generar un aporte crítico sobre los conflictos inherentes a la vida social.

¿Es posible una sociedad sin enmascaramientos ni ideologías? Parece que no. Una sociedad con alta conciencia, totalmente transparente, es casi impensable. Hay siempre aspectos ocultos tanto con referencia al pasado como con referencia al presente y al futuro. Una sociedad absolutamente racional es utopía. Sin embargo, esta utopía es necesaria y legítima en la medida en que permanezca como un horizonte último de todo el proceso histórico. En caso contrario degenera en utopismo que es una nueva forma de ideología.

Como la ideología es producida históricamente, puede y debe también ser detectada y desenmascarada históricamente. Este proceso se realiza también por medio de una doble práctica científica y ética. Científica en la medida en que busca la verdad de la sociedad, la objetividad de sus relaciones de poder, de conflicto y de colaboración. Ética, en la medida en que por una práctica política y social, busca relaciones más justas y más participadas entre todos los hombres. Así, como se puede ver, la cuestión de la ideología nos remite finalmente a la cuestión esencial de toda filosofía: la verdad teórica y práctica de la realidad inclusive de la realidad social.

#### 2.4.2. Ideología, Fe y Teología

Establecidos los parámetros para el uso del término ideología, es posible ahora relacionarlo con la fe y la teología. Primeramente es necesario admitir que no se trata de realidades homogéneas. Los hechos tornan más compleja la relación y la articulación entre los diversos conceptos.

La fe es una experiencia radical, irreductible a cualquier otra, mediante la cual adherimos a Dios como el sentido y significación de todos los sentidos y significaciones cuya manifestación escatológica nos fue revelada en la vida, pasión, muerte y resurrección de Jesucristo. La fe tiene la estructura de un encuentro con lo absoluto que se expresa por la conversión, la celebración y el comportamiento ético específico. La fe no es

una ideología, porque no es una falsa conciencia de un encuentro ilusorio. La fe tiene siempre una referencia a lo absoluto, a lo último, a lo definitivamente importante, en cuya comparación todo lo demás es relativo: los intereses, las visiones del mundo y las ideologías. La fe juzga todas las ideologías y desenmascara sus pretensiones totalitarias.

La teología se constituye como esfuerzo y penetración racional de la experiencia y de los contenidos de la fe. La teología es la fe pensante y pensada, crítica y sistemática, en una palabra, es la fe que procura comprender de manera reflexiva.

En primer lugar, la teología como disciplina, vale decir, como discurso educado de la fe cristiana es una sola. La óptica que la especifica es contemplar todo bajo la luz de la fe, primero Dios y después todas las cosas, a la luz de Dios. El objeto de la teología no es solamente DIOS en cuanto accesible a la razón o en cuanto revelado, sino también como ya enseñaba Santo Tomás, todos los seres en cuanto pueden ser vistos a la luz de Dios. Pertenece también al quehacer de la teología hablar de política, de economía y de sociedad, con tal que no hable políticamente ni económicamente sino teológicamente, es decir, a la luz de Dios. Esta es la consideración específica del discurso teológico. Es lo que confiere unidad a la teología en cuanto teología.

En segundo lugar, es importante tener en cuenta lo siguiente: aunque la teología sea una sola, existen modos diversos de realizar la tarea teológica. La razón por la que se construye la teología es siempre una razón histórica. El teólogo no es un ser errático, desarraigado de la realidad. Participa de los condicionamientos de su tiempo tanto materiales como espirituales. La elaboración teológica es siempre afectada por el lugar social que ocupa el teólogo dentro de la Iglesia y dentro de la sociedad. No es lo mismo hacer teología a partir de una barriada o de un centro académico, en Roma o en la ciudad de México. Toda teología tiene ciertos compromisos originados en sus destinatarios, el pueblo, los eruditos, los mismos teólogos por medio del lenguaje que emplea y de los elementos racionales que utiliza en su elaboración interna; en la manera como argumenta a partir de la Escritura, de la tradición, del Magisterio, del "Sensus Fidelium" y de la razón teológica, la teología es autónoma. Sin embargo, en cuanto a la selección de los temas que estudia, en cuanto a la forma y el énfasis para tratarlos, en cuanto a la definición de los destinatarios y por consiguiente en cuanto al propio lenguaje, la teología depende de su inserción en la historia y en la sociedad, depende por lo tanto de las opciones que caracterizan la vida del teólogo. Todo discurso está ligado a un lugar social y a un enfoque epistemológico que permiten o dificultan este o aquel discurso, esta o aquella posición. Esto es así, no

porque lo queramos, sino porque corresponde a la objetividad del proceso de reflexión.

Este es el punto en el que se procesa la articulación entre teología e ideología. Primero es importante advertir que la teología está más próxima a la ciencia que a la ideología, en cuanto saber crítico y organizado. Con todo en la medida en que la teología participa de la sociedad y en la medida en que el teólogo es también un actor social, participa de las tendencias y de las distintas posiciones que coexisten y luchan en la sociedad. Como afirmamos anteriormente no hay ciencia totalmente ajena a residuos ideológicos. Esto vale también para la teología, aunque no para la fe.

Lo que se pide a la teología es que tenga conciencia de este hecho y que se pregunte permanentemente, ¿Con qué causa se compromete esta o aquella teología? ¿Qué intereses están subyacentes consciente o inconscientemente, en esta o aquella elaboración teológica? Un pensamiento crítico explicita sus intereses ocultos, se da cuenta de sus límites y está siempre abierto a las exigencias de purificación de los residuos ideológicos presentes en su elaboración. El problema no es saber si una determinada teología tiene o no dentro de sí algún interés. El problema real es cómo liberarse de él y juzgar los intereses a la luz del Dios revelado en Jesucristo y codificado en su mensaje evangélico. Todas las teologías deben dejarse juzgar por la palabra de Dios, que no es ideología sino revelación divina, y dejarse confrontar con el Jesús de la historia y de la fe. No todo valía de la misma manera para él; hubo cosas que denunció y cosas que anunció como verdades de su Padre en función de las cuales soportó persecuciones y hasta la muerte.

La cuestión no es saber si hay una teología comprometida y otra no comprometida. Toda la teología está comprometida. Lo importante es saber en qué causas y en qué forma se compromete la teología. Para ello la fe es una luz que nos puede ayudar a definir las causas y las opciones; los pobres, la justicia, el cambio social orientado a una mayor participación; causas y opciones asumidas como una forma de prefigurar los valores del reino. La teología puede contaminarse de ideología, cuando se presta a ocultar situaciones de pecado, legítima una situación social que margina millones de personas o promueve un desarrollo desigual creando relaciones de injusticia. Una teología puede hacerse ideológica, cuando reflexiona sobre los problemas sociales de un modo acrítico e ilusorio o cuando se contenta con una visión meramente empírica, que no permite a la fe ofrecer todo su aporte de humanización y de liberación. La teología debe mantenerse vigilante en su relación con la praxis para no ser instrumentalizada en una dirección que no sea evangélica y no represente los

intereses de Dios revelados en Jesucristo. Todo esto exige del teólogo una vigilancia ideopolítica, en un doble sentido: elaborar una teología consciente de sus limitaciones y de sus contaminaciones ideológicas, buscando siempre una aproximación mayor de espíritu crítico que la purifica de excesos ideológicos por una parte, e impide por otra en cuanto es posible que la teología se instrumentalice en sus discursos y sistematizaciones en función de intereses no evangélicos ni eclesiales.

### 2.4.3. Qué significa hacer teología a partir de la realidad

Hay dos maneras de hacer teología como inteligencia de la fe: una consiste en tomar los temas directamente teológicos como son presentados por la Iglesia y procurar profundizarlos racionalmente. Así se estudia el tema de Dios, de la Santísima Trinidad, de Jesucristo, de la gracia, del pecado, de la Iglesia, de los sacramentos . . . Lo teológico, objeto material, está ya dado en este caso. Basta que sea aprehendido racionalmente a través del método propio de la teología. Esta tarea fue realizada por los grandes maestros medioevales.

Los contenidos teológicos no sólo poseen una significación interior para la Iglesia sino también una significación social. Por ejemplo, la fe y la teología nos dicen que Dios es trascendente y Santo, que no es un Dios neutral; es un Dios que ama la justicia y abomina la iniquidad, que es sensible al grito del oprimido, y que quiere un culto que sea expresión de justicia, de misericordia y de fidelidad. Tales afirmaciones inciden sobre las prácticas de los cristianos que salen al encuentro de las ansias de justicia de los oprimidos. Se ve entonces que esta primera manera de hacer teología no se vuelve teología alienada que remite la salvación sólo para los horizontes escatológicos, más teología que tiene profundas incidencias sobre la vida de los hombres y de las sociedades.

Otra forma de hacer teología consiste en reflexionar sobre los temas que no son directamente teológicos, que son seculares o temporales, buscando esclarecer su conexión con el designio de Dios y su ordenación con el Reino. En este sentido se pueden tomar temas como la secularización, los procesos de cambio social, el análisis de sistemas económicos y políticos, el valor de las luchas populares en favor de una mayor justicia y participación. En este caso, la indagación es la siguiente: ¿Cómo descubrir la dimensión teológica que está presente en tales realidades y cómo presentarla teológicamente? Estas realidades están insertas en el misterio de la creación de Dios y fueron penetradas por el misterio de la encarnación. El Resucitado y su Espíritu están presentes dentro de los dinamis-mos humanos, todo está envuelto en el "mysterium salutis". En una palabra: hay una relación objetiva de estas realidades con Dios, aunque los diversos autores sociales no llegan a tomar conciencia de esta relación.

Sin embargo, la fe permite ver esa dimensión teológica y ontológica. Por consiguiente compete también a la teología desentrañar lo teológico de las realidades temporales y hacerlo teológico es decir, discurso de fe y de teología.

Ambos métodos utilizados de modo exclusivo tienen sus riesgos. El riesgo del primer método sería permanecer en un plano abstracto y no ser suficientemente sensible a la voz de Dios que nos interpela a partir de las realidades terrestres, especialmente de los humildes y oprimidos. El riesgo del segundo método sería pretender hacer una relectura propia de las fuentes de la Revelación a partir exclusivamente de estas realidades. Solamente una permanente relación dialéctica entre ambos métodos permite evitar riesgos y producir resultados complementarios y enriquecedores.

### El método en teología

Aquí debemos tratar de dilucidar el método de la teología que a partir de las realidades del mundo, desarrolla una reflexión de la fe. No es fácil, puesto que significa un enriquecimiento teológico para nuestros tiempos, en torno a la renovación que impulsó el Concilio Vaticano II, un retorno a las fuentes de la vida cristiana y eclesial y un ir al mundo para proyectar en él esta vida. Es la dinámica teológico-pastoral del Concilio que se refleja y se proyecta, dentro de América Latina, en el documento de Medellín, y, con mayor madurez, en el de Puebla.

La teología, es siempre una reflexión en la Fe. Es respuesta a la Palabra de Dios que nace de lo alto. De ahí, que no sería aceptable "teología popular", una "Iglesia Popular" considerada solamente como producto original de un "pueblo" (Cfr. Puebla, 263).

La teología es siempre una reflexión sobre Dios en sí y acerca de la realidad en relación con Dios, creador y salvador.

Pero esta reflexión no se realiza sólo a través de procesos deductivos y puramente intelectuales. La Iglesia siempre ha reconocido y valorizado la experiencia y el conocimiento de Dios expresados en la vida de los Santos, iluminados gracias a un cierto "afecto connatural", y a los dones del Espíritu Santo. Esta conciencia creciente de Dios en la fe vivida y en las relaciones humanas que la encarnan, constituyen el "sensus fidelium", un "lugar teológico" de alto valor, y el "consensus fidelium", que unidos a la enseñanza del magisterio, son norma de fe y argumento probatorio para definiciones dogmáticas como la de la Asunción, por el Papa Pío XII en 1950.

Es evidente que la experiencia de la fe en la vida, no se refiere a algunos aspectos tomados en forma aislada. Se refiere a la justicia social, con todas las realidades y opciones económicas y políticas que conlleva. Pero se refiere también a la vida íntima de cada uno, al matrimonio y a la familia; se refiere al arte, a la filosofía, al amor, a la vida activa laboral y profesional y también a la vida contemplativa. Reducir esta experiencia a una de sus formas, por ejemplo, a la "política" o a la "justicia social" con cualquier intento de monopolio o de primacía de una de ellas en cuanto "lugar teológico", sería truncar gravemente la totalidad de la experiencia humana, reveladora de Dios, lo que llevaría, incluso en el campo social y político, a graves reducciones y alteraciones.

Es evidente también que la Fe debe vivirse en la comunidad y en la comunión de los creyentes que son la Iglesia. Si bien toda la Iglesia es sujeto de la teología, ésta se rige por la norma de la Palabra Divina, entendida y vivida en la Iglesia bajo el discernimiento de los Pastores.

En la teología que se hace a partir de la realidad existe relación y mutua ayuda entre la fe y las "ciencias humanas" que no es fácil explicar. Una reflexión teológica sobre la realidad debe valerse del mejor conocimiento posible de ella, de un conocimiento crítico y, hasta donde sea posible, científico. Sin embargo, se corre el riesgo de que el análisis científico que se hace de la realidad a nivel de las ciencias humanas, termine por bloquear la Fe, estableciendo juicios valorativos o prácticos tan englobantes que la teología se convierte en una mera super-estructura posterior, alienada o irrelevante. Tal sería el caso por ejemplo, del análisis científico de la realidad económica que hiciera un capitalista liberal o un marxista, cada uno por su lado, y rechazando, desde sus "ciencias", las críticas de la Fe. Es la típica "absolutización" de las ideologías de que habla Puebla (536) y que afecta a tantos católicos hoy, dividiéndolos en campos opuestos, en los que se da primacía a la ideología propia y se rechaza el papel crítico de la Fe y de la teología ante todo enfoque ideológico. Por ello, la experiencia de los cristianos en la Fe, ha de tomarse en cuenta primeramente en todos los campos e incluso el socio-cultural, antes de recurrir a los análisis que ofrecen las ciencias sociales. Sólo así, se podrán someter las ciencias y sus análisis a una crítica de la Fe,

En resumen:

1.— La teología hecha a partir de la realidad se inicia en la Fe vivida en el mundo y en la comunidad de la Iglesia, que se interroga y reflexiona sobre la densidad divina de las realidades sociales y temporales, siempre a la luz de la Fe (es la experiencia de miles de comunidades cristianas de base).

2.— Viene luego el esfuerzo de entender mejor la realidad, valiéndose de los métodos de mayor valor científico, cuyos planteamientos se comparan mejor en la visión que la Fe proyecta sobre el mundo y sobre el hombre.

3.— Finalmente, vendrá la elaboración teológica de la lectura de estas realidades, valiéndose de la mejor comprensión científica de esas realidades.

La Fe no ve esas realidades solamente en el aspecto ético "ratione peccati aut salutis", sino también bajo su aspecto histórico-salvífico "ratione Fidei aut ratione Dei" en la medida en que esas realidades concretizan el designio de Dios y construyen o destruyen su Reino.

En América Latina, todos los cristianos nos enfrentamos a un desafío: ¿Cómo vivir nuestra Fe en Jesucristo y nuestra fraternidad evangélica en un mundo de pobres? Cada vez estamos más convencidos de que debemos vivir nuestro compromiso cristiano en forma liberadora y solidaria con los oprimidos, que debemos vivir la Fe y el Evangelio de tal manera que sea también un factor de transformación social en la línea de justicia y de participación. Es importante que la Fe tenga eficacia transformadora y liberadora. Para ello es urgente conocer los mecanismos que producen la pobreza y la marginación. Es necesario partir, así, de una Fe comprometida y en función de la Iglesia de Fe procurar comprender las realidades sociales del sistema económico, social, político, ideológico, de manera crítica; lo más objetivamente posible, es decir, con la menor carga ideológica. Después de esta tarea se impone una adecuada reflexión teológica, con los recursos propios de la teología, la Escritura, la tradición, el magisterio, para interpretar teológicamente tales realidades. Será por último necesario, definir las pistas de acción pastoral que deberán concretizar el compromiso de los cristianos en la creación de los bienes del Reino, dentro de nuestra historia, bienes que son la fraternidad, la justicia, la participación, la comunión, el amor.

Este método que parte de ver (analítico) de juzgar (teológico) y de actuar (pastoral) fue utilizado en la exposición del documento final de Puebla.

#### 2.4.4. Teología y Liberación

No se trata aquí de la actitud práctica de los cristianos en las luchas de liberación. Se trata de la forma de hacer teología desde estas luchas.

Debe haber una reflexión teológica sobre las luchas de liberación, pues hay valores que la Fe promueve en estas luchas.

Pero podemos notar la diferencia entre un concepto **ideológico** y un concepto **teológico** de la **liberación**.

El concepto **teológico** de la liberación no confunde la salvación definitiva y las liberaciones temporales. La salvación es liberación del pecado y de la muerte, o sea de la muerte en todo lo que disminuye o amenaza la vida en el hombre. La opresión social es una de las formas, no la única, de esta disminución o amenaza; y la fe impulsa a luchar contra ella, sobre todo cuando toma proporciones alarmantes como es el caso en muchas partes de América Latina. Por eso, Pablo VI en su exhortación apostólica **Evangelii Nuntiandi**, 32, afirma que "la evangelización lleva consigo . . . un mensaje especialmente vigoroso en nuestros días sobre la liberación" e invita a enfrentar "todo aquello que condena a quedar al margen de la vida", a combatir "situaciones muy concretas de injusticia".

Muy distinto es el concepto **ideológico** de la liberación. Pablo VI lo señala claramente (Ibid):

"No hay que ocultar, en efecto, que muchos cristianos generosos, sensibles a las cuestiones dramáticas que lleva consigo el problema de la liberación, al querer comprometer a la Iglesia en el esfuerzo de liberación han sentido con frecuencia la tentación de reducir su misión a las dimensiones de un proyecto puramente temporal: de reducir sus objetivos a una perspectiva antropocéntrica; la salvación, de la cual ella es mensajera y sacramento, a un bienestar material; su actividad —olvidando toda preocupación espiritual y religiosa— a iniciativas de orden político o social. Si esto fuera así, la Iglesia perdería su significación más profunda".

Es decir, se sustituye el concepto teológico, que rechaza estas reducciones, por un concepto ideológico, que las propugna. **Evangelii Nuntiandi** (33).

"Acerca de la liberación que la evangelización anuncia y se esfuerza por poner en práctica, más bien, hay que decir: —no— puede reducirse a la simple y estrecha dimensión económica, política, social o cultural, sino que debe abarcar al hombre entero, en todas sus dimensiones, incluida su apertura al absoluto, que es Dios —va por tanto, unida a una cierta concepción del hombre, a una antropología que no puede nunca sacrificarse a las exigencias de una estrategia cualquiera, de una praxis o de un éxito a corto plazo". Sin duda, "la Iglesia no admite el circunscribir su misión al solo terreno religioso", pero también "rechaza la sustitución del anuncio del Reino por la proclamación de las liberaciones humanas" (No. 34). "Es mas, la Iglesia está plenamente convencida de que toda liberación temporal, toda liberación política —por más que esta se esfuerce en encontrar su justificación en tal o cual página del Antiguo o del Nuevo Testamento; por más que acuda, para sus postulados ideológicos y sus normas de acción, a la autoridad de los datos y conclusiones teológicas; por más que pretenda ser la teología de hoy— lleva dentro de sí misma el germen de su propia negación y decae del ideal que ella misma propone, desde el momento en que sus motivaciones profundas no son las de la

justicia en la caridad y la fuerza interior que la mueve no entraña una dimensión verdaderamente espiritual y su objetivo final no es la salvación y la felicidad en Dios. . . , que exige una necesaria conversión". "La Iglesia considera ciertamente importante y urgente la edificación de estructuras más humanas, más justas, más respetuosas de los derechos de la persona, menos opresivas y menos avasalladoras; pero es consciente de que aún las mejores estructuras, los sistemas más idealizados se convierten pronto en inhumanos si las inclinaciones inhumanas del hombre no son saneadas, si no hay una conversión de corazón y de mente por parte de quienes viven esas estructuras o las rigen" (No. 35, 36).

Después de estas graves y solemnes advertencias, Pablo VI añade: "Dicho esto, nos alegramos que la Iglesia tome una conciencia cada vez más viva de la propia forma, esencialmente evangélica, de colaborar a la liberación de los hombres. . . A estos cristianos 'liberadores' les da una inspiración de Fe, una motivación de amor fraterno, una doctrina social a la que el verdadero cristiano no sólo debe prestar atención, sino que debe ponerla como base de su prudencia y de su experiencia para traducirla concretamente en categorías de acción, de participación y de compromiso" (No. 38). Y concluye: "Esperamos que todas estas consideraciones puedan ayudar a evitar la ambigüedad que reviste frecuentemente la palabra "liberación" en las ideologías, los sistemas o los grupos políticos" (Ibid).

Por otro lado, no es fácil en la práctica separar liberación teológica por un lado, y liberación ideológica por otro. Los dos planos se compenetran íntimamente en la complejidad de la historia concreta de los hombres y de los pueblos. La liberación es un proceso en el que hay dimensión teológica y a la vez hay manifestaciones de egoísmo. Lo teológico no es solamente teológico, tiene que purificarse siempre de sus contaminaciones de pecado, de falta de solidaridad, de incoherencia.

Es importante tener en cuenta que la liberación debe ser pensada a partir de dos polos, que se enriquecen mutuamente.

Primero el polo de la fe explícita: la fe y el mensaje de Jesús contienen una dimensión de liberación. Es el aporte específico de la fe, la liberación evangélica, que se deduce y se deriva del contenido mismo del "depositum fidei". Pero hay también otra cuestión: ¿qué contenido tiene el proceso concreto e histórico de liberación que los pobres llevan a cabo? Independientemente de su explicitación de fe el proceso secular tiene conexión con la salvación y con el Reino porque lleva a la justicia, y la justicia es un bien propio del Reino. El único portador del Reino y de sus bienes no es la Iglesia, es la conciencia cristiana. El Resucitado y su Espíritu no reducen su acción a los límites de la Iglesia, actúan en todo el mundo en los procesos humanos, aunque esa acción obtiene una densidad propia y sacramental en el seno de la Iglesia.

Sería caer en un cierto purismo teológico imaginar que la única liberación es la cristiana y que todas las demás son ideologías y por tanto falsas. Una actitud semejante nos volvería incapaces de ver la acción liberadora de Dios y de Jesucristo fuera de la Iglesia, en el mundo de los hombres (1); aparecería como una especie de eclesiocentrismo y podría denunciarse como una ideología religiosa.

Pablo VI se muestra sensible a este problema cuando denuncia el riesgo de reduccionismos en la concepción de liberación que debe ser global, histórica y al mismo tiempo transcendentamente humana y divina, expresión de la salvación de Jesucristo, dentro del proceso humano orientado al Reino, donde finalmente la liberación será definitiva y global.

Todo esto aparece claro en sus afirmaciones: "salvación trascendente, escatológica", tiene ciertamente su comienzo ya en esta vida. (Evangelii Nuntiandi, No. 27), y "La Iglesia se esfuerza por insertar siempre la lucha cristiana por la liberación en el designio global de salvación que ella misma anuncia" (Evangelii Nuntiandi, No. 38).

Como se ve, Pablo VI critica no sólo una actitud práctica, sino también una manera de hacer teología desde la acción, confundiendo el fin último, ya presente en la acción en la medida en que se conforma con los valores o criterios que la Iglesia expresa en su doctrina, pero no reductible a esta acción.

#### 2.4.5. Teología y compromiso por los pobres

Hay un concepto **teológico** y un concepto **ideológico** del compromiso por los pobres.

La opción preferencial por los pobres se encuentra consignada en muchos textos de Medellín: Paz (II), 2-23; Juventud (V), 15; Laicos (X), sobre todo en pobreza de la Iglesia (XIV), 7-10. En cuanto a la renovación de este compromiso en Puebla, cabe señalar que no se trata de un punto periférico y confinado a este sólo capítulo (nn. 1134-1165), sino que se le encuentra en la mayor parte de las unidades temáticas que conforman el documento global, como se echa de ver a través de las siguientes referencias: 28-39, 87-92, 131-141, 143-148- 270, 320, 372, 382, 707, 711, 769, 1049, 1119, 1217, 1268; además, se lo encuentra en el "Mensaje a los Pueblos de América Latina" (No. 3, último párrafo).

---

(1) Juan Pablo II dió énfasis a esa acción liberadora en discursos pronunciados durante su visita en Extremo Oriente (1981).

Esta opción no sólo conforma una actitud, sino también una teología. Jesús no sólo trata a los pobres como sus privilegiados, sino que funda todo su mensaje sobre la bienaventuranza de los pobres, que incluye las demás bienaventuranzas al iniciar su predicación (Mt. 5, 3).

Por una parte, esta opción es una **opción social**. En este caso la palabra "pobre" tiene un sentido esencialmente económico. Pobre es el que no tiene nada o tiene poco. El pobre en este sentido, es la salvación del rico, si éste comparte con él sus bienes, (haciéndose de esta forma su amigo) (Lucas 16, 8). El pobre es también la condena del rico, si éste mantiene la distancia infranqueable que los separa (Lucas, 16, 26). Jesús mismo se propone como el pobre (Lucas, 16, 31). El pobre nos juzgará (Mt. 25, 31 ss.), para nuestra salvación o nuestra condena.

Esta opción es también un **llamado a ser pobre**. En este caso, la pobreza no es sólo una situación social o escandalosa contra la cual el cristiano debe asumir una lucha sin tanteos. Es también una actitud espiritual. El rasgo más característico de esa "pobreza ante Dios" es la humildad, es decir, la conciencia de que ante Dios el hombre no puede hacer valer derechos ni pretensiones, sino que debe vivir en una radical e incondicional aceptación del querer divino. Significa además un "estilo de vida" caracterizado por la desabsolutización de los bienes del mundo, con el consiguiente desapego, por la sobriedad en el uso de estos bienes y por la voluntad de poner los bienes no necesarios al servicio de los desposeídos. No se puede concebir sin la voluntad de eliminar las marginaciones sociales y contribuir a una acción para lograrlos.

En este doble sentido deben entenderse las palabras de Jesús al contestar a los enviados de Juan el Bautista: "Se anuncia a los pobres la Buena Nueva" (Lucas, 7, 22). En efecto, el contexto prueba que Jesús les anuncia una liberación de su miseria: "Los ciegos ven, los ojos andan, los leprosos quedan limpios, los sordos oyen, los muertos resucitan, se anuncia a los pobres la Buena Nueva", es decir, se les anuncian tiempos nuevos en que no habrá miseria. Pero a la vez se les anuncian tiempos últimos, en que ciegos, cojos, leprosos, sordos no curados, muertos no resucitados, pobres no ayudados en la vida presente, recibirán la recompensa eterna de sus sufrimientos y de la aceptación humilde de su condición. Un hombre no puede aceptar la miseria porque es inhumana; todos los hombres deben emprender una "lucha noble" (Juan Pablo a los obreros de Saint Denis, 1.6.1980 y de Sao Paulo, 3.7.1980) para eliminarla de la faz de la tierra, porque va contra el designio del Creador y viola un derecho fundamental de la persona. Cuando afirma que los pobres son evangelizados, Cristo afirma que su predicación llama a una lucha contra la miseria, pero también y ante todo, que los pobres recibirán en el Reino la felicidad eterna.

El equilibrio evangélico se destruye si se olvida uno u otro sentido: la liberación social del marginado y el llamado a ser pobre.

El Evangelio, en este mismo párrafo, invita a incluir entre los pobres a todos aquellos que padecen una enfermedad. Entre los bienaventurados están también los que sufren, los que lloran. Sabemos, además, que los mismos "pecadores", objeto de una reprobación pública, están entre los privilegiados de Cristo.

Muy distinto es el concepto ideológico del pobre. Los pobres en este caso, tienden a reducirse a una sola clase social. El compromiso por los pobres se identifica con la lucha de esta clase social, igualando el bien común con el interés de clase y legitimando todos los medios utilizados en su lucha. El pobre está revestido de un prestigio de santidad por el solo hecho de ser económicamente pobre; se olvida que él mismo está sujeto a los vicios de la condición humana. No se le predica el llamado evangélico a ser pobre, que no significa resignación o pasividad, sino voluntad de compartir y preferencia por una condición humilde.

El mismo compromiso por los pobres puede realizarse según un concepto meramente asistencial, paternalista, que es también un concepto ideológico. En una perspectiva evangélica, el pobre debe ser sujeto de su destino.

#### 2.4.6. Teología y pueblo de Dios

La Iglesia puede entenderse como la comunidad de los pobres en el sentido evangélico, o sea de todos los hombres que, conscientes de la tendencia que los impulsa a ser ricos, tratan de convertirse, por el despojo interior (Mateo 5, 3) y exterior (Lucas 6, 20-21) exigido por el llamado de Cristo. En un mundo que se propone como meta la abundancia material, que está abandonado a la concupiscencia de la riqueza y amenazado por conflictos aterradores, la Iglesia más que nunca debe dar testimonio de esta "pobreza", volverse la Iglesia de los pobres, en aquel sentido, y sacramento de salvación para todos.

Pero, si se sustituye este concepto teológico por un concepto ideológico, la Iglesia podría ser entendida como el conjunto de los oprimidos en su lucha por la liberación política, y según posiciones extremas ser identificada con una clase social según los criterios marxistas (1).

(1) "La adhesión a Cristo se asimila al compromiso con los pobres, en quienes está Cristo, y de allí se pasa al compromiso revolucionario con la clase trabajadora" (Asamblea plenaria de los obispos, Chile, 16.10.1973). "Se llega a identificar al Pueblo de Dios con la clase prole-

A veces se habla del pueblo de Dios como si se identificara con "el pueblo", en el sentido sociológico y político de la palabra. La jerarquía de la Iglesia se concibe como una emanación del pueblo. Siendo el detentor del poder, se reivindica para el pueblo el privilegio de delegarlo en representantes que él puede también desautorizar, se distingue entre Iglesia institucional e Iglesia popular, como si hubiese dos Iglesias, en conflicto una con la otra. El pueblo posee la verdad y aparecen los "magisterios paralelos". (Juan Pablo II, Discurso Inaugural de Puebla, 28.1.79, II, 2). Ciertos "profetas" se atribuyen el privilegio de interpretar al pueblo al margen del único magisterio autorizado, constituido, no por los teólogos, sino por el conjunto de los Obispos en comunión con el Papa. En este concepto ideológico, la Iglesia se vuelve sociedad meramente humana sin otro horizonte que el de una liberación temporal. Se excluye todo lo que no es eficaz para esta liberación. La contemplación llega a ser un contrasentido. Se divide la Iglesia en clases que se excluyen mutuamente. En casos extremos, se afirma que la Eucaristía es imposible, porque opresores y oprimidos no pueden convivir en la misma asamblea, olvidando que todos son pecadores en la Iglesia y por tanto opresores de su semejante en una forma u otra, cualquiera sea la clase social a la que pertenecen; la Eucaristía es el sacramento de la conversión y reconciliación en el que todos encuentran la fuerza de convertirse.

Raramente se encuentran afirmaciones tan explícitas, pero estos conceptos están subyacentes en ciertas corrientes teológicas.

Contra estas tendencias hay que establecer el sentido teológico del pueblo de Dios. La Iglesia se aparta de todas las sociedades humanas, porque su origen es divino: instituida por Cristo, nace y se renueva sin cesar por el Espíritu. Sus pastores obtienen su autoridad no del pueblo, sino de Dios.

Los conceptos políticos de monarquía, democracia, aristocracia u oligarquía no son adecuados para expresar el problema de la autoridad en la Iglesia. Ella no se plantea en términos de "sacra potestas", de un poder hierático, estableciendo oposición entre jerarquía y laicado, sino en términos de comunión, concepto teológico tan insistentemente repetido por el documento de Puebla. La autoridad en la Iglesia sólo se puede entender a partir de la participación de todos los cristianos en el misterio de

---

taría consciente de su situación, clase que aparece como el lugar propio de las manifestaciones del espíritu. . . Da la impresión de ser la lucha de clases el único modo de acción salvífica" (Ibid., No. 55). "El amor a los pobres, a quienes se identifica con una clase —el proletariado— y con un sistema —el socialismo— pasa a ser el alma, el criterio de validez y de realización plena de la caridad" (Ibid., No. 63). "No puede la Iglesia abandonar a la inmensa muchedumbre de los pobres y de los que sufren, que no se identifican con (una) clase social" (Ibid., No. 67).

Jesucristo, cada uno a su modo pero nunca en oposición o paralelismo. Todos son hermanos, todos son discípulos del mismo Señor Jesús, con funciones distintas dentro de la misma comunidad cristiana. Sólo en este contexto teológico, la autoridad en la Iglesia recupera toda la fuerza y toda la belleza de su sentido etimológico. La palabra "autoridad" viene del latín "auctoritas", de la raíz "auctor", del verbo "augere", y significa aquello que da origen y desarrolla, que es servicio. La autoridad en la Iglesia está constituida por los que son nuestros padres en la fe y que con sus órdenes, con su doctrina y su ejemplo, alimentan y robustecen esa misma fe. La Iglesia es una comunidad de carácter absolutamente original; tanto los laicos como los sacerdotes y los pastores, tanto los fieles como los religiosos, todos en su función propia, están reunidos por una misma intención que no es suya sino de Dios mismo: ser en el mundo testigos de la verdad y sacramento de salvación. Todas las normas de la convivencia deben regirse por esta única meta y los procedimientos de designación de los pastores deben ser los más apropiados para alcanzarla.

La misma ambigüedad se encuentra en una afirmación frecuente: ¿La Iglesia, debe "asumir los conflictos sociales"?

A propósito de los conflictos y especialmente los conflictos de clase, Juan Pablo II dice (en su visita a la "Favela Vidigal", Río de Janeiro, 2.7.80): "La Iglesia de los pobres no quiere servir lo que causa las tensiones y hace estallar la lucha entre los hombres. La única lucha, la única batalla a la que la Iglesia quiere servir es la noble lucha por la verdad y por la justicia y la batalla por el verdadero bien, la batalla en la cual la Iglesia es solidaria con cada hombre". (No. 5). En su discurso a los Obreros de Sao Paulo (3.7.80), el Papa precisa: "la lucha de clases. . . no es camino que lleva al orden social, porque corre el riesgo de invertir las situaciones de los contendientes, creando nuevas situaciones de injusticia. Nada se construye sobre una base de desamor y, menos aún, de odio que mire a la destrucción de los otros. Rechazar la lucha de clases es también optar decididamente por una noble lucha en favor de la justicia social" (No. 4). En el mismo sentido se expresan los Obispos. "La política se está corrigiendo a base de conflictos en la medida en que otros medios de corrección no fueron tolerados o se revelaron ineficaces". La Iglesia reconoce "el valor constructivo de las tensiones sociales, que dentro de las exigencias de la justicia, contribuyen a garantizar la libertad de derechos, especialmente de los más débiles" (Puebla, 1228) (1).

(1) "Pero las correcciones en base a conflictos tienen un alto costo social que debería ser evitado, pueden generar reacciones en cadena que acaban por destruir las posibilidades de diálogo y de planeación racional. Se advierte, entre tanto, que el costo social de los conflictos será inevitable, mientras no se enfrente el costo social, aún mayor, de la concentración de la riqueza. Las correcciones obtenidas al precio de conflicto, atienden a las urgencias de sectores mejor organizados, pero no corrigen la injusticia estructural que afecta a los millones que no tienen condiciones de organizarse en grupos de presión." Comisión Pastoral de la Conferencia Episcopal, Brasil, 6.9.1979, Nos. 27 y 28 (Docta, No. 51, pág. 10).

Si "asumir los conflictos sociales" significa participar en la lucha por medios que son propios de los sindicatos o de los partidos, avalando la postura de una clase, como si todas las metas que ella persigue y todos los métodos que usa fuesen legítimos por el solo hecho de ser una persona más pobre, la Iglesia no puede comprometerse en luchas semejantes. Si por el contrario, "asumir los conflictos sociales" significa luchar contra la injusticia discerniendo lo justo y lo injusto que se entremezclan en las luchas políticas, y distinguiendo los medios propios del sacerdote y los del laico, ambos al servicio de una causa justa, los cristianos deben cumplir plenamente con su compromiso. Respecto a los "ministros de la Iglesia, Obispos y sacerdotes, tendrán conciencia de que su participación mejor y más eficaz en la pastoral social, no es la que consiste en comprometerse en luchas partidarias o en opciones de grupos o sistemas, sino la que hace de ellos verdaderos "educadores de la fe", guías seguros, animadores espirituales. Los religiosos evitarán cambiar lo que constituye su carisma en la Iglesia —consagración total a Dios, la oración, el testimonio de la vida futura, la búsqueda de la santidad— por compromisos políticos que no les sirven ni a ellos mismos, puesto que les llevan a perder su identidad, ni a la Iglesia que queda empobrecida con la pérdida de una dimensión suya especial, ni al mundo ni a la sociedad igualmente privados de ese elemento original que sólo la vida religiosa puede proporcionar al legítimo pluralismo" (Juan Pablo II, alocución a los Obispos brasileños en Fortaleza, 10.7.80.)

¿Es esto una nueva forma de hacer teología desde la realidad, desde la praxis, desde los pobres, desde América Latina? Más bien es la insistencia de la teología, en un continente tan marcado por la injusticia, en manifestar las implicaciones sociales, económicas, políticas y culturales de la fe. Se trata de la renovación permanente de la doctrina social para dar una respuesta a los desafíos de la situación latinoamericana. Pues la teología, ciencia de Dios, usando el lenguaje de cada cultura para expresar el misterio mismo, es universal por naturaleza. Como la misma Fe, al expresarse en cada lugar y momento, la teología trasciende las culturas y las épocas.

### 3. LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA

#### 3.1. Noción de Doctrina Social de la Iglesia (1)

El título "doctrina social de la Iglesia" suscita reacciones adversas. Se rechaza cualquiera idea de una doctrina que pretenda fijar, 'sobre una realidad social en permanente mutación, las grandes implicaciones sociales del mensaje cristiano en un conjunto coherente (1).

Los documentos oficiales de la Iglesia continúan hablando de doctrina social de la Iglesia, pero parece que en el fondo existe un cierto pudor para usar la expresión. Se prefieren expresiones más flexibles y menos definidas, como por ejemplo "pensamiento social cristiano".

La desconfianza al término doctrina se inspira en dos razones precisas.

La primera se funda en que la doctrina social de la Iglesia pretendería rehacer las grandes líneas de una "ley natural", de un Derecho Natural, válido para todos los tiempos y culturas, inmutable como una "lex aeterna" de la cual ella sería el reflejo proyectado en la naturaleza humana, siempre idéntica a sí misma.

---

(1) Sobre la enseñanza social o doctrina social de la Iglesia (Puebla usa ambos términos), ver sobre todo en Puebla, los párrafos 472 ss. "Hay en ellas elementos de validez permanente. . . Hay también elementos cambiantes que responden a las condiciones propias de cada país y de cada época" (472). "En su elaboración y aplicación, los laicos han de ser, no pasivos ejecutores, sino activos colaboradores de los Pastores" (473). "Ellá exige de nosotros, coherencia, creatividad, audacia y entrega total" (476). Juan Pablo II dice: Invito a todos, trabajadores y responsables políticos, profesionales y sindicales, a prestar renovada atención a esas enseñanzas (sociales). Nadie va a encontrar en ellas soluciones ya dispuestas, pero podrá encontrar esclarecimientos y estímulos para la propia reflexión y práctica" (Juan Pablo II, a los Obreros de Sao Paulo, No. 6, 3.7. 1980).

Sabemos que ese Derecho Natural es violentamente contestado al interior de la misma Iglesia, a partir del alegato, por lo demás no desprovisto de fundamento, de que en ese contexto abstracto de naturaleza humana fueron producidos, subrepticamente, muchos elementos de origen occidental, latino y eclesiástico. Ahora bien, las investigaciones de etnología y antropología revelan la relatividad de nuestra concepción de naturaleza humana, concepción condicionada por el contexto cultural en que la doctrina es elaborada.

El apresuramiento en denunciar una relatividad, hizo entrar de rondón la idea de un Derecho Natural y, consecuentemente, la de una Doctrina Social de la Iglesia, que pretendía asignar a la naturaleza contornos indebles.

Tal apresuramiento tiene el peligro de llevar a una doble imprudente precipitación. La primera se refiere al repudio del Derecho Natural. El hecho de las revisiones sucesivas que la investigación etnológica viene reclamando sobre la naturaleza del hombre, no anula la exigencia de una relación del acto humano a una norma incondicionada, no invalida la idea de un Derecho Natural. Es curioso el hecho de que en el momento en que los pensadores cristianos se empeñan en la tarea de demolición del Derecho Natural, redescubren su imprescindible necesidad, sienten la irremediable limitación del positivismo jurídico en el cual intentaban fundar la norma jurídica. Un ejemplo dramático ilustra esta observación. Cuando se trató de condenar a los acusados del juicio de Nuremberg, contra quienes habían actuado según el "jus positivum" vigente en la Alemania nazi, no se encontró otro título que recurrir a la naturaleza humana ultrajada y ajusticiada. Es imposible negar que la propia condenación sería una hipocresía, si ella no implicase una apelación a un supremo derecho que trasciende los ordenamientos positivos.

Por otro lado, es difícil negar hoy una relación causal entre la insistencia en la idea de una relatividad de la naturaleza humana y la invasión creciente de la permisividad. Nunca fue tan trágicamente necesario reubicar en sus bases la doctrina natural, como norma de moralidad.

Hoy se oyen voces cada vez más insistentes sobre la urgencia de dar una base científica a la ética. Ya se habla de una ética científica que tendrá que substituir la crítica natural supuestamente sin fundamentos empíricos. Sin embargo, es extraño que no se perciba que, en una ética científica honestamente conducida en la búsqueda de la realidad radical de la naturaleza humana, se está esbozando una primera y lejana aproximación, a través de desvíos y desencuentros, al redescubrimiento de la ética natural. Esta, en efecto, es la expresión de una sabiduría que extrae

sus bases empíricas de la observación y la experiencia milenaria de la naturaleza humana. Así, nada tendrá que temer la investigación científica honesta

La segunda imprudencia se refiere al menosprecio de la Doctrina Social. Independientemente de las consideraciones hechas, parece innegable que el pensamiento social cristiano llegó a ciertas adquisiciones permanentes, que aún sin referencia al Derecho Natural, constituyen hoy un verdadero cuerpo de doctrina, una auténtica Doctrina Social de la Iglesia.

Lo que aquí llamamos Doctrina Social de la Iglesia no es un cuerpo definitivo y cerrado, que estaría tanto más distante de la realidad social cuanto más acelerado fuese el ritmo de evolución de esa realidad. La Doctrina Social de la Iglesia es una secuencia siempre abierta, nunca definitivamente acabada, de concepciones relativas a lo social en toda la amplitud del término, adquisiciones que llamamos permanentes en el sentido de que pasarán a integrar un patrimonio aceptado por la conciencia de la humanidad.

Tal Doctrina Social con sus adquisiciones permanentes es acontecimiento de la Iglesia, no en el sentido de que la Iglesia reivindique sobre ellas un monopolio exclusivo o una absoluta originalidad, sino en el sentido de que la Iglesia las incorpora a su magisterio oficial. Es importante, sin embargo, notar que esa incorporación no ocurrió históricamente por un puro proceso deductivo a partir exclusivamente de principios abstractos. La incorporación fue hecha progresivamente a partir de una confrontación. De un lado, la experiencia de los cristianos comprometidos en la realidad social con la que se confrontaban en una experiencia vivida pero no siempre claramente explicitada; de otro lado, la experiencia de la propia Iglesia alimentada en la milenaria tradición bíblico-cristiana, que analizaba la realidad social, distinguiendo y explicitando los resultados de la vivencia cristiana en esta realidad y asumiendo oficialmente muchos de estos resultados que llegaron a una consistencia permanente.

Intentaremos buscar retratar las razones de fondo, las tendencias básicas que condujeron a los más importantes de esos resultados y que constituyen sus logros permanentes.

La segunda razón del menosprecio, no sólo del término sino de la idea de una Doctrina Social de la Iglesia se refiere a su pretensión de constituirse en la mediación necesaria entre fe y praxis cristiana (1). La Doctrina

---

(1) Esta tesis fue expuesta en el documento de Consulta preparado para la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano reunido en Puebla. Ver: No. 743 y ss. Mientras

Social de la Iglesia sería una forma de polución doctrinal por la cual una densa nube de prejuicios casi dogmáticos ha ido oscureciendo el horizonte cristiano y filtrando la incidencia sobre la realidad de la radiante luminosidad del Evangelio. Ciertas corrientes teológicas inspiradas por la urgencia de la liberación denunciaron esta pretensión, especialmente durante la década de los años 60.

Según esta tesis, la pretendida mediación es inútil, porque las realidades son cambiantes en el tiempo y diversificadas en un mismo espacio cultural; mediación tan inútil como perjudicial, en la medida en que inhibe la originalidad de cada comunidad cristiana, a la cual, según Paulo VI, compete ejercer su discernimiento sobre la realidad social a la luz de la fe . . . bajo la inspiración del Espíritu Santo y en unión de sus pastores (1). No existiría una doctrina social universalmente válida y permanente. Sólo el Evangelio es permanente: a su luz las comunidades cristianas enfrentan los desafíos de la realidad en la que están insertas, buscan discernir su sentido y descubrir las líneas de acción adecuadas, sin compromisos con ninguna tradición de pensamiento social irremediamente obsoleto en el momento mismo en que se formula como un marco doctrinal.

No hay duda de que se trata de una tesis, bajo muchos aspectos, rica y estimulante.

Fue ella la que estremeció la falsa tranquilidad de los que se consideraban dueños del pensamiento social de la Iglesia y que entendían la tradición en un sentido puramente repetitivo. Cuando mucho admitían que todo se resumía en descubrir maquillajes para un pensamiento que se momificaba.

Además, denunció la falacia de una tradición social que se suponía capaz de deducir de principios eternos las aplicaciones oportunas a todas las contingencias históricas, y que era incapaz de percibir las sutiles dependencias y complicidades con sistemas y regímenes que manchaban la supuesta pureza de sus deducciones.

Esa misma tesis alertó sobre la existencia de desafíos absolutamente nuevos, generados por la cultura tecnológica, industrial y consumista para

---

tanto, el mismo documento de Puebla, si no desaprobó explícitamente esta tesis, no se comprometió con ella y se refiere siempre a la doctrina y la enseñanza social de la Iglesia como esfuerzo permanente de discernimiento de la Comunidad Cristiana. Ver especialmente Nos. 472, 473 y ss.

(1) Octogésima Adveniens, No. 4.

cuyo planteo ético, las reflexiones convencionales de la tradición social no tenían categorías adecuadas.

En fin, fue y es aún la que reveló y revela la riqueza del esfuerzo inductivo de la confrontación directa del Evangelio y la realidad, tanto en el sentido de comprender mejor la perenne actualidad de uno, como de discernir mejor las secretas subyacencias de la otra.

Sin embargo, no obstante todos los méritos de esta tesis, continuamos convencidos de que ella no dirime la cuestión de la validez de una Doctrina Social de la Iglesia, en el sentido antes definido (1).

Las realidades son diversificadas y cambiantes, pero no se debe perder de vista lo que existe en ellas de universal y permanente. Los protagonistas de estas realidades sociales son seres humanos, son personas con la misma dignidad inmutable e inalienable, con la misma grandeza y la misma fragilidad, con las mismas ambiciones y esperanzas. Las estructuras sociales en que se organizan esas realidades, sufren variaciones y mutaciones, pero sus vigas maestras no modifican mucho su geometría. Ellas están marcadas hoy por la injusticia social, como en el tiempo de León XIII, tanto en América Latina como en la Unión Soviética.

Los pecados sociales como los individuales son de una triste monotonía. Las formas de opresión y dominación varían sus pretextos y explicacio-

- 
- (1) La autoridad del "magisterio" (el Sumo Pontífice y los obispos), cuando enseña en materia social, debe discernirse según las normas generales. La Constitución "Lumen gentium" del Vaticano II las expresa de nuevo con todos sus matices: "Los obispos, cuando enseñan en comunión con el Romano Pontífice, deben ser respetados por todos como testigos de la verdad divina y católica; los fieles por su parte, en materia de fe y costumbres, deben aceptar el juicio de su obispo, dado en nombre de Cristo, y deben adherirse a él con religioso respeto. Este obsequio religioso de la voluntad y del entendimiento de modo particular ha de ser prestado al magisterio auténtico del Romano Pontífice, aun cuando no hable *ex cathedra* (definiendo un dogma en forma solemne); de tal manera que se reconozca con reverencia su magisterio supremo y con sinceridad se preste adhesión al parecer expresado por él, según su manifiesta mente y voluntad, que se colige principalmente, ya sea por la índole de los documentos, ya sea por la frecuente proposición de la misma doctrina, ya sea por la forma de decirlo" (25, 1). Estos últimos criterios valen para apreciar el grado de autoridad de cualquier documento pontificio o episcopal. "Índole del documento": una encíclica vale más que una carta o un discurso, un documento de una conferencia episcopal vale más que el de su comité permanente o de uno o de varios obispos. "Frecuente proposición de la misma doctrina": una frase sacada de un documento vale sobre todo si expresa una enseñanza continua del magisterio. "Forma de decirlo": más o menos solemne y enfática. Juan Pablo II habla explícitamente del "magisterio social" de la Iglesia (a los obispos brasileños, Fortaleza, 10 - 7 - 1980, 6, 9). El deber, y por consiguiente el derecho de la Iglesia de enseñar en materia social, resulta a la vez: 1. de la tradición: siempre hubo una doctrina social, como lo vemos a continuación a propósito de los Padres de la Iglesia y de los Escolásticos, y esta tradición encuentra sus raíces en la Biblia misma. 2. de la reflexión teológica: si las relaciones humanas tienen su fuente, su modelo y su fin en Dios, es obvio que la Iglesia tiene algo que decir sobre ellas, en la medida en que deben transformarse en signos y figuras de la Alianza de Dios con el hombre.

nes eruditas, pero sus resultados son siempre los mismos, los pobres exproliados y los ricos beneficiarios de esa exproliación.

Más aún, los grandes sistemas que configuran los modelos estructurales se adaptan a los tiempos y a las circunstancias locales, sin perder sus características esenciales.

En fin, las sociedades y los sistemas se sitúan al interior de un amplio contexto cultural que los trasciende y ejerce sobre ellos las mismas influencias. La gran cultura industrial, urbana, tecnológica consumista alcanza hoy dimensiones planetarias. Las denuncias de los antivaleores formuladas por la Doctrina Social de la Iglesia no agotan la originalidad de nuestras reflexiones inspiradas en nuestra realidad continental, pero tienen para ellos el sentido de una advertencia precursora.

Una doctrina social auténtica no es un museo de momias maquilladas. Es la memoria viva de la experiencia social de la Iglesia. Como tal, lejos de impedir, ella orienta y estimula el discernimiento de las comunidades cristianas animadas por el Espíritu, que escudriñan a la luz del Evangelio los grandes signos. Ella no inhibe la originalidad del pensamiento social cristiano, sino que le evita la repetición de experiencias amargas, lo protege de la ingenua pretensión de querer empezar todo de nuevo. Renunciar a la experiencia acumulada, en nombre de preservar la originalidad, puede inconscientemente ocultar el hecho de que lo original es sólo la captación secreta de fuentes más remotas. No es posible hoy, ser original, repitiendo, simplemente, la *Rerum Novarum*; como tampoco después del Exodo es posible una teología original de la liberación.

Es fácil y necesario denunciar las refracciones de la luz del Evangelio al atravesar las poluciones doctrinales. Pero nadie puede pretender la exclusividad de ver las realidades sociales a partir solamente de la luz evangélica. La polución no se acumula solamente en un horizonte abstracto, sino en la mente de cada uno. Las propias categorías mentales con que se capta el mensaje evangélico y las irradiaciones de la realidad también funcionan como prismas refractores, cuya corrección sólo es posible en la docilidad al Espíritu y al Magisterio y en la humildad del diálogo sincero.

Los análisis que siguen tienen este último sentido; recuperar algo de la experiencia social cristiana, como un elemento que no puede ser omitido en ese diálogo (1).

---

(1) No es posible integrar aquí toda la riqueza de los temas de la doctrina social de la Iglesia. Nos referimos especialmente a aquellos que inciden más directamente sobre la realidad latinoamericana.

## 3.2. Las Raíces Escriturísticas

### 3.2.1. El Antiguo Testamento

En los profetas y en la ley, la justicia es un tema indisolublemente religioso y social. El santo es el justo. El pecado es la iniquidad. Estas equivalencias están llenas de sentido.

#### El derecho del pobre

Lo que los profetas proclaman sin cesar no es el derecho de propiedad; es ante todo el derecho del pobre, del humilde, de la viuda, del huérfano, del extranjero, del asalariado (el mercenario), es decir, de los que están marginados en la repartición de los bienes por los que se atribuyen la parte del león.

Cierto es que se afirma el derecho de propiedad. El bien del prójimo no puede ser robado ni aún codiciado (Ex. 20, 15 y 17).

Pero la ley trata de refrenar los instintos de avaricia y de acaparamiento que surgen del derecho de propiedad; da primacía al derecho del pobre.

En primer lugar, recuerda las exigencias de la justicia en el contrato de trabajo y en el comercio; tanto el dueño de la fábrica como el mercader tienden a explotar al trabajador o al cliente sin defensa.

“No explotarás al jornalero humilde y pobre, ya sea uno de tus hermanos o un forastero que resida dentro de tus puertas. Le darás cada día su salario, sin dejar que el sol se ponga sobre esta deuda; porque es pobre, y, para vivir necesita de su salario, así no apelará por ello a Yahvé contra ti, y no te cargarás con un pecado” (Deut. 24, 14-15).

No se contentan con reclamar la reciprocidad en el intercambio. Reconocen el derecho del necesitado por el solo hecho de ser necesitado. La viuda y el huérfano, incluso si no tienen nada que ofrecer, tienen derecho de recibir lo que les es necesario para vivir.

Así los profetas dan a la justicia una dimensión que muchas veces se le niega hoy día. La justicia, para ellos, no es primero el derecho de los que tienen ya, es el derecho primordial de los que no tienen, el derecho del necesitado por el hecho mismo de su necesidad.

Dato notable es que no se excluye al extranjero de la comunidad. Para conmover a los judíos, los libros usan un argumento a su alcance.

Ustedes fueron extranjeros en Egipto, ya saben lo que esto significa: "No torcerás el derecho del forastero ni del huérfano, no tomarás en prenda el vestido de la viuda. Acuérdate de que fuiste esclavo en el país de Egipto y de que Yahvé tu Dios te rescató de allí. Por eso te mando hacer esto" (Deut. 24, 17-18; Exodo 23, 9).

### La denuncia de la riqueza

La denuncia de la injusticia de los ricos, ya en el primero de los textos del Antiguo Testamento, la profecía de AMOS, es tan fuerte que Yahvé parece renegar de sus promesas más solemnes. En efecto, el tema predicado de los profetas es que las oraciones, las asambleas, los holocaustos, las fiestas, las peregrinaciones, los templos grandiosos, los días de ayuno no valen nada si no se respeta el derecho del pobre. Yahvé se vuelve insensible a estas celebraciones y sacrificios: sólo ve en ellos hipocresía cuando no se acompañan de justicia.

Se ha hablado del "anticulto" de los profetas. La verdad es que los profetas predicán sin cesar el culto a Yahvé, pero están angustiados por la disociación que amenaza toda vida religiosa. Se expresan con acentos patéticos que no han perdido nada de su actualidad.

Amós, quien profetiza en una época de relativa prosperidad, bajo Jero-boam II (783-743) en el Reino del Norte (reino de Israel), es por excelencia el profeta de la justicia.

"Yo detesto, desprecio vuestras fiestas,  
y no gusto el olor de vuestras reuniones.  
Si me ofrecéis holocaustos,  
.....  
no me complazco en vuestras  
oblações, ni miro a vuestros sacrificios de comunión

de novillos cebados.  
 ¡Aparta de mi lado la multitud de tus canciones,  
 no quiero oír la salmodía de tus arpas!  
 ¡Que fluya, sí, el juicio como agua  
 y la justicia como un torrente inagotable". (Amos, 5, 21-24) (1)

Un poco más tarde, Isaías, en el reino del Sur (reino de Judá) desarrolla el mismo tema.

"¿A mí qué, tanto sacrificio vuestro?  
 —dice Yahvé—  
 Harto estoy de holocaustos de carneros y  
 de cebo de cebones;  
 y sangre de novillos y machos cabríos  
 no me agrada. . .  
 No sigáis trayendo oblación vana. . .  
 Aunque menudéis la plegaria, yo no oigo. . .  
 desistid de hacer el mal  
 aprended a hacer el bien,  
 buscad lo justo,  
 dad sus derechos al oprimido  
 haced justicia al huérfano,  
 abogad por la viuda". (Isaías 1, 11-17).

También Miqueas, en la misma época y en el mismo contexto social:

"¿Con qué me presentaré yo a Yahvé,  
 me inclinaré ante el Dios de lo alto?  
 ¿Me presentaré con holocaustos, con becerros añales?  
 ¿Aceptará Yahvé miles de carneros  
 miradas de torrentes de aceite?  
 ¿Daré mi primogénito por mi rebeldía,  
 el fruto de mis entrañas por el pecado de mi alma?"

La contestación no demora en llegar:

"Se te ha declarado, oh hombre, lo que es bueno,  
 lo que Yahvé de ti reclama:  
 tan sólo practicar la equidad,  
 amar la piedad  
 y caminar humildemente con tu Dios".  
 (Miqueas 6, 6-8).

---

(1) "Entre nosotros siguen siendo verdad las terribles palabras de los profetas de Israel. Existen entre nosotros los que venden al justo por dinero y al pobre por un par de sandalias; los que amontonan violencia y despojo en sus palacios; los que aplastan a los pobres; los que hacen que se acerque un Reino de violencia, acostados en camas de marfil; los que juntan casa con casa y anexionan campo a campo hasta ocupar todo el sitio y quedarse solos en el país" (Mons. Romero) (Docta, No. 33, pág. 11). Mons. Romero usa aquí claras expresiones del profeta Amós,

Mucho más tarde, para Jeremías, la injusticia profana el templo y Yahvé ya no mora en él. De nada sirve pronunciar siempre esa palabra.

“No fiéis en palabras engañosas diciendo:  
 “¡Templo de Yahvé, Templo de Yahvé,  
 Templo de Yahvé es éste!”  
 Porque si mejoráis realmente vuestra conducta y obras,  
 si realmente hacéis justicia mutua y no oprimís al  
 forastero, al huérfano y a la viuda (y no vertéis sangre  
 inocente en este lugar) ni andáis en pos de otros dioses  
 para vuestro daño, entonces yo me quedaré con vosotros  
 en este lugar” (Jeremías 7, 4-7).

El tercer Isaías expresa la misma enseñanza a propósito del ayuno.

“Es que el día en que ayunabais,  
 buscabais vuestro negocio  
 y explotabais a todos vuestros trabajadores.  
 Es que ayunáis para litigio y pleito  
 y para dar de puñetazos al desvalido.  
 No ayunéis como hoy,  
 para hacer oír en las alturas vuestra voz.  
 ¿Acaso es éste el ayuno que yo quiero  
 el día en que se humilla el hombre?”

El profeta hace burla de las gesticulaciones y de las penitencias que no se acompañan de justicia:

“¿Había que doblegar como junco la cabeza,  
 en saco y ceniza estarse echado?  
 ¿A éso llamáis ayuno y día grato a Yahvé?”

He aquí la contestación:

“¿No será más bien este otro el ayuno que yo quiero?  
 —Oráculo del Señor Yahvé—:  
 desatar los lazos de maldad,  
 deshacer las coyundas del yugo,  
 dar la libertad a los quebrantados,  
 y arrancar todo yugo.  
 ¿No será partir al hambriento tu pan,  
 y a los pobres sin hogar recibir en casa?  
 ¿Que cuando veas a un desnudo le cubras,  
 y de tu semejante no te apartes?” (Isaías 58, 3-11).

Es muy probable que en la famosa parábola del juicio final (Mt. 25, 25) haya una reminiscencia de la última parte de este texto.

En todo esto, la ley y los profetas condicionan la alianza divina al respeto del derecho del pobre, de todos los pobres, hambrientos, oprimidos, presos, extranjeros, enfermos, hasta tal punto que Yahvé parece poner en tela de juicio sus promesas más solemnes. Dios vuelve su rostro ante su pueblo cuando el hermano vuelve el rostro ante el hermano.

En la Alianza nueva, esta doctrina social de los profetas culmina en una doctrina que lleva la justicia hasta el amor.

### El llamado a ser pobre

La pobreza no constituye sólo una **situación social** escandalosa, sobre todo en su forma extrema y cuando contrasta violentamente con el lujo de los ricos. En la tradición bíblica, designa también una **actitud espiritual** de valoración positiva.

Los pobres de Yahvé, sus predilectos, son aquellos que se contentan con lo necesario para vivir, pero que también son humildes, que no se valen de derechos ante Dios y que no se confían en las riquezas vanas. María, que pertenece ya al Nuevo Testamento expresará, en el Magnificat, este llamado de los profetas y de los textos sapienciales en una forma que ya anuncia la bienaventuranza evangélica: "Derribó a los potentados de sus tronos y exaltó a los humildes. A los hambrientos colmó de bienes y despidió a los ricos sin nada" (Lucas, 1, 52-53).

### 3.2.2 El Nuevo Testamento:

En el Evangelio, no se encuentra nada nuevo con respecto a estas enseñanzas. "No vine para abolir la ley sino para cumplirla" (Mateo 5, 17). Por eso, Cristo predica el amor, hasta el amor al enemigo y hasta identificarse con el pobre.

**La amistad que comparte.** Jesús proclama no sólo el derecho del pobre sino la amistad que lo realiza y que va mucho más allá. Los que poseen son administradores de los bienes; deben distribuirlos según las necesidades de todos. En el capítulo 16, casi totalmente dedicado al tema de la riqueza, Lucas lo dice expresamente. Si el administrador no es fiel "en lo poco", en lo auténtico, en lo ajeno (pues la riqueza es un bien de poca relevancia y cuando supera la necesidad no es un bien verdadero y es extraño al hombre), no recibirá lo mucho, lo "verdadero", lo propio que realmente el hombre puede hacer suyo. (Lucas, 16, 10-12).

Jesús expresa esta doctrina en la parábola que precede inmediatamente este texto y que los Padres de la Iglesia interpretan siempre en su sentido

obvio: la parábola del administrador infiel. Como muchas veces en sus parábolas, Jesús toma el ejemplo de la realidad, no para proponerla como un modelo, sino para hacer entender un misterio. Este hombre en la víspera de ser despedido por su dueño, se hace amigos con los bienes que no le pertenecen, amigos que pueden recibirlo en su casa cuando esté sin empleo. Jesús no nos pide imitar a este hombre: es un "hijo de este mundo". Pero a nosotros, los hijos de la luz, nos dice: sed tan avisados como él, aunque de otro modo. "Hacedos amigos con las riquezas injustas, para que, cuando lleguen a faltar, os reciban en las eternas moradas" (Lucas, 16, 9). El paralelismo entre 16, 4: "para que . . . me reciban en sus casas" y 16, 9: para que "os reciban en las eternas moradas", no permite disociar de la parábola la conclusión que le da todo su sentido. Bossuet, que conocía la patrística a fondo, traduce magníficamente: "Los ricos son extraños al reino de Dios. Son los pobres los que los naturalizan". En la medida en que los ricos constituyen una comunidad con los pobres en la tierra, repartiendo sus bienes según las necesidades de todos, entrarán con los pobres en la comunión del Reino.

### La denuncia de la riqueza

La parábola que cierra el mismo capítulo 16, expresa la misma doctrina, pero esta vez bajo la forma de una denuncia de la riqueza. Hay un solo pecado en el rico epulón: la distancia entre su lujo y la extrema pobreza de Lázaro, el hambriento cubierto de úlceras . . . Cuando mueren ambos, esta distancia permanece igual, tan infranqueable en el cielo como en la tierra, pero invertida: Lázaro no tendrá el permiso de aliviar la sed del rico con un poco de agua, porque el rico se olvidó de aliviar el hambre del pobre con los pedazos de pan que caían de su mesa. Además, **este pecado es oculto**, lo dice la última parte de la parábola. Los ricos son tan ciegos, que incluso si Lázaro resucitara (Cristo resucitado es el pobre) no se dejarán convencer.

"No podéis servir a Dios y al dinero" (Lucas 16, 13): en verdad, el hombre se vuelve esclavo del infame Mamón, cuando llega a esta dureza de corazón y a esta ceguera del espíritu. La riqueza es la primera forma de la idolatría.

Esta denuncia ocupa en el Evangelio tanto espacio como la del pecado del fariseo, el del "justo" que desprecia al "injusto", al "pagano", por la misma dureza del corazón y la misma ceguera del espíritu, que no quiere compartir los bienes de las promesas con los demás; pecado más oculto todavía que el pecado de riqueza, que pareciera ser al fin y al cabo de la misma naturaleza.

Hay, sin embargo, una salvación del rico: compartir "las riquezas injustas" (Lucas, 16, 9 y 11); injustas porque fueron mal adquiridas o porque exceden sus verdaderas necesidades. La conversión de Zaqueo, el publicano recaudador de impuestos, que da a los pobres la mitad de su fortuna y devuelve cuatro veces sus injusticias, indica el camino (Lucas, 19, 1-10). Camino estrecho: "es más fácil que un camello entre por el ojo de una aguja, que un rico entre en el Reino de los Cielos" (Mt. 19, 24).

En la parábola del Juicio final Jesús sintetiza esta doble enseñanza de la salvación del rico que reconoce el derecho del pobre hasta compartir con él sus bienes en la amistad, y de la condenación del rico cuyo corazón está apegado a su tesoro (Lucas, 12, 33). Lo hace en forma solemne: "Tuve hambre . . . tuve sed . . . era peregrino . . . estaba desnudo . . . estaba enfermo . . . estaba preso . . ." Cristo es el pobre, y el pobre nos juzgará.

Entre los demás numerosos textos del Nuevo Testamento que hacen eco a esta doctrina, se destaca la epístola de Santiago.

" . . . vosotros, ricos, llorad y dad alaridos por las desgracias que están para caer sobre vosotros". "Mirad, el salario que no habéis pagado a los obreros que segaron vuestros campos está gritando; y los gritos de los segadores han llegado a los oídos del Señor de los Ejércitos". (Santiago 5, 1 y 4).

**El llamado a ser pobre**, ya presente en los últimos profetas y en los libros sapienciales, cobra todo su significado en este contexto evangélico. El mismo Santiago lo expresa:

"Acaso no ha escogido Dios a los pobres según el mundo para hacerlos ricos en la fe y herederos del Reino que prometió a los que le aman?" (Sant. 2, 5).

Jesús hace de la pobreza una condición para ser su discípulo. "Si quieres ser perfecto, vete, vende lo que tienes y dáselo a los pobres, y tendrás un tesoro en los cielos; luego ven, y sígueme" (Mt. 19, 21). Este llamado va más allá de aquel que encontramos en el Antiguo Testamento y Jesús mismo no llama a todos, sino sólo a sus elegidos.

Pues no se trata solamente de ser buen administrador de sus bienes, se trata de renunciar a toda administración de los bienes. La meta que se proponen los fieles de Jerusalén tampoco se impone a todos. "Todos los creyentes vivían unidos y tenían todo en común; vendían sus posesiones y sus bienes y repartían el precio entre todos, según la necesidad de cada uno". (Hechos 2, 44-45). A Ananías se le reprocha haber engañado a la comunidad y por tanto "al Espíritu Santo" (Hechos, 5, 3) no cum-

pliendo con su promesa: no estaba en la obligación de vender y podía conservar el precio (5, 4).

Para redimir al mundo del pecado de riqueza, que tiene raíces tan profundas, es necesario algo más que la justicia; es menester el testimonio de hombres que se hacen pobres, renunciando a toda propiedad para seguir a Cristo, "redemptor hominis".

Las palabras de Jesucristo "Bienaventurados los pobres" (Lucas 6, 20). "Ay de vosotros los ricos" (6, 24) resumen todo. Son pobres tanto los que comparten sus bienes conservando la propiedad de lo necesario, como los que renuncian incluso a toda propiedad. Son ricos tanto los que no quieren compartir, como aquellos que no quieren renunciar cuando son llamados. La "pobreza del espíritu" (Mt. 5, 3) no debe entenderse únicamente del despojo interior que no sería auténtico si no se tradujera en el compartir.

### 3.3. El pensamiento patrístico

Los ricos deben desprenderse no sólo interiormente, sino también compartiendo, no tanto por un impulso del corazón cuanto según las normas de un derecho. Esta es la conclusión hacia la cual convergen una cantidad impresionante de textos patrísticos imposibles de ser considerados uno por uno para esclarecer su sentido, pero que deben aceptarse en su significación obvia y general.

La afirmación en la que se condensó el pensamiento social de los Padres es seguramente audaz: La riqueza pertenece a los pobres; el que la posee, sólo es su administrador.

“No echarás al indigente, sino que tendrás todo en común con tu hermano y no dirás que es tuyo —porque si comparten en lo inmortal, cuánto más en los bienes pasajeros” (Doctrina de los doce Apóstoles, II Siglo).

Así se expresa desde el siglo II, quizás desde el siglo I, el célebre documento catequístico llamado Doctrina de los Doce Apóstoles. Inspira toda la enseñanza posterior. Es la afirmación de una comunidad de bienes terrestres establecida por derecho, la cual no niega la propiedad sino que implica el deber de compartir.

Los textos que se refieren al tema abundan. Sería vano tratar de descubrir aquí una diferencia entre los Padres griegos y los Padres latinos, como se ha sugerido a veces. Los Padres griegos, más místicos, serían más audaces que los Padres latinos, más jurídicos. Pero nada autoriza a sostener tal tesis.

En este aspecto, San Basilio, el más "economista" de los Padres griegos, es también el más representativo.

"El que despoja a un hombre de su vestimenta es un ladrón. El que no viste la desnudez del indigente, cuando puede hacerlo, ¿merecerá otro nombre? El pan que guardas pertenece al hambriento. Al desnudo el abrigo que escondes en tus cofres. Al descalzo, el zapato que se pudre en tu casa. Al mísero, la plata que escondes" (1).

San Basilio hace comparaciones que permiten entender su pensamiento. La más célebre, inspirada por Cicerón, es la del teatro:

"Te parece a un hombre quien —llegando al teatro— quisiera impedir que los otros entraran y se imaginaría poder gozar sólo de un espectáculo al cual todos tienen derecho. Así son los ricos: se adueñan de los bienes comunes que han acaparado, porque son los primeros que los ocuparon" (2).

La imagen asombra por su exactitud: muestra a la vez el carácter irrazonable e infuco del comportamiento del rico que no quiere desasirse de bienes innecesarios. Despoja a sus semejantes de un gozo que no le quitaría nada, sino que, al contrario, añadiría algo al suyo. Qué significaría un espectáculo al cual se asistiría solo, en una sala vacía?

Estos bienes no les pertenecen: les pertenecen en común con su semejante, tal como el cielo, la tierra y todo lo demás. Esta es la idea fundamental que desarrollan sin cesar los Padres griegos.

Los Padres latinos no son menos explícitos. San Ambrosio piensa que, cuando el rico da al pobre, de hecho, lo único que hace es restituir.

"No es tu bien el que distribuyes al pobre. Le devuelves parte de lo que le pertenece, porque usurpas para tí solo lo que fue dado a todos, para el uso de todos. La tierra, a todos pertenece, no sólo a los ricos" (3).

San Agustín afirma de modo más claro aún el derecho de los pobres, al darnos su célebre definición de la justicia: "**Socorrer a los desgraciados**". Esta definición es notable, no sólo por el hecho de haber sido adoptada por Pedro Lombardo y comentada por Santo Tomás de Aquino, sino por el claro significado que adquiere al situarla en su contexto. San Agustín no quiere hacernos entender solamente que una dádiva a los pobres justifica frente a Dios; nos habla de la justicia como virtud cardinal, acer-

(1) Homilía 6 contra la riqueza, 7. P.G., 31, 277.

(2) *Ibid.*, 6. P.G., 31, 276.

(3) Naboth el pobre, 53, P.L., 14, 747.

cándola intencionalmente a la prudencia, a la fortaleza y a la templanza. Así considerada, la justicia es el reconocimiento del derecho de cada ser, "cuique suum". Existe, por lo tanto, un derecho de los pobres: lo que se da al pobre es una deuda en nombre de la justicia.

Existe, por tanto, un derecho del pobre, pero existe también un derecho a la propiedad. San Clemente de Alejandría lo afirmó en una célebre homilía en el año 200. "¿Qué rico puede ser salvado?" (1). Los Padres de la Iglesia no trataron de conciliar ambos derechos en un sistema racional. Será tarea de la escolástica demostrar que los productos están destinados por derecho (los Padres dicen: pertenecen) a los que realmente los necesitan y que este derecho no destruye la propiedad, sino que define sus obligaciones y sus límites.

Los Padres de la Iglesia (2) más próximos que nosotros a las fuentes evangélicas y mucho más sensibles a los clamores de los grandes profetas bíblicos, nos dejaron un precioso legado, sobre los temas básicos del pensamiento social cristiano: el sentido de la propiedad, el destino de la tierra, la responsabilidad de los ricos, las exigencias de la justicia. Es importante recuperar al menos fragmentos de este legado, enterrado entre las estratificaciones sucesivas de las especulaciones de pensadores y comentaristas cada vez más apartados de las fuentes originales.

La doctrina del pensamiento patrístico explicita sus grandes temas sociales a propósito de la cuestión de propiedad, especialmente de la apropiación de la tierra.

La doctrina de los Padres de la Iglesia, en relación a la propiedad, puede ser resumida en los siguientes términos: la intención primera de Dios fue destinar todo a todos. Lo que era de derecho natural era la apropiación social. La apropiación personal, en la mente de los mismos Padres, era una derogación de la ley primitiva, derogación exigida por el pecado.

Dios destina los bienes de la tierra al goce de todos sus hijos. Pero el goce pacífico se tornaba imposible por el pecado que despertaba en el hombre los instintos egoístas. La apropiación colectiva de los bienes por el hom-

(1) P.G. 9, 603 ss.

(2) Son así llamados los escritores eclesiásticos de la antigüedad cristiana, por eso mismo considerados como testigos particularmente autorizados de la fe. Sin mayores pretensiones de exactitud histórica, se puede afirmar que la era patrística se cierra en Occidente, con el advenimiento de la edad media, reconociéndose en San Bernardo de Claraval (1090 - 1153) al último de los grandes Padres de la Iglesia. El concepto se distingue de la denominación Doctores de la Iglesia, que no contiene la misma nota de antigüedad exigida en la noción de los Padres de la Iglesia. Así Tomás de Aquino, (1225 - 1274), el mayor de los Doctores de la Iglesia, muerto con menos de 50 años, no es clasificado entre los Padres de la Iglesia.

bre inocente se transformaba en causa de tensiones intolerables entre los hombres, marcados por el pecado, amenazando la propia supervivencia de la especie que emergía para la gran aventura humana.

No es difícil reproducir los textos que confirman, con leves matices, esa posición común a la era patristica.

En la traducción latina de Rufino de Aquilea (345-411) de las homilías de S. Basilio (330-379) aparece la siguiente afirmación:

“La tierra fue dada en común a todos los hombres; ninguno considere propio aquello que está más allá de lo necesario y que fuera retirado del acervo común por medio de la violencia”.

Más explícito es el texto atribuido a San Clemente, Papa entre los años 92 y 101, y citado por el famoso decreto de Graciano:

“El uso común de todo lo que hay en este mundo destinábase a todos; sin embargo, debido a la iniquidad, uno dice que esto era suyo y otro dice que aquello era de él, y así se hizo la división entre los mortales”.

El texto, apunta ya la idea del origen inicuo de la apropiación individual: “*per iniquitatem . . . facta est divisio*”.

San Ambrosio (334-397) con mayor precisión técnica de términos, recoge el eco de esa misma tesis: “la naturaleza produce sus bienes en abundancia, ofreciéndolos en común a todos. Dios ordenó que todo fuese producido, generado, de manera de servir de alimento a todos y la tierra fuese propiedad común de todos. El bien privado es así fruto de usurpación”. (De officiis, 1, I Romanos, c. 28).

San Juan Crisóstomo es más explícito:

“Dios nunca hizo a unos ricos y otros pobres. Dio la misma tierra para todos. La tierra es toda del Señor y los frutos de la tierra deben ser comunes a todos. Las palabras “mío” y “tuyo” son motivo y causa de discordia. La comunidad de bienes es una forma de existencia más adecuada a la naturaleza que la propiedad privada. (Epist. I Romanos, a Timoteo XII, 4).

El Papa Pablo VI conocía esa doctrina y se remite a ella cuando aborda la cuestión, de la propiedad, en la Encíclica **Populorum Progressio**: “Sabido es con qué insistencia los padres de la Iglesia determinaron cuál debe ser la actitud de aquellos que poseen en relación a los que se encuentran en necesidad: ‘no das tu fortuna, así dice San Ambrosio, al ser generoso

para con el pobre, tú das de aquello que le pertenece. Porque aquello que te atribuyes, ha sido dado para el uso de todos. La tierra fue dada para uso de todos, y no solamente para los ricos'. (Patrología Latina, 14, 747) Es decir, la propiedad privada no constituye para nadie un derecho incondicional y absoluto. Nadie tiene derecho a reservar para su uso exclusivo aquello que es superfluo, cuando a otros le falta lo necesario" (P.P. No. 23).

San Agustín (354-430) el mayor de los Padres de la Iglesia y cuya conversión se inicia oyendo por mero interés oratorio las homilías de Ambrosio, Obispo de Milán, tiene innumerables textos en la línea de su maestro, siempre elegantes por el estilo denso y contrastante: "Si dieses lo que es tuyo sería generosidad; como das lo que es de él (de Jesús presente en el pobre) es una simple restitución" (P. L., 39, 1353).

En el llamado Decreto de Graciano, compuesto entre 1140-1150 verdadera "Suma" del pensamiento patristico, se encuentran las fórmulas más incisivas y repetidas muchas veces, más tarde, en la tradición escolástica. Para no demorarnos en una tediosa repetición de textos, he aquí el más célebre: "Por el derecho de gentes se implantó la distinción de las propiedades y el régimen de servidumbres; por el derecho natural, sin embargo, fortalecían la posesión común a todos y de todos la misma libertad"; texto particularmente expresivo por el hecho de asociar la apropiación individual a la servidumbre.

Por el impulso del egoísmo el fuerte se apropia no sólo las cosas sino también a otros hombres y se genera el régimen de esclavitud.

Así, y por lo tanto en virtud de un derecho universal (jus gentium), pero de invención humana, las cosas y los hombres son **apropiados**, en tanto que conforme al derecho natural todas las cosas serían comunes y los hombres libres.

### 3.4. El período escolástico:

Santo Tomás de Aquino resume la doctrina patristica y anuncia las encíclicas sociales, en su famoso tratado sobre la Justicia (Suma Teológica IIa. IIae., qu. 57 a 59).

Distingue la justicia **conmutativa**, así llamada porque regula el **intercambio**, y la justicia **distributiva** que regula la distribución de los bienes comunes entre los diferentes miembros de la comunidad. El derecho que define la primera es el de las personas que ya tienen algo y pueden llegar al mercado. La tendencia después de Santo Tomás, sobre todo desde el surgimiento de la filosofía individualista moderna, fue reducir la justicia a esta forma de justicia: así se esfuma el derecho de aquel que no tiene nada que ofrecer en el mercado. La Justicia **distributiva** consiste en distribuir los bienes a los miembros de la comunidad, no según lo que aportan al mercado (su trabajo o sus mercancías), sino según las **necesidades** de cada uno, puedan o no ofrecer algo en intercambio. Es una fuente propia de derechos.

La diferencia entre ambas es que la justicia conmutativa define el derecho de una persona acerca de otra persona, por el justo salario, el justo precio, el justo beneficio. La justicia distributiva define el derecho de cada persona acerca del conjunto de los que poseen bienes no necesarios. Un pobre no tiene derecho acerca de tal rico. Un rico no tiene obligación acerca de tal pobre. Pero la justicia distributiva crea derechos y obligaciones tan estrictos como la justicia conmutativa, derechos del conjunto de los pobres respecto al conjunto de los ricos, obligaciones del conjunto de los ricos respecto al conjunto de los pobres.

Por encima de todo, está la justicia **general** que tiene como fin el bien común. Ella "es la regla que mantiene la sociedad humana y la vida común" (Summa T. IIa. Ilae qu. 58 a 2). Santo Tomás la llama también justicia legal porque por intermedio de la ley el bien común se realiza normalmente en una sociedad: una ley es justa e injusta según se refiere a ella o la contradice. Tiene gran importancia ya que define todos los derechos y los deberes de las personas en la sociedad. Es una virtud general porque todos los actos del hombre tienen un aspecto social y por tanto están sometidos a la justicia.

Santo Tomás aplica estos principios a la sociedad. A la pregunta (IIa Ilae q. 66 a 2) "si a alguien le es permitido poseer algo en forma **propia**", el Doctor no contesta simplemente de modo afirmativo, sino por una distinción famosa. Si se llama propiedad la facultad de administrar (**facultas procurandi**) o de dispensar (**dispensandi**) los bienes, está permitido a alguien poseer algo en forma propia. Pero si se habla del **uso**, los bienes son **comunes** y quien los posee debe cederlos fácilmente a los que los necesitan.

Los bienes son **de uno**, pero son **para todos**. Después de satisfacer sus verdaderas necesidades, el propietario debe a los demás los bienes que le sobran, evaluando siempre sus propias necesidades con la misma medida que las necesidades de los pobres. Lo "superfluo" se debe a los pobres: pero la palabra es peligrosa, ya que casi nunca se encuentra una persona que estime superfluo un bien propio: cuanto más se tiene, más se necesita. Lo superfluo, se define según Santo Tomás, como lo que supera lo verdaderamente necesario.

Tanto la distinción entre la justicia conmutativa y la justicia distributiva, como esta definición de lo que es y de lo que no es la propiedad, resuelven la dificultad contra la cual tropezaban los Padres de la Iglesia. Hay un derecho del pobre (justicia distributiva) y hay un derecho de propiedad (justicia conmutativa), pero el propietario no puede **usar** para sí mismo los bienes propios que no necesita porque los pobres tienen derecho a ellos.

La tradición escolástica recibió esa herencia y la sometió a especulaciones alimentadas por una increíble curiosidad intelectual. No debemos olvidar que la escolástica, como observó Mac Luhan en su obra más seria, "La Galaxia de Guttemberg", fue el período de más intensa investigación dialogal de la historia del pensamiento humano.

Los autores escolásticos no acaban de comprender la posibilidad de la derogación de un derecho natural. Sólo a través de caminos tortuosos se llega a distinguir en el derecho natural las "mandata, prohibiciones, de

mostraciones", mandamientos, prohibiciones e indicaciones. Dom Lottin en su obra clásica, "Le droit naturel chez Saint Thomas et ses prédecesseurs" (Bruges, Bayaert, 2da. edc. 1931), vuelve a trazar esos caminos que permitirían llegar a la tesis de que los mandatos y las prohibiciones del derecho natural son inderogables, pero aquello que en él es mera indicación puede ser objeto de derogación. Este es el caso del problema que nos ocupa: la comunidad de bienes sería una situación indicada como un ideal por el derecho natural; la apropiación sería el resultado de la corrupción de la naturaleza humana, sería así una derogación, una concesión a la flaqueza humana "ad rixas et negligentias vitandas". Esa flaqueza humana, además, no era para ellos insuperable. Siempre que con la ayuda de la Gracia, los hombres reducían las influencias del pecado, se aproximaban también al ideal primitivo indicado por el derecho natural. Tal sería el caso de las primeras comunidades cristianas relatado en los Hechos de los Apóstoles, cuya conclusión se sitúa en torno al año 63 y el caso de las experiencias cenobíticas que por influencias especialmente de San Benito (480-547), se difundían en occidente. Así se entiende que en un espacio cultural aún impregnado de esas ideas fuesen escogidas con tanta alegría obras que propugnaban dar a la sociedad una configuración en la cual se encarnaba el ideal primero del derecho natural. Entre esas obras, tuvieron mayor repercusión las obras del Fraile Dominicó Tomás Camparella: "Cittá del Sole" (1602) y de Santo Tomás Moro: "Utopía" (1506), término este, como se sabe, forjado por el propio autor para manifestar que la sociedad por él imaginada no se realizaba en ningún lugar.

La tradición escolástica hasta Santo Tomás da la impresión de lava incandescente que se despeña de una cumbre del pensamiento humano. Es él, el joven Santo Tomás de Aquino, quien en este problema, como en tantos otros, canalizaría esa lava hacia una síntesis luminosa.

¿En qué consistió la contribución específica de Santo Tomás a este problema? El intuyó que la apropiación individual no contraría sino que complementa la "communio bonorum", la apropiación social en su destinación universal a todos los hombres. Comienza observando que la comunidad primitiva de bienes era puramente negativa. Todo era de todos, simplemente porque nada era de alguno: "La comunidad de bienes era atribuída al derecho natural no en el sentido de que el derecho natural prescriba que todo deba ser poseído en común y nada como propio; sino en el sentido de que según el derecho natural no existe distinción de bienes, la cual es resultado de la convención entre los hombres, lo que se origina del derecho positivo. De allí se concluye que la apropiación individual no es contraria al derecho natural, sino que lo amplía por invención de la razón humana" (Summa Theologica, IIa IIae questio 66, art. 2, ad 1).

Esa posición inicial se abría fácilmente a la síntesis definitiva: la apropiación individual era la etapa para pasar de la comunidad negativa a la comunidad positiva, a la realización del destino universal de los bienes de todos los hombres. La apropiación individual, la "appropriatio bonorum", era un medio inteligente de realizar la "communio bonorum". Es esto lo que Sto. Tomás de Aquino explica recurriendo a una distinción aristotélica, en el mismo artículo arriba citado: "En cuanto a la facultad de administrar y de gobernar, es lícito que el hombre posea cosas como propias; en cuanto a su uso, no debe el hombre tener las cosas exteriores como propias sino comunes y debe estar dispuesto a saber comunicarlas con facilidad".

La síntesis tomista, lúcida en su propio equilibrio, se revela también sorprendentemente anticipadora en cuanto que la propia sociedad en que era formulada estaba lejos aún de la transición de una economía artesanal a una economía industrial que permitiera inducir aquellas síntesis de la propia estructura social.

Todo lleva a pensar que los escolásticos post-tomistas, con pocas excepciones, no se dieron cuenta de la riqueza de la síntesis elaborada por el Doctor Angélico. La escolástica estaba apasionada por problemas metafísicos y teológicos para los cuales la reflexión tomista abría inmensos horizontes. Por otro lado, la lentitud de evolución de los procesos sociales en la estructura medioeval no agudizará los problemas relacionados con la propiedad al punto de urgir una exploración sistemática en ese campo de la síntesis tomista. La verdad es que la gran mayoría de los autores que después de Sto. Tomás se refieren al problema, se contentan con repetir los grandes temas del período patrístico, hasta extenuar la tradición escolástica en el marasmo del nominalismo.

### 3.5. El período contemporáneo

Sin embargo, pensadores católicos de la mejor calidad, continuaron preocupándose de los problemas sociales y de la explicitación de las exigencias cristianas frente a los grandes sistemas que empezaban a estructurarse.

Entre estos pensadores, emergen por su importancia histórica figuras como Lamennais, Ozanam, Lacordaire, en Francia; el Cardenal Manning en Inglaterra; Perin y Douteloux en Bélgica; Mermillod en Suiza; Vogel-sang, en Austria; Tommaseo, Rosmini, Ricasoli y Toniollo en Italia y en forma destacada el gran Obispo de Maguncia, von Ketteler (1).

La influencia de estos hombres se hizo sentir en la elaboración del pensamiento social de la Iglesia.

A esta altura nos aproximamos ya al período en que la expansión del pensamiento social de la Iglesia comienza a ser dirigido por la influencia marcada de la doctrina explicitada por los grandes Papas que se ocuparon de la cuestión social y que elaboraron lo que se llamó la Doctrina Social de la Iglesia.

#### La Rerum Novarum

Como marco inicial, vamos a partir de la **Rerum Novarum** (1891) de León XIII, el primer gran pronunciamiento de la Iglesia sobre la cuestión social.

---

(1) Ver al respecto: Fernando B. de Avila, S.J.: *Antes de Marx, Pensamento Social Cristao*, Río de Janeiro, Livraria José Olympio Editora, 1972.

Es conocido el contexto histórico dentro del cual aparece el documento pontificio. Había ya una conciencia generalizada de las tremendas consecuencias sociales de la revolución industrial, que se expandió bajo el signo del capitalismo liberal: poblaciones miserables amontonadas en suburbios sórdidos; las condiciones inhumanas de trabajo exigidas a mujeres y niños; salarios de hambre; inexistencia de mecanismos de reivindicación de justicia social; sindicatos policíalmente perseguidos, carencia absoluta de recursos asistenciales y el propio Estado al servicio de una economía violentamente competitiva.

Los llamados de los Pastores y las iniciativas dispersas, promovidas o estimuladas por la Iglesia, se revelan impotentes para enfrentar una situación de iniquidad que despertaba ya poderosas tensiones subterráneas.

En este horizonte, emerge la alternativa socialista que, estructurada en el pensamiento marxista, comenzaba a polarizar todos los odios generados por tantas frustraciones, para una gran revolución social.

León XIII percibe la gravedad de la situación, que inclusive amenazaba hacer ingresar en la Iglesia las tensiones entre capitalismo y socialismo que ya distendían las estructuras de la sociedad civil. Se busca así definir una línea media, equidistante de los extremos que se enfrentaban.

Por un lado, para escándalo de los bien pensantes de la época, defendía la tesis revolucionaria del derecho de los obreros a asociarse para la defensa de sus justas reivindicaciones; defendía, contra el pensamiento liberal, la tesis del deber del Estado de intervenir en el campo social y económico para la protección de los que no tenían defensa.

Por otro lado, sin embargo, denuncia el grave peligro representado por el socialismo, que venía a sacudir valores fundamentales de la sociedad y de la cultura. No cabe duda que para León XIII, de este lado, venía el peligro más amenazador. (1)

Es útil examinar en base a los textos, cómo León XIII formula su posición relativa a esos principios.

El Pontífice fundamenta el derecho de las asociaciones obreras en la propia naturaleza social del hombre que impulsa a la unión entre las personas para promover sus intereses.

---

(1) Sobre la temática de Socialismo, ver p. 316 ss.

"La experiencia que el hombre tiene todos los días de la pequeñez de sus fuerzas, lo obliga e impulsa a sumarse a una cooperación extraña" (. . .) "De esta propensión natural como de un único germen, nace, primero, la sociedad civil, después, en el seno de ésta, otras sociedades que no porque sean limitadas e imperfectas, dejan de ser sociedades verdaderas" (Rerum Novarum BAC, No. 35).

Conscientes de que las asociaciones particulares se forman en el seno de la gran sociedad civil, el Papa busca luego definir las formas de relación mutua que se deben respetar:

"Entre las pequeñas sociedades y las grandes, hay profundas diferencias que resultan de su objetivo inmediato. El objeto de las sociedades civiles abarca universalmente a todos los ciudadanos, pues este fin reside, en el bien común, es decir, en un bien del cual todos y cada uno tienen el derecho de participar en orden proporcional. Por eso se llama público porque "reúne a los hombres para formar una nación" (S. Tomás, contra Gentiles II, 8).

Por el contrario, las sociedades que se constituyen en su seno son frágiles porque son particulares y lo son en efecto, pues su razón de ser inmediata es la utilidad particular y exclusiva de sus miembros" (. . .) Ahora bien, por el hecho de que las sociedades particulares no tengan existencia sino en el seno de la sociedad civil, a la cual pertenecen como otras tantas partes, no se sigue, hablando en general y considerando sólo su naturaleza, que el Estado pueda negarles la existencia. El derecho de existencia les fue otorgado por la propia naturaleza; y la sociedad civil fue instituida para proteger el derecho natural, no para aniquilarlo. Por esta razón una sociedad civil que prohibiese las sociedades públicas y privadas se atacaría a sí misma, pues todas las sociedades públicas y particulares tienen su origen de un mismo principio: la natural sociabilidad del hombre. Ciertamente se dan coyunturas de este género. Si una sociedad en virtud misma de sus estatutos orgánicos, se estableciese para un fin que estuviese en oposición flagrante con la probidad, con la justicia, con la seguridad del Estado, los poderes públicos tendrán el derecho de impedir su formación o de disolverla si ya estuviese formada. Pero esos mismos poderes debían en todo esto proceder con gran circunspección para evitar la usurpación de los derechos de los ciudadanos y para no estatuir, bajo el pretexto de utilidad pública, alguna cosa que la razón hubiese de desaprobado. Pues una ley no merece obediencia, sino en cuanto está conforme con la recta razón y la ley eterna de Dios (Summa I, II, q. 93, a. 3, ad 2)". (. . .) "Proteja el Estado estas sociedades fundadas según el derecho, pero no se entrometa en su gobierno interno, ni toque los resortes que les dan vida: pues el movimiento vital procede esencialmente de un principio interno, y se extingue fácilmente bajo la acción de una causa externa". (R.N. No. 31, 32, 35).

En cuanto al deber del Estado de intervenir en la cuestión social, el Papa denuncia la falacia radical del liberalismo capitalista que veía en la intervención del Estado una ofensa a la libertad de contrato. Para el liberalismo, patrón y obrero eran voluntades soberanas que debían libremente disponer de su derecho para fijar las reglas de contrato de trabajo relativas al salario, a la duración y las condiciones del mismo trabajo.

La expresión del principio liberal encubría las formas más crueles de explotación del obrero. La ironía amarga de reconocer en él una voluntad soberana, le dejaba de hecho únicamente la libertad de escoger la forma de muerte que prefiriese: la muerte inmediata por hambre, debido al rechazo de un salario injusto, o la muerte lenta por explotación de su miseria.

"Hagan, pues, el patrón y el obrero todas las convenciones que les lleguen inclusive a acordar una cifra de salario: por encima de su libre voluntad existe una ley de justicia natural, más elevada y más antigua, a saber, que el salario no debe ser menor que el que asegure la existencia del obrero sobrio y honrado. Pero si, constreñido por la necesidad o forzado por el recelo de un mal mayor, acepta condiciones duras que, por otro lado, no le sean permitido recusar porque le son impuestas por el patrón o por quien le hace la oferta de trabajo, esto constituye una violencia contra la cual protesta la justicia".

"Pero, siendo de temer, que en estos casos y en otros análogos, como en lo que respecta a horas de trabajo diarias y a la salud de los obreros, la intervención de los poderes públicos fuera inoportuna, sobre todo por razón de la variedad de circunstancias, de tiempo y lugares, será preferible que la solución sea confiada a las corporaciones o sindicatos (. . .) o que se recurra a otros medios de defensa de los intereses de los obreros, aún con el auxilio y apoyo del Estado, si la cuestión lo requiere".

Este apoyo del Estado es entendido por el Papa como un deber de estricta justicia:

"La autoridad pública debe tomar las medidas necesarias para defender y salvaguardar los intereses de la clase obrera. Si falta a esto viola la estricta justicia que quiere que a cada uno le sea dado lo que le es debido".

"Los derechos en que ellos (los obreros) se encuentran, deben ser religiosamente respetados y el Estado debe asegurarlos a todos los ciudadanos, previniendo y vengando su violación. Aún más, en la protección de los derechos particulares debe preocuparse, de manera especial, de los débiles e indigentes. La clase rica hace de sus riquezas una especie de baluarte y tiene menos necesidad de la protección del Estado. Que el Estado, haga pues, bajo un acápite particular, la providencia de los trabajadores que en general pertenecen a la clase pobre" (R.N. No. 32-40-30-27).

Una visión realista de la condición obrera, llevó al Papa a levantar su voz en una advertencia grave que si hubiese sido oída hace casi medio siglo no se habría precipitado la sociedad industrial en la irracionalidad en que hoy se encuentra:

"La suerte de la clase obrera, tal es hoy la cuestión que nos ocupa, será resuelta por la razón o sin ella y no puede ser indiferente a las naciones ya sea de un modo o de otro" (. . .) "Cualquiera que sea en los hombres la fuerza de los prejuicios y de las pasiones, si una voluntad pervertida, no ahogó aún

totalmente el sentido de lo justo y de lo honesto, será indispensable que, tarde o temprano la benevolencia pública se vuelque a esos obreros, activos y modestos, poniendo la equidad por encima de la ganancia, y prefiriendo a todo la religión del deber". (. . .). "Los obreros sienten, por el contrario el trato deshumanizante que reciben de sus patrones, que casi no son valorados sino por el peso de oro producido por su trabajo; en cuanto a la sociedad que los redujo, bien vieron ellos, que en lugar de caridad y amor, no encuentran en ellos sino discordias intestinas, compañeros inseparables de la pobreza insolente e incrédula. El alma embotada, el cuerpo extenuado, ¡cuánto no desearían librarse de un yugo tan humillante! Pero, o por causa de los respetos humanos o por recelo de la indignidad, no osan hacerlo" (40).

Es difícil darnos cuenta hoy del impacto del mensaje de León XIII. Releyendo su encíclica que defiende principios hoy universalmente aceptados, así como muchas veces irrespetados, quedamos espantados al saber que la *Rerum Novarum* fue tenida en la época como un texto revolucionario! Qué mensaje tendría que anunciar la Iglesia hoy para provocar un impacto idéntico al de la encíclica de León XIII, si tenemos en cuenta que, en su contexto histórico, tuvo un impacto mejor que el causado por el mensaje marxista, aunque fue poco divulgada en la época.

## Pío XI

El pensamiento social de Pío XI, se explica 40 años más tarde, en un contexto histórico profundamente transformado. El socialismo había dejado de ser sólo una doctrina, una ideología. Era un sistema organizado, que hacía su formidable experiencia histórica en la URSS y se introducía como partido militante en todos los países que se decían democráticos.

Mientras tanto, occidente asistía a la desintegración del pensamiento liberal, bajo los ataques triunfantes del fascismo y del nazismo. Los campos de fuerza se definían a través de líneas de marcación bastante más complejas que las existentes en tiempo de León XIII.

De un lado, los regímenes totalitarios de izquierda y de derecha que condenó Pío XI, empeñados en una disputa feroz por el poder. De otro lado, las llamadas democracias liberales, detentoras aún de un inmenso potencial económico, pero manchadas por las injusticias sociales del capitalismo que Pío XI denunció, e incapaces de formular un proyecto que las salvase de las presiones totalitarias.

El pensamiento de Pío XI se orienta no sólo en el sentido de indicar una línea equidistante, sino de elaborar un modelo equidistante de los extremos de los totalitarismos socialistas y del liberalismo capitalista. Bajo esa inspiración propone el corporatismo cristiano que, entre el indivi-

dualismo liberal y el estatismo totalitario, privilegia los grupos intermedios, las comunidades reales, de naturaleza profesional, las corporaciones, etc.

Es sabido que, identificado injustamente con el modelo fascista, el corporatismo cristiano fue aniquilado con éste en el cataclismo de la Segunda Guerra Mundial.

Pero la idea central resistió, despojada ya de sus pretensiones de modelo, y reapareció erudita en el pensamiento de Pío XII. Fue reasumida, más tarde, simple y práctica, con Juan XXIII: la importancia decisiva de los grupos intermedios para el equilibrio social. Nótese aquí una de las adquisiciones permanentes del pensamiento social cristiano.

Vamos a intentar presentar la enseñanza social de Pío XI, en base a los textos de las grandes encíclicas que promulgó. Su enseñanza incluye, como podemos notar, un repudio enérgico de los radicalismos totalitarios y una tentativa de elaboración de un modelo cristiano equidistante de esos radicalismos.

Cronológicamente, Pío XI empieza a definir su posición doctrinal sobre la cuestión social en la encíclica **Quadragesimo Anno** del 15 de mayo de 1931, aprovechando precisamente la oportunidad de la celebración del cuadragésimo aniversario de la **Rerum Novarum**.

Luego, ese mismo año, el 29 de junio, enfrenta al fascismo italiano que creaba condiciones cada vez más intolerables a la Acción Católica, promulgando la encíclica: **Non Abbiamo Bisogno**. Sólo posteriormente denuncia las incompatibilidades doctrinales entre la Iglesia y el nazismo, y entre la Iglesia y el comunismo, en dos documentos promulgados casi simultáneamente: **Mit Brennender Sorge**, del 14 de Marzo de 1937 y **Divini Redemptoris** del: 19 de marzo, fiesta de San José, del mismo año.

La intuición básica de la enseñanza de Pío XI, en su primera gran encíclica social, **Quadragesimo Anno**, fue la comprobación de la destrucción del tejido social por la violencia de la competencia capitalista exacerbada por un individualismo feroz.

"... El vicio... del individualismo llevó las cosas a tal extremo que, debilitada y casi extinta aquella vida social, otrora rica y armónicamente manifiesta en diversos tipos de agremiaciones, casi sólo quedan los individuos y el Estado" (No, 78).

Refiriéndose directamente a la libre concurrencia de la competición capitalista, el Papa denuncia: "Fue por efecto de ella como de fuente envenenada,

que se derivaron para la economía universal todos los errores de la ciencia económica "individualista", olvidando e ignorando que la vida económica es conjuntamente social y moral, juzgó que la autoridad pública la debía dejar en plena libertad, que en el mercado, la libre concurrencia posea un principio directivo capaz de regir mucho más perfectamente que cualquier otra inteligencia. Ahora bien, la libre concurrencia, aunque dentro de ciertos límites sea justa y ventajosa, no puede en modo alguno servir de norma reguladora de la vida económica. Allí están los hechos para comprobarlo, desde que se pusieran en práctica las teorías del nefasto espíritu individualista. Urgen, por tanto, sujetar y subordinar de nuevo la economía a un principio directivo, que sea seguro y eficaz. . . La prepotencia económica que sucedió a la libre concurrencia, no lo puede ser; tanto más que, indómita y violenta por naturaleza, requiere, para ser útil a la humanidad, ser enérgicamente refrenada y gobernada con prudencia: ahora no puede refrenarse ni gobernarse a sí misma" (No. 88).

La corrosión del tejido social dejaba a los individuos aislados, sin mediaciones, ante el Estado. El Papa comprueba esa situación en 1931 como la característica fundamental generada por la cultura industrial capitalista. Fue preciso que pasaran varias décadas para que uno de los más penetrantes analistas de la más avanzada sociedad capitalista, la caracterizase como la "multitud solitaria" (1).

Pío XI preveía que la situación era amenazadora. Los detentores del capital instrumentalizaban al Estado para arrogarse derechos en demasía:

"Todos los productos y utilidades, los reclamaba para sí, dejando al obrero únicamente lo indispensable para restaurar y reproducir su fuerza. Se preguntaba que, por la fatalidad de la ley económica, pertenecía a los patrones acumular todo el capital y que la misma ley condenaba y conducía a los obreros a la perpetua pobreza y vida miserable. Es también verdad que los hechos no siempre estaban de acuerdo con semejantes monstruosidades de los llamados principios liberales de Manchester: no se puede, con todo, negar que hacia ellos tendía con paso certero y constante el régimen económico y social. Por eso, no es de admirar que estas opiniones erróneas y estos postulados falsos fuesen enérgicamente atacados, y no sólo por aquellos a quienes privaban del derecho natural de conseguir mejor fortuna" (54)

En estas circunstancias, el propio Estado se transformaba cada vez más en Estado empresarial y paternalista, asumiendo funciones que no le competían por naturaleza y abdicando cada vez más de su función específica de gobernar como responsable del bien común.

Por otro lado, "De hecho, a los obreros así maltratados, se les presentaban los llamados "intelectuales", contraponiendo a una ley falsa un no menos falso principio moral: "los frutos y rendimientos, descontando so-

(1) Nos referimos a David Reisman: *The Lonely Crowd*, Yale University Press, 1952.

lamente lo suficiente para amortizar y reconstituir el capital, pertenecen por derecho a los obreros". Error más capcioso que el de algunos socialistas, para los cuales todo lo que es productivo debe pasar a ser propiedad del Estado o "socializarse", mas por esos mismos, error mucho más peligroso y propio para seducir a los incautos; veneno suave que tragarón ávidamente muchos, a quienes el socialismo sin disfraz no podría engañar" (No. 55).

Este enfrentamiento de fuerzas, arrastraba a la sociedad a un "estado violento y por eso inestable y vacilante, pues se funda en clases que se mueven por apetitos contrarios y, por consiguiente, dada la debilidad humana, con facilidad tienden al odio y a la guerra.

En efecto, el trabajo, como muy bien expresó nuestro Predecesor en su encíclica, para que no sea un simple acto comercial, debe reconocerse en él la dignidad humana de los obreros, y no puede permutarse como cualquier mercadería; de hecho hay, en el mercado de trabajo, la oferta y la demanda que dividen a los contratantes en dos clases o campos opuestos, que disputan encarnizadamente. Este grave desorden lleva a la sociedad a la ruina, si no se le da pronto y eficaz remedio" (No. 82, 83).

Respecto a este remedio lo que el Sumo Pontífice va a sugerir es un modelo destinado a reconstruir el tejido social y las necesarias mediaciones entre el individuo y el Estado.

"La cura sólo será perfecta, cuando estas clases opuestas se sustituyan por organismos bien constituidos, órdenes o profesiones, que agrupen a los individuos no según las funciones sociales que desempeñan. Así como las relaciones de vecindad dan origen a los municipios, así los que ejercen el mismo arte o profesión son impulsados por la propia naturaleza a asociaciones o corporaciones, tanto que muchos juzgan que estos organismos autónomos, si no son esenciales, son por lo menos naturales a la sociedad civil.

Y, como el orden, según egregiamente explica Sto. Tomás (Cf. *Contra Gentiles* 3, 71; *Summa Theol.* Ia, q. 65, a 2, in C.) es la unidad resultante de la disposición conveniente de muchas cosas, el cuerpo social no será verdaderamente ordenado, si no hay un vínculo común que una sólidamente en un todo a los miembros que la constituyen. Ahora bien, este principio de unidad se encuentra, para cada arte, en la producción de bienes o la prestación de servicios a que apunta la actividad combinada de patrones y obreros ocupados en un mismo oficio, para el conjunto de las profesiones, el bien común, al que todas y cada una deben tender en esfuerzo combinado. Esta unión será tanto más fuerte y eficaz, cuanto más fielmente se dediquen los individuos y las propias profesiones a ejercer su especialidad y profundizar en ellas.

De lo que precede, es fácil concluir que en el seno de estas corporaciones, están en primer lugar los intereses comunes a la profesión, entre los cuales el más importante es vigilar porque la entidad colectiva se oriente siempre al

bien común de la sociedad. Las cuestiones, en las que los intereses particulares de patronos u obreros estén en juego, debido a las prepotencias de unos u otros, se podrán tratar y resolver separadamente" (No. 83, 84, 85).

El modelo propuesto por Pío XI para "la restauración del orden social" fue conocido como corporatismo cristiano. De hecho, consistía básicamente en el redescubrimiento de la gran función mediadora de las corporaciones. Pero el Papa, no sucumbió a la ingenuidad de pretender reconstruir la estructura social medieval. No se trataba de un trasplante anacrónico, sino de una adaptación de los cuerpos intermedios a la realidad de la sociedad industrial moderna. La estructura corporatista sugerida por Pío XI estaba basada en la libre asociación de los miembros, incluyendo la libertad de participación y la libertad de autoreglamentación (No. 87). No pretendía substituir a los sindicatos y organizaciones de clase. Al contrario, exigía su existencia para garantizar el equilibrio de fuerzas dentro de las corporaciones. El tejido social se robustecía así, con sus fibras horizontales representadas por las asociaciones de clases, entretejidas por las fibras verticales de las organizaciones corporativas.

El modelo corporativo cristiano fue confundido con el corporatismo fascista. No se puede negar la coincidencia de la geometría formal de los dos modelos. Pero ya en 1931, en la encíclica *quadragésimo Anno*, Pío XI insinúa sus recelos por la perversidad oculta en el modelo fascista: que el Estado se substituya a las actividades libres, en vez de limitarse a la necesaria y suficiente asistencia y auxilio; que la nueva organización sindical y corporativa tenga carácter excesivamente burocrático y político; y que no obstante las ventajas generales anotadas, pueda servir a intereses políticos particulares más que a la preparación e inicio de un orden social mejor (No. 95).

Esos recelos se transformaron en una enérgica denuncia, en el mismo año 1931, cuando el fascismo había asumido ya el poder de decisión.

No obstante las diferencias esenciales de los dos modelos, la simple coincidencia formal, fue suficiente, con ocasión de la derrota del fascismo, para sepultar en el anacronismo un modelo que era, sin embargo, portador de otros mensajes de valor permanente en la enseñanza de la Iglesia, hoy universalmente reconocidos. La primera es la importancia insustituible de la función mediadora de los cuerpos intermedios, fundados en el principio de la subsidiariedad

"Es verdad que la historia demuestra con abundancia que, debido al cambio de condiciones, sólo las grandes sociedades pueden hoy, llevar a cabo lo que antes podían hacer las pequeñas; permanece, con todo, inmutable aquel solemne principio de la filosofía social: así como es injusto sustraer a los individuos lo que ellos pueden efectuar con la iniciativa e industrias propias para confiarlo a la colectividad, del mismo modo pasar a una sociedad mayor y más elevada lo que las sociedades menores e inferiores podrían conseguir, es una injusticia, un grave daño y perturbación del buen orden social. El fin natural de la sociedad y de su acción es coadyuvar a sus miembros, y no destruirlos ni absorberlos. Deje, pues, la autoridad al cuidado de asociaciones inferiores, aquellas cosas de menor importancia, que la absorbían demasiado; podrá entonces desempeñar más libre, enérgica y eficazmente lo que sólo a ella compete, porque ella lo puede hacer: dirigir, vigilar, urgir, y reprimir conforme los casos y necesidades requieran. Persuádanse todos los que gobiernan de que cuanto más perfecto orden jerárquico reine entre las diversas agremiaciones, según este principio de función "supletoria" de los poderes públicos, tanto mayor autoridad e influencia tendrán éstos, tanto más feliz y lisonjero será el estado de la nación (No. 79, 80).

El segundo mensaje de valor permanente es el que fundamenta en valores éticos todo el orden económico. La organización de la economía no es ética, sino que está sujeta a las exigencias de justicia.

"Es preciso que esta justicia penetre completamente las instituciones de los pueblos y toda la vida de la sociedad; es, sobre todo, necesario que ese espíritu de justicia manifieste su eficacia constituyendo un orden jurídico y social que uniforme la economía, y cuyo centro sea la caridad. En defender y reivindicar eficazmente este orden jurídico y social, debe insistir la autoridad pública; y lo hará con menor dificultad si se desembaraza de aquellos encargos que ya antes declaramos, que no sean propios de ella" (No. 88).

## Pío XII

El Papa Pío XII no dejó una síntesis que abarque el conjunto del pensamiento social de la Iglesia, durante su pontificado. No promulgó ninguna gran encíclica social. Todo hace creer que pretendía hacerlo en 1941, con ocasión del cincuentenario de la *Rerum Novarum*. El incendio de la guerra que devastaba a Europa y al mundo no ofrecía un espacio de resonancia para un mensaje social. No dejó, sin embargo, de difundir el 1o. de junio de aquel año, un radio-mensaje conmemorativo por el cincuentenario que se celebraba.

En un mundo desgarrado por la guerra, los mensajes de Pío XII fueron la voz más lúcida, a veces solitaria, en el tumulto de las pasiones desencadenadas. Fueron los llamados más vibrantes en defensa de una paz fundada en la justicia internacional. "Opus justitiae pax". Fue también el primer pontífice en privilegiar la democracia como régimen político.

El pensamiento social explicitado por Pío XII se encuentra disperso en innumerables alocuciones y mensajes radiofónicos en los cuales resume los temas sociales de León XIII y Pío XI situándolos en perspectivas más amplias, que no dejaron de tener alguna influencia en la gran apertura inaugurada por Juan XXIII.

Un ejemplo típico de ese tratamiento de un tema antiguo en una nueva perspectiva, es el problema de la propiedad.

Como sus antecesores, Pío XII reafirma el derecho natural de propiedad, inclusive de los medios de producción, sin olvidar al mismo tiempo enfatizar la función social de la propiedad (1).

Pío XII disloca el énfasis de su argumentación sobre la propiedad como factor de libertad de la persona en relación con el poder del Estado Moderno. Tal vez percibía, como lo haría con mayor claridad Juan XXIII más tarde, que los argumentos originales eran válidos en el contexto de una sociedad agraria artesanal. Tal vez, con todo, comprendía también que en el contexto de la sociedad industrial, cuya fuerza residía exactamente en la organización social de la producción, aquellos mismos argumentos conducían inmediatamente a la reflexión sobre la tesis de apropiación social, tema que instintivamente despertaba los recelos pontificios hacia el socialismo.

Irrefutablemente Pío XII gana altura al situar la cuestión, en la amplia perspectiva del destino universal de los bienes de la tierra:

- 
- (1) Hoy conocemos mejor los orígenes de la tesis del derecho natural de la apropiación individual. Ver al respecto: León de Sousberghe S.I.: Propriété de "Droit Naturel", Thèse neo-Scholastique et tradition Scolastique. Nouvelle Revue Théologique, T. 72, No. 6, Junio de 1950). Se comprueba una curiosa inversión del énfasis del binomio: apropiación individual y apropiación social. Nótese el contraste. Todos los que tienen alguna familiaridad con el pensamiento social de la Iglesia saben que lo que se enfatiza hoy como perteneciente al derecho natural es la apropiación individual; y no es otro el sentido de la tesis que afirma ser la propiedad de derecho natural. La "communio bonorum" familiar al pensamiento patristico es preferida. La posesión de los bienes que garantiza su uso común, es remitida al horizonte escatológico y reducida a un ideal paradisíaco, que un pensamiento socialista insiste con impertinencia en situarlo dentro de la intencionalidad revolucionaria. Antes era el "communio bonorum" que era el derecho natural y la "appropriatio bonorum" una derogación permisiva de este derecho. Hoy se invierte el énfasis "Jus Naturalista", olvidando, por otro lado, el equilibrio de la síntesis tomista.

Muchas cosas acontecen en el período que analizamos. De un lado la evidencia brutal de los efectos sociales de la revolución industrial bajo el signo del capitalismo y, de otro lado, la emergencia de un pensamiento socialista rápidamente secuestrado por el ímpetu del mensaje de Karl Marx.

Mientras tanto queda en pie la pregunta sobre cómo esas profundas transformaciones sociales influyeron en la tradición de la Iglesia de modo que permitan explicar aquel extraño dislocamiento de énfasis al que antes aludimos.

"Su principio fundamental (de la cuestión social) exige que los bienes, creados por Dios para todos los hombres sean compartidos equitativamente por todos" (Sertum Laetitiae, Encíclica del 1o. Noviembre de 1939, No. 74).

Su pensamiento se explicitará con mayor vigor, dos años más tarde en 1941 con ocasión de la celebración del cincuentenario de la *Rerum Novarum*:

"Todo hombre, como ser viviente dotado de razón, recibió de la naturaleza el derecho fundamental de usar los bienes materiales de la tierra, aunque se deje a la voluntad humana y a las formas jurídicas de los pueblos el regular más particularmente su actuación práctica. Este derecho individual no puede ser de ningún modo suprimido, ni siquiera por otros derechos ciertos y pacíficos sobre los bienes materiales. Sin duda el orden natural que tiene en Dios su origen, requiere también la propiedad particular y la libertad de las transacciones comerciales, así como también la función reguladora del poder público sobre éstas dos instituciones. Todo esto, sin embargo, queda subordinado al fin natural de los bienes materiales, y no puede prescindir del primer y fundamental derecho que a todos concede su uso; pero antes debe servir para hacer posible su actuación de conformidad con su fin. Sólo así se podrá y deberá conseguir que la propiedad y el uso de los bienes materiales den a la sociedad paz fecunda y consistencia vital, y no constituyan circunstancias precarias, causa de luchas y envidias, cuando son abandonadas al juego despiadado de la fuerza y la debilidad.

El derecho natural al uso de los bienes materiales, por estar íntimamente ligado a la dignidad, y a los otros derechos de la persona humana, ofrece a la

---

Es posible que la austeridad del pensamiento escolástico haya propiciado una creciente influencia del Derecho Romano que implicaba un concepto de propiedad marcado por la característica del exclusivismo: "PROPIETAS EST JUS UTENDI ET ABUTENDI ALIQUA RE TAMQUAM PROPRIA EXCLUSIS ALIIS" (La propiedad es el derecho de usar, consumir alguna cosa como propia, con exclusión de otros). El moralista jesuita, Juan de Lugo (1583 - 1660), denunció la petición de principio del concepto (implicación de lo definido en la definición) (PROPIETAS... TAMQUAM PROPRIA) y propuso un concepto mucho más incisivo, definiendo la propiedad como mera relación de prevalencia sobre una cosa "Propietas est relatio praeventia in rem".

Quizás su influencia fue importante en el episodio que parece estar en el origen de la indagación sobre la modificación de énfasis que mencionamos.

Se trata del siguiente episodio. A mediados del siglo pasado, los jesuitas mantenían en Palermo un colegio de nivel seminario, en cuyo programa figuraba la cátedra de Derecho Natural. Fue enviado para profesor de esa cátedra un jesuita turinés Luigi Taparelli d'Azeglio (1793 - 1862). Horrorizado con los textos utilizados, se decide a elaborar su propio texto, como confiesa en carta al P. General de los Jesuitas, Pedro Beckx, "para sacar de manos de los jóvenes a Burlamaqui, Romagnosi, Bentham y otros venenos parecidos".

Puso manos a la obra y en 1840 publicaba en Palermo, en la Editora Muratori, su "SAGGIO TEORETICO di DIRITTO NATURALE APPOGIATO SUL FATTO" (Ensayo teórico de Derecho Natural apoyado sobre el hecho). Las reimpressiones de su obra aparecieron rápidamente en Nápoles, Roma, Liorna; así como las traducciones en francés, alemán y español. Existe en portugués una traducción resumida publicada en Sao Paulo por el Padre Nicolau Príncipe Rossetti S.J., el año de 1948, con el título "Capital y trabajo en la concepción católica".

misma, con las formas anteriormente indicadas, una base material segura, de suma importancia para elevarse al cumplimiento de sus deberes morales. La tutela de este derecho asegurará la dignidad personal del hombre y le tornará fácil atender y satisfacer en justa libertad aquella suma de obligaciones estables y de decisiones de las que es directamente responsable ante el Creador. (La Solemnita, Radiomensaje de 1o. de junio de 1941, No. 8).

La recuperación de esa tesis genuinamente patrística del destino universal de los bienes, de la "Communio Bonorum" que prevaleció sobre los ordenamientos jurídicos de los sistemas de propiedad, encamina la reflexión de Pío XII a dos conclusiones prácticas.

La primera es la denuncia del capitalismo agrario que expulsa del campo a los agricultores humildes, forzados a abandonar sus tierras a cambio de las ilusiones y frustraciones del medio urbano:

"El capital se apresura a apoderarse de la tierra así abandonada, que se torna así, no en objeto de amor, sino de fría especulación. La tierra, fuente generosa de alimentación de las poblaciones urbanas y campesinas, pasa a producir sólo para la especulación, y mientras el pueblo sufre hambre, el agricultor oprimido por las deudas camina lentamente a la ruina, y la economía del país se agota en comprar a precios elevados el abastecimiento que se ve obligado a importar del exterior" (Al particolare compiacimento). Alocución a los miembros del Congreso de la Confederación Italiana de Agricultores, 15 de Noviembre de 1946, No. 14).

---

De la correspondencia de Taparelli con el General de la Orden, se puede colegir que él conoció mal y tardíamente la tradición escolástica en materia de Derecho Natural. Al tratar el tema de la propiedad, confiesa que fue el filósofo inglés Locke (1632 - 1704), el que encontró los argumentos decisivos para la defensa de la propiedad. Locke escribirá su "TREATISE ON CIVIL GOVERNMENT", mientras, exilado en Holanda, se oponía a la tributación predatoria impuesta al pueblo inglés por los Estuardo. En defensa del contribuyente, Locke argumentaba que el fisco opresor era injusto, porque el hombre tiene derecho al fruto de su trabajo y porque, imposibilitado de trabajar hasta la vejez, el hombre tiene derecho a acumular reservas para enfrentar el declinar de sus fuerzas en el crepúsculo de la vida. Locke pensaba en su horizonte civilista para polemizar contra la austeridad fiscal británica.

Pero Taparelli entendió que aquellos argumentos, deducidos de la propia condición humana, de un ser por naturaleza creativo y previsor, se situaban en un horizonte jurnaturalista. Con esos mismos argumentos defiende en su ensayo la apropiación individual como parte del derecho natural.

El hecho no tendría un alcance mayor al de un suceso editorial, si entre los alumnos que reunió en un círculo de estudios filosóficos del Colegio Romano, no estuviese matriculado un estudiante, natural de Carpineto, de nombre, Gioacchino Pecci, el cual por imprevisibles caminos llegaría a la cátedra de San Pedro con el nombre de León XIII (1810 - 1903). Con él, la tesis de propiedad de derecho natural hará su entrada solemne y definitiva en la doctrina católica. Cuando leemos hoy en la RERUM NOVARUM lo referente a la propiedad, encontramos esa tesis definida por los mismos argumentos. Pío XI volverá a repetirlos, como Pío XII, pero dentro de otra perspectiva.

La segunda conclusión práctica se refiere al derecho de emigración. Si Dios hizo la tierra para todos sus hijos, las soberanías nacionales no lo pueden desconocer arbitrariamente.

El derecho natural de la persona de no ser impedida de emigrar o inmigrar, derecho no reconocido o prácticamente anulado, bajo el pretexto de un bien falsamente entendido o falsamente aplicado y que disposiciones legislativas o administrativas sancionan o tornan válido". (Levate Capita. Radio-mensaje de Navidad, de 1952, No. 31).

Mientras tanto el tema del destino universal de los bienes gana hoy una inesperada actualidad. En él reposa, como en su más sólido fundamento, cualquier esfuerzo de elaboración de lo que por convención se llama ética ecológica. Se trata de uno de esos problemas nuevos, engendrados por la cultura tecnológica y por la sociedad consumista, para cuyo enmarque ético no son suficientes las categorías de una moral convencional basada exclusivamente en la justicia. Esta moral no podría percibir la preservación del medio ambiente, como deber ético o la destrucción abusiva del medio ambiente como pecado social. La doctrina de Pío XII sobre la propiedad encierra la afirmación de la existencia de un patrimonio común confiado a la humanidad por Dios que lo destinó a la felicidad de todos. En esta afirmación está contenida germinalmente una ética ecológica, que, sin ese fundamento, corre el riesgo de extraviarse en reivindicaciones de un naturalismo sofisticado.

Un segundo ejemplo típico de la manera como Pío XII sitúa, en perspectiva amplia, los grandes problemas sociales de su tiempo se refiere a la relación que descubre entre los sistemas socio-económicos-políticos y el contexto cultural.

Si no son originales las denuncias de Pío XII relativas a los sistemas capitalistas y socialistas, es original su percepción de situarlos en el gran contexto cultural industrial y tecnocrático, que le permite descubrir secretas complicidades entre los sistemas opuestos.

Para él, el capitalismo individualista y lo que llama "capitalismo de Estado", provienen de la misma raíz envenenada del materialismo y engendran los mismos frutos cuyo gusto amargo hoy experimentamos.

Con Pío XII se inicia uno de los componentes más importantes del pensamiento social cristiano, que llegará a su más clara explicitación, varias décadas después, en las formulaciones de Pablo VI. Nos referimos específicamente a la advertencia sobre los peligros del tecnicismo.

Pío XII reconoce ininidad de veces las enormes potencialidades del progreso técnico para crear un mundo en el cual sean atendidas las carencias crecientes de la humanidad.

“La técnica, efectivamente, lleva al hombre actual hacia una perfección jamás lograda en el dominio del mundo material. La máquina moderna permite un tipo de producción que substituye y agiganta la energía humana de trabajo, que libera totalmente del aporte de las fuerzas orgánicas y asegura un máximo de potencial extensivo e intensivo y, al mismo tiempo, de precisión. Abarcando de una mirada los resultados de esta evolución, parece encontrarse en la naturaleza misma la satisfacción unánime por cuanto el hombre ha operado en ella y la incitación a proceder posteriormente en la investigación y en la utilización de sus extraordinarias posibilidades. “. . .) “Considerada de este modo la técnica ¿quién podría desaprobala y condenarla? (II Popolo. Radiomensaje de Navidad, 1953, No. 6).

Sin embargo, no le pasan desapercibidos los peligros del “espíritu técnico”, del tecnicismo que animaba aquel progreso:

“Parece innegable, sin embargo, que la misma técnica, que llega en nuestro siglo al apogeo del esplendor y del rendimiento, se convierte de hecho por diversas circunstancias, en un grave peligro espiritual. Parece comunicar al hombre moderno, postrado ante sus altares, un sentido de autosuficiencia y de orgullo de sus posibilidades; con la absoluta confianza que inspira, con las inagotables posibilidades que promete, la técnica moderna despliega en torno al hombre contemporáneo una visión tan vasta, que llega a ser confundida por muchos con el infinito mismo. Se le atribuye por consiguiente, una autonomía imposible, que a su vez se transforma, en el pensamiento de algunos, en una equivocada concepción de la vida y del mundo, designada con el nombre de “espíritu técnico”. ¿Y, en qué consiste éste exactamente...? En considerar como el más alto valor humano y de la vida, obtener el mayor provecho de las fuerzas y de los elementos de la naturaleza; en fijarse como finalidad, con preferencia sobre toda otra actividad humana, los métodos técnicamente posibles de producción mecánica, y en ver en éstos la perfección de la cultura y de la felicidad terrena” (Ibid, No. 7).

Y denuncia el error fundamental del tecnicismo:

“Hay ante todo un error fundamental en esta torcida visión del mundo ofrecida por el “espíritu técnico”. El panorama, a primera vista ilimitado, que la técnica despliega a los ojos del hombre moderno, por más amplio que sea, sigue siendo, sin embargo, una proyección parcial de la vida sobre la realidad, no expresando más que las relaciones de ésta con la materia. Es un panorama, por ello, alucinante, que acaba por encerrar al hombre, demasiado crédulo, en la inmensidad y la omnipotencia de la técnica, en una presión vasta, sí, pero circunscrita y, por consiguiente, insoportable, a la larga, para su genuino espíritu. Su mirada, lejos de prolongarse sobre la infinita realidad, que no es sólo materia, se sentirá mortificada por las barreras que ésta necesariamente le opone. De aquí

la recóndita angustia del hombre contemporáneo, que se ha vuelto ciego por hallarse voluntariamente circundado de tinieblas". (Ibid No. 8).

El tecnicismo, que Pío XII considera la forma más páfida del materialismo moderno, es común a todos los sistemas; los arrastra. Todos ellos, dominados por el ansia de una abundancia creciente de bienes materiales, caminan hacia una carrera armamentista que pretende establecer la paz sobre la base del miedo:

"Pero ningún materialismo ha sido jamás un medio idóneo para instaurar la paz, siendo ésta, ante todo, una actitud del espíritu y, sólo en segundo orden, un equilibrio armónico de fuerzas externas. Es, por consiguiente, un error de principio confiar la paz al materialismo moderno, que corrompe al hombre en sus raíces y sofoca su vida personal y espiritual. A la misma desconfianza lleva, por lo demás, la experiencia que demuestra, aún en nuestros días, que el dispendioso potencial de fuerzas técnicas y económicas, cuando está distribuido más o menos igualmente entre dos partes, impone un recíproco temor. De ello sólo puede resultar una paz fundada en el miedo; pero no esa paz que es seguridad del porvenir. Esto debe repetirse y sin cansarse jamás, y persuadir a esos de entre el pueblo que se dejan fácilmente alucinar por el señuelo de que la paz consiste en la abundancia de bienes, cuando la paz segura y estable, es ante todo un problema de unidad espiritual y de disposiciones morales. Ella exige, so pena de una nueva catástrofe para la humanidad, que se renuncie a la engañosa autonomía de las fuerzas materiales, que en nuestros tiempos no se distinguen más que por las armas propiamente bélicas" (Ibid. No. 9).

Pío XII está presente en la evolución de la cultura tecnológica y sus tendencias amenazadoras de cuyas consecuencias tenemos hoy una experiencia vivida y sufrida. Entre estas amenazas, el Papa alerta en primer lugar sobre el gigantismo industrial, que aplastaría a las instituciones menores y nos haría perder el sentido de que "small is beautiful" (1) ("Lo pequeño es hermoso").

"Se sabe dónde hay que buscar el tecnicismo en el pensamiento social: en las gigantescas empresas de la industria moderna. . . Sin duda son realizaciones maravillosas de la potencia inventiva y constructiva del espíritu humano; con justa razón son presentadas a la admiración del mundo estas empresas, que, según normas maduramente pensadas, llegan en la fabricación y en la administración, a coordinar y englobar la acción de

---

(1) Nos referimos al trabajo de E.F. Schumacher, especialmente la obra del mismo título y su estudio posterior: *Good Work*, New York, Harper and Row, 1979.

los hombres y de las cosas. . . Lo que, por el contrario, tenemos que negar es que ellas/pueden y deban servir como modelo general para la conformación y el ordenamiento de la vida social moderna.

Es ante todo un claro principio de sabiduría que todo progreso es verdaderamente tal si sabe unir nuevas conquistas a las antiguas, nuevos bienes a los adquiridos en el pasado; en una palabra, si sabe atesorar la experiencia. Ahora, la historia enseña que otras formas de la economía nacional han tenido siempre un positivo influjo sobre toda la vida social, influjo del que se han beneficiado tanto las instituciones esenciales como la familia, el Estado, la propiedad privada, cuanto las constituidas en virtud de la libre asociación. . .

Sin duda también la empresa moderna industrial ha tenido benéficos efectos, pero el problema que hoy se presenta es éste: ¿será igualmente válido para ejercer una influencia feliz sobre la vida social en general y en particular sobre aquellas tres instituciones fundamentales, un mundo que no reconoce sino la forma económica de un enorme organismo productivo? Tenemos que contestar que el carácter impersonal de un mundo así contrasta con la tendencia del todo personal de las instituciones que el Creador ha dado a la sociedad humana. "(Levate capita. Radio mensaje de Navidad de 1952, No. 15, 16, 17).

Alertó sobre la amenaza del burocratismo del Estado Moderno, responsable por el proceso de despersonalización, de angustia y de soledad que envuelve al hombre en las sociedades avanzadas.

"Desdichadamente no se trata en la actualidad de hipótesis y previsiones, ya existe esta triste realidad: allí donde el demonio de la organización invade y tiraniza al espíritu humano, se manifiestan rápidamente los síntomas de la falsa y anormal orientación del desarrollo social. En pocos países, el Estado moderno va convirtiéndose en una gigantesca máquina administrativa; toda la escala de los sectores político, económico, social, intelectual, hasta el nacimiento y la muerte, quiere convertirlos en objeto de su administración. Nada de maravillar por tanto si, en este ambiente de impersonalidad que tiende a penetrar y envolver toda la vida, el sentido del bien común se entumezca en las conciencias de los individuos y el Estado pierda cada vez más el primordial carácter de una comunidad moral de los ciudadanos.

De este modo se revela el origen y el punto de partida de la corriente que arrastra el mundo moderno a un estado de angustia: su "despersonalización". Se le ha quitado en gran parte su fisonomía y su nombre; en muchas de las más importantes actividades de la vida ha sido reducido a puro objeto de la sociedad, puesto que ésta, a su vez, es transformada en

un sistema impersonal, en una fría organización de fuerzas". (Ibid. No. 18, 19).

No es difícil descubrir en esta intuición de Pío XII los primeros presentimientos del advenimiento de una sociedad de espectáculo en la cual el pueblo sería reducido a la condición de mero espectador del desempeño de las tecnocracias oficiales, y los hombres a números de cálculos de ingeniería social de los estados modernos.

Pero, lo que ciertamente causará sorpresa al lector poco familiarizado con el pensamiento social de la Iglesia, es la comprobación de que Pío XII no reduce el problema de la era industrial a una cruzada anti-comunista, como si las grandes amenazas se situasen en el plano donde se enfrentan los sistemas

"Pero nos advertimos, al mismo tiempo, a los cristianos de la era industrial, nuevamente y en el espíritu de nuestros últimos predecesores en el supremo oficio pastoral y de magisterio, que no se contenten con un anti-comunismo fundado sobre el movimiento y sobre la defensa de una libertad vacía de contenido, sino que los exhortamos más bien a construir una sociedad en que la seguridad del hombre descansa sobre ese orden moral cuya necesidad y repercusiones hemos expuesto ya muchas veces, y que corresponde a la verdadera naturaleza" (*Col Cuore aperto*. Radio mensaje de Navidad de 1955, No. 27).

Pío XII repudia y condena los sistemas por la raíz común que los mancha: la preocupación exclusiva por valores cuantitativos, idea que llegará también a su plena formulación en el mensaje social de Paulo VI.

"El rigor de sus deducciones no podía remediar las debilidades del punto de partida: en el hecho económico no habían considerado más que el elemento material cuantitativo y despreciaban lo esencial, el elemento humano, las relaciones que unen el individuo a la sociedad y le imponen normas, no sólo materiales sino morales, en la manera de usar los bienes materiales. Desviados de su fin comunitario, tales bienes llegaban a ser medios de explotación de los más débiles por el más fuerte, bajo la ley de la sola concurrencia despiadada" ("*Al'occasione*". Alocución del 9 de setiembre de 1956).

En esta condena, él compromete tanto el comunismo como al capitalismo:

"porque no faltan actualmente quienes, frente a las maquinaciones de los comunistas, que, al comprometer un perfecto bienestar temporal, inten-

tan arrancar la fe de aquellos mismos a quienes prometen la plena felicidad temporal, no sólo se muestran temerosos, sino que se hallan agitados; (. . .) Pero otros se muestran no menos temerosos e inciertos ante aquel sistema económico que se llama capitalismo cuyas graves consecuencias la Iglesia repetidas veces ha denunciado claramente. La Iglesia, en efecto, ha indicado no sólo los abusos del capital y del exagerado derecho de propiedad que semejante sistema promueve y defiende, sino que ha enseñado también que el capital y la propiedad han de ser instrumentos de la producción en beneficio así de toda la sociedad como el sostenimiento y defensa de la libertad y dignidad humanas" (Exhortación apostólica "Menti nostrae", 23 de setiembre de 1950).

"...El "capitalismo se basa sobre tales erróneas concepciones y se arroga sobre la propiedad un derecho ilimitado, sin subordinación alguna al bien común, la Iglesia lo ha reprobado como contrario al derecho natural" ("Oggi", Radio mensaje del 1º de setiembre de 1944).

Pío XII retoma con inequívoca claridad la posición de sus predecesores en la más relevante condena al comunismo. Es extraño, sin embargo, que se confundiera esa actitud con secretas complacencias hacia el capitalismo, que él también condena como contrario al derecho natural. Más extraño aún es el hecho de que no se haya percibido cuánta altura ganó sobre la temática de los sistemas económico-sociales, que llegó a descubrir, con visión anticipadora, la cultura tecnológica que avasalla todos los sistemas, o mejor, la línea de evolución por la que se orientaba aquella cultura, que implicaba grandes amenazas para el hombre: el gigantismo industrial, el burocratismo estatal, el cuantitativismo exclusivo y el consumismo insaciable.

### Juan XXIII

Con Juan XXIII, se inaugura una fase nueva y decisiva en la evolución del pensamiento social de la Iglesia, que se inserta en el centro de los grandes problemas del mundo contemporáneo.

En la riqueza de la contribución social de ese humilde y gran Pontífice, vamos a explorar sólo algunos temas mayores.

El primero de ellos es la percepción de las nuevas dimensiones que asumía la cuestión social. Para los predecesores de Juan XXIII, la cuestión social aún se formulaba en términos de tensiones de clases, disputando los medios de producción y sus resultados económicos. Ni Pío XII, que, como vimos, ganó altura sobre la temática de los sistemas, llegó a intuir con claridad las proporciones planetarias del problema social. La verdad es que, inconscientemente, aceptaban la formulación de la cuestión social en los términos planteados por Marx, sin percibir que éstos estaban ya superados por la propia evolución de la cultura industrial.

Juan XXIII no desconoce, de hecho, que la cuestión social, al nivel de las tensiones entre clases, conserva su virulencia, especialmente en los países que emergen al desarrollo. Pero percibe con toda claridad que esas tensiones se sitúan al interior de un contexto nuevo de dimensiones planetarias. No se trata sólo de tensiones entre clases al interior de economías nacionales, sino de tensiones y consecuencias incomparablemente más graves, entre pueblos desarrollados y pueblos subdesarrollados que se disputan las disponibilidades, los recursos del planeta.

“El desarrollo histórico de la época actual demuestra, con evidencia cada vez mayor, que los preceptos de la justicia y de la equidad no deben regular solamente las relaciones entre los trabajadores y los empresarios, sino además las que median entre los distintos sectores de la economía, entre las zonas de diverso nivel de riqueza en el interior de cada nación y, dentro del plano mundial, entre los países que se encuentran en diferente grado de desarrollo económico y social” (Encíclica *Mater et Magistra*, No. 122).

Hombre de humilde origen campesino, el Papa tiene la sensibilidad para percibir que los verdaderos proletarios de la sociedad industrial eran los hombres del campo. Dentro de los límites nacionales, la gran tensión que esta sociedad generaba, provenía exactamente de la proletarización del agricultor, atado a la alternativa de huir de su ambiente hacia el submundo de las periferias urbanas o de permanecer en el campo desprovisto de todos los recursos y sin protección.

"A la vista de todos está el hecho de que, a medida que progresa la economía, disminuye la mano de obra dedicada a la agricultura, mientras crece el porcentaje de la consagrada a la industria y al sector de los servicios. Juzgamos, sin embargo, que el éxodo de la población agrícola hacia otros sectores de la producción se debe frecuentemente a motivos derivados del propio desarrollo económico. Pero en la inmensa mayoría de los casos responde a una serie de estímulos, entre los que han de contarse como principales el ansia de huir de un ambiente estrecho sin perspectivas de vida más cómoda; el prurito de novedades y aventuras de que tan poseída está nuestra época; el afán por un rápido enriquecimiento; la ilusión de vivir con mayor libertad, gozando de los medios y facilidades que brindan las poblaciones más populosas, y los centros urbanos. Pero también es indudable que el éxodo del campo se debe al hecho de que el sector agrícola es, en casi todas partes, un sector deprimido, tanto por lo que toca al índice de productividad del trabajo como por lo que respecta al nivel de vida de las poblaciones rurales". (Ibid., No. 124).

Al mismo tiempo Juan XXIII situaba los problemas de los desequilibrios internos nacionales, en el amplio contexto de la temática del sudesarrollo.

"Pero el problema tal vez mayor de nuestros días es el que atañe a las relaciones que deben darse entre las naciones económicamente desarrolladas y los países que están aún en vías de desarrollo económico: las primeras gozan de una vida cómoda; los segundos, en cambio, padecen durísima escasez. La solidaridad social que hoy día agrupa a todos los hombres en una única y sola familia impone a las naciones que disfrutan de abundante riqueza económica la obligación de no permanecer indiferentes ante los países cuyos miembros, oprimidos por innumerables dificultades interiores, se ven extenuados por la miseria y el hambre y no disfrutan, como es debido de los derechos fundamentales del hombre. Esta obligación se ve aumentada por el hecho de que, dada la interdependencia progresiva que actualmente sienten los pueblos, no es ya posible que reine entre ellos una paz duradera y fecunda, si las diferencias económicas y sociales entre ellos resultan excesivas" (Ibid. 157).

"Nosotros, por tanto, que amamos a todos los hombres como hijos juzgamos deber nuestro repetir en forma solemne la afirmación manifestada otras veces: 'Todos somos solidariamente responsables de las poblaciones subalimentadas . . .' (Alocución 3 de mayo de 1960. cf. AAS LII, 1960, p. 465)' (Por lo cual) es necesario despertar la conciencia de esta grave obligación en todos y cada uno, y de modo muy principal en los económicamente poderosos' (Ibid., 158)".

Así en la encíclica *Mater et Magistra* de 1961, conmemorativa del septuagésimo aniversario de la *Rerum Novarum*, surge por primera vez, de modo explícito, en el pensamiento social de la Iglesia, la temática del subdesarrollo.

Juan XXIII no subestima la importancia de la cooperación económica y financiera, científica y técnica, como responsabilidad de las naciones desarrolladas con el mundo subdesarrollado. Es sorprendente comprobar que no reduce el problema del subdesarrollo a una mera cuestión de progreso económico y sus resultados materiales, cuantificables.

En primer lugar, las exigencias del progreso social:

“Producir mayor número de bienes, y producirlos por el procedimiento más idóneo, son exigencias de un planeamiento razonable y de las muchas necesidades que existen. Sin embargo, tanto las necesidades existentes como la justicia exigen que las riquezas producidas se repartan equitativamente entre todos los ciudadanos del país. Por lo cual, hay que esforzarse para que el desarrollo económico y el progreso social avancen simultáneamente”. (Ibid, 168).

Más adelante urge el respeto a las comunidades nacionales.

“Es necesario, asimismo, que las naciones económicamente avanzadas eviten con especial cuidado la tentación de prestar su ayuda a los países pobres con el propósito de orientar en su propio provecho la situación política de dichos países y realizar así sus planes de hegemonía mundial”. (Ibid., 171).

“Si en alguna ocasión se pretende llevar a cabo este propósito débese denunciar abiertamente que lo que se pretende, en realidad, es instaurar una nueva forma de colonialismo, que, aunque cubierto con honesto nombre, constituye una versión más del antiguo y anacrónico dominio colonial, del que se acaban de despojar recientemente muchas naciones; lo cual, por ser contrario a las relaciones que normalmente unen a los pueblos entre sí crearía una grave amenaza para la tranquilidad de todos los países”. (Ibid., 172).

Finalmente, en cuanto a la jerarquía de valores:

“No hay duda de que, si en una nación los progresos de la ciencia, de la técnica, de la economía y de la prosperidad de los ciudadanos avanzan a la par, se da un paso gigantesco en cuanto se refiere a la cultura y a la civilización humana. Mas todos deben estar convencidos de que estos bie-

nes no son los bienes supremos, sino solamente medios instrumentales para alcanzar estos últimos". (Ibid., 175).

"Por esta razón, observamos con dolorosa amargura cómo en las naciones económicamente desarrolladas no son pocos los hombres que viven despreocupados en absoluto de la justa ordenación de los bienes, despreciando sin escrúpulos, olvidando por completo o negando con pertinencia los bienes del espíritu, mientras apetece ardientemente el progreso científico, técnico y económico, y sobrestiman de tal manera el bienestar material, que lo consideran, por lo común, como el supremo bien de su vida. Esta desordenada apreciación acarrea como consecuencia que la ayuda prestada a los pueblos subdesarrollados no esté exenta de perniciosos peligros, ya que en los ciudadanos de estos países, por efecto de una antigua tradición, tiene vigencia general todavía e influjo práctico en la conducta la conciencia de los bienes fundamentales en que se basa la moral humana". (Ibid., 176).

No hay duda de que Juan XXIII deja percibir a través de sus textos, la gran inversión de la cuestión social. No se trata sólo de capitalistas que explotan obreros de la misma nación, sino de naciones ricas con sus capitales y fuerza de trabajo que sucumben a la tentación de transferir la explotación sobre pueblos indefensos, a través de formas más sutiles de colonialismo.

No hay duda de que Juan XXIII ya intuye lo que será explicitado con mayor claridad en el pensamiento de Pablo VI: entre el desarrollo y el subdesarrollo la diferencia no es sólo cuantitativa. No se trata para él de una simple diferencia de posición en una escala de índices cuantitativos (renta per capita, tasas de natalidad y mortalidad, proporción entre población rural y urbana, índices de analfabetismo, etc.) Se trata de una diferencia cualitativa, referida a las distintas funciones asumidas o impuestas en el sistema mundial. Aquí reside también una adquisición definitiva, que desgraciadamente, sólo fue percibida tardíamente por los responsables, cuando todas las estrategias cuantitativas nada habían conseguido para reducir la distancia creciente entre naciones desarrolladas y subdesarrolladas.

Otro tema mayor que importa destacar en el pensamiento social de Juan XXIII es la búsqueda de un símbolo social nuevo, capaz de polarizar las energías de la humanidad desgarrada, hacia un objetivo supremo común a todos los países y a todos los sistemas. Es lo que intenta conseguir en su encíclica testamento *PACEM IN TERRIS*, del 11 de abril de 1963.

Amargado por la incompreensión de su mensaje y presintiendo el incremento en las tensiones internacionales, Juan XXIII se orienta hacia un

proyecto más osado. Lo estimulaba a esto la experiencia que había tenido como mediador secreto entre Kennedy y Kroushof, a raíz de la dramática tensión generada con la instalación de misiles soviéticos en Cuba (1). Sólo un objetivo común que vaya al encuentro de la aspiración más profunda de todos los hombres, independientemente de los regímenes o sistemas, podrá solidarizar a una humanidad que ya dispone de medios técnicos para su autodestrucción. Y encuentra ese objetivo: la paz fundada en el respeto a los derechos naturales de todos los hombres. Es éste el sentido de sus exhortaciones, advertencias y mensajes a todos los hombres de buena voluntad.

“Las enseñanzas que hemos expuesto sobre los problemas que en la actualidad preocupan tan profundamente a la humanidad y que tan estrecha conexión guardan con el progreso de la sociedad nos las ha dictado el profundo anhelo del que sabemos participan ardentemente todos los hombres de buena voluntad; esto es, la consolidación de la paz en el mundo,

Como vicario, aunque indigno de Aquel a quien el anuncio profético proclamó “Príncipe de la Paz”, consideramos deber nuestro consagrar todos nuestros pensamientos, preocupaciones y energías a procurar este bien común universal. Pero la paz será palabra vacía mientras no se funde sobre el orden, cuyas líneas fundamentales, movidos por una gran esperanza, hemos como esbozado en esta nuestra encíclica: un orden basado en la verdad, establecido de acuerdo con las normas de la justicia, sustentado y henchido por la caridad y, finalmente, realizado bajo los auspicios de la libertad” (*Pacem in Terris*, No. 166, 167).

Nótese que el tratamiento que Juan XXIII da al tema de los derechos humanos no se reduce a un simple reasumir la Declaración de San Francisco, de 1945. El Papa insiste en los mismos derechos pero su perspectiva es diferente. En primer lugar, asocia los derechos a los deberes, como otras tantas garantías reales de aquellos derechos. Después el Papa no considera sólo los derechos de los individuos aislados, en la línea del liberalismo clásico. Defiende también los derechos de las personas humanas asociadas en comunidades, desde las menores hasta la gran comunidad internacional, pasando por las comunidades nacionales. Este contexto amplio, le permite fundamentar los derechos y deberes de los grupos intermediarios, de las comunidades de base, el derecho y el deber del desarrollo y de la solidaridad internacional. En fin, el Papa no basa los derechos de la persona humana, en un positivismo jurídico de inspira-

---

(1) Sobre los trances dramáticos de ese episodio, ver: GIANCARLO ZIZOLA: *L'utopia di Papa Giovanni*. ASSIS, Cittadella Editrice, 1973, págs. 13 - 15.

ción liberal, sino en la dignidad inalienable del hombre, fundada en el derecho natural.

Sobre esta base sólida y con los ojos puestos en el gran objetivo de la paz mundial, tiene el coraje de un gesto de apertura, cuya grandeza y fuerza liberadora no fue aún debidamente percibida por la conciencia cristiana.

El ansia por la paz se sitúa a nivel tan elevado, que relativiza las querellas mezquinas entre sistemas y modelos. Eso es lo que Juan XXIII enseña, en el punto más central de su encíclica *PACEM IN TERRIS*:

"... Es también completamente necesario distinguir entre las teorías filosóficas falsas sobre la naturaleza, el origen, el fin del mundo y del hombre y las corrientes de carácter económico y social, cultural o político, aunque tales corrientes tengan su origen e impulso en tales teorías filosóficas. Porque una doctrina, cuando ha sido elaborada y definida, ya no cambia. Por el contrario, las corrientes referidas, al desenvolverse en medio de condiciones mudables, se hallan sujetas por fuerza a una continua mudanza. Por lo demás, ¿quién puede negar que, en la medida en que tales corrientes se ajusten a los dictados de la recta razón y reflejen fielmente las justas aspiraciones del hombre puedan tener elementos moralmente positivos dignos de aprobación?" (Ibid. No. 159) (1).

Abrese así una línea de reflexión irreversible para el pensamiento cristiano que Pablo VI procurará situar al interior de coordenadas destinadas a evitar desviaciones peligrosas.

No hay duda, finalmente, de que sólo se puede comprender la grandeza y la importancia decisiva del legado de Juan XXIII, si se tiene en cuenta que fue él quien inauguró el cambio de actitud de la Iglesia en relación al mundo y a la cultura. Por él se procede a liquidar lo que se llamó Iglesia Constantiniana. Cambió con Juan XXIII no sólo la actitud de la Iglesia sino la propia imagen que ella se hizo de sí misma. Renuncia a sus derechos divinos, para aceptar con humildad su realidad histórica. Se inicia el autodespojo de una Iglesia que aceptaba como debidas las honras de prestigio y las complicidades con el poder, para poder utilizarlas en una vasta obra asistencial de dimensiones mundiales. La Iglesia empieza

---

(1) Se pretendió despreciar la amplitud de este texto decisivo, reduciendo su sentido a una respuesta indirecta al problema político que vivía entonces la Democracia Cristiana Italiana en una "Apertura de Sinistra" pero recelosa de las reacciones de las derechas intolerantes. Obviamente el mensaje de una encíclica tiene un destino universal y es curioso notar que no escapó a Paulo VI toda la extensión del riesgo que Juan XXIII asumiera, tanto que buscará discretamente atenuarlo, con una reflexión prudente, hecha después de citar el texto de Juan XXIII (Ver al respecto: *OCTAGESIMA ADVENIENS*, No. 31).

a entenderse como pueblo de Dios, integrado a la caravana histórica de la humanidad, a la cual ella presta el supremo servicio de mantener encendida la llama de la esperanza, encendida 2,000 años atrás en la gruta de Belén. Iglesia, pueblo de Dios que acepta con la simplicidad de Juan XXIII sustituir el prestigio por la comunión (Koinonia), el poder por el servicio (Diakonia) y la asistencia por la inmensa obra de la promoción humana.

Juan XXIII sabía, que por su misión profética, esta Iglesia tiene el derecho y el deber de elevar su voz de anuncio y de denuncia. No lo hará más a partir de una pretensión de árbitro universal, sino de una intención sincera de servicio.

La profunda renovación inaugurada por Juan XXIII, en su breve pontificado, tendrá repercusiones decisivas en la pastoral de la Iglesia, especialmente en la pastoral social. Pero ellas serán consolidadas y plenamente explicitadas en los grandes documentos del Concilio Vaticano II, inaugurado por Juan, presidido por Pablo y proclamado por Juan Pablo.

## Pablo VI

Los importantes pronunciamientos sociales de Pablo VI resuenan en el nuevo contexto eclesial preparado por Juan XXIII y asumido por el Vaticano II especialmente en la constitución Pastoral *Gaudium et Spes*, sobre la Iglesia en el mundo de hoy, firmada por Pablo VI y por todos los padres conciliares en 1965.

Partiendo de la definición del sentido y del valor de la actividad humana en el mundo, el Concilio reconoce la justa autonomía de las realidades terrenas distinguiéndola claramente de una falsa autonomía.

La cuestión sobre el sentido de la actividad humana en el mundo es por cierto la indagación radical de una cultura como la nuestra, que sabe cada vez más cómo hacer las cosas y sabe cada vez menos por qué hace las cosas. El hecho de que sea en los países más altamente desarrollados, especialmente en la juventud de esos países, donde se formula con mayor angustia la cuestión del sentido, de la significación de todo esfuerzo humano, constituye un claro indicio de perplejidad y desorientación.

Es forzoso reconocer que las respuestas ofrecidas por una teología tradicional no encontraban acogida en un mundo que hacía mucho se había emancipado de la tutela cultural de la Iglesia.

La primera respuesta se inspiraba en lo que podríamos llamar una visión babélica del inmenso esfuerzo civilizador de la humanidad (1). Para ella se trataba de un esfuerzo insensato, motivado por el orgullo rebelado contra Dios. El mismo Dios se encargará de confundir esa alucinación del hombre, reduciendo a cenizas toda obra humana al final de los tiempos y entregando "cielos nuevos y una nueva tierra" a los resucitados por El en el esplendor de la Gloria. Una ruptura total separaba así la historia de la trans-historia, el esfuerzo del hombre y el don de Dios.

En esta visión se inspiraba un cierto escapismo cristiano que ascéticamente se complacía en despreciar las realidades terrenas, en desinteresarse por la promoción de la cultura, transfiriendo todos sus anhelos a la ciudad celeste.

La rudeza de ese radicalismo mereció ciertas atenuantes por parte de quienes formularon otra respuesta al sentido de la actividad terrena del hombre: una respuesta moralizante o intencional. Toda actividad humana que no sea pecaminosa, no es irremediamente muerta, si está hecha con "recta intención". Esta recta intención, que podría tener una gran amplitud, era entendida solamente en el sentido piadoso e intimista de contabilizar buenas obras ofrecidas a Dios en reparación de los pecados del mundo. Un mal disfrazado farisaísmo segregaba así al cristiano del resto del mundo.

Obviamente ninguna de estas respuestas podía satisfacer al hombre fascinado por la grandeza del progreso científico y técnico, que vivía en una cultura secularizada (2).

La constitución pastoral del Concilio trajo, de hecho, un mensaje de alegría y esperanza. *Gaudium et Spes* fue como una ráfaga de oxígeno al espacio en el que se confinó la reflexión tradicional.

Pablo VI y los Padres Conciliares muestran tener plena conciencia de la indagación radical de nuestra cultura y la formulan con términos precisos:

"Siempre se ha esforzado el hombre con su trabajo y con su ingenio en perfeccionar su vida, pero en nuestros días, gracias a la ciencia y a la téc-

---

(1) Pocos autores reconstituirán con mayor brillo ese esfuerzo civilizador que Jacob Bronowski, en su obra: *The Ascent of Man*. Londres. British Broadcasting Corporation, 1973.

(2) Ver al respecto Philippe Roqueplo: *Expérience du Monde, Expérience de Dieu*. Paris Ed. Cerf. 1968.

nica, ha logrado dilatar y sigue dilatando el campo de su dominio, sobre casi toda la naturaleza (. . .) “De lo que resulta que gran número de bienes que antes el hombre esperaba alcanzar sobre todo de las fuerzas superiores, hoy los obtiene por sí mismo”.

Ante este inmenso esfuerzo, que ya es parte de la humanidad entera, surgen muchas preguntas entre los hombres. ¿Cuál es el sentido y valor de esa actividad? ¿Cómo usar todas estas cosas? ¿Qué fin busca todo este movimiento? (¿pretende ser individual o colectivo?) (Gaudium et Spes No. 33).

Recuperando la riqueza de la visión patristica, perdida por un pietismo estrecho, la *Gaudium et Spes* restituye al esfuerzo humano su sentido inmanente, independientemente de sus intenciones piadosas. Dios entregó al hombre un mundo maravilloso lleno de potencialidades y confió a su libertad e inteligencia la fascinante misión de prolongar su obra creadora.

“Una cosa hay cierta para los creyentes: la actividad humana individual y colectiva o el conjunto ingente de esfuerzos realizados por el hombre a lo largo de los siglos para lograr mejores condiciones de vida, considerado en sí mismo, responde a la voluntad de Dios. Creado el hombre a imagen de Dios, recibió el mandato de gobernar el mundo en justicia y santidad, sometiendo a sí la tierra y cuanto en ella se contiene, y de orientar a Dios la propia persona y el universo entero, reconociendo a Dios como Creador de todo, de modo que con el sometimiento de todas las cosas al hombre sea admirable el nombre de Dios en el mundo” (No. 34).

Este sentido no sólo anima los esfuerzos pioneros de la ciencia y la técnica que expanden el dominio del hombre sobre el macro y micro-cosmos. Anima también los pequeños trabajos cotidianos en la formación de la ciudad terrestre:

“(Esta enseñanza vale igualmente para los quehaceres más ordinarios). Porque los hombres y mujeres que, mientras procuran el sustento para sí y su familia, realizan su trabajo de forma que resulte provechoso y en servicio de la sociedad, con razón pueden pensar que con su trabajo desarrollan la obra del Creador, sirven al bien de sus hermanos y contribuyen de modo personal a que se cumplan los designios de Dios en la historia.

Los cristianos, lejos de pensar que las conquistas logradas por el hombre se oponen al poder de Dios y que la criatura racional pretende riva-

lizar con el Creador, están, por el contrario, persuadidos de que las victorias del hombre son signo de la grandeza de Dios y consecuencia de su inefable designio". (No. 34).

En ese desempeño terreno el hombre realiza su "vocación integral" (No. 35) y su dignidad de hombre:

"Pues éste, con su acción, no sólo transforma las cosas y la sociedad, sino que se perfecciona a sí mismo. Aprende mucho, cultiva sus facultades, se supera y se trasciende. Tal superación rectamente entendida, es más importante que las riquezas exteriores que puedan acumularse. El hombre vale más por lo que es que por lo que tiene" (No. 35).

La Constitución Pastoral fundamenta la autonomía de las realidades terrestres, en este sentido de la actividad humana.

Luego de mostrar que son infundados los celos de cualquier pretensión tutelar de la Iglesia sobre la sociedad y de la religión sobre la cultura, la *Gaudium et Spes* define el justo sentido de la autonomía de las realidades terrenas:

"Si por autonomía de la realidad terrena se quiere decir que las cosas creadas y la sociedad misma gozan de propias leyes y valores, que el hombre ha de descubrir, emplear y ordenar poco a poco, es absolutamente legítima esta exigencia de autonomía. No es sólo que la reclamen imperiosamente los hombres de nuestro tiempo. Es que además responde a la voluntad del Creador, pues, por la propia naturaleza de la creación, todas las cosas están dotadas de consistencia, verdad y bondad propias y de un propio orden regulado . . ." (No. 36).

La cultura y la sociedad no son medios que la institución eclesial instrumentaliza para sus intereses particulares. Ellas tienen consistencia propia de acuerdo con la voluntad del Creador. Estamos lejos de la concepción de una Iglesia que se autoconsidera sociedad perfecta, tan perfecta que pueda dejar de lado las tareas menores y encomendarlas a la sociedad temporal, reservándose el derecho de requisarlas siempre que las considera necesarias o útiles. Correspondería al "brazo secular" hacerse cargo de las tareas en las que no convenga que se manchen manos consagradas, tareas que irían desde la ejecución de los herejes hasta la recaudación de los diezmos y el de los servicios del clero. Estamos lejos de esta concepción, en el reconocimiento formal de la inserción de la Iglesia en una cultura pluralista, para lo cual la Iglesia representa una de las grandes instituciones religiosas, como el islamismo, el budismo, el judaísmo, y en la cual la indiferencia religiosa o el ateísmo militante o no, se afirman y exigen ser respetados.

Nótese que esta actitud nueva de la Iglesia es el reconocimiento de una situación de hecho, de la realidad histórica actual. No es la abdicación a un derecho que como institución divina tiene conciencia de poseer; es la renuncia espontánea a su ejercicio, en miras, precisamente, al desempeño de su misión salvífica en el mundo de hoy. Pasar del anatema al diálogo, de la pretensión de dominación al espíritu de servicio es la única forma de presencia de la Iglesia que la acredita para comunicarse con el hombre de hoy en una cultura pluralista. Es la única actitud por la que el hombre puede redescubrir en ella el perfil de su fundador, Jesús, que siempre rechazó cualquier explotación, desprestigio o complicidad con el poder.

Al mismo tiempo, la Constitución Pastoral alerta sobre una falsa concepción de la autonomía de las realidades terrenas y juzga que interpreta así las convicciones de los creyentes de todas las religiones.

"Pero si 'autonomía de lo temporal' quiere decir que la realidad creada es independiente de Dios y que los hombres pueden usarla sin referencia al Creador, no hay creyente alguno a quien se le escape la falsedad envuelta en tales palabras. Las criaturas sin el Creador desaparecen. Por lo demás, cuantos creen en Dios, sea cual fuere su religión, escucharon siempre la manifestación de la voz de Dios en el lenguaje de la creación. Más aún, por el olvido de Dios la propia criatura queda oscurecida" (36).

En ese nuevo esquema de relaciones entre fe y cultura, entre la institución eclesial y la realidad terrena, se explicarán los pronunciamientos sociales de Pablo VI.

La encíclica *Populorum Progressio*, sobre el desarrollo de los pueblos, será el primero de esos grandes pronunciamientos (1967).

Ella constituye la incorporación de la temática del subdesarrollo al pensamiento oficial de la Iglesia, a partir de las premisas elaboradas por Juan XXIII. Representa el esfuerzo de pensar el problema de los pueblos subdesarrollados con categorías éticas nuevas inspiradas en la fe.

En 1967 se vivía la decepción ante el fracaso del desarrollo entendido como mero crecimiento cuantitativo.

PABLO VI apunta a la raíz más profunda de ese fracaso, en el célebre pasaje de su encíclica que fue ridiculizado por las tecnocracias oficiales como expresión de un lirismo romántico. Para el Papa el fracaso de ese desarrollo cuantitativo tiene su origen en la primacía dada al tener siempre más, aún a costa de ser menos.

“El tener más, lo mismo para los pueblos que para las personas no es el fin último. Todo crecimiento es ambivalente. Necesario para permitir que el hombre sea más hombre, lo encierra como en una prisión, desde el momento que se convierte en el bien supremo, que impide mirar más allá. Entonces los corazones se endurecen y los espíritus se cierran; los hombres ya no se unen por amistad sino por interés, que pronto les hace oponerse unos a otros y desunirse. La búsqueda exclusiva del poseer se convierte en un obstáculo para el crecimiento del ser y se opone a su verdadera grandeza; para las naciones como para las personas, la avaricia es la forma más evidente de un subdesarrollo moral” (Populorum Progressio No. 19).

Si tradujésemos el mensaje de Pablo VI en términos más actualizados, ninguno vería lirismo y pocos estarían en desacuerdo con la afirmación siguiente: el gran desafío de la cultura moderna es encontrar nuevas formas de realización humana, ser más, a menores tasas de consumo y a menores costos ecológicos, es decir, teniendo menos.

La frustración ante el mito del desarrollo generó el mito de los cambios radicales y las soluciones violentas. Paulo VI denuncia también el peligro de dejarse fascinar por ese mito:

“Es cierto que hay situaciones cuya injusticia clama al cielo. Cuando poblaciones enteras, faltan de lo necesario, viven en una tal dependencia que les impide toda iniciativa y responsabilidad, lo mismo que toda posibilidad de promoción cultural y de participación en la vida social y política, es grande la tentación de rechazar con la violencia tan graves injurias contra la dignidad humana.

Sin embargo ya se sabe: la insurrección revolucionaria —salvo en el caso de tiranía evidente y prolongada, que atentase gravemente contra los derechos fundamentales de la persona y dañase peligrosamente el bien común del país— engendra nuevas injusticias, introduce nuevos desequilibrios y provoca nuevas ruinas. No se puede combatir un mal real al precio de un mal mayor” (No. 30, 31).

A un desarrollo entendido en términos exclusivamente técnicos, y a la tentación de rupturas violentas, Paulo VI contraponen el objetivo mayor de un humanismo total, expresión de exigencias éticas impostergables.

“Cualquier programa concebido para aumentar la producción, al fin y al cabo no tiene otra razón de ser que el servicio de la persona. Si existe es para reducir las desigualdades, combatir las discriminaciones, librar al hombre de la esclavitud, hacerlo capaz de ser para sí mismo agente res-

ponsable de su progreso material, de su progreso moral y de su desarrollo espiritual. Decir desarrollo es efectivamente, preocuparse tanto por el progreso social como por el crecimiento económico. No basta aumentar la riqueza común para que sea repartida equitativamente. No basta promover la técnica para que la tierra sea humanamente más habitable. Los errores de los que han ido por delante deben advertir a los que están en vías de desarrollo de cuáles son los peligros que hay que evitar en este terreno. La tecnocracia del mañana puede engendrar males no menos terribles que los del liberalismo de ayer. Economía y técnica no tienen sentido si no es por el hombre, a quien deben servir. El hombre no es verdaderamente hombre, más que en la medida en que, dueño de sus acciones y juez de su valor, se hace él mismo autor de su progreso, según la naturaleza que le ha sido dada por su creador y de la cual asume libremente las posibilidades y las exigencias" (No. 34).

El Papa resume el sentido de esa orientación radical del esfuerzo humano que se debate entre el mito del mero crecimiento cuantitativo y el mito de las soluciones violentas, en el pasaje de la encíclica que consagra el nuevo y único sentido auténtico del desarrollo:

"Es necesario promover un humanismo pleno. ¿Qué se quiere decir con esto sino el desarrollo integral de todo el hombre y de todos los hombres? Podría aparentemente triunfar un humanismo limitado, cerrado a los valores del espíritu y a Dios, que es la fuente del verdadero humanismo. Ciertamente el hombre puede organizar la tierra sin Dios, pero "sin Dios sólo la puede organizar contra el hombre. El humanismo exclusivo es un humanismo inhumano" (No. 42).

Para Pablo VI, el "desarrollo es el nuevo nombre de la paz", pero desarrollo en el sentido definido por él en sus dimensiones éticas, desarrollo integral, animado por un nuevo humanismo cuyas bases cristológicas explicitará Juan Pablo II en la encíclica **Redemptor Hominis**.

Pablo VI percibe que ese desarrollo "de todo hombre y de todos los hombres" es un desafío superior a las posibilidades, a las fuerzas, a los recursos, de las 2/3 partes subdesarrolladas de la humanidad. En un conmovedor esfuerzo por sensibilizar la conciencia de los países ricos, busca dar una dimensión mundial a la doctrina clásica sobre los bienes superfluos.

"Lo superfluo de los países ricos debe servir a los países pobres. La regla que antiguamente valía en favor de los más cercanos debe aplicarse hoy a la totalidad de las necesidades del mundo. Los ricos, por otra parte, serán los primeros beneficiados de ello. Si no, su prolongada ava-

ricia no hará más que suscitar el juicio de Dios y la cólera de los pobres, con imprevisibles consecuencias. Replegadas en su egoísmo, las civilizaciones actualmente florecientes atentarían a sus valores más altos, sacrificando la voluntad de ser más al deseo de poseer en mayor abundancia" (No. 49).

Inspirado en esa doctrina, repite el llamado hecho en Bombay y en el mensaje al Mundo, de diciembre de 1964, Pide

"... la constitución de un gran Fondo Mundial alimentado con una parte de los gastos militares, a fin de ayudar a los más desheredados. Esto que vale para la lucha inmediata contra la miseria, vale igualmente a escala del desarrollo. Sólo una colaboración mundial, de la cual un Fondo común sería al mismo tiempo símbolo e instrumento, permitiría superar las rivalidades estériles y suscitar un diálogo pacífico y fecundo entre todos los pueblos" (No. 51).

Pero el Papa ve también que ésta, como otras medidas concretas, sólo serán posibles si la humanidad asume un nuevo símbolo social, capaz de superar las barreras de los egoísmos nacionales. El encuentra este símbolo y lo propone a todos los hombres de buena voluntad: la solidaridad en la promoción:

"El desarrollo integral del hombre no puede darse sin el desarrollo solidario de la humanidad" (No. 43).

Las obligaciones que se derivan de esa solidaridad

"... tienen sus raíces en la fraternidad humana y sobrenatural y se presentan bajo un triple aspecto: el deber de solidaridad, o sea, la ayuda que las naciones ricas deben aportar a los países en vía de desarrollo; deber de justicia social, enderezando las relaciones comerciales defectuosas entre los pueblos fuertes y débiles; deber de caridad universal, por la promoción de un mundo más humano para todos, en donde todos tengan qué dar y recibir, sin que el progreso de los unos sea un obstáculo para el desarrollo de los otros. La cuestión es grave, ya que el porvenir de la civilización mundial depende de ello" (No. 44).

Pablo VI enfrenta la ironía de los que consideran utópicas esas advertencias y esperanza

"Puede ser que, en su realismo, se engañen y no hayan percibido el dinamismo de un mundo que quiere vivir más fraternalmente y que —a pesar de sus errores e ignorancia, y hasta sus pecados, de sus recaídas y de sus alejados extravíos fuera del camino de la salvación— se aproxima lenta-

mente, aún sin darse cuenta de ello, a su Creador". . . "En este carminar todos somos solidarios" (No. 79, 80).

La solidaridad engendra un tipo de relación por el cual uno crece en tanto que empeña sus valores, sus recursos, su dinamismo, en la promoción del otro.

Pablo VI, con clarividencia, intuyó que esa cohesión solidaria aunque es garante de la sobrevivencia de los grupos humanos, es el gran desafío del mundo actual. La gran advertencia de la encíclica **Populorum Progressio** se puede resumir en la osadía de afirmar que de ella depende "el futuro de la civilización mundial" (No. 44).

En 1971, octogésimo aniversario de la **Rerum Novarum**, Pablo VI no promulgó una encíclica pero escribió una Carta Apostólica al Cardenal Mauricio Roí, Presidente del Consejo de los Laicos y de la Comisión Pontificia Justicia y Paz. Esta Carta, sin ser el documento más importante, es ciertamente el pronunciamiento social más actualizado de los Sumos Pontífices. Es conocida por el título de **Octogésima Adveniens**, en referencia al aniversario que se conmemoraba.

La primera gran contribución de ese documento pontificio, mal percibido además por muchos católicos, reside en el hecho de que de modo explícito, el Papa renuncia oficialmente a la pretensión de definir lo que llamaríamos un modelo socio-político-económico equidistante de los modelos inspirados en el capitalismo liberal y en el socialismo marxista, un modelo que fuese, por tanto, específicamente cristiano. El Papa no sólo no alimenta esa ambición, sino afirma que ella se ubica fuera de la misión apostólica.

La razón de esta posición tan distinta de la asumida por Pío XI es explicada por la diversidad de situaciones

"... en las cuales, voluntaria o forzosamente, se encuentran comprometidos los cristianos, de acuerdo a las regiones, a los sistemas socio-políticos y de acuerdo con las culturas. En algunas partes, ellos deben reducirse al silencio y son vistos con suspicacia y, por así decir, puestos al margen de la sociedad, a pesar de encontrarse enmarcados, sin libertad, en un sistema totalitario. En otras partes, constituyen minorías débiles, cuya voz difícilmente se deja oír. En otras naciones donde a la Iglesia se le reconoce su puesto, a veces de manera oficial, ella se halla sujeta a las repercusiones de la crisis que conmueve a la sociedad de modo que algunos de sus miembros son tentados a optar por soluciones radicales y violentas, de las que creen esperar soluciones más felices.

Y, en cuanto unas, inconscientes de las injusticias presentes, se esfuerzan por mantener la situación existente, otras, en fin, se dejan fascinar por ideologías revolucionarias que les prometen, no sin ilusión, un mundo definitivamente mejor" (**Octogésima Adveniens**, No. 3).

En este contexto de pluralismo cultural, definir, desde lo alto, en nombre de una doctrina tradicional, un modelo específicamente cristiano, sería no sólo desconocer el enorme cambio operado en los últimos 80 años en la cultura contemporánea, sino también crear un grave problema de conciencia para todos los cristianos insertos en modelos no coincidentes con el propuesto.

"Ante estas situaciones, tan diversificadas, se nos hace difícil tanto el pronunciar una palabra única, como el proponer una solución de valor universal. Esto no es ambición nuestra, ni es nuestra misión" (No. 4).

Pablo VI no renuncia a la misión de la Iglesia de colaborar en el perfeccionamiento de modelos siempre menos injustos y más humanos. Pero él invierte el camino. El movimiento no debe partir de la cúpula de una Iglesia tutelar, aún no liberada de un clericalismo residual. El movimiento debe partir de las bases, de las comunidades cristianas que viven en los modelos diversos de la sociedad pluralista. Los modelos perfectos son ideales. Los reales son modelos en los cuales los valores positivos son obstruidos por las más variadas formas de injusticia e iniquidad.

"Es en las comunidades cristianas donde cabe analizar, con objetividad, la situación de su país y buscar iluminarla a la luz de la palabra inalterable del Evangelio; a ellas cumple agotar los principios de reflexión, las normas de juicio y directrices de acción, en la doctrina social de la Iglesia tal como ella viene siendo elaborada, en el transcurso de la historia, y específicamente, en esta era industrial, a partir de la fecha histórica del mensaje de León XIII. . . A esas comunidades cristianas incumbe discernir, con ayuda del Espíritu Santo, en comunión con los Obispos responsables y en diálogo con otros hermanos cristianos y con todos los hombres de buena voluntad, las opciones y compromisos que convenga tomar, para que se den las transformaciones sociales, políticas, y económicas que se ven necesarias, con urgencia, en no pocas cosas" (No. 4).

En el transcurso del texto, el Papa va definiendo las exigencias y las fuentes de ese discernimiento concedido a las comunidades cristianas, entre los diversos sistemas.

". . . El cristiano extraerá de las fuentes de su fe y de la enseñanza de la Iglesia los principios y criterios oportunos, de modo que evite dejarse

fascinar o aprisionar por un sistema, cuyas limitaciones puede llegar a ver demasiado tarde, si no se previene de ellas en sus raíces. Perfilando pues, todo y cualquier sistema, sin dejar por otro lado de comprometerse concretamente al servicio de sus hermanos, el cristiano debe buscar afirmar, en el centro de sus opciones, aquello que es específico a la contribución cristiana en la transformación positiva de la sociedad" (No. 36).

Para el Papa, sin embargo, no se trata de un discernimiento abstracto destinado a provocar críticas estériles. Se trata de un discernimiento destinado a promover el compromiso político, entendido como una de las formas más exigentes de vivir el compromiso cristiano.

"Tomar en serio la política, en sus diversos niveles —local, regional, nacional y mundial— es afirmar el deber del hombre, de todos los hombres, de reconocer la realidad concreta y el valor de la libertad de escoger que les es proporcionada, para buscar realizar en común el bien de la ciudad, de la nación y de la humanidad. La política es una forma exigente —si bien no es la única— de vivir el compromiso cristiano, al servicio de los otros" (No. 46).

Imposible no darse cuenta de la novedad de ese mensaje cargado de graves responsabilidades para los cristianos. Pasó ya el tiempo en que el cristiano, casi invitado a retraerse de las lides políticas, a no ensuciarse en una actividad manchada por la astucia y la maldad, vivía un cristianismo individualista y devocional.

La apelación de Pablo VI encontró eco hasta en las más humildes comunidades de base, cuyo creciente proceso de concientización política empieza a amenazar, como un fenómeno sísmico, la tranquilidad de las viejas oligarquías.

Cabe a las comunidades cristianas empeñarse en la cristianización de las sociedades y de la cultura. Esto no significa, sin embargo, que la enseñanza social de la Iglesia se pueda eximir de la responsabilidad de orientar la línea del compromiso cristiano, sin comprometerse con sistemas o ideologías de izquierda (No. 31, ss), o de derecha (No. 35). Ganando altura sobre este tema, como intentó hacerlo el pensamiento social de Pío XII, la *Octogésima Adveniens* alerta sobre el riesgo que amenaza un proceso civilizador que privilegie los aspectos puramente cuantitativos del progreso de la humanidad.

"¿Qué significa, realmente, esta búsqueda inexorable de un progreso que parece huir siempre que se cree alcanzado? No dominado, el progreso deja tras sí la insatisfacción. Con toda razón, sin duda, se denunciaron

ya, tanto las limitaciones como los defectos perniciosos de un crecimiento económico puramente cuantitativo y se auspicia, también, alcanzar objetivos de orden cualitativo. La calidad y la verdad de las relaciones humanas, el grado de participación y de responsabilidad no son menos significativos e importantes para el devenir de la sociedad que la cantidad y variedad de los bienes producidos y consumidos. Superando la tentación de medir todo en términos de eficiencia e intercambio, en relaciones de fuerza e intereses, el hombre desea hoy, substituir a estos criterios cuantitativos, la intensidad de la comunicación, la difusión de los conocimientos y de las culturas, el servicio recíproco y la armonía para sacar adelante una tarea común" (No. 41).

En esta advertencia lúcida de Pablo VI, que cuestiona la civilización industrial y las bases que ofrece a los sistemas tanto capitalista como comunista, se encuentra la segunda gran contribución de la Carta Apostólica.

El énfasis en los aspectos cualitativos, que deben ser integrados en los modelos de desarrollo, lleva a Pablo VI a denunciar la violencia predatoria de la cultura consumista que amenaza la calidad de la vida humana,

"... Otra transformación comienza a hacerse sentir, consecuencia tan dramática como inesperada de la actividad humana. De un momento a otro, el hombre toma conciencia de ella: por causa de una explotación irracional de la naturaleza, corre el riesgo de destruirla y de pasar a ser, también él, víctima de esa degradación. Y no sólo el ambiente material se convierte en amenaza permanente —polución y residuos, nuevas enfermedades, poder destructor absoluto— es el mismo cuadro humano al que el hombre no consigue dominar, creando así, para el día de mañana, un ambiente global, que podría convertírsele en insoportable. Problema social de envergadura, que incluye a la familia humana entera.

El cristiano debe orientarse hacia estas nuevas percepciones, para asumir la responsabilidad, al lado de otros hombres, por un destino, en la realidad, común" (No. 21).

Esta es la primera vez que el problema del medio ambiente, del desafío ecológico, entra en un documento pontificio de manera explícita (1).

---

(1) La advertencia del Papa sobre el problema ecológico encontró eco en América Latina. La Conferencia Nacional de Obispos del Brasil consagró este tema en la Campaña de Fraternidad de 1979, con amplia repercusión nacional. Ver al respecto: Preservar lo que es de todos, Ediciones Paulinas 1979.

## Juan Pablo II

El Papa Juan Pablo II no ha cumplido aún dos años de pontificado. En este corto tiempo ha mostrado inequívocamente su sensibilidad por los problemas sociales. No ha perdido oportunidad de referirse a ellos y, como es su estilo, no ha usado eufemismos ni circunlocuciones.

Juan Pablo II se ha revelado desde el inicio de su pontificado, como un Papa sólidamente tradicional en materia de disciplina y doctrina eclesiástica; al mismo tiempo, como un Papa no convencional en su forma de comunicación. La imagen de un Papa con un gran sombrero mexicano y un niño del pueblo en brazos, no ha sido lo común de los últimos tiempos.

Además, Juan Pablo II traía al Vaticano una experiencia inédita; la larga convivencia con un régimen socialista, impuesto por el imperialismo soviético a un pueblo profundamente católico, a un pueblo con la conciencia de que su misión histórica es ser baluarte avanzado del catolicismo. Estos componentes psicológicos y sociales se reflejan de modo indeleble en el mensaje de Juan Pablo II.

De entre sus innumerables pronunciamientos sobre problemas sociales es natural que enfoquemos con mayor atención los que se refieren directamente a la situación latinoamericana.

En su primer contacto con América Latina, en el aeropuerto de la República Dominicana, el Papa quiso dejar claro el sentido de su misión, en su visita a esa "parte vital para el futuro de la Iglesia Católica".

"Me trae a estas tierras un acontecimiento de **grandísima importancia eclesial**. Llego a un continente donde ella ha ido dejando huellas profundas, que penetran muy adentro en la historia y carácter de cada pueblo. Vengo a esta porción viva eclesial, la más numerosa, parte vital para el futuro de la Iglesia Católica que entre hermosas realizaciones no exentas de sombras, da testimonio de Cristo y quiere hoy responder al reto del momento actual, proponiendo una luz de esperanza, para el aquí y para el más allá, a través de su obra de anuncio de la Buena Nueva que se concreta en el Cristo Salvador, hijo de Dios y hermano mayor de los hombres" (No. 4).

Su misión aquí se propone prolongar la admirable acción de los primeros evangelizadores del continente

“aquellos religiosos que vinieron a anunciar a Cristo Salvador, a defender la dignidad de los indígenas, a proclamar sus derechos inviolables, a favorecer su promoción integral, a enseñar la hermandad como hombres y como hijos del mismo Señor y Padre Dios” (No. 6).

En su homilía, en la plaza de la Independencia, en Santo Domingo, el Santo Padre parece impaciente por desfogar la responsabilidad que siente como jefe de una Iglesia “experta en humanidad, fiel a los signos de los tiempos” y deseosa de continuar “su misión de fe y de defensa de los derechos humanos” (No. 15).

“Hacer este mundo más justo significa, entre otras cosas, esforzarse porque no haya niños sin nutrición, sin educación, sin instrucción, que no haya jóvenes sin la preparación conveniente, que no haya campesinos sin tierra para vivir y desenvolverse dignamente, que no haya trabajadores maltratados ni disminuidos en sus derechos, que no haya sistemas que permitan la explotación del hombre por el Estado, que no haya corrupción, que no haya a quien le sobre mucho mientras a otros inculparablemente les falta todo, que no haya tanta familia mal constituida, rota, desunida, insuficientemente atendida, que no haya injusticia y desigualdad en la impartición de la justicia, que no haya nadie sin amparo de la ley y que la ley ampare a todos por igual, y el derecho sobre la fuerza, que no prevalezca jamás lo económico ni lo político sobre lo humano” (No. 16).

Aún en la República Dominicana, en una demostración de su deseo por tomar, de inmediato, contacto con la realidad social de América Latina, Juan Pablo II visitó un barrio pobre, el barrio “Los Mina”. En breves palabras a sus “amadísimos hijos”, condensó su mensaje ante el conflictivo problema de las diferencias sociales: a los pobres, concientización sobre su dignidad personal y su solidaridad social: a los demás, conciencia de su responsabilidad no para otorgar favores, sino para ayudar a los pobres a ser agentes de su propia promoción.

“Pero al invitaros a cultivar esos valores espirituales y evangélicos deseo haceros pensar en vuestra dignidad de hombres y de hijos de Dios, quiero alentaros a ser ricos en humildad, en amor a la familia, en solidaridad con los demás. A la vez, os animo a desarrollar cada vez más las posibilidades que tenéis de lograr una mayor dignificación humana y cristiana.

Mas no acabe aquí mi discurso. La visión de vuestra realidad debe hacer pensar a tantos en la acción que pueda ser llevada a cabo para remediar eficazmente vuestra condición.

En nombre de estos hermanos nuestros, pido a cuantos puedan hacerlo que les ayuden a vencer su actual situación, para que, sobre todo con una mayor educación, perfeccionen sus mentes y corazones, y sean artífices de su propia elevación y de una más proficua inserción en la sociedad" (No. 3, 4, 5).

Aparece claro en este mensaje, que el Papa se da cuenta y constata la amplitud del problema de la marginación social y de la necesidad de crear condiciones que permitan a los marginados, ser artífices de su inserción social.

Una vez en México, en sus primeros contactos, incluyendo el discurso inaugural de la Conferencia del Episcopado Latinoamericano en Puebla, la preocupación dominante del Santo Padre parece haber sido el definir sin ambigüedad la originalidad irreductible del compromiso social del cristiano.

Luego, en contacto con los sacerdotes y religiosos dejará entrever las grandes coordenadas en las que se sitúa ese compromiso:

"... saber interpretar a la justa luz del evangelio las opciones por los más pobres y por cada una de las víctimas del egoísmo humano, sin ceder a radicalismos socio-políticos, que a la larga se manifiestan inoportunos, contraproducentes" (Encuentro con los sacerdotes y religiosos, No. 12).

El discurso inaugural de la conferencia de Puebla, está dirigido específicamente a los casi 300 Obispos representantes del episcopado latinoamericano. Les recordó la responsabilidad primera y fundamental de ser los mensajeros de la verdad sobre Cristo, sobre la Iglesia y sobre el hombre. Son las bases del humanismo cristiano, explicitadas con mayor elaboración en la encíclica **Redemptor Hominis**. Sobre esos fundamentos doctrinales, recuerda a los Obispos el sentido de su misión de defensores y promotores de la dignidad humana.

"La Iglesia ha aprendido en estas y otras páginas del Evangelio (cf. Mt. 6, 35-44) que su misión evangelizadora tiene como parte indispensable la acción por la justicia y las tareas de promoción del hombre (cf. Documento final del Sínodo de los Obispos, Octubre de 1971) y que entre evangelización y promoción humana hay lazos muy fuertes de orden antropológico, teológico y de caridad (cf. E.N. No. 31): de manera que "la evangelización no sería completa si no tuviera en cuenta la interpelación recíproca que en el curso de los tiempos se establece entre el Evangelio y la vida concreta, personal y social del hombre" (E.N. 29) (Discurso Inaugural, Puebla, III, 2).

El Papa rechaza la dicotomía artificial y simplista entre lo que se llamó verticalismo y horizontalismo. El verticalismo reduce la misión de la Iglesia a la asistencia espiritual y sacramental de los fieles; repudia cualquier compromiso de la Iglesia con problemas ajenos a esa misión asistencial.

El horizontalismo, en su forma típica, tendería a reducir la misión de la Iglesia a un compromiso liberador, acusando de alienada y sin posibilidad la posición verticalista.

No existen en la Iglesia latinoamericana verticalistas ni horizontalistas, radicales e intransigentes. Pero el verticalismo y horizontalismo, como polos opuestos, amenazan con tensiones internas a nuestra Iglesia, cosa que Juan Pablo II busca prevenir con la nitidez de sus posiciones, con la autoridad del Sínodo de los Obispos, del que fuera secretario, y de su antecesor Pablo VI. La misión evangelizadora incluye como parte indispensable, la acción por la justicia, quiere decir, que aquella misión no sería evangelizadora si no incluyese esta línea de acción.

Para que esa línea no se reduzca a una directriz vaga e imprecisa y no se oriente por desviaciones y ambigüedades, el Papa se apresura a llevarla hasta sus últimas consecuencias.

“...La acción de la Iglesia en terrenos como los de la promoción humana, del desarrollo, de la justicia, de los derechos de la persona, quiere estar siempre al servicio del hombre: y al hombre como tal ella lo percibe en la visión cristiana de la antropología, que es la suya. Ella no necesita pues recurrir a sistemas o ideologías para amar, defender o colaborar en la liberación del hombre: en el centro del mensaje del cual es depositaria y pregonera, ella encuentra inspiración para actuar en favor de la fraternidad, de la justicia, de la paz, contra todas las dominaciones, esclavitudes, discriminaciones, violencias, atentados a la libertad religiosa, agresiones contra el hombre y cuanto atente a la vida (cf. G.S. 26, 27 y 19).

No es pues oportunismo ni afán de novedad lo que mueve a la Iglesia “experta en humanidad” (Pablo VI, discurso a la ONU, 5 Octubre 1965) a defender los derechos humanos. Lo que la mueve es su auténtico compromiso evangélico, el cual como sucedió con Cristo, es sobre todo compromiso con los más necesitados.

Fiel a este compromiso, la Iglesia quiere mantenerse libre frente a los opuestos sistemas, para optar sólo por el hombre. Cualesquiera sean las miserias y sufrimientos que aflijan al hombre, Cristo está al lado de los pobres, no a través de la violencia de los juegos de poder de los sistemas

políticos, sino por medio de la verdad sobre el hombre, camino hacia un futuro mejor" (Ibid, III, 2 y 3).

Es en este pasaje del discurso inaugural en el que se encuentra el núcleo germinal de uno de los grandes temas, que llegaría a su plena eclosión en la misma conferencia de Puebla: el compromiso preferencial, no exclusivo, por los pobres. El mismo Papa, en esta parte de su alocución, planteó este germen a la conferencia cuando afirmaba: "no por oportunismo, ni por afán de novedad . . . sino por un auténtico compromiso evangélico que es . . . sobre todo, compromiso con los más necesitados. . . Cristo está al lado de los pobres".

En el desarrollo del discurso, Juan Pablo II remitiéndose a la autoridad de Pablo VI, va explicando con trazos cada vez más fuertes, la línea de acción del compromiso evangélico.

"Cuando Pablo VI declaraba que 'el desarrollo es el nuevo nombre de la paz' (*Populorum Progressio*, 76) tenía presentes todos los lazos de interdependencia que existen no sólo dentro de las naciones, sino también fuera de ellas, a nivel mundial. El tomaba en consideración los mecanismos que, por encontrarse impregnados no de auténtico humanismo sino de materialismo, producen a nivel internacional ricos cada vez ricos a costa de pobres cada vez pobres" (Ibid, III, 4). ". . . La Iglesia ve con profundo dolor 'el aumento, masivo a veces, de violaciones de derechos humanos en muchas partes del mundo . . . ¿Quién puede negar que hoy hay personas individuales y poderes civiles que violan impunemente derechos fundamentales de la persona humana, tales como el derecho a nacer, el derecho a la vida, el derecho a la procreación responsable, al trabajo, a la paz, a la libertad, y a la justicia social; el derecho a participar en las decisiones que conciernen al pueblo y a las naciones? ¿Y qué decir cuando nos encontramos ante formas variadas de violencia colectiva, como la discriminación racial de individuos y grupos, la tortura física y psicológica de prisioneros y disidentes políticos? Crece el elenco cuando miramos los ejemplos de secuestros de personas, los raptos motivados por afán de lucro material que embisten con tanta dramaticidad contra la vida familiar y trama social' (Mensaje del Papa Juan Pablo II a la ONU)" (Ibid, III, 5).

Pero en el trazo de esta línea, no es menor su preocupación por evitar las desviaciones, las ambigüedades y los equívocos.

"Hay que alentar los compromisos pastorales en este campo con una recta concepción cristiana de la liberación. La Iglesia siente el deber de anunciar la liberación de millones de seres humanos, el deber de ayudar

a que se consolide esa liberación (E.N. 31) Liberación de todo lo que oprime al hombre pero que es ante todo, salvación del pecado y del Maligno, dentro de la alegría de conocer a Dios y de ser conocido por El. (E.N. 9) Liberación hecha de reconciliación y perdón. Liberación que arranca de la realidad de ser hijos de Dios, a quienes somos capaces de llamar Abba, Padre (Rom. 8, 15) y por la cual reconocemos en todo hombre a nuestro hermano, capaz de ser transformado en su corazón por la misericordia de Dios. Liberación que nos empuja con la energía de la caridad, a la comunión, cuyo nombre y plenitud encontramos en el Señor. Liberación como superación de las diversas servidumbres e ídolos que el hombre se forja como crecimiento del hombre nuevo.

Liberación que dentro de la misión propia de la Iglesia no se reduzca a la simple y estrecha dimensión económica, política, social o cultural, que no se sacrifique a las exigencias de una estrategia cualquiera, de una praxis o de un éxito a corto plazo (E. N. 33).

Para salvaguardar la originalidad de la liberación y las energías que es capaz de desplegar, es necesario a toda costa, como lo pedía el Papa Pablo VI, evitar reduccionismos o ambigüedades: "La Iglesia perderá su significación más profunda. Su mensaje de liberación no tendrá ninguna originalidad y se prestará a ser acaparado y manipulado por los sistemas ideológicos y los partidos políticos" (E.N. 32).

"Hay muchos signos que ayudan a discernir cuándo se trata de una liberación cristiana y cuándo, en cambio, de ideologías que no tienen coherencia con una visión evangélica del hombre, de las cosas, de los acontecimientos (E.N., 35). Son signos que derivan de los contenidos que anuncian o de las actitudes concretas que asumen los evangelizadores. Es preciso observar, a nivel de los contenidos cuál es la fidelidad a la Palabra de Dios, a la Tradición viva de la Iglesia, a su Magisterio. En cuanto a las actitudes, hay que ponderar cuál es su sentido de comunión con los Obispos en primer lugar, y con los demás sectores del Pueblo de Dios, cuál es el aporte que se da a la construcción efectiva de la comunidad y cuál la forma de volcar con amor su solicitud hacia los pobres, los enfermos, los desposeídos, los desamparados, los agobiados, y cómo, descubriendo en ellos la imagen de Jesús: pobre y paciente, se esfuerza en remediar las necesidades y servir en ellos a Cristo (L.G. 8). No nos engañemos, los fieles humildes y sencillos, con instinto evangélico captan espontáneamente cuándo se sirve en la Iglesia al Evangelio y cuándo se lo vacía y asfixia con otros intereses" (Discurso Inaugural, Puebla, III, 6).

Quien percibió, como una de las características de Juan Pablo II, lo que hay de tradicional en su doctrina, no se puede extrañar de la orientación dada por él para evitar esas desviaciones y ambigüedades.

Esa orientación se resume en dos líneas esenciales. La primera es la revalorización de la Doctrina Social de la Iglesia.

“Cuanto hemos recordado antes constituye un rico y complejo patrimonio, que la *“Evangelii Nuntiandi”* denomina Doctrina Social de la Iglesia (E.N. 38). Esta nace a la luz de la palabra de Dios y del Magisterio auténtico de la presencia de los cristianos en el seno de las situaciones cambiantes del mundo, en contacto con los desvíos que de esas provienen. Tal doctrina social comporta por lo tanto principios de reflexión, pero también de juicios y directrices de acción (cf. *Octogésima Adveniens* 4).

Confiar responsablemente en la Doctrina Social, aunque algunos traten de sembrar dudas y desconfianzas sobre ella, estudiarla con seriedad, procurar aplicarla, enseñarla, ser fiel a ella, es en un hijo de la Iglesia garantía de la autenticidad de su compromiso en las delicadas y exigentes tareas sociales, de sus esfuerzos en favor de la liberación o de la promoción de sus hermanos.

Permitid, pues, que recomiende a vuestra especial atención pastoral la urgencia de sensibilizar a vuestros fieles acerca de esta doctrina social de la Iglesia.

Hay que poner particular cuidado en la formación de una conciencia social a todos los niveles y en todos los sectores. Cuando arrecian las injusticias y crece dolorosamente la distancia entre pobres y ricos, la Doctrina Social, en forma creativa y abierta a los amplios campos de la presencia de la Iglesia, debe ser precioso instrumento de formación y de acción” (Discurso Inaugural, Puebla, III, 7) (1).

La segunda línea esencial de orientación de Juan Pablo II es la convocatoria a los laicos como los primeros responsables para traducir en realidad concreta, en estructuras nuevas, las directrices sociales de la Iglesia. A ellos caben “propriadamente, aunque no exclusivamente, las tareas y el dinamismo seculares” (*Gaudium et Spes*, 43). Denunciando discretamente ciertas formas sutiles de “suplencia” que escondió una especie de clericalismo camuflado, el Papa interpela:

(1) En este llamado del Papa tuvo origen la iniciativa del Departamento de Acción Social del CELAM, de lanzar el presente trabajo sobre la Doctrina de la Iglesia. Además el Papa vuelve a referirse a esa doctrina en su discurso de Monterrey (No. 21).

“¿No son los laicos los llamados, en virtud de su vocación en la Iglesia, a dar su aporte en las dimensiones políticas, económicas, a estar eficazmente presentes en la tutela y promoción de los derechos humanos?” (Ibid).

El tema de la responsabilidad de los laicos vuelve con insistencia en casi todos los pronunciamientos de Juan Pablo II, en su estadía en México.

Dejando en Puebla ese mensaje inaugural, Juan Pablo II irá luego personalmente a anunciar las mismas exigencias en contacto directo con el pueblo de Dios.

Entre esos contactos, el primero y el que tuvo un impacto inmediato, revelando lo que el Papa piensa sobre las exigencias cristianas de un orden social, fue el contacto con los indígenas y campesinos de Oaxaca.

Buscando asumir con mayor vigor las palabras de Pablo VI en Colombia, Juan Pablo II reafirma:

“... que el Papa actual quiere ser solidario con vuestra causa del pueblo humilde, la de la gente pobre; que el Papa está con esas masas de población casi siempre abandonadas en un innoble nivel de vida y a veces tratadas y explotadas duramente” . . . “el Papa quiere ser vuestra voz, la voz de quien no puede hablar o de quien es silenciado, para ser conciencia de las conciencias, invitación a la acción, para recuperar el tiempo perdido, que es frecuentemente tiempo de sufrimientos prolongados y de esperanzas no satisfechas” (Saludo a los Indígenas y Campesinos No. 8, 9).

Representa una exigencia inaplazable el respeto a la dignidad y a los derechos del hombre que vive en el mundo deprimido del campo, derecho a la tierra en la que vive y trabaja, derecho a ser agente de su propia promoción, derecho a una acción coordinada y solidaria (n. 16) al abrigo de maniobras que “algunas veces equivalen a verdaderos despojos” (n. 10), a salvo de todas las formas de explotación motivadas por “egoísmos intolerables” derechos que no serán satisfechos por limosnas ni por “migajas de justicia” sino solamente por “transformaciones audaces profundamente innovadoras, urgentes” (n. 11).

El Papa intuyó inmediatamente la gravedad del problema de la tierra en América Latina. Sin pretender provocar a los campesinos a una movilización guerrillera, el Papa tampoco se acomoda en un reformismo indolente, que busca en el gradualismo el pretexto para avalar los privilegios

y consolidar la injusticia. Ataca directamente la racionalidad más sutil de ese reformismo que, con aires de respetabilidad, invoca el derecho de propiedad.

“La Iglesia defiende, sí, el legítimo derecho a la propiedad privada, pero enseña con no menor claridad que sobre toda propiedad privada grava siempre una hipoteca social, para que los bienes sirvan al destino general que Dios les ha dado y si el bien común lo exige, no hay que dudar ante la misma expropiación hecha en la debida forma” (P.P. 24) (N. 12).

El quiere que su voz sea oída especialmente por aquellos que más deben colaborar en la lucha contra la injusticia del latifundio, por ser los que más pueden, los mayores responsables.

“Por parte vuestra, responsables de los pueblos, clases poderosas que tenéis a veces improductivas las tierras que esconden el pan que a tantas familias falta: la conciencia humana, la conciencia de los pueblos, el grito del desvalido, y sobre todo la voz de Dios, la voz de la Iglesia os repite conmigo: no es justo, no es humano, no es cristiano continuar con ciertas situaciones claramente injustas. Hay que poner en práctica medidas reales, eficaces, a nivel local, nacional e internacional, en la amplia línea marcada por la encíclica *Mater et Magistra*. (parte tercera). Y es claro que quien más debe colaborar en ello, es quien más puede” (N. 19).

El Papa, con su experiencia de vida en un país socialista, no se deja envolver en alternativas abstractas de capitalismo o socialismo agrario. Busca la erradicación de la injusticia estructural y no quiere que se perpetúe la impostura de pretender tutelarla con la venerable institución del derecho de propiedad.

Con el obrero industrial urbano, el Papa tuvo dos contactos directos: Guadalajara y Monterrey.

La tónica del discurso pronunciado en Guadalajara es la exaltación del sentido cristiano del trabajo, que no es una “maldición, sino una bendición de Dios” convocando al hombre a completar su admirable obra creadora (n 11). El trabajo para el cristiano es animado por la mística pascual, que transfigura las fatigas y los sacrificios en la esperanza de preparar los cielos nuevos y la nueva tierra,

“. . . para hacer que resplandezca más claramente el nuevo orden por el Señor y para hacer un mundo que responda a la bondad de Dios en la armonía, el amor y la paz” (N 15).

Revelando la belleza y la mística del trabajo cristiano, el Papa expresaba su tristeza ante la cruel realidad que presenta el mundo creado por la civilización industrial.

"Quiero decirlos a todos con toda mi alma y fuerza: me duelen las insuficiencias de trabajo. Me duele profundamente la injusticia, me duelen los conflictos, me duelen las ideologías de odio y violencia que no son evangélicas y que tantas heridas causan en la humanidad contemporánea" (n 11).

En Monterrey, el Santo Padre, sin olvidarse de recordar los deberes de los trabajadores, insiste en la denuncia de las violaciones de sus derechos, dedicando especial atención al trabajo femenino.

"En efecto, si el Espíritu de Jesucristo habita en nosotros debemos sentir la preocupación prioritaria con aquellos que no tienen el conveniente alimento, vestido, vivienda, ni tienen acceso a los bienes de la cultura, dado que el trabajo es fuente del propio sustento, es colaboración con Dios en el perfeccionamiento de la naturaleza, es un servicio a los hermanos, que ennoblece al hombre" (N 6).

El derecho al trabajo, ante el problema del desempleo, a la seguridad social, a la promoción cultural, el derecho a organizaciones libres para la "defensa y promoción cultural, el derecho a organizaciones libres para la defensa y promoción de sus intereses", el problema de los migrantes, son otros tantos tópicos que el Papa enfatiza y sobre los cuales reclama transformaciones urgentes. Pero él sabe que todas esas medidas útiles en sí mismas, se tornan ineficaces dentro del sistema global en el que está inserto el continente latinoamericano.

"Los pueblos de América Latina exigen con razón que se les devuelva su justa responsabilidad sobre los bienes que la naturaleza les ha confiado y las condiciones generales que les permitan conducir su desarrollo en conformidad con su espíritu propio, con la participación de todos los grupos humanos que lo componen. Se hacen necesarias innovaciones, audaces y renovadoras, para superar las graves injusticias heredadas del pasado y para vencer el desafío de las transformaciones prodigiosas de la humanidad en todos los niveles, nacional e internacional. Y por parte de todos los grupos sociales, en todos los sistemas, las realidades nuevas exigen actitudes nuevas" (N 10).

América Latina "reivindica su justa parte de responsabilidad en la construcción de un nuevo orden mundial" (N 13).

“Ella ha recogido las aspiraciones comunes de libertad y de dignidad, ha desarrollado los valores de solidaridad, fraternidad y amistad en la experiencia compartida. Ha suscitado formas de organización originales, mejorando sustancialmente la suerte de numerosos trabajadores y contribuyendo, por más que no siempre se quiera decirlo, a dejar una huella en el mundo industrial; apoyándose en este pasado, deberá comprometer su experiencia en la búsqueda de nuevas vías” (N 13).

El Papa tiene conciencia de que el desafío no es fácil, es inmenso y complejo:

“La tarea es inmensa y compleja, se complica hoy por la crisis económica mundial, por el desorden de círculos comerciales y financieros injustos, por el agotamiento real y por los riesgos de contaminación irreversible del ambiente geofísico para participar realmente en el esfuerzo solidario de la humanidad” (No. 9).

También ve que no se han agotado las posibilidades de un nuevo camino, una alternativa a los impases creados por el mismo hombre.

“Crearíamos un mundo muy poco habitable si sólo se mirase a tener más y no se pensara ante todo, en la persona del trabajador, en su condición de ser humano y de Hijo de Dios, llamado a una vocación eterna, si no se pensara en ayudarlo a ser más” (18).

Pero la esperanza del Papa, que apasionadamente procura transmitir a sus hermanos obreros, cuya suerte compartió en su juventud, se establece en Cristo **Redemptor Hominis** que asumió nuestra condición, nuestro sufrimiento para transformarlo en resurrección.

**Redemptor Hominis** es la primera gran encíclica de Juan Pablo II. En la misma densidad de su título, parece apuntarse la idea del programa de su pontificado. No es un título literario o conmemorativo; es un título programático.

Este programa incluye dos afirmaciones: el hombre moderno necesita desesperadamente una redención; esa redención sólo la encontrará en Cristo. Todo el esfuerzo de su pontificado parece concentrarse en inculcar al mundo esas afirmaciones. Tal vez en esto resida el secreto de la irradiación personal de un Papa que, en tan poco tiempo de pontificado ha viajado por el mundo más que todos sus predecesores juntos; es un Papa que en un mundo agredido por el escepticismo, por la indiferencia, por la desesperanza, por la perplejidad, por la angustia, anuncia verdades sólidas y definitivas. Muchos no concuerdan con sus afirmaciones, pero nadie se siente inmune al carisma de quien los anuncia con fuerza tan apasionada.

La encíclica **Redemptor Hominis** está fechada el 4 de marzo de 1979. El Papa la habría redactado íntegramente, a diferencia de lo que sucedía con otros pontífices que dependían de asesores y redactores especializados. La encíclica revela así, no sólo las ideas sino también el estilo de su autor.

La redención del hombre, la redención de que el hombre moderno tanto necesita, no es una promesa aleatoria, es un hecho consumado. Ella es reconciliación y revelación. Reconciliación definitiva del hombre con Dios por la revelación del infinito amor misericordioso de Dios, que ante todo es Padre. Por el pecado, sus hijos habían repudiado todas las alianzas que él ofreció. Había un precio de justicia que se debía pagar por el rechazo. El hijo primogénito de Dios se hace hombre y se solidariza con sus hermanos pecadores.

“La redención del mundo —aquel misterio de amor en que fue renovada la creación— es en su raíz más profunda la plenitud de la justicia en el corazón humano, en el corazón del Hijo Primogénito, a fin de que pueda tornarse justicia de los corazones de muchos hombres” (R.H. No. 9).

En la Cruz, esa forma geométrica que define el punto central del cosmos y de la historia, el Padre se enfrentaba indefenso ante la alternativa: aceptar la reconciliación con sus hijos pecadores o el repudio de su Hijo unigénito, solidario con ellos. El Corazón humano de este Hijo parece haber sentido todo el horror de ese repudio: “Dios mío, Dios mío, por qué me has abandonado? (Mt. 27, 46). Mas el Padre aceptó ese precio infinito de la reconciliación. Así, esa redención, como reconciliación, no es una concesión jurídica; como revelación, no es una forma abstracta. Ella tiene, en la historia del hombre “una forma y un nombre: se llama Jesucristo” (R.H. No. 9).

Pero la redención, además de esa dimensión divina, tiene también una dimensión humana: dimensión de amor que revela al hombre el misterio de su propia dignidad, de hombre nuevo, unido a Cristo por la solidaridad fraterna y en Cristo, objeto del amor del Padre.

“El hombre no puede vivir sin amor. El permanece para sí mismo un ser incomprensible, su vida está privada de sentido si no se le revela el amor, si no se encuentra con el amor, si no le experimenta y lo hace propio, si no participa en él vivamente. Por eso precisamente, Cristo Redentor. . . revela plenamente el hombre al mismo hombre. Tal es —si se puede expresar así— la dimensión del misterio de la Redención. En esta dimensión el hombre vuelve a encontrar la grandeza, la dignidad, y el valor propios de su humanidad. En el misterio de la Redención el hombre es “confirmado” y en cierto modo es nuevamente creado” (No. 10)

Pero el hombre moderno sólo podrá abrirse a ese mensaje en la medida en que tenga clara conciencia, del inmenso precio que pagó por haber rechazado a aquel que vino a traerle la paz.

Olvidando a su Redentor, el hombre se dedicó en un esfuerzo prometeico a crear al mundo a su propia imagen. Y la consecuencia fue: el hombre se siente atemorizado de su propia obra, la humanidad siente miedo.

"El hombre actual parece estar siempre amenazado por lo que produce, es decir, por el resultado del trabajo de sus manos y más aún por el trabajo de su entendimiento, de las tendencias de su voluntad. Los frutos de esa múltiple actividad del hombre se traducen muy pronto y de manera a veces imprevisible en objeto de "alienación"(1), es decir, son pura y simplemente arrebatados a quien los ha producido, pero, al menos parcialmente, en la línea indirecta de sus efectos, esos frutos se vuelven contra el mismo hombre, ellos están dirigidos o pueden ser dirigidos contra él. En esto parece consistir el capítulo principal del drama de la existencia humana contemporánea en su dimensión más amplia y universal. El hombre por tanto vive cada vez más en el miedo. Teme que sus productos, naturalmente no todos y no la mayor parte, sino algunos y precisamente los que contienen una parte especial de su genialidad y de su iniciativa, puedan ser dirigidos de manera radical contra él mismo; teme que puedan convertirse en medios e instrumentos de una autodestrucción inimaginable, frente a la cual todos los cataclismos y las catástrofes de la historia, que conocemos, parecen palidecer" (No. 15).

El Papa analiza las posibles consecuencias de esa amenaza que atemoriza hoy a la humanidad.

La primera se refiere al tema ya anunciado por Pablo VI en la **Octogésima Adveniens**: el riesgo de la destrucción del maravilloso don otorgado por Dios a sus hijos, la naturaleza.

"Parece que somos cada vez más conscientes del hecho de que la explotación de la tierra, del planeta sobre el cual vivimos, exige una planificación racional y honesta. Al mismo tiempo, tal explotación para fines no solamente industriales, sino también militares, el desarrollo de la técnica no controlado ni encuadrado en un plan a radio universal y auténticamente humanístico, llevan muchas veces consigo la amenaza del ambiente natural del hombre, lo enajenan en sus relaciones con la naturale-

---

(1) Nótese cómo en la perspectiva de Juan Pablo II la alienación del hombre, en los términos anunciados por Marx, es reducida a sus proporciones relativas, ante el inmenso riesgo de alienación entre el hombre y la cultura moderna.

za y lo apartan de ella. El hombre parece, a veces, no percibir otros significados de su ambiente natural, sino solamente aquellos que sirven a sus fines de un uso inmediato y consumo. En cambio, era voluntad del Creador que el hombre se pusiera en contacto con la naturaleza como "dueño" y "custodio" inteligente y noble, y no como "explotador" y "destructor sin ningún reparo" (No. 15).

La segunda consecuencia es el deterioro de la propia grandeza del hombre, de su dignidad moral, de la calidad de su vida.

"¿Existe progreso, cuyo autor y fautor es el hombre, hace la vida del hombre sobre la tierra, en todos sus aspectos, "más humana"?; ¿la hace más "digna del hombre"? No puede dudarse de que, bajo muchos aspectos, lo haga así. No obstante esta pregunta vuelve a plantearse obstinadamente por lo que se refiere a lo verdaderamente esencial si el hombre, en cuanto hombre en el contexto de este progreso, se hace de veras mejor, es decir, más maduro espiritualmente, más consciente de la dignidad de su humanidad, más responsable, más abierto, a los demás, particularmente a los más necesitados y a los más débiles, más disponible a dar y prestar ayuda a todos" (No. 15).

Contrariamente a lo que se puede pensar de los hombres implicados en esos riesgos, no es ajeno a la misión de la Iglesia preocuparse por el destino de los hombres implicados en esos riesgos.

"La Iglesia, que está animada por la fe escatológica, considera esa solicitud por el hombre, por su humanidad, por el futuro del hombre sobre la tierra y, consiguientemente, también por la orientación de todo desarrollo y del progreso, como un elemento esencial de su misión, indisolublemente unido a ella" (No. 15).

Es una explicitación clara de la nueva dimensión de la misión de la Iglesia, que no por eso puede ser acusada de horizontalista, a causa de su solicitud por el destino de la cultura contemporánea.

La redención del hombre y de la cultura por él creada, depende de la afirmación de una triple primacía que consiste

"... en la prioridad de la ética sobre la técnica, en el primado de la persona sobre las cosas, en la superioridad del espíritu sobre la materia" (No. 16).

El Papa hace explícitas las exigencias de esas prioridades.

“Se trata del desarrollo de las personas y no solamente de la multiplicación de las cosas, de las que los hombres pueden servirse. Se trata como ha dicho un filósofo contemporáneo y como ha afirmado el Concilio no tanto de “tener más” cuanto de “ser más”. En efecto, existe ya un peligro real y perceptible de que, mientras avanza enormemente el dominio por parte del hombre sobre el mundo de las cosas, de este dominio suyo pierda los hilos esenciales, y de diversos modos su humanidad está sometida a ese mundo, y él mismo se haga objeto de múltiples manipulaciones, aunque a veces no directamente perceptibles, a través de toda la organización de la vida comunitaria, a través del sistema de producción, a través de la presión de los medios de comunicación social. El hombre no puede renunciar a sí mismo, ni al puesto que le es propio en el mundo visible, no puede hacerse esclavo de las cosas, de los sistemas económicos, de la producción y de sus propios productos. Una civilización con perfil puramente materialista condena al hombre a tal esclavitud” (No. 16).

Juan Pablo II no tiene la menor duda de que aquí está en juego la respuesta más radical sobre el sentido mismo de nuestra cultura. No se trata de una respuesta a un problema abstracto.

“Se trata del sentido de las diversas iniciativas de la vida cotidiana y al mismo tiempo de las premisas para numerosos programas de civilización, programas políticos, económicos, sociales, estatales y otros muchos” (No. 16).

En este contexto el Sumo Pontífice denuncia la más grave desviación a las exigencias éticas por las que se viene encaminando el actual proceso civilizador: la sociedad consumista. El Papa no la denuncia por su eficacia, sino por la radical injusticia que engendra. No la juzga con criterios técnicos, sino éticos.

“En efecto es bien conocido el cuadro de la civilización consumística que consiste en un cierto exceso de bienes necesarios al hombre, a las sociedades enteras —y aquí se trata precisamente de las sociedades ricas y muy desarrolladas— mientras las demás, al menos amplios estratos de las mismas, sufren el hambre, y muchas personas mueren a diario por inercia y desnutrición. Asimismo, se da entre algunos un cierto abuso de la libertad, que va unido precisamente a un comportamiento consumístico no controlado por la moral, lo cual limita contemporáneamente la libertad de los demás, es decir, de aquellos que sufren diferencias relevantes y son empujados hacia condiciones de ulterior miseria e indigencia” (No. 16).

Para atender a esas exigencias éticas de justicia y de respeto a la dignidad del hombre, el Papa no retrocede al referirse a temas que parecerían extraños a la temática y al vocabulario de un documento pontificio, como: sistema monetario, estructuras financieras, inflación y privilegios sociales. Según él, la situación pone en cuestión al sistema financiero y económico internacional.

"La amplitud del fenómeno pone en tela de juicio las estructuras y los mecanismos financieros, monetarios, productivos y comerciales que apoyados en diversas presiones políticas, rigen la economía mundial: ellos se revelan casi incapaces de absorber las injustas situaciones sociales heredadas del pasado, y de enfrentarse a los urgentes desafíos y las exigencias éticas del presente, sometiendo al hombre a las tensiones creadas por el mismo, dilapidando a ritmo acelerado los recursos materiales y energéticos y comprometiendo el ambiente geofísico, éstas estructuras hacen extenderse continuamente las zonas de miseria y con ellas la angustia, frustración y amargura" (No. 16).

El desafío sólo podrá superarse en la aceptación de un nuevo humanismo, que reconozca al hombre como la razón de ser primordial de todos los sistemas, programas y regímenes. El Papa no se deja engañar por el hecho de que todos ellos reivindican para sí pretensiones humanistas.

"Ahora bien, si a pesar de tales premisas, los derechos del hombre son violados de distintos modos, si en la práctica somos testigos de los campos de concentración, de la violencia, de la tortura, del terrorismo o de las múltiples discriminaciones, esto debe ser una consecuencia de otras premisas que minan, o a veces anulan casi toda la eficacia de las premisas humanistas de aquellos programas y sistemas modernos. Se impone entonces necesariamente el punto de vista de los derechos objetivos e irrevocables del hombre" (No. 17).

En este cuadro de referencia, el Papa sitúa la cuestión de los derechos del hombre, violados en la paz, violados en la guerra y violados por las distintas formas de dominación, de totalitarismo, de neo-colonialismo, de imperialismo (No. 17).

La paz no será posible sino como fruto de la justicia, y la justicia impone el respeto al derecho de los hombres y de las naciones.

Juan Pablo II, fiel a la línea abierta por Pablo VI, no pretendía definir programas, sistemas o regímenes. No denuncia a ninguno de ellos por sus connotaciones capitalistas o socialistas, pero establece las coordenadas intraspasables que deben ser respetadas por todos: la participación, la libertad y especialmente la libertad de conciencia.

“El sentido esencial del Estado como comunidad política, consiste en el hecho de que la sociedad y quien la compone, el pueblo, es soberano de su propia suerte. Este sentido no llega a realizarse, si en vez del ejercicio del poder, mediante la participación moral de la sociedad o del pueblo, asistimos a la imposición del poder por parte de un determinado grupo a todos los demás miembros de esta sociedad” (No. 17). . . “Sin esto se llega a la destrucción de la sociedad, a la oposición de los ciudadanos a la autoridad, o también a una situación de opresión, de intimidación, de violencia, de terrorismo, de los que nos han dado bastantes ejemplos los totalitaristas de nuestro siglo” (No. 17).

Lo que caracteriza de manera más definida la posición que viene asumiendo Juan Pablo II, parece poderse resumir en lo siguiente: ningún Papa, antes que él llegó tan lejos y hasta sus últimas consecuencias, el compromiso de la Iglesia como institución, el enfrentamiento del desafío hecho al hombre por la cultura moderna; pero tampoco, ningún Papa buscó con mayor vigor preservar, sin ambigüedad, el compromiso de la Iglesia en su originalidad y en su motivación cristiana. La Iglesia se compromete en la gran tarea de redención del hombre. Pero ella sabe que esa redención tiene un nombre: Cristo Jesús, **Redemptor Hominis**.

En su visita al Brasil, en Julio de 1980, Juan Pablo II pudo darse cuenta de una situación que refleja muy bien la situación de toda América Latina.

Un continente que posee grandes potencialidades pero que se debate entre grandes contrastes sociales, se encuentra ahora frente a una grave alternativa. Lo que Juan Pablo II dice con respecto a Brasil es perfectamente aplicable a toda América Latina. Se trata de un continente que o adopta como meta prioritaria al hombre, lo que implica reformas urgentes y audaces, o tendrá que entrar en una fase de conflictos cuyos resultados agravarán aún más la situación.

Sólo reformas audaces podrán evitar a nuestros países conflictos que serán exacerbados por radicalizaciones ideológicas.

Este tema del mensaje del Papa comprende dos aspectos. Por un lado, el Sumo Pontífice no se deja engañar por la falacia de que la justicia social sea resultado automático del desarrollo económico.

“Esperar la solución del problema crucial del empleo como si fuera el resultado más o menos automático del orden y de un desarrollo económico, cualquiera que sea, en el que el empleo aparece como una consecuencia secundaria, no es realista y por tanto no es admisible su teoría y la

práctica económica debe tener el coraje de considerar el empleo y sus posibilidades modernas como un elemento central en sus objetivos. . .

Vuelvo a afirmar . . . esperar que la solución de los problemas del salario, de la previsión social y de las condiciones de trabajo, brote de una especie de extensión automática de un orden económico, no es realista y por eso no es admisible. La economía sólo será viable si es humana, para el hombre y por el hombre". . . "Es necesario liberar los diversos campos de la existencia del dominio de un economismo avasallador. Es preciso poner las exigencias económicas en su debido lugar y crear un tejido social multiforme que impida la masificación" (Discurso a los obreros, en Sao Paulo, 3 de julio, No. 5 y 6).

Por otro lado, el Sumo Pontífice insiste repetidas veces en el repudio, de la violencia como camino para conseguir las necesarias reformas,

"El bien común de la sociedad, que será siempre el nuevo nombre de la justicia no puede ser obtenido por la violencia, pues la violencia destruye lo que pretende crear, sea cuando procura mantener los privilegios de algunos, sea cuando intenta imponer las transformaciones necesarias. Las modificaciones exigidas por un orden social justo, deben ser realizadas a través de una acción constante muchas veces gradual y progresiva, pero siempre eficaz, por un camino de reformas pacíficas.

Y este es el deber de todos. Es el deber, particularmente de los que detentan el poder de la sociedad, ya se trate del poder económico o del poder político. Todo poder encuentra su justificación únicamente en el bien común, en la realización de un orden social justo. Por consiguiente, el poder no deberá nunca servir para proteger los intereses de un grupo en detrimento de otros grupos" (Ibid, No. 4).

El Papa denuncia explícitamente la lucha de clases entre las formas inaceptables de violencia.

"La lucha de clases, a su vez, no es el camino que lleva al orden social, porque ella entraña el riesgo de convertir a los desfavorecidos en privilegiados, creando nuevas situaciones de injusticia para los que hasta ahora se han posesionado de las ventajas.

Rechazar la lucha de clases es también optar decididamente por una noble lucha en favor de la justicia social" (Ibid No. 4).

En la visita al Brasil, con ocasión del discurso a los Obispos reunidos en Río de Janeiro para conmemorar el 25 aniversario de la fundación

del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM), el Papa hace por primera vez (1) mención explícita del marxismo como incompatible con el cristianismo, tanto en la teoría como en su praxis.

### La doble perspectiva de la misión de la Iglesia.

El Papa distingue una doble perspectiva en lo que realiza la misión de la Iglesia: una perspectiva escatológica y una perspectiva histórica.

La perspectiva escatológica considera al hombre como un ser cuyo destino definitivo es Dios; la perspectiva histórica ve a este mismo hombre en su situación concreta, encarnado en el mundo de hoy (Discurso del 3 de julio a los obreros en Sao Paulo). La misión de la Iglesia es una, es una misión de salvación; es universal destinada "a cada hombre e igualmente a la familia, a los diferentes ambientes sociales, a las naciones, y a la humanidad entera" (Ibid). "Ella es portadora de un mensaje de amor y fraternidad, de justicia y solidaridad, en primer lugar para los necesitados. En una palabra, es un mensaje de paz y de un justo orden social" (Ibid).

A la perspectiva escatológica están ligados los esfuerzos de Juan Pablo II al enfatizar el anuncio del Reino, haciendo él mismo una obra catequética e inculcando la catequesis como una necesidad prioritaria para la Iglesia de Brasil (Discurso a la CNBB, Fortaleza, 9 de julio).

La dimensión pastoral de la misión social de la Iglesia se sitúa en la perspectiva histórica. El Papa reafirma la justificación de la misión social de la Iglesia. Define el instrumento por el cual la Iglesia asume ésta: una auténtica pastoral social. Explicita las condiciones de autenticidad cristiana de esa pastoral.

La Iglesia reivindica como derecho y deber propios la práctica de una pastoral social, no en la línea de un proyecto puramente temporal sino como formación y orientación de las conciencias, por sus medios propios y específicos, para que la sociedad sea más justa.

Es función del Episcopado preparar y proponer el programa de la pastoral social y realizarlo dentro de la unidad colegial. En el Brasil existe la posibilidad de organizar dicha acción de pastoral social y con la perspectiva de dar muchos frutos, pues en este país la Iglesia y el Episcopado constituyen una verdadera fuerza social. Para ello, existen sin embargo, condiciones fundamentales que hay que tener en cuenta.

---

(1) en sus pronunciamientos públicos. En *Laborem exercens*, habla explícitamente del comunismo (7) y del marxismo (14).

Antes de todo, es preciso que este programa social tenga autenticidad, es decir, que esté en coherencia con la naturaleza y la identidad de la Iglesia; que corresponda a sus principios (que son los del Evangelio) y que se inspire en su magisterio social. En otros términos, esa pastoral social no puede basarse en premisas que, con todos los méritos y cualidades que se les quiera reconocer, son contrarias a la verdad católica en sus propios fundamentos.

En segundo lugar, la pastoral social deberá ser auténticamente brasileña, sin dejar por ello de ser, al mismo tiempo, universal. Ella debe responder a la verdad integral y debe tener los ojos abiertos a todas las injusticias y a todas las violaciones de los derechos humanos, en cualquier lugar, en el dominio de los bienes materiales como de los bienes espirituales. Si faltara esta óptica fundamental corre fácilmente el riesgo de convertirse en objeto de manipulaciones unilaterales.

Además, el programa de acción social de la Iglesia debe ser orgánico: debe tener en consideración la vinculación que existe entre los diferentes factores económicos y técnicos de una parte, y de otra las exigencias culturales. En este contexto debe darse atención especial a la instrucción y a la educación, pre-requisitos indispensables para el acceso a una promoción social igual para todos. Las reformas audaces que son necesarias, no tienen como objetivo único la colectivización de los medios de producción, menos aún si con ello se entiende la concentración de todo en las manos del Estado, convertido así en la única verdadera fuerza capitalista. Esas reformas deben tener como finalidad permitir el acceso de todos a la propiedad, ya que ésta constituye de cierto modo una condición indispensable de libertad y creatividad para el hombre, lo que le permite salir del anonimato y de la alienación, cuando se trata de colaborar con el bien común.

Por último, la acción social de la Iglesia debe ser el compromiso de todos los que llevan sobre sus hombros responsabilidades significativas de la misión de la Iglesia, cada uno de acuerdo con su función específica.

Apunta al fin último al que debe orientarse esa pastoral: la convergencia de los esfuerzos de todos para la realización de la "civilización del amor", objeto al cual se refiere en diversos discursos y que extiende para Brasil el llamado hecho en Puebla. Esta "civilización del amor" la presenta el Papa como la alternativa para una sociedad consumista orientada a tener siempre más, a la que repetidas veces denuncia por sus efectos deletéreos sobre la calidad de la vida y la preservación del medio ambiente.

### Una doctrina centrada en el hombre

El énfasis sobre el hombre constituye el centro del mensaje social que Juan Pablo II comunicó al Brasil. Este mensaje fue condensado en el mismo saludo inicial dirigido por el Papa al Presidente de la República. Refiriéndose al sentido religioso de sus viajes, el Sumo Pontífice hace notar que esos viajes: "comportan también un mensaje nítido sobre el hombre, sus valores, su dignidad y su convivencia social (. . .)" "En mis peregrinaciones apostólicas por el mundo quiero ser portador, con la ayuda de Dios, de un mensaje y colaborar, en la parte humilde pero indispensable que me toca, para que prevalezca en el mundo un auténtico sentido del hombre, no enclaustrado en un estrecho antropocentrismo, sino abierto a Dios.

Pienso en una visión del hombre que no tenga miedo de decir: el hombre no puede abdicar de sí mismo, ni del lugar que le corresponde en el mundo visible; el hombre no puede volverse esclavo de las cosas, de las riquezas materiales, del consumismo, de los sistemas económicos, o de aquello que él mismo produce; el hombre no puede convertirse en esclavo de nadie, ni de nada; el hombre no puede prescindir de la trascendencia en último análisis —de Dios— sin que se produzca una amputación en su ser total, el hombre, en fin, sólo podrá encontrar luz para su misterio en el Misterio de Cristo.

Que benéfica será para el mundo una mejor acogida de esta comprensión del hombre a partir de su verdad plena, la única capaz de dar sentido humano a las diferentes iniciativas de la vida cotidiana: programas políticos, económicos, sociales, culturales, etc. Rápidamente se convertiría en la base de programas de verdadera civilización que sólo puede ser "la civilización del amor".

Atendiendo a su misión propia y en el pleno respeto a las legítimas instituciones de orden temporal, la Iglesia sólo puede alegrarse con todo lo de verdadero, justo y válido que existe en tales instituciones al servicio del hombre, sólo puede ver con satisfacción los esfuerzos encaminados a salvaguardar y promover los derechos y libertades fundamentales de la persona humana y a asegurar su participación en la vida comunitaria y social".

Impulsa a seguir el camino para preservar esa dignidad del hombre. "La Iglesia no cesa de preconizar las reformas indispensables para salvaguardar y promover los valores sin los cuales no puede prosperar ninguna sociedad digna de este nombre, es decir, reformas que buscan el logro de

una sociedad más justa y siempre más de acuerdo con la dignidad de toda persona humana. Ella anima a los responsables del bien común sobre todo a aquellos que se precian del nombre de cristianos, a emprender a tiempo esas reformas con decisión y coraje, con prudencia y eficiencia, basándose en criterios y principios cristianos hacia el logro de una justicia objetiva y a la de una auténtica ética social”.

La alternativa de esas reformas es denunciada con claridad. “Promover tales reformas debe también implicar evitar que las reformas sean buscadas bajo el impulso de corrientes con principios que impulsan, a no dudar, a recurrir a la violencia y a la supresión directa o indirecta de los derechos y libertades fundamentales del hombre”.

El Papa no duda en especificar los derechos que deben garantizar esa dignidad: “Deseo al querido pueblo brasileño una siempre creciente fraternidad, fundada en el auténtico sentido del hombre, con libertad, equidad, respeto, generosidad y amor entre todos sus miembros, y con lúcida y solidaria apertura a la humanidad y al mundo. Le deseo paz segura y serena, base de trabajo armonioso y esfuerzo de todos por el progreso y bienestar común. Le deseo la suficiencia de los bienes indispensables para su realización integral. Pido a Dios que cada brasileño, de nacimiento o por adopción, respete y sea siempre respetado en lo que atañe a los derechos fundamentales de toda persona humana. Proclamar y defender tales derechos sin anteponerlos a los derechos de Dios ni silenciar los deberes que corresponden a tales derechos, es una constante de la vida de la Iglesia, la virtud del Evangelio le está confiada. Así, ella no cesa de invitar a los hombres de buena voluntad y de estimular a sus hijos al respeto y cultivo de esos derechos; derechos a la vida, a la seguridad, al trabajo, a la salud, a la vivienda, a la educación, a la expresión religiosa privada y pública, a la participación, etc.

Entre estos derechos, es necesario resaltar como prioritarios los derechos de los padres a tener los hijos que desean, recibiendo al mismo tiempo lo necesario para educarlos dignamente, y el derecho del nascituro a la vida. Sabemos que esos derechos se hallan amenazados en nuestros días en todo el mundo”.

En esta perspectiva, dirigiéndose a los campesinos en Recife, define con claridad el sentido y el destino del derecho de propiedad:

“El mismo derecho de propiedad, en sí mismo legítimo, debe cumplir, en una visión cristiana del mundo, su función y observar su finalidad social (Cf. Discurso a los Indios y Campesinos en Cuilapan — México, 29.1. 1979). Así en el uso de los bienes poseídos, el destino general que Dios

les dió y las exigencias del bien común prevalecen sobre las ventajas, comodidades y a veces, sobre las necesidades no primarias de origen privado. Esto es verdad también, como ya he tenido oportunidad de decirlo cuando se habla del mundo rural y del cultivo de la tierra, pues la tierra fue puesta por Dios a disposición del hombre" (No. 4).

No es lícito, por lo tanto, porque no está de acuerdo con el designio de Dios, usar de este don de tal modo que sus beneficios aprovechen sólo a unos pocos, dejando a otros, a la inmensa mayoría, excluidos. Es mayor el desequilibrio y más clamorosa la injusticia, cuando esta inmensa mayoría se ve condenada, por eso mismo, a una situación de carencia y de marginación.

El Santo Padre se presentó al Brasil y a su Iglesia como un Pastor de certezas serenas, un hombre que irradia certezas definitivas. En una cultura angustiada y perpleja, tal vez el pueblo brasileño haya reconocido al Papa a través de ese su más inconfundible carisma.

Juan Pablo II consolidó indudablemente en Brasil la gran misión que el Espíritu parece haberle encomendado en el mundo contemporáneo: el de realizar un plebiscito universal a favor de la supremacía de los valores espirituales y del destino trascendente del hombre (1).

---

(1) Sobre la encíclica social *Laborem exercens*, ver p. XIX ss.

## 4. LAS DIVERSAS RELACIONES HUMANAS

Cada vez más, la doctrina social de la Iglesia engloba, en toda su amplitud, la totalidad de las relaciones humanas, en la medida en que plantean problemas a la conciencia del hombre contemporáneo. Así los documentos después de enfocar el "problema obrero" (*Rerum Novarum*) y luego el orden económico en su globalidad (*Quadragesimo Anno*, *Mater et Magistra*, *Populorum Progressio*, etc.), abarcan también el problema político, cultural e internacional, sobre todo a partir de Pío XII. La Constitución Conciliar *Gaudium et Spes* confirma este proceso.

La primera relación humana se encuentra en la familia. Por tanto, la tratamos en primer lugar. La enfocamos, no en todos sus aspectos, sino solamente en cuanto se encuentran en ella los rasgos fundamentales de toda relación humana, en los tres momentos de su dialéctica.

### 4.1. La relación hombre-mujer

En esta relación más primitiva se manifiestan los rasgos esenciales de la convivencia humana. La estudiamos en esta perspectiva.

El *eros*, en el hombre y en la mujer, constituye una fuerza de extraña violencia, muchas veces indócil y rebelde. Si no es dominada, puede destruir, devastar, como un río que se desborda. Tampoco debe reprimirse. Canalizada, por así decirlo, orientada, es fuente de amor y de vida.

#### 4.1.1. El significado de reciprocidad

Es notable que encontremos desde los primeros capítulos de la Biblia los datos principales de la Revelación sobre este tema, íntimamente vin-

culados con los temas de la creación, del pecado y del anuncio de la salvación.

Este nexo se manifiesta desde los comienzos.

“Y creó Dios el hombre a imagen suya: a imagen de Dios lo creó; macho y hembra los creó” (Gen. 1, 27).

Esta realidad del “dos en uno” se expresa en el segundo relato yahvista de una manera metafórica por el símbolo de la creación de Eva, sacada del “costado” de Adán (Gen. 2, 21). El texto dice de una “costilla”, lo que hace pensar que la palabra no tenía el mismo sentido anatómico que en nuestras lenguas.

No hay, en este mito, ninguna revelación de una primacía histórica y mucho menos de una primacía ontológica del hombre sobre la mujer. Hay dos sexos, pero no hay un segundo sexo. El autor inspirado quiere explicar la atracción que el hombre ejerce sobre la mujer y la mujer sobre el hombre, para reconstruir la unidad radical: “Esta vez sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne”, exclama Adán (Gen. 2, 23), reconociendo en ella un ser semejante a él (Gen. 2, 20), sin ninguna inferioridad.

En su arranque, este movimiento es carnal, sensible. La primera condición del matrimonio, no la única, es esta atracción física de dos cuerpos que puedan unirse con gozo.

Ya en el aspecto carnal de la unión está inscrito un carácter de reciprocidad, de proyección de uno hacia el otro, en que cada uno da y recibe.

Pero esta entrega recíproca no se expresa plenamente, si el hombre y la mujer se quedan a nivel del instinto. El amor se vuelve humano en la medida en que ellos emergen al espíritu, en un paso del reino de la necesidad al reino de la libertad, es decir del sentido y de los valores.

El hombre y la mujer deben asumir, por su razón y su libre albedrío, el movimiento sensible y carnal para realizarlo en una relación conyugal que abarca todos los aspectos de la existencia humana, todos los niveles del ser humano, carne y espíritu. No pueden abandonar al instinto la decisión de unirse, so pena de fracasar en su unión incluso a nivel sensible. Si se mantienen a nivel de la carne, si no exploran las riquezas del amor a los otros niveles, no podrán llegar a toda la riqueza incluso sensible de su amor.

Sin embargo, hay, en la relación conyugal, un misterio más hondo. El hombre y la mujer no pueden llegar a toda la riqueza, incluso humana, de su amor, si no emergen a algo más que a lo puramente humano, a algo absoluto. Es el misterio del hombre, que así como no puede vivir en forma puramente instintiva, tampoco lo puede en forma meramente humana; como no puede realizarse en su vida sensible sin el espíritu, tampoco puede realizarse sin lo divino.

La unión del hombre y de la mujer lleva en sí, desde la creación, la imagen y la semejanza divina. En los tiempos nuevos, esta revelación alcanzará su plenitud: el matrimonio es un símbolo, un signo, una figura, un **sacramento** de una alianza que lo rebasa infinitamente, la alianza de Dios con el hombre.

Para expresar este amor de Dios, la Biblia lo refiere precisamente al amor del esposo a su esposa (Os. 2, Ez. 16, 23). En realidad, ningún amor humano, aún los más hondos, el amor del padre o de la madre para con su hijo, del esposo para con su esposa, pueden expresar todo lo íntimo y lo apasionado del amor de Dios al hombre.

La necesidad se da en la carne, la libertad en el espíritu, la gracia en el sacramento. Hay tres realidades radicalmente distintas, pero no deben disociarse so pena de romper la armonía de la relación.

En la medida en que se asciende de la carne al espíritu y del espíritu humano al Espíritu divino, la relación hombre-mujer, como toda relación, puede ser a la vez unitiva y personalizante. En este caso, la unión personaliza y la personalización unifica. Se realiza el dos en uno, sin que desaparezcan las personas, sin que la unidad quede abolida. Por el contrario, la persona y la sociedad crecen a la par.

Todo esto no quiere decir que el hombre y la mujer no creyentes o no cristianos no puedan llegar a la plenitud del amor. Encontramos entre ellos uniones conyugales auténticas. Esto significa sólo que, si llegan a esta plenitud, es porque su amor ha franqueado, en forma inconsciente, el umbral de la carne al espíritu y del espíritu a algo absoluto. Además, la Iglesia reconoce normalmente como válido el matrimonio de los no creyentes y si llegan a ser bautizados hacen de su alianza matrimonial un sacramento.

Sin embargo, el cristiano encuentra en su fe una luz plena sobre el misterio del amor y la fuerza que le permite realizar ese misterio.

Todas las normas que la Iglesia propone en el campo de las relaciones entre el hombre y la mujer tienden a preservar el sentido de amor y de fecundidad inscrito en ellas.

Si hay un lugar de felicidad en el mundo es sin duda el hogar en que la entrega mutua del esposo y de la esposa hasta la muerte, de los padres y de los hijos, de los hermanos entre sí; los lazos de la carne y de la sangre unen a todos en una solidaridad que respeta la autonomía legítima de las personas, porque se realizan a todos los niveles de la existencia.

La solidaridad familiar tiene un sentido concreto. Significa que cada miembro de la familia crece en dignidad humana, en la medida en que entrega sus valores propios en la promoción de los valores y de la originalidad del otro. El será tanto más hombre en cuanto más empeñe sus valores varoniles para que ella sea más mujer. Ella será tanto más mujer en cuanto empeñe sus valores femeninos para que él sea más hombre. El y ella crecen en dignidad humana en la medida en que se solidarizan en la promoción de los hijos.

En este sentido la familia es un modelo para la sociedad.

#### 4.1.2. El misterio de iniquidad

Este don de Dios, entre los mejores, se pervierte cuando el hombre transforma en rapiña lo que primitivamente era entrega. Si el eros es la forma más primitiva de la relación con el otro, es también el lugar primitivo de la iniquidad por la que el hombre se cierra al otro y primero se cierra a Dios. Entonces se hace realidad el reino del más fuerte y el sojuzgamiento del más débil. La mujer fue durante milenios la gran víctima de esta perversión. "Hacia tu marido irá tu apetencia y él te dominará" (Gen. 3, 16). Yahvé no inflige aquí una pena, mucho menos establece una norma. Sólo anuncia a la mujer la consecuencia de la iniquidad original.

El relato bíblico no afirma que el primer pecado fue un pecado sexual. Pero el hombre y la mujer hacen también en esta relación primitiva la experiencia de la iniquidad. Estaban invitados al don mutuo y de este modo a la semejanza divina. Pero la insinuación de la serpiente la ha pervertido. "De ninguna manera moriréis. Es que Dios sabe muy bien que el día en que comiereis de él, se os abrirán los ojos y seréis como dioses, conocedores del bien y del mal" (Gen. 3, 4-5), capaces de decidir a vuestro antojo lo que es bien y lo que es mal, lo que tiene y lo que no tiene valor, jueces de lo que es "el bien y el mal".

En su relación mutua, desvirtuada de su sentido simbólico, el hombre y la mujer hacen la experiencia de la libertad alienante y esclavizante. El

sexo se transforma en un ídolo. El fruto amargo de esta perversión es la soledad, la angustia, la servidumbre en el seno de la relación, la indigencia radical, en lugar de la plenitud divina que la serpiente había prometido. Nada más impresionante que la nostalgia del amor en un mundo que lo "banaliza" y lo minimiza hasta el extremo.

Entonces todo se descompone y se pierde la armonía primitiva. Se destruye la semejanza divina, porque el hombre quiere ser Dios sin Dios. Se destruye la libertad porque la razón se pone al servicio del instinto en vez de someterlo. El hombre y la mujer se vuelven puro objeto, bajando a un nivel inferior al animal cuyo instinto respeta cierto ritual que da al amor su nobleza.

En toda relación humana, la idolatría provoca los mismos efectos de esclavitud, de discriminación y de opresión.

#### 4.1.3. Una dialéctica de muerte y de vida

Para devolver su sentido al amor y para "conocerse" en el sentido plenamente nupcial de la palabra, el hombre y la mujer deben pasar en adelante por la muerte, muerte a todo lo que significa rapiña, servidumbre, iniquidad, para renacer a todo lo que significa entrega, libertad, semejanza divina. Incluso, después del pecado, es necesaria una renuncia radical, hasta abandonar el don mismo que significa la unión carnal, no por considerarla de menos valor y, menos aún, por estimarla cubierta de pecado, sino al contrario, para devolverle su significado de entrega.

Nadie puede dudar que Jesús haya renunciado intencionalmente al matrimonio. Pero, por esto mismo, más que cualquier otro hombre, ha vivido el misterio implicado en la relación primitiva. Muy probablemente, Juan tiene presente en su pensamiento el relato del Génesis cuando da tanta importancia al golpe de lanza del centurión en el pecho de Jesús (19, 34). Como Adán, Jesús es el hombre del costado abierto. El culto al Corazón de Jesús encuentra aquí un fundamento bíblico. Como Adán, en un movimiento de ternura Jesús atrae hacia sí la humanidad como a una esposa. El mismo lo había anunciado: "Cuando yo sea levantado de la tierra (en la cruz), atraeré a todos hacia mí" (Jn. 12, 32). La unión del hombre y de la mujer son símbolo de la unión de Cristo y la Iglesia, es decir sacramento.

La relación del hombre y de la mujer, después del pecado que la ha invadido y pervertido, no podía volver a encontrar su significado primitivo de libertad sino por medio de esta dialéctica de muerte y de vida. Era necesaria una experiencia nueva, la de la continencia, no como negación sino al contrario, como plenitud de amor y de vida.

Para que esta renuncia no sea mutilación sino redención y liberación, se supone que toda la fuerza contenida en el eros pueda transcribirse en otro registro, pueda transponerse en una entrega universal que rebasa los límites de la relación nupcial y al mismo tiempo, le devuelve su sentido. Así vivida, la renuncia de Jesús funda el matrimonio en su misterio, invitándolo sin cesar a un despojo que le restituye su armonía primitiva.

Entre los esposos, la renuncia se manifestará, como lo sugiere Pablo (1 Cor. 7, 5) por "tiempos de continencia", descubriendo cada pareja el ritmo más conveniente para que su relación crezca cada día en don mutuo, comunión y libertad. Se manifestará también en todas las concesiones mutuas que requiere la vida conyugal. Pero esta misma continencia llevará a otros seres a imitar a Cristo en su renuncia, haciéndose "eunucos por el Reino", según la palabra tajante del Evangelio (Mt. 19, 12). Este don, al cual no todos son llamados, tiene sentido sólo socialmente, en una comunidad en que se articulan las diferentes vocaciones y se restituye así, radicalmente, su verdad a la relación hombre-mujer.

Volveremos a encontrar la misma dialéctica en toda relación social: un significado de entrega recíproca que personaliza y unifica, un misterio de iniquidad e idolatría, un paso necesario por la muerte para llegar a la vida.

## 4.2. La relación económica

En la relación hombre-mujer encontramos una energía vital primitiva, que tiene fuerza y a veces violencia extraña. Energía de amor y de vida que destruye si se desborda fuera de su cauce, que construye si se canaliza hacia sus fines.

Tratándose de la relación económica, encontramos también una energía vital y primitiva. Para existir, el hombre debe sacar de la naturaleza con su trabajo los elementos y los alimentos que pueda asimilar. Crear, como procrear, es una necesidad básica que procede de un deseo incontenible de vivir. Además, el hombre debe competir con sus semejantes en esta conquista permanente de lo que necesita. Y esta lucha por la vida tiende a revestir un carácter implacable.

Si el demonio de la concupiscencia se apodera de esta fuerza y rige esta lucha, entonces como en el caso de la energía sexual, la voluntad de vivir se vuelve destructora, tanto de la naturaleza como de la sociedad. Surge una rabia de consumir y de acumular, que el animal no conoce y que no tiene nada que ver con la necesidad de vivir.

Si, por el contrario, esta fuerza tiende a la vida y no a la acumulación, puede ser dominada y se vuelve humanizante y socializante, creando vínculos del hombre con la naturaleza, vínculos de los hombres entre sí, en el trabajar y en el compartir, que a la vez personalizan y universalizan al hombre.

La misma dialéctica que se ha detectado en la relación hombre-mujer, se observa en esta nueva relación: la intención creadora o sea, el derecho

de todo hombre a recibir su parte de bienes, la perversión por la idolatría de la riqueza y del dinero, la renuncia por la pobreza evangélica.

La larga tradición que se encuentra en el Antiguo Testamento, en el Nuevo, en la patrística y en la escolástica, no tiene otro fin que devolver estas fuerzas a su intención primitiva, humanizar la naturaleza, no destruirla, socializar al hombre en una comunidad que personalice.

La lucha contra el ídolo de la riqueza, el "Mamón", que siembra la división entre los hombres, fue una de las más duras que Jesús y, antes que El, los profetas han librado. El esfuerzo para crear una comunidad en la que los bienes se distribuyen entre todos según su trabajo y según sus necesidades, fue uno de los más constantes.

Esta lucha y este esfuerzo revisten hoy día en América Latina una importancia particular: la acumulación de los medios de producción que caracteriza la sociedad industrial plantea problemas nuevos, totalmente desconocidos hasta el surgimiento de la sociedad industrial.

#### 4.2.1. Principios de un nuevo orden económico

Tanto a nivel nacional como a nivel internacional, el tema es de gran actualidad y de suma urgencia.

Hay que partir del trauma histórico que constituye la disociación brutal del trabajo y del capital por la introducción de nuevas técnicas y de nuevos medios de producción: la industria moderna necesita de instrumentos costosos que los mismos trabajadores no pueden adquirir.

Los "maestros" de épocas anteriores, agrupados en corporaciones, dueños de sus herramientas, relativamente primitivas, fueron las víctimas de esta expropiación. Algunos de ellos, en la época de la industria naciente en Europa, habían previsto la amenaza y se expresaban en términos dramáticos: "La abolición de las reglas corporativas acarreará la creación de establecimientos considerables que quitarán a la clase propietaria de la "fábrica" (la industria) el precio de sus sudores así como cien años de esfuerzo y de miseria. . . Sólo se llegará a establecer el monopolio sobre la ruina de los oficios (las pequeñas unidades de producción) y como precio de las ventajas otorgadas a algunos fabricantes que ya son ricos, lo único que se logrará es aumentar la miseria de todos los demás. Esta es la verdad, pero me hace falta un estilo para expresarla" (1779, un maestro de Lila en Francia). "Vuelvo siempre a lo mismo: nuestros maestros llegarán a ser miserables ya que, al trabajar como esclavos para los grandes manufactureros, no harán nunca más un proyecto, ni para ellos mismos,

ni para el público, porque sentirán en verdad que jamás podrán cambiar de estado" (1734, otro maestro en la misma región).

Muchos campesinos o artesanos en América Latina, arruinados por la competencia de grandes empresas agrícolas o industriales, conocen el mismo trauma.

Fenómeno realmente dramático y de una amplitud que desafiaba toda previsión. El capital se yergue frente al trabajo, el trabajo está aniquilado ante la orgullosa máquina. Una fábrica no se define como el taller por la comunidad humana de trabajo, sino por el conjunto de sus instalaciones. El hombre desaparece ante los esclavos materiales, creación de su genio. El trabajador pierde la responsabilidad de la obra; las decisiones no le pertenecen. Cae en la miseria; la inmensa turba de los proletarios, por la competencia que se hacen entre sí, sacan un salario de miseria de un trabajo duro y largo (1).

Después de más de un siglo de progresos en la legislación social y en la organización sindical, el trauma primitivo no ha desaparecido; el divorcio permanece entre el capital y el trabajo, en todos los sistemas, cualquiera sea su ideología. Los salarios han aumentado, las protecciones se han multiplicado, pero el trabajador sigue siendo un ser frustrado y en su memoria, por encima de las generaciones, está todavía vivo el recuerdo de la era en que él era dueño de su trabajo y de sí mismo.

El cristiano descubre en esta historia la explotación del hombre por el hombre y, más profundamente, la sumisión del hombre a la técnica de producción en una suerte de idolatría, que es el fondo del drama. Busca los principios de un orden económico en la restauración de los derechos del trabajador frente al capital y, más radicalmente, de un dominio del hombre sobre sus productos. La raíz de los males está en una alienación que destruye la relación de los hombres entre sí (el producto es arrebatado al que lo produce y lo necesita) y la relación del hombre con el fruto de su trabajo ("el hombre actual parece estar siempre amenazado por lo que produce", *Redemptor hominis*, 15).

## EL MARCO TEORICO

Para encontrar las bases de un nuevo orden, los documentos pontificios se sitúan dentro del marco teórico de las grandes enseñanzas tradicionales.

1.— **Primacía de la comunidad sobre la propiedad.** Ya presente en la *Rerum Novarum* que cita la célebre definición de la propiedad dada por

(1) *Laborem exercens* (13) considera esta "antinomía entre el trabajo y el capital" y la "ruptura" que implica como características del "materialismo". Ver. p. XXII.

Santo Tomás (No. 16), esta doctrina encuentra su expresión más perfecta en el mensaje de Pío XII para el cincuentenario de la **Rerum Novarum** (1o. de junio de 1941), donde aparece claro que el derecho primitivo de usar los bienes materiales es absolutamente **universal** (pertenece a todo ser humano), es un derecho de **uso**, no de disposición, (salvo en el caso de extrema necesidad), que no puede ser derogado por ningún otro derecho (está por encima del derecho de propiedad) y que las leyes y las instituciones deben hacer efectivo (1).

2.— Hay por consiguiente “una **hipoteca social** que grava sobre toda propiedad privada” (Juan Pablo II, Discurso inaugural para la Conferencia Episcopal de Puebla, 28.1.1979). La propiedad no implica ipso facto la afectación del bien poseído al uso de poseedor. El definir la propiedad como la afectación automática de un bien al uso del que posee es simplemente inmoral, porque significa negar ese destino común de los bienes terrenales enseñado por los Papas, esa función social de la propiedad “incluida” en el derecho de propiedad. La propiedad es una administración. Es un poder estable de administrar y de dispensar. El poseedor tiene el deber de dispensar sus bienes, es decir, de afectar su uso en primer lugar a sus propias necesidades, en segundo lugar a las necesidades de los demás, confrontando sin cesar sus necesidades personales con las carencias de los demás. Puede afectar un bien a su uso personal sólo según el juicio distributivo que avalúa esas necesidades, comparándolas con esas carencias: la afectación de un bien a su uso personal no es, por lo tanto, automática, no resulta nunca de la propiedad misma. Afirmarlo sería “confundir propiedad y uso”.

Ha de reconocerse que esta noción de la propiedad es muy diferente de la que corrientemente se tiene. Lo mío es para mí; la ecuación parece lógica, sin embargo es falsa. A juicio de la Iglesia, la propiedad no se define por el destino, sino por la responsabilidad: no es el derecho de usar o de gozar, sino el **derecho estable de tomar decisiones con respecto a bienes encomendados, respetando su destino común, y las leyes y decisiones públicas que garanticen este uso común.**

3.— **Es necesario un marco institucional** que limite y oriente la propiedad privada la cual no puede concebirse fuera de la organización pública que ordena su función social. La propiedad privada, en cuanto institución, ha de regirse por las leyes; es una doctrina constante de la Iglesia. Pío XI en **Quadragesimo Anno** (B.A.C., 49) afirma que “la autoridad pública puede decretar cuidadosamente, examinada la verdadera necesidad del

(1) Ver texto citado más arriba, p. 184. *Gaudium et Spes*, 69 y *Populorum Progressio*, 22, vuelven a enseñar la misma doctrina.

bien común y teniendo siempre presente la ley tanto natural como divina, qué es lícito y qué no a los poseedores en el uso de sus bienes”.

Incluso los poderes públicos pueden expropiar bienes privados en ciertos casos. “Se puede legítimamente reservar a los poderes públicos ciertas categorías de bienes, aquellos que llevan consigo tal preponderancia económica que no se podría dejarlos en manos de los particulares, sin poner en peligro el bien común” (Cuadragésimo Anno, B.A.C., 114). El Concilio Vaticano II declara, en forma más amplia: “El derecho de propiedad privada no es incompatible con las diversas formas de propiedad pública existentes. La afectación de bienes a la propiedad pública sólo puede ser hecha por la autoridad competente, de acuerdo con las exigencias del bien común, y dentro de los límites de éste último, supuesta la compensación adecuada” (Gaudium et Spes, 71).

En resumen, la doctrina cristiana defiende la propiedad como fuente de libertad (es su aspecto personal) y de responsabilidad (es su aspecto social). En este sentido la considera una de las bases, de la sociedad tanto económica como política. Por el contrario, la rechaza como fuente de privilegios y de contrastes sociales, así como de poderes en la sociedad. No hay ninguna razón para justificar que un hombre acomodado tenga más peso que el hombre de condición humilde en las decisiones que afectan a la comunidad.

“La propiedad tiene un doble carácter. . . individual y social” (Cuadragésimo Anno, B.A.C., 45). “Por lo tanto, hay que evitar con cuidado los dos escollos, contra los cuales se puede tropezar. Así como negando o atenuando el carácter social y público del derecho de propiedad se cae necesariamente en el llamado individualismo, o al menos se acerca uno a él, así también de modo semejante —rechazando o disminuyendo el carácter privado e individual de ese derecho—, se precipita uno hacia el colectivismo” (Ibid., 46).

Definiendo en torno a la persona y a la familia un espacio de libertad, en la organización de la vida privada y de iniciativas al servicio del bien común, la propiedad debe difundirse ampliamente, a fin de que el mayor número posible de personas y familias puedan conocer sus beneficios. En muchos textos y desde las primeras encíclicas, la doctrina se orienta en este sentido. Por ejemplo, en su notable carta escrita en nombre de Pablo VI a la Tercera Semana Social de Chile (7 de enero de 1966), el cardenal Gaetano Cicognani declara: “Por una parte, debe promoverse al máximo la difusión del derecho de propiedad en los límites del bien común. . . por otra, no debe llegarse al extremo de abolir dicho derecho, en la práctica”. Juan Pablo II, en Fortaleza (Brasil), desarrolla de nuevo el tema de la difusión de la propiedad.

No significa todo esto que el derecho de propiedad sea otorgado a los individuos por la colectividad. Es al contrario un derecho natural. **Quadragésimo Anno** lo precisa en el párrafo citado (BAC, 49): "Es necesario que el derecho natural de poseer en privado y de transmitir los bienes por herencia permanezca siempre intacto e inviolable, no pudiendo quitarlo el Estado, porque "el hombre es anterior al Estado (**Rerum Novarum**, 6) y también la familia es lógica y realmente anterior a la sociedad civil (**Rerum Novarum** 10)".

Sin embargo, por encima de este derecho, está el derecho primitivo del pobre de recibir la parte de los productos que necesita para vivir conforme con el nivel de vida que la sociedad global puede dar a todos sus miembros. El Estado tiene el deber de organizar este derecho. No se puede esperar de la sola buena voluntad de los propietarios una justa distribución de los bienes, pero también se debe esperarla de ella. Tenemos aquí los dos fundamentos de la doctrina cristiana. Una transformación de las estructuras es necesaria, pero también una conversión de la conciencia y de las costumbres. Hay que promover a la vez una **sociedad** nueva y un **hombre** nuevo. Toda la acción pastoral y la acción social de los cristianos tiende a esto.

## LOS DEBATES MODERNOS

Dentro de este marco teórico que procede de la enseñanza de los profetas, del Evangelio y de la larga tradición de la Iglesia, el cristiano aborda los grandes debates de la época moderna: el capital, el mercado y, más profunda y recientemente, la sociedad técnica.

### 4.2.2. El Capital

El **Capital**, significa muchas veces una **explotación** del trabajador. "Los frutos de esta múltiple actividad del hombre se traducen muy pronto y de maneras a veces imprevisibles en objeto de alienación, es decir son pura y simplemente arrebatados a quien los ha producido" (**Redemptor Hominis**, 15). La interpretación cristiana de esta explotación difiere de otras, pero reconoce el hecho.

El capital plantea entonces un problema de **repartición** ¿Cuáles son los derechos de los actores en la empresa y en la nación?

1.— **La repartición a nivel de la empresa.** Cualquiera sea su estatuto, la empresa privada, estatal o comunitaria, debe definir los derechos de los diferentes sectores: el trabajador, el inversionista, el consumidor. Ningún sistema escapa a la obligación de determinar en forma justa estos derechos.

Toda empresa, sea privada, nacionalizada o comunitaria, debe entregar a la sociedad un producto de calidad a un precio justo y no debe gastar más valores de los que produce. Es la ley de la obra, que requiere alto rendimiento y salario o beneficio moderado. Deben también darse al obrero condiciones humanas de trabajo y una remuneración que le permita enfrentar las necesidades básicas de su familia como cualquier otro miembro de la sociedad. La ley del obrero pide un ritmo de trabajo moderado y un salario justo. Debe finalmente reconocer los derechos del inversionista, individuo, comunidad o Estado, que pide legítimamente la amortización del capital y una justa parte de lo que ha contribuido a crear.

Cualquiera sea el sistema es difícil conciliar estos tres puntos de vista, que no coinciden a corto plazo. El arbitraje se hace concretamente a través de un mercado que impone un precio competitivo del producto, o a través de un plan estatal que determina los precios, a través de las presiones de los sindicatos y a través de las exigencias de los inversionistas. Si la justicia no está presente en las conciencias de todos, si las relaciones de fuerza prevalecen sobre las relaciones de derecho, inevitablemente se llega a una anarquía perjudicial para todos.

Los poderes políticos no pueden eximirse de la función de control que les pertenece para salvaguardar el bien común, para arbitrar los intereses del consumidor, del trabajador, del empresario y del inversionista.

El gerente de una empresa, cuando recibe un sueldo fijo, es un trabajador: es conveniente que no reciba un ingreso desproporcionado con el de los otros trabajadores. El empresario, propietario o principal accionista de la empresa, recibe un ingreso a dos títulos: como trabajador (si administra personalmente la empresa) y como inversionista, corriendo los riesgos de toda inversión.

#### **A.— Los derechos del trabajador.**

La doctrina de la Iglesia se empeñó primero en defender el salario justo y las condiciones humanas de trabajo contra la explotación del asalariado por el capital (1).

---

(1) "Ajustar el salario, con sus modalidades diversas y complementarias, hasta el punto de que se pueda decir que el trabajador participa real y equitativamente de la riqueza para cuya creación él contribuyó solidariamente en la empresa, en la profesión y en la economía nacional, es una exigencia legítima" (Juan Pablo II, a los obreros de Sao Paulo, 3 - 7 - 1980, No. 6).

Según el liberalismo económico, los salarios y las condiciones de trabajo son justos si están libremente convenidos entre el empresario y el asalariado, puesto que la libre competencia en el mercado establece por sí misma el precio "normal" entre las partes. Pese a que no se presenta en su forma primitiva, la teoría liberal sigue reinando en ciertos países del continente.

Ya los fundadores de la economía política liberal habían notado hasta qué punto el trabajador es víctima de este sistema. Ricardo, por ejemplo, escribe: "El precio natural del trabajo es el que da a los obreros en general los medios para subsistir y perpetuar su especie sin aumento ni disminución". "Más aún, en el avance natural de las sociedades, los salarios tienden a bajar mientras están regulados por la oferta y la demanda, porque el número de los obreros continuará aumentando un poco más de lo que lo hará la demanda".

En efecto, en un mercado abandonado a las fuerzas de oferta y de demanda, el mecanismo que tiende a restablecer el precio "natural" es la disminución de la oferta, si el precio es demasiado bajo, la disminución de la demanda, si el precio es demasiado alto. Ahora bien, la disminución de la oferta de esta mercancía especial, el trabajo, significaría la desaparición física de los trabajadores por falta de recursos para sobrevivir, hipótesis que ningún teórico ha querido formular, aunque concluya de aquellas premisas. La oferta de trabajo es una cantidad fija que no puede disminuir y el salario puede estar por debajo de las necesidades vitales.

Ya León XIII y Pío XI habían condenado las consecuencias de esta doctrina con un rigor que no ha perdido nada de su actualidad en ciertos casos de América Latina (1). "Los obreros se han encontrado entregados, solos e indefensos, a la inhumanidad de sus patronos y a la desenfrenada codicia de los competidores. . . Vino voraz la usura, la cual . . . sigue siempre, bajo diversas formas, la misma en su ser, ejercida por hombres avaros y codiciosos. Júntase a esto que los contratos de las obras y el comercio de todas las cosas están, casi por completo, en manos de unos pocos, de tal suerte que unos cuantos hombres, opulentos y riquísimos han puesto sobre los hombros de la innumerable multitud de proletarios un yugo casi de esclavos" (*Rerum Novarum*, 1). Enfrenta la doctrina misma de esta "miseria no merecida": el salario "libremente" convenido entre un obrero y un empresario, no es el salario justo. "Si el obrero, obligado por la necesidad, o por miedo a lo peor, acepta pactos más duros que han de ser aceptados. . . impuestos por el propietario o el empresario, ello es tanto como someterse a una violencia contra la que se revuelve la justicia" (*Rerum Novarum*, 32).

(1) Ver textos, p. 176.

“En primer lugar, al obrero se le debe dar una remuneración que sea en verdad suficiente para su propia subsistencia y para la de su familia” (Quadragesimo Anno, BAC, 71). Cumplida esta condición, el salario debe ajustarse a la necesidad de la empresa (Ibid., 72) y del bien común (Ibid., 74). Debe también tener en cuenta la calidad y el rendimiento del trabajo.

La justicia requiere también condiciones humanas de trabajo. Muchas empresas, en América Latina, no hacen los esfuerzos necesarios que muchas veces no exigen grandes costos.

La Iglesia no piensa que se pueda esperar de la sola buena voluntad de los empresarios, por necesario que ello sea, el cumplimiento de estas condiciones. Pues los empresarios son prisioneros de la competencia, si no hay leyes e instituciones.

Ni se puede esperar tampoco la realización de esas condiciones como resultado automático de un modelo destinado a incrementar exclusivamente el desarrollo económico. En este sentido se pronuncia Juan Pablo II en su discurso a los obreros de San Pablo, Brasil:

“Esperar la solución del problema crucial del empleo como resultado más o menos automático de su vida y de su desarrollo económico, cualquiera que sea, en las que el empleo aparece sólo como una consecuencia secundaria, no es realista y por tanto no es admisible. Teoría y práctica económicas deben tener el coraje de considerar el empleo y sus posibilidades modernas como un elemento central en sus objetivos. Vuelvo a afirmar que esperar que la solución de los problemas del salario, de la previsión social y de las condiciones de trabajo, brote de una especie de extensión automática de un orden económico, no es realista y por eso no es admisible. La economía sólo será viable si es humana, para el hombre y por el hombre. Es necesario liberar los diversos campos de la existencia del dominio de un economicismo avasallador. Es preciso poner las exigencias económicas en su debido lugar y crear un tejido social multiforme que impida la masificación” (Discurso a los Obreros, Sao Paulo, 3 de julio, No. 5).

### Una legislación laboral

Las leyes deben definir el salario mínimo, realmente suficiente para una existencia digna. Debe haber un control para que efectivamente se pague, luchando contra todas las formas de trabajo “negro”, sobre todo en el caso de los inmigrantes y de los indocumentados, tan frecuente en América Latina. En casos extremos, obreros y campesinos están reducidos a un verdadero estado de esclavitud. Los gobiernos mismos son cómplices, por su pasividad ante una explotación tan escandalosa, cuando no la organizan ellos mismos.

La subsistencia de la familia requiere el subsidio familiar por medio de la organización de Cajas de compensación.

Un sistema de Seguro Social debe permitir al obrero enfrentar sus gastos de salud y los de su familia, así como los gastos de su vejez.

Todo esto forma parte de la justa remuneración y debe estar a cargo de la empresa.

Pertenece también a los poderes públicos establecer un control eficaz de la aplicación de las leyes por medio de una Inspección del Trabajo.

### El Sindicato (1)

La institución fundamental para la obtención de condiciones de vida y de trabajo justas es el **sindicato**, necesario para que el obrero sea reconocido como persona, ya que aislado, está totalmente sometido a la ley del capital. La función del sindicato es desarrollar, en los trabajadores asalariados, la conciencia de su dignidad y la voluntad de lograr su promoción. Además deberá realizar acciones y crear organizaciones que lleven a efecto esta promoción.

El derecho sindical, solemnemente afirmado desde 1891 por León XIII (*Rerum Novarum*, 34) y siempre confirmado por sus sucesores es un derecho fundamental que ninguna legislación o práctica puede abolir. Juan Pablo II recordó en el estadio de Sao Paulo, ante 120,000 obreros, este derecho de los asalariados siempre vigente, en cualquier sistema, para constituir asociaciones libres (2).

Para perseguir su fin propio, el sindicato necesita independencia. Independencia frente al empresario privado que tiende a controlarlo, o al empresario colectivo que tiende a hacer de él una mera "correa de transmisión".

(1) *Laborem exercens* (20) muestra la "importancia de los sindicatos". Ver p. XXX.

(2) "Es muy importante que todos los protagonistas de la vida económica tengan la posibilidad efectiva de participar libre y activamente en la elaboración y control de las decisiones que les afectan en todos los niveles. Ya el Papa León XIII, en la *Rerum Novarum*, afirmó claramente el derecho de los trabajadores a reunirse en asociaciones libres, con la finalidad de hacer oír su voz, de defender sus intereses y de contribuir, de manera responsable, al bien común, cuyas exigencias y disciplina se imponen a todos en el ámbito de leyes y contratos siempre perfectibles" (Juan Pablo II, a los obreros de Sao Paulo, 3 - 7 - 1980, No. 7). Sobre el "derecho de agremiación", ver el largo doc. del Equipo de pastoral social de la Conf. Episc. Argentina. 3 - 8 - 1979 (Docta, No. 51).

Es necesario también que los sindicatos no sean solamente de empresas sino que se agrupen en confederaciones y que puedan tener a este nivel convenios colectivos. No sería normal que los obreros de las distintas empresas no obtengan condiciones similares de acuerdo con su clasificación profesional, y que ciertas empresas puedan competir con otras con salarios más bajos, por el hecho de que el sindicato de estas empresas no hayan podido obtener las mismas condiciones que los otros sindicatos.

Entre los medios de que dispone el sindicato para cumplir su función, está la huelga. "Aunque se ha de recurrir siempre primero a un sincero diálogo entre las partes, sin embargo, en la situación presente, la huelga puede seguir siendo medio necesario, aunque extremo, para la defensa de los derechos y el logro de las aspiraciones justas de los trabajadores". "Búsquense, con todo, cuanto antes, caminos para negociar y para reanudar el diálogo conciliatorio" (*Gaudium et Spes*, 68) (1).

En la medida de lo posible, los conflictos en el campo laboral como en los demás campos, deben ser resueltos por la negociación y el arbitraje, muchos más aptos que la fuerza para definir lo justo, pese a sus defectos. En el caso de los conflictos que oponen el capital y el trabajo, en las que es difícil encontrar jueces imparciales que no estén sujetos a las tendencias de una clase social, se suele recurrir a jurisdicciones paritarias, con representantes de los asalariados y de los empresarios.

Cuando se trata de conflictos particulares entre un empresario y uno o algunos de sus empleados, estas jurisdicciones funcionan normalmente. Cuando se trata de conflictos colectivos, lo mismo que en los conflictos entre naciones, las fuerzas desencadenadas son tan fuertes que la conciliación y el arbitraje se vuelven muy difíciles, siendo impotentes las instancias jurisdiccionales. Entonces, todo depende de la conciencia de las partes en lucha. Es de desear que, en el combate, sepan no abusar de su fuerza.

La violación indirecta del derecho sindical por medio de represalias contra los dirigentes sindicales o por medio de la exclusión, en la contratación, de todo obrero sospechoso de ser dirigente sindical, es un hecho constante en las grandes y, sobre todo, en las pequeñas empresas. La inspección del Trabajo debería estar en condiciones de reprimir estos abusos.

Sucede a veces que los sindicatos utilizan su fuerza, especialmente a través de la huelga, para modificar decisiones de los poderes públicos. Si estas decisiones tienen un carácter social y atañen a los trabajadores en

(1) Sobre el "derecho de huelga" y sus limitaciones, ver *Laborem exercens* (20), p. XXV.

sus derechos, no se ve razón para prohibir esta actuación. Podrían citarse, en el pasado, circunstancias en que acciones semejantes fueron necesarias y eficaces para llevar a cabo justas reivindicaciones que, sin ellas, hubiesen sido imposibles.

Teniendo en cuenta la situación de América Latina, el mismo documento de Puebla reconoce: "el valor constructivo de tensiones sociales que dentro de las exigencias de la justicia, contribuyen a garantizar la libertad y los derechos especialmente de los más débiles" (1228). Esto es limitado cuando "en algunos casos, la politización exasperada de las cúpulas sindicales distorsiona la finalidad de su organización" (Puebla, 45).

La doctrina sugiere que, para evitar el recurrir a este medio extremo, los sindicatos puedan ser representados en las instancias superiores en donde se toman las decisiones (ver por ej. *Mater et Magistra*, 97).

Por el contrario, la huelga sin otro fin que el político, excepto casos excepcionales como la lucha contra un enemigo exterior que ocupa la nación, o contra una "tiranía evidente y prolongada" (*Populorum Progressio*, 31), tiende a sustituir las instituciones políticas democráticas establecidas al servicio del bien común y a distorsionar el juego democrático. Por lo mismo, es importante que se mantenga cierta independencia mutua entre los sindicatos y los partidos, ya que es distinto el fin propio de unos y otros (Ver *Laborem exercens*, 20, p. XXV).

Sin poder habitualmente discernir lo justo y lo injusto en los conflictos laborales, por no disponer de las informaciones técnicas necesarias para formarse un juicio, la comunidad cristiana no puede ignorar la necesidad y la dificultad de la acción sindical. Debe entonces prestar ayuda pastoral y apoyo moral a los dirigentes sindicales, para ayudarles a formar su conciencia y a no desalentarse en la acción. Una fuerza de carácter poco común es necesaria de parte de los dirigentes sindicales para controlar las grandes reacciones obreras en sus movimientos explosivos, o para movilizar a los trabajadores cuando se resignan a la injusticia.

## **B.— Los derechos del inversionista**

Para acabar con la fuerza desproporcionada del capital frente al trabajo, puede presentarse un interrogante: ¿No sería necesario abolir el derecho del inversionista? ¿Tiene el capital título para percibir una parte de la producción que proviene de su eficacia, suponiendo que haya sido legítimamente adquirido, y no por la explotación de los trabajadores? Pío XI (*Quadragesimo Anno*, BAC 53), contesta sin ambages: "Es absolutamente falso atribuir únicamente al capital o únicamente al trabajo lo

que es el resultado de la efectividad unida de los dos, y totalmente injusto que uno de ellos, negada la eficacia del otro, trate de arrogarse para sí todo lo que se ha producido”.

Usando términos tan generales, Pío XI afirma que el inversionista, sea privado, sea colectivo, tiene derecho de atribuirse una parte del resultado de la producción, no pudiendo el trabajo reivindicarla para sí solo en su totalidad. Cualquiera sea el sistema vigente, sería injusto que los obreros que aprovechan inversiones importantes, que no provienen de ellos, reciban un salario más alto que los de la misma profesión, que no disponen de estas inversiones. Es justo que el inversionista, individuo, Estado o comunidad, reciba una parte del valor producido por el servicio que presta, por los riesgos que enfrenta, por el no-consumo que implica.

Esta doctrina no significa que los bienes materiales tengan derecho de reivindicar algo en el reparto del producto común: sólo el hombre puede hacer valer derechos en una comunidad de hombres, por una contribución humana. Sin duda el trabajo tiene primacía como factor de producción: es “un hecho de nuestros días que el hombre. . . antepone el ingreso cuya fuente es el trabajo. . . al ingreso que proviene del capital. . . Esta nueva actitud coincide plenamente con el carácter natural del trabajo, el cual, por su procedencia inmediata de la persona humana, debe anteponerse a la posesión de los bienes exteriores, que por su misma naturaleza, son de carácter instrumental” (*Mater et Magistra*, 106 y 107) (1). Sin embargo, en la medida en que la propiedad legítima establece un lazo entre el hombre y los bienes exteriores, la contribución del inversionista cuando significa realmente a la vez no-consumo, servicio y riesgos, es también una contribución humana. Una vez pagado el justo salario, que tiene prioridad porque el trabajador lo necesita para vivir y pagados los impuestos, el inversionista puede también concurrir en la repartición del producto de la empresa, en forma proporcional al servicio que presta, a los riesgos que corre y a la privación que consiente.

### C.— Los derechos del consumidor

Están definidos por el justo precio. El precio justo es el que asegura al trabajador un justo salario y al inversionista un justo beneficio, en condiciones técnicas normales de producción, y que pone a la disposición del consumidor un producto que pueda adquirir toda persona que lo necesita.

De estos principios se desprende una teoría ética del valor. El valor de un producto es una resultante. Se define a la vez por la necesidad del

(1) *Laborem exercens* enfatiza esta “primacía del trabajo frente al capital” (12). Ver p. XXI.

consumidor, por la necesidad del trabajador y por el derecho del inversionista; no puede medirse sólo por el trabajo que contiene. Se mide también por las inversiones que han contribuido a producirlo. Su medida última es la necesidad del consumidor provisto de un ingreso al alcance de todos, y que procede del trabajo o de la solidaridad a nivel nacional para las personas que no puedan trabajar.

## 2.— La repartición a nivel de la sociedad nacional

Esta definición del valor demuestra que la determinación del justo salario, del justo beneficio y del justo precio no puede hacerse dentro del marco estrecho de la empresa; en definitiva, la justicia, en todos sus aspectos, se determina a nivel de la sociedad global. Es ahí donde se determina, en última instancia, la parte que debe recibir cada ciudadano. Una redistribución del ingreso repartido en la empresa es condición de justicia. El trabajador adulto, sano, sin familia, debe una parte de su sueldo al trabajador jubilado, enfermo, padre de familia, por medio de mecanismos de compensación, seguros sociales y subsidio familiar. Además, las personas sin recursos deben ser asistidas, con un ingreso mínimo vital (1). Por el contrario, los individuos que tienen más de lo necesario deben ceder lo superfluo; la redistribución del ingreso por el sistema fiscal debe permitir progresivamente cubrir la totalidad de las necesidades básicas. Esta solidaridad nacional es una necesidad urgente (2).

El problema de la distribución de la renta global de la sociedad sufre, en América Latina, graves distorsiones.

La primera es la interferencia excesiva del Estado, muchas veces incompetente, que se atribuye la parte del león en los resultados de la producción, a través de una política tributaria no pocas veces confiscatoria. Con el objeto de crear los organismos indispensables de previsión social, en realidad los estados modernos absorben la plusvalía resultante del trabajo de todos, obreros y empresarios, y concentran en sus agencias públicas enormes recursos económicos. Teóricamente tales recursos son destinados a la prestación de beneficios a la población carente: pensiones, se-

(1) Laborem exercens afirma "la obligación de prestar subsidio a favor de los desocupados" (18).

(2) "La persistencia de la injusticia. . . amenaza la existencia de la sociedad desde dentro. . . Esta amenaza a partir del interior existe realmente cuando, en el campo de la distribución de los bienes, se confía únicamente en las leyes económicas del crecimiento y del mayor lucro; cuando los resultados del progreso tocan solo marginalmente, o no tocan en absoluto, los amplios sectores de la población; existe también mientras persiste un abismo profundo entre una minoría muy fuerte de ricos por una parte y la mayoría de los que viven en la necesidad y en la miseria, por otro" (Juan Pablo II, a los obreros de Sao Paulo, 3 - 7 - 1980, No. 3).

guro de desempleo, asistencia médico-hospitalaria. En realidad, en muchos casos estos recursos están sirviendo al paternalismo estatal, a financiar la burocracia pública, al favoritismo político y al desvío de los fondos a aplicaciones especulativas, a la corrección de desequilibrios calculados y a la ayuda a empresas estatales.

La segunda distorsión es la misma injusticia tolerada en la distribución de la renta, injusticia muchas veces denunciada por las Iglesias y Conferencias Episcopales de América Latina. Tal fue el caso de la Conferencia Nacional de los Obispos del Brasil (Subsidios para una política social, Brasilia, 30 8 - 79):

“El nivel de las remuneraciones alcanza en Brasil una dispersión que constituye por sí misma una afrenta a los pobres. ¿Cuál sería la reacción del pueblo, si se publicasen las cifras de lo que ganan los altos y medios grados de la administración pública y privada, de la gran industria, de los grandes latifundios, del alto comercio y de las altas finanzas?

¿Cuántas de esas rentas, descontados los impuestos, no corresponden a 100, 200, 300 y más salarios mínimos?” (No. 11).

La tercera distorsión frecuente en América Latina, y también denunciada por el mismo documento, es la discriminación tributaria. En cuanto el trabajo en todas sus modalidades es automático y severamente gravado por el Estado, el capital encuentra mil formas de aplicación y de especulación enteramente al abrigo de cualquier acción fiscal (Ibid., No. 20).

#### 4.2.3. El Mercado:

El mercado significó, y significa todavía, cierta anarquía por las crisis que tiende a engendrar. La interpretación cristiana de esta anarquía difiere de otras, pero no niega esta amenaza.

El mercado plantea entonces un problema de **regularización**: ¿cómo determinar las funciones de los diferentes actores en la sociedad económica? ¿cómo definir las autonomías legítimas y la unidad necesaria?

La doctrina constante de la Iglesia es que el Estado simultáneamente tiene un papel necesario y subsidiario. La encíclica **Quadragesimo Anno** (1931) contiene la expresión más clara del principio llamado de subsidiariedad. Después de reconocer que “el cambio operado en las condiciones sociales, hace que muchas cosas que en otros tiempos podían realizar incluso las asociaciones pequeñas, hoy son posibles sólo a las grandes corporaciones”, el Papa afirma con cierta solemnidad: “Sigue, no obstante, en pie y firme en la filosofía social aquel gravísimo principio inamovible e inmutable: como no se puede quitar a los individuos y darlo a la comunidad lo que ellos pueden realizar con su propio esfuerzo e industria así

tampoco es justo, constituyendo un grave perjuicio y perturbación del recto orden, quitar a las comunidades menores e inferiores lo que ellas pueden hacer y proporcionar y dárselo a una sociedad mayor y más elevada, ya que toda acción de la sociedad, por su propia fuerza y naturaleza debe prestar ayuda a los miembros del cuerpo social, pero no destruirlos y absorberlos" (BAC, 79).

En este texto, varias veces citado posteriormente (por ej. *Mater et Magistra*, 53), no se afirma en primer lugar el derecho de los individuos ante el Estado, aunque este aspecto esté también presente, sino la necesidad de incluir como necesarias para una sociedad orgánica a las instituciones intermedias, evitando a toda costa una situación en la que los individuos y el Estado quedan casi solos frente a frente.

En efecto, Pío XI escribe en el párrafo anterior: "Al hablar de la reforma de las instituciones, se nos viene al pensamiento especialmente el Estado, no porque haya de esperarse de él la solución de todos los problemas, sino porque, a causa del vicio por Nos indicado del 'individualismo', las cosas habían llegado a un extremo tal que, postrada o destruida casi por completo aquella exuberante y en otros tiempos evolucionada vida social, por medio de asociaciones de la más diversa índole, habían quedado casi solos frente a frente los individuos y el Estado, con no pequeño perjuicio del Estado mismo, que perdida la forma del régimen social y teniendo que soportar todas las cargas sobrellevadas antes por las extinguidas corporaciones, se veía oprimido por un sinfín de atenciones diversas" (BAC, 78).

Este enfoque está todavía más claro en el largo desarrollo posterior sobre la necesidad de una organización en la economía.

Por tanto, el principio de subsidiariedad es todo lo contrario de un principio individualista; brota de una concepción orgánica de la sociedad. (BAC, 81-87) (1).

(1) "La vida nacional no se forja totalmente en el seno de ningún partido político, sino más bien en organismos donde concurren representantes de todas las corrientes, como deben ser los organismos de gobierno (ministerios, tribunales, congreso) o administrativos, los centros de planificación y, especialmente, aquellos que se denominan "estructuras intermedias" y que "constituyen la trama vital de la sociedad": los sindicatos, institutos de educación, escuelas, juntas de vecinos, centros de madres, organizaciones culturales, etc. Es en todos estos lugares donde se decide "la expresión real de la libertad y de la solidaridad de los ciudadanos y, por lo mismo, el tipo de hombre y de sociedad que se está propiciando. Por eso, es aquí donde los cristianos deben unirse en la lucha por los valores humanizantes y personalizantes ya señalados" (Evangelio, política y socialismo, doc. de trabajo propuesto por la Conf. Episc. de Chile, 27 - 5 - 1971). "Es preciso liberar los diversos campos de la existencia del dominio de un economicismo avasallador. Es preciso poner las exigencias económicas en su debido lugar y crear un tejido social multiforme que impida la masificación" (Juan Pablo II, a los obreros de Sao Paulo, No. 8, 3 - 7 - 1980).

El párrafo posterior explicita también el pensamiento del Papa, cuando afirma que, dejando "a las asociaciones inferiores aquellos asuntos y cuidados de menor importancia", el Estado logrará "realizar más libre, más firme y más eficazmente todo aquello que es de su exclusiva competencia, en cuanto que sólo él puede realizar, dirigiendo, vigilando, urgendo y castigando, según el caso requiera y la necesidad exija". Como se ve, la función subsidiaria del Estado es, al mismo tiempo, **una función necesaria y amplia.**

Una autoridad es necesaria para controlar el mercado. "El recto orden económico, dice **Quadragesimo Anno**, (BAC, 88) (no) puede dejarse a la libre concurrencia de las fuerzas. Pues de este principio, como de una fuente envenenada, han manado todos los errores de la economía "individualista" que, suprimiendo, por olvido o por ignorancia, el carácter social y moral de la economía, estimó que ésta debía ser considerada y tratada como totalmente independiente de la autoridad del Estado, ya que tenía su principio regulador en el mercado o libre concurrencia de los competidores, y por el cual podría regirse mucho mejor que por la intervención de cualquier entendimiento creado. Más la libre concurrencia, aún cuando dentro de ciertos límites es justa e indudablemente beneficiosa, no puede en modo alguno regir la economía, como quedó demostrado hasta la saciedad por la experiencia, una vez que entraron en juego los principios del funesto individualismo. Es de todo punto necesario, por consiguiente, que la economía se atenga y someta de nuevo a un verdadero y eficaz principio rector" (1).

Cierta autonomía de las comunidades y de las personas es también necesaria dentro de este orden. Hay que definir el espacio de las primeras por el derecho de asociación y de las segundas por el derecho de propiedad.

Encontramos esta doble preocupación de unidad y de pluralidad en los discursos y mensajes de Pío XII: "Sin sustituir su omnipotencia opresiva a la legítima autonomía de las iniciativas privadas, los poderes públicos tienen una función innegable de coordinación, que se impone más aún en la concatenación de las condiciones actuales, sobre todo sociales. En especial, sin su concurso, no puede constituirse una política económica de conjunto que favorezca la activa cooperación de todos y el crecimiento de la producción de las empresas, fuente directa del ingreso nacional", sobre todo si se piensa "en tantas riquezas que duermen o se pierden en el despilfarro, pero que, volviendo a la circulación, podrían

---

(1) Los obispos chilenos, cuestionando "la lógica misma de la política económica aplicada en Chile", citan este texto de Pío XI (mayo de 1978) (Docta, No. 40, p. 25).

contribuir, por un uso juicioso y provechoso, al bienestar de tantas familias" (Carta del 7.7. 1952 a las Semanas sociales de Francia).

Pero el mismo Pío XII da mucho énfasis a la pluralidad necesaria. "La misión del derecho público no es absorber sino servir el derecho privado. La economía política, no es más que cualquier rama de la actividad humana, no es por naturaleza una institución estatal: por el contrario, es el producto viviente de la libre iniciativa de los individuos y de sus grupos libremente constituidos" (7.5. 1949).

Juan XXIII en *Mater et Magistra*, propone por primera vez esta organización social como un proceso de **socialización**, definiéndola a la vez como "creciente intervención de los poderes públicos" pero también como resultado de la "tendencia natural, casi incoercible, de los hombres, que los lleva a asociarse espontáneamente para la consecución de los objetivos que cada cual se propone y superar la capacidad y los medios de que puede disponer el individuo aislado". (BAC 60) "Juzgamos además necesario que los organismos o cuerpos y las múltiples asociaciones privadas, que integran principalmente este incremento de las relaciones sociales, sean en realidad autónomos y tiendan a sus fines específicos con relaciones de leal colaboración mutua y de subordinación a las exigencias del bien común" (Ibid. 65).

Ya León XIII en la *Rerum Novarum*, hablando de las asociaciones de los trabajadores asalariados para la defensa de sus derechos expresaba la misma doctrina: "Proteja el Estado estas asociaciones de ciudadanos, unidos con pleno derecho" (35). Además, escribe: "No se inmiscuya en su constitución interna ni en su régimen de vida: el movimiento vital es producido por un principio interno y fácilmente se destruye con la ingerencia del exterior".

En esta concepción orgánica de la sociedad económica se manifiesta una doble preocupación a la vez de unidad y de pluralidad: ni el hombre aislado, ni el hombre masificado.

Cuando Juan XXIII en *Mater et Magistra* enumera las ventajas de un proceso de socialización, sin ignorar las amenazas que puede implicar, la propone en la misma doble dimensión. "Como tesis inicial, hay que establecer que la economía debe ser obra, ante todo, de la iniciativa privada de los individuos, ya actúen éstos por sí solos, ya se asocien entre sí de múltiples maneras para procurar sus intereses comunes (51). "Sin embargo, es necesaria también la presencia activa del poder civil en esta materia, a fin de garantizar, como es debido, una producción creciente que promueva el progreso social y redunde en beneficio de todos los ciudadanos" (52).

El proceso de socialización no implica sólo "la creciente intervención de los poderes públicos" (60) sino también "el incremento de las relaciones sociales, o sea, la progresiva multiplicación de las relaciones de convivencia, con la formación consiguiente de muchas formas de vida y de actividad asociada". . . (59) (1).

En efecto, muchos socialismos, sobre todo fuera de América Latina pero también a veces en el continente, defienden tesis semejantes.

Permanecen, sin embargo, ciertos matices distintos. El socialismo, incluso opuesto al marxismo, tiene cierta tendencia estatista que no se observa en la doctrina cristiana.

"Es indudable", dice en efecto Juan XXIII, "que este progreso de las relaciones sociales acarrea numerosas ventajas y beneficios. En efecto, permite que se satisfagan mejor muchos derechos de la persona humana, sobre todo los llamados económico-sociales, los cuales atienden fundamentalmente, a las exigencias de la vida humana: el cuidado de la salud, una instrucción básica más profunda y extensa, una formación profesional más completa, la vivienda, el trabajo, el descanso conveniente y una honesta recreación" (*Mater et Magistra*, (61). El Papa sin embargo añade de inmediato: "Pero simultáneamente, con la multiplicación y el desarrollo casi diario de estas nuevas formas de asociación. . . queda reducido el radio de acción de la libertad individual. Se utilizan, en efecto, técnicas, se siguen métodos y se crean situaciones que hacen extremadamente difícil pensar por sí mismo, con independencia de los influjos externos, obrar por iniciativa propia, asumir convenientemente las responsabilidades personales y afirmar y consolidar con plenitud la riqueza espiritual humana".

Resumiendo toda la problemática del mercado, se puede decir que un nuevo orden económico resulta de una articulación de la legítima iniciativa de los individuos y de los grupos, con un plan concertado.

Los desbordes de las economías, cuando están abandonadas al libre juego de la oferta y de la demanda, prueban que es necesaria una coordinación por los poderes públicos. Es preciso que la unidad de producción se pliegue a cierta disciplina colectiva.

Es también indispensable que esas unidades gocen de cierta autonomía. Las dificultades tan frecuentes, sobre todo en el campo de la agricultura, de la pequeña industria, del comercio, en las economías planificadas, lo atestiguan.

---

(1) *Laborem exercens* asume de nuevo este tema de la "socialización" (14) con los mismos criterios. Ver p. XXIV.

El mercado, o sea el intercambio de mercancías, no es condenable por sí mismo, cuando está controlado por los responsables del bien común. Cierta competencia entre las empresas es legítima y fructífera.

En efecto, las economías de mercado han instituido cierto control de los poderes públicos, a través de un "plan" o, donde la palabra hiere todavía, de un conjunto de mecanismos, de "políticas" coordinadas. Por su parte, las economías planificadas han vuelto a reconocer cierta autonomía de las empresas. Tanto el flagelo del **desempleo**, como la calamidad de la **inflación**, encuentra sólo una posibilidad de solución en un conjunto de iniciativas privadas y de intervenciones públicas, así como de un orden económico internacional (1).

Este equilibrio es necesario, no sólo para la eficacia económica y la justa distribución, sino también para el funcionamiento de las instituciones democráticas. Pues la ruptura de este equilibrio a favor de la iniciativa privada, provoca contrastes sociales tan insoportables que un régimen de fuerza se vuelve el único medio de imponerlos. A su vez, la ruptura en el sentido de un monolitismo estatal, implica una dictadura.

#### 4.2.4. Una problemática nueva: la sociedad industrial y urbana

Cuando el capital o el producto en el mercado se transforma en mitos que el hombre no controla, que sujetan al hombre, se producen fenómenos de explotación y de anarquía.

A la vez hay más conciencia de que la **tecnología** misma, cuando no es un medio al servicio del hombre, sino un fin en sí misma, se vuelve contra el hombre.

---

(1) La Comisión pastoral de la Conf. Episc., Brasil, 6 - 9 - 1979, discute ampliamente la "tesis que atribuye a los salarios la mayor responsabilidad por la inflación", y se pregunta si no hay otras fuentes de la inflación (consumos de lujo debidos a beneficios que provienen de salarios bajos, etc. . .). "Si durante tantos años de severo control de los reajustes salariales, la inflación no dejó de existir e incluso de crecer ¿por qué razón se insiste en la tesis de atribuir a los salarios la mayor responsabilidad por la inflación? (No. 23). "La prioridad dada al combate a la inflación, inspirada en una teoría perfectamente ortodoxa, . . . no funciona en la práctica y. . . hoy es cuestionada por el "impasse". . . de una inflación monetaria que coexiste con un estancamiento económico" (No. 30). "Es de común conocimiento la tremenda erosión sufrida por el poder adquisitivo de las remuneraciones recibidas por los asalariados" (No. 47). Hablando del desempleo, Juan Pablo dice a los obreros de Sao Paulo, 3 - 7 - 1980, No. 5: "Esperan la solución del problema crucial del empleo como un resultado más o menos automático de un orden o de un desarrollo económico, cualesquiera que sean, en los que el empleo aparece apenas como una consecuencia secundaria, no es realista, y, por tanto, es inadmisibile. Teoría y prácticas económicas deben tener la valentía de considerar el empleo y sus modernas posibilidades como un elemento central en sus objetivos" (Ibid., No. 5). Laborem exercens dedica un capítulo (18) al "problema del empleo".

Progresivamente, la doctrina discierne, más allá del capitalismo que espera todo de la iniciativa privada y del colectivismo que espera todo de la planificación estatal, una nueva amenaza: la de una sociedad industrial y urbana descontrolada.

En los documentos de Pío XII, este enfoque ya se expresa varias veces, como vimos anteriormente (1).

Esta nueva perspectiva es realmente profética. En una época en que nadie había tomado conciencia del drama de la destrucción ecológica, se denuncia su causa: la sumisión del hombre a una tecnología que se le vuelve en contra. En *Redemptor hominis*, con acentos nuevos, Juan Pablo II desarrolla el mismo tema (2).

Para luchar contra estas tendencias, hace falta una verdadera conversión: el hombre debe liberarse de la sujeción que lo somete a una lógica técnica que no es lógica humana. Debe liberarse del afán de consumo que constituye una verdadera esclavitud. El cristiano reconoce allí la idolatría de la riqueza que no sólo crea contrastes infranqueables entre pobres y ricos, sino que reduce a su yugo a todos los hombres, pobres o ricos, y conforma los sistemas, tanto capitalista como colectivista, en la persecución de una riqueza sin límite que hoy día sabemos físicamente inalcanzable. El mundo se va más bien, en forma irreversible, hacia el agotamiento de los recursos y la polución de los ambientes. No será la abundancia, será más bien la escasez lo que habrá que distribuir equitativamente según las necesidades de cada persona y de cada nación. No será la prosperidad, será más bien la crisis lo que deberán administrar los responsables de la economía. Esta nueva situación cambia radicalmente los términos del problema de la distribución y de la regulación en la economía.

Un drama nuevo se superpone al anterior y requiere nuevos medios. En adelante, no será suficiente para erradicar la extrema pobreza y remediar la injusta distribución, extender el progreso técnico a todos los grupos de la nación y a todas las naciones en el universo, por medio de mecanismos que tienen como única meta la abundancia material y su difusión. Pues el uso de una tecnología cada vez más sofisticada chocará contra obstáculos invencibles. Los más poderosos tenderán a apropiarse los recursos limitados para mantener a toda costa su nivel de vida, condenando a la gran mayoría a una miseria creciente, a hambrunas masivas. La crisis del pe-

---

(1) Ver p. 222

(2) Ver p. 187 ss.

tróleo, que beneficia hoy, por un período corto, a ciertas naciones en América Latina, pero que afecta duramente a la mayoría de ellas, significa el comienzo de una nueva era en que las esperanzas del pasado resultan ilusorias. Es tan sólo el primer indicio de la crisis general de materias primas que amenaza a la humanidad.

El crecimiento demográfico, incluso si se desacelera en varios países de América Latina y se sustituye por un decrecimiento en los países europeos, sigue siendo catastrófico en las regiones más pobladas del globo. China toma medidas drásticas para detenerlo, ya que tendrá 4 mil millones de habitantes dentro de un siglo, si la población aumenta al mismo ritmo. India tiene hoy seiscientos cincuenta millones de habitantes, y su población aumenta en más de cien millones cada diez años.

El desarrollo dramático de las megápolis, por la concentración de la población en las grandes ciudades, plantea problemas insolubles en todo el mundo.

El surgimiento brutal de una tensión amenazadora entre los grandes imperios y la nueva escalada en la carrera de armamentos, provienen esencialmente de la voluntad de apoderarse de las fuentes de energía y de materias primas que se agotan. Nadie quiere imaginar las guerras exterminadoras que pueden resultar de esta situación.

Para enfrentar este drama sin precedente, hay que ir a la raíz; esto es, desarrollo sin discernimiento y sin control de una tecnología que destruye la naturaleza, provoca la concentración urbana, transforma el mundo en un gran arsenal (4 toneladas de explosivos por habitante en el mundo). Ya la solución no puede ser cuantitativa porque aumentar el progreso técnico agrava la situación; debe ser cualitativa, hay que reestructurar todo el sistema y toda su lógica.

Se observa así que la calidad de vida en los centros urbanos de América Latina se viene deteriorando rápidamente. Las ciudades, especialmente las megápolis, polos de atracción del éxodo rural, no ofrecen ya más espacios para una convivencia humana normal. En ellas, las grandes masas humanas son obligadas a vivir bajo la presión de todas las formas de polución, desde la polución moral hasta la polución ambiental. Las relaciones entre las personas son tensas, con el aumento de los índices de violencia y criminalidad. Y el proceso de urbanización continúa creciendo en ritmo más acelerado que el ritmo de la creación de nuevos empleos. Aumentan así las tasas de marginalidad. Las grandes ciudades corren el riesgo de tornarse ciudades sitiadas: un núcleo habitacional de clase alta y media cercado por la pobreza y miseria que vive en favelas y barriadas.

Una reordenación de la vida urbana es una necesidad urgente para muchos países latinoamericanos, antes que la vida en las ciudades se torne intolerable y ellas se transformen en focos permanentes de agitación y conflicto.

El documento de Puebla es sensible a ese problema.

“...En las actuales circunstancias, la Iglesia no alienta el ideal de la creación de megápolis que se tornan irremediablemente inhumanas, como tampoco de una industrialización excesivamente acelerada que las actuales generaciones tengan que pagar a costo de su misma felicidad, con sacrificios desproporcionados” (No. 430).

Una reforma urbana supone medidas previas de reorientación de los flujos migratorios y de la creación de condiciones rurales (en el campo) que permitan la fijación del hombre en su contexto nativo.

La humanización de las ciudades implica reformas de naturaleza jurídica y de naturaleza ambiental.

La reforma jurídica exige una legislación que reglamente el uso y la posesión del suelo urbano. Muchas injusticias se cometen por falta de esa legislación. Las grandes empresas inmobiliarias consiguen con facilidad la creación de la infraestructura necesaria para la vida urbana (luz, agua, alcantarillado, veredas) de los conjuntos residenciales de alto lujo. Mientras tanto, las poblaciones de las grandes periferias viven en condiciones infrahumanas, privadas de los servicios más indispensables. Ocupan, en general, un suelo que no les pertenece. Por eso, se instalan en condiciones precarias, porque no están dispuestos a invertir sus escasos recursos en la construcción de una pequeña casa de la cual pueden ser expulsados en cualquier momento. La reglamentación de la posesión del suelo transformaría rápidamente la escena urbana y daría a las poblaciones marginadas condiciones mínimas de sobrevivencia.

Las reformas de naturaleza ambiental deben orientarse en el sentido de detener el proceso que viene deteriorando en ritmo acelerado la calidad misma de vida en las ciudades. La preservación de las áreas verdes, la creación de espacios de ocio, el saneamiento de las periferias congestionadas, la legislación antipolución, son líneas viables de acción que habrían de contribuir a la humanización de los centros urbanos.

El problema tiene una implicación religiosa que no pasó desapercibida a los obispos reunidos en Puebla. La vida en los centros urbanos se torna

no sólo en un factor de deshumanización sino un riesgo de descristianización. Uno de los mayores desafíos con que se enfrenta hoy la Iglesia en la América Latina es el de descubrir formas de acción pastoral y de evangelización adaptadas al hombre que vive en los centros urbanos.

“...La vida urbana y el cambio industrial ponen al descubierto problemas hasta ahora no conocidos. En su seno se trastornan los modos de vida y las estructuras habituales de existencia: la familia, la vecindad, la organización del trabajo. Se trastornan, por lo mismo, las condiciones de vida del hombre religioso, de los fieles y de la comunidad cristiana” (No. 431).

“No hay por qué pensar que las formas esenciales de la conciencia religiosa estén exclusivamente ligadas con la cultura agraria. Es falso que el paso a la civilización urbano-industrial acarrea necesariamente la abolición de la religión. Sin embargo, constituye un evidente desafío, al condicionar con nuevas formas y estructuras de vida, la conciencia religiosa y la vida cristiana.

La Iglesia se encuentra así ante el desafío de renovar su evangelización, de modo que pueda ayudar a los fieles a vivir su vida cristiana en el cuadro de los nuevos condicionamientos que la sociedad urbano-industrial crea para la vida de santidad; para la oración y la contemplación; para las relaciones entre los hombres, que se tornan anónimas y arraigadas en lo meramente funcional; a una nueva vivencia del trabajo, de la producción y del consumo” (No. 432-433).

El desarrollo económico y la justicia social dependen hoy día y dependerán cada vez más, en América Latina como en el resto del mundo, del mantenimiento de la naturaleza y de la orientación de toda la economía hacia la calidad de la vida. Estas dos nuevas metas requieren un discernimiento de los progresos técnicos que son favorables o desfavorables para conseguirlos. Requiere igualmente, además de una conversión de las personas y de las comunidades a un ideal de sobriedad, la reconstitución de un tejido social, cuya ruptura proviene de un proceso de industrialización descontrolado y salvaje, inspirado por un afán desencadenado de riqueza individual y colectiva.

¿Cómo reorganizar el espacio? ¿Cómo invertir el fenómeno de una urbanización monstruosa? ¿Cómo reorganizar la relación ciudad-campo por la creación de complejos urbanos-agrarios? ¿Cómo realizar una regionalización efectiva que no sea solamente una descentralización, sino un proceso a la vez económico, político y cultural? ¿Cómo restablecer el dominio del hombre sobre el mundo que parece escapar cada vez más a su control?

Aquí está el gran desafío de la nueva época, la tarea más urgente para el futuro de América Latina y del mundo.

### Transformación de las estructuras

Un nuevo orden económico nacional orientado a la repartición, la regulación y la reconversión del sistema tecnocrático, requiere la conversión de la conciencia y de la conducta personal, y una transformación de las instituciones que condicionan la conciencia y la conducta colectiva, y que son condicionadas por ellas.

Los criterios de esta transformación se desprenden del conjunto de la doctrina anteriormente expuesta. Se trata de realizar la repartición, la regulación y el equilibrio ecológico dentro de una estructura orgánica.

Dicha estructura, además de ser necesaria para alcanzar las metas económicas, de justicia, de eficiencia y de equilibrio ecológico, es también un requisito esencial de un orden político, democrático, respetuoso del hombre. Esta consideración interviene siempre, en la doctrina de la Iglesia, junto con la consideración económica y condiciona los criterios en el cambio de las estructuras.

Para contrarrestar la explotación del trabajo por el capital se requieren una **reforma de la empresa** y una **reforma agraria**. Para compensar las fuerzas anárquicas del mercado, hay que poner en obra un conjunto coordinado de políticas económicas. Para remediar el **desequilibrio ecológico**, hay que reconstruir un tejido social.

#### 4.2.5. Reforma de la empresa y reforma agraria

La preferencia en la doctrina social de la Iglesia de una estructura comunitaria de la empresa, aparece muy temprano en sus documentos.

**Quadragesimo Anno**, con muchos matices, abre el camino. "Juzgamos que, atendidas las circunstancias modernas del mundo, sería más oportuno que el contrato de trabajo se suavizara algún tanto en lo que fuera posible por medio del contrato de sociedad, tal como ya se ha comenzado a hacer en diversas formas con no escaso provecho así para los obreros como aún para los mismos patronos. Así es como los obreros y empleados llegan a participar, ya en la propiedad, ya en la administración ya en una cierta proporción de las ganancias logradas" (BAC, 65). Juan XXIII es más explícito: los obreros deben poder "hacer oír su voz y prestar su aportación para el eficiente funcionamiento y desarrollo de la empresa". . . . "Una concepción de la empresa que quiera salvaguardar la dignidad

humana debe, sin duda alguna, garantizar la necesaria unidad de una dirección eficiente; pero de aquí no se sigue que pueda reducir a sus colaboradores diarios a la condición de meros ejecutores silenciosos, sin posibilidad alguna de hacer valer su experiencia, y enteramente pasivos en cuanto afecta a las decisiones que contratan y regulan su trabajo". (*Mater et Magistra*, 92), ". . . (Se) debe tender a que la empresa sea una auténtica comunidad humana, cuya influencia bienhechora se deje sentir en las relaciones de todos sus miembros y en la variada gama de sus funciones y obligaciones". (Ibid, 91). *Gaudium et Spes* insiste (68): "En las empresas . . . son personas las que se asocian. . ." (1).

La empresa comunitaria o cooperativa, en la que los obreros unidos logran adquirir sus medios de producción y tienen el derecho a la gestión y a los beneficios es, sin duda, más favorable al desarrollo de los trabajadores. Requiere de ellos una sabiduría excepcional. Es difícilmente realizable, cuando la empresa es demasiado grande.

Conforme con las sugerencias expresadas especialmente en *Quadragesimo Anno* (65) y en *Mater et Magistra* (92), la participación de los trabajadores en la gestión (cogestión) y en los beneficios de sus empresas puede dar buenos resultados como es el caso en las grandes empresas de un país democrático, la República Federal Alemana. Hoy día, nadie piensa abolirla. En el triunvirato que administra la gran empresa, hay un representante del sindicato. Además, el consejo de administración está compuesto por representantes del capital y por representantes del trabajo; en caso de conflicto, arbitra el Presidente, representante del capital. Esta estructura obliga a un diálogo permanente y en la mayoría de los casos se llega a un acuerdo sin la necesidad de este arbitraje, colaborando ambos grupos para que el producto sea competitivo en el mercado, necesidad objetiva que ninguna empresa puede desconocer.

Dentro de los países socialistas, Yugoslavia se destaca por su sistema de autogestión. Las empresas están dirigidas por un consejo de obreros que toma las decisiones. Están sometidas a la ley del mercado que tiene vigencia en Yugoslavia. El déficit de la empresa puede significar su liquidación y el desahucio de sus trabajadores, situación que sería grave dado el desempleo existente. En estas condiciones, los consejos de obreros deben determinar los salarios y las condiciones de trabajo en forma prudente. Además, la Liga de los comunistas está presente en cada empresa y presiona a los dirigentes. Es difícil decir hasta qué punto dicha estructura sería viable fuera del contexto dictatorial en que se desarrolla. Incluso en ese contexto, encuentra dificultades.

Si América Latina no ofrece ejemplos significativos de reforma de la empresa industrial, casi todas sus naciones tienen un programa de reforma

(1) Este tema se vuelve tema central en *Laborem exercens*. Ver p. XXII.

agraria. El mundo campesino, que Juan XXIII estudia en *Mater et Magistra*, la primera encíclica que aborda el tema, (BAC, 123 ss.) presenta rasgos particulares. Una empresa agrícola de 20 obreros es ya una gran empresa. Por razones que provienen de la naturaleza misma del trabajo agrícola (dispersión extrema de los trabajadores), la empresa de centenares de obreros campesinos fracasa en todas partes. La empresa agrícola se presta más a una estructura familiar o comunitaria.

En la mayoría de los países del continente, la expropiación de los latifundios, prevista en las leyes de reforma agraria, no se ha realizado sino a pequeña escala. En dos países, México a partir de 1910 y Bolivia en 1952, los campesinos se han apoderado de las tierras en una revolución violenta y sangrienta. En Chile, desde 1967, en el Perú, desde 1970 hubo una reforma agraria eficiente impuesta por la ley, lo que significó el fin de los latifundios. *Mater et Magistra* insiste en que "la empresa agrícola, y principalmente la familiar, (sea) una comunidad de personas" (BAC, 142). Desea que la distribución de parcelas se realice dentro de una estructura de servicios cooperativos (de crédito, de compra, de venta) y con una asistencia pública. "Es indispensable además, que los hombres de campo establezcan una extensa red de empresas cooperativas, constituyan asociaciones profesionales". Es preciso también "que los agricultores estén perfectamente instruidos en cuanto concierne a sus trabajos, puedan conocer los nuevos inventos y se hallen asistidos técnicamente en el ejercicio de su profesión" (Ibid, 143). La experiencia prueba que, sin estas condiciones, la reforma agraria fracasa, sea por la intervención indebida de organismos estatales, sea porque, aislados en su parcela individual, los campesinos la venden y se reconstituyen los latifundios.

Por desgracia, el problema de los **minifundios**, siendo más grave todavía que el de los latifundios, no se ha resuelto. Requiere la constitución de parcelas de tamaño suficiente y la reubicación en otras tierras o en otras tareas de los campesinos expropiados en esta reagrupación de parcelas. Requiere también organizaciones cooperativas y asistencia técnica.

En ciertos países, se observa en forma dramática la expulsión de campesinos y de indígenas de sus tierras (1) por latifundistas sin escrúpulos o por grandes empresas nacionales y transnacionales, a veces con la ayuda de los poderes públicos. Una reforma agraria justa y eficaz debería mantener el derecho a la propiedad ancestral de estos campesinos, con una organización cooperativa y la asistencia técnica adecuada.

A veces, estos campesinos han ocupado tierras sin cultivo y no tiene títulos de propiedad. Es doctrina constante de la Iglesia que, en caso de extrema necesidad, el pobre puede apropiarse lo que necesita realmente

(1) *Laborem exercens* señala este drama (21).

para sobrevivir y no está en la obligación de restituir mientras existe esta necesidad. La gran mayoría de los campesinos sin títulos se encuentran en esta situación; su expulsión es un acto de violencia que debe prohibirse por los poderes públicos y no debe realizarse en forma sistemática sin que se organice su reubicación.

El proceso de expulsión de los campesinos debido a la expansión de un cierto capitalismo agropecuario de inversiones hidroeléctricas y de proyectos de expansión del subsuelo, en varios países de América Latina viene teniendo como resultado la formación de un proletariado rural, reclutado entre los pequeños propietarios privados del campo. El campo se va así transformando en un área de conflictos violentos, donde la Iglesia ha sido llamada con frecuencia a intervenir, para defender a los oprimidos y convertirse en mediadora de tensiones.

#### 4.2.6. Conjunto coordinado de políticas económicas

Todos los países desarrollados ponen en obra un conjunto de políticas económicas para realizar, a nivel nacional, una justa distribución y una producción eficaz. Tales políticas se aplican, de hecho, según un "plan" coherente, aunque la palabra no se use todavía.

Esta intervención del Estado es necesaria primero para una justa distribución del ingreso y de la fortuna. No se puede negar que una retribución a la inversión introduce un factor de desigualdad, porque no corresponde necesariamente, como la retribución al trabajo, a una necesidad vital. Los poderes públicos deben, por tanto, corregir los efectos de este principio, especialmente a través de una política fiscal adecuada, estableciendo impuestos sobre los mayores ingresos y sobre las herencias.

La misma intervención se requiere para la eficacia económica. Cierta autonomía de las empresas es necesaria, pero una regulación de la economía es necesaria para remedir los flagelos de la inflación y del desempleo. No hacen falta mecanismos para lograr la doble meta de precios estables y del pleno empleo a nivel nacional. Pero, hoy día, las causas de la devaluación y de la cesantía son más bien de carácter internacional y los remedios deben aplicarse a este nivel.

Finalmente, no se puede abandonar a la iniciativa de las empresas la realización del equilibrio ecológico. La acción de los poderes públicos tiene aquí una nueva razón de ser, si se quiere evitar el agotamiento de los recursos, la polución de los ambientes y la urbanización anárquica.

#### 4.2.7. Reconstitución del tejido social

La crisis mundial que surge de la escasez de los productos energéticos y de las materias primas, crisis que afecta tanto a los países socialistas como a los capitalistas, es una crisis durable que las políticas tradicionales no pueden resolver. Es necesario reconstruir el tejido social, por la creación de complejos urbanos-rurales, si se quiere remediar a la vez la urbanización monstruosa de la megápolis y la destrucción ecológica. De todas las transformaciones de estructuras, ésta será en el futuro la más necesaria para sacar a la humanidad del "impasse" al cual la conduce, en forma irreversible, el crecimiento demográfico y el agotamiento de los recursos. Ningún sistema y ninguna ideología, hasta la fecha, ha enfrentado este enorme problema. Su solución no puede provenir sólo de los poderes públicos; debe resultar de una concientización progresiva de la opinión pública y de iniciativas en la base, que luche a contracorriente, pero abriendo una salida en la coyuntura en que se encuentra la humanidad entera.

#### Una inversión radical

La realidad obliga a revisar los análisis vigentes, introduciendo elementos nuevos que no restan importancia a los elementos clásicos, pero que se integran en una nueva síntesis.

La acumulación del capital se hace esencialmente por extracción. Por una especie de capilaridad, el capital sube de los estratos más bajos hacia los más altos, de la periferia hacia el centro. A través de los precios bajos y de la usura, el producto del trabajo es arrebatado al campo y se acumula en la pequeña ciudad y, desde allí, en la gran ciudad; es arrebatado al sector informal y se acumula en el sector moderno; es arrebatado al trabajador manual y se acumula en las grandes empresas; es arrebatado a los países en desarrollo y se acumula en los países desarrollados. Del campo, en donde se forma, el capital pasa a la industria, sobre todo a la gran industria, de ahí al gran comercio y a la especulación: cuanto menos contacto con la materia y menos trabajo, tanto más lucro. Termina su carrera en los bancos de los países desarrollados más seguros o se coloca en compras de terrenos, de obras de arte, etc. . . . de todo lo que puede ofrecer al capital un refugio seguro, volviéndose en gran parte inerte para la inversión. La crisis actual desde 1974 proviene en parte de esta esterilización del capital.

En la medida en que el capital se invierte, lo hace en una tecnología altamente sofisticada, intensiva en capital y no en mano de obra. En esta forma, el capital no regresa a su punto de partida. Deja despojados al

campo, al sector informal, a la pequeña industria, a los países menos desarrollados.

Es necesaria una nueva definición del capital. Constituye un capital no sólo lo que se transforma en dinero, sino también y sobre todo los elementos naturales (tierra, reservas naturales) cuyo valor no se contabiliza en la producción moderna y que por ende se despilfarra y se agota. Es necesaria también una nueva definición del trabajo productivo. No sólo debe considerarse como tal el trabajo que produce valores, susceptibles de transformarse en dinero, sino también y sobre todo el que utiliza con discernimiento la tierra sin destruirla y las materias existentes sin destruir sus fuentes.

Así se podría llegar a una revisión radical de las políticas impuestas en gran parte por las transnacionales de acuerdo con su lógica propia. No una agricultura industrial, sino una organización del campo, discerniendo las técnicas que puedan utilizarse por el campesino de la base, promoviendo los servicios cooperativos y la asistencia técnica, provocando así el retorno del capital a su punto de arranque. No la gran industria productora de artículos de lujo o de artículos destructivos desde el punto de vista ecológico, sino la industria mediana o pequeña que pueda constituir una industria regional o local en relación con el campo, y organizarse en empresas comunitarias, utilizando el dinamismo del sector informal. No la industria transnacional, al servicio de las grandes ciudades, de las metrópolis, sino una transformación real de ellas, adaptándolas a las situaciones de cada país, de cada región, de cada lugar, sin marginar o desintegrar las industrias locales.

Esto no significa en modo alguno una evolución regresiva. No se trata de destruir lo positivo de la tecnología ni de la organización. Se trata de poner al servicio del hombre, incluyendo siempre al hombre de la base, los progresos de la técnica y de la organización.

Al fin y al cabo, la subsistencia misma del género humano está condicionada por esta estructura económica, la cual condiciona a su vez una estructura política y una estructura cultural, y está condicionada por ellas.

### 4.3. La Sociedad Política

La reflexión a la luz de la fe sobre la sociedad política vino mucho más tarde que sobre la sociedad económica.

#### 4.3.1. Las fuentes doctrinales

En el **Antiguo Testamento**, después de una época de teocracia, cuando se estableció el régimen monárquico, Israel consideró al rey como el hijo de Dios, siguiendo la tradición de los países que lo rodeaban. En Egipto, el Faraón era considerado de raza divina, hasta el punto que se casaba con su hermana, para no manchar la pureza de sus orígenes. En Asiria y en Babilonia, el monarca era venerado también como "hijo de Dios", objeto de adoración, pero no en el sentido de una descendencia física.

Sin embargo, hay una diferencia sustancial entre la concepción hebraica y las creencias paganas. El rey era hijo de Dios, no por generación sino por elección. David, el octavo de los hijos de Jesé, olvidado por su padre en la presentación a Samuel, fue tomado "de detrás del rebaño" (II Sam. 7, 8). Nada lo designa para la unción real. No se podía manifestar de manera más elocuente el origen sencillamente humano de aquel que detenta el poder.

Así se preparaba la revelación de los tiempos nuevos. Este poder, sin embargo era un poder absoluto. El rey es el Ungido de Dios, el Cristo. Matarlo es sacrilegio. Nada limita sus atribuciones. Sólo el profeta puede reprochar a David su crimen.

Todo cambia en el **Nuevo Testamento**. Jesús se proclama Rey y por tanto Hijo de Dios. Delante del gran sacerdote Caifás y del Procurador Ro-

mano Pilatos, da el mismo testimonio. "Sí, tú lo has dicho", (Mt. 26, 64). "Sí, como dices, soy Rey" (Juan 18, 37). Acaba con la mitología dominante, despoja los poderes de la tierra de toda aureola divina, atribuyéndose la filiación divina.

### 1.— Denuncia de la Idolatría del poder

Este doble y único testimonio de Jesús le costará la vida. Históricamente, el cristiano ha enfrentado la sacralización del poder y liberado la humanidad de una fuente inagotable de esclavitud, en una lucha larga y sangrienta, sin el recurso de las armas.

Jesús fue el primero que negó al César el carácter divino, en la escena del denario. Marcaba el fin de un mundo, el comienzo de una nueva era. En el mundo moderno, ningún poder se atreve a reivindicar para sí un carácter divino.

No se puede olvidar la larga lucha, sangrienta, que han librado sin armas, los cristianos durante tres siglos contra el poder revestido de los atributos divinos, contra la Bestia evocada en el Apocalipsis. Por no querer adorar a lo no adorable, los primeros cristianos, hombres y mujeres, adultos, ancianos y jóvenes, han vivido en la amenaza casi permanente de los suplicios y de la muerte. Todos los documentos de la época, comenzando por las epístolas de Pablo y por los mismos Evangelios, anuncian a los discípulos esta vocación al martirio que hace parte de la condición cristiana. Los que asumían un cargo en la Iglesia aceptaban prácticamente la muerte violenta. ¿Quién recuerda que la púrpura de los cardenales significa el testimonio sangriento que han dado los "príncipes" de la Iglesia?

La raza de los mártires ha estado siempre presente en la historia. Innumerables mártires, en el presente siglo secularizado, han sido encarcelados y han muerto por dar culto al Único Dios. Hoy día, los poderes que los condenan no pretenden poseer ningún carácter divino. Pero negando a los cristianos la libertad religiosa, el derecho de reunirse libremente para sus asambleas religiosas, de difundir la fe, de constituir un sólo cuerpo a través del mundo en comunión con todos los cristianos, con todos los pastores y con el Pastor Supremo en Roma, por encima de las fronteras, los poderes absolutos modernos se comportan como los primeros tiranos y exigen implícitamente la misma adoración. Todo poder que no reconoce el derecho de dar culto a Dios, se vuelve absoluto y exige una especie de culto.

Además, muchos cristianos dan el mismo testimonio cuando denuncian desarmados la violación, no sólo de la libertad religiosa, sino también de

otros derechos fundamentales de la persona, en nombre del Evangelio y por medios evangélicos, como Cristo mismo. No pertenece a la Iglesia organizar una operación política, sobre todo armada. Para dar un ejemplo, nunca la Iglesia ha reconocido como mártir a Juana de Arco, pese a que la reconoce como Santa porque se ha sometido, en forma heroica y hasta el suplicio, a la voluntad de Dios. Un discernimiento es necesario. Y no pueden considerarse como mártires los cristianos que mueren en una lucha política por muy legítima que sea. Pero sus fieles, sus sacerdotes, sus Obispos, cuando por palabras y por manifestaciones pacíficas, protestan contra injusticias graves, cualquiera sea la ideología que las inspire, no como hombres políticos, sino como discípulos de Cristo, manteniéndose por encima de las luchas políticas, cuando son víctimas de la represión pública o privada, son también testigos auténticos, pues la justicia es una forma de dar culto a Dios. Son muchos hoy en día estos mártires, sacrificados por odio a la fe en una de sus manifestaciones más urgentes y necesarias: la denuncia de la injusticia. Y lo más grave es que esta persecución no pocas veces, se hace en defensa de la civilización cristiana occidental.

## 2.— El poder, un servicio

Por esta larga lucha, Cristo y sus discípulos han abierto un camino, y han revelado la verdadera naturaleza de la autoridad en la sociedad.

Jesús no niega su necesidad: es preciso que, dentro de una sociedad, haya hombres cuya función **propia** sea el bien **común**. El poder tiene una raíz ontológica. En este sentido, tiene su origen en Dios. Esto no significa que una persona detente el poder por derecho divino. Dios no legitima el poder de una persona; la función de organizar la autoridad en la sociedad es una función humana. Pero es el designio de Dios que haya una autoridad en la sociedad (Puebla 499).

La palabra de Jesús a Pilatos (Juan 19, 11): "No tendrías contra mí ningún poder, si no se te hubiera dado de arriba", afirma esta necesidad, pero no debe interpretarse arbitrariamente. En este momento verdaderamente crucial de su vida, Cristo trata de defenderse contra el abuso del poder; por encima de todo poder terrestre, hay una instancia suprema que lo juzgará. La tesis cristiana del origen divino del poder implicará esta sumisión de la ley humana a la ley divina.

Lo que Jesús afirma, ante todo, es el carácter de servicio de la autoridad, noción nueva que implica ya todo el desarrollo posterior del concepto cristiano. "Los reyes de las naciones gobiernan como señores absolutos. . . no así vosotros. . . el que manda (sea) como el que sirve" (Lucas, 22, 25-26).

### 3.— La renuncia al poder

Para devolver al poder su verdadero sentido de servicio, contra la idolatría que tiende en forma permanente a pervertirlo, era necesaria una renuncia semejante a la de la continencia y de la pobreza evangélica, la renuncia al poder. Renuncia liberadora por excelencia porque ataca en su raíz la tremenda codicia que se apodera del corazón humano ante el poder por el prestigio y el dominio que confiere.

Además de la “concupiscencia de la carne y de la concupiscencia de los ojos” (de la riqueza) hay también el “orgullo de la vida”: la ambición, los cargos, los grandes mandos, que parecen hacer la vida, por así decirlo, más viva, porque se vuelve uno hombre público, porque se vive en el espíritu de todo el mundo que le busca, que le hace la corte. Creen vivir más que los demás y se engañan. Todo esto es sólo orgullo, es decir, vana hinchazón: uno se cree lleno, y está sólo hinchado: hay sólo viento adentro y todo de lo que se hartan es sólo humo” (Bossuet).

Para luchar contra esta tercera concupiscencia, Cristo no quiso ejercer ningún poder. En la cúspide de su prestigio, cuando entra a Jerusalén aclamado por la muchedumbre, se presenta montado en un pollino (Marcos, 11, 7). Se humilla ante sus discípulos, lavándoles los pies (Juan 13, 5), dejándoles de sí mismo la imagen del servidor: ¿Entendéis lo que he hecho por vosotros? Vosotros me llamáis Maestro y Señor, y decís bien, porque de verdad lo soy. Si yo pues os he lavado los pies, siendo vuestro Señor y Maestro, también habéis de lavaros vosotros los pies unos a otros”.

La autoridad verdadera se manifiesta por el servicio. En fin, Cristo “se humilló a sí mismo, obedeciendo hasta la muerte y muerte de cruz” (Fil. 2, 8). Las manos y los pies clavados, despojado de todo prestigio y de todo poder, está glorificado por Dios que “lo exaltó y le otorgó un nombre sobre todo nombre, para que al nombre de Jesús doble la rodilla cuanto hay en los cielos, en la tierra y en los abismos y toda lengua confiese que Jesucristo es Señor para Gloria de Dios Padre”. Para que nadie se equivoque, llega a lo más alto de su gloria en lo más profundo de su humillación, destruyendo en él y en todos los que viven en él el orgullo hasta su raíz, y devolviendo al poder su verdadero significado.

#### 4.3.2. El debate moderno

“Fue necesario esperar hasta el cristianismo para que la idea de fraternidad universal, que implica igualdad de los derechos e inviolabilidad de la

persona llegara a ser operante". Aún "puede decirse que su acción fue muy lenta": el fermento evangélico ha actuado durante años, paciente pero irresistiblemente. "Es cierto, no obstante, que empezó con la enseñanza del Evangelio (una acción) para seguir indefinidamente adelante". Lo que no había podido la pura filosofía, se realizó gracias a esta difusión. "Una cosa es un ideal meramente presentado a los hombres por sabios dignos de admiración, otra un ideal ofrecido al mundo entero en un mensaje recargado de amor que llamaba al amor" (1), porque un hombre ha amado al hombre "hasta el extremo", no sólo en palabras, sino entregando la vida.

No hay que sorprenderse si la idea democrática del poder para el pueblo y por el pueblo, profundamente cristiana en su raíz, haya nacido de un pensamiento teológico. Un siglo antes de Cromwell, en la Inglaterra del siglo XVI, dos siglos antes de la revolución de 1789 en Francia, desde el siglo XVI en España, contra todas las corrientes dominantes en este reino y en esta época, teólogos españoles, el dominico Vitoria (1480-1546), y luego el jesuita Suárez (1548-1617), establecen los fundamentos modernos del derecho público, del derecho internacional y de las relaciones entre el poder civil y la autoridad religiosa, o sea de las libertades democráticas en sus varios aspectos esenciales.

Precisamente a propósito de América Latina Vitoria desarrolló su célebre doctrina en respuesta a las preguntas que le hicieron los misioneros, sobre las relaciones entre los indios y los españoles.

Las respuestas son claras. **La autoridad en la sociedad civil no pertenece por derecho natural a ningún miembro de ella.**

"La autoridad civil, si bien tiene sus raíces en la naturaleza. . . no obstante no está constituida por la naturaleza, sino por la ley. . . (Reelecciones de los Indios recientemente hallados, IIa. parte, primer título ilegítimo por lo que los bárbaros del Nuevo Mundo hayan podido caer en poder de los españoles). Y no se puede tampoco invocar un señorío universal del Emperador por **derecho humano**. Pues "no hay ley alguna que tan universal poder otorga al Emperador" porque dicha ley supondría jurisdicción en un legislador anterior al Emperador y ¿quién era poder (en este legislador) para obligar? Los Indios tienen "sus verdaderos señores y príncipes", "ni tampoco los señores pueden imponer al pueblo un príncipe sin **consentimiento del pueblo**" (Ibid., sexto título ilegítimo) (subrayado nuestro). "El poder civil está en toda la República y dimana de ella

---

(1) Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Alcan, 1932, p. 76.

en sus magistrados y otras autoridades": deriva de una determinación tomada por la comunidad misma.

Este principio funda el derecho público, al mismo tiempo que el derecho internacional: los españoles no tienen dominio sobre estos pueblos. Cada "república", tiene el derecho de autodeterminación.

Además, el mismo principio determina las relaciones de la Iglesia y del Estado. "El Papa no tiene poder alguno temporal sobre esos bárbaros ni sobre los demás infieles" (Ibid, segundo título ilegítimo).

Incluso Vitoria va más allá del derecho moderno en un punto. Afirma que "los españoles tienen derecho de recorrer aquellas provincias y de permanecer allí", como también de "negociar con los bárbaros", y los indios no pueden "negarles ni la ciudadanía ni los derechos de los demás, ciudadanos" (Ibid, IIIa. parte). Este principio según Vitoria, es universal y recíproco; según él rige también, por ejemplo, las relaciones entre los franceses y españoles. Es obvio que los "huéspedes" no deben provocar "molestia alguna a los pueblos que los acogen".

En este punto, Vitoria se aleja del derecho internacional moderno, pero superándolo en forma profética. La razón es que, según él, la comunidad internacional no es una comunidad de Estados soberanos, es una comunidad universal de hombres libres, que administran libremente sus asuntos privados y públicos, pero no pueden impedir que otros hombres libres participen pacíficamente de su ciudadanía. Veremos hasta qué punto el concepto moderno de soberanía de los Estados, como principio del derecho internacional, impide un nuevo orden político internacional. Ya hemos visto que obstaculiza un nuevo orden económico a este nivel. Al mismo tiempo prohíbe las migraciones legítimas. Muchas violaciones de la justicia internacional provienen de estas premisas. Vitoria por el contrario, fundamenta su concepto del derecho internacional sobre la libertad de los ciudadanos y no sobre la soberanía de los Estados, que es sólo una consecuencia y por tanto un derecho no absoluto.

En esta forma echa las bases de un orden político a nivel nacional e internacional.

Es notable que, según él, estas cuestiones, "deben ser examinadas, no a la luz de humanas leyes. . . sino de las divinas, de las que los juristas no son suficientemente peritos para que de sí puedan definir tales cuestiones" (Ibid, Ia. parte), sino "teólogos dignos". Está plenamente consciente de que el principio democrático, a nivel nacional e internacional, tiene un fundamento teológico, y, por lo mismo, tiene raíces en la predicación evangélica, aunque todo hombre pueda reconocer su legitimidad.

### 4.3.3. Un orden político nacional

La Iglesia marca su preferencia por los principios que definen una auténtica democracia política, si bien no consagra ningún modelo concreto.

Pío XII en su mensaje de Navidad del 24.12.1944 comprueba que los pueblos, al salir de la guerra, “se oponen con más vehemencia a los monopolios de un poder dictatorial, incontrolable e intangible y reclaman un sistema de gobierno que sea más compatible con la dignidad y la libertad de los ciudadanos”. Piensa, incluso, que “si la posibilidad de controlar y corregir la actividad de los poderes públicos no hubiese hecho falta, el mundo no habría sido arrastrado en los torbellinos de la guerra”. Sin embargo, recuerda, siguiendo a León XIII, que “no está prohibido preferir gobiernos moderados de forma popular, con tal que esté a salvo la doctrina católica del origen y del ejercicio del poder”. Afirma sólo que “la forma democrática de gobierno parece ser, para muchos, como un postulado natural impuesto por la razón misma”.

Define los derechos de una democracia auténtica: derecho de expresar su opinión personal, de no tener la obligación de obedecer antes de haber sido oído; pero está sobre todo preocupado por los “enemigos” de la democracia: un pueblo no estructurado, simple masa manipulada por los que explotan sus instintos y sus impresiones, sin ninguna autoridad estable, una “corrupción que atribuye a la legislación del Estado un poder sin freno ni límite”, sin posibilidad de apelar a una “ley superior que obliga moralmente”.

Juan XXIII va mucho más allá en su encíclica *Pacem in Terris* (1965) que comienza con una declaración de los derechos humanos, la primera que se encuentra en un texto pontificio. Todos conocemos la relevancia de las declaraciones de los derechos humanos en la revolución democrática. A diferencia de éstas, la declaración de Juan XXIII define a la vez los derechos sociales y las libertades públicas: “. . . derecho a la existencia, a la integridad corporal, a los medios necesarios para un decoroso nivel de vida, cuales son, principalmente, el alimento, el vestido, la vivienda, el descanso, la asistencia médica y, finalmente, los servicios indispensables que a cada uno debe prestar el Estado. De lo cual se sigue que el hombre posee también el derecho a la seguridad personal en caso de enfermedad, invalidez, viudez, vejez, paro y, por último, cualquier otra eventualidad que le prive, sin culpa suya, de los medios necesarios para su sustento” (*Pacem in Terris*, No. 11). Menciona también que: “El hombre exige, además, por derecho natural el debido respeto a su persona, la buena reputación social, la posibilidad de buscar la verdad libremente y, dentro de los límites del orden moral y del bien común, mani-

festar y difundir sus opiniones y ejercer una profesión cualquiera y, finalmente, disponer de una información objetiva de los sucesos públicos" (Ibid, No. 12).

"También es un derecho natural del hombre el acceso a los bienes de la cultura. Por ello, es igualmente necesario que reciba una instrucción fundamental común y una formación técnica o profesional de acuerdo con el progreso de la cultura en su propio país. Con este fin hay que esforzarse para que los ciudadanos puedan subir, si su capacidad intelectual lo permite, a los más altos grados de los estudios, de tal forma que, dentro de lo posible, alcancen en la sociedad los cargos y responsabilidades adecuadas a su talento y a la experiencia que hayan adquirido" (Ibid, No. 13)

"Entre los derechos del hombre débese enumerar también el de poder venerar a Dios, según la recta norma de su conciencia y profesar la religión en privado y en público" (Ibid, No. 14).

"De la sociabilidad natural de los hombres se deriva el derecho de reunión y de asociación; el de dar a las asociaciones que creen, la forma más idónea para obtener los fines propuestos; el de actuar dentro de ellas libremente y con propia responsabilidad, y el de conducir las a los resultados previstos" (Ibid, No. 23).

En la familia ". . . el varón y la mujer tengan iguales derechos y deberes . . ." (Ibid, No. 15).

Se proclama también "el derecho. . . de trabajar", como el derecho "a la libre iniciativa" y "el derecho de propiedad" (Ibid, 18 y 21).

"Ha de respetarse íntegramente también el derecho de cada hombre a conservar o cambiar su residencia dentro de los límites geográficos del país. . ." (Ibid, No. 25).

"Añádese a lo dicho que con la dignidad de la persona humana concuerda el derecho a tomar parte activa en la vida pública y contribuir al bien común" (Ibid, No. 26).

"A la persona humana corresponde también la defensa legítima de sus propios derechos: defensa eficaz, igual para todos y regida por las normas objetivas de la justicia. . ." (Ibid., No. 27).

"Observamos, por último, que, en la actualidad, la convivencia humana ha sufrido una total transformación en lo social y en lo político. Todos

los pueblos, en efecto, han adquirido ya su libertad o están a punto de adquirirla. Por ello, en breve plazo no habrá pueblos dominadores ni pueblos dominados" (Ibid., No. 42).

Prácticamente, todos los derechos democráticos están aquí proclamados. Sólo se echan de menos algunos elementos, por ejemplo, no se habla del sufragio universal y de la libertad de organizar partidos, por una razón obvia: el Papa no quiere condenar los regímenes de partido único vigentes especialmente en Africa.

"Consideramos que corresponde a las exigencias más íntimas de la misma naturaleza del hombre una organización jurídico-política de las comunidades humanas que se funde en una conveniente división de los poderes, en correspondencia con las tres funciones específicas de la autoridad pública".

"Juzgamos, sin embargo, que concuerda con la propia naturaleza del hombre una organización de la convivencia compuesta por las tres clases de magistraturas que mejor respondan a la triple función principal de la autoridad pública. . ." (Ibid., No. 68).

El Papa pide también, "que, en términos estrictamente jurídicos, se elabore una constitución pública de cada comunidad política, en la que se definan los procedimientos para designar a los gobernantes, los vínculos con los que necesariamente deban aquellos relacionarse entre sí, las esferas de sus respectivas competencias y, por último, las normas obligatorias que hayan de dirigir el ejercicio de sus funciones" (Ibid., No. 76).

Estos derechos están vinculados a deberes correspondientes que se resumen en la obligación para todos de procurar el bien común y de anteponerlo a sus intereses particulares. Todos tienen su raíz en la dignidad de la persona humana.

"El bien común", dirá *Gaudium et Spes*, retomando la definición de *Mater et Magistra*", abarca el conjunto de aquellas condiciones de vida social con las cuales los hombres, las familias y las asociaciones pueden lograr con mayor plenitud y facilidad su propia perfección" (74).

El documento conciliar, en su capítulo dedicado a la "vida en la comunidad política" (II Parte, Capítulo IV), confirma lo dicho en *Pacem in Terris*. Insiste sobre un punto: ". . .allí, donde por razones de bien común se restrinja temporalmente el ejercicio de los derechos, restablézcase la libertad cuanto antes, una vez que hayan cambiado las circunstancias" (75).

Aplicando estos principios a América Latina, Puebla aborda firmemente el tema político así como Medellín abordó el problema socio-económico. La palabra democracia se encuentra una sola vez, denunciando, "la concentración del poder por las tecnocracias civiles y militares, que frustran los reclamos de participación y de garantías de un estado democrático" (1263). Esta discreción se debe más bien a circunstancias fortuitas, pero el conjunto del documento no deja ninguna duda sobre la intención de los obispos reunidos en esta Conferencia.

Lo que no pudo ser abordado ni por los Papas, ni por el Concilio, es declarado por Puebla cuando dirigiéndose a América Latina, afirma que "la realización concreta de (la tarea) política se hace normalmente a través de **grupos de ciudadanos** que se proponen conseguir y ejercer el poder político", (subrayado nuestro), alusión directa a la pluralidad de partidos políticos. En efecto, Puebla enfrenta la necesidad de construir "una sociedad pluralista" (1220) y exhorta a los cristianos a tomar parte en la actividad política, que la fe cristiana "no desprecia" sino que, por el contrario, "la valoriza y la tiene en alta estima" (514) (1).

La denuncia de los "abusos de poder típico de los regímenes de fuerza", de "la represión sistemática o selectiva, acompañada de delación, violación de la privacidad, apremios desproporcionados, torturas, exilios. . .", la protesta contra "la desaparición" de personas "de quienes no se puede tener noticia alguna", contra la "inseguridad total por detenciones sin órdenes judiciales", contra "un ejercicio de la justicia sometida o atada" (42), contra el "deterioro del medio político con grave detrimento de la participación ciudadana en la conducción de sus propios destinos" (46), no dejan ninguna duda sobre el juicio de Puebla: los "regímenes de fuerza" (44) que han proliferado en el continente, cualquiera sea su ideología, no convienen en un continente tan profundamente marcado por el concepto democrático de la libertad.

- 
- (1) "Estimular a la participación política consciente y responsable en el proceso político, social, cultural y económico, es un deber primordial del Estado. Tal participación constituye uno de los elementos esenciales del bien común y una de las formas fundamentales de la aspiración nacional. La educación del pueblo es un presupuesto necesario para su participación activa y consciente en el orden político. Por su misión divina, corresponde a la Iglesia el derecho y el deber de colaborar en esta tarea. — La participación supone y exige el derecho de reunirse y constituir asociaciones, así como el "de conferir a dichas asociaciones la forma que a sus miembros les parezca más idónea a la finalidad deseada" (P. in T., 23), siempre que no atente el bien común. — "La participación política es una de las formas más nobles de compromiso al servicio de los demás y del bien común. Al contrario, la falta de educación política y la despolitización de un pueblo, y especialmente de los jóvenes por la cual fueron reducidos a la condición de simples espectadores o de actores de una participación meramente simbólica, prepararía y consolidaría la alienación de la libertad del pueblo en las manos de la tecnocracia de un sistema" (Conf. Episc., Brasil, Itaiaci, febrero de 1977).

## La violencia

Al mismo tiempo que condena la violencia represiva de ciertos gobiernos y grupos de poder, Puebla denuncia la violencia subversiva "de la guerrilla, del terrorismo y de los secuestros realizados por extremismos de distintos signos" porque "igualmente comprometen la convivencia social" (43). En efecto, esta violación está íntimamente vinculada al deterioro de la democracia. En este y en otros textos, se trata siempre de la violencia armada (1).

Esta violencia constituye un hecho relativamente nuevo que Pablo VI enfoca en "**Populorum Progressio**" (2) y es especialmente referido a América Latina.

"Entiéndasenos bien: la situación presente tiene que afrontarse valerosamente y combatirse y vencer las injusticias que trae consigo. El desarrollo exige transformaciones audaces, que renueven radicalmente las estructuras (32). Hay que emprender, sin esperar más, reformas urgentes. (30-32)". Hablando especialmente para América Latina durante su visita a Colombia, el Papa sin cesar recuerda que "no podemos ser solidarios con sistemas y estructuras que encubren y favorecen graves y opresoras desigualdades entre las clases y los ciudadanos de un mismo país". Pero repite también "ni el odio, ni la violencia son la fuerza de nuestra caridad. Entre los caminos de una justa regeneración social, nosotros no podemos escoger ni el del marxismo ateo, ni el de la rebelión sistemática, ni mucho menos el del derramamiento de sangre y de la anarquía. Distingamos nuestras responsabilidades de las de aquellos que, por el contrario, hacen de la violencia un ideal noble, un heroísmo glorioso, una teología complaciente" (discurso de apertura de la II Asamblea General del Episcopado Latinoamericano, Bogotá, 24.8.1968). "La violencia no es ni cristiana, ni evangélica" (Alocución en la misa, 23.8.1968).

No hay que sorprenderse de que el Papa, hablando en un país de régimen no dictatorial, no haya aludido "al caso de tiranía evidente y prolongado" enfocado en **Populorum Progressio** (No. 30).

---

(1) Ver **Cristianismo y violencia** (Conf. Episc. Paraguay, 12 - 6 - 1976). En este documento, así como en varios otros, los obispos, como Puebla, 42 y 43, denuncian a la vez la violencia represiva y la violencia subversiva, que se engendran mutuamente. -"No se puede sinceramente denunciar el recurso a la violencia sí, a la vez, no se trabaja en favor de iniciativas políticas valientes para eliminar las amenazas a la paz, oponiéndose a las raíces de la injusticia" (Mensaje de Juan Pablo II, 1 - 1 - 1980).

(2) Ver. p. 203.

Haciendo eco a las palabras del Papa, Medellín, "no deja de ver que América Latina se encuentra, en muchas partes, en una situación de injusticia que puede llamarse de violencia institucionalizada" (Cap. II, Paz 16) porque significa la violación de derechos fundamentales. "No debe, pues, extrañarnos que nazca en América Latina, 'la tentación de la violencia'. No hay que abusar de la paciencia de un pueblo que soporta durante años una condición que difícilmente aceptarían quienes tienen una mayor conciencia de los derechos humanos" (Ibid). Pero hablar de "violencia institucionalizada" no significa llamar a la violencia. Sin excluir esta vez el caso de "tiranía", porque se dirigen a todo el continente, los Obispos reunidos en Medellín manifiestan claramente que la opción de los cristianos no es la de la violencia. "Si consideramos, pues el conjunto de las circunstancias de nuestros países, si tenemos en cuenta la preferencia del cristiano por la paz, la enorme dificultad de la guerra civil, su lógica de violencia, los males atroces que engendra, el riesgo de provocar la intervención extranjera por ilegítima que sea, la dificultad de construir un régimen de justicia y de libertad partiendo de un proceso de violencia, ansiamos que el dinamismo del pueblo conscientizado y organizado se ponga al servicio de la justicia y de la paz" (19) (Medellín, Cap. II, Paz, 19).

Puebla trata el tema de violencia política (531-534) englobando en el mismo juicio reprobatorio la violencia represiva y abusiva de los gobiernos y la de los terroristas. "Nuestra responsabilidad de cristianos es promover de todas maneras los medios no violentos para restablecer la justicia en las relaciones socio-políticas y económicas" (533).

Quizás se pueda sacar de esta doctrina la conclusión de que, en un régimen realmente democrático, que deja abierta la posibilidad de recurrir a medios legales y a manifestaciones públicas para provocar los cambios legítimos, la violencia armada no puede considerarse nunca como un medio legítimo de alcanzar un fin. En efecto, la violencia destruye la democracia, y se puede ver una relación recíproca entre el desarrollo de la violencia en América Latina y la proliferación de los regímenes de fuerza.

Juan Pablo II, en Brasil, dirá en el mismo sentido: la falta de libertad y de justicia provoca casi inevitablemente la violencia, que no conduce a nada. La "lucha noble" de la cual él habló a los obreros de Sao Paulo (3.7.80), que no debe confundirse con la "lucha de clases", no puede usar medios que matan y destruyen.

La no violencia activa (1) por el contrario, puede ser un medio eficaz de

(1) El texto más completo sobre la acción no violenta fue elaborado durante el Encuentro internacional de obispos de A.L., Bogotá, dic. de 1977 (20 obispos, algunos sacerdotes y laicos de 9 países). (Docta No. 40, mayo - junio de 1978). Se trata esencialmente de la acción pastoral.

hacer valer derechos legítimos, cuando se han agotado los medios legales. Usa el cuerpo como arma en una lucha desarmada. Las manifestaciones públicas en que las personas oponen la fuerza de inercia a las fuerzas policiales, las **huelgas de hambre**, han sido a veces eficaces para mover la opinión pública y cambiar la actitud de los gobiernos poderosos. Hay que excluir los secuestros, forma insoportable de chantaje a la vida. Las denuncias continuas de los atropellos a los derechos humanos, a través de organismos internacionales imparciales, constituyen también un medio legítimo muy oportuno. Muchas veces, la no violencia activa expone a sus actores a riesgos, aún al riesgo de la muerte. Hay que admirar el coraje de los que asumen estos riesgos por la defensa de los derechos, que superan el umbral del miedo para no permanecer pasivos ante la injusticia.

#### 4.4. La cultura

La relación hombre-mujer, la relación económica, la relación política no definen el amplio campo de las relaciones humanas. El campo cultural es más englobante, mucho más íntimo y más integral en el hombre. La doctrina social de la Iglesia lo incluyó progresivamente en su reflexión. *Gaudium et Spes* le dedica un capítulo entero (53-62). *Evangelii Nuntiandi* habla también de la evangelización de las culturas (20). Muchas Conferencias Episcopales en América Latina han pedido que el tema fuera tratado en la Asamblea de Puebla y en efecto, "la evangelización de la cultura" ocupa en el documento de Puebla un espacio amplio (385-443). Juan Pablo II en varias ocasiones le dio especial relevancia, por ejemplo ante la UNESCO (2.6.1980).

Lo mismo que el cristiano descubre la idolatría del sexo, de la riqueza y del poder, que perturba las relaciones en la sociedad, detecta también una amenaza más radical contra la cultura misma, una idolatría de la vida temporal y terrestre, la más grave de todas. Para redimir al hombre de esta esclavitud, era necesaria una renuncia más radical. Entregándose a la muerte, Cristo abrió de nuevo al hombre el camino de la vida en toda su amplitud, en una dialéctica de libertad, de alienación y de liberación que se revela como la ley de toda relación humana.

##### 4.4.1. La cultura como libertad

Es necesaria una **definición** previa de la cultura. No se entiende aquí por cultura una especie de ornamento del espíritu, constituido por el conjunto de conocimientos literarios, artísticos, científicos que pueden adquirir los que tienen acceso a ciertos niveles de educación y que los

transforma en "hombres cultos". La palabra tiene hoy día un significado mucho más amplio. Designa el conjunto de las normas de conducta vigentes en un grupo determinado en el hacer, el vivir y el convivir. "Una cultura es la configuración de la conducta aprendida y de los resultados de la conducta, cuyos elementos comparten y transmiten los miembros de una sociedad" (Bottomore T.B., Introducción a la Sociología, Edic. Península, 1967, B.A.). Forman parte de esta configuración la "cultura material" que se expresa en los objetos que fabrican y utilizan los miembros de un grupo, y los modos de fabricarlos. La cultura comprende también las actitudes, el saber y los sistemas de valores que se observan en un grupo; es la parte espiritual de la cultura. Ambos elementos están en relación íntima. "Las obras de la cultura material expresan siempre una "espiritualización de la materia", una sumisión del elemento material a las fuerzas espirituales del hombre. . . Por otra parte, las obras de la cultura espiritual manifiestan de forma específica una 'materialización del espíritu', una encarnación de lo que es espiritual. Parece que en las obras culturales, esta doble característica es igualmente primordial y permanente" (Juan Pablo II, Discurso a la UNESCO, 8, 2.6.1980).

"Con la palabra cultura, se indica el modo particular como, en un pueblo, los hombres cultivan su relación con la naturaleza, entre sí mismos y con Dios (GS 536) de modo que puedan llegar a 'un nivel verdadera y plenamente humano' (GS 53 a)" (Puebla 386).

Toda la cultura implica a la vez una creación a nivel familiar, económico y político, y una expresión simbólica. Procrear niños, producir artefactos, crear instituciones no son obras puramente técnicas; tienen un significado que se transmite por la actividad didáctica, artística, creativa y religiosa.

Por esto la vocación de toda cultura es llevar a la libertad, entendiendo por libertad a la vez la capacidad específica del hombre de superarse a sí mismo infinitamente y de entregarse a los demás en la reciprocidad, es decir, la apertura a lo invisible y la apertura al otro.

"En el cuadro de esta totalidad, la evangelización busca alcanzar la raíz de la cultura, la zona de sus valores fundamentales, suscitando una conversión que pueda ser base y garantía de la transformación de las estructuras y del ambiente social" (Puebla, 388).

La fe no forma parte de la cultura. No pertenece a ninguna cultura. Pero no puede expresarse sino dentro de una cultura, por una inserción que significa "la constante renovación y transformación evangélica de (la) cultura" (Puebla, 395).

#### 4.4.2. Amenaza a las culturas

Una primera amenaza proviene de la multiplicación de las relaciones y de su efecto en el encuentro de las culturas. Cuando centenares de millares de hombres contemplan la misma imagen en el mismo instante, las culturas se interpenetran y se modifican progresivamente. Hay cada vez menos islas culturales.

Esto no significa necesariamente una uniformidad de las culturas. Ante el mismo espectáculo, los hombres de cada cultura reaccionan en forma diversa. Es de desear que se conserve una múltiple y rica pluralidad de culturas.

La amenaza principal contra las culturas no proviene del encuentro de las culturas, que puede significar enriquecimiento mutuo sin desaparición, sino de la dominación de una cultura sobre otras. Proviene sobre todo de la atracción irresistible de una "cultura técnica" que significa más una "desculturización" que un desarrollo cultural.

Por tanto, hay que distinguir dos agresiones distintas:

a.— **Amenaza contra las culturas indígenas o africanas** por el contacto eruptivo con otras culturas que se imponen a ellas por la fuerza o por el prestigio.

En América Latina este fenómeno se produjo en la época de la conquista. Los españoles y los portugueses muchas veces tendían a destruir las culturas de los indígenas, a los que llamaban "bárbaros". Han tratado de imponer su lenguaje, su arte, su religión. No hay diferencia esencial entre las obras culturales de la colonia y las de los países de origen de los conquistadores.

Sin embargo, esta destrucción no fue completa. Se encuentran todavía, sobre todo en México, Guatemala, Ecuador, Perú y Bolivia, poblaciones enteras que conservan su lengua, sus costumbres, sus productos, sus vestidos, sus fiestas, su artesanía, que constituyen elementos de creación artística.

En otras partes, se observa cierto mestizaje cultural, es decir, cierto sincretismo. Dentro de una cultura dominante, que es la de los conquistadores, se observan ciertos rasgos de la cultura dominada, ciertas costumbres más o menos clandestinas. En la fe cristiana, profesada por todos, se introducen creencias, prácticas y ritos que configuran una "reli-

giosidad popular" genuina. Probablemente habría que distinguir esta religiosidad popular, resultado de un sincretismo, y la religiosidad popular que se observa en algunas partes, como Chile y Argentina, en donde hubo poco mestizaje y en donde la religiosidad popular se parece a la que se puede observar en España o en Portugal.

La labor de los primeros misioneros en relación con las religiones indígenas no fue nada fácil. Se les reprocha a veces haber destruido un contenido religioso primitivo, imponiendo a los indígenas ciertos elementos culturales ibéricos que no son la esencia de la fe cristiana. Sin duda, una inculturación auténtica debe respetar todo lo que no va en contra de ella y que puede ser asumida por ella. Pero los misioneros se enfrentaban a creencias, prescripciones, supersticiones cosmogónicas profundamente marcadas por la idolatría. Era necesaria una transformación profunda. Si hay elementos religiosos válidos, están insertados en contextos de los cuales es difícil separarlos. Una pastoral indígena debe discernir los puntos de inserción que ofrecen las manifestaciones culturales del indio o del africano, pero también rechazar lo que es idolatría. Con todo, las conversiones de los indígenas a la fe auténtica y a una actividad apostólica, muestran hasta qué punto el colonialismo encuentra arraigo en su corazón.

Es así como en "la primera época, del siglo XVI al XVIII, se echan las bases de la cultura latinoamericana y de su real sustrato católico. Su evangelización fue suficientemente profunda para que la fe pasara a ser constitutiva de su ser y de su identidad. . ." (Puebla, 412).

"Esta cultura, impregnada de fe y con frecuencia sin una conveniente catequesis, se manifiesta en las actitudes propias de la religión de nuestro pueblo, penetradas de un hondo sentido de la trascendencia y, a la vez, de la cercanía de Dios. Se traduce en una sabiduría popular con rasgos contemplativos, que orienta el modo peculiar como nuestros hombres viven su relación con la naturaleza y con los demás hombres; en un sentido del trabajo y de la fiesta, de la solidaridad, de la amistad y el parentesco. También en el sentimiento de su propia dignidad, que no ven disminuida por su vida pobre y sencilla" (Puebla, 413).

Hoy día, las culturas indígenas están todavía sometidas a la presión de las culturas dominantes, pese al interés creciente que se manifiesta por sus valores y a los ensayos que se hacen para protegerlas. Pero la amenaza principal proviene de otro horizonte totalmente distinto.

"Esta cultura, la mestiza primero y luego, paulatinamente, la de los diversos enclaves indígenas y afro-americanos, comienza, desde el siglo

XVIII, a sufrir el impacto del advenimiento de la civilización urbano-industrial, dominada por lo físico-matemático y por la mentalidad de eficiencia" (Puebla, 415).

b.— **Amenaza a la cultura en sí misma** (1). Esta adveniente cultura "urbano-industrial" (Puebla, 421) constituye una agresión no sólo a las culturas indígenas sino a toda cultura. Uno puede entonces preguntarse si se trata de una verdadera cultura, y si su imposición no constituye más bien un proceso de "desculturización". La palabra no sería aceptada por un sociólogo porque todo grupo tiene normas de vivir y de convivir observables empíricamente. Sólo si se introduce un elemento valórico se puede hablar de desculturización.

Se designa entonces por esta palabra el desconcierto cultural significado en una sociedad dominada por el afán de hacer y de tener más, en la cual la acumulación de bienes se vuelve la meta última de la existencia. Cuando la mayoría de los miembros de la sociedad no saben discernir el bien y el mal, cuando incluso no saben si existe el bien y el mal ¿qué pueden compartir y transmitir los miembros del grupo sino su propia indiferencia acerca de los valores?

"El advenimiento de la civilización urbano-industrial acarrea también problemas en el plano ideológico y llega a amenazar las mismas raíces de nuestra cultura, ya que dicha civilización nos llega, de hecho, en su real proceso histórico, impregnada de racionalismo e inspirada en dos ideologías dominantes: el liberalismo y el colectivismo marxista. En ambas anida la tendencia no sólo a una legítima y deseable secularización sino también al "secularismo" (Puebla, 418).

**"El hombre contemporáneo está sometido a la tentación del rechazo de Dios en nombre de su propia humanidad"** (Juan Pablo II, Alocución a la Conferencia Episcopal de Francia, subrayado por el Papa, 1.6.1980).

En esto consiste el secularismo. El rechazo de Dios termina por el rechazo del hombre mismo, de lo más noble en él: lo espiritual y lo infinito, la apertura a Dios y la apertura al otro.

---

(1) "¿Cómo es posible que, desde hace algún tiempo, el hombre haya encontrado en todo este gigantesco progreso una fuente de amenaza para sí mismo? ¿De qué modo y por qué camino hemos llegado al punto de que, en el corazón mismo de la ciencia y de la técnica moderna, haya aparecido la posibilidad de la gigantesca autodestrucción del hombre, hasta el punto que la vida diaria nos ofrezca tantas pruebas del empleo en contra del hombre de lo que debía ser para el hombre y su servicio? Acaso el hombre, en camino hacia el progreso no ha tomado un solo camino, el más fácil, el "ancho", descuidando el camino "estrecho" (Juan Pablo II, Le Bourget, 1 - 5 - 1980).

La religión misma puede ser sometida a esta tentación: "Hay que insistir en la amplitud de la tarea de los pastores en materia de 'discernimiento' entre lo que constituye una verdadera 'renovación' y lo que subterráneamente favorece la tendencia a la 'secularización' contemporánea y a la 'laicización' (Ibid.)"

Este materialismo invade la cultura en todos sus niveles. Destruye la relación del hombre con Dios, altera las relaciones de los hombres entre sí, y sus relaciones con la naturaleza. Toda la armonía de la existencia social está perturbada. La ruptura entre las generaciones en la familia, la perversión de la economía por el dominio de la tecnología, el deterioro de la sociedad política, en donde la fuerza sustituye a la destrucción del derecho, están implícitos en esta inversión que absorbe al espíritu en vez de someterlo a la carne en una relación armónica.

"La Iglesia llama, pues, a una renovada conversión en el plano de los valores culturales, para que desde allí se impregnen las estructuras de convivencia con espíritu evangélico. Al llamar a una revitalización de los valores evangélicos, urge a una rápida y profunda transformación de las estructuras, ya que éstas están llamadas, por su misma naturaleza, a contener el mal que nace del corazón del hombre, y que se manifiesta también en forma social y a servir como condiciones pedagógicas para una conversión interior, en el plano de los valores" (Puebla, 438).

#### 4.4.3. La liberación cultural

Juan Pablo II indica el camino cuando, con cierta audacia, se atreve a afirmar ante la UNESCO "la **relación orgánica y constitutiva** que existe entre la **religión** en general, y el **cristianismo** en particular, por una parte, y la **cultura**, por otra (subrayado del Papa). . . Ciertamente no será exagerado afirmar en particular que, a través de una multitud de hechos, Europa toda entera —del Atlántico a los Urales— atestigua, en la historia de cada nación y en la fe de la comunidad entera, la relación entre la cultura y el cristianismo".

Esto no disminuye, como el Papa lo advierte "de ninguna manera, la herencia de los otros continentes, ni la especificidad y el valor de esta misma herencia que deriva de **otras fuentes de inspiración religiosa, humanística y ética**" (Ibid., subrayado del Papa).

Hay sin embargo, el Papa insiste, una "**vinculación fundamental del Evangelio, es decir del mensaje de Cristo y de la Iglesia con el hombre en su humanidad misma**. Este vínculo es efectivamente creador de cultura en su fundamento mismo. Para crear la cultura, hay que considerar íntegra-

mente y hasta sus últimas consecuencias, al hombre como valor particular y autónomo, como sujeto portador de la trascendencia de la persona. Hay que **afirmar al hombre por él mismo**, y no por ningún otro motivo o razón: ¡únicamente por él mismo!" Y exclama: "Les ruego que comprendan que en nombre de lo que yo soy, **no podía abstenerme de dar este testimonio** (Ibid. subrayado del Papa)".

En efecto, este testimonio cala en lo más hondo de la cultura moderna. El Evangelio abrió el espacio a las ciencias y a las técnicas, preparó el terreno para los procesos de democratización y de socialización, tiene su fuente última en una predicación que liberaba al hombre de todo lo que limitaba su desarrollo histórico, proyectándolo hacia el horizonte escatológico.

Si es así, la redención de la cultura moderna requiere en primer lugar de su evangelización, o sea su retorno a las fuentes mismas de donde ha nacido y a los principios que la han conformado: primacía de la entrega sobre la posesión en el amor, primacía del servicio sobre el dominio en el poder, primacía del ser sobre el tener riqueza. Al fin y al cabo, la idolatría, que deteriora todos los elementos de la cultura, tiene su remedio en la primacía de la gracia sobre la vida. Sin el misterio de la cruz y la resurrección, escándalo para los judíos, locura para los griegos, todo se descompone en la cultura del hombre moderno.

"No hay que pensar que las formas esenciales de la conciencia religiosa estén exclusivamente ligadas con la cultura agraria. Es falso que el paso a la civilización urbano-industrial acarrea necesariamente la abolición de la religión. Sin embargo, constituye un evidente desafío, al condicionar con nuevas formas y estructuras de vida, la conciencia religiosa y la vida cristiana" (Puebla, 432).

¿Cómo debe conformarse una acción para llevar a cabo la tarea formidable de invertir la tendencia materialista de la cultura moderna y recomponerla a partir de su punto de arranque?

Una inversión tan radical requiere sin duda la transformación de las estructuras, que englobe un proceso de democratización y de socialización, integrando, al mismo tiempo, un proceso más amplio de reconstitución del ambiente natural y del tejido social y luchando contra la industrialización y la urbanización descontroladas. Requiere sobre todo una religación del hombre moderno con Dios gracias a una renovación de la teología, de la ética y de los sacramentos, que no sea negación de la tradición sino progreso hacia nuevas formas asequibles para el hombre moderno y latinoamericano.

## 4.5. El Problema Demográfico (1)

### 4.5.1. Demografía y Sociedad

El aspecto más grave del problema demográfico en América Latina no es tanto el contenido actual de su población, cuanto el ritmo acelerado de su crecimiento.

La rapidez del crecimiento demográfico crea dificultades específicas en un continente de escasos recursos.

Entre ellas queremos referirnos a las más serias:

—Dificultades para la atención de las necesidades básicas de la población especialmente en los sectores de alimentación, salud, educación y vivienda.

—Reducción de la situación de pobreza de muchas poblaciones necesitadas a condiciones de miseria, especialmente en el caso de familias numerosas.

—Deterioro de la calidad de vida de toda la población; deterioro que se manifiesta especialmente en índices todavía elevados de mortalidad infantil y en recrudecimiento de enfermedades provocadas por malas condiciones de vida y desnutrición.

—Concentración urbana en un ritmo superior a la creación de empleos, causando la "favelización" de las poblaciones periféricas, el aumento de la violencia y de la criminalidad; particularmente de la criminalidad juvenil y el abandono de menores.

---

(1) Sobre la política poblacional, ver el doc. de la Conf. Episc., Perú, enero 1977 (Docta No. 35, p. 12).

—Agresión y depredación, muchas veces irreparable, del medio ambiente.

#### 4.5.2. Demografía y ética

Será un error fatal pensar que la superación de las dificultades mencionadas debe ser conseguida a cualquier precio. Es indispensable tener presente que las medidas para la superación de los problemas demográficos están sujetas a exigencias éticas, que, si no son tomadas en cuenta, pueden llevar a consecuencias aún más graves.

Entre estas consecuencias, la Iglesia viene denunciando algunas de las más serias.

Primero, cabe destacar la degradación moral, inclusive de la moral pública, con un claro aumento de la permisividad y de formas indignas de erotismo y pornografía. No parece ser mera coincidencia la agravación de esta situación, que ya ha llegado a nuestras sociedades y la divulgación de los procesos anticonceptivos.

Cuando se postergan las exigencias éticas para conseguir una rápida reducción del crecimiento demográfico, los métodos utilizados acaban por degradarse a niveles de zootécnica. Se pierde el respeto a la vida y aumenta el número de abortos. Algunos países que autorizaron la divulgación de los métodos contraceptivos con la finalidad de reducir el número de abortos, acabaron por aceptar la legalización del aborto. La conciencia cristiana se rehúsa a aceptar medios inhumanos, simplemente porque son de eficacia inmediata, para resolver un problema profundamente humano como el de la fecundidad.

Exigir la reducción de la natalidad a cualquier precio como condición previa al desarrollo es una impostura contra la cual se rebela la conciencia cristiana.

No se deben transferir a los que van a nacer responsabilidades de un problema actual.

Los millones de seres humanos que viven en la carencia ya son una realidad en América Latina. Sólo invirtiendo en su promoción humana se logrará llegar a un equilibrio demográfico digno del hombre.

La orquestación ruidosa que se ha creado acerca del control de la natalidad se vuelve fácilmente cómplice del capital internacional interesado en la expansión de los mercados, pero temeroso de que, un alto potencial demográfico en América Latina se transforme en un foco de inestabili-

dad política y social, contraria a los intereses de los grandes inversionistas extranjeros. No se puede desconocer, por otro lado, el hecho de que esa orquestación beneficia a los grandes laboratorios multinacionales que están encontrando en América Latina un mercado atrayente.

#### 4.5.3. Demografía y Política

Las consideraciones que preceden permiten percibir la gravedad de la responsabilidad que implica la determinación de una política demográfica para una comunidad nacional, especialmente cuando esa política se traduce en términos de control de la natalidad.

La Iglesia es sensible a los problemas creados por el ritmo acelerado del crecimiento poblacional, pero insiste en la necesidad de encontrar soluciones humanas para ese problema. Advierte que es necesario oír las voces de aquellos que denuncian los grave efectos colaterales de la aplicación de los métodos artificiales de control de la natalidad y la eficacia de los procesos naturales de planificación familiar.

Con respecto a la política demográfica, es injusto acusar hoy a la Iglesia de formular únicamente condenaciones y anatemas y de no señalar ningún camino viable. La educación para la paternidad y la maternidad responsables es un camino viable sin los efectos colaterales nocivos y sin las graves consecuencias ético-sociales ya mencionadas. En América Latina la Iglesia ya ha asumido el proyecto de colaborar eficazmente en esa educación.

Puebla llama la atención sobre este problema.

“Observamos que en casi todos nuestros países se ha experimentado un acelerado crecimiento demográfico. Tenemos una población mayoritariamente joven. Las migraciones internas y externas llevan un sentido de desarraigo, las ciudades crecen desorganizadamente con el peligro de transformarse en megápolis incontrolables en las que cada día es más difícil ofrecer los servicios básicos de vivienda, hospitales, escuelas, etc., agrandándose así la marginación social, cultural y económica. El aumento de quienes buscan trabajo ha sido más rápido que la capacidad del sistema económico actual para dar empleo. Hay instituciones internacionales que propician y gobiernos que aplican o apoyan políticas antinatalistas contrarias a la moral familiar” (Puebla, 71).

#### 4.6. La sociedad internacional

Más que nadie la Iglesia católica ha contribuido a promover el sentido de la unidad del género humano por encima de los pueblos, de las razas, de las ideologías. Cuando, por el desarrollo de los medios de comunicación, la comunidad de las naciones llegó a institucionalizarse en la Sociedad de las Naciones (SDN) después de la primera guerra mundial y en la Organización de las Naciones Unidas (ONU) después de la segunda guerra mundial, la Santa Sede no quiso participar como Estado en esta comunidad, precisamente para mantenerse fuera de los intereses nacionales en pugna, pero desde el principio dió su apoyo moral a la nueva institución internacional y a sus varios organismos. Para hablar sólo de la época más reciente, Pablo VI visitó personalmente la ONU en su sede en Nueva York (4-10-1965), y la OIT (Organización Internacional del Trabajo) en Ginebra, así como la FAO (Organización para la Alimentación y la Agricultura) en Roma. El mismo Juan Pablo II estuvo en la ONU desde el primer año de su pontificado (Octubre 1979) y luego en la FAO (12.11.79) y en la UNESCO (Organización para la Educación, la Ciencia, la Cultura) en París (2.6.1980).

Los principales obstáculos para constituir una verdadera comunidad internacional están en la división del mundo en bloques ideológicos, y en la existencia de hegemonías económicas conflictuales, así como en la profunda disparidad entre las naciones más poderosas y las naciones más débiles, entre el "centro" y la "periferia", así como en la sociedad nacional, lo constituye la desigualdad entre los grupos sociales. Por tanto, los esfuerzos se dirigen ahora hacia un nuevo orden económico internacional, hacia una nueva relación Norte-Sur para usar la expresión ahora clásica, el cual condiciona un nuevo orden político internacional y está condicionado por él. Se quiere realizar un encuentro de las culturas que no sea una destrucción de ellas, sino que asuma los valores auténticos de cada una en cierta universalidad.

#### 4.6.1. Un nuevo orden económico internacional

El fenómeno ya señalado de la extracción de un excedente que sube de los estratos inferiores a los estratos superiores, por canales múltiples y que nunca vuelve a su punto de arranque cuando se invierte —fenómeno que se detecta a nivel nacional— se reproduce a nivel internacional. Los países productores de materia prima llevan a los países industrializados, en todos los sistemas ideológicos, un capital que se esteriliza o se invierte en técnicas sofisticadas que no pueden ser utilizadas por los países en desarrollo, a no ser los países que pertenecen a las capas superiores, pero no los de estratos inferiores. El fenómeno reciente de la cuadruplicación de los precios del petróleo (Dic. 1973) y ahora de su decuplicación, gracias a la sindicalización de los países exportadores, anuncia quizás una inversión radical a largo plazo de la relación entre productores y consumidores del material, pero representa tan sólo una excepción, casi única.

Por tanto, los pueblos en desarrollo, los pueblos del "Sur" desprovistos de industria y sobre todo de tecnología, fuente de todas las otras riquezas, se encuentran en una situación de neo-colonialismo, no político sino económico, frente al monopolio de los países desarrollados. Entre las metrópolis y las naciones periféricas se establecen relaciones dispares que son, como consecuencia, relaciones de explotación.

Lógicamente, si el fenómeno más característico del desorden económico actual es el de la extracción del capital desde la periferia hacia el centro, lo más urgente es reestructurar el sistema financiero internacional.

Este sistema funciona en desmedro de los países subdesarrollados. Los países subdesarrollados necesitan desesperadamente capitales para enfrentar el desafío de la autonomía y modernización de sus economías. El dinero es una mercancía que tiene precio y es inevitable que ese precio aumente cuando los acreedores perciben que los países necesitados se disponen a obtenerlo a cualquier precio. Los capitales se ofrecen a los países subdesarrollados, pero la oferta está vinculada a condiciones desfavorables y muchas veces humillantes.

Se condiciona la concesión de crédito a la obligación de importar tecnología y equipamiento proporcionado por los mismos acreedores. Los países ricos y los grandes centros monetarios prestan para vender y quedarse con las ventajas financieras de la operación. Se exportan así tecnologías con frecuencia absolutamente innecesarias e inadecuadas a la realidad de los países subdesarrollados, tecnologías altamente intensivas de capital y no de trabajo, que generan dependencia tecnológica e impiden que los países deudores empleen tecnologías intermedias más convenientes a su situación.

Es indispensable y urgente que los países que controlan el Sistema Monetario Internacional se den cuenta de que ellos tienen una deuda histórica con América Latina, a cuya expropiación deben en parte el arranque de su desarrollo. No es posible ni justo que no comprendan la necesidad de crear condiciones más favorables de acceso al crédito para los países del tercer mundo. No es sensato pretender mantener en estado de subdesarrollo a un continente situado dentro del contexto occidental, que muy pronto pasará a un potencial humano de más de 350 millones de habitantes.

Por otra parte, la anarquía del mundo internacional, constantemente perturbado por movimientos masivos de capitales sin patria, incontrolables, afecta profundamente el desarrollo económico y social de los países del tercer mundo. Las medidas adoptadas por las naciones más desarrolladas, incluyendo las naciones exportadoras de petróleo, sin ninguna concertación con las otras naciones, sólo en función de su interés propio, obstaculizan el progreso solidario de todas las naciones, por ejemplo, cuando protegen celosamente el nivel de vida de sus ciudadanos, impidiendo la importación de productos agrícolas o industriales de los países en desarrollo.

Por último, la agresión permanente de estos países por los patrones de cultura, difundidos por los mass-media, y por las técnicas sofisticadas de los países desarrollados, impide una solución al problema del desequilibrio ecológico.

El único remedio para una situación tan dramática, es una sociedad internacional orgánica en que exista un principio rector de la economía, de la economía mundial en este caso.

Aquí está al mismo tiempo, por desgracia, el principal obstáculo. No queriendo ningún país, y mucho menos los imperios, abandonar la menor parcela de su soberanía, ninguna autoridad a nivel internacional puede imponer las normas de repartición, de regulación y de equilibrio ecológico indispensables. La Doctrina Social de la Iglesia tendrá más dificultades para hacerse oír a nivel internacional que a nivel nacional. Señala sin embargo, el único camino viable para la humanidad.

Los pactos regionales (1) en América Latina, mientras tanto, pueden remediar ciertos aspectos de la mala repartición y de la ausencia de regulación. Sus efectos positivos son innegables. No pudiendo, sin embargo,

---

(1) Sobre la Iglesia y el proceso de Integración Andina, ver la declaración de los Cardenales, Presidentes y Secretarios de las Conferencias episcopales y otros obispos de Bolivia, Chile, Colombia, Ecuador, Perú (Docla No. 28, p. 26 ss.).

integrar a la vez países desarrollados y países en desarrollo, no pueden ir a la raíz del mal. Constituyen un paliativo.

En estas condiciones, la ayuda internacional es sólo una limosna para ocultar una situación injusta de opresión de parte de los países desarrollados, cualquiera sea su ideología. Representa tan sólo un pequeño porcentaje de las deudas externas de los países del tercer mundo, crecientes en forma alarmante.

Por falta de un "principio rector", la economía mundial sigue siendo regida por los principios del liberalismo económico, con todas sus consecuencias prácticas: una parte del mundo se muere de hambre mientras otra vive en el lujo; y la situación puede agravarse, mientras no se realice un cambio de las conciencias y de las conductas colectivas para crear una verdadera solidaridad internacional.

### Las empresas transnacionales

Estas empresas están en el centro de la atención mundial puesto que los problemas de repartición, de regulación y de equilibrio ecológico, inherentes a una economía internacional anárquica, parecen tener en ellas su fuente principal y casi única (1).

Razones técnicas y económicas explican su proliferación: tecnologías de avanzada, rendimiento más alto, mejores condiciones de trabajo, mejores salarios, laboratorios de investigación, exploración de los mercados, oficinas de información que cubren todos los aspectos de la existencia en cada nación y en el mundo, posibilidad de innovar emprendiendo producciones aleatorias, compensando los éxitos de una, el fracaso de otras, etc., . . . Como se ve, hay aspectos positivos en esta enumeración.

Estas empresas plantean sin embargo, un problema grave por los medios que usan y, a veces, por el fin que persiguen. Imponen sus productos por medio de la publicidad a través de los medios de comunicación social, los cuales necesitan sus aportes y dependen de ellos. Obligan a las empresas

---

(1) "Aparecen nuevas potencias económicas, las empresas multinacionales, que por la concentración y la flexibilidad de sus medios pueden llevar a cabo estrategias autónomas, en gran parte independientes de los poderes políticos nacionales y por consiguiente sin control bajo el punto de vista del bien común. Al extender sus actividades, estos organismos privados pueden conducir a una nueva forma abusiva de dominación económica en el campo social, cultural e incluso político" (Octogésima Adventus, No. 44). — "Sobre las actividades de las empresas multinacionales. . . consideramos el derecho al pleno ejercicio de la libertad económica y también política como un derecho sagrado. Afirmamos que perpetuar la dirección de las economías de las Indias occidentales en favor de intereses extranjeros es un hecho totalmente inaceptable para la conciencia cristiana" (Conf. Episc., Antillas, 21 - 11 - 1975).

concurrentes a integrarse a ellas o a desaparecer, usando a veces métodos de "dumping" (venta a precios inferiores de producción durante un tiempo para arruinar a los competidores). Contabilizan los beneficios en el país en donde es más ventajoso para ellas (por ejemplo, cuando la empresa matriz hace pagar sus productos o su tecnología a la empresa filial a un precio muy alto o muy barato, según el caso, sin ningún control público posible). Encuentran el apoyo de los poderes públicos, usando muchas veces la corrupción. Obtienen la ayuda de los organismos internacionales gracias a sus "relaciones". Colaboran ahora con los poderes planificadores de los países socialistas, que necesitan de su tecnología. Cuando trabajan en el campo agro-industrial, su tendencia actual es abandonar la propiedad de la tierra, para evitar la expropiación y trabajar con campesinos privados a quienes imponen sus precios.

Para la explotación de nuevas regiones agrícolas, por ejemplo, en la Amazonía, consiguen privilegios, expulsan a los campesinos autóctonos o indígenas, reclutan una mano de obra por intermediarios que la explotan. Seleccionan los países en donde invierten, dejando de lado a los más pobres (en donde sus métodos no caben, por ejemplo, la publicidad, siendo poco eficientes los medios de comunicación social) y a los menos seguros social y políticamente. En todo eso, obedecen a la ley del lucro a lo que sus gerentes aunque lo quisieran no pueden escapar.

Tales empresas responden a una necesidad, la de una organización de la producción por encima de las fronteras, pues la división del trabajo es internacional y requiere una regulación. Sin embargo, por muy grande que sea la multinacional, sus intereses son parciales y sus gerentes no pueden elevarse al nivel necesario para medir todas sus consecuencias económicas, sociales, políticas, ecológicas y culturales de sus decisiones. Ya **Quadragesimo Anno** lo señalaba (BAC, 88): después de pedir que la "economía se atenga y someta de nuevo a un verdadero y eficaz principio rector", Pío XI escribe: "Mucho menos aún (que el mercado libre) puede desempeñar esta función la dictadura económica, que hace poco ha sustituido la libre concurrencia, pues tratándose de una fuerza impetuosa y de una enorme potencia, para ser provechosa a los hombres, tiene que frenarse poderosamente y regirse con gran sabiduría y no puede ni frenarse ni regirse por sí misma". Por desgracia, la ausencia de una autoridad a nivel internacional, más todavía que a nivel nacional, dificulta o imposibilita el control de estos nuevos imperios que representan el aspecto más característico del capitalismo moderno: el liberalismo ha engendrado a su contrario, el reino de los más poderosos, sin que cambie su lógica.

Si las transnacionales tienen un peso enorme en las naciones industrializadas por las orientaciones que imprimen a la economía, imponiendo

prioridades o métodos en la producción sin medir sus consecuencias respecto al empleo, al agotamiento de los recursos, a la polución de los ambientes, tienen en el tercer mundo efectos económicos, políticos y culturales que lo mantienen en una estrecha dependencia. Habría que distinguir entre las diversas empresas transnacionales a este respecto. Sin embargo, se puede afirmar que son, en su conjunto, el mecanismo privilegiado por el cual los países desarrollados mantienen su dominio sobre el tercer mundo y por tanto, la fuente principal de las consecuencias negativas de este dominio.

En la ausencia de un orden económico internacional y de una autoridad para imponerlo, cierto control de las inversiones extranjeras ha podido lograrse a través de los pactos regionales, como los del Pacto Andino. Por su cláusula 24, este Pacto ha podido establecer algunas normas que esbozan una especie de código al cual deben someterse las multinacionales para tener acceso a los países que pertenecen al Pacto. Además, convenios directos entre ciertos gobiernos y ciertas empresas multinacionales han tenido efectos positivos. Indican un camino.

La tendencia actual de varios países latinoamericanos es más bien abrir las puertas a las empresas multinacionales sin ninguna condición. Aquí está sin duda el obstáculo principal para un nuevo orden económico internacional.

Las empresas transnacionales modifican el esquema de dominación del imperialismo económico. Antes, la dominación era ejercida por grandes empresas nacionales de los países desarrollados apoyadas en la fuerza política y, eventualmente, en la militar de sus propios países. Hoy el imperialismo económico está basado en premisas implícitas inaceptables para el Tercer Mundo.

1o.— Ya no es posible garantizar el desarrollo de todos los pueblos de la tierra.

2o.— Los países que entraron en la era tecnocrónica se diferencian de los demás, no sólo por diferencias cuantitativas sino por diferencias cualitativas, que tienden a profundizar indefinidamente su distancia sobre los países del Tercer Mundo.

3o.— Es necesario integrar a los países cualitativamente diferentes en un pacto de comunicación tecnológica y de división de mercados, de manera que puedan ejercer con mayor tranquilidad su dominación sobre el Tercer Mundo, pacto que debe incluir actividades asistenciales que prevengan posibles crisis más graves.

La gran área de inversión de las transnacionales son los mismos países desarrollados. Pero el porcentaje que invierten en el Tercer Mundo, es suficiente para determinar la desnacionalización de los sectores mayores de sus economías (1).

#### 4.6.2. Un nuevo orden político internacional

La tensión que ha crecido bruscamente en estos últimos años entre los grandes imperios y la aceleración de la carrera de armamentos entre ellos, atrae de nuevo la atención del mundo sobre el drama de este fin de milenio. Para dar un solo ejemplo, Estados Unidos y Rusia, en los acuerdos Salt II, todavía no firmados, tratan de impedir una nueva escalada: la construcción, sumamente costosa, de una red de cohetes anticohetes. A primera vista, esta construcción parece ser una protección. De hecho, da al atacante una ventaja decisiva. Pues, al tomar la iniciativa de destruir por completo al adversario, tiene al mismo tiempo la posibilidad de poner en marcha su propio sistema de anticohetes, que no puede funcionar en forma permanente, impidiendo así toda réplica. Podría entonces atacar sin temor de represalias.

Fuera de esta amenaza que, en estas condiciones puede llegar a ser realidad, la guerra total entre las "ciudades", para usar el lenguaje de los estrategas, o sea entre las grandes potencias nucleares, es imposible, porque significaría la destrucción mutua completa; además, el planeta se volvería inhabitable. Pero las guerras menores, en el "pantano", para usar el mismo lenguaje, son una realidad permanente. Desde el fin de la segunda guerra mundial no hubo un solo año de paz total en el mundo.

La carrera de armamentos en todas partes ha tomado un carácter cada vez más insensato. Cada país parece sentirse amenazado por su vecino y no quiere estar en situación inferior. La multiplicación de los regímenes militares, que dan espontáneamente una prioridad a la defensa exterior, explica en parte esta escalada, pero también la competencia entre las industrias productoras de armas para vender sus productos a los países en desarrollo. Un solo avión militar sofisticado vale 16 millones de dólares y estos aviones se ordenan por decenas.

Con este telón de fondo, no hay que sorprenderse por el hecho de que la Iglesia considere como primordial su obra de paz en favor de un orden

---

(1) Ver al respecto: Zbigniew Brzezinski: *La revolution technotronique* Col: *Liberté de l'Esprit*; dirección de Raymond Aron: París, Calman Levy, 1970, 378 ps. Trad. de Jean Viennet del original *Between two ages*, p. 352 ss.

político internacional. Sobre todo la Santa Sede, por estar más allá de los intereses nacionales, desarrolla y difunde su doctrina, utilizando todos los medios a su alcance. Incluso Juan Pablo II aceptó el oficio de mediador entre Argentina y Chile en el conflicto que surgió a propósito de las 3 islas del Canal Beagle, conflicto que estuvo a punto de provocar una guerra. Habitualmente la Santa Sede se niega a desempeñar esta función: Benedicto XV declinó la invitación sugerida a la Santa Sede por la Sociedad de las Naciones después de la Primera Guerra Mundial, de participar en ella como Estado.

1.— En su mensaje de Navidad de 1944, cuando termina la II Guerra Mundial, Pío XII trató ampliamente, al mismo tiempo que el tema de la democracia, el de la **comunidad internacional**. La unidad del género humano y la sociedad de los pueblos son una exigencia moral. “La autoridad de dicha sociedad de los pueblos deberá ser real y efectiva sobre los Estados que son sus miembros, de forma sin embargo, que cada uno conserve un derecho igual a su soberanía relativa. Sólo de esta manera, el espíritu de una sana democracia podrá penetrar igualmente en el campo vasto y espinoso de la política exterior”.

En esta forma, el Papa se sitúa en el punto crucial del debate: una organización internacional es ineficaz mientras no haya una **autoridad** eficaz con medios de coacción para imponer sus decisiones. La soberanía de los Estados, como la propiedad de los individuos, debe ser sólo “relativa”. De lo contrario, surgen nacionalismos radicales que no tienen nada que ver con el sentido de la patria y que impiden la solución de los conflictos por la vía pacífica.

Punto crucial y al mismo tiempo dificultad máxima, porque ningún país, grande o pequeño, fuerte o débil, y sobre todo ningún país entre los poderosos, quiere abandonar la más mínima parcela de su soberanía. En esta forma, la organización de las Naciones Unidas se vuelve impotente ante las fuerzas colectivas en conflicto, a pesar de los esfuerzos de sus dirigentes. Los Papas quisieron dar sin cesar su aporte moral a la ONU, afirmando unánimemente la necesidad de una autoridad suprema (Pío XII en el mensaje citado de Navidad 1944, Juan XXIII en *Pacem in Terris*, Vaticano II en *Gaudium et Spes*, 84, Pablo VI en *Populorum Progressio*, 78) que respete la soberanía relativa de los Estados pero que pueda imponerles sus decisiones según normas constitucionales definidas.

Como ya se ha mencionado, Pablo VI y recientemente Juan Pablo II, tomaron la iniciativa de visitar la ONU, la FAO y la UNESCO.

2.— Los documentos pontificios recientes manifiestan una evolución marcada por el respeto a la teoría tradicional sobre la guerra justa: tienden a excluir la guerra como medio legítimo para dirimir cualquier conflicto: “hay que hacer todo lo posible para proscribir y eliminar de una vez por todas la **guerra de agresión** como solución legítima para las controversias internacionales y como medio de realización de las aspiraciones nacionales” (Pío XII, Navidad 1944). “. . . Debemos procurar con todas nuestras fuerzas preparar una época en que, por acuerdo de las naciones, pueda ser absolutamente prohibida **cualquier guerra**” (*Gaudium et Spes*, 82). En efecto, cualquier guerra en las condiciones actuales de armamentos tradicionales y nucleares, sobre todo en la tensión reciente que se observa, corre el riesgo de provocar conflictos sangrientos en cadena y de terminar en forma catastrófica. El país que hoy tome la iniciativa de una guerra para defender derechos legítimos, y, sobre todo, para conquistar una posición de fuerza, tiene una actitud criminal (1).

En todo conflicto, la fuerza es la menos capaz de definir el derecho. La Iglesia ha defendido siempre la negociación y el arbitraje como medios infinitamente más adecuados, pese a su imperfección, para definir lo que es justo y lo que es injusto. Hoy día, más que nunca, hay que recurrir a estos medios.

3.— Después de Juan XXIII en *Pacem in Terris*, el Vaticano II ataca la raíz de la amenaza: “**La carrera de armamentos** es la plaga más grave de la humanidad y perjudica a los pobres de manera intolerable” (81). “Todos han de trabajar para que la carrera de armamentos cese finalmente, para que comience ya en realidad la reducción de armamentos, no unilateral, sino simultánea, de mutuo acuerdo, con auténticas y eficaces garantías (82)”. En *Populorum Progressio* Pablo VI considera sobre todo el despilfarro que constituye: “Cuando tantos pueblos tienen hambre. . . toda carrera de armamentos, se convierte en un escándalo intolerable” (53). Desde su primera encíclica *Redemptor Hominis*, Juan Pablo II denuncia como prioridad este flagelo: hablando del hombre “amenazado por lo que produce”, escribe: “Teme que sus productos. . . precisamente los que contienen una parte especial de su genialidad y de su iniciativa. . . puedan convertirse en medios e instrumentos de una autodestrucción inimaginable, frente a la cual todos los cataclismos y las catástrofes de la historia que conocemos parecen palidecer” (15). En muchos de sus discursos, especialmente ante la UNESCO (2.6.1980) el Papa denuncia de nuevo esta absurda y peligrosísima escalada.

(1) “Hace 14 años, hablaba desde esta tribuna mi gran Predecesor el Papa Paulo VI. Pronunció entonces algunas palabras memorables que hoy deseo repetir: “No más guerra, no más guerra. Nunca unos contra otros”, y ni siquiera “el uno por encima del otro”, sino siempre y en toda ocasión, “los unos con los otros” (Juan Pablo II, discurso a la ONU, X - 1979).

Si todas las fuerzas espirituales, especialmente cristianas, se uniesen para crear un Movimiento de Paz, inspirado por el bien común del género humano en todo el mundo, se podría presionar a los principales responsables de esta situación. Hace falta la convicción y la energía para que sea posible lo que es imposible en la inercia, para organizar una acción eficaz. Las manifestaciones que se han desarrollado en Argentina y en Chile en contra de la guerra entre los dos países, han demostrado que era posible cambiar un ambiente y una opinión extendida: indican un camino.

4.— Entre los hechos que pueden ser fuente de conflictos entre naciones, especialmente en América Latina, como la guerra entre El Salvador y Honduras lo ha demostrado, está el problema de las migraciones.

Lo hemos visto, la doctrina de Vitoria establece el derecho fundamental de comunicación, porque considera que la comunidad internacional, antes que una comunidad de Estados, es una comunidad de personas que pueden comerciar y desplazarse libremente por encima de las fronteras, con tal de que no provoquen molestias injustas. En *Pacem in Terris*, Juan XXIII afirma que todo hombre tiene "derecho. . . a cambiar su residencia dentro de los límites geográficos del país. . . cuando lo aconsejen justos motivos, emigrar a otros países y fijar allí su domicilio". E invoca la doctrina tradicional: "El hecho de pertenecer a una determinada comunidad política no impide de ninguna manera el ser miembro de la familia humana y pertenecer en calidad de ciudadano a la comunidad humana".

Puebla señala que "El desequilibrio socio-político a nivel nacional e internacional está creando numerosos desubicados, como son los emigrantes cuyo número puede ser de magnitud insospechada en el próximo futuro" (1266).

Los convenios entre los gobiernos del país acogedor y del país abastecedor de esta mano de obra, cuando la reducen a una condición de esclavitud y sacan beneficios de su explotación, son particularmente repugnantes.

5.— Se puede notar en América Latina cierta aspiración a construir una gran unidad, por encima de fronteras muchas veces artificiales, herencia de la colonia. Hay todavía mucho que hacer para disminuir las tensiones existentes entre naciones y desarrollar el sentimiento de pertenencia a una misma patria. La comunidad económica, cuyos pactos regionales son un comienzo, puede crear lazos que preparen la comunidad política, como se nota en la comunidad europea, a pesar de las dificultades. Dicha Confederación permitiría la solución de muchos problemas insolubles

dentro del marco de las divisiones arbitrarias que tanto lamentaba el Libertador Bolívar. En este aspecto, la Iglesia tiene una posición de avanzada: las múltiples relaciones que se establecen entre los episcopados gracias a las Asambleas Generales periódicas (Río de Janeiro, 1955, Medellín 1968, Puebla 1979) y por medio de un organismo permanente, el Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM), no tienen su equivalencia en ningún otro continente del mundo y crean vínculos entre países por encima de las tensiones existentes. El efecto invisible de esta comunión prepara el terreno para la unidad política, que, sin suprimir las distintas naciones, esté inscrita en la realidad del continente.

### 5.6.3. El encuentro de las culturas

Cuando las distancias entre los países se reducen cada vez más, cuando los medios de comunicación social permiten a la mitad de la humanidad presenciar el mismo espectáculo al mismo momento, vía satélite, es inevitable y provechoso que se produzca el encuentro de las culturas. Este hecho no constituye necesariamente una amenaza para las culturas, ya que puede ser liberador y enriquecedor. La universalización de ciertos valores es también un progreso, como lo dijo Juan Pablo II ante la UNESCO. Estos valores tienen su fuente última en el mensaje evangélico y se difunden más allá de las fronteras del cristianismo: igualdad fundamental de los hombres, cualquiera sea su nación, su raza, su sexo, su religión; libertad de expresión, de asociación, de participación, independencia de la sociedad civil y de la sociedad religiosa. Las grandes corrientes revolucionarias de la era moderna son portadoras de estas ideas fundamentales y las fuerzas que las combaten pueden considerarse que libran batallas de retaguardia.

La agresión verdadera proviene de que, a través de los medios de comunicación social, se imponen patrones agresivos de consumo, cuya esencia la constituyen la primacía del tener sobre el ser y una lógica propia de la tecnología que el hombre no controla, o sea la negación misma de la cultura en su función de jerarquización de los valores.

Ya se ha analizado y evaluado este proceso. Aquí está probablemente el desafío principal de un orden internacional: una inversión radical de los valores sin la cual no puede haber ni orden económico, ni orden político a nivel internacional.

Así se explica la enorme importancia que Juan Pablo II y Puebla han dado al aspecto cultural. Contra el materialismo reinante en los sistemas opuestos vigentes, afirman la primacía del espíritu sobre la carne, de Dios sobre el hombre, en su unión indivisible, condición de un género humano múltiple y solidario.

#### 4.6.4. Misión de la Iglesia

Evangelizar una cultura significa penetrarla de valores evangélicos. La Iglesia vivió esta experiencia en el pasado: la Edad Media fue un extraordinario éxito cultural cristiano. La referencia a este ejemplo no pretende sugerir una vuelta imposible a una teocracia que fue el modelo asumido por la cultura medioeval, sino más bien destacar que no es inédita en la historia la animación de una cultura por valores cristianos.

Penetrar hoy la cultura de valores cristianos significa proporcionarle los elementos indispensables para el análisis y la solución cristiana de los problemas sociales y humanos creados por esa misma cultura. La pastoral social se agotaría en exhortaciones moralizantes, si se evadiera del desafío de contribuir a encontrar respuestas a los problemas de hoy.

La cultura tecnológica ha creado y engendrado contradicciones internas que la han acorralado en un "impasse". Es importante tener clara conciencia de esas contradicciones y problemas. Nunca se habló tanto de paz y nunca se han hecho tan enormes inversiones para la guerra.

Nunca se tuvo una conciencia tan clara de la insuficiencia de los recursos para atender las necesidades mínimas de la humanidad, y nunca ha habido una carrera tan descontrolada por el creciente consumo.

Nunca se habló tanto de justicia y de justicia internacional y nunca existió tanta injusticia.

Nunca se habló tanto de descolonización y nunca existieron formas tan sutiles y tan poderosas de imperialismo. Nunca se sintió tan dramáticamente la devastación causada por las pasiones desencadenadas y nunca hubo tanta complacencia con la permisividad. Nunca se habló tanto del medio ambiente y nunca se estimuló una utilización tan predatoria de la naturaleza.

El desafío de la evangelización de la cultura se sitúa al nivel de esta problemática. ¿Qué puede hacer la Iglesia; qué puede aportar?

En primer lugar, si la pregunta es derrotista, denotaría una falta de fe en el destino eterno de la Iglesia. Pensar que la Iglesia no tiene nada que hacer en ese nivel sería, de hecho, reducir la Iglesia a proporciones de un fenómeno pasajero de folklore religioso. Sería descartarla en la solución de los problemas que la humanidad tiene que resolver. Nunca fue tan grande la oportunidad de participación para la Iglesia, de ofrecer una

colaboración decisiva y ello por una razón bien precisa. Nunca se vio con tanta claridad que la solución de esos problemas no depende sólo ni principalmente de medios técnicos, sino de factores decididamente éticos y morales. No se trata sólo de una revolución tecnológica, sino de una revolución moral y para lograrla la Iglesia tiene una contribución específica. Hoy se sabe, cada vez con más claridad, que las posibilidades de superación del "impasse" no se reducen sólo ni principalmente a límites de naturaleza tecnológica, tales como el agotamiento de los recursos y el bloqueo del proceso, sino también a límites superiores de naturaleza ética, constituidos por la presión de antivalores morales que restringen el espacio para alternativas viables.

Entre estos antivalores, cabe señalar el aferrarse a altos patrones de consumo y a un sentido de la vida centrado en tener más.

La Iglesia afirma la primacía del ser más: redescubrir la actualidad de la pobreza evangélica y presentar al mundo el ejemplo de las más nobles expresiones de grandeza humana, en las que bastó tener tan poco para ser tanto.

La concepción del desarrollo es entendida como meta meramente cuantitativa, como crecimiento indefinido de valores mensurables. La Iglesia afirma la primacía de los modelos cualitativos y sus indicaciones están dispersas en sus mensajes sociales. Ya se pueden diseñar las grandes líneas de un nuevo tipo de sociedad. Un tipo de sociedad en la cual el tener siempre más no será el valor supremo de los individuos ni el criterio decisivo del modelo, en la que serán creadas diferentes formas de utilizar el tiempo más allá de aquellas que conducen a un aumento del consumo y una elevación del status, en la cual el pleno empleo de todos y de todas sus capacidades creativas primarán sobre las exigencias inmediatistas de crecimiento económico a cualquier precio, en la cual la humanización de la vida y del trabajo será más importante que la recompensa de salarios que permitan un mayor consumo y una participación solitaria en el espectáculo.

Frente a la exacerbación de los egoísmos nacionales y la pretensión de resolver los problemas actuales a partir exclusivamente de criterios e intereses nacionalistas, la Iglesia anuncia la solidaridad en la promoción como el único camino para la propia liberación y supervivencia de la especie,

### III PARTE

## SISTEMAS, IDEOLOGÍAS Y DOCTRINAS

## 1. LOS SISTEMAS IDEOLOGICOS Y LOS DOCUMENTOS PONTIFICIOS

### 1.1. Las premisas necesarias

1) Inicialmente es necesario distinguir los conceptos de **sistemas** y **modelo**.

Un **sistema** es una determinada organización de la sociedad como expresión de una antropología, de una filosofía socio-política, y de modo más englobante, una cosmovisión. Todo sistema se constituye, pues, por la articulación de dos niveles distintos: una visión del hombre y de la sociedad y una organización de la propia sociedad que refleje y exprese dicha visión.

Un **modelo** es una determinada organización de los diversos elementos de un conjunto, o en nuestro caso de los subsistemas de un sistema, en vista de un desempeño pre-definido. Sirva de ejemplo una máquina automotora, considerada como un sistema integrado por varios subsistemas. Conforme se le destine a alcanzar alta velocidad o alta capacidad de tracción, sus subsistemas serán integrados en función del objetivo escogido.

El capitalismo y el socialismo son sistemas integrados por varios subsistemas, entre los cuales podemos distinguir los subsistemas político, social, económico y cultural que tanto el capitalismo como el socialismo intentan organizar.

Mientras el concepto de sistema contiene una connotación doctrinal inevitable, el concepto de modelo es de naturaleza más claramente operacional.

2) Sobre la base de dicha distinción entre sistema y modelo, detengámonos en la concepción de capitalismo y socialismo como sistemas globales, en los dos niveles en que se articulan.

### 1.1.1. EL CAPITALISMO LIBERAL

#### El capitalismo como doctrina

Como todo sistema, el capitalismo se asienta sobre una base doctrinal que comprende una antropología y una filosofía socio-política.

La antropología implícita en la concepción capitalista del hombre está marcada por el individualismo.

El **individualismo** tiene sus fuentes originales de inspiración en una valorización del hombre como individuo, que vino a oponerse a la absorción del mismo individuo en el tejido social comunitario del antiguo régimen. Y en aquel individualismo se inspiró la primera Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano (1789).

El individualismo vino así a crear un clima propicio a la expansión de la iniciativa particular que habría de beneficiar principalmente a la burguesía emergente.

En torno a ese núcleo esencial de la antropología individualista, se van explicitando las tesis de los pensadores que crearían las bases de la filosofía capitalista. El individuo es un ser movido por el interés. Esta formulación aparentemente inocente, no parece, a primera vista, distanciar-se mucho del pensamiento escolástico, inclusive tomista, según el cual el hombre es atraído por el bien. Sólo pasa de la inercia a la acción, motivado por la búsqueda de aquello que aquí y ahora aparece como un bien. Sin embargo, en el contexto cultural que surgía de los escombros del antiguo régimen, la tesis individualista adquiriría un sentido profundamente egoísta. El filósofo inglés Jeremy Bentham (1748-1832), daría a esa tesis su formulación clásica de una verdadera aritmética de los placeres y de dolores. Buscando siempre maximizar sus ventajas y minimizar sus pérdidas, el individuo, ser radicalmente egoísta, estaba armado para entrar en la lucha por la disputa de sus intereses. En el contexto del nuevo régimen, buscar el propio interés significa en la práctica buscar el mayor lucro. Todas las otras motivaciones serían líricas y románticas. La búsqueda de mayor lucro a cualquier precio, se cohonestaba con una concepción puramente aritmética del bien común. El bien común no es más que la suma de los bienes particulares. Así, en la medida en que soy más eficaz en la ampliación de mis bienes, de mi patrimonio, estoy contribuyen-

do a aumentar el bien común. La moral se reducía a un código de conducta íntima sin ninguna interferencia en el esfuerzo de cada uno por ampliar sus intereses. La búsqueda de mayor lucro vendría a rebajar a niveles inimaginables las exigencias éticas.

Esta concepción individualista del hombre daría a la sociedad capitalista una de sus características fundamentales, la de un régimen movido básicamente por la concurrencia. En plena expansión capitalista, esa concurrencia asumiría un carácter de ferocidad que impresionaría vivamente a los primeros Papas que se preocuparon por la cuestión social, especialmente León XIII y Pío XI.

La filosofía sociopolítica del capitalismo se inspiraba en el **liberalismo**.

No se puede negar que el liberalismo de fines del siglo XVIII e inicios del siglo XIX surgirá como aurora luminosa sobre el horizonte sombrío del antiguo régimen, donde las fuerzas vivas parecían enredadas en las corporaciones y por los derechos soberanos de las coronas reales. Abría perspectivas nuevas y provocaba al hombre conquistas que parecían ilimitadas, bajo el signo de la libertad.

Sin embargo, ya en el concepto mismo de libertad de que era portavoz se insinuaba un peligroso equívoco. El liberalismo, de hecho, confunde libertad y libre-arbitrio. La libertad es la propiedad de un ser de realizar en plenitud su naturaleza. Un hombre es tanto más libre, cuanto mejor puede realizar la naturaleza humana, integral y armónicamente. Libre arbitrio es una facultad del ser libre, por la cual puede actuar o no actuar, de esta o de aquella manera. El libre arbitrio es un medio para realizar la libertad, es un medio ambiguo. Bien empleado, libera; mal empleado, esclaviza. El hombre que abusa del alcohol o del sexo, usa mal de su libre arbitrio y pierde su libertad, porque cae bajo la tiranía de un vicio. Por eso, el pensamiento liberal cree desligarse de su obligación para con la sociedad, cuando proclama una libertad puramente teórica, jurídica. No se siente obligado a colaborar concretamente para dar a todos los hombres las posibilidades reales de ser hombres, esto es, de ser libres. Proclama la libertad de enseñanza pero no se preocupa por saber si millones de hombres no pueden ir a la escuela porque ni siquiera tienen ropa para salir de casa.

El liberalismo profesa que la razón suprema de ser de la sociedad es crear condiciones para el pleno ejercicio de la libertad, esto es, del libre arbitrio. Así, la sociedad no debe intervenir en el proceso socio-económico. Debe tan sólo garantizar la ejecución de los contratos y asumir la ejecución de servicios indispensables para el funcionamiento de las actividades económicas que, por no ser lucrativas, no interesan a los individuos.

En la realidad concreta, unos hombres son económicamente fuertes, otros son económicamente débiles. Negando al Estado el deber y el derecho de intervenir, el liberalismo propició de hecho una inmensa explotación de los débiles por los fuertes, una insolente expoliación de los humildes.

Al Estado competía garantizar la ejecución de los contratos especialmente del contrato de trabajo. Pero ese contrato no era realmente libre, porque el operario no tenía otra alternativa sino la de aceptar un salario de hambre o morir de hambre. El liberalismo no admitía la existencia de los sindicatos como la de ninguna otra asociación, incluso religiosa, porque toda asociación implicaba una alienación parcial de la libertad. Esta cínica ironía lo dejaba más libre para consumir su iniquidad social. De este punto de vista, ya se puede ver toda la fuerza renovadora y el coraje de León XIII, quien en 1891, en pleno vigor del liberalismo, defendía estos dos temas fundamentales de la *Rerum Novarum*: deber para el Estado de intervenir y derecho para los obreros de asociarse.

El liberalismo permitió a la burguesía no sólo apartar al Estado de las relaciones de trabajo e imponer sus reglas de juego al proletariado, sino que acabó transformando al Estado en instrumento de defensa de los intereses de la misma burguesía, donde se reclutaban los cuadros de la administración pública y de la representación política.

### **El Capitalismo como organización de la sociedad**

El capitalismo organizó la sociedad económica en economía de mercado.

No hay duda que **teóricamente** el capitalismo podía pretender haber dado una solución inteligente al problema económico, en sus términos. El problema económico, en su expresión más esencial, es el problema de utilización más racional de la escasez, o sea de recursos disponibles en cantidades inferiores a las necesidades. La economía de mercado pretendía ofrecer la solución automática del problema, sin los riesgos de los grandes errores globales de una economía planificada. A través del mercado, funcionando a la merced de la ley de la oferta y de la demanda, las cantidades de bienes y servicios demandados tendían siempre a igualarse en un nivel de precios que constituía un punto de equilibrio estable. Igualándose las cantidades ofrecidas y demandadas se resolvía el problema económico: se evitaban los desperdicios, o exceso de oferta, y las carencias o exceso de demanda. Cuando la demanda de un bien aumenta superando a la oferta, sus precios tienden a subir. Subiendo, dan margen al lucro. Este atrae nuevos productores que elevarán la oferta al nivel de la demanda, forzando así a los precios a bajar, a partir del momento en que la oferta supere la demanda.

Si teóricamente el capitalismo presenta esas ventajas, históricamente los resultados fueron bien diferentes. El mecanismo de formación de precios de hecho no adapta la producción a las necesidades de la colectividad directamente, sino mediante su poder adquisitivo. Y como éste está desigualmente distribuido, tenemos como resultado que en una misma comunidad, la demanda de bienes suntuarios puede ser largamente satisfecha, mientras que no hay producción suficiente de bienes vitales. Esto porque una minoría pudiente puede pagar mucho por un consumo a su alcance, mientras que el pueblo no tiene recursos para traducir sus necesidades en demanda económica. El mecanismo capitalista sólo es sensible a las necesidades que se traducen en dinero.

Son múltiples las deficiencias de tal sistema. En primer lugar, su carácter impersonal y anónimo, que deja la fijación de los niveles de salario al mecanismo de la ley de la oferta y la demanda sin consideraciones de orden ético y social; en un auténtico régimen capitalista, donde la oferta de la mano de obra excede a la demanda, el salario debe bajar, aunque alcance niveles inferiores a los de mera subsistencia. El Estado no tendrá derecho de intervenir, porque su intervención alterarí­a las reglas de juego. Consideraciones de orden moral no tiene cabida en el capitalismo porque, para éste, la economía, como la política y el arte representan compartimientos estancos de actividades, cuya regla suprema es la de la propia eficacia.

El segundo defecto económico del capitalismo reside en el hecho de que la competencia raramente tuvo los efectos benéficos que de ella se esperaban. La competencia mataba la concurrencia por la creación de trusts, "holdings" y carteles, por los cuales los productores se unían contra el trabajador y el consumidor. Dominando así una enorme potencia financiera, los capitalistas conseguían imponer leyes que les garantizasen la permanencia de sus propios privilegios.

Por todo esto, el capitalismo nunca consiguió eliminar un tercer defecto, el de las crisis periódicas de sobreproducción que afectaban irremediablemente a los más débiles, reducían la producción por las prácticas del malthusianismo económico o creaban condiciones para las cuales la única salida era el recurso a prácticas criminales de destrucción de inmensos lotes, sustraídos así a una humanidad necesitada y hambrienta.

¿Por qué razón, un tal sistema se llamaba capitalismo? Porque en el proceso socio-político económico atribuyó primacía al capital sobre el trabajo. El capitalismo es la faz económica de una única realidad histórica que se llama también liberalismo, desde el punto de vista filosófico. Capitalismo, liberalismo e individualismo son así tres fases, orgánica-

mente solidarias de la misma realidad histórica que marcó profundamente el siglo pasado, y cuyos residuos aún persisten en nuestros días.

Hoy no existe más el capitalismo en su forma primitiva. La presión de varios factores desintegraron el sistema capitalista en una grande variedad de modelos neocapitalistas. Estos se distinguen por la mayor o menor intervención del Estado en los mecanismos económicos, en la fijación de precios y de salarios.

El neocapitalismo perdió la dureza de las aristas del capitalismo original. Sin embargo, por mayores novedades que haya soportado o asimilado, en las relaciones de trabajo, aún continúa preservando la esencia del capitalismo: la hegemonía del capital en el proceso histórico de vida de una nación.

### 1.1.2. EL SOCIALISMO

En su base filosófica, está inspirado en una antropología que enfatiza la naturaleza social del hombre. Este no se puede realizar como persona, sino por la sociedad mediante la cual todos los individuos son iguales.

El socialismo se caracteriza como un sistema que confiere a lo social la hegemonía sobre el proceso histórico. Lo social es entendido como Estado, raza o clase, de acuerdo con los diversos sistemas que se atribuirán la denominación de socialistas.

El pensamiento socialista se caracteriza así por una visión inmanentista del hombre. El ser humano no tiene ningún destino personal transhistórico. No tiene ninguna significación autónoma. Su fin y su sentido es la realización del colectivo social del cual es parte efímera.

Históricamente, ese núcleo esencial que define el socialismo y que inspirara en el pasado visiones utópicas de la sociedad y diversas experiencias de formas más avanzadas de socialización (1) fue, en el siglo XIX, absorbido por el socialismo marxista.

Se trató de un verdadero secuestro de la idea socialista por el marxismo, que la situó en el contexto del determinismo histórico, del materialismo dialéctico. A partir de entonces, para la Iglesia, socialismo comienza a ser entendido prácticamente como sinónimo de marxismo, con su ateísmo y su visión inmanentista del hombre (2).

(1) Entre las experiencias más famosas se citan los falansterios de Fourier y las colonias organizadas por Robert Owen.

(2) La cuestión del colectivismo marxista es objeto de un análisis distinto, p. 353 ss.

El socialismo, como organización de la sociedad pretendió estructurar una economía planificada por un Estado centralizador, cuya misión era corregir las desigualdades sociales generadas por el capitalismo.

Como economía planificada, el socialismo pretendió eliminar el derecho de propiedad de los medios de producción y reducir a todos los individuos a la condición de meros funcionarios de una inmensa empresa estatal. Como Estado centralizado, el socialismo implantó regímenes totalitarios, dominados por el partido único. El Poder político se concentró en las cúpulas, en los técnicos oficiales y en las guardias policíacas sin ninguna participación auténtica de las bases.

Vemos que los grandes sistemas están constituidos por dos niveles íntimamente articulados: una cosmovisión que se expresa en una organización.

La visión crítica de la Iglesia sobre el capitalismo y el socialismo fue muy condicionada por un hecho histórico al cual hasta ahora no se dio la atención debida. El capitalismo se estructuró como organización de la sociedad, mucho antes de explicitar sus premisas filosóficas.

Con el socialismo aconteció exactamente lo contrario. Apareció primero como una filosofía, una determinada visión del hombre y de la historia, marcada por la influencia marxista. Pero ni aún los grandes pensadores y líderes marxistas Marx, Engels, Lenin, sabían cómo debería funcionar la sociedad destinada a ser una expresión de su filosofía. Ellos explícitamente conferían a la praxis política la misión de descubrir la teoría de organización de la sociedad socialista.

Cuando el pensamiento oficial de la Iglesia comienza a hacer sus pronunciamientos sobre los grandes sistemas, se encuentra con la situación siguiente: la sociedad europea ya está organizada bajo el signo del capitalismo, mientras en el horizonte surgía amenazador el espectro del socialismo ateo. La Iglesia no vio inicialmente que la sociedad capitalista era la expresión concreta del individualismo y del liberalismo que ella antes ya había condenado. La Iglesia entre tanto presintió la amenaza del socialismo y su enorme potencialidad de movilización de las masas maltratadas por la opresión capitalista.

El hecho histórico sobre el cual llamamos la atención permite comprender la diferencia de las reacciones del pensamiento social de la Iglesia con relación al capitalismo y el socialismo. Esto es lo que procuraremos examinar a través de la lectura diacrónica de los grandes pronunciamientos pontificios.

## 1.2. LOS DOCUMENTOS PONTIFICIOS

Las condenaciones oficiales del socialismo emanadas de la autoridad máxima de la Iglesia, el Romano Pontífice, se remontan a mediados del siglo pasado. El célebre *Syllabus* de Pío IX, que data de 1864, resume las condenaciones al socialismo a partir de la Encíclica "*Quid pluribus*" de 1846, anterior por tanto al Manifiesto del Partido Comunista de Marx y Engels, lanzado en 1848.

El *Syllabus* contiene las mismas condenaciones a las "pestes" del "socialismo, comunismo, sociedades secretas, sociedades bíblicas, sociedades clérigo-liberales".

León XIII, en el primer año de su pontificado, 1878, promulga su Encíclica "*Quod Apostolici muneris*" sobre "el socialismo y el comunismo". El análisis de contenido de la Encíclica nos permite descubrir el socialismo a que el Papa se refería.

León XIII se encarga de indicar quiénes son aquellos a los que denunciaba:

"... esa secta de hombres que bajo nombres diversos y casi bárbaros se llaman socialistas, comunistas o nihilistas, que esparcidos sobre toda la superficie de la tierra, y ligados estrechamente entre sí por un pacto de iniquidad, ya no buscan un refugio al interior de los conciliábulos secretos, sino que se muestran osadamente a la luz del día, esforzándose por llevar a cabo el designio que hace mucho tiempo se formaron de destruir los fundamentos de la sociedad civil" (No. 1).

Se trata pues, de sectas esparcidas por todo el mundo, pero ligadas entre sí, que emergen de la clandestinidad, compuestas de socialistas, comunistas, nihilistas, dedicados a destruir los fundamentos de la sociedad.

¿Qué organización existía en la época que, con el objetivo de destruir la sociedad, estaba ya estructurada sobre toda la superficie de la tierra? La organización que más parece ser el blanco de las denuncias del Pontífice es la Primera Internacional, fundada en Ginebra, 12 años antes, 1866, y que por otro lado ya se comenzaba a desintegrar para dar lugar a la Segunda Internacional, que sería fundada en Amsterdam en 1904. Estaríamos así delante de un caso típico del poder atemorizador de las minorías ruidosas.

El texto pontificio engloba en la misma condenación el socialismo, el comunismo y el nihilismo que todavía constituían una masa informe y amenazadora en la cual era difícil distinguir los contornos conceptuales.

Sin embargo, era clara para el Papa la amenaza contenida en los objetivos del socialismo y definida en esos mismos objetivos. Era una amenaza a la sociedad:

“Nada dejan intacto o entero de lo que fue eternamente establecido por las leyes divinas y humanas para la seguridad y honra de la vida”. . . “ellos pregonan la igualdad absoluta de todos los hombres respecto a sus derechos y deberes” (No. 2).

Era una amenaza a la propiedad:

“. . . ellos combaten el derecho de propiedad por la ley natural; y, por un atentado monstruoso en cuanto quieren tomar interés por las necesidades de todos los hombres y pretenden satisfacer todos sus deseos, trabajan por arrebatarse, y poner en común todo lo que ha sido adquirido a título de legítima herencia, o por el trabajo del espíritu y de las manos, o por la economía” (No. 2).

Era una amenaza a la autoridad:

“Y estos yerros monstruosos, ellos los proclaman en sus reuniones, los abogan en sus panfletos y los siembran entre el pueblo por medio de una nube de periódicos. Esto tiene por objeto que la majestad respetable de las leyes y la autoridad estén expuestas a tal odio de la plebe sediciosa, que algunos traidores culpables, no soportando cualquier freno, varias veces en un corto espacio de tiempo, animados de audacia impía, han apuntado repetidamente sus armas contra los mismos jefes de las naciones” (No. 2).

León XIII luego identifica los orígenes y los frutos de estas doctrinas.

Los orígenes se sitúan en la "guerra encarnizada que los innovadores declaraban a la fe católica, a partir del siglo XVI" (No. 3). El fundamento es la negación de lo sobrenatural y la consiguiente reducción de toda la realidad al ámbito natural, "abierto al campo de las innovaciones o más bien a los delirios de la razón" (No. 3).

Los frutos son el Estado y la enseñanza sin Dios, quien no es más reconocido como fuente de toda la autoridad, y la rebelión de los necesitados.

"Se han echado al olvido las recompensas y castigos de la vida futura y eterna, habiéndose circunscrito el deseo ardiente de la felicidad a los límites del tiempo presente.

Por todas partes se han divulgado estas doctrinas, introduciéndose en todos los lugares esta extrema licenciosidad de pensamiento y de acción, no siendo de sorprender que los hombres de ínfima condición, cansados de la pobreza de sus casas y pequeños talleres, tengan intención de elevarse hasta los palacios y la fortuna de los ricos; no es pues, de admirar que ya no haya tranquilidad en la vida pública y particular, y que el género humano haya llegado casi al borde del abismo" (No. 3).

El Sumo Pontífice establece la tesis de la incompatibilidad entre la doctrina del Evangelio y el socialismo. Examina en particular tres puntos fundamentales: el igualitarismo socialista y la igualdad evangélica (No. 6), la doctrina socialista y la doctrina evangélica sobre la fuente del poder (Nos. 7 y 8), y el derecho de propiedad (No. 10).

León XIII no usa eufemismos al referirse al socialismo: "la peste del socialismo" (No. 4), "el germen funesto del socialismo" (No. 5), "la secta abominable del socialismo" (No. 12).

Para conjurar los peligros de esa peste, ya se esbozan en la mente del Pontífice algunas líneas de acción: el desarrollo de las obras asistenciales de la Iglesia (No. 10), la invocación de responsabilidad a los ricos, en cuanto al uso de lo superfluo (No. 10), y el estímulo de la organización de las sociedades católicas "de artistas y obreros" (No. 12), debiéndose notar que el término "artista" corresponde a lo que más propiamente hoy llamamos artesanos.

Si no se llevasen en serio esos medios para atenuar la tensión entre ricos y pobres, la alternativa sería sombría.

“...O la mayor parte del género humano será reducida a ignominiosa condición de esclavos, como fue por mucho tiempo entre los paganos, o la sociedad será agitada por perturbaciones continuas y desolada por los robos y asesinatos, como muy recientemente aún tuvimos el disgusto de ver” (No. 10).

Algunos puntos resultan claros de la lectura de estos textos de León XIII.

1.— Al referirse a la sociedad civil amenazada por el socialismo, León XIII se refiere a un orden natural que armoniza las desigualdades sociales, “la desigualdad de derechos” (No. 6), en la igualdad de todos, “dotados de la misma naturaleza, llamados a la misma eminente dignidad de hijos de Dios, teniendo todos el mismo fin. . .” (No. 6).

Orden natural fundado en el respeto de la autoridad cuyo último origen es Dios, y en la aceptación paciente y sin revueltas de la condición social de cada uno.

“Si, por tanto acontece alguna vez que el poder público fuera ejercido temerariamente por los príncipes, traspasando los límites de la justicia, la doctrina de la Iglesia no permite que los súbditos se rebelen contra ellos, por el recelo que la tranquilidad y el orden queden aún más perturbados y que por ello la sociedad sufra un perjuicio aún mayor.

Y cuando las cosas llegasen al punto de que ya no brille esperanza alguna de salvación, la Iglesia enseña que el remedio debe ser pedido y conseguido por los merecimientos de la paciencia cristiana y con fervorosas oraciones a Dios” (No. 8).

2.— En realidad, ese orden natural defendido por León XIII no existía más. La sociedad civil no reflejaba más el orden natural; más bien reflejaba la estructuración capitalista de la sociedad, donde la autoridad quedó reducida a condición de instrumento para garantizar, no la igualdad evangélica de todos, sino los intereses opresivos de una clase sobre otra.

Este orden natural había sido por el capitalismo, cuya iniquidad no era fruto de la maldad de algunos, sino la perversidad del propio sistema.

3.— Lo que preocupaba al Sumo Pontífice en el socialismo es, ante todo, su doctrina. Doctrina sobre el hombre y sobre la sociedad que comenzaba a agitar a las masas, pero que obviamente aún no se expresaba en ninguna experiencia histórica de organización socialista de la sociedad.

Trece años más tarde, en 1891, León XIII volverá al tema de los grandes sistemas y especialmente del socialismo, en el contexto de la cuestión social analizada por la *Rerum Novarum*.

León XIII parte de la comprobación de la necesidad urgente de “. . . ir en auxilio de los hombres de las clases inferiores, atendiendo a que ellos están en su mayor parte, en una situación de infortunio, y de miseria inmerecida” (No. 1)

El Papa señala la causa de esa miseria: “El siglo pasado destruyó, sin substituir por algo, las corporaciones antiguas, que eran para ellos una protección; los principios y el sentimiento religioso desaparecieron de las leyes y de las instituciones públicas, y así poco a poco los trabajadores aislados y sin defensa se han visto con el correr del tiempo entregados a la merced de patrones inhumanos y en medio de una concurrencia desenfrenada.

Una voraz usura vino a agravar aún más este mal.

Condenada ésta muchas veces por la Iglesia, no ha dejado de ser practicada bajo otras formas por hombres ávidos de ganancias y de ambición insaciable.

Todo esto acrecienta el monopolio del trabajo y de los títulos de crédito, que se volvieron patrimonio de un pequeño número de ricos y opulentos que así imponen un yugo casi servil a una inmensa muchedumbre de proletariado” (No. 1).

Texto importante y sorprendente.

Importante porque demuestra inequívocamente que León XIII tenía una visión clara de la injusticia social que reducía a condición casi servil a una inmensa muchedumbre de proletarios. Importante porque apunta a la causa de esta situación: la destrucción de un sistema de corporaciones que no es substituido por otro. Esto había dejado a las clases inferiores a merced de la avidez de ganancia y concurrencia desenfrenadas de los que mantienen el monopolio del trabajo y del crédito. Importante por el hecho de que el Papa percibe un sistema movido por la ganancia que opera dentro de una concurrencia desenfrenada hacia la conquista de una posición monopolista en el mercado del trabajo y del capital.

Sólo faltaba percibir que esas características no eran esporádicas; eran síntomas de que otro sistema se había impuesto y que ya tenía un nombre: el capitalismo liberal.

El capitalismo se identificará de tal modo con la propia organización de la sociedad, camuflándose así en el propio *status quo*, que consigue ocultar su responsabilidad en cuanto a los males e injusticias denunciadas por el Santo Padre.

En ese contexto León XIII reexamina la cuestión del socialismo, en el cual él ve una doctrina que se propone remediar esos males por la suspensión de la propiedad privada

“Los socialistas para curar este mal instigan a nuestros pobres a un odio envidioso contra los que poseen, y pretenden que toda la propiedad de los bienes particulares debe ser suprimida, que los bienes de un individuo cualquiera deben ser comunes con todos, y que su administración debe volver a los Municipios y al Estado” (No. 2).

El Papa defiende el derecho natural de la propiedad privada con los argumentos clásicos: el hombre tiene derecho natural de apropiarse del fruto de su trabajo y, como ser previsor, acumular recursos para proveer a sus necesidades futuras y las de su familia (1).

El Estado no tiene derecho de apropiarse los frutos del trabajo de los individuos

“... porque el Estado es posterior al hombre, y antes que él pudiera formarse, ya el hombre había recibido de la naturaleza el derecho de vivir y proteger su existencia” (No. 6).

Un sistema basado en la negación de estas verdades fundamentales sólo puede traer consecuencias funestas, que el Papa enumera:

“... la perturbación en todas las clases de la sociedad, una odiosa e insoponible servidumbre para todos los ciudadanos, puerta abierta a todas las envidias y descontentos, y a todas las discordias; el talento y la habilidad privados de sus estímulos y como consecuencia necesaria, el estancamiento de las riquezas en su fuente; con lo que en lugar de una igualdad tan soñada, se tendrá la igualdad de la desnudez, indigencia y miseria” (No. 11).

Concluye así, con un repudio formal:

“... la teoría socialista de la propiedad colectiva debe repudiarse absolutamente como perjudicial a aquellos mismos que se quiere socorrer, contraria a los derechos naturales de los individuos, en cuanto desnaturaliza las funciones del Estado y perturba la tranquilidad pública” (No. 11).

(1) Sobre el origen histórico de estos argumentos, ver p. 183, nota.

Luego de condenar la doctrina socialista el Papa condena los métodos propuestos para implantar esa doctrina. Sin hacer más referencia explícitas al socialismo, León XIII denuncia el "error capital de creer que

"... las dos clases son originalmente enemigas una de otra, como si la naturaleza hubiese armado a los ricos y a los pobres para combatirse mutuamente en un duelo obstinado. Esto es una tal aberración que es necesario colocar la verdad en una doctrina opuesta, porque así como en el cuerpo humano los miembros, a pesar de su diversidad, se adaptan maravillosamente los unos a los otros, de modo que forman un todo exactamente proporcionado, y que se podrá llamar simétrico, así también en la sociedad, las dos clases están destinadas por la naturaleza a unirse armoniosamente y a conservarse mutuamente en perfecto equilibrio" (No. 14).

Es clara en este texto la condenación de la lucha de clases como recurso para realizar un ideal de igualdad.

La Encíclica **Rerum Novarum** pasa luego a analizar las soluciones propuestas por la Doctrina Social de la Iglesia para superar la cuestión social (1).

El socialismo al que se refiere la **Rerum Novarum** aparece ya como una teoría o sistema de contornos más definidos. Aparece dotado de una consistencia propia, diferenciándose de aquel conjunto informe y amenazador en que todavía lo situaba la Encíclica "**Quod apostolici muneris**".

León XIII reafirma su repudio al socialismo en un momento histórico que es importante comprender bien:

1.— A pesar de las tensiones que dividían las corrientes socialistas, el propio socialismo comenzaba a ser dominado por la síntesis marxista. La idea de lucha de clases como estrategia socialista fue enfatizada por el marxismo.

León XIII, a la vez, sin tener plena conciencia del hecho, comprometía a la Iglesia en la lucha contra uno de sus más temibles enemigos.

Nótese que en toda la encíclica **Rerum Novarum** no hay ninguna referencia explícita al marxismo.

2.— La sociedad occidental a partir de la cual hablaba León XIII, estaba organizada bajo moldes capitalistas. El capitalismo sin embargo no se explicaba aún ni como doctrina ni como sistema.

(1) Sobre esas soluciones ver II Parte, p. 173 ss.

Tampoco había revelado su concepción del hombre y de la sociedad, o mejor dicho, no se presentaba como una organización de la sociedad que reflejara su concepción individualista del hombre y una concepción liberal de la propia sociedad. El capitalismo apenas aparecía como un sistema económico moralmente neutro.

3.— Así, la encíclica **Rerum Novarum** contiene una denuncia válida de los peligros del socialismo, específicamente en su forma de colectivismo estatal. Ahora bien, es una denuncia que parte de las premisas capitalistas aceptadas en la propia organización de la sociedad, pero no relacionadas con la doctrina implícita del capitalismo liberal.

4.— Entretanto, la injusticia social era patente y generaba abusos de poder de los que el Papa tenía conciencia, siendo a ellos tan sensible que lo motivaron a escribir la encíclica. De todos modos, León XIII no veía aún el sistema capitalista como un sistema integrado, en el sentido antes definido.

Está así fuera de sus pensamientos proponer un cambio de sistema. Lo más que podía hacer era sugerir y urgir correctivos para remediar los abusos que denunciaba. Y eso fue lo que hizo. Curiosamente, sin embargo, al menos dos de los correctivos eran reivindicados por el socialismo: el deber del Estado de intervenir en el juego del mercado de trabajo y el derecho de los obreros a organizarse para defender sus intereses.

Cuando 40 años más tarde otro Papa, Pío XI, vuelve a examinar la temática de los grandes sistemas en el contexto de la cuestión social, el panorama del mundo había sufrido profundas transformaciones.

El capitalismo no había explicitado plenamente sus premisas filosóficas, pero era difícil no percibir la relación causal en el sistema por el que se configuraba la sociedad occidental y la grave crisis que atravesaba esta sociedad. El liberalismo capitalista se sentía amenazado por la emergencia de violentos regímenes totalitarios: a la derecha el fascismo o el nazismo y a la izquierda el comunismo.

Por otro lado, el socialismo ya no era sólo una doctrina, una prédica de agitadores sociales. Era ya una experiencia histórica en la Unión Soviética, que para muchos pensadores comenzaba a representar una alternativa posible para una nueva organización de la sociedad. A través de la experiencia soviética, el socialismo fue a tal punto incorporado al marxismo que para la conciencia cristiana a partir de entonces, el simple nombre de socialismo connota tenazmente una cosmovisión materialista, naturalista o atea.

En ese contexto, cuando Pío XI en el cuadragésimo aniversario de *Rerum Novarum*, se propone volver sobre la cuestión social, su gran preocupación era encontrar un modelo equidistante del capitalismo liberal por un lado, y por otro lado de los sistemas totalitarios socialistas de derecha o de izquierda.

Ese es el objeto de la Encíclica *Quadragésimo Anno*, del 15 de Mayo de 1931.

Pío XI caracteriza con claridad los extremos que pretendía evitar.

1.— En un extremo identifica al “régimen capitalista” (No. 103). No lo considera un régimen “condenable por sí mismo”, ni “vicioso por su propia naturaleza”; era condenable y vicioso en la medida en que “. . . el capital abusa de los obreros y de la clase proletaria con la finalidad y de tal forma que los negocios o incluso toda la economía se pliegan a su exclusiva voluntad o provecho, sin tener en cuenta para nada ni la dignidad humana de los trabajadores, ni el carácter social de la economía, ni aún siquiera la misma justicia social y bien común” (No. 101).

Sin considerar al capitalismo como intrínsecamente malo, como diría del comunismo, el Papa denuncia sus vicios con un vigor que, para ciertos cultores del capitalismo será hoy día un lenguaje casi subversivo.

“Salta a los ojos de todos, en primer lugar, que en nuestros tiempos no sólo se acumulan riquezas, sino que también se acumula una descomunal y tiránica potencia económica en manos de unos pocos, que la mayor parte de las veces, no son dueños, sino sólo custodios y administradores de una riqueza en depósito, que ellos manejan a su voluntad y arbitrio.

Dominio ejercido de la manera más tiránica por aquellos que, teniendo en sus manos el dinero y dominando sobre él, se apoderan también de las finanzas y señorean sobre el crédito y por esta razón administran, diríase, la sangre de que vive toda la economía y tienen en sus manos así como el alma de la misma, de tal modo que nadie puede ni aún respirar contra su voluntad.

Esta acumulación de poder y de recursos, nota casi característica de la economía contemporánea, es el fruto natural de la ilimitada libertad de los competidores, de la que han sobrevivido sólo, los más poderosos, lo que con frecuencia es tanto como decir los más violentos y los más desprovistos de conciencia” (No. 105, 106, 107).

Pío XI, por primera vez relaciona ese régimen, esa organización de la sociedad, o ese desorden social, a una concepción del hombre, “el espíritu individualista” (No. 109). El Papa intuye que la organización de la socie-

dad occidental era la expresión de una filosofía, la que era también incompatible con una visión cristiana del hombre.

El Papa alerta sobre las consecuencias sociales de la acumulación capitalista, con una clarividencia que infelizmente se confirmó de un modo dramático.

“Tal acumulación de riquezas y de poder origina, a su vez, tres tipos de lucha: se lucha en primer lugar por la hegemonía económica; se entabla luego el rudo combate para adueñarse del poder público, para poder abusar de su influencia y autoridad en los conflictos económicos; finalmente, pugnan entre sí los diferentes Estados, ya porque las naciones emplean su fuerza y su política para promover cada cual los intereses económicos de sus súbditos, ya porque tratan de dirimir las controversias políticas surgidas entre las naciones, recorriendo a su poderío y recursos económicos” (No. 108).

Y explicitando con más rudeza esas consecuencias, el Papa advierte.

“La libre concurrencia se ha destruido a sí misma; la dictadura económica se ha adueñado del mercado libre; por consiguiente, al deseo de lucro ha sucedido la desenfrenada ambición de poderío; la economía toda se ha hecho horrendamente dura, cruel, atroz. A esto se añaden los daños gravísimos que han surgido de la deplorable mezcla y confusión entre las atribuciones y cargas del Estado y las de la economía, entre los cuales daños, uno de los más graves se halla una cierta caída del prestigio del Estado, que libre de todo interés de partes y atento exclusivamente al bien común y a la justicia, debería ocupar el elevado puesto de rector y supremo árbitro de las cosas; se hace, por el contrario, esclavo, entregado y vendido a la pasión y a las ambiciones humanas. Por lo que atañe a las naciones en sus relaciones mutuas, de una misma fuente manan dos ríos diversos: por un lado, el “nacionalismo” o también el “imperialismo económico”; del otro, el no menos funesto y execrable “internacionalismo” o “imperialismo” internacional del dinero, para el cual donde el bien, allí la patria” (No. 109).

2.— El otro extremo que debe evitarse es el socialismo. Percibe que este se fraccionará en dos bloques, opuestos y antagónicos, a pesar de que los dos participan del mismo fundamento anti-cristiano (No. 112): el bloque violento representado por el comunismo y el bloque moderado o propiamente socialista.

Como el individualismo degeneró en el capitalismo, el socialismo degeneró en el comunismo (No. 112), en el cual el Papa distingue dos características:

“... que enseña y persigue dos cosas, y no oculta y disimuladamente, sino clara y abiertamente, recurriendo a todos los medios, aún los más violentos:

la encarnizada lucha de clases y la total abolición de la propiedad privada. Para lograr estas dos cosas no hay nada que no intente, nada que lo detenga; y con el poder en sus manos, es increíble y hasta monstruoso lo atroz e inhumano que se muestra" (No. 112). (1)

Extrañamente más blando es el tratamiento que Pío XI da al que llama bloque moderado, que conservó el nombre de socialismo

"No sólo profesa éste la abstención de toda violencia, sino que, aun no rechazando la lucha de clases ni la extinción de la propiedad privada, en cierto modo la mitiga y la modera. Diríase que, aterrado de sus principios y de las consecuencias de los mismos a partir del comunismo, el socialismo parece inclinarse y hasta acercarse a las verdades que la tradición cristiana ha mantenido siempre inviolables: no se puede negar, en efecto, que sus postulados se aproximan a veces mucho a aquellos que los reformadores cristianos de la sociedad con justa razón reclaman" (No. 113).

Ese socialismo llegó a posiciones tan moderadas con relación a las dos características del socialismo-comunista que llegan a coincidir con los principios cristianos.

"La lucha de clases, efectivamente, siempre que se abstenga de enemistades y de odio mutuo, insensiblemente se convierte en una honesta discusión, fundada en el amor a la justicia, que, si no es aquella dichosa paz social que todos anhelamos, puede y debe ser el principio por donde se llegue a la mutua cooperación "profesional". La misma guerra contra la propiedad privada, cada vez más suavizada, se restringe hasta el punto de que, por fin, algunas veces ya no se ataca la posesión en sí de los medios de producción, sino cierto imperio social que contra todo derecho se ha tomado y arrogado la propiedad. Ese imperio realmente no es propio de los dueños, sino del poder público. Por este medio puede llegarse insensiblemente a que estos postulados del socialismo moderado no se distingan ya de los anhelos y postulados de aquellos que, fundados en los principios cristianos, tratan de reformar la humana sociedad. Con razón, en efecto, se pretende que se reserven a la potestad pública ciertos géneros de bienes que comportan consigo una tal preponderancia, que no pueden dejarse en manos de particulares sin peligro para el Estado". (No. 114).

Tal contestación lleva a Pío XI a una sorprendente conclusión.

"Unos justos postulados y apetencias de esta índole ya nada tienen contrario a la verdad cristiana ni mucho menos son propios del socialismo. Por lo cual,

---

(1) Pío XI dedicará toda una Encíclica a la denuncia de los dos errores y males del comunismo.

quienes persiguen sólo esto no tienen por qué afiliarse a este sistema" (No. 115) (1)

Esta conclusión entre tanto no debe inducir a los católicos al error. El Papa ve al socialismo como un sistema que integra una visión del hombre y una determinada organización social. Si esta organización, en muchos aspectos, se aproxima a las exigencias cristianas, la filosofía subyacente es absolutamente incompatible con el cristianismo. Reflexionando hoy sobre sus palabras, es fácil comprobar la seducción que el socialismo de tanto en tanto ha ejercido y ejerce sobre la conciencia cristiana.

"... ¿Qué decir si, en lo tocante a la lucha de clases y a la propiedad privada, el socialismo se suaviza y se enmienda hasta el punto de que, en cuanto a eso, ya nada haya de reprehensible en él?

¿Acaso abdicó ya por eso de su naturaleza, contraria a la religión cristiana? Es esta una cuestión que tiene perplejos los ánimos de muchos. Y son muchos los católicos que, sabiendo perfectamente que los principios cristianos no pueden jamás abandonarse, vuelven los ojos a esta Santa Sede y piden con insistencia que resolvamos si un tal socialismo se ha limpiado de falsas doctrinas lo suficientemente de modo que pueda ser admitido y en cierta manera bautizado sin quebranto de ningún principio cristiano. Para satisfacer con nuestra paternal solicitud a estos deseos, declaramos lo siguiente: considérese como doctrina, como hecho histórico o como "acción" social, el socialismo, si sigue siendo verdadero socialismo aún después de haber cedido a la verdad y a la justicia en los puntos indicados, es incompatible con los dogmas de la Iglesia Católica puesto que concibe la sociedad de una manera sumamente opuesta a la verdad cristiana" (No. 117).

Es una concepción anti-cristiana del hombre y de la sociedad que hace incompatibles el cristianismo y el socialismo.

Para el cristianismo el hombre tiene un fin trascendente y la sociedad debe ordenarse de manera que todos los hombres realicen un destino eterno.

"El socialismo, en cambio, ignorante y despreocupado en absoluto de este sublime fin tanto del hombre como de la sociedad, pretende que la sociedad humana ha sido instituida exclusivamente para el bien terreno" (No. 118).

---

(1) Este texto anticipa en varias décadas una idea contenida en el Documento de Consulta preparado por la Asamblea Episcopal Latinoamericana reunida en Puebla, la cual no figura en el texto definitivo: "Si se propugnan en AL tipos de socialismo que respetan la libertad, que tutelen los derechos humanos; que aseguren una convivencia fraterna y realmente democrática, con adecuados canales de participación; que promuevan la multiplicidad de empresas autónomas comunitarias, orientadas hacia el bien común y reguladas según las necesidades de los más necesitados, no habría contradicción entre tales tipos de socialismo y el cristianismo" (Documento de Consulta, 772).

Como objetivo supremo, el socialismo se propone la abundancia de bienes materiales y, para alcanzar ese objetivo, sacrifica los más elevados valores humanos, inclusive la libertad. Los socialistas.

“sostienen que este perjuicio de la dignidad humana, necesario en el proceso de producción “socializado”, se compensará fácilmente por la abundancia de bienes socialmente producidos, los cuales se derramarán profusamente entre los individuos para que cada cual pueda hacer uso libremente y a su beneplácito de ellos para atender a las necesidades y al bienestar de la vida. Pero la sociedad que se imagina el socialismo ni puede existir ni puede concebirse sin el empleo de una enorme violencia. . .” (No. 119).

Pío XI concluye explícitamente.

“Aún cuando el socialismo, como todos los errores, tiene en sí algo de verdadero (cosa que jamás han negado los Sumos Pontífices), se funda sobre una doctrina de la sociedad humana propia suya, opuesta al verdadero cristianismo. Socialismo religioso, socialismo cristiano, implican términos contradictorios: nadie puede ser a la vez buen católico y verdadero socialista” (No. 120).

El socialismo como filosofía aparece en Pío XI con aristas bien definidas: es una visión materialista del hombre cuyo destino se encierra en el gozo de la abundancia de los bienes. Hay una evidente influencia marxista en esa visión del hombre y de la sociedad, atribuida por Pío XI al socialismo. La cuestión será replanteada más tarde: es posible un socialismo no vinculado a esa filosofía?

El socialismo como organización de la sociedad es presentado por Pío XI en sus aspectos negativos, en cuanto no acepta la lucha violenta de clases, y en cuanto no acepta la colectivización de la propiedad exigida por el comunismo. Pío XI entre tanto precisa el punto central del problema: la cuestión de la libertad. Para realizarse como sistema, aún moderado, el socialismo cobra un altísimo precio: el precio de la libertad. Las experiencias socialistas confirmarán sobradamente la previsión de Pío XI. Por eso mismo, la gran cuestión que todavía hoy se oye es ésta: ¿Es posible un socialismo con libertad?

Por el hecho de no haber promulgado su Encíclica Social, Pío XII no asume la temática de los grandes sistemas como objeto de una reflexión específica. Sin embargo, a lo largo de sus mensajes y alocuciones Pío XII cuando toca esta problemática, no usa de perífrasis sino que emplea los nombres propios.

Pío XII es el Papa que por primera vez habla claramente del capitalismo como tal y lo considera condenado por la Iglesia como contrario al derecho natural.

"... El "capitalismo" se basa sobre tales erróneas concepciones y se arroga sobre la propiedad un derecho ilimitado, sin subordinación alguna al bien común, la Iglesia lo ha reprobado como contrario al derecho natural" (No. 24). (Mensaje radiofónico "Oggi" del 1o. de setiembre de 1944. No. 24).

El año siguiente, en la alocución dirigida a las mujeres de las Asociaciones Cristianas de Obreros Italianas, explicita las razones del repudio al capitalismo.

"... Puede acaso la mujer esperar su bien de un régimen de predominante capitalismo? No necesitamos describirnos ahora las consecuencias económicas y sociales que de esto se derivan. Vosotras conocéis sus rasgos característicos y lleváis vosotras mismas su carga: excesiva aglomeración de la población en las ciudades, progresivo e invasor incremento de las grandes empresas, difícil y precaria situación de las otras industrias, sobre todo del artesanado y todavía más de la agricultura; aumento inquietante del paro" (21 de octubre de 1945).

Recordamos aquí solamente los aspectos menos conocidos de Pío XII, sobre el problema de los grandes sistemas. Sus condenaciones del marxismo y comunismo son bien notorias. Recordemos que para tener una visión de conjunto de la posición de Pío XII es indispensable no perder de vista el análisis hecho líneas arriba sobre el enfoque por el cual el Papa aborda el problema (1).

Con Juan XXIII se observa el inicio de un enfoque diferente de la cuestión de los grandes sistemas.

En la Encíclica *Mater et Magistra* (1961), al conmemorar los 70 años de publicación de la *Rerum Novarum*, Juan XXIII asume las condenaciones de sus predecesores, especialmente de Pío XI, contra el socialismo, aún moderado (M. et M. No. 34).

Pero luego Juan XXIII introduce en el pensamiento social de la Iglesia una categoría nueva, que inicialmente no dejó de provocar en algunos un cierto temor: la categoría de la socialización (M. et M. Nos. 59-67). El término parecía aproximarse peligrosamente al socialismo. A pesar de que el Papa había analizado los orígenes de la socialización como proceso histórico y había definido con claridad las condiciones de una correcta socialización, estaba abierta la alternativa de una destrucción imprevisible, cuando era llevada a sus últimas consecuencias. Para muchos católicos angustiados con situaciones de injusticia social estructural, una opción nueva se conmenzaba a definir: no una opción socialista sino una socialización en la línea abierta por Juan XXIII.

---

(1) Ver p. 186 ss.

"Juzgamos además necesario que los organismos o cuerpos y las múltiples asociaciones privadas, que integran principalmente este incremento de las relaciones sociales, sean en realidad autónomos y tiendan a sus fines específicos con relaciones de leal colaboración mutua y de subordinación a las exigencias del bien común. Es igualmente necesario que dichos organismos tengan la forma externa y la sustancia interna de auténticas comunidades, lo cual sólo podrá lograrse cuando sus respectivos miembros sean considerados en ellos como personas en las tareas comunes" (M. et M. No. 65).

No parece arbitrario afirmar que el inmenso movimiento de las comunidades eclesiales de base, una de las mayores esperanzas de renovación social del Tercer Mundo, tenga su origen en esa orientación de Juan XXIII.

La convulsión de la segunda guerra mundial y la multiplicidad de experiencias políticas inaugurada con el proceso de descolonización, habían alterado profundamente la temática de los grandes sistemas. Ya era entonces evidente que el capitalismo y el socialismo se tornaban cada vez más meras abstracciones o referencias conceptuales para analizar realidades mucho más complejas. No existían sistemas capitalistas y socialistas, "à l'état pur", si es que algún día existirán. La realidad estaba constituida por gran variedad de modelos funcionales donde elementos capitalistas y socialistas se mezclaban para responder a los desafíos específicos de cada comunidad nacional. Así, el debate entre capitalismo y socialismo revelaba una creciente obsolescencia, principalmente en el enfrentamiento de los dos sistemas en la formulación marxista.

Juan XXIII gana altura sobre ese debate en la reformulación que hace de la cuestión social. El Papa no acepta más la formulación marxista de esa cuestión que dominó la visión de León XIII y de Pío XI. La cuestión social no era más una tensión entre clases sociales que se disputaban la propiedad de los medios de producción. En la realidad del mundo actual, la cuestión social adquirirá niveles mundiales: se universalizará sin absorber la tensión entre las clases sociales. La cuestión social actual se traduce, de hecho, en términos de una tensión entre pueblos desarrollados y pueblos subdesarrollados, en torno de las disponibilidades del planeta.

Ante la amplitud asumida hoy por la cuestión social, se relativizarán más las divergencias entre los grandes sistemas abstractos, ya degradados al nivel de modelos concretos. La conciencia cristiana entretanto mantenía una actitud de desconfianza con los elementos socialistas de los modelos, refiriéndolos constantemente a sus matrices doctrinales.

Contra esa referencia Juan XXIII advierte a los cristianos, en el célebre texto arriba citado de la Encíclica **Pacem in Terris**.

“. . . Es también completamente necesario distinguir entre las teorías filosóficas falsas sobre la naturaleza, el origen, el fin del mundo y del hombre, y las corrientes de carácter económico y social, cultural o político, aunque tales corrientes tengan su origen e impulso en tales teorías filosóficas. Porque una doctrina, cuando ha sido elaborada y definida, ya no cambia. Por el contrario, las corrientes referidas, al desenvolverse en medio de condiciones mudables, se hallan sujetas por fuerza a una continua mudanza. Por lo demás, ¿quién puede negar que, en la medida en que tales corrientes se ajusten a los dictados de la recta razón y reflejen fielmente las justas aspiraciones del hombre, puedan tener elementos moralmente positivos dignos de aprobación? (No. 159).

Parece que los cristianos no se dieran cuenta todavía del enorme potencial liberador de la posición de Juan XXIII. El Papa los invita a discernir los diversos modelos, no a partir de sus remotos orígenes filosóficos, sino en función de su eficacia para enfrentar "dentro de las normas de la razón" los desafíos con que se encuentran.

El Papa Pablo VI percibió claramente el alcance de las premisas de Juan XXIII. Tanto que juzgó inicialmente necesario hacerle una discreta restricción. Después de citar el pasaje mencionado de Juan XXIII, Pablo VI observa:

"Los cristianos, hoy en día, se sienten atraídos por las corrientes socialistas y por sus diversas evoluciones. Ellos procuran descubrir ahí un cierto número de aspiraciones que abrigan en sí mismos, en nombre de su fe. En determinados momentos tienen la sensación de estar insertados en una corriente histórica y quieren realizar ahí una tal o cual acción. Mas sucede que, conforme los continentes y las culturas, esta corriente histórica asume formas diversas, bajo un mismo vocablo. Con todo, tal corriente fue y continúa siendo, en muchos casos, inspirada por ideologías incompatibles con la Fe cristiana. Se impone, por consiguiente un discernimiento atento. Muy frecuentemente, los cristianos atraídos por el socialismo tienen tendencias para idealizar, en términos muy genéricos por otro lado, deseo de justicia, de solidaridad y de igualdad. Ellos se rehúsan a reconocer las presiones de los movimientos históricos socialistas, que permanecen condicionados por sus ideologías de origen" (Octogésima Adveniens 31).

El hecho es tanto más curioso, cuanto que Pablo VI tendrá que explicitar mejor las consecuencias de la posición de su antecesor.

Prolongando las líneas de reflexión de Juan XXIII, Pablo VI va a introducir una reversión en el tratamiento de la temática de los grandes sistemas.

En la Encíclica **Populorum Progressio**, de 1967, insiste en la necesidad de no identificar la sociedad industrial con el sistema capitalista según el cual ella se organiza. El progreso de la industrialización contribuye al desarrollo de los pueblos. Entretanto

“... por desgracia, sobre estas nuevas condiciones de la sociedad, ha sido construido un sistema que considera el lucro 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 reprobador un 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” (P.P. No. 26).

El capitalismo es considerado un sistema nefasto, cuyos abusos nunca será demasiado reprobados.

En toda la Encíclica, no hay una referencia explícita al socialismo. Se percibe sin embargo, que Pablo VI se ocupa de las dos formas de socialismo denunciadas por Pío XI: el socialismo que pregona la violencia para combatir la injusticia y el socialismo moderado que, aún renunciando a la violencia, compromete las exigencias de la libertad.

Parece claro que al capitalismo está dirigida la siguiente advertencia:

“Es cierto que hay situaciones cuya injusticia clama al cielo. Cuando poblaciones enteras, faltan de lo necesario, viven en una tal dependencia que les impiden toda iniciativa y responsabilidad, lo mismo que toda posibilidad de promoción cultural y de participación en la vida social y política, es grande la tentación de rechazar con la violencia tan graves injurias contra la dignidad humana.

Sin embargo, como es sabido, la insurrección revolucionaria —salvo en el caso de tiranía evidente y prolongada que atentase gravemente a los derechos fundamentales de la persona y dañase peligrosamente el bien común del país— engendra nuevas injusticias, introduce nuevos desequilibrios y provoca nuevas ruinas. No se puede combatir un mal real al precio de un mal mayor (30-31).

Al socialismo alude cuando observa:

“No hay que arriesgarse a aumentar todavía más la riqueza de los ricos y la potencia de los fuertes, confirmando así la miseria de los pobres y añadiéndola a la servidumbre de los oprimidos... Evitarán así el riesgo de una colectivización integral o de una planificación arbitraria que, al negar la libertad, excluiría el ejercicio de los derechos fundamentales de la persona humana” (No 33).

Admitiendo la necesidad de un cierto pluralismo, Pablo VI se esmera en definir sus límites para la conciencia cristiana.

“Toda acción social implica una doctrina. El cristiano no puede admitir la que supone una filosofía materialista y atea, que no respeta ni la orientación de la vida hacia su fin último, ni la libertad ni la dignidad humana” (No. 39).

Esto está contenido en la Carta Apostólica **Octogésima Adveniens** de 1971, que conmemora los 80 años de la **Rerum Novarum**; en esa carta el pensamiento social de la Iglesia se libera definitivamente del agudo dilema: capitalismo y socialismo.

En ella la Iglesia renuncia oficialmente a la idea de proponer un sistema específicamente cristiano, equidistante de los grandes sistemas, como ya anotamos en el capítulo anterior.

Esa tarea es transferida a las comunidades nacionales, dentro de las cuales cabe al cristiano ejercer un permanente discernimiento crítico. Entre tanto, el Papa ofrece las coordenadas para el ejercicio de ese discernimiento polarizado por la atracción de las ideologías socialistas y liberal.

Pablo VI hace la distinción clara entre socialismo y marxismo. En cuanto al primero, insiste en la importancia de un discernimiento vigilante.

“Entre los diversos escalones de expresión del socialismo —una aspiración generosa y una búsqueda diligente de una sociedad más justa, movimientos históricos que tengan una organización y una finalidad política o, mejor aún, una ideología que pretenda dar una visión total y autónoma del hombre— deben hacerse distinciones que han de servir para guiar las opciones concretas. Dichas distinciones no deben ir tan al extremo de considerar esos diversos escalones de expresión del socialismo como completamente separados e independientes. La ligazón concreta que, según las circunstancias, existe entre ellos tiene que ser lúcida y percibida; y entonces una tal perspicacia permitirá a los cristianos establecer el grado de compromiso posible en ese camino salvaguardados los valores, principalmente de libertad, de responsabilidad y de apertura a lo espiritual, que garanticen la expansión integral del hombre” (No. 31).

Con relación al marxismo, la posición de Pablo VI es perentoria. Después de distinguir los diversos aspectos bajo los cuales el marxismo se presenta hoy, el Papa concluye.

“Si en esta gama de marxismo, tal como es vivido concretamente, se pueden distinguir estos diversos aspectos y las cuestiones que ellos plantean a los cristianos para la reflexión y para la acción, sería ilusorio y aún peligroso llegar al punto de olvidar la ligazón íntima que los une radicalmente y de acep-

tar los elementos de análisis marxista sin reconocer sus relaciones con la ideología, y aún de entrar en la práctica de lucha de clases y su interpretación marxista, olvidando de atender al tipo de sociedad totalitaria y violenta, a que conduce este proceso" (No. 34).

Por otro lado, sin embargo, el Santo Padre no deja de denunciar la falacia de la ideología liberal.

"... Se asiste también a una renovación de la ideología liberal. Esta corriente procura afirmarse tanto en nombre de la eficiencia económica, como para defender al individuo contra los objetivos cada vez más invasivos de las organizaciones, como también contra las tendencias totalitarias de los poderes políticos. Y ciertamente que la iniciativa personal es de conservar y de desarrollar. Mas los cristianos que se comprometen en esta línea tendrán también tendencias para idealizar el liberalismo, el cual se torna entonces una proclamación en favor de la libertad. Ellos querrían un modelo nuevo más adaptado a las condiciones actuales, olvidándose fácilmente de que en sus propias raíces, el liberalismo filosófico es una afirmación errónea de la autonomía del individuo, en su actividad, en sus motivaciones y en el ejercicio de su libertad.

Esto equivale a decir que la ideología liberal exige igualmente de parte de ellos un discernimiento atento" (No. 35).

El texto no hace referencia al capitalismo. Pablo VI, refiriéndose a los modelos que pretenden legitimarse por la "eficiencia económica", no se ilusiona en cuanto al hecho de que no es ya más posible disociarlos de su filosofía subyacente, el liberalismo filosófico,

"... afirmación errónea de la autonomía del individuo".

Como se ve, el pensamiento de Pablo VI sobre el tema que nos ocupa, es más matizado que el de sus predecesores. El panorama internacional, por otro lado, se diversifica o se torna más complejo.

Frente a las más variadas experiencias socialistas, como el laborismo británico, el socialismo continental y escandinavo, y otros, ya no era posible insistir en la identificación entre socialismo y marxismo. Por otro lado, tampoco era posible ignorar que el capitalismo no se reducía a una simple organización moralmente neutra de la economía.

Era expresión de una filosofía tan materialista como aquella que atrajo las condenaciones de la Iglesia contra el socialismo. Es importante registrar que la última instancia crítica que la Iglesia hace al socialismo desvinculado de sus adhesiones marxistas, es el riesgo del sacrificio de la libertad; y la última que hace al capitalismo es el sacrificio de las exigencias de la justicia.

Juan Pablo II no se compromete directamente en la temática de los grandes sistemas, antes de su encíclica *Laborem exercens*.

El vivió gran parte de su vida en un país profundamente católico, pero sometido a un régimen que se propone realizar el ideal del sistema socialista. Como Papa ha tenido ocasión de observar de cerca los regímenes que se inspiran en el sistema capitalista. Para hacer confrontaciones y comparaciones, tiene una posición privilegiada de la que no gozó ninguno de sus precededores.

Creemos poder resumir su posición al respecto, en los siguientes puntos:

1.— Juan Pablo II se sitúa en el plano doctrinal. Su preocupación es definir los criterios éticos a partir de los cuales deben los cristianos formar sus juicios de valor respecto de los sistemas y modelos y cómo actuar en consecuencia.

2.— Denuncia con vigor los abusos y las injusticias concretas, en la raíz común de los sistemas: el materialismo.

3.— Formula condenaciones genéricas al capitalismo o al socialismo, y a los modelos de ellos derivados, pero diferencia sus exigencias éticas, conforme a las comunidades nacionales a las cuales se dirige.

Defiende la originalidad de la liberación cristiana, marcando con toda claridad su irreductibilidad a otras maneras de entenderla y especialmente a la visión marxista. Hablando a los Obispos latinoamericanos reunidos el 2 de julio de 1980, en Río de Janeiro, con ocasión del 25o. aniversario de la fundación del CELAM, por primera vez en sus pronunciamientos, Juan Pablo II, citando el documento de PUEBLA hace referencia explícita a esa irreductibilidad: "la liberación cristiana usa 'medios evangélicos, con su peculiar eficacia y que no acuden a ninguna clase de violencia ni a la dialéctica de la lucha de clases. . ." (Puebla 486) o a la praxis o análisis marxista, por el "riesgo de ideologización a que se expone la reflexión teológica, cuando se realiza partiendo de una praxis que recurre al análisis marxista. Sus consecuencias son la total politización de la existencia cristiana, la disolución del lenguaje de fe en el de las ciencias sociales y el vaciamiento de la dimensión trascendental de la salvación cristiana" (Puebla 545).

4.— Hablando en países que se amoldan a los modelos capitalistas, enfatiza las exigencias de justicia. Hablando en su patria, bajo régimen socialista, no condena el régimen en sí, pero enfatiza las exigencias de libertad, especialmente de libertad religiosa.

5.— Su encíclica **Laborem exercens** no deja duda sobre la incompatibilidad entre la visión cristiana del hombre y la visión liberal y marxista.

En conclusión: en su evolución cuasi secular, la Doctrina Social de la Iglesia ha podido observar, por un lado, la falencia del sistema capitalista y de los modelos neo-capitalistas, en la medida en que pretenden privilegiar la libertad al precio de las exigencias de la justicia y, por otro lado, la falencia del sistema socialista y de los modelos neo-socialistas en la medida en que pretenden privilegiar las exigencias de justicia, al precio de la libertad.

Así, esa doctrina se abre ahora hacia el objetivo que corresponde al más profundo anhelo de todos los pueblos, independientemente de sus regímenes e ideologías: la síntesis difícil, mas no imposible, de libertad con justicia. Estos fueron los dos valores que la Doctrina Social de la Iglesia procuró siempre preservar en sus críticas a los grandes sistemas. Ella puede acoger esa síntesis en su patrimonio doctrinal, bajo el signo de la socialización preconizada por Juan XXIII y recordada por la **Gaudium et Spes**, complementada por las exigencias de la personalización (G. et S. No. 6).

Queramos o no, esa síntesis viene siendo llamada siempre con mayor insistencia "socialismo con libertad". Creemos que el refinamiento a que llegó la elaboración del pensamiento social de la Iglesia permite que ella, hoy encare ese nombre sin mayores sobresaltos.

Entre los sistemas y modelos contemporáneos la Iglesia no puede pretender ofrecer alternativas. Sin embargo, no puede renunciar al respeto de los imperativos éticos, ni dejar de estimular a los cristianos, como lo hizo en Puebla, para definir su identidad cristiana en nuevos proyectos históricos.

La principal medida que puede garantizar la libertad con justicia y la justicia con libertad es la creación de mecanismos eficaces de participación del pueblo en las decisiones que afectan su propio destino. En la realidad esta participación es negada al pueblo, por procesos diferentes, por los diversos sistemas hoy vigentes. Los que incentivan la libertad y no crean condiciones de justicia perpetúan situaciones de iniquidad social en la cual el pueblo humilde no tiene posibilidades reales de participación. Los que enfatizan la justicia imponen mecanismos de represión que son la misma negación de la participación. Todos toleran apenas las formas sociales otorgadas por las tecnocracias herméticas. No sin razón el Mensaje de Puebla se concentra en la exigencia de participación y comunión, las cuales parecen resumir de modo cada vez más claro lo que Juan Pablo II proclamó ante nuestro mundo perplejo.

No hay que olvidar, pues, que ni el proceso de **democratización**, ni el proceso de **socialización** por sí solos cubren la totalidad de los **anhelos** del hombre en sociedad hoy día. Hemos entrado a una nueva época: se requiere ante todo un proceso de **culturización** que implica los dos anteriores, apuntando a la calidad de la vida. No se trata sólo de conciliar libertad y justicia en una especie de tercera vía, se trata de ir más allá, hacia un equilibrio ecológico y cultural que ni el liberalismo ni el socialismo habrían podido concebir.

## 2.- SISTEMAS E IDEOLOGIAS EN AMERICA LATINA

Hemos procurado definir las características esenciales de los grandes sistemas e ideologías, del capitalismo y del socialismo. Al mismo tiempo, seguimos la evolución del pensamiento social de la Iglesia relativo a esos sistemas, evolución que respondía a las configuraciones que fueron progresivamente asumiendo.

Nos toca ahora la misma tarea con relación a la realidad latinoamericana. Por tanto, importa elucidar dos preguntas básicas:

1.— ¿Cómo los grandes sistemas e ideologías, capitalismo y socialismo, se presentaron y evolucionaron en América Latina?

2.— ¿Cómo la Iglesia latinoamericana se ubicó en respuesta a las características que aquellos sistemas e ideologías asumían en nuestro continente?

### 2.1. El Capitalismo latinoamericano

Como anotábamos en la Perspectiva Histórica de la primera parte de este trabajo, el capitalismo, expandiéndose desde Europa, incorporó a su órbita a la gran nación emergente de los Estados Unidos de América. A partir de esa época, el proceso de evolución del capitalismo pasa por una transformación de importancia decisiva para América Latina. En vez de continuar la expansión a nuevas áreas, aquel se diferencia en dos polos económicos bien distintos: las economías centrales, que incluyen a Europa Occidental y a América del Norte, y las economías periféricas, que incluyen el resto del mundo.

Esta transformación inauguraba una nueva fase de evolución del capitalismo, la fase del colonialismo y del imperialismo económico, en la cual Lenin, tratando de salvar las previsiones de Marx, pretendía ver la última etapa del capitalismo.

Tal situación va a dar al capitalismo latinoamericano características originales. Se implanta aquí el capitalismo que tiene como marca esencial la hegemonía absoluta del capital sobre el trabajo, a través de la instrumentalización del poder político. Los actores de la escena política son en realidad los representantes de los intereses del capital y en nombre de esos intereses reprimen las reivindicaciones de la fuerza de trabajo, defienden las pretensiones de los grandes latifundistas y exportadores, bloquean las reformas sociales, controlan la política fiscal y monetaria.

Entretanto, ese capitalismo en sus rasgos esenciales, asumirá en América Latina características propias.

La primera de esas características era la función misma que le cabía desempeñar con relación al capitalismo de las economías centrales: la función de un capitalismo extractivo, abastecedor de las materias primas agrícolas y mineras. En la agricultura se consolida el régimen de las "plantaciones" de inmensas áreas de monocultivo destinadas a la exportación: café, azúcar, cacao, frutas tropicales, látex. La minería se permite desarrollar una extracción depredatoria, con el agotamiento de recursos y la destrucción del medio ambiente. La condición de la fuerza de trabajo en el capitalismo extractivo, tanto en la agricultura como en la minería, prolongaba de hecho el régimen esclavista, y asumió en muchos casos las proporciones de un exterminio genocida.

La segunda característica era la condición de economías reflejas. Los centros de decisión se situaban fuera del continente, nota esencial del imperialismo económico. De afuera, de las economías centrales, venían las normas sobre lo que se debía producir y sobre lo que se podía tolerar en términos de tímidos intentos de industrialización. La condición refleja de nuestra economía periférica se tornaba extremadamente sensible a las crisis que periódicamente sacudían a las economías centrales. Una pequeña recesión económica en las metrópolis del capitalismo se reflejaba en América Latina en violentas crisis no sólo económicas, sino también sociales y políticas. Bastaba una ligera caída de precios de un producto de exportación para hacer explotar una revolución en algún país que dependía de la exportación de ese producto.

Lo que revela la tercera característica del capitalismo, tal como se implantó en América Latina: la condición de economías dependientes. Las

relaciones de intercambio, vitales para nuestro desarrollo, eran determinadas exclusivamente por los intereses de las economías imperialistas.

Estas podían imponer los precios de las materias primas que extraían de aquí como podían imponer los precios de los productos manufacturados e industrializados que hacia acá exportaban. Los análisis más objetivos del problema muestran de manera inequívoca que, lo que acontece hoy con relación al petróleo, era la regla constante de juego de las relaciones de intercambio: los países dependientes eran obligados a exportar cada vez mayores cantidades de sus materias primas para poder conseguir la misma cantidad de productos acabados (1). En estas condiciones a los países dependientes no les cabía ninguna posibilidad de definir su propia política social interna. No podían, por ejemplo, conceder un aumento de salarios, sino en la medida en que ese aumento no fuese incorporado al precio de las exportaciones que se volverían poco interesantes a las economías importadoras de nuestras materias primas.

Para imponer esas características al capitalismo latinoamericano, las economías centrales contaban con la complicidad que Robert Bosc llamó oligarquías herodíanas (2). Las élites latinoamericanas, salvo raras y efímeras excepciones, no estaban comprometidas con la promoción de nuestro continente. Las élites de los latifundistas, de los propietarios de minas, de los especuladores, eran altamente remuneradas por el capital extranjero para garantizar las características de dependencia indispensables para el fortalecimiento de las economías centrales. Con ellas nuestras élites estaban comprometidas.

Es fácil comprender desde esta perspectiva, la fragilidad de que sufrían nuestras democracias. Los títeres del poder eran substituidos a partir del momento en que no correspondían bien a los intereses externos representados por las oligarquías locales. Estas disponían siempre de bastante poder económico para movilizar al pueblo en revoluciones cruentas o para sobornarlo para elecciones fraudulentas.

## 2.2. El Socialismo Latinoamericano

Las ideas socialistas llegan a América Latina en el siglo XIX, principalmente por vía de inmigración y del exilio de pensadores y activistas que, en Europa, habían sido seducidos por el socialismo, como correctivo de

---

(1) Nos remitimos especialmente a los estudios clásicos en el asunto, publicados por la CEPAL, Comisión Económica para América Latina.

(2) Ver Robert Bosc: *Le Tiers monde dans la politique internationale*. París, Aubier, 1968, págs. 20 ss.

los males engendrados por la revolución industrial bajo el signo del capitalismo. No fueron frecuentes los casos de pensadores nativos del continente que no llegaran al socialismo por medio de la asimilación de las obras de los clásicos del pensamiento socialista.

Especialmente a partir del siglo XX comienza de modo significativo a llegar al continente el socialismo de inspiración marxista. Lentamente comienza éste a despertar interés en pequeños círculos, dentro de los cuales se fundan los primeros partidos comunistas que comienzan a hacer circular una pequeña prensa, los primeros periódicos de orientación marxista.

El mensaje del socialismo europeo tenía sin embargo poca penetración popular. Este encontrará aquí una resistencia con la que ya no contaba en Europa: la resistencia oriunda de la tutela ejercida por la Iglesia y de la conciencia religiosa del pueblo. Repitiendo las enseñanzas de los Sumos Pontífices, identificando íntimamente socialismo y marxismo, la Iglesia de América Latina identifica al mismo anticristo en los predicadores de las nuevas ideas.

Entretanto los procesos históricos se anticipaban al adoctrinamiento de las masas. La situación creada por el capitalismo latinoamericano, de modo especial las presiones ejercidas por éste sobre inmensas poblaciones rurales desposeídas, iban a precipitar, en algunos países, movimientos revolucionarios de considerables proporciones.

El primero de ellos y uno de los más importantes por su carácter de iniciador, fue el que se originó en México, bajo el signo del liberalismo, denominador común de las fuerzas anticonservadoras representadas principalmente por la alta burguesía y por el clero. Inspirándose en un vago socialismo agrario, el proceso iniciado llegó a distribuir al pueblo más de 40 millones de hectáreas de tierras pertenecientes a los grandes terratenientes y a la Iglesia.

El agravamiento de las condiciones sociales y las presiones del imperialismo económico, iban a propiciar la penetración del socialismo marxista en mayor escala en otros países.

En 1958, triunfa en Cuba el movimiento de Sierra Maestra e impone un régimen socialista con transformaciones radicales de una sociedad marcada por la injusticia. Rápidamente, los líderes del movimiento victorioso revelan su conexión con el marxismo de inspiración soviética.

En 1970, el socialismo llega al poder en Chile, no por medio de una re-

volución sino por vía electoral. Se genera una situación inestable con la división de las izquierdas radicales que no resiste mucho tiempo las tensiones internas, las dificultades económicas y la presión de intereses externos.

Esas experiencias animan a los movimientos de izquierda en casi todos los países del continente. Tales movimientos crecen en la onda de un populismo generalmente de coloración socialista y nacionalista, en respuesta a la creciente dominación ejercida sobre esos países por el imperialismo económico.

El populismo latinoamericano en muchas de sus formas no fue el resultado exclusivo de la manipulación de minorías. Fue el fenómeno del despertar de un pueblo para asumir sus propios destinos, fenómeno que podría haber contribuido a su rápida maduración política. El proceso sin embargo fue comprometido por varios factores, entre los cuales la inercia de sus líderes ante la radicalización extrema.

Las consecuencias no se hicieron esperar. Las clases medias se atemorizan y se vuelven hacia las fuerzas armadas, como esperanza de salvación ante la amenaza del caos político, económico y social. En varios países se establecen regímenes de fuerza, que se proponen concretizar los objetivos de la Doctrina de Seguridad Nacional (1), sin ceder por tanto, ante las formas más innobles de represión y de torturas. Se extiende un clima de inseguridad, en el cual la simple preocupación por la justicia social corría el riesgo de sospecha de criptocomunismo.

Las ideas socialistas se refugian en círculos cerrados de estudiantes e intelectuales inconformes y despiertan simpatías en los medios eclesiásticos.

En cuanto al propio marxismo se observa en sus adherentes una diferenciación. Algunos permanecen fieles al marxismo ortodoxo o se adhieren a algunas de las ramas heterodoxas. Otros pretenden repudiar al marxismo como doctrina, pero insisten en ligarse al análisis marxista como instrumento adecuado para la comprensión de la realidad actual de América Latina.

Como se puede observar, el socialismo, como el capitalismo latinoamericano tienen un carácter reflejo y la modalidad de un producto impuesto. Este es concebido no a partir de la realidad latinoamericana, sino por la

---

(1) Al respecto de esta doctrina ver p. 347 ss.

acción de ideologías engendradas como respuesta a otras realidades. Este origen externo no favoreció su penetración y ofreció argumentos a las fuerzas conservadoras y reaccionarias que apelaron a los bríos nacionalistas, contra ideologías extrañas a las tradiciones cristianas del continente. El mismo origen externo señala el desfase del socialismo latinoamericano respecto a las matrices originales y le da muchas veces una nota de obsolescencia y anacronismo. Se exaltan aquí temas, categorías y próceres del socialismo cuando en los centros en que emergieron ya entraban en irremediable decadencia. La propia experiencia de Cuba, que podría haber ejercido un fuerte poder de persuasión sobre el continente, si hubiese sido orientada en el sentido de una experiencia original, perdió mucho de su prestigio en la medida en que se fue conociendo su dependencia del imperialismo soviético.

Es reciente la búsqueda de un socialismo original para América Latina, que podrá tener posibilidades históricas en la actual coyuntura del continente, en la medida en que sea necesario preservar su originalidad y autonomía; en la medida en que tenga creatividad para forjar sus propios instrumentos de análisis, encontrar sus propios caminos y definir sus propios modelos adaptados a la realidad latinoamericana (1).

- (1) "Esta corriente histórica asume diversas formas, bajo un mismo vocablo (socialismo), según los continentes y las culturas, aunque ha sido inspirado en muchos casos por ideologías incompatibles con la fe. Se impone un atento discernimiento" (Pablo VI, Octogésima Adveniens, No. 31). "Hay en efecto muchos tipos de socialismo. Pero entre ellos es dable concebir algunos compatibles con el espíritu cristiano, es decir, en los cuales pudiera asegurarse debidamente que el Estado no se transforme en un poder dictatorial incontrolable y que, por lo mismo, pueda garantizarse adecuadamente el respeto y la promoción de los valores de liberación personal y social que proclama el Evangelio de Cristo resucitado" (Evangelio, política y socialismo, No. 25, documento de trabajo propuesto por la Conf. Episc. de Chile, 27.5.1971).

Conformes con estos criterios, los obispos de Nicaragua, en su carta pastoral del 17 de noviembre de 1979, discernen dos formas de socialismo. "Si como algunos lo piensan, el socialismo se desvirtúa usurpando a los hombres y pueblos su carácter de protagonista libre de su historia; si pretende someter al pueblo ciegamente a las manipulaciones y dictados de quienes arbitrariamente detentarían el poder, tal espurio o falso socialismo, no lo podríamos aceptar. Tampoco podríamos aceptar un socialismo que extralimitándose pretendiera arrebatar al hombre el derecho a las motivaciones religiosas de su vida o de expresar públicamente esas motivaciones y sus convicciones, cualquiera que sea su fe religiosa.

Igualmente inaceptable sería negar a los padres el derecho de educar a sus hijos según sus convicciones o cualquier otro derecho de la persona humana. Si, en cambio, socialismo significa, como debe significar, pre-eminencia de los intereses de la mayoría de los nicaragüenses y un modelo de economía planificada nacionalmente, solidaria y progresivamente participativa, nada tenemos que objetar. Un proyecto social que garantice el destino común de los bienes y recursos del país y permita que, sobre esta base de satisfacción de las necesidades fundamentales de todos, vaya progresando la calidad humana de la vida, nos parece justo. Si socialismo implica una creciente disminución de las injusticias y de las tradicionales desigualdades entre las ciudades y el campo, entre la remuneración del trabajo intelectual y la del manual; si significa participación del trabajador en los productos de su trabajo, superando la alienación económica, nada hay en el cristianismo que implique contradicción en este proceso. Más bien el Papa Juan Pablo II acaba de recordar en la ONU la preocupación causada por la separación radical entre trabajo y propiedad".

### 2.3. La Doctrina de la Seguridad Nacional (1)

Todos los países organizados tuvieron siempre una legislación destinada a proteger a la nación contra los peligros que la amenazasen. Todos tuvieron y continúan teniendo una ley de Seguridad.

Sin embargo, es un hecho relativamente reciente, que data de la década de los años 50, la tentativa de elaboración de una Doctrina de la Seguridad Nacional. Ella asume sus primeros contornos y llega a su explicitación más estructurada en los centros militares de estudio, especialmente en la Escuela Superior de Guerra de Brasil.

En su formulación original, la Doctrina de la Seguridad Nacional se asienta sobre una base geopolítica. Se propone, así, explicitar las implicaciones políticas de la situación geográfica del país: su posición en el mundo, sus límites geográficos, su configuración interna, comprendiendo la expansión territorial, los relieves orográficos, la red fluvial y los demás accidentes geográficos que puedan estimular una reflexión estratégica. Para fines de análisis, podemos distinguir:

- 1.— Las premisas ideológicas
- 2.— El contenido doctrinal
- 3.— Reflexión crítica.

---

(1) Varias veces, los obispos han expresado un juicio sobre esta doctrina. Puebla, 547 ss. Declaración de 20 obispos reunidos en Bogotá por el Celam (diciembre de 1977, Docta No. 40, p. 16). Documento de la Conf. Episc., Brasil, Itaiçi, febrero de 1977, No. 33 ss. Comunicado de la Conf. Episc., Brasil, 25 - 10 - 1976: Seguridad nacional y doctrina católica.

### 2.3.1. Las Premisas Ideológicas

La premisa básica es la exaltación del nacionalismo como un valor absoluto que impone a todo ciudadano como lealtad suprema la lealtad a la nación.

El autor clásico de la Doctrina de la Seguridad Nacional no deja lugar a equívocos al respecto:

"Ser nacionalista es reconocer, como suprema lealtad, la lealtad a la nación de la que se es ínfima parte, pero parte actuante y consciente. Ser nacionalista es sobreponer, por tanto, cualquier otro interés, individual o de facciones o de grupos, a cualquier ventaja regionalista o parroquial, los verdaderos intereses de la nacionalidad. Ser nacionalista es estar siempre dispuesto a sacrificar cualquier doctrina, cualquier teoría, cualquier ideología, sentimientos, pasiones, ideales y valores, cuanquiera se evidencien nocivos y de hecho incompatibles ante la lealtad suprema que se debe dedicar, sobre todo, a la nación.

El socialismo es, por tanto, debe de serlo, sólo puede ser absoluto en sí mismo un fin último, por lo menos en cuanto perdure la nación como tal. No hay lugar, no debe haber, ni podrá haberlo para el nacionalismo como simple instrumento de un fin que trascienda, como simple escalón apenas en una escalera que lo tramonte. Eso nunca será nacionalismo, será engaño, será burla hasta chantaje" (1).

No se trata de una exaltación épica de la nación, destinada a excitar los bríos patrióticos, lo que no sería nuevo en la historia de todos los pueblos. Se trata de una exaltación de la nación personificada por el Estado, "institución detentadora del monopolio legal de la coerción por la violencia" (2).

Esta característica es la que da a la Doctrina de la Seguridad Nacional una indeleble connotación neofascista. Se trata en realidad de una forma de neofascismo elaborada a partir de bases geopolíticas, tal como los fascismos originales habían sido pensados a partir de bases imperiales, como el fascismo italiano, o de bases racistas, como el nazismo alemán.

La segunda premisa de la Doctrina de la Seguridad Nacional es su visión de la actual coyuntura mundial. El mundo está radicalmente dividido

---

(1) Golbery do Cuoto e Silva: Geopolítica del Brasil, Río de Janeiro, Librería José Olympio Editora, 2da. edición, 1967, p. 99.

(2) *Ibid.* p. 98.

en dos polos político-culturales: de un lado, la cultura occidental cristiana, del otro, el comunismo ateo y materialista. El enfrentamiento entre esos polos es inevitable. Se camina hacia un conflicto que no puede tolerar una posición de neutralidad. El no-alineamiento sólo puede derivar en una complicidad.

### 2.3.2 El Contenido Doctrinal

Podemos resumirlo en algunos items bien definidos.

1.— La polarización ideológica internacional genera un conflicto interno dentro de la nación. Esta vive una situación en lucha contra los procesos violentos o insidiosos desarrollados por los agentes de la ideología comunista. Procesos violentos, como la exacerbación de la lucha de clases, procesos insidiosos, como la infiltración, especialmente en la administración, en los medios de comunicación y en el sistema educacional.

2.— Para vencer esa guerra subversiva, interesa aumentar el poder nacional en todas sus dimensiones con especial empeño, el poder militar, el poder económico y el poder psico-social, comprendiendo este último el doctrinamiento por medio de cursos especializados, de los que disponen de fuerza decisoria.

3.— El aumento del poder nacional se destina a la eliminación de los antagonismos actuales y potenciales que amenazan su soberanía por la coalición de las fuerzas internas mancomunadas con la potencia adversa.

4.— Para garantizar esa eliminación total es necesario aceptar el alineamiento con el bloque occidental cristiano, bajo el liderazgo de los Estados Unidos, toda vez que en esa guerra no es posible la neutralidad.

Ese núcleo esencial de la Doctrina permitirá la definición de ciertas líneas de acción estratégica que revelaron, en poco tiempo, dos características.

La primera era su rápida obsolescencia ante los avances vertiginosos de la tecnología, y de modo particular de la propia tecnología militar. Las conclusiones estratégicas inferidas de la geopolítica, del "Lage und Raum", de la situación y del espacio geográfico de la nación, se tornaron anacrónicas, ante las nuevas posibilidades creadas por la energía nuclear, el empleo bélico de satélites y de misiles.

La segunda característica era la propia estrechez de la base geopolítica en que se fundaba la Doctrina, que no permitirá una elaboración teóri-

ca de mayor envergadura por la pobreza misma de las categorías utilizadas. Para ofrecer las bases a un Estado fuerte, una ideología de la Seguridad se tornaba luego repetitiva.

Pronto se sintió la necesidad de incorporar una nueva dimensión a la estrechez de la base geopolítica original. La Doctrina se abre progresivamente a la ideología del crecimiento económico, a cualquier costo. Seguridad y desarrollo es la última formulación de la Doctrina. El desarrollo, entendido en términos de crecimiento económico, alimenta la falacia de que el desarrollo social es resultado automático del mismo crecimiento. Las exigencias sociales de las poblaciones desaparecen del horizonte de las intenciones de las tecnocracias oficiales. Comprobada la falacia del modelo, verificado el deterioro de la situación social, por la creciente concentración de la renta en las clases y en las regiones más ricas, se otorga a los aparatos de la Seguridad Nacional la misión de contener los ímpetus de la protesta popular. La amenaza de subversión ofrece el pretexto a las formas más innobles de represión, incluyendo la prisión arbitraria y el recurso a la tortura. Así, el imperativo de seguridad engendra un clima generalizado de inseguridad cuyo resultado es una nación paralizada por el miedo. Un importante sub-producto del sistema creado por la Doctrina es la corrupción. Cualquiera denuncia de abuso del poder es identificada como maniobra subversiva. Está así garantizada la impunidad de la corrupción que acaba por minar las propias bases del sistema.

### 2.3.3. Reflexión Crítica

Ahora ya es posible tomar distancia con la Doctrina de Seguridad Nacional y los modelos en ella inspirados, para poder formular, en algunos ítems, un juicio crítico sobre ambos.

1.— La exaltación de la nación como valor absoluto evolucionó hacia la exaltación del Estado. La exaltación del Estado configura un régimen totalitario abierto u oculto, bajo poderosas interferencias de las fuerzas armadas. Todo régimen totalitario se constituye en el fin absoluto de los ciudadanos cuyo destino se encierra en la promoción de la nación. El Estado totalitario acaba siendo el instrumento de los que dominan el poder, que se va concentrando en círculos cada vez más estrechos. Las decisiones importantes terminan siendo tomadas por el círculo de las tecnocracias oficiales, al servicio de las guardias palaciegas. La seguridad nacional se transforma en seguridad del régimen y de aquellos que llegan al poder, sustituyendo la fuerza del derecho por el derecho de la fuerza.

2.— La visión del mundo en que se inspira la Doctrina de la Seguridad Nacional, amén de simplista, adolece de un indisfranzable maniqueísmo. Es simplismo pensar que el ateísmo y el materialismo están de un lado y que el otro lado mantenga los valores de la cultura occidental cristiana.

3.— La idea de la revolución permanente contra la subversión crea la obsesión por la seguridad, ofrece el pretexto para las más clamorosas arbitrariedades y para todos los excesos de la acción represiva, abriendo al mismo tiempo las puertas a la impunidad de la corrupción.

4.— La tesis de la neutralidad imposible y del alineamiento necesario se funda en la premisa ingenua de la posibilidad de una alianza con uno de los grandes polos de poder sin que esa alianza se transforme de hecho en una situación de dependencia que hace de la nación presa fácil de la escalada depredatoria del imperialismo y del neo-capitalismo.

5.— Esa doctrina, sin embargo, comienza a minar todos los esfuerzos de una imprescindible integración continental, como instancia decisiva en el nuevo orden internacional. Partiendo de las mismas premisas teóricas, generalmente de inspiración geopolítica, cada país comienza a formular las aplicaciones prácticas tendientes a preservar sus propios intereses y consolidar su propia seguridad. Así, por detrás de las pomposas declaraciones oficiales y de los esfuerzos que tratan de proteger una incipiente solidaridad latinoamericana, la verdad es que se exacerban los nacionalismos y se acentúa el riesgo de desintegración del bloque de los países latinoamericanos, dejándolos a merced de las atracciones conflictivas de los grandes centros hegemónicos. La única alternativa de solidaridad continental es la satelización de los países latinoamericanos que, en nombre de su seguridad nacional, irán a buscar apoyo en las potencias imperialistas. El precio de ese apoyo es la dependencia.

## 2.4. El marxismo en América Latina

El marxismo fue importado a América Latina, igual que la ideología democrática. No nació en el continente. Tiene rasgos particulares, pero dentro de una fidelidad a sus fundamentos universales.

La característica del marxismo en el continente es su división en dos corrientes principales: el comunismo tradicional y el marxismo guerrillero, típico de América Latina (1). Ambos están utilizados por el comunismo internacional para sus fines hegemónicas.

### Los movimientos marxistas en América Latina

Los partidos comunistas tradicionales pretenden seguir un análisis riguroso de la situación, de acuerdo con los principios de Marx y de Lenin sobre el papel previo necesario de la burguesía para destruir el feudalismo, todavía vigente en muchas partes de América Latina, y establecer la democracia. "La lucha de clases entre la burguesía y el proletariado es la gran palanca de la revolución social moderna", pero "el partido no debe romperse la cabeza contra un muro", y "lanzarse uno contra diez, en una revolución sangrienta", sino más bien "utilizar algún gran acontecimiento de política internacional y la ascensión revolucionaria provocada por él, y aún la victoria ganada por el pueblo en el conflicto que puede estallar sobre esta base" (Carta de Marx y Engels a dirigentes del Partido Socialdemócrata alemán, comunista, exiliados en Zurich, 1879). En efecto, en Rusia, en Europa oriental, en China, la revolución se realizó al amparo de un conflicto internacional. Los Partidos comunistas en América Latina tienen una organización y disciplina fuertes, muchas veces clandestinas. Saben enfrentar la impopularidad. No se dejan arrastrar por las corrientes anárquicas.

---

(1) Ver. p. 48.

El marxismo guerrillero parte de un análisis opuesto de la realidad, la cual, según él, es enteramente capitalista y no feudal. Por tanto, hay que pasar directamente a la revolución socialista. Se rechaza la idea de una revolución por etapas, y por tanto la alianza con la democracia burguesa que, de acuerdo con el Manifiesto del Partido Comunista de 1848, tiene como misión histórica derrumbar al sistema feudal. La lucha violenta inmediata es la palanca de la revolución en América Latina.

Dentro de estas dos grandes tendencias opuestas, hay divisiones y conflictos. Se multiplican los grupos que muchas veces luchan duramente entre sí. Además, en cada país y en cada época, estos mismos grupos se presentan con rasgos distintos que desafían un análisis global.

Lo que se puede decir en general, sin pretender que estas normas se apliquen a todos los casos particulares, es que la tendencia maoísta está de acuerdo con la tendencia soviética sobre la necesidad de una revolución por etapas. La corriente castrista es criticada por su tentativa de mezclar los objetivos socialistas y nacionales-democráticos de la lucha. El maoísmo trata de aplicar en América Latina su estrategia del cerco de las ciudades por el campo dentro de una guerra dirigida por el Partido comunista. Se opone radicalmente a su rival prosoviético sobre este concepto de la lucha del pueblo.

La tendencia maoísta se acerca raramente a la tendencia castrista —en Colombia por ejemplo— organizando una lucha armada (Ejército de Liberación del Pueblo), oponiéndose en este país a la estrategia soviética de la autodefensa de las masas (Fuerzas Armadas Revolucionarias), por la organización defensiva de ciertas zonas campesinas.

Ahora los grupos maoístas han sido afectados por la desmaoización en China y han sido debilitados por escisiones.

El trotskismo rechaza la doctrina, tanto soviética como china, de la revolución en un solo país y de una revolución por etapas. La revolución debe ser permanente e inmediata. El trotskismo, en Bolivia por ejemplo (Partido Obrero Boliviano) apoya la guerrilla del Che Guevara, pero insiste en la importancia de organizar al mismo tiempo la lucha obrera urbana. En Argentina, el Partido Revolucionario de los Trabajadores, trata de acercarse a sus sectores más radicalizados criticando al peronismo; terminará por constituir un frente militar con los Montoneros abandonando entonces la IV Internacional (trotskista). En México, Adolfo Gilly, en su famosa obra *La Revolución interrumpida*, analiza la revolución campesina de México de acuerdo con la teoría trotskista de la Revolución permanente.

El castrismo y el guevarismo tienen una importancia particular, tratando de generalizar ciertas conclusiones de la experiencia de Cuba para la lucha en América Latina. Promueven la guerrilla. El Partido comunista cubano, de tendencia soviética, se juntó muy tarde al castrismo. La paradoja es que, por las circunstancias, Fidel Castro no tuvo que sostener una lucha sangrienta para la toma del poder el 1º de enero de 1959, porque tenía apoyo contra el dictador Batista en muchos grupos no marxistas, especialmente en grupos cristianos cuando no era o no se declaraba marxista y porque los generales opuestos al ex-sargento y mulato Batista se entregaron sin combate cuando bajó de la Sierra Maestra. El fracaso de Che Guevara en Bolivia fue un golpe fuerte para el castrismo, que entonces buscó en otros continentes una realización de sus objetivos (en Angola y Etiopía especialmente), en la línea de la URSS de la cual depende estrechamente para su abastecimiento en petróleo y la venta de su azúcar.

Mientras tanto, el movimiento guerrillero vuelve a tomar fuerza en Nicaragua. El marxismo tiene parte activa en la fundación en 1962 del Frente Sandinista de Liberación Nacional, que vuelve a levantar la bandera del general César Augusto Sandino (asesinado en 1934) organizador de la lucha campesina contra la invasión norteamericana que se inició en 1925. En Nicaragua, la unión nacional contra el dictador, explica la victoria final de la insurrección, después de una lucha larga y sangrienta.

Muy distinto es el caso de El Salvador. Aquí no hay una guerra nacional sino una guerra civil. Salvador Cayetano Carpio abandonó al Partido comunista tradicional, del cual era Secretario General, para fundar las Fuerzas Populares de Liberación Farabundo Martí, uno de los tres movimientos guerrilleros con las Ligas Populares 28 de febrero y el Bloque Popular Revolucionario. Es partidario de la guerra popular prolongada.

Una tipología de los marxistas, en América Latina como en otras partes, debería distinguir entre el militante de base y el dirigente del Partido, entre el marxista de origen popular que llega al marxismo a través de la lucha obrera o campesina, y el intelectual que adhiere al marxismo por las ideas, en rebelión contra su clase media o alta, desembocando espontáneamente en una acción violenta; entre el "comunista" encuadrado en un Partido con disciplina férrea y el "marxista" que, individualmente o en grupo, busca su camino sin aceptar integrarse en un Partido fuertemente jerarquizado.

Los grupos populares que dan su apoyo a uno u otro partido de inspiración marxista, ven en ellos una esperanza de salir de su condición humillada e injusta y no se asustan de la dictadura, pues será la dictadura del

proletariado, la que invierte las relaciones de fuerza existentes dentro del capitalismo, entre los "explotadores" y los "explotados".

La masa que da su sufragio al comunismo, en América Latina, representa una fracción minoritaria de los sectores populares —hecho sorprendente cuando la explotación del obrero y del campesino es tan manifiesta en muchos casos, lo que se explica en parte por las divisiones y las luchas entre partidos comunistas, pero sobre todo porque el pueblo, en su inmensa mayoría, rechaza la violencia armada, ya que es siempre su víctima, y también por el conflicto que el hombre del pueblo percibe entre el marxismo y su sustrato religioso.

Con todo, el militante o dirigente comunista, en América Latina como en otras partes, es un convencido. En cierto modo, su adhesión al marxismo es del orden de la fe. El comunismo es un sistema de pensamiento y de acción, de teoría y de praxis, que pretende detentar las claves de la historia y del hombre. "El comunismo, escribe Marx todavía joven en un texto famoso sobre el fin de la alienación humana, es un naturalismo acabado, coincide con el humanismo: es el fin del conflicto entre el hombre y la naturaleza y entre el hombre y el hombre. . . Resuelve el misterio de la historia y sabe que lo resuelve" (1). Las obras de Marx adulto no se expresan con este vocabulario hegeliano, pero conservan este sople mesiánico. El marxista impresiona por su certeza, que contrasta con la búsqueda permanente del científico, siempre disponible a nuevos descubrimientos que ponen en jaque sus conclusiones anteriores. Una verdad científica es, por definición, discutible, se ofrece a la discusión. El marxismo se propone como "la" ciencia. Marx y Lenin han encontrado la teoría que explica la realidad socio-política de una vez y para siempre.

En los países del continente en donde triunfó el marxismo, el Partido constituye una minoría que tiene acceso a los puestos dirigentes y a los altos mandos administrativos. Muchos se mantienen fieles porque encuentran su interés en el régimen y lo aprovechan. Sin embargo, los que hacen la fuerza del comunismo son aquellos para quienes el marxismo es una fe que requiere la dedicación total del hombre, hasta la cárcel y la muerte. La ilusión de una revolución pacífica, sin riesgos, es la peor desviación del comunista; se inculca esta idea a los nuevos adeptos y se les invita primero a una acción.

Con todo, el marxismo latinoamericano, pese a sus conflictos internos, presenta más semejanzas que diferencias con el marxismo mundial, en

---

(1) Karl Marx, *Morceaux choisis* (Fragmentos escogidos) p. 114.

sus diferentes versiones. Su comprensión obliga a un estudio crítico de la teoría marxista en general y de los sistemas en que esta teoría se ha aplicado. Este estudio es necesario para entrar en el debate abierto por los cristianos que profesan el marxismo, sobre si se puede disociar en el marxismo análisis y materialismo dialéctico.

### 2.4.1. La teoría marxista

Existen en el comunismo ideas-fuerza, que movilizan las energías de sus militantes y la confianza de los que lo apoyan por su sufragio.

Hay primero en él un proyecto de transformación del hombre y del universo por el trabajo y la técnica. El comunismo es ante todo un "terrenismo" (Teilhard de Chardin). La producción eficaz es su primera meta, "el desarrollo de las fuerzas materiales de producción", según la expresión de Marx. El Marxismo sigue fiel a la intuición primitiva: el capitalismo es necesario, en una primera etapa, para iniciar el progreso técnico. Pero a partir de cierto momento, el capitalismo choca con contradicciones internas: el progreso se estanca. Entonces el colectivismo debe sustituirlo para llevar a cabo la obra en forma mucho más eficaz. El marxismo es "desarrollista" antes de ser "estructuralista"; el cambio de estructuras tiene como meta primaria una mayor eficacia en la producción. El hecho de que el comunismo pueda ser superado por el capitalismo en el progreso técnico, constituye una especie de escándalo para un marxista; es sólo, a sus ojos, un hecho fortuito.

Segundo, en el comunismo hay un proyecto de refundir la sociedad según el esquema nuevo de una sola clase de trabajadores, todos asalariados, para que los hombres puedan superar sus desigualdades y sus conflictos. En la sociedad nueva, el dinero y el capital no introducirán más una fuente de explotación del hombre por el hombre. Para forjar esta sociedad sin clases, es necesaria una revolución en los países capitalistas y la dictadura en los países socialistas.

Producción y revolución, "desarrollo de las fuerzas materiales de producción" y cambio revolucionario de "las relaciones de producción" aquí está lo esencial del análisis marxista. Todo en la existencia y en la convivencia humana está sometido a estos fines últimos: aquí está lo esencial del materialismo dialéctico.

Marx mismo ha establecido los fundamentos de este análisis y de este materialismo en forma definitiva, "científica", sin distinguir nunca el análisis y el materialismo que lo inspira. La distinción entre materialismo histórico y materialismo dialéctico no es ni de Marx ni de Engels. Es tardía:

se expresa sobre todo en la obra teórica de Stalin. Mucho menos es marxista la distinción entre ciencia (materialismo histórico) y filosofía (materialismo dialéctico). Todo es ciencia en la teoría marxista según el concepto de Marx, nada es filosofía, ya que su crítica de la filosofía fue radical y definitiva: la filosofía (no la ciencia) hace parte de la superestructura.

Incluso los marxistas que distinguen el análisis y sus fundamentos, no piensan nunca que pueden disociarse, ni en la teoría ni en la praxis.

A. El **Análisis** se expresa en la obra maestra de Marx, *El Capital* (1867). Ningún marxista ha intentado revisar estos principios y siguen vigentes, en su esencia, en los países socialistas.

Dentro de la sociedad industrial incipiente que observa y estudia en Inglaterra, en Francia y en Alemania, Marx reconoce y analiza, por primera vez en forma sistemática, una nueva época y un nuevo sistema: el capitalismo.

Más allá de las apariencias, Marx detecta en él un fenómeno de **materialización**. Es extraño que un materialista haya percibido al capitalismo como un fenómeno de **materialización**, pero el discurso está allí, indeleble.

I. Ya en el **mercado** (1<sup>er</sup> capítulo del *Capital*: análisis de la mercancía), antes de la aparición del capital, cuando los productores todavía dueños de sus medios de producción constituyen una sola red de producción por la división del trabajo, Marx lo afirma claramente: "Un producto cualquiera tiene sólo valor en la medida en que un trabajo está materializado en él". Como valores las mercancías son nada más que trabajo "cristalizado".

Esta **materialización** constituye un "fetichismo" (4<sup>a</sup> parte del 1<sup>er</sup> capítulo), un fenómeno místico. Las mercancías "son objetos muy intrincados, llenos de sutilezas metafísicas y de resabios teológicos". "Como valor de uso, la mercancía no encierra nada de misterioso". Viene del hombre que la produce y va al hombre que la consume. Todo es natural, físico, cualitativo, humano. Pero cuando se vuelve mercancía, "se convierte en un objeto físicamente metafísico". Las mercancías constituyen una sociedad de productos que se intercambian entre sí, **indiferentes** al trabajo y a las necesidades del hombre. En ella se refleja la indiferencia del mercante: poco le importa lo que vende; lo importante es que se venda; poco le importa que muchos no puedan comprar y estén excluidos del acceso al mercado. Las mercancías entran en un "baile" —la palabra es de Marx— que nadie controla.

En efecto, el mercado cuando obedece a las fuerzas ciegas de oferta y demanda, está sometido a crisis anárquicas; toda la máquina productiva se detiene o se acelera, sin que se tome en cuenta el hombre.

Marx expresa la causa de este fenómeno con precisión: "Si los objetos útiles adoptan la forma de mercancías es, pura y simplemente, porque son **productos de trabajos privados independientes los unos de los otros**" (subrayado por Marx). En otras palabras, cuando los hombres están vinculados entre sí en una sola red de producción a través del mundo por la división social e internacional del trabajo industrial, siguen siendo aislados por la propiedad, persiguiendo cada uno su fin propio sin considerar el proceso global. O sea los productores constituyen una muchedumbre (la característica de una muchedumbre es que cada uno persigue su fin sin ser consciente de pertenecer a un conjunto) sujeta a fenómenos de anarquía.

El que conoce el secreto, la causa, conoce también el remedio. En el universo de Robinson, no hay mercado, por supuesto. El producto de Robinson es producto de él y para él.

Hay que reconstituir el universo de Robinson (Marx lo dice expresamente) en la nueva sociedad. -Finalmente, "imaginémonos, para variar, una asociación de hombres libres que trabajen con medios colectivos de producción y que desplieguen sus numerosas fuerzas individuales de trabajo, con plena conciencia de lo que hacen, como una gran fuerza de trabajo social. En esta sociedad se repetirán todas las normas que presiden el trabajo de un Robinson, pero con carácter **social y no individual** . . . Como se ve, aquí las relaciones sociales de los hombres con su trabajo y los productos de su trabajo son perfectamente claras y sencillas, tanto en lo tocante a la producción como en lo que se refiere a la distribución". La afirmación es clara y lógica. Si la causa de la anarquía del mundo es la autonomía de los productores, hay que abolir esta autonomía e integrar todas las fuerzas de trabajo en una sola fuerza de trabajo, gracias a un "plan concertado" (la palabra está en la traducción francesa de Roy, revisado por Marx) que no deje ninguna iniciativa a los productores. (Los subrayados son de Marx).

II. Cuando en el mercado aparece una mercancía especial, la fuerza de trabajo, que se vende a tiempo, surge el **capital**. El mismo fenómeno de materialización que Marx ha observado en la mercancía, lo descubre en el capital.

Lo que caracteriza al capital, según Marx, es que constituye un segundo grado en la deshumanización. En el mercado el hombre que produce una

mercancía que no necesita, la vende contra dinero para comprar una mercancía que no produce (M.D.M.). Es decir, pese a lo inhumano de su anarquía, el proceso de intercambio mercantil parte del hombre y termina en el hombre. En el capital, lo inhumano alcanza un grado más, por así decirlo. Se parte de una masa de dinero que se invierte en mercancías para volver a encontrar masa de dinero, pero con un "más" sin el cual el proceso no tendría motivación: D.M.D.

¿Pero de dónde viene esta plus-valía? De nuevo Marx revela su secreto con toda precisión (cap. 4, 3, 1<sup>er</sup> párrafo): "Nuestro poseedor de dinero (= capitalista) tiene que ser tan afortunado que, **dentro de la órbita de la circulación** (es decir del mercado) descubra una mercancía cuyo valor de uso posea la peregrina cualidad de ser **fuerza de valor** (o sea de más valor que su propio valor), cuyo consumo efectivo fuese, pues, al propio tiempo, **materialización de trabajo** y, por tanto, **creación de valor**" (Los subrayados son de Marx).

O sea: el capitalista invierte su dinero en varias mercancías (máquinas, materia prima, fuerza de trabajo). Pero una sola mercancía es capaz de reproducir más que su valor en el proceso de producción, y esta mercancía es la fuerza de trabajo, porque es la única mercancía susceptible de un fenómeno de **materialización** o de cosificación, la única mercancía que siendo fuerza viva, fuerza subjetiva, fuerza humana puede ser reducida a la condición de una fuerza muerta, simple objeto, deshumanizado. Las otras mercancías no pueden estar sometidas a este fenómeno de materialización, porque son ya objetos, trabajo muerto, cosificado.

Todos los argumentos del inversionista para pretender que el aporte de un capital muerto (máquina o materia prima) pueda ser causa de plus-valía chocan contra esta afirmación decisiva: la diferencia inconmensurable entre el objeto y el sujeto (Marx usa estas palabras), entre lo muerto y lo vivo, entre lo inmaterial y lo material (1).

Sintetizando, el capital se manifiesta como una realidad extraña que se inserta en la sociedad de los hombres y que surge de ella, pero que rompe todos sus lazos, tanto con la comunidad humana, como con el trabajo; que busca el lucro sin preocuparse de ninguna otra meta, alimentándose de la plus-valía arrebatada a los trabajadores y comportándose en la sociedad nacional e internacional en forma anárquica, perturbando la

(1) La doctrina de la Iglesia (ver p. 250) enseña que la inversión, con el servicio que presta, los riesgos que asume, el no consumo que significa, es un factor humano que contribuye al desarrollo y que merece, en segundo lugar, después del trabajo, cierta parte del producto común.;

producción por sus migraciones imprevistas; masas de dinero a la vez parasitarias y sin brújula que fecundan cuando se invierten y dejan el desierto detrás de ellas, cuando se retiran, sin aceptar ningún control consciente y humano que pueda someterlas a la ley del bien colectivo y recordarles la fuente de su lucro: la fuerza de trabajo.

La única solución es la planificación tanto en la producción como en la distribución, una planificación que reduzca el conjunto de las fuerzas individuales de trabajo a una sola fuerza colectiva de producción.

Como se ve, la teoría desemboca en una praxis revolucionaria: la conquista del poder por la lucha de clases entre la multitud de los proletarios y la clase cada vez menos numerosa de los capitalistas, para instalar el colectivismo.

Antes de preguntarse 1. ¿de qué naturaleza es esta teoría? 2. ¿qué vale esta teoría? hay que notar que Marx le da un alcance de explicación universal de la existencia; en esto consiste el materialismo dialéctico.

B. **El materialismo dialéctico.** Marx mismo se expresa con claridad luminosa sobre el marco teórico de su análisis en una página del Prefacio de su obra: **Contribución a la crítica de la economía política**, página considerada como la explicación más significativa de su método. Estamos en 1859. Marx tiene 40 años. El mismo propone el contenido de este texto como "el resultado general a que llegué y que, una vez obtenido, sirvió de hilo conductor a mis estudios".

Según este texto, en que Marx echa las bases del "materialismo dialéctico" (todos lo notan con unanimidad), lo determinante en la existencia y en la historia del hombre (determinante "en última instancia" precisa Engels en su discurso sobre la tumba de su amigo, 1883), es por una parte el modo como el hombre produce su vida material y el progreso que se observa en este modo de producción ("desarrollo de las fuerzas productivas materiales"), y la revolución correspondiente en las "relaciones de producción", o sea la lucha de clases.

El resto, o sea "las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas, en una palabra las formas **ideológicas**, en que los hombres adquieren **conciencia** de la contradicción que existe en la base entre una producción en adelante colectiva y de una red de productores aislados, y del conflicto de clases que surge de esta contradicción, todo el resto hace parte de la "superestructura", del enorme edificio erigido sobre esta base económica" (subrayados nuestros).

“No es la conciencia del hombre la que determina su existencia, sino por el contrario, su existencia social es lo que determina su conciencia”. No hay otros ingredientes en la conciencia que los que surgen del conflicto de clases: la conciencia es reaccionaria o revolucionaria.

Sin embargo, la conciencia influye sobre el proceso revolucionario, el cual por eso no se puede prever “con el espíritu de rigor de las ciencias naturales”. Es una variable relativamente independiente, aunque determinada; en esto consiste la diferencia entre el materialismo mecánico y el materialismo dialéctico, propio del marxismo.

Como se ve, la teoría de la existencia hace un solo bloque con la teoría de la historia: ambas constituyen lo esencial de la cosmovisión marxista. La distinción, tan frecuentemente usada en América Latina, no es ni de Marx, ni de Engels, ni de Lenin.

### ¿De qué naturaleza es esta teoría?

Althusser, el filósofo francés, afiliado al Partido Comunista, que tanto prestigio tiene en América Latina, muy discutido en su patria por los mismos marxistas, no vacila en hablar de un “anti-humanismo” de Marx.

El discurso de Marx en *El Capital*, sin embargo, no permite esta interpretación, lo hemos visto. No hay coherencia en la teoría de Marx sin una afirmación esencial: el hombre hace parte de la naturaleza, pero la trasciende radicalmente. Sin ella, ¿cómo explicar la crítica del mercado, es decir el dominio de la sociedad de las mercancías, de las cosas, sobre la comunidad de los hombres? ¿Cómo explicar la crítica del capital: la plusvalía proviene de una cosificación de la fuerza de trabajo, que se vuelve creadora de plusvalía en las manos del capitalista por esta misma reducción: “materialización del trabajo y, por tanto, creación de valor”?

La idea de **alienación** (o sea de un hombre que se vuelve extranjero a sí mismo y esclavo de sus productos, perdiendo su esencia), es absolutamente necesaria al análisis marxista que no apunta a una economía política sino a su crítica radical. La palabra alienación, tan usada en los esbozos anteriores, no figura en *El Capital* con este sentido. ¿Cómo negar que su concepto está presente y que el discurso pierde sin ello toda su coherencia?

### ¿Qué valor tiene esta teoría?

Sin duda, ella ofrece elementos para una explicación de los fenómenos. El mismo Juan Pablo II, que tiene alguna razón para conocerla, en su

encíclica **Redemptor hominis** 15, habla explícitamente de este "miedo" del hombre "amenazado por lo que produce" y denuncia en esta agresión "el capítulo principal del drama de la existencia".

El propio Papa emplea el término "alienación", para mostrar que ella hoy tiene dimensiones incomparablemente mayores que las previstas por Marx:

"Los frutos de esta múltiple actividad del hombre se traducen muy pronto y de manera a veces imprevisible en objeto de 'alienación', es decir, son pura y simplemente arrebatados a quien los ha producido; pero, al menos parcialmente, en la línea indirecta de sus efectos, esos frutos se vuelven contra el mismo hombre. . ." (R.H. n. 15).

En su discurso a la Unesco (2 de junio de 1980) en París, el mismo Papa reconoce que el criterio "de las relaciones de producción que prevalecen en una época determinada, constituye en efecto una clave, e incluso una clave importante".

"Pero no es la clave fundamental, constitutiva. No es tal o cual sistema que está al principio de la cultura, sino el **hombre mismo** que vive en este sistema" (subrayado nuestro).

En otras palabras, se debe reconocer a la crítica marxista del mercado y del capital elementos de verdad. Las fuerzas ciegas de oferta y de demanda no pueden dirigir el mercado a cumplir su función intrínseca: la satisfacción de las necesidades humanas. Son fuente de anarquía y de crisis. Mucho menos pueden garantizar el justo salario y condiciones justas de trabajo. Son fuente de explotación del trabajo por el capital.

Pero si se hace de esta situación del hombre en el mercado y del trabajo ante el capital, la única fuente de las injusticias en la sociedad, si se da por consiguiente a la Producción y a la Revolución el carácter de metas últimas en la existencia, se llega a desplazar los criterios de la ética y a desconocer el principio mismo que da su fuerza a la crítica del mercado y del capital: el desprecio del hombre. Además, la sociedad que se constituye sobre esta base teórica da pie a nuevas injusticias: la abolición de la propiedad como espacio de libertad de la persona, la dictadura y la represión que implica, la destrucción sistemática del sustrato religioso, el ateísmo activo.

Aquí está la gran contradicción del marxismo. No hay coherencia en él sin la afirmación de la primacía del hombre sobre las cosas. Pero el marxismo, por su materialismo, no puede dar ningún contenido a esta trascendencia. El marxismo denuncia con razón la "materialización" implíci-

ta en el mercado y el capital, pero no puede dar a su intuición todo el alcance: "Aunque nacido de una positiva crítica al fetichismo de la mercancía y al desconocimiento del valor humano del trabajo, no logró ir a la raíz de esta idolatría que consiste en el rechazo del Dios de amor y justicia, único Dios adorable" (Puebla, 543).

Aquí está la discrepancia fundamental con el cristianismo y, más ampliamente, del humanismo con el marxismo. Lo socio-económico (desarrollo material y cambio de las relaciones de producción) no es el único determinante en la existencia. Lo socio-político y lo socio-cultural son también determinantes y tienen su especificidad, independientemente de lo socio-económico; no son sólo una superestructura.

Más que todo, la producción y la revolución no son la última meta. Por encima de la eficacia en la producción y la revolución hay una **verdad** y una **justicia** que no se definen sólo, ni en último término, por esta eficacia. Existe el **hombre** cuya identidad y derecho ellas no definen.

Ahora bien, en Cristo, el hombre es inseparable de Dios, Dios inseparable del hombre. La disociación entre el hombre y Dios destruye el fundamento de esta identidad y de este derecho. Así el ateísmo es la fuente última de los errores del marxismo.

"Al afirmar la incompatibilidad de ambas doctrinas, no estamos haciendo política ni ideología, sino sólo un elemental juicio moral y religioso, que el Magisterio de la Iglesia, por lo demás, ha fundamentado en múltiples ocasiones" (Asamblea Plenaria de Obispos, Chile, 16. 11. 1973).

### El ateísmo marxista

El marxismo ha nacido ateo. Marx considera la religión en la historia como un principio de **evasión** y de **división**. De evasión, porque desvía las energías del hombre de las tareas terrenales hacia un mundo futuro. De división, porque enseña la resignación a los proletarios oprimidos y legitima la explotación de una clase social por otra. En esta forma, la religión es un obstáculo al proyecto de construcción de la tierra y de unidad social que constituye lo esencial del marxismo. El ateísmo está inscrito en el tejido mismo del marxismo.

¿Hasta qué punto la religión no fue, a veces, para el hombre un principio de resignación? Todo cristiano debe cuestionarse sobre este punto. La precariedad de la vida temporal parece ser, para el marxista, un aguijón: hay que encontrar a toda costa soluciones terrestres, porque no hay otras. Pero el cristiano, porque proyecta toda la existencia aquí y ahora sobre el horizonte pascual, no resta importancia, da al contrario toda su

relevancia a la tarea de realizar la justicia en todos sus aspectos, económicos, políticos, culturales. No hay otra vida en la que se decide el destino de la persona para siempre fuera de la vida presente. La vida futura es su consagración definitiva.

### La política marxista

El pleno reconocimiento de la dimensión política y cultural como determinantes **también** de la sociedad, al mismo tiempo que la dimensión económica, y la afirmación del hombre, restablecen la economía política en su verdadera dimensión, sin quitar su valor a las intuiciones de Marx.

Un "principio rector de la economía" debe dominar la relación de los productores en el mercado y la relación del capital y del trabajo. Es la parte de verdad del marxismo.

Pero las relaciones económicas y sociales no deben construirse de tal forma que se destruya la participación política y las libertades públicas. Ahora bien, el monolitismo marxista (todas las fuerzas de producción constituyen **una** sola fuerza de producción, dice Marx, como hemos visto) quita todo fundamento a los derechos de la persona y de las comunidades intermedias. El Estado, único empresario, necesita de una dictadura para imponer su ley a una sociedad en la que toda la vida de los ciudadanos está en sus manos, sin ninguna autonomía de los grupos y de los individuos.

Marx ha percibido claramente esta consecuencia. "Entre la sociedad capitalista y la sociedad comunista media el período de la transformación revolucionaria de la primera a la segunda. A este período corresponde también un período político de transición, cuyo estado no puede ser otro que la dictadura revolucionaria del proletariado" (Crítica del Programa de Gotha, 1875, IV). Cuánto tendrá que durar este "período de transición" ningún marxista se atreve a profetizarlo, si es que todavía espera la "desaparición del Estado". Pues la "liberación" del régimen marxista, tan deseada por los ciudadanos de los países socialistas, no puede esperarse de un cambio de las estructuras, sino sólo de la abundancia material. "Cuando, con el desarrollo de los individuos en todos sus aspectos, crezcan también las fuerzas productivas y corran a chorro lleno los manantiales de la riqueza colectiva, sólo entonces podrá rebasarse totalmente el estrecho horizonte del derecho burgués, y la sociedad podrá escribir en su bandera, de: cada cual según sus capacidades; a: cada cual según sus necesidades". En otras palabras, cuando cada uno trabajara sólo cuando quiere, porque "el trabajo no será sólo un medio de vida, sino la primera necesidad vital", y podrá consumir lo que quiere, sólo entonces desaparecerá la dictadura necesaria.

Ahora bien, el mundo está tomando conciencia de que los recursos del planeta son escasos. No es la perspectiva de la abundancia, sino de la penuria la que se presenta para el futuro. Además, un cristiano no piensa que la riqueza, incluso colectiva, disminuya los conflictos, más bien los agudiza. Cuanto más uno tiene, tanto más necesita.

El leninismo está implícito en estos principios.

#### 2.4.2. El Leninismo

Casi todos los movimientos marxistas en América Latina se declaran leninistas. También el eurocomunismo, si bien rechaza la "dictadura del proletariado", adhiere a la doctrina leninista, con una sola excepción, la de Carrillo, secretario general del Partido Comunista español. El eurocomunismo plantea un problema de sinceridad de los que lo sustentan (¿hasta qué punto el rechazo de la dictadura es una táctica o una convicción?), pero sobre todo un problema de coherencia (¿hasta qué punto la colectivización radical de los medios de producción es compatible con un régimen democrático?)

Con todo, Lenín fue el gran estratega del marxismo; sus principios rigen todavía el pensamiento y la acción de los marxistas en el continente.

Nada se entiende en su teoría si se pierde de vista el punto de partida de que la sociedad se divide en dos clases antagónicas irreconciliables, la minoría de los explotadores y la mayoría de los explotados, tanto a nivel nacional como internacional. El leninismo es una doctrina de lucha y de guerra, que debe concluir por la instauración de una sociedad con una sola clase, la de los trabajadores asalariados.

Lenín define su pensamiento sobre el Partido especialmente en "¿Qué hacer?" (1902), en el que considera como al Partido el instrumento de la conquista del poder. Lucha contra dos frentes. Por una parte, los trade-unionistas (sindicalistas) o economistas (Plejanov) que conciben la lucha sólo a nivel de la relación capital-trabajo, y no a nivel político; constituyen un "movimiento obrero puro". Por otra parte, los terroristas de la espontaneidad, de la apasionada indignación, de los intelectuales, quienes queman las etapas.

Contra estas dos interpretaciones opuestas, Lenín reivindica una organización centralizada de un grupo de revolucionarios políticos profesionales. Echa así las bases del Partido.

No vacila en hablar de una dictadura del partido. "Cuando nos echan a la cara la dictadura de un solo partido y nos proponen un frente socialis-

ta único, decimos: dictadura de un solo partido. ¡sí! Tal es nuestra posición y no podemos abandonarla porque es el partido el que (. . .) ha conquistado el puesto de vanguardia del conjunto del proletariado industrial" (30. 7. 1919). Tiene supremacía sobre el Estado. "Nos reservamos el Poder estatal tan sólo para nosotros" (Subrayado de Lenin) (27. 11. 1918). "El Estado, lo somos nosotros los obreros conscientes, los comunistas" (20. 2. 1922).

El concepto de democracia que se desprende de estos principios es relativo: "¿Debemos someter nuestra política a tales o cuales principios democráticos fundamentales a los que daríamos un valor absoluto, o bien debemos someter todos los principios democráticos a los intereses del partido? Sin vacilar, estoy en favor de la segunda solución. No hay nada en los principios democráticos que no debamos someter a los intereses de nuestro partido. ¿Hasta la inviolabilidad de la persona? Sí, la inviolabilidad de la persona también. En calidad de partido revolucionario, tenemos que mirar a los principios democráticos únicamente en la perspectiva de este objetivo prioritario, únicamente en la perspectiva del interés de nuestro partido. . . *Salus revolutionis suprema lex*" (Congreso del Partido de 1903).

El Partido tiene una organización rígida. "La oposición (dentro del Partido), no la toleramos" (3. 4. 1919).

El **sindicato** es una organización de masa y debe aceptar en su seno miembros "sin partido". "El partido absorbe, por así decirlo, la vanguardia del proletariado. Pero sin un fundamento tal como los sindicatos, es imposible ejercer la dictadura. . . Los sindicatos crean la relación entre la vanguardia y las masas" (30. 12. 1920).

"Hace falta (. . .) aceptar todos los sacrificios, hasta emplear —en caso de necesidad— todas las estratagemas, todas las astucias, echar mano de recursos extremos, callar, ocultar la verdad, únicamente para penetrar en los sindicatos y permanecer en ellos con vistas a desempeñar la acción comunista" (*Enfermedad infantil del comunismo*, 1920).

Los sindicatos son "un mecanismo de transmisión entre el Partido y las masas" (4. 1. 1922).

Respecto al **Estado**, Lenin lucha de nuevo sobre dos frentes: los social demócratas que no quieren destruir al Estado burgués de conciliación entre las clases; los anarquistas, que quieren abolir el Estado proletario. Contra los primeros, Lenin afirma: El estado burgués debe destruirse. Contra los segundos, afirma: debe construirse un Estado de dominación de clase.

"Limitar el marxismo a la doctrina de la lucha de clases es truncarlo, deformarlo, reducirlo a lo que la burguesía puede aceptar. Sólo es marxista quien extiende la aceptación de la lucha de clases hasta la aceptación de la dictadura del proletariado" (*Estado y revolución*, 1917). (Mao cita varias veces esta afirmación y sus sucesores no la desmienten). "El que no prepara la dictadura del proletariado no puede ser de hecho revolucionario" (20. 10. 1920). "No prometemos ni libertad, ni democracia alguna" (5. 7. 1921) (1).

"Instituir al instante el monopolio estatal de la publicidad en la prensa, y así apoderarse de los periódicos" (14. 7. 1917). "La libertad de prensa, este brillante fuego fatuo" (5. 8. 1921).

"La democracia tiene una importancia enorme en la lucha que la clase obrera lleva por su liberación contra los capitalistas. Pero la democracia no es de ningún modo un límite que no se podría salvar; es sólo una etapa en el camino que va de la feudalidad al capitalismo y del capitalismo al comunismo" (*Estado y revolución*).

En las **empresas**, que son todas del Estado, debe reinar una disciplina férrea: "Toda gran industria mecánica. . . exige una unidad de voluntad rigurosa, absoluta. . . Pero, ¿cómo puede realizarse una unidad de voluntad rigurosa? Por la sumisión de la voluntad de millares de gente a la de una persona única. . . , el director de orquesta. . . Precisamente en el interés del socialismo, la revolución exige que las masas obedezcan sin reserva a la voluntad única de los dirigentes del trabajo" (marzo-abril 1918).

"Una de las tareas de los tribunales es asegurar la aplicación más rigurosa de la disciplina y de la autodisciplina de los trabajadores" (28. 3. 1918).

Además, "todos los ciudadanos se convierten en empleados asalariados del Estado formado por los obreros armados" (*Estado y revolución*).

Respecto a la **guerra internacional**, Lenín distingue entre "guerras progresistas y revolucionarias. . . guerras que sirven para consolidar la opresión de clase y guerras que sirven para derribarla" (19. 5. 1919). Invirtiendo la fórmula famosa del Clausewitz, piensa que "la guerra era (en Francia) la continuación de la política de la clase revolucionaria" (27. 5. 1917, a propósito de la comuna de París de 1871).

(1) "Detrás de la dictadura proletaria, como de cualquier otra, no podemos dejar de ver la opresión y la tiranía política" (Asamblea Plenaria de los Obispos, Chile, 16. 10. 1973).

La **lucha de clases** es la base de la historia (1).

Debe ser inspirada por el odio. "El odio al capitalista ha sido siempre y en todas partes el primer impulso que ha movido a los obreros a que se defendieran" (1895). "El odio es el sentimiento más noble y más sublime que puede animar los mejores elementos de la masa oprimida y explotada" (14. 8. 1921). No hay ninguna ley por encima de la lucha de clases: "Nosotros afirmamos que nuestra moral está subordinada por entero a los intereses de la lucha de clases del proletariado. . . Decimos: es moral lo que sirve para destruir la antigua sociedad de los explotados y para unir a todos los trabajadores en torno al proletariado que está creando la nueva sociedad" (Tareas de la Federación de Juventud, 2. 10. 1920).

En la lucha de clases, el **campesino** tiene una posición ambigua, porque es a la vez trabajador y propietario. Por eso "nuestra Constitución admite la preeminencia del proletariado sobre el campesinado" (19. 3. 1919). "El reparto de la tierra" es provisorio: no es la "verdadera solución" (8. 11. 1918).

La hostilidad a la **religión** es radical. "El marxismo es el materialismo. Es tan implacablemente hostil a la religión como el materialismo de los Enciclopedistas del siglo XVIII o de Feuerbach. Pero el materialismo dialéctico va más lejos. . . Debemos combatir la religión. Es el abc de todo el materialismo, entonces, del marxismo" (Lenín, Edición rusa, t. XV, p. 374).

Una de las contribuciones más importantes de Lenín para justificar el pensamiento marxista es su tesis sobre el imperialismo. Siguiendo las previsiones de Marx, el capitalismo, en el tiempo de Lenín, ya debía mostrar síntomas de colapso. Pero parecía revelarse más fuerte que nunca. Entonces, estando exiliado en Suiza, Lenín escribe su trabajo, destinado a sustentar la fe vacilante de algunos socialistas: "**Imperialismo, estadio supremo del capitalismo**". Siguiendo esa tesis, el capitalismo aún no se desintegrará, porque conseguirá transferir al mundo colonial los mecanismos

---

(1) "Estamos lejos de pretender que el marxismo haya inventado la lucha de clases. . . Pero no podemos aceptar una interpretación semejante de la lucha social, ni menos como si esta visión dialéctica fuera una "ciencia", plagada como está de elementos ideológicos y aun mitológicos, de tipo maniqueo. Tampoco podemos desear como cristianos que la lucha social tome esa forma inconciliable y virulenta (Asamblea plenaria de obispos, Chile, 16. 10. 1973, No. 58). "La lucha de clases (no es) como el eje y el hilo conductor de la historia de la salvación" (Ibid, No. 68).

de opresión con que expoliaba a la clase obrera de los países industrializados (1).

### 2.4.3. La estructura de los países socialistas

Tanto como el pensamiento de Marx y de Engels, las fórmulas de Lenin han forjado la conciencia marxista. Los países socialistas se han estructurado según sus líneas directrices.

La colectivización de los bienes de producción determina la **estructura económica** de modo radical. La industria, el comercio, los servicios son totalmente nacionalizados en Rusia o en Cuba (salvo casos muy excepcionales de trabajadores por cuenta propia). En ciertas democracias populares, sobre todo en Polonia, hay todavía algunas empresas privadas. En el campo se aplica un sistema particular: se establecen grandes cooperativas de producción (kolkhoz), prácticamente dirigidas por el Partido, en las que el campesino recibe no un salario, sino una fracción del beneficio, proporcional a sus días de trabajo. Al mismo tiempo hay grandes empresas agrícolas en las que los campesinos son asalariados (sovkhoz). La tendencia actual es sustituir los kolkhoz por los sovkhoz y asegurar a los campesinos de los kolkhoz un mínimo de ingreso fijo. Además, el campesino tiene una pequeña parcela familiar que puede cultivar y cuyos productos puede vender en un mercado especial a un precio relativamente libre. En las democracias populares, sobre todo en Polonia y en Cuba, hay pequeños campesinos propietarios.

Desde los años 60, para remediar la falta de rendimiento del sistema económico, se ha restablecido, en la URSS y en las democracias populares, cierta autonomía de las empresas dentro de un sistema de planificación central, o sea cierta forma de mercado, en que las empresas, en parte dueñas de su producción y de sus precios, puedan competir hasta cierto punto.

La característica de la **dictadura política** marxista es la organización en cada cuadro y en cada pueblo de un Comité de Defensa de la Revolución (así se llama en Cuba) que cubre la totalidad del territorio y constituye a la vez una fuente de animación de diversas iniciativas sociales y de vigilancia. El partido tiene un dominio absoluto de la política; y la policía es omnipresente.

Desde el punto de vista **religioso**, la norma es la libertad de propaganda antirreligiosa y la libertad del culto en los templos, pero no libertad de

---

(1) La mayoría de los textos de Lenin aquí citados provienen de la obra de Paul-Dominique DOGNIN, o.p. *Le Léninisme* (por publicar).

propaganda religiosa. El sistema de educación está en las manos del Estado que enseña los principios del marxismo. La educación religiosa se da en los templos. Los que practican su religión no llegan a los puestos dirigentes del Partido y de la Administración.

### Valor del sistema

Es difícil apreciar su **eficacia económica**: en ciertos campos, en donde la planificación concentra los recursos de la nación en forma prioritaria (armamentos, exploración espacial, industria pesada) hay éxitos espectaculares; en otros campos (vivienda y otros productos de consumo) en donde no se hacen las inversiones necesarias, hay retrasos. Pese a los incentivos individuales, ahora generalizados, los países socialistas no logran alcanzar un alto nivel de rendimiento.

Mucho más notables son sus efectos **sociales**. El socialismo marxista ha logrado erradicar la miseria y establecer, entre sus ciudadanos, la igualdad en una relativa pobreza. Todos tienen acceso a los médicos y a las escuelas en condiciones iguales. El mercado negro, sin embargo, y los privilegios de los dirigentes tienden a crear nuevas desigualdades.

El **régimen político** se define por la dictadura, llamada "centralismo democrático". La libertad de información y de asociación no existe. La libertad de religión está estrictamente definida por los poderes públicos que pueden siempre ampliarla o reducirla, según las tendencias del momento. La participación política es puramente formal. Sólo los miembros del partido colaboran bajo una dirección que tiene poder absoluto.

"En el caso del marxismo, la experiencia de otros países así lo prueba: el socialismo de inspiración marxista ha conducido hasta ahora, efectivamente, al reemplazo del Dios verdadero por un Estado endiosado, por un Estado omnipotente que no reconoce otra ley moral que la de sus propias conveniencias políticas y cuyo poder despótico ha pisoteado y ensangrentado la historia de muchos pueblos, violando derechos fundamentales de la persona, de la sociedad y de las Iglesias" (**Evangelio, política y socialismo**, No. 36, documento propuesto por la Conferencia Episcopal de Chile, 27. 5. 1971).

### El sistema marxista

Todos los principios del marxismo, en su teoría y en su práctica, en los países no socialistas o socialistas, están firmes y coherentes.

Sin duda, entre los pensadores marxistas, mayores y menores, hay ciertas divergencias. La principal, quizás, es la que existió entre Stalin y Trotzky sobre la posibilidad de realizar la revolución en un solo país. Estas discrepancias provocan en América Latina una proliferación de movi-

mientos marxistas, divididos entre sí en conflictos a veces implacables. El único marxista en América Latina que haya hecho obra teórica, el peruano Mariátegui, introduce en el marxismo ciertos conceptos de Sorel sobre el mito, que no son marxistas. Otros, como el italiano Gramsci, han influido en el movimiento marxista italiano, matizando ciertas afirmaciones de Lenín. Ninguno, sin embargo, ha renegado de los principios fundamentales de los fundadores, Marx, Engels, Lenín.

Cierta evolución se observa también en los regímenes socialistas. Por ejemplo, no se concibe la planificación en forma tan rígida, se reconoce cierta autonomía, muy limitada, a las empresas. Pero en ninguno de los países socialistas, URSS, democracias populares europeas, China o Cuba, se nota una transformación que cuestione los principios. Sólo en Yugoslavia la autogestión puede considerarse como una herejía del punto de vista marxista. Pero incluso allí se aplica la teoría leninista de la dictadura del proletariado y de la supremacía de la Liga comunista sobre las instancias estatales.

En *Octogésima Adveniéns* (33), Pablo VI tiene en cuenta esta diversidad, distinguiendo varios acentos. Para unos, el marxismo "es una práctica activa de la lucha de clases", para otros, "el ejercicio colectivo de un poder político y económico". "A un tercer nivel, el marxismo, . . . se refiere a una ideología a base de materialismo histórico y de negación de toda trascendencia. Finalmente, se presenta bajo una forma más atenuada, más seductora para el espíritu moderno como una actividad científica, como un riguroso método de examen de la sociedad". Pero de inmediato (34), el mismo Pablo VI afirma que "sería ilusorio y peligroso el llegar a olvidar el lazo íntimo que une radicalmente estos diversos aspectos".

En ninguna teoría o práctica marxista, se observa dicha disociación.

#### 2.4.4. Marxismo y Cristianismo

En Pío XI se encuentran las más radicales condenas al comunismo. Según el Pontífice, es la forma de organización de la sociedad que encarna el pensamiento marxista. Después de analizar las bases doctrinales marxistas del comunismo en la Encíclica *Divini Redemptoris*, publicada en 1937 (Nos. 9 y ss.), el Papa afirma:

"He aquí, venerables hermanos, el pretendido evangelio nuevo que el comunismo bolchevique y ateo anuncia a la humanidad como mensaje de salud y redención. Un sistema lleno de errores y sofismas, contrario a la razón y a la revelación divina; un sistema subversivo del orden social, porque destruye las bases fundamentales de éste; un sistema desconocedor del verdadero origen, de la verdadera naturaleza y del verdadero fin del Estado; un sistema, finalmente, que niega los derechos, la dignidad y la libertad de la persona humana" (No. 14).

Y más claramente:

“El comunismo es intrínsecamente malo, y no se puede admitir que colaboren con el comunismo, en terreno alguno los que quieren salvar de la ruina la civilización cristiana” (No. 60).

Es importante, sin embargo, comprobar en qué sitúa el Papa el origen de un sistema condenado de modo tan enérgico.

“Se puede afirmar, por tanto, con toda certeza, que la Iglesia, como Cristo, su fundador, pasa a través de los siglos haciendo el bien a todos. No habría ni socialismo ni comunismo si los gobernantes de los pueblos no hubieran despreciado las enseñanzas y las maternales advertencias de la Iglesia; pero los gobiernos prefieren construir sobre las bases del liberalismo y del laicismo otras estructuras sociales, que, aunque a primera vista parecían presentar un aspecto firme y grandioso, han demostrado bien pronto, sin embargo, su carencia de sólidos fundamentos, por lo que una tras otra han ido derrumbándose miserablemente, como tiene que derrumbarse necesariamente todo lo que no se apoya sobre la única piedra angular que es Jesucristo” (No. 38).

Los documentos más recientes de la Iglesia se elevan a una perspectiva que engloba tanto los aspectos negativos del capitalismo liberal como los del socialismo marxista, denunciando su raíz común, el materialismo.

Pablo VI, en *Octogesima Adveniens* (1971) ya adopta este ángulo de visión. “El cristiano que quiere vivir su fe en una acción política, concebida como servicio, tampoco puede adherirse sin contradicción a sistemas ideológicos que se oponen radicalmente o en los puntos sustanciales a su fe y a su concepción del hombre: ni a la ideología marxista, a su materialismo ateo, a su dialéctica de violencia y a la manera como ella entiende la libertad individual dentro de la colectividad, negando al mismo tiempo toda trascendencia al hombre y a su historia personal y colectiva; ni a la ideología liberal que 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” (26).

La conferencia episcopal latinoamericana de Puebla sigue la misma línea y denuncia igualmente el “liberalismo capitalista” (542) como el “colectivismo marxista” (543–544).

Juan Pablo II generalmente no nombra ni al capitalismo ni al marxismo. En *Laborem exercens* les designa en términos inequívocos, denunciando la fuente común de donde derivan uno y otro: la tendencia moderna “materialista y economicista” en su conjunto (1).

(1) Ver p. XXII.

"Frente a otros tantos humanismos, frecuentemente cerrados en una visión del hombre estrictamente económica, biológica o síquica, la Iglesia tiene el derecho y el deber de proclamar la Verdad sobre el hombre, que ella recibió de su maestro Jesucristo" (Discurso de inauguración de la Conferencia de Puebla, 28. 1. 1979, Nos. 1, 9).

"Esta dignidad (del hombre) es conculcada, a nivel individual, cuando no son debidamente tenidos en cuenta valores como la libertad, el derecho a profesar la religión, la integridad física y síquica, el derecho a los bienes esenciales, a la vida. . . Es conculcada, a nivel social y político, cuando el hombre no puede ejercer su derecho de participación o es sujeto a injustas e ilegítimas coerciones o sometido a torturas físicas o síquicas. . ." (III, 1).

". . . En el centro del mensaje del cual es depositaria y pregonera (la Iglesia), ella encuentra inspiración para actuar en favor de la fraternidad, de la justicia, de la paz, contra todas las dominaciones, esclavitudes, discriminaciones, violencias, atentados a la libertad religiosa, agresiones contra el hombre y cuanto atenta a la vida" (III, 2).

Visiblemente, la preocupación del Papa es manifestar en forma clara que no habla como hombre político, desde un punto de visión partidista, sino como sacerdote, desde su campo propio, evangélico.

En la encíclica *Redemptor hominis*, Juan Pablo II escribe: "El hombre actual parece estar siempre amenazado por lo que produce. . . En esto parece consistir el capítulo principal del drama de la existencia humana" (15). En la perspectiva del Papa, esta intuición, de origen marxista, cobra una dimensión absolutamente nueva y se vuelve denuncia no sólo del capitalismo sino también del colectivismo. La carrera de armamentos, la destrucción del ambiente natural (ibid.), el hombre "esclavo de las cosas, de los sistemas económicos, de la producción y de sus propios productos". "Una civilización con perfil puramente materialista" (16): no se sabe cuál de ambos sistemas está aquí condenado. Lo son ambos. Y lo son porque el Papa va siempre a la raíz: una civilización "marcada por el dominio de la técnica", "la tendencia a explotar todo el progreso material y técnico-productivo exclusivamente con finalidad de dominar sobre los demás o en favor de tal o cual imperialismo", un progreso técnico que no "va de acuerdo con el progreso moral y espiritual del hombre" (15), que tiene primacía "sobre el hombre mismo". El mismo principio destructor actúa en ambos casos.

Es preciso, dice el Papa en otras oportunidades (a los obreros de Saint Denis, Francia, 31. 5. 1980) "asegurar al hombre un lugar adecuado en el conjunto del orden económico (Subrayado del Papa). En efecto es fácil perder este lugar. Se pierde cuando se concibe el trabajo, ante todo, como uno de los elementos de producción, como una mercancía o un ins-

trumento. Importan poco los nombres de los sistemas sobre los que se apoya esta postura; cuando el hombre está sometido a la producción, cuando se convierte tan solo en el instrumento, entonces se quita al trabajo humano su dignidad y su contenido específico. Recordemos aquí las célebres palabras del Cardenal Cardijn: "Un joven trabajador vale más que todo el oro del mundo".

El Papa dice a los obreros que "deben ser capaces de luchar noblemente por toda clase de justicia; por el verdadero bien del hombre, por todos los derechos de la persona, de la familia, de la nación, de la humanidad". Y se pregunta: "¿Por qué razón la lucha por la justicia en el mundo ha estado ligada al programa de una radical negación de Dios?" (Subrayado del Papa) (Ibid. No. 6).

Aquí está la razón última de las discrepancias entre el marxismo y el cristianismo. El ateísmo repercute en toda la antropología. El que niega a Dios no percibe al hombre en su verdadera dimensión. Por eso una revolución concebida originalmente para el hombre, se vuelve contra el hombre cuando absolutiza sus metas como sentido último de la existencia. El hombre está mutilado, se vuelve función de un sistema, se conculcan ciertos derechos fundamentales.

A su vez esta antropología, demasiado estrecha para considerar el hombre en toda su verdad, altera el análisis y la praxis marxista en aspectos fundamentales. Entramos así en un debate que tiene en América Latina una gravedad y una actualidad particular.

#### 2.4.5. ¿Hasta qué punto se puede disociar el análisis y la praxis marxista del materialismo dialéctico que los inspira?

Antes de entrar en el debate teórico, es necesario entender el proceso concreto por el cual cristianos, sobre todo universitarios y religiosos, han llegado a la convicción de que el análisis marxista era el único capaz de desglosar la realidad social en el continente, y la praxis marxista la única apta para transformarla.

##### El proceso concreto

Primera etapa. Estos cristianos están impresionados por la aguda miseria, por sus causas estructurales (la "violencia que puede llamarse institucionalizada", según las expresiones de Medellín), por las grandes resistencias de las clases pudientes. Ven la necesidad de poner en marcha una lucha coherente, sin tanteos, que vaya a la raíz de la injusticia, sin detenerse, creando una sociedad nueva con estructuras nuevas.

Segunda etapa. Tienen también una convicción de la inoperancia de la vía democrática-pluralista, para acabar con los males del capitalismo, como violación de los derechos humanos. La vía democrática, por ser pluralista, da a la clase explotadora igual derecho de representación y de libertad. Derecho que, por los poderes que ella posee, se transforma en desigual, es decir en el mantenimiento de una situación de explotación.

Tercera etapa. Estos cristianos tienen también una visión aguda de la transformación social que opera el marxismo, aboliendo radicalmente la propiedad de los bienes de producción, lo que coloca a todos los ciudadanos en una situación de igualdad radical ante las necesidades básicas de la existencia, que permite poner en marcha, gracias a un poder sin oposición, las acciones necesarias (salud, educación, vivienda, etc.).

Cuarta etapa. El marxismo, tal como se ha realizado en todos los países socialistas conocidos que se refieren a él, da lugar a fenómenos negativos. Ya el leninismo, por su concepto del partido y del Estado socialista, implica consecuencias terribles: el encasillamiento de la población y una policía omnipresente. El estalinismo llega, en este camino a un punto de dictadura insoportable. Los acontecimientos de Hungría en 1956, de Checoslovaquia en 1968, de Camboya y Vietnam, la demaoización de China, la invasión de Afganistán y la rebeldía latente en Cuba, el surgimiento de un sindicato libre con 10 millones de obreros en Polonia: los cristianos marxistas no niegan estos fenómenos, pero: 1.- tienden a minimizarlos: su indulgencia a este respecto contrasta con su severidad (legítima) ante el capitalismo. 2.- consideran estos fenómenos como desviaciones del marxismo; hablan de un marxismo alterado y un marxismo auténtico que piensan encontrar, no tanto en Lenin, sino en Marx, especialmente en el Marx humanista de la juventud.

En esta cuarta etapa se plantea el grave interrogante: estos fenómenos ¿no serían el fruto del sistema marxista, él mismo consecuencia de una antropología adulterada? Aquí está el núcleo del debate.

### El debate teórico

Primera observación, no concluyente, pero importante. Si estos fenómenos se producen en todos los países que se inspiran en el socialismo, sin excepción, ¿no es la prueba de que estos fenómenos no son episodios, epifenómenos, sino el fruto mismo del sistema, las consecuencias ineluctables de las concepciones básicas? ¿No es la prueba de que hay algo profundamente alterado en el análisis marxista, algo que proviene de lo profundamente alterado en su antropología?

En otras palabras, ¿por qué el marxismo tendría el privilegio único de ser juzgado, no según sus realizaciones, sino según una idea auténtica que contradicen todas sus realizaciones concretas?

Sin embargo el argumento no es decisivo. ¿Quién sabe? Un día, piensan estos cristianos, se podrá realizar con la ayuda de ellos un marxismo puro. Entonces hay que entrar en el debate teórico y ver si el análisis no es la fuente misma de las desviaciones de la praxis; si este análisis no lleva la marca del materialismo ateo, debiendo, en este caso, someterse a una revisión radical, desgarradora, para conciliarse con la fe cristiana.

Este debate teórico es esencial.

Hay que definir claramente los términos del problema planteado.

El **materialismo dialéctico**, que ni Marx ni Engels distinguen del materialismo histórico, consiste en afirmar que lo único determinante, en la existencia y en la historia, "en última instancia" (precisión de Engels), es la base económica, o sea el desarrollo material de las fuerzas de producción, las contradicciones y los conflictos que surgen en las relaciones de producción (relación de clases) cuando cierto grado en este desarrollo material provoca la sustitución de un sistema de relaciones por otro. El resto: el derecho, la política, la filosofía, el arte y la religión, hacen parte de la superestructura, determinada en última instancia por la infraestructura económica. Este materialismo no es mecanicista, pues la conciencia tiene una reacción que "no se puede prever con la exactitud de las ciencias exactas"; es dialéctico, pues el desarrollo material provoca una situación capitalista (negatividad), que se supera por la revolución socialista, pero es materialismo por afirmar que lo determinante en última instancia no es la conciencia.

El análisis marxista detecta en el mercado un proceso anárquico y en el capital un proceso de explotación del asalariado por el capitalista, que obligan a concebir una colectivización de los medios de producción y una planificación central del sistema de producción. La dominación de una clase sobre la otra es necesaria para que funcione este sistema; la lucha de clases es necesaria para establecerlo.

No todos los que adoptan el análisis marxista son conscientes de estos elementos pero es importante saber lo que se asume cuando se adhiere a este análisis. El problema es saber si este análisis surge o no del materialismo dialéctico y recibe de él su coherencia. Es saber, por consiguiente, si aceptar este análisis significa entrar hasta cierto punto en la lógica del materialismo dialéctico.

Marx mismo es muy explícito en el Prefacio ya comentado. La colectivización de los medios de producción, la planificación central, la dictadura del proletariado, la necesidad de la lucha de clases, provienen de una concepción que reduce lo determinante en la existencia y la historia a su infraestructura.

En efecto, si aceptamos esta perspectiva, esta única determinación en última instancia, si no hay otro factor determinante, sino la contradicción entre la producción colectiva y la propiedad privada, el conflicto de clases sociales, la conclusión es obvia: la lucha de clases debe ser imparable, hasta la construcción de un colectivismo monolítico.

Pero el problema es saber si esta perspectiva del análisis y de la praxis, fundamental en el marxismo, no violenta la estructura misma de la existencia y no incluye ya lo esencial del materialismo.

Sin duda, el desarrollo económico, la estructura económica y el conflicto de clases son factores importantes, bastante desconocidos antes del socialismo. Son 'claves importantes', para usar la expresión de Juan Pablo II. Pero, ¿no hay también otras claves tan importantes como éstas?

En otras palabras, ¿la estructura de la existencia será no una estructura unidimensional, sino pluridimensional, en que el aspecto socio-económico, pero también el aspecto socio-político y el socio-cultural tienen una especificidad propia no reductible al aspecto socio-económico, no determinada por ello?

"La forma en que el marxismo interpreta la historia parte de un principio que se erige en una especie de dogma básico: la causa última de todas las alienaciones, esclavitudes y desdichas del hombre y de la sociedad es de tipo económico" (Evangelio, política y socialismo. No. 44, documento de trabajo propuesto por la Conf. Episc. de Chile, 27. 5. 1971).

O sea, a partir del momento en que se introduce la libertad política como factor determinante, ¿no se modifica el esquema marxista en aspectos esenciales? ¿no se llega a la conclusión de que la sociedad necesita de una estructura plural (sin la cual la libertad es una palabra vana), estructura no monolítica, sino orgánica, que excluye no la propiedad, sino los privilegios y los poderes que se derivan ilegítimamente de ella, que incluye no la colectivización, pero sí el control del Estado para frenar e impedir estos privilegios y estos poderes?

También, si se introduce una relación del hombre con el hombre que implica reconocimiento del otro en reciprocidad, es decir la conciliación entre grupos sociales distintos y legítimos, fundamento de la libertad; si se

introduce el factor más determinante a los ojos cristianos, una relación del hombre con Dios que sea también una auténtica alianza en la que no hay absorción de una parte por la otra, sino reciprocidad en la entrega; si se integran todas estas dimensiones de la existencia que la antropología marxista excluye, ¿no se llega a un análisis y a una praxis radicalmente distintas, a una sociedad plural, no monolítica, respetuosa de los derechos de todos los hombres y de todos los grupos sociales?

Entonces, el disociar el análisis marxista de su base materialista obliga a reintroducir como determinantes en la existencia y en la historia factores que Marx ha eliminado, obliga por consiguiente a una revisión desgarradora de este mismo análisis. Obliga a sustituir un concepto de dominación de una clase por otra por un concepto de relaciones entre grupos en situación distinta, incluyendo a la vez los derechos de la persona, de la comunidad intermedia y de la sociedad global. Obliga a renunciar a la colectivización total de los bienes de producción, a la planificación rígida del sistema de producción, a la dictadura del proletariado y a la lucha de clases. En una palabra, obliga a salir del análisis marxista en sus elementos esenciales para hacer otro análisis.

Si no se hace esta revisión, el aceptar el análisis marxista significa absorber, consciente o inconscientemente, dosis importantes del materialismo dialéctico.

"No queremos negar el valor de algunos de los elementos de análisis y de acción del método marxista. . . que también los cristianos pueden utilizar a condición de integrarlos en un contexto humanista más amplio que los relativice, enriquezca y rectifique" (*Evangelio, política y socialismo*, No. 48, Documento de trabajo propuesto por la Conf. Episc. de Chile, 27. 5. 1971).

Hay en el análisis marxista elementos válidos: denuncia de la miseria injusta, que surge de la explotación del hombre por el hombre; necesidad de una nueva estructura que no sea de explotación; necesidad de un compromiso firme para vencer las resistencias injustas de los que explotan a sus hermanos,

Pero estos elementos válidos, sacados de la antropología unidimensional del marxismo, integrados en una antropología multidimensional llevan a conclusiones teóricas y prácticas radicalmente distintas.

El análisis y la praxis marxista están íntimamente vinculados con la cosmovisión materialista, y finalmente atea, del marxismo. Esto se verifica a nivel teórico.

El magisterio, Pablo VI en Octogésima Adveniens, Puebla, recogiendo su enseñanza, Juan Pablo II en su discurso al CELAM en Río de Janeiro (2 de julio de 1980) se pronuncian claramente en este sentido.

La experiencia confirma su enseñanza.

Los cristianos que aceptan el análisis y la praxis marxista sin ninguna modificación radical, entran en una lógica que es la de un materialismo dialéctico y de un ateísmo implícito.

“Lamentamos. . . que un sacerdote de Cristo asuma ese método como científico e iluminador, como la llave del secreto de la historia —por más que practique sobre él imprecisas limitaciones o reservas mentales— al precio de abdicar, en cambio, del fundamental sentido ético-religioso de la historia de la salvación” (Asamblea plenaria de los obispos de Chile, 16. 10. 1973, No. 23, “Su tendencia es el ateísmo, cuya sombra no podemos dejar de entrever en los mencionados análisis” (Ibid).

Dicha posición tiende a modificar la teología cristiana en varios aspectos:

La concepción de la Iglesia, en la que ellos introducen la lucha de clases, distinguiendo entre la Iglesia “institucional” y la Iglesia “militante”.

La concepción misma de Cristo, que se vuelve un revolucionario político. “La persona de Cristo (se reduce) al carácter de un mero líder humano, profeta de un nuevo mundo terrenal, conductor de proletariados” (Ibid., No. 45).

La concepción del sacerdote, del religioso, del pastor, que podría tener un compromiso político partidista.

La concepción de la teología que debe hacerse a partir de un instrumental científico considerado como el único válido y de una praxis, considerada como la única eficaz.

En definitiva, tiende a releer la fe a la luz del marxismo y no lo contrario.

“Se renuncia a comprender la historia, la lucha de clases y el propio marxismo con los ojos del Evangelio. . . al revés, se comprende a Cristo —se lo reinterpreta— a partir de una instancia cultural humana que, surgida de premisas ateas, termina cuando menos deformándolo” (Ibid., No. 24). “Se trata de reinterpretar el íntegro contenido de la fe y la moral cristiana según el esquema marxista de la lucha de clases. . . al que se reconoce una credibilidad y unas exigencias análogas, por no decir superiores a las de la propia revelación” (Ibid., No. 55).

El Che Guevara les ha avisado que si quieren ser marxistas, no deben pensar en evangelizar el marxismo. No pudiendo evangelizar el marxismo, pues no es evangelizable, hay que marxizar el Evangelio.

Caen en la trampa del marxismo; la fe llega a ser una super-estructura determinada, la praxis marxista es lo determinante.

El rechazo de la doctrina social de la Iglesia o su reinterpretación para eliminar de ella toda crítica del análisis marxista es un punto clave en este proceso.

Una larga experiencia muestra las crisis de fe y de vocación que surgen de estas premisas.

No hay posibilidad para los cristianos de asumir ni la ideología monolítica del capitalismo ni la ideología monolítica del marxismo, que reducen ambas al hombre a la mónada (individual o colectiva), sin considerar la riqueza múltiple de sus relaciones.

Los cristianos tienen la obligación de ser creativos para trazar los caminos de una sociedad que destruya la injusticia, no para sustituirla por otra injusticia: para construir sobre la base de la verdad y del derecho, que no se determinan sólo por la eficacia en la producción y en la lucha de clases.

La fe en el hombre, que surge de la fe cristiana y que no es monopolio del cristiano, conduce a un hombre que no puede ser concebido como simplemente individuo o simplemente colectivo, sino un hombre pluridimensional. Funda una antropología radicalmente distinta de la antropología capitalista o marxista, ambas materialistas.

Obliga al cristiano a no ser pasivo sino activo e inventivo en su análisis y en su praxis si quiere la liberación auténtica del hombre.

## 2.5. Integrismo y radicalismo (1)

“Nada tiene de extraño el que, en (la) etapa 'postconciliar' se hayan desarrollado también, con bastante intensidad, ciertas interpretaciones del Vaticano II que no corresponden a su Magisterio auténtico. Me refiero con ello a las dos tendencias tan conocidas: el 'progresismo' y el 'integrismo'. Unos están siempre impacientes por adaptar incluso el contenido de la fe, la ética cristiana, la liturgia, la organización eclesial a los cambios de mentalidades, a las exigencias del 'mundo', sin tener suficientemente en cuenta, no sólo el sentido común de los fieles que se sienten desorientados, sino lo esencial de la fe ya definida, las raíces de la Iglesia, su experiencia secular, las normas necesarias para su fidelidad, su unidad, su universalidad. Tienen la obsesión de 'avanzar', pero ¿hacia qué 'progreso' en definitiva? Otros —haciendo notar determinados abusos que nosotros somos los primeros, evidentemente, en reprobar y corregir— endurecen su postura deteniéndose en un período determinado de la Iglesia, en un determinado plano de formulación teológica o de expresión litúrgica que consideran como absoluto, sin penetrar suficientemente en su profundo sentido, sin considerar la totalidad de la historia y su desarrollo legítimo, asustándose de las cuestiones nuevas, sin admitir en definitiva que el Espíritu de Dios sigue actuando hoy en la Iglesia, con sus Pastores unidos al Sucesor de Pedro”. Entonces es precisa “una interpretación justa, es decir auténtica del Magisterio Conciliar” (Juan Pablo II, alocución a los obispos franceses, 1. 6. 1980).

En esta circunstancia, el Papa enfoca sólo uno de los aspectos de los dos extremismos que señala: su interpretación del Concilio. En realidad, ambos fenómenos se han manifestado mucho antes del Vaticano II. Como lo señala el Papa mismo, hubo “fenómenos análogos en la historia de la Iglesia”.

---

(1) La palabra "radicalismo" designa aquí los grupos cristianos "radicalizados".

En América Latina, tanto el integrismo como el radicalismo se caracterizan a la vez por sus aspectos propiamente religiosos señalados por el Papa, y por sus posturas en el campo social y político.

Puebla lo nota: "La tentación de (estos) grupos. . . es considerar una política determinada como la primera urgencia, como una condición previa para que la Iglesia pueda cumplir su misión. Es identificar el mensaje cristiano con una ideología y someterlo a ella, invitando a una "relectura" del Evangelio a partir de una opción política. Ahora bien, es preciso leer lo político a partir del Evangelio y no al contrario" (559).

El integrismo y el radicalismo no son ideologías (en el sentido político definido por Puebla, 535), son dos formas opuestas de concebir la fe y la Iglesia a partir de una ideología, una forma de instrumentalizarlas al servicio de una opción política.

### 2.5.1. El integrismo

"El integrismo tradicional espera el Reino, ante todo, del retroceso de la historia hacia la reconstrucción de una cristiandad en el sentido medieval: alianza estrecha entre el poder civil y el poder eclesiástico" (560).

En América Latina el integrismo se encuentra organizado, nacional e internacionalmente, en diversos movimientos. Están en relación con el integrismo europeo e influenciados por él. Se han desarrollado especialmente en varios países como Brasil, Argentina, Chile y otros.

Estos movimientos propician la realización de una contrarreforma integral dentro de la Iglesia y luchan, en el seno de la sociedad civil, contra todas las corrientes "revolucionarias" democráticas o socialistas, que se han infiltrado en la Iglesia y la han contagiado, llevándola a la apostasía. Han desquiciado a la sociedad civil occidental. Son afines, en estos aspectos, a ciertas posturas de la doctrina de la Seguridad Nacional. Para ellos la lucha contra el demonio de la "revolución", vista como un quebrantamiento radical del orden divino, tiene rasgos de Cruzada y justifica el empleo de cualquier medio. Frente al peligro marxista especialmente, aprueban métodos semejantes a los del mismo marxismo, justificados según ellos porque se usan en sentido contrario. Crean un clima de denuncias y de delación que prepara o justifica detenciones arbitrarias y apremios físicos. Dan así cobertura cristiana a procedimientos reiteradamente condenados por el magisterio, y a los regímenes que recurren a estos métodos.

Por "cristiandad", entienden no una civilización en la cual "circula la riqueza transformadora del Evangelio" (483), sino un sistema político religioso que significaría un "retroceso de la historia" respecto a los valores de libertad y de justicia, conquistas modernas cuyos orígenes lejanos están en la predicación cristiana. Se denuncia con razón el materialismo dialéctico que inspira el marxismo latente, fuente y fruto del capitalismo. Se olvida del todo el contexto de la doctrina social de la Iglesia y la propiedad se erige en algo absoluto. Se nota también cierto desprecio de la democracia como participación política de todos los ciudadanos en forma igual, sin que ninguna élite se atribuya el derecho de protegerla y condicionarla. Este integrismo reconoce a la jerarquía todo su valor, hasta en forma rígida, cuando coincide con sus posturas; pero la ataca en forma despiadada cuando no se conforma con ellas. Puede preguntarse, en estas condiciones, si el integrismo no favorece la "descristianización", ya que en su concepción, las defensas de la fe son más bien políticas que religiosas. Mejor dicho la religión se utiliza como defensa de cierta política.

"Con aprensión y disgusto observamos la actitud de algunos católicos que, por intereses creados o por perezas mentales, pretenden ligar la doctrina o la acción de la Iglesia al régimen de propiedad capitalista liberal y a sus esquemas políticos e inmovilismos sociales que en modo alguno estimamos concordantes al Evangelio, y que con demasiada facilidad se llaman "sacrosantos", "inviolables", "civilización cristiana", etc. . ." (Asamblea Plenaria de Obispos, Chile, 16. 10. 1973, No. 89).

### 2.5.2. La radicalización

"La radicalización de grupos opuestos cae en la misma trampa esperando el Reino de una alianza estratégica de la Iglesia con el marxismo, excluyendo cualquiera otra alternativa.

No se trata para ellos solamente de ser marxista sino de ser marxista en nombre de la Fe" (Puebla, 561). Se encuentra también aquí un movimiento organizado nacional e internacionalmente como en el caso del integrismo.

Se nota en estos grupos, como en el integrismo, la misma primacía de la política. "El compromiso con la praxis histórica, liberadora y revolucionaria es el lugar de la vivencia, reflexión, comunicación y celebración de nuestra fe en Cristo". "La tarea revolucionaria es el lugar donde la fe adquiere su verdadera dimensión y su fuerza radicalmente subversiva: en ella, asumimos todas las exigencias de la práctica de Jesús. . . De ahí la importancia que reviste el marxismo en esta tarea de reformulación de la inteligencia de la fe" (Documento de los cristianos por el socialismo reunidos en Québec, abril de 1975). Como se ve, la lucha revolucionaria de

que se trata es la lucha inspirada por el socialismo marxista, y esta lucha es un "lugar" teológico y un "lugar" de vida cristiana, en el sentido de que desde esta "praxis" y sólo desde ella se puede "reformular la inteligencia de la fe" así como vivir y celebrar la fe en Cristo.

(Se suman) sin más a las que creen liberaciones de la época, como si ciertos procesos sociales, por el solo hecho de darse históricamente, fueran ya "signos de los tiempos" (Asamblea Plenaria de los obispos chilenos, 16. 10. 1973, No. 45).

En esta forma, Jesús se vuelve el primer revolucionario subversivo. Lo determinante en la existencia ya no es la Palabra de Dios, ni la experiencia vivida que se inspira de ella, sino la praxis revolucionaria marxista. Nunca se afirma que la Revelación obliga a "reformular" la interpretación de la realidad social que propone el marxismo. Por el contrario, se afirma que esta interpretación es la única "científica", la única capaz de construir una nueva sociedad, como si la historia pasara por el marxismo. Y sobre todo se declara sin cesar que la praxis marxista obliga a "reformular la inteligencia de la fe". De este modo, la fe se vuelve superestructura determinada. Ya no es experiencia determinante. Lo más perverso del materialismo dialéctico está implícito en esa inversión: la fe hace parte de la superestructura.

En muchos documentos, este sustrato emerge en forma explícita: el documento de Québec es tan sólo un ejemplo. Incluso se refiere una sola vez al marxismo. Pero la teoría está latente en varios escritos teológicos, aunque con distintos grados según los autores. Es necesaria cierta táctica para introducir estas ideas en la comunidad cristiana sin provocar la reacción de la jerarquía.

En ambas corrientes, integrismo y radicalismo, los obispos denuncian el mismo clericalismo: "Desde luego nos parece repudiable todo 'clericalismo', es decir la dominación clerical del mundo a la tutela eclesiástica sobre las instituciones temporales. Pero por eso mismo vemos con inquietud el surgimiento de nuevas formas actuales de ese mal, que se generan cuando se pretende disolver a la Iglesia dentro de las causas, corrientes o partidos civiles, haciendo de Ella una simple energía del progreso temporal, como se dice, a un mero fermento liberador en las luchas de clase o en la construcción de un mundo mejor. Porque ambas formas de clericalismo —el antiguo y el nuevo— terminan por parecerse; siempre se trata de eclesiásticos que quieren dirigir la política; sólo que ha cambiado el sentido de esta política" (Asamblea Plenaria de los Obispos de Chile, 16. 10. 1973, No. 36).

La misma "instrumentalización" de la fe que se manifiesta en estas corrientes, la señala Puebla también de parte "de los propios cristianos, y aún de sacerdotes y religiosos, cuando anuncian un Evangelio sin incidencias económicas, sociales, culturales y políticas. En la práctica, esta muti-

lación equivale a cierta colusión —aunque inconsciente— con el orden establecido” (558). La inercia de la gran masa de los cristianos frente a la injusticia, a la violación de los derechos humanos, a las amenazas a la paz, so pretexto de neutralidad o de apoliticismo (dos palabras que Puebla no usa nunca para definir la actitud del cristiano) fue muchas veces denunciada por el Magisterio (por ej. Puebla 515); puede significar cierta colusión con el poder establecido y con sus abusos, tanto en los países capitalistas como en los socialistas. Por sus exhortaciones permanentes, por ejemplo en México y en Brasil, en la misma línea que sus predecesores, Juan Pablo II invita a los laicos cristianos a una “noble lucha” por la justicia social, que no puede ser la “lucha de clases” (Discurso a los obreros de Sao Paulo, 3 de julio de 1980). Invita también a los católicos húngaros a “iluminar la vida espiritual de Hungría”, a “dar su testimonio apostólico de manera que sea eficaz y que honre siempre su tradición nacional” (Carta a los católicos húngaros, abril 1979). El tono es distinto cuando se dirige a los católicos de los países socialistas, ya que, en estos países, ninguna denuncia de las violaciones de los derechos humanos está permitida: la Iglesia puede sólo reivindicar la libertad religiosa y la libertad de evangelizar. Pero la intención es la misma: los cristianos no pueden encerrarse en un ghetto, deben irradiar su fe en toda la vida privada y pública.

## IV PARTE

### COMPROMISOS DE LA IGLESIA

Líneas de acción para una pastoral social en América Latina

## 1. POSICION DE LA IGLESIA LATINOAMERICANA

Frente a las características arriba descritas que configuran el capitalismo y el socialismo en América Latina, los pronunciamientos de la Iglesia latinoamericana relativos a los mismos dejan una primera impresión bastante comprensible. La Iglesia latinoamericana repite con fidelidad los pronunciamientos de la enseñanza social de la Iglesia. Se tiene, no obstante, la impresión de que ella, la Iglesia latinoamericana, repitiendo esas enseñanzas, pareciera no saber bien de qué se trataba porque el capitalismo y el socialismo aquí eran algo bien diferente del capitalismo y del socialismo a los que se refería la enseñanza social de la Iglesia. Eran un capitalismo y un socialismo reflejos, importados, que, una vez transplantados a nuestra realidad, se mezclaban con nuestros elementos culturales, dando a los sistemas en cuestión configuraciones específicamente latinoamericanas. La empresa agrícola de los países capitalistas centrales asumían en la periferia latinoamericana la forma de las "plantaciones". El hombre de empresa, el "entrepreneur" europeo o norteamericano, se transfiguran aquí en los señores terratenientes, en los propietarios de los grandes yacimientos y de la gran minería, en los especuladores de la exportación de los productos primarios y de materias primas. Aunque las categorías del capitalismo y del socialismo eran idénticas, las realidades a que ellas se referían eran bien diferentes. Esto explica el hecho de que la Iglesia Latinoamericana sienta que no basta repetir con fidelidad la doctrina universal, sino que importa repensarla dentro de la especificidad de la situación latinoamericana.

Sólo desde esa perspectiva se puede comprender el desplazamiento que se va operando en la posición de la Iglesia de América Latina, a partir especialmente de Medellín (1968). El problema de nuestro continente era y es el problema del subdesarrollo en todas sus dimensiones, no sólo econó-

micas, sino también sociales, políticas y culturales. Pero la verdad es que la enseñanza oficial de la Iglesia hasta una fecha muy reciente, abordó el problema del subdesarrollo y, concretamente, de los pueblos sub-desarrollados, con un enfoque muy parecido al que León XIII utilizó para tratar el problema de la pobreza: apelando a la conciencia de los ricos y a la paciencia de los pobres. De forma semejante, fue tratado el problema de los pueblos subdesarrollados.

Desde que tuvieron una cierta paciencia, esto es, se convencieron de que no podrán realizar en algunas décadas aquello que a los pueblos desarrollados llevó más de un siglo para conquistar, todo se podría esperar de la generosidad de los pueblos desarrollados: la creación de un fondo internacional, una especie de limosna sobre las inversiones armamentistas, la transferencia sabiamente dosificada de tecnología, la aceptación de normas equitativas en las relaciones comerciales.

Como vimos, el propio pensamiento oficial de la Iglesia evolucionó mucho, a partir de León XIII, en lo tocante al problema de la pobreza. Concretamente, llegó a la conclusión de que la generosidad de los ricos sólo se sensibiliza cuando son obligados a enfrentar la organización de los pobres. La Iglesia latinoamericana percibió esto en el problema del subdesarrollo, a partir del momento en que comienza a tomar posición desde la perspectiva de los pueblos subdesarrollados.

La Iglesia percibe, en primer lugar, que no hay mucho más tiempo que esperar. La paciencia tiene límites y el desarrollo tiene plazos inexorables. Un país que pretende desarrollarse es como un avión corriendo en la pista: cada vez más de prisa se aproxima a un límite en el cual o decola o se estrella. La única alternativa a ese desafío es aceptar la condición de dependencia que estabiliza el subdesarrollo como una función permanente de un sistema global.

Percibe en segundo lugar, que los resultados de recurrir a los pueblos desarrollados, de Oriente y de Occidente, fueron decepcionantes. Estos continuaron en la escalada armamentista, sin pagar los diezmos del subdesarrollo; la transferencia de tecnología atendió preponderantemente a los intereses de las propias metrópolis y las relaciones de intercambio tuvieron un resultado espectacular: nunca fue tan grande la distancia entre pueblos desarrollados y subdesarrollados.

Esta doble percepción de la Iglesia en América Latina no podrá dejar de repercutir en la manera como ella reformulará, para nuestro continente, las enseñanzas sociales de la Iglesia Universal.

Un punto, sin embargo, en el cual insiste la Iglesia latinoamericana es la necesidad de superar simplismos radicalizantes que, o tachan de marxista cualquiera crítica contra el capitalismo, o descubre complicidad con ésta en los que repudian el socialismo, especialmente marxista.

### 1.1. Primer Concilio Plenario Latinoamericano

Nos detenemos ahora en el análisis de los grandes pronunciamientos de la Iglesia latinoamericana sobre el tema que nos ocupa, enfocando en ellos las referencias a sistemas e ideologías (1).

Los primeros pronunciamientos son las Actas de los Decretos del Concilio Plenario Latinoamericano, reunido en Roma en el año de 1899, por convocación del Papa León XIII (2).

En el No. 3, del capítulo I, título I, sobre la Profesión de Fe, los obispos latinoamericanos se asocian a las reprobaciones de los errores modernos, hechas por el Concilio Vaticano I y por los Sumos Pontífices Pío IX y León XIII. Se refieren especialmente a los errores denunciados por ese último Pontífice en su encíclica *Rerum Novarum*.

El Título II está dedicado a los impedimentos y peligros de la Fe. En el Capítulo I enumera y condena "los principales errores de nuestra época". Entre esos errores merecen especial advertencia aquellos que "usando de la falacia de invocar los nombres de la civilización, del progreso, de la ciencia, de la humanidad, de la beneficencia y de la filantropía y simulando razones inspiradas en la caridad y en el altruismo, arrastran insensiblemente a los incautos a los lazos de perdición" (98).

Se sigue la enumeración de esos errores con la explicación de las razones por las cuales la Iglesia los condena: el ateísmo, el materialismo, el evolucionismo, el panteísmo, el racionalismo, el naturalismo, el indiferentismo y el protestantismo (No. 99 y ss.).

Todos esos errores modernos son reprobados desde el punto de vista teológico en cuanto niegan o desconocen lo que hay de más esencial en la ortodoxia católica: el orden sobrenatural y la revelación.

---

(1) Lo que intentamos hacer aquí para la Iglesia Latinoamericana podría ser útilmente intentado por cada Iglesia local o regional.

(2) *Acta et Decreta Concilii Plenarii Americae Latinae in Urbe Celebrati, Anno Domini MDCCCXCIX, Romae, Typis Vaticanis 1900.*

Sin embargo hay otra categoría de errores condenados. Son aquellos que pretenden deducir de los errores arriba mencionados, las conclusiones prácticas para las costumbres y la vida. En esta categoría de errores aparecen las referencias al liberalismo (104 y ss), al comunismo, socialismo, nihilismo y anarquismo. Sobre estas últimas, la referencia es breve e incisiva. Repite solamente la condenación de los mismos hecha por León XIII, en la Encíclica *Diuturnum*, de 1881. Todos tienen su origen remoto en la rebelión oriunda de la Reforma Protestante y su origen remoto en las erróneas concepciones de libertad y de derecho elaboradas en el siglo anterior: "De estos errores, se llegó a las pestes que les eran contiguas, a saber, el comunismo, el socialismo y el nihilismo, horriblos monstruos y enemigos mortales de la sociedad civil, (*civilis hominum societatis teterrima portenta ac pene funera*). Lo mismo vale para el anarquismo" (No. 110).

El texto dedica mayor atención al liberalismo que repudia, retomando las condenaciones del *Syllabus* de Pío IX y de la encíclica *Libertas* de León XIII de 1888. El Concilio Plenario Latinoamericano no percibe tampoco ninguna relación entre liberalismo y capitalismo. Ese término además ni siquiera es mencionado en el documento. Se trata del liberalismo que pregonaba la separación entre la Iglesia y el Estado, que negaba a la Iglesia el estatuto de sociedad perfecta con derecho de requerir del brazo secular aquello que necesitase para su propio desempeño, que reducía a la Iglesia a la categoría de mera asociación con fines religiosos, sujeta a las leyes del Estado como cualquiera asociación de ciudadanos y que consideraba la religión como una cuestión de fuero interno. Esos son los aspectos bajo los cuales el liberalismo aparece a los Obispos latinoamericanos reunidos en Roma. Las ideas liberales, durante todo el siglo XIX, penetraron la mentalidad de las élites latinoamericanas por medio de la difusión, algunas veces clandestina, de las obras de Rousseau, Voltaire y de los Enciclopedistas. Sin embargo, en respuesta a los errores liberales, el texto episcopal reivindica para la Iglesia el derecho de pronunciarse sobre lo que es verdadero y justo.

Ninguna época puede ser privada de la religión, de la verdad y de la justicia. Dios confió esas exigencias máximas y sagradas, a la tutela de su Iglesia. Nada sería pues más ajeno a ese designio divino que pretender que la Iglesia omitiese en su misión definir, sin disimulos, lo que es falso y lo que es injusto, o que aceptase cualquier connivencia con aquello que "es ofensivo a la Religión".

Proclamando el derecho de pronunciarse sobre lo que es verdadero, los obispos latinoamericanos no hacían más que reafirmar la tutela religiosa que la Iglesia suponía mantener aún sobre la cultura. Los Obispos pensa-

ban en el contexto de un régimen de cristiandad, aún sólidamente vigente en América Latina, pero en Europa ya había entrado en proceso irreversible de desintegración.

Proclamando el derecho de pronunciarse sobre lo que es justo, los Obispos latinoamericanos se situaban en la línea de la encíclica **Rerum Novarum** de León XIII, mantenida con justa intransigencia por la Iglesia hasta nuestros días. Pero el derecho de arbitraje de la Iglesia sobre lo que es justo o injusto, habría de envolverla inevitablemente cada vez más en las implicaciones sociales de la justicia.

Explicando esas exigencias sociales y políticas de la justicia, los obispos afirman que la Iglesia, no está contra la libertad, sino contra los abusos de la libertad, especialmente los abusos de aquellos que, en nombre de la libertad, atropellan los derechos y las garantías inalienables de las personas: "Todos los documentos históricos son unánimes en atestiguar que la Iglesia católica fue o la instauradora o la más auspiciosa garantía de todo lo que concierne al decoro, la dignidad de la persona humana y la equidad en la defensa de los derechos de todos los ciudadanos. La Iglesia siempre apoyó las medidas protectoras de los intereses del pueblo contra las arbitrariedades de las autoridades públicas y siempre se opuso a la invasión inoportuna por parte de éstas, de aquello que es dominio inviolable de las comunidades municipales y de la vida doméstica". (111). . . "Si, por un lado, la Iglesia repudia los excesos de libertad, que precipitan a las personas y los pueblos en el libertinaje y en nuevas formas de servidumbre, por otro lado, espontánea y deliberadamente, promueve todas las iniciativas tendentes a preparar días mejores que conduzcan a la prosperidad de la vida presente, que es como una fase y preparación de la vida futura abierta a la eternidad" (Ibid).

Esta tesis de los obispos latinoamericanos, inspirada en la encíclica **Immortale Dei** de León XIII (1885), sitúa el problema del liberalismo, como también el del socialismo, en un horizonte de referencia que los revela en sus más remotos orígenes.

Verdad es que sólo sobre una base impregnada de cristianismo fue posible que brotara una aspiración de libertad y de justicia, impensable en una cultura pre-cristiana.

Como se puede observar, el pensamiento de los 53 obispos latinoamericanos que participaron en el Concilio-Plenario, estuvo más volcado a las corrientes doctrinales que agitaban el viejo mundo que a la realidad social de los países de donde provenían. La dureza de los anatemas contra el liberalismo, el socialismo, el comunismo o anarquismo debe haber ca-

lado profundamente en sus espíritus. Eran 53 obispos que representaban la élite eclesial latinoamericana. De vuelta a sus países habrían de hacer repercutir en ellos las orientaciones de Roma. No es infundado suponer que esas repercusiones habrían de constituir uno de los fuertes baluartes en América Latina, contra la penetración popular de las nuevas ideas que ya habían conseguido amplia difusión en el continente europeo.

## 1.2. Primera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano

Después del Primer Concilio Plenario de 1899-1900, el Episcopado Latinoamericano sólo se volvió a reunir en 1955, en Río de Janeiro, por convocatoria de Pío XII, en carta al Cardenal Adeodato Piazza, secretario de la Sagrada Congregación Consistorial, fechada el 29 de junio del mismo año.

América Latina era un motivo de consuelo para el Papa, "en medio de las amarguras y sufrimientos que le producen los vejámenes y las luchas a que en muchas partes del mundo está sometido no sólo el nombre cristiano sino la misma fe y el culto de Dios". En 1950, Pío XII publicará la encíclica **Humani Generis**, donde denunciará los errores de la cultura moderna que amenazaba la fe. América Latina le parecía aún inmune a esos errores. A los fieles de ese continente vuelve su mirada.

"Aunque constituyendo diversas naciones están unidos y hermanados entre sí por la proximidad geográfica, por la comunidad de cultura y lo que más importa, por el gran don recibido de la verdad evangélica y constituyen más de la cuarta parte del mundo católico: legión espléndida de hijos de la Iglesia, ejército compacto que valerosamente se mantiene fiel a las tradiciones católicas de sus antepasados".

Hace 25 años, el Papa calculaba que la América Latina constituía más de la cuarta parte del mundo católico; hoy constituye más de la tercera parte. A pesar de haber sufrido la Iglesia "combates y luchas" en algunas naciones del Continente, en alusión tal vez a la revolución mexicana.

"Todavía, hasta el momento —sean dadas gracias a Dios— nada consiguió extinguir, en aquellos territorios la llama de la luz salvadora de la cruz de Cristo, de aquella luz que en el mismo amanecer de su civilización resplandeció como aurora refulgente".

Un aspecto, sin embargo, del catolicismo latinoamericano constituía objeto de preocupación constante para el Papa.

"No se consiguió aún solucionar el angustioso problema que, con razón, se apunta como el más grave y peligroso, la escasez del clero. Efecto de causas

demasiado conocidas para que las recomendemos en particular. Esa insuficiencia existió en el siglo pasado —y aún hoy dolorosamente acontece lo mismo—, si bien han sido hechos esfuerzos por evitarlo y por eso la vida católica presenta, en ese Continente, ciertas deficiencias cada día más gravemente peligrosas, aunque esté profundamente arraigada en los espíritus y ofrezca, con frecuencia, magníficas manifestaciones, entre las cuales, alguna vez, florece la palma del martirio, corona de los fuertes”.

El Santo Padre señala los riesgos de la insuficiencia del Clero.

“Necesariamente se oscurece la luz de la fe, se aflojan las leyes y normas de vida, impuestas por la religión, y fácilmente languidece y se apaga la vida de gracia, se relajan, en el pueblo, las costumbres en molición e incuria y desmorona, en la conducta pública y privada, la saludable firmeza de propósitos que sólo puede manifestarse cuando cada cual se conforma, en todas las circunstancias, con la luz del Evangelio.

Esta penuria del clero secular y regular hoy se manifiesta más aguda y grave que en tiempos pasados, por la creciente grandeza de los problemas de índole apostólica que incumben a la Iglesia e impiden o al menos retardan el progreso espiritual y religioso de las muy queridas naciones de América Latina, mientras progresan tan auspiciosamente en muchos otros aspectos”.

La situación es grave, pero el Papa no participa del presentimiento de aquellos que predicán un triste porvenir para el continente.

“Antes por el contrario, nutrimos la radiante esperanza de que América Latina se disponga en breve, a cumplir con vigoroso empeño la misión que la Divina Providencia parece haber confiado a ese inmenso continente, que se enorgullece de su fe católica, de asumir parte importante en la nobilísima tarea de irradiar, en el futuro, también en los demás pueblos los dones preciosos de paz y salvación”.

Aparece en este texto, por primera vez, la esperanza de que a América Latina le cabrá importante papel en la Iglesia Universal. El Papa insiste en la necesidad de que se promueva una intensa campaña vocacional, que deberá constituir el objeto central de los trabajos de la Conferencia.

“Me parece, pues, oportuno, deseando acoger las insistentes súplicas también de los Prelados de América Latina, decidir que la Jerarquía Latinoamericana se reúna para estudiar en común, con toda atención, ese problema y combinar un plan y método concretos para realizar, con solicitud y competencia, todo cuanto exigen las necesidades de los tiempos”.

Para esa campaña, que deberá ser asumida “con decisión, generosidad y bravura”:

“Adóptense nuevos métodos de apostolado y ábranse caminos nuevos que, dentro de una gran fidelidad a la tradición eclesiástica, sean más acomodados

a las exigencias de los tiempos y aprovechen las conquistas de la civilización, las cuales aunque sirven infelizmente, muchas veces para el mal, han de ser utilizadas con coraje por los buenos para hacer triunfar la virtud y difundir la luz de la verdad”.

Consciente de que los resultados de esos esfuerzos no serán inmediatos y que los problemas de carencia del clero son urgentes, el Papa propone tres líneas de acción inmediata. La primera es apelar a eclesiásticos de otros países.

“Estos de manera alguna pueden ser considerados extranjeros ya que todo sacerdote católico, fiel a los deberes de sus ministerios, debe sentirse como en su propia Patria, en la tierra en que trabaja para que florezca y progrese el Reino de Dios”.

La segunda línea de acción es la movilización de los “auxiliares del clero”:

“Como tales entendemos, en primer lugar, los religiosos y las religiosas, los cuales, por la misma vocación divina que los hizo abrazar el género de vida que les es peculiar, son los colaboradores más allegados y valiosos en el trabajo apostólico; y, en segundo lugar, las huestes de laicos cristianos, los cuales inflamados por la caridad, obedecen al llamado del Señor de la mesa evangélica, donde los invita, con dulce imperio, a prestar colaboración, en diversas tareas, dentro del campo de los obreros apostólicos, para participar del premio que a éstas está reservado en la Patria celestial.

Es nuestro pensamiento que, ciertamente, mientras no sea curada la lamentable penuria del clero, la Sagrada Jerarquía encontrará sobre todo en ellos la eficaz y casi necesaria ayuda para el trabajo de los sacerdotes”.

La tercera línea de acción es el recurso a aquellos

“... métodos de apostolado que la experiencia señala como más apropiados a las peculiares necesidades de estos tiempos; e igualmente el empleo consciente de los modernos aportes de la técnica —como Radio e Imprenta— para divulgar o infundir más eficazmente en las almas el mensaje de la revelación divina y los documentos promulgados por la Iglesia, Maestra de la verdad”.

Entre “las celadas de astutos enemigos” que amenazan la fe, Pío XII enumera aquellos que le parecen representar un riesgo más grave para América Latina y que es preciso “combatir con diligencia y energía”.

“Las insidias masónicas, la propaganda protestante, las múltiples formas de laicismo, superstición y espiritismo, que tanto más fácilmente se difunden cuanto más extensa es la ignorancia de las cosas divinas y más profundo el descuido de la vida cristiana. Y todas estas cosas vienen a tomar el lugar, lamentablemente, de la verdadera fe, apagando engañosamente la sed que el pueblo siente de Dios.

Se acrecientan aún las doctrinas perversas divulgadas entre el pueblo por aquellos que, bajo el falso pretexto de la justicia social y de la elevación del nivel de vida de las clases más humildes, intentan arrancar de sus almas el tesoro sumamente precioso de la religión".

La promoción de las vocaciones sacerdotales no deberá agotar el temario de la Conferencia. Otros dos temas deben también ser objeto de la preocupación de los Obispos; la acogida a los inmigrantes y su asistencia espiritual, como enfatizó en la encíclica "Exsul Familia" y la difusión de la Doctrina Social de la Iglesia.

"Deseamos también que se considere, con la mayor atención, cuán necesario es que la Iglesia, con su luminosa doctrina y generosa actividad, se haga presente con su misión de madre en el campo social.

Si este problema ofrece interés grande para todos los pueblos, hay motivos especiales para que la Sagrada Jerarquía de América Latina le consagre su solicitud pastoral, por tratarse de una cuestión íntimamente relacionada con la vida religiosa".

La carta termina con un llamado en el cual parece apuntar la preocupación del Papa por una mayor integración de los esfuerzos de todos.

"Todos consideran las posibilidades y las grandes ventajas de una más amplia y cordial colaboración, a la cual llamamos paternalmente no sólo a los Prelados y católicos de América Latina sino también a todos los otros hombres, que, de una u otra forma, puedan traer su concurso y ayuda. Estamos seguros de que los beneficios ahora obtenidos serán restituidos más tarde considerablemente multiplicados".

Y antes de la bendición final, vuelve al tema de la esperanza de la Iglesia en el destino católico de América Latina.

"Llegará un día en que la América Latina podrá restituir a toda la Iglesia de Cristo lo que ha recibido, cuando, como se espera, podrá felizmente, con las amplias y poderosas energías que parecen estar aguardando la mano sacerdotal para dedicarse con entusiasmo activo al servicio de Dios y de su Reino".

Los Cardenales, Arzobispos, Obispos y demás prelados, representantes de la Jerarquía en América Latina, reunidos en la Conferencia Episcopal de Río de Janeiro, en el mismo año de 1955, responden a las apelaciones del Papa.

En su declaración final, condensada en un breve documento de apenas cinco páginas, se hacen eco de las insistencias del Papa, y procuran dar mayor impulso a la Obra de las Vocaciones Sacerdotales y Religiosas.

Estimulan el trabajo de los laicos y prometen pleno apoyo a sus organizaciones.

"A la Acción Católica y a las demás Asociaciones de apostolado enviamos nuestra sincera palabra de aplauso por el meritorio trabajo hasta ahora realizado, y nuestra voz paterna de estímulo para que aumentando cada vez más sus filas continúen con renovado empeño las tareas que les fueron confiadas".

La acción conjugada del clero y de los laicos debe converger hacia el objetivo urgente y fundamental de la instrucción religiosa.

"El clero, en primer lugar, intensificará su acción evangelizadora, disipando con la predicación, con la catequesis y demás formas de instrucción, las tinieblas de la ignorancia. Por su lado, los religiosos educadores considerarán como su misión específica no sólo la preparación académica de los alumnos sino también y de modo particular la formación en ellos de una conciencia profunda e integralmente cristiana. Y que esta obra de formar la recta conciencia sea ampliamente secundada sobre todo por los laicos que tienen la alta honra de participar de las filas de la Acción Católica".

Mientras tanto, con la vivencia del continente que Pío XII naturalmente no tenía, los prelados latinoamericanos demuestran una sorprendente preocupación por la cuestión social.

"El panorama social presentado por el continente latinoamericano nos permite advertir que, no obstante la acumulación de bienes que depositó en él la Providencia para beneficio de sus pobladores, no todos disfrutaban efectivamente de tan rico tesoro, ya que muchos de sus habitantes, especialmente entre los trabajadores del campo y de la ciudad, viven en situación angustiosa.

Tan deplorable condición de vida material, que evidentemente pone en peligro el bienestar general de las naciones y su progreso, repercute forzosa e inevitablemente en la vida espiritual de esta numerosa población.

De un modo especial observamos la profunda y rápida transformación que se verifica en las estructuras sociales de América Latina debido al intenso proceso de industrialización, y nos preocupa la necesidad de que el espíritu cristiano, tan frecuentemente ausente en él, lo informe y vivifique".

Los Obispos apuntan tres líneas de acción: iluminación, educación y acción.

"La primera tarea, que es la de iluminar, se ejecuta por la difusión de la Doctrina Social de la Iglesia, a fin de que llegue a ser patrimonio de toda la comunidad católica. Esta doctrina es, según la Palabra de su Santidad Pío XII, 'necesaria y obligatoria'; forma parte integrante del Evangelio y de la moral cristiana, y por tanto debe incluirse en la catequesis y enseñarse sistemáticamente en los Seminarios, Colegios y Universidades, Centros de Acción Católica y de formación cristiana.

Es preciso educar a todos los católicos en el cumplimiento del deber social: ésta es la segunda tarea necesaria.

Cabe al Padre trabajar intensamente por la formación de una conciencia viva y operante, obra en que la Acción Católica tiene también papel transcendental.

El pensamiento cristiano, según las enseñanzas pontificias considera como elemento importantísimo la elevación de las clases necesitadas, empresa enérgica y generosa que aparece a todo discípulo de Cristo no sólo como un progreso temporal, sino como cumplimiento de un deber moral. Para eso se requiere la acción. El laicado católico, bien instruido y bien formado, tiene una tarea especial e insustituible en la animación y vivificación del mundo económico social”.

Los prelados insisten finalmente en el problema de la evangelización de los indígenas.

“Al hacer sentir la presencia de la Iglesia en la solución de los graves problemas de justicia social, no se olvide el deber de atender adecuadamente a las necesidades de la población indígena, clase que, atrasada en su desarrollo cultural, constituye para América Latina un problema de especial importancia.

Gloria de la Iglesia es haber emprendido la obra de su civilización y evangelización; gloria suya haberla defendido contra los que quisieron abusar de ellos en otros tiempos; gloria suya haberle infundido ese profundo sentimiento religioso que sólo espera un trabajo perseverante para que el indio se incorpore con honra en el seno de la verdadera civilización.

La obra de las Misiones entre los infieles contiene las más bellas páginas de la historia de la Iglesia en América. Que esta obra continúe gloriosa, gracias al espíritu apostólico que vibra fuertemente en el alma de nuestros misioneros”.

La dispersión de los temas y una cierta inorganicidad de los trabajos parece reflejar la inexperiencia de los Obispos para encuentros que requieren, como condición previa, un sentido nuevo de la colegialidad episcopal, que despuntaba entonces. La conciencia de esa necesidad llevó al Episcopado reunido en Río de Janeiro a solicitar a la Santa Sede la creación del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM), definiendo desde luego las funciones que le serían atribuidas. Esta fue la más importante decisión de la Primera Conferencia, que tendría una influencia decisiva en la promoción de la Pastoral en América Latina.

Pasados 25 años de la Primera Conferencia Latinoamericana, es posible intentar un balance de los resultados de sus esfuerzos.

El problema central de la escasez del clero, a pesar de los esfuerzos emprendidos, no fue resuelto. La situación de cierto modo se deterioró, a pesar del incremento grande en la entrada del clero extranjero en el continente. Hoy la proporción del clero por católicos, en América Latina es menor de lo que era en tiempos de Pío XII. El hecho es debido, por un lado, al propio crecimiento vegetativo de la población católica latinoamericana y, por otro lado, a la crisis vocacional que alcanzó a todas las naciones católicas, inclusive de América Latina y de la cual solamente ahora se esboza una ligera superación.

Ese dato, sin embargo, no significa que se deterioró también la situación de la evangelización en América Latina, en ese cuarto de siglo. En efecto, en ese período se desarrollaron en el continente nuevas formas de evangelización, formas que alcanzaron dimensiones nunca antes logradas. En los medios urbanos crecerán movimientos nuevos, en sustitución de la Acción Católica, en especial, los Cursillos de Cristiandad, y los diversos movimientos que asuman como destinatarios y agentes de evangelización, no a los individuos aislados sino integrados en su realidad familiar. Entre esos movimientos, se destacaron por su pujanza: El Movimiento Familiar Cristiano, los Equipos de Nuestra Señora, los Encuentros de casados con Cristo y muchos otros de dimensiones nacionales. En los medios rurales y en las periferias urbanas, asumirán un papel decisivo en la evangelización, las Comunidades Eclesiales de Base que recibirán un estímulo decisivo en las dos Conferencias Episcopales Latinoamericanas de Medellín y Puebla.

### 1.3. Medellín: Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano.

Durante la primera mitad de nuestro siglo, el continente latinoamericano sufrió profundas transformaciones, en el campo de la política y en los modelos económicos. Se iniciaron experiencias democráticas, algunas de las cuales consiguen consolidarse. Se hizo experiencia de regímenes presidencialistas y parlamentaristas, siempre interrumpidos por períodos dictatoriales.

Frente al avance de ciertas tendencias populistas, emergen sistemas neofascistas, inspirados en las experiencias europeas o en las ideas de Seguridad Nacional que irán a configurarse en la Doctrina examinada antes.

Por otro lado, en el campo económico, se extiende la economía extractiva y depredatoria, en cuanto aparecen las primeras e incipientes tentativas de industrialización, que permitiría iniciar un modelo de sustitución de importaciones. Aumenta la penetración del capital extranjero, por la

actuación creciente de las grandes empresas transnacionales. Se diferenciaban las regiones en función de los intereses de las metrópolis económicas: en cuanto unas regiones comenzaban a lograr niveles apreciables en desarrollo, otras, la gran mayoría, permanecían en los estadios inferiores de subdesarrollo y de dependencia.

Entretanto, a través de todas esas transformaciones políticas y económicas un hecho se impone a una observación panorámica de nuestro continente: la sorprendente estabilidad de sus estructuras sociales. Ninguna de aquellas transformaciones afectaron seriamente la situación de injusticia estructural que marcaba la condición social latinoamericana. Había desaparecido el régimen de esclavitud en el continente, aunque en un país como el Brasil fue legalmente abolido sólo a fines del Siglo XIX. Sin embargo, la condición del pueblo humilde, de las grandes masas anónimas, de hecho aunque no de derecho, no se diferenciaba mucho de la condición esclava. Las condiciones de trabajo y de salarios, en la minería y en las grandes empresas agrícolas de monocultura, llegarán a niveles inferiores a los de trabajo del esclavo, cuyo sostenimiento era de interés del patrón.

La Iglesia latinoamericana convivía con esa situación. . . Podía observarla, así como sentirla desde dentro. Cuando a partir de la segunda mitad del siglo XX aparecen los regímenes de fuerza, que recurren a la represión violenta para contener los ímpetus del populismo, aquella experiencia de convivencia con la injusticia estructural va a dar a la Iglesia latinoamericana el privilegio de ser la Iglesia que por primera vez se pronuncia sobre el subdesarrollo, no a partir de la perspectiva del desarrollo, sino a partir de la vivencia concreta y sufrida de los pueblos subdesarrollados. Así es comprensible que su visión del subdesarrollo, como las líneas de acción pastoral que apunta, sean nuevas, sean diferentes de aquello que se puede encontrar en los documentos de la Iglesia universal, aunque fieles a las grandes coordenadas doctrinales de esos mismos documentos.

Tal visión nueva y tales nuevas líneas de acción ya pueden ser identificadas en el Documento de Medellín (1968), que pasamos a analizar enseguida.

#### A. Visión de la realidad latinoamericana.

El documento parte de la comprobación de una situación de miseria, como hecho colectivo que constituye una situación de injusticia que clama a los cielos. Esta situación no permite ignorar el fenómeno de una casi universal frustración de legítimas aspiraciones que crea un clima de angus-

tía colectiva (1). La situación tiene su raíz amarga en el pecado, cuya cristalización aparece evidente en las estructuras injustas que caracterizan al continente (2).

La citada situación es generadora de tensiones que el documento circunscribe a dos círculos parcialmente sobrepuestos: el del colonialismo interno y el del colonialismo externo. En el primero, se inscriben las tensiones resultantes de las diversas formas de marginalidad, de las excesivas desigualdades de las clases sociales, de las crecientes frustraciones colectivas, de las diversas formas de opresión por parte de sectores y grupos dominantes, por las formas arbitrarias de represión dirigidas contra los sectores oprimidos, cada vez más conscientes de su situación y de las causas de esa misma situación (3).

En el segundo círculo se inscriben las tensiones resultantes de las distorsiones del comercio internacional en las relaciones de intercambio, de la fuga de capitales y de recursos humanos, de la fuga de divisas a través de la remesa de ganancias, el pago de intereses y de royalties, del endeudamiento creciente, de los monopolios internacionales y del imperialismo internacional del dinero (4). El texto resume en un cuadro denso el drama de América Latina: "desde el punto de vista objetivo, una situación de subdesarrollo, delatada por fenómenos masivos de marginalidad, alienación y pobreza, y condicionada, en última instancia, por estructuras de dependencia económica, política y cultural con respecto a las metrópolis industrializadas que detentan el monopolio de la tecnología y de la ciencia (neo-colonialismo). Desde el punto de vista subjetivo, la toma de conciencia de esta misma situación, que provoca en amplios sectores de la población latinoamericana actitudes de protesta y aspiraciones de liberación, desarrollo y justicia social" (5).

El diagnóstico, es fácil comprobarlo, no usa de eufemismos ni se pierde en sinuosas comprobaciones estadísticas. Parte de una evidencia indiscutible: la miseria. Revela su causa: el pecado. También su consecuencia: la injusticia estructural.

---

(1) Documento de Medellín. Vol. II: Conclusiones. Cap. 1<sup>o</sup> La Justicia, 1.

(2) *Ibid.*, 2.

(3) Documento de Medellín. Vol. II: Conclusiones. Cap. II. La Paz 2 a 7.

(4) *Ibid.*, 9.

(5) *Ibid.*, Cap. X. 2.

## B. Líneas de acción

El documento de Medellín rechaza el esquema simplista que reduce la alternativa de América Latina, para superar esa situación, al sistema liberal capitalista o a la tentación del sistema marxista.

“El sistema liberal capitalista y la tentación del sistema marxista parecieran agotar en nuestro continente las posibilidades de transformar las de las estructuras económicas. Ambos sistemas atentan contra la dignidad de la persona; pues uno, tiene como presupuesto la primacía del capital, su poder y su discriminatoria utilización en función del lucro; el otro, aunque ideológicamente sostenga un humanismo, mira más bien al hombre colectivo y en la práctica se traduce en una concentración totalitaria del poder del Estado. Debemos denunciar que Latinoamérica se ve encerrada entre estas dos opciones y permanece dependiente de uno y otro de los centros de poder que canalizan su economía” (6).

Para Medellín, además de esa alternativa existe otra posibilidad de liberación del continente. Una libertad que para ser total y verdadera tiene su más radical origen en la profunda conversión de todos a fin de que llegue a todos el Reino de Justicia, de amor y de paz.

“Un sordo clamor brota de millones de hombres, pidiendo a sus pastores una liberación que no les llega de ninguna parte” (7).

No es en el nivel de una estrategia económica o de una convocación guerrillera donde se sitúa la línea de acción apuntada por la Iglesia para superar la alternativa capitalismo o marxismo. Es en la formación de un hombre nuevo donde se encontrará el verdadero agente de un auténtico cambio social.

A este hombre nuevo se le presentan líneas de acción concretas de las cuales él será protagonista. Medellín es un llamado apremiante a los laicos para que se manifiesten en una actuación eficaz acorde con las exigencias sociales del cristianismo.

Entre esas acciones se destacan:

— La necesidad de reorientar la economía y todo el sistema empresarial latinoamericano que;

---

(6) Documento de Medellín. Vol. II: Conclusiones. Cap. I, 10.

(7) Ibid. Cap. 14, 2.

“...responden a una concepción errónea sobre el derecho de propiedad de los medios de producción y sobre la finalidad misma de la economía” (8).

- La necesidad de integrar a la participación de la fuerza de trabajo en el proceso de cambio social:

“Muchos de nuestros trabajadores, si bien van adquiriendo conciencia de la necesidad de este cambio, experimentan simultáneamente una situación de dependencia de los sistemas e instituciones económicas inhumanas; situación que, para muchos de ellos, linda con la esclavitud, no sólo física sino profesional, cultural, cívica y espiritual. Con la lucidez que surge del conocimiento del hombre y de sus aspiraciones, debemos reafirmar que ni el monto de los capitales, ni la implantación de las más modernas técnicas de producción, ni los planes económicos, estarán eficazmente al servicio del hombre, si los trabajadores... no son incorporados con toda la proyección de su ser humano, mediante la ‘activa participación de todos en la gestión de la empresa, según formas que habrá que determinar con acierto’, y en los niveles de la macroeconomía, decisivos en el ámbito nacional e internacional” (9).

- La necesidad de acelerar el proceso de socialización:

“La socialización, entendida como proceso socio-cultural de personalización y de solidaridad crecientes, nos induce a pensar que todos los sectores de la sociedad, pero en este caso, principalmente el sector económico social, deberán superar, por la justicia y la fraternidad, los antagonismos, para convertirse en agentes del desarrollo nacional y continental. Sin esta unidad, Latinoamérica no logrará liberarse del neocolonialismo a que está sometida, ni por consiguiente realizarse en libertad, con sus características propias en lo cultural, sociopolítico y económico” (10).

- La necesidad de la promoción del hombre del campo, inclusive de las poblaciones indígenas:

“Esta promoción no será viable si no se lleva a cabo una auténtica y urgente reforma de las estructuras y de la política agrarias. Este cambio estructural y su política correspondiente no se limitan a una simple distribución de tierras. Es indispensable hacer una adjudicación de las mismas bajo determinadas condiciones que legitimen su ocupación y aseguren su rendimiento, tanto en beneficio de las familias campesinas, cuanto de la economía del país” (11).

---

(8) Documento de Medellín, Vol. II: Conclusiones, Cap. I, 10.

(9) Ibid. Cap. I, 11.

(10) Ibid. Cap. I, 13.

(11) Documento de Medellín, Vol. II: Conclusiones, Cap. I, 14.

- La necesidad de estimular la industrialización, respetando las exigencias específicas del continente:

“La industrialización será un factor decisivo para elevar los niveles de vida de nuestros pueblos y proporcionarles mejores condiciones para el desarrollo integral. Para ello es indispensable que se revisen los planes y se reorganicen las macroeconomías nacionales, salvando la legítima autonomía de nuestras naciones, las justas reivindicaciones de los países más débiles y la deseada integración económica del continente, respetando siempre los inalienables derechos de las personas y de las estructuras intermedias, como protagonistas de este proceso” (12).

Para que estas líneas de acción sean eficaces, son indispensables dos condiciones:

- Un profundo proceso de conscientización del pueblo:

“... Es indispensable la formación de la conciencia social y la percepción realista de los problemas de la comunidad y de las estructuras sociales. Debemos despertar la conciencia social y hábitos comunitarios en todos los medios y grupos profesionales, ya sea en lo que respecta al diálogo y vivencia comunitaria dentro del mismo grupo, ya sea en sus relaciones con grupos sociales más amplios (obreros, campesinos, profesionales liberales, clero, religiosos, funcionarios).

Esta tarea de conscientización y de educación social deberá integrarse en los planes de Pastoral de conjunto en sus diversos niveles” (13).

- Un proceso de nucleamiento del pueblo en comunidades sociológicas de base:

“Es necesario que las pequeñas comunidades sociológicas de base se desarrollen, para establecer un equilibrio frente a los grupos minoritarios, que son los grupos de poder. Esto sólo es posible, por la animación de las mismas comunidades mediante sus elementos naturales y actuantes, en sus respectivos medios.

La Iglesia, Pueblo de Dios, prestará su ayuda a los desvalidos de cualquier tipo y medio social, para que conozcan sus propios derechos y sepan hacer uso de ellos” (14).

El mensaje de liberación y las condiciones básicas para realizarla constituyen unas de las originalidades más ricas del documento de Medellín.

---

(12) *Ibid.*, Cap. I.

(13) Documento de Medellín. Vol. II: Conclusiones, Cap. I, 17.

(14) *Ibid.* Cap. I, 20.

Este mensaje está comprendido dentro de las coordenadas marcadas por la enseñanza social de la Iglesia. Por un lado, rechaza las soluciones inspiradas en el liberalismo capitalista y en el socialismo marxista. Por otro, no pretende proponer un modelo alternativo, sino que confía a las comunidades locales la responsabilidad de luchar para que los modelos se configuren conforme a las exigencias de la justicia.

Con todo, más allá de la enseñanza social oficial, Medellín propone líneas concretas de acción para el compromiso del cristiano renovado por el ideal de una liberación total. Son líneas de acción concreta adaptadas a la realidad de América Latina y que sólo podrían emanar de una Iglesia comprometida con esa realidad.

En Medellín comienza un proceso irreversible de transformación de la Iglesia latinoamericana.

Esa Iglesia comienza a tomar distancia de los regímenes y sistemas con los cuales convivía. Tomando distancia y altura sobre ellos, comienza a verlos bajo luz nueva, comienza a alumbrarlos con la irradiación evangélica y percibe todo lo que en ellos había de injusticia e iniquidad. Percibe las secretas complicidades que la envolvían con esos sistemas y regímenes. Empieza a liberarse, porque aprende, con Jesús, su divino fundador, que sólo quien es libre libera.

Este mensaje iría a estimular el desarrollo de un pensamiento teológico original en América Latina. Hasta entonces la teología latinoamericana era refleja y repetitiva. Los mejores teólogos eran los que captaban con más agilidad las transmisiones de las metrópolis teológicas de Europa y las codificaban para el público latinoamericano. Hoy surge un pensamiento teológico nuevo que, arrancando de la realidad del continente, aprende y enseña a releer los textos de la revelación y del magisterio bajo una luz nueva. Fue lamentable que desde el inicio, para comprender esa realidad, se haya hecho alguna utilización de categorías marxistas que condicionaron los puntos de vista. Tal hecho, sin embargo, no priva de mérito el esfuerzo de reflexión teológica, el cual en la medida en que se libera de los análisis iniciales constituye hoy un movimiento de renovación teológica que por primera vez llama la atención de los centros europeos y norteamericanos.

A partir de Medellín comienza a desarrollarse el movimiento de las comunidades eclesiales de base, a través del proceso de conscientización.

Estimulando este proceso, la Iglesia latinoamericana orienta su acción pastoral hacia el interior de la conciencia colectiva donde se procesan los

estímulos capaces de preparar las decisivas transformaciones sociales. Es ingenuo imaginar que la Iglesia ha estado comprometida en preparar o estimular insurrecciones sociales, sabiendo que tales insurrecciones, en la mayoría de los casos, son hechas a costa de la sangre del pueblo, siempre el menos beneficiado. Conscientizando al pueblo sobre su dignidad de hombre y de hijo de Dios, ella no lo induce a asaltar el poder, sino a afirmar sus derechos frente al poder, asumiendo sus responsabilidades y exigiendo su participación.

Así liberación integral para la participación y comunión es la síntesis de Medellín que prepara la síntesis de Puebla: comunión y participación para la liberación integral.

#### 1.4. Tercera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano

La tercera Conferencia General del Episcopado latinoamericano fue inaugurada en Puebla, México, el 28 de enero de 1979, con el discurso de SS. el Papa Juan Pablo II. En su discurso, el Papa definió las coordinadas doctrinales y explicitó las grandes prioridades pastorales que desafían a la Iglesia latinoamericana.

El tema general de la Conferencia, propuesto por Pablo VI, era la Evangelización en el presente y en el futuro de América Latina. La intención del tema era clara: procurar traducir en líneas de acción concreta para nuestro continente, el mensaje de *Evangelii Nuntiandi*.

Puebla confirmó las posiciones adoptadas en Medellín, pero tuvo el doble cuidado de definir el sentido de las opciones pastorales y la prioridad con que las asumía.

“Las opciones pastorales son el proceso de elección que mediante la ponderación y el análisis de las realidades positivas y negativas, vistas a la luz del Evangelio, permiten escoger y descubrir la respuesta pastoral a los desafíos puestos a la Evangelización” (Puebla, 1299).

Dando este sentido a la opción pastoral, los obispos definen las prioridades que deben constituir el objeto urgente de esa opción.

Fueron cuatro las opciones prioritarias de Puebla:

- Opción preferencial por los pobres.
- Opción preferencial por los jóvenes.

- Acción con los constructores de una sociedad pluralista.
- Acción en favor de la persona y de la sociedad nacional e internacional.

En una síntesis densa, los obispos resumen el vínculo que relaciona esas opciones al tema central de la evangelización.

“Es, ante todo, un espíritu, una característica que debe marcar la Evangelización en nuestro continente radicalmente cristiano, pero donde la fe, como vivencia total y norma de vida, no tiene la incidencia que sería de desear en la conducta personal y social de muchos cristianos. Las formas de injusticia que debilitan y violentan nuestra convivencia social y que se manifiestan especialmente en la extrema pobreza, en el atropello a la dignidad de la persona y en las violaciones de los derechos humanos, ponen de manifiesto que la fe no ha alcanzado aún entre nosotros su plena madurez. Las mismas culturas vivas en el continente y la nueva civilización que se va formando por el influjo del mundo técnico científico, con tendencia fuertemente secularista, piden un empeño más evangélico de los cristianos y una actitud de diálogo permanente” (No. 1300).

Los Obispos en Puebla reconocen que los problemas sociales denunciados en Medellín, a pesar de los esfuerzos emprendidos, no fueron resueltos, sino que se agravaron. De hecho, hoy en América Latina es mayor el número de aquellos que sufren hambre, frío, desempleo, carencia de los servicios indispensables, hasta un punto casi insoportable. Reconocen también que, precisamente para desempeñar su misión evangelizadora, la Iglesia latinoamericana no tendría credibilidad si no se comprometiese, por medio de gestos, en el esfuerzo prioritario por la erradicación de la injusticia estructural responsable de esa situación. En esas percepciones se fundó la primera opción prioritaria, en favor de los pobres, de la cual nos ocupamos en la IV PARTE de este trabajo.

La opción preferencial por los jóvenes tiene su origen en la percepción de la importancia decisiva, casi se podría decir estratégica, de la juventud para la evangelización, en el presente y en el futuro de América Latina. En nuestro continente en términos globales, la juventud de menos de 20 años, constituye casi el 50% de la población total. Si la Iglesia latinoamericana constituye aún hoy el mayor contingente católico del mundo, sólo podrá corresponder a las esperanzas que en ella deposita la Iglesia Universal, si garantiza la continuidad del proceso de Evangelización, con su preocupación en la formación de la juventud. Juan Pablo II, alentará a los Obispos a esa opción, en su discurso inaugural.

“La juventud: ¡Cuánta esperanza pone en ella la Iglesia! ¡Cuántas energías circulan en la juventud, en América Latina, que necesita la Iglesia! Cómo hemos de estar cerca de ella los Pastores, para que Cristo y la Iglesia, para que el amor del hermano calen profundamente en su corazón”.

También a esa opción dedicamos un capítulo especial en la IV PARTE de nuestro texto.

Dos grandes avances marcaron las opciones de Puebla sobre las posiciones firmadas en Medellín: la primera, relativa a la temática de los derechos humanos, la segunda relativa a la evangelización de la cultura. Esos avances se explicitan en las dos líneas de acción apuntadas por Puebla: junto a los constructores de la sociedad pluralista y en favor de la persona y de la sociedad.

La temática de los derechos humanos se impuso a los obispos reunidos en Puebla. Ella presentaba a los pastores un desafío indeclinable. La violación de esos derechos alcanzaba proporciones alarmantes en el continente. Al mismo tiempo representaba un problema delicado, capaz de exacerbar sordas tensiones entre el propio episcopado. Había plena concordancia en cuanto a la inviolabilidad de la persona humana. Sin embargo, muchas violaciones concretas se coonestaban con el pretexto de exterminar una subversión atentatoria de la civilización cristiana. Es indudable que algunos obispos eran sensibles a la eventual repercusión negativa que el modo de abordar el tema podría despertar en sus respectivos países. Puebla aborda el problema con coraje, desde el punto de vista doctrinal y pastoral, evitando cualquier connotación política.

“Compartimos con nuestro pueblo otras angustias que brotan de la falta de respeto a su dignidad como ser humano, imagen y semejanza del Creador y a sus derechos inalienables como hijos de Dios” (No. 40).

La prudencia pastoral no impide a los obispos el denunciar las causas que contribuyen a crear el clima propicio para estas violaciones.

“Las ideologías de la Seguridad Nacional han contribuido a fortalecer, en muchas ocasiones, el carácter totalitario o autoritario de los regímenes de fuerza de donde se ha derivado el abuso del poder y la violación de los derechos humanos. En algunos casos pretenden amparar sus actitudes con una subjetiva profesión de fe cristiana” (No. 49).

La Iglesia latinoamericana, representada por sus obispos elegidos para la Conferencia de Puebla, asume una posición bien definida.

“La Iglesia asume la defensa de los derechos humanos y se hace solidaria con quienes los propugnan” (No. 1460).

Su posición se explicita en términos graves no sólo de denuncia, sino de condenación.

"Condenamos todo menosprecio, reducción o atropello de las personas y de sus derechos inalienables" (No. 318).

La promoción de la defensa de los derechos humanos mediante una legislación adecuada hace parte de la misión evangelizadora de la Iglesia.

"Nos alegramos, pues, de que también en nuestros pueblos se legisle en defensa de los derechos humanos.

La Iglesia tiene obligación de poner en relieve ese aspecto integral de la Evangelización, primero con la constante revisión de su propia vida y, luego, con el anuncio fiel y la denuncia profética" (No. 337 - 338).

En el tratamiento de la temática de la evangelización de la cultura el documento de Puebla alcanza uno de sus puntos más altos.

Después de una concepción de la cultura y de un análisis de los procesos por los cuales las culturas se forman y estabilizan, (No. 385 - 392), Puebla advierte la gravedad de los períodos históricos en los cuales las culturas son desafiadas a la creación de "nuevas síntesis vitales". Los obispos no se ilusionan en cuanto al hecho de que la cultura moderna atraviesa uno de estos períodos, ni en cuanto a la importancia de una acción eficaz de la Iglesia en esta fase decisiva de la historia de la cultura.

"La Iglesia se siente llamada a estar presente con el Evangelio, particularmente en los períodos en que decaen y mueren viejas formas según las cuales el hombre ha organizado sus valores y su convivencia, para dar lugar a nuevas síntesis. Es mejor evangelizar las nuevas formas culturales en su mismo nacimiento y no cuando ya están crecidas y estabilizadas. Este es el actual desafío global que enfrenta la Iglesia ya que "se puede hablar con razón de una nueva época de la historia humana" (GS, 54). Por esto, la Iglesia latinoamericana busca dar un nuevo impulso a la evangelización de nuestro Continente" (No. 393).

La evangelización de nuestra cultura constituye para Puebla la opción pastoral más amplia, la que da sentido a las demás.

"La acción evangelizadora de nuestra Iglesia latinoamericana ha de tener como meta general la constante renovación y transformación evangélica de nuestra cultura. Es decir, la penetración por el Evangelio, de los valores y criterios que la inspiran, la conversión de los hombres, que viven según esos valores y el cambio que, para ser más plenamente humanas, requieren las estructuras en que aquellos viven y se expresan" (No. 395).

Ejercer la crítica de las culturas emergentes hace parte de la misión evangelizadora de la Iglesia.

“La Iglesia, al proponer la Buena Nueva, denuncia y corrige la presencia del pecado en las culturas; purifica y exorciza los desvalores. Establece por consiguiente, una crítica de las culturas. Ya que al reverso del anuncio del Reino de Dios es la crítica de la idolatrías, esto es, de los valores erígidos en ídolos o de aquellos valores, que, sin serlo, una cultura asume como absolutos. La Iglesia tiene la misión de dar testimonio del “verdadero Dios y del único Señor” (No. 405).

Con esto, la Iglesia no pretende reinstaurar una forma de tutela eclesiástica sobre la cultura moderna. La auténtica evangelización de la cultura es aquella que sabe respetar la autonomía de las realidades profanas.

“La tarea específica de la evangelización consiste en “anunciar a Cristo” e invitar a las culturas no a quedar bajo un marco eclesiástico, sino a acoger por la fe el señorío espiritual de Cristo, fuera de cuya verdad y gracia no podrán encontrar su plenitud. De este modo, por la evangelización, la Iglesia busca que las culturas sean renovadas, elevadas y perfeccionadas por la presencia activa del Resucitado, centro de la historia, y de su Espíritu” (EN 18, 20, 23; GS 58 d, 61 a) (No. 407).

Ya analizamos, en la 1ª Parte de este trabajo, lo que Puebla llama la “encrucijada histórica” (No. 424) con la que se enfrenta la cultura contemporánea.

Asistimos a una extensión planetaria de una cultura urbano industrial, bajo el signo del consumismo.

Puebla percibe los impactos de ese proceso sobre la condición social de América Latina.

“La cultura urbano-industrial, con su consecuencia de intensa proletarización de sectores sociales y hasta de diversos pueblos, es controlada por las grandes potencias poseedoras de la ciencia y de la técnica. Dicho proceso histórico tiende a agudizar cada vez más el problema de la dependencia y de la pobreza” (No. 417).

Entretanto, con razón, los obispos se preocupan más aún de los impactos culturales de ese proceso y las amenazas que representa para nuestra cultura.

“El advenimiento de la civilización urbano-industrial acarrea también problemas en el plano ideológico y llega a amenazar las mismas raíces de nuestra cultura, ya que dicha civilización nos llega, de hecho, en su real proceso histórico, impregnada de racionalismo e inspirada en dos ideologías dominantes: el liberalismo y el colectivismo marxista. En ambas anida la tendencia no sólo a una legítima y deseable secularización sino también al ‘secularismo’ ” (No. 418).

La universalización de esa nueva cultura presenta aspectos ambiguos.

"Los niveles que presenta esta nueva universalidad son distintos: el de los elementos científicos y técnicos como instrumentos de desarrollo; el de ciertos valores que se ven acentuados, como los del trabajo y de una mayor posesión de bienes de consumo; el de un 'estilo de vida' total que lleva consigo una determinada jerarquía de valores y preferencias" (No. 423).

"La Iglesia, en su tarea evangelizadora, procede con fino y laborioso discernimiento. Por sus propios principios evangélicos, mira con satisfacción los impulsos de la humanidad hacia la integración y la comunión universal. En virtud de su misión específica, se siente enviada, no para destruir sino para ayudar a las culturas a consolidarse en su propio ser e identidad, convocando a los hombres de todas las razas y pueblos a reunirse por la fe, bajo Cristo, en el mismo y único Pueblo de Dios" (No. 425).

Respondiendo a ese gran desafío la Iglesia latinoamericana gana altura sobre una mezquina dialéctica que amenaza afectarla internamente.

"La Iglesia de América Latina se propone reanudar con renovado vigor la evangelización de la cultura de nuestros pueblos y de los diversos grupos étnicos para que germine o sea reavivada la fe evangélica y para que ésta, como base de comunión, se proyecte hacia formas de integración justa en los cuadros respectivos de una nacionalidad, de una gran patria latinoamericana y de una integración universal que permita a nuestros pueblos el desarrollo de su propia cultura, capaz de asimilar de modo propio los hallazgos científicos y técnicos" (No. 428).

El desafío fundamental que enfrenta la Iglesia en América Latina no es sólo el tomar posición ante los sistemas o modelos socio-económicos que sacrifican las exigencias de la justicia en nombre de una falsa libertad, o que sacrifican la verdadera libertad en nombre de exigencias de justicia reducidas a proporciones clasistas.

Puebla percibe que el desafío fundamental es de tal magnitud que no puede ser comprendido con categorías de una dialéctica de clases sociales; se sitúa en el nivel más profundo de la propia cultura. No puede ser escamoteado por las tensiones de reivindicaciones clasistas. Todas las clases del pueblo latinoamericano están amenazadas de perder la posibilidad de vivir una vida humana en las relaciones con Dios, en las relaciones de los hombres entre sí y en las relaciones con la naturaleza ambiental. Los protagonistas de esta gran dialéctica no son las clases sociales, no son los cristianos por el socialismo, contra los cristianos por el capitalismo. Los protagonistas son, de un lado, todos nosotros que constituimos el pueblo latinoamericano y, de otro, la cultura inhumana que nos amenaza a todos.

El desafío fundamental es conseguir **para todos** la posibilidad de vivir formas nuevas de realización humana:

- a bajos costos sociales contra la imposición consumista;
- a bajos costos políticos, contra los conflictos estériles en que están implicados los que usufructúan el poder;
- a bajos costos ecológicos, contra la destrucción depredatoria del medio ambiente.

No entenderemos el mensaje de Puebla, confirmado por el mensaje de Juan Pablo II, si no comprendemos las dos tónicas básicas del documento: participación y comunión: participación de todos en la construcción de una sociedad pluralista; comunión de todos para hacer posible la convivencia humana, por la reconciliación con Dios, con el otro y con la naturaleza.

La Iglesia latinoamericana se presenta como la hacedora de una civilización de amor. El mensaje a los pueblos de América Latina, que se presenta como un prefacio al Documento de Puebla, especifica las exigencias de esa civilización, que se fundamenta en la justicia, en el derecho sagrado de todos los hombres, que repudia la violencia, el egoísmo, el desperdicio, la explotación y los desatinos morales. Propone a todos la riqueza evangélica de la reconciliación nacional e internacional, superando las divisiones absolutas, las murallas psicológicas. Defiende con ardor la integración de nuestro Continente, repeliendo la sujeción y dependencia perjudicial a su dignidad. La opción final del Documento de Puebla sintetiza bien el papel de la Iglesia en esa ardua y decisiva misión.

"Optamos por:

"Una Iglesia-sacramento de comunión, que en una historia marcada por los conflictos, aporta energías irremplazables para promover la reconciliación y la unidad solidaria de nuestros pueblos.

Una Iglesia servidora que prolonga a través de los tiempos al Cristo-Siervo de Yahvé por los diversos ministerios y carismas,

Una Iglesia misionera que anuncia gozosamente al hombre de hoy que es hijo de Dios en Cristo; se compromete en la liberación de todo el hombre y de todos los hombres (el servicio de la paz y de la justicia es un ministerio esencial de la Iglesia) y se inserta solidaria en la actividad apostólica de la Iglesia universal, en íntima comunión con el sucesor de Pedro. Ser misionero y apóstol es condición del Cristiano.

Esas actitudes fundamentales del ser pastoral de nuestras Iglesias en el continente exigen una Iglesia en proceso permanente de evangelización, una Iglesia evangelizada que escucha, profundiza y encarna la Palabra y una Iglesia evan-

gelizadora que testimonia, proclama y celebra esa Palabra de Dios, el Evangelio, Jesucristo en la vida y ayuda a construir una nueva Sociedad en total fidelidad a Cristo y al hombre en el Espíritu Santo, denunciando las situaciones de pecado, llamando a la conversión y comprometiendo a los creyentes en la acción transformadora del mundo" (No. 1302 - 1305).

## 2. ORIENTACIONES SOCIALES

### 2.1. Interrelación de las opciones pastorales y orientaciones sociales

Una visión de la realidad iluminada por la luz de la fe no inspira a la Iglesia solamente la formulación de una doctrina, sino que la lleva a definir las grandes coordenadas éticas y los criterios morales que deben orientar el comportamiento social de cada cristiano, a asumir compromisos concretos y a determinar sus propias líneas de inserción como institución, en su acción social y pastoral.

Entre tanto es importante evitar cualquier dualismo entre las opciones sociales y pastorales de la Iglesia.

Aceptar ese dualismo sería exacerbar posiciones irreconciliables dentro de la Iglesia, aumentando la distancia entre los que denuncian el horizontalismo en una Iglesia que hace opciones sociales y los que denuncian el verticalismo de una Iglesia que se limita a opciones pastorales entendidas en un sentido ritualista.

En el ejercicio de su misión esencialmente pastoral, la Iglesia toma determinadas opciones sociales dictadas por la propia realidad, en la que está insertada. Por otro lado las opciones pastorales de la Iglesia tienen todas una inevitable dimensión social.

La superación de este dualismo depende decisivamente de la definición precisa de las funciones de la jerarquía y del laicado. Esta definición quedó marcada con definitiva nitidez, en la importante exhortación de Juan Pablo II al episcopado Brasileño, reunido para el 10º Congreso Eucarísti-

co Nacional, en Fortaleza, Estado de Ceará. Después de recordar a los obispos que son los "constructores de la comunidad eclesial" y los "maestros de la verdad", el Santo Padre se refirió a la teología del laico asumida por el Vaticano II y a la doctrina de las relaciones del laico con la jerarquía:

"El laico es por definición, un discípulo y seguidor de Cristo, un hombre de Iglesia presente y activo en el corazón del mundo, para encargarse de las realidades temporales y ordenarlas al reino de Dios. Estos laicos esperan de sus pastores, antes de todo, el alimento para su fe; la seguridad sobre las enseñanzas de Cristo y de la Iglesia; el sustento espiritual para su vida, la orientación firme para su acción como cristianos en el mundo. Esperan (ellos) todavía el legítimo espacio de libertad para su compromiso en el orden temporal. Esperan apoyo y estímulo para ser laicos sin riesgo de clericalización (y para esto esperan que sus pastores lo sean a plenitud, sin riesgos de laicización. . .). Puedan los (numerosísimos) laicos. . . encontrar en ustedes todo aquello que necesitan para prestar un servicio aún mejor".

## 2.2. Hacia una sociedad nueva y un hombre nuevo

El diagnóstico que los cristianos hacen de la realidad latinoamericana concluye en la necesidad de apuntar siempre a lo esencial, o sea al Reino de Dios, da sentido y condiciona el reino del hombre, en los procesos que se llevan a cabo para que el continente pueda encontrar su equilibrio económico y social, su estabilidad política y su identidad cultural y religiosa.

**La misión social de la Iglesia** es participar en la construcción de la comunidad humana sin pretender imponer modelos o programas. Los procesos históricos de transformación implican opciones económicas, políticas, culturales que son propios de la libertad de cada pueblo y que no se derivan de la fe. La misión de la Iglesia es comprender, asumir y animar lo bueno de estos procesos que no parten de ella, discernir los valores y los desvalores que implican, orientarlos y perfeccionarlos para que el hombre llegue a su plenitud.

En América Latina el rumbo de la historia se conformará a la vez con las **líneas generales** de la evolución que se observa en el mundo entero, pues el continente no es una isla y no puede prescindir de las transformaciones universales que se producen en las estructuras mentales y sociales de la humanidad, y tomará también una **dirección original** de acuerdo con su situación propia.

En **líneas generales**, el universo está sometido desde hace dos siglos a la presión por lo menos de dos revoluciones, en el sentido estricto de la palabra de cambios radicales, globales, universales, irreversibles, que no conocen ninguna frontera. Un proceso de **democratización** a partir del siglo

XVIII y luego un proceso de **socialización** provocan una onda irresistible que alcanza, en un grado más o menos fuerte, a todos los pueblos. Se puede discernir una nueva época, caracterizada por la urgencia del problema **ecológico y cultural** desconocido por las dos revoluciones anteriores. Se trata hoy de una crisis del hombre mismo.

Son tres, entonces, las metas que se persiguen a través de estos procesos:

- a. La participación política y las libertades públicas.
- b. Un desarrollo económico eficaz y compartido.
- c. La calidad de la vida y el desarrollo cultural.

Las tres se condicionan mutuamente. A los ojos del cristiano, ninguna de ellas es la única determinante en última instancia: las tres lo son a la vez. Una puede ser, en un momento histórico, la más urgente. Aún en este caso, no se pueden sacrificar las otras metas, pues éstas expresan a la vez tres "contestaciones" o denuncias de la realidad existente y tres proyecciones que definen una nueva sociedad.

Democracia política, democracia social, desarrollo cultural: ésas son las metas. Cada una expresa un aspecto de los derechos humanos que aparecen más importantes cuando se multiplican sus violaciones.

La Iglesia no propone, en este campo social, ningún modelo; hace sugerencias, indica "vectores" que puedan orientar la acción, inspirándose en una sabiduría que discierne los fundamentos de toda convivencia humana a la luz de la fe. En cada país, las Iglesias locales deben cumplir con esta misión según la situación en la región y en la época (**Octogésima Adveniensi**).

### 2.2.1. El desarrollo cultural

Sufrimos la agresión de una tecnología, en cuanto no es concebida en función del hombre, y tampoco ha sido creada a partir de América Latina. Así, su fruto que es la civilización industrial y urbana la cual ha perdido el sentido de la existencia, es lo que constituye la amenaza principal para el continente. Por lo tanto, la acción más decisiva se juega en el campo cultural.

No se puede dissociar el problema cultural del problema ecológico. Pues la misma tecnología, si escapa al control del hombre, destruye a la vez la naturaleza y los valores culturales.

Hay una analogía entre las reservas, acumuladas durante millones de años, y las tradiciones, fruto de una elaboración milenaria. Las primeras se agotan, las segundas se descomponen en pocos decenios por los mismos procesos salvajes de una sociedad industrial y urbana descontrolada. Las mismas medidas valen para reconstruir el ambiente físico y preservarlo en sus valores permanentes.

No hay que sorprenderse, pues, si el hombre se siente desarmado ante un problema tan global y complejo, aunque recién surgido. Es necesario que las ciencias, las ideologías, la filosofía y la teología enfrenten este desafío sin precedente para América Latina, definiendo la misión que a ellas les compete en el mundo.

Hay que avanzar en medio de muchas dificultades, ayudando a la opinión pública y a los gobiernos para que tomen conciencia de la gravedad de esta amenaza y de la dimensión de lo que está en juego.

Algunos elementos de análisis apenas comienzan a surgir en varias partes, pero existen correlativamente muy pocas proposiciones o realizaciones concretas.

Lo difícil del asunto es que las soluciones no pueden venir desde arriba, sino desde la base. La multiplicación de las comunidades por doquiera representa una esperanza, pero aún les faltan las sugerencias y las experiencias que podrán orientarlas. Constituyen un potencial enorme. Pocas tienen ya las ideas directrices que puedan orientarlas para luchar contra la destrucción de la naturaleza y de la cultura, en favor de una acción constructora de nuevas relaciones del hombre con la naturaleza. Una solución debe abarcar todos estos aspectos si quiere dar un comienzo de respuesta a un interrogante tan apremiante.

No se trata de conservar lo antiguo ni de retroceder a una civilización agraria. Se trata de discernir los elementos positivos y negativos, tanto de lo antiguo como de lo nuevo, para abrir un horizonte cuando las perspectivas parecen ahora tan cerradas.

## 1. La relación del hombre con la naturaleza: el equilibrio ecológico.

"El hombre parece, a veces, no percibir otros significados de su ambiente natural, sino solamente aquellos que sirven a los fines de un uso inmediato y de consumo. En cambio era voluntad del Creador que el hombre se pusiera en contacto con la naturaleza como "dueño" y "custodio" inteligente y noble, y no como "explotador" y "destructor" sin ningún reparo" (Juan Pablo II, *Redemptor Hominis*, 15).

Preservar el equilibrio ecológico es hoy uno de los grandes desafíos de la humanidad, cuya superación se incluye entre las graves responsabilidades sociales del cristiano (1).

La especie humana dominada en un inicio por la fuerzas de la naturaleza, consiguió después de milenios, dominar a ésta, utilizando las mismas energías que la naturaleza le ofrecía.

Ese dominio del hombre sobre la naturaleza alcanzó tales proporciones que amenaza destruir esa misma naturaleza y amenaza llevar a un desequilibrio irreparable entre el hombre y el ecosistema, lo que podrá llevar a su colapso. Esto haría imposible la misma supervivencia de la especie humana.

Es lícito admitir que el riesgo de este colapso depende del comportamiento y de los impactos que retroalimentan las cinco variables decisivas: las tasas de crecimiento demográfico, de la producción industrial, de la producción de alimentos, de la utilización de recursos no renovables y finalmente de las tasas de las diversas formas de polución.

Hoy es conocido que esas cinco variables crecieron en una razón geométrica durante los últimos ochenta años.

Con esta comprobación se hace difícil negar una consecuencia de tales premisas, la que puede ser formulada en los términos siguientes: todo crecimiento a razón geométrica en un sistema cerrado sólo podrá tener, tarde o temprano un efecto, el riesgo del colapso.

Hace algunas décadas, el hombre percibió los desequilibrios parciales causados por su acción predatora sobre la naturaleza. Sin embargo hoy, en el momento en que se percibe como tripulante de un planeta solitario, comienza también a percibir que los desequilibrios parciales pueden detonar consecuencias en cadena que amenazan al ecosistema del cual la humanidad forma parte. Quizá ningún desequilibrio ecológico puede realizarse impunemente. La naturaleza comienza a vengarse y a rebelarse contra el pecado del hombre que la explotó con una insaciable lascivia extractiva, tema que por otro lado no fue extraño en la predicación de los grandes profetas bíblicos. El planeta azul está amenazado de perder la graciosa singularidad que lo distingue en la tempestad de las galaxias.

---

(1) Ver también el Mensaje de Pablo VI a la V Jornada Mundial de las Naciones Unidas sobre el Medio Ambiente, 5 - 6 - 1977: Preservar y mejorar el medio ambiente en beneficio del hombre.

La cuestión fundamental se formula, pues, en los siguientes términos: ¿la humanidad tiene todavía condiciones para enfrentarse al desafío ecológico y conseguir un nuevo equilibrio con el ecosistema, equilibrio que deberá ser deliberadamente conquistado e inteligentemente sustentado? La respuesta a esta cuestión es condicional: la humanidad puede aún enfrentar con éxito este desafío, si comienza desde ahora a adoptar las medidas indispensables.

Las medidas posibles, que deben ser objeto de decisiones inmediatas, son de dos naturalezas: técnicas y éticas. Ambas son necesarias, pero ninguna de las dos por sí sola es suficiente.

Entre las medidas de naturaleza técnica, aparecen como las más urgentes:

- la conservación de la tierra y de los recursos del mar, muchas veces devastados por tecnologías intensivas;
- la protección de la selva y la reforestación;
- el uso controlado del agua dulce;
- la racionalización del consumo de las reservas no renovables;
- la utilización de formas de energía no poluentes y obtenidas de recursos renovables;
- la reducción de agentes poluentes;
- la utilización de recursos biodegradables;
- la intensificación de los procesos de reciclaje con absorción de los desperdicios (1).

Estas reflexiones nos remiten a las medidas de carácter ético, que pueden resumirse en las siguientes consideraciones: no es posible enfrentar el desafío ecológico sin encontrar una alternativa para la sociedad de consumo. Para esto es importante tomar conciencia de que existe una ética ecológica, contra la cual se pueden cometer verdaderos pecados personales, como pecados sociales de grupos y naciones. Por otro lado, de la tradición bíblica cristiana conocemos algunos temas que constituyen el fundamento teológico de esa ética ecológica: Dios creó el mundo, vio todo lo creado y comprobó que todo estaba bien (cf. Gen. 1, 31). Por eso, dice el Papa Pablo VI: "El mundo en que vivimos, esta creación debe ser vista y aceptada por todos como buena en su totalidad; buena porque es el medio ambiente en que todos nosotros fuimos colocados y en el cual vivimos nuestra vocación, en solidaridad los unos con los otros" (Mensaje para el V Día Mundial del Ambiente 5, 05, 1977). Antes de la pervisión del pecado, el mundo era "paraíso", bello, intacto, armonioso. Desequilibrado por el hombre que se rebeló contra Dios, la naturaleza se

(1) No nos referimos aquí al problema del crecimiento demográfico, porque ya fue objeto de un análisis en este trabajo.

rebela contra el hombre: "Maldito sea el suelo por tu causa" (Gen. 3, 17). Realizada la reconciliación de los hombres con el Padre, Cristo inauguró también la reconciliación de la naturaleza con el hombre. Así la realización plena del Reino de Dios, en sus proyecciones escatológicas, incluye una dimensión ecológica para la recuperación del equilibrio perdido, cuando la naturaleza participará de "la gloriosa libertad de los hijos de Dios" (Rom 8, 21). La liberación total del hombre por la gracia, implica una misteriosa liberación de la naturaleza, cuando "los nuevos cielos y las nuevas tierras" (Apoc. 21 y 22) revelen su esplendor al propio Dios. La creación debe ser llevada al Señor Resucitado (Efes. 1, 20), para que El la entregue, transformada, al Padre, cuando Dios sea todo en todas las cosas (Colos 4). Esta doctrina es el fundamento principal de la Ecología en una visión cristiana. La defensa de la naturaleza y del ambiente no se impone sólo a partir de un pragmatismo utilitarista, sino a partir de la propia conmovedora profundidad del plan del Creador (1).

- 
- (1) Podemos condensar esta ética en algunos puntos difundidos por la Campaña de Fraternidad de la CNBB, de 1979, sobre el tema: "Preservar lo que es de todos".
1. El mundo con sus recursos naturales, es un espejo donde se reflejan la belleza y la bondad de Dios. Empéñate en evitar todo aquello que puede oscurecer ese reflejo y deteriorar el don que Dios con infinito amor preparó para sus hijos.
  2. Contribuye con tus esfuerzos a la belleza del mundo donde podamos ver las flores abrirse y las estrellas brillar; donde podamos oír el canto de los pájaros y la risa de los niños, como promesas de que la bendición de Dios no abandonó todavía nuestra tierra.
  3. La Providencia de Dios dotó la tierra de los recursos necesarios para garantizar la vida de todos los hombres. Evita todas las formas de desperdicio y consumo superfluo, recordando que tu uso insensato de los bienes priva a algún hermano de lo necesario para subsistir.
  4. Dios destinó la tierra y todos sus recursos para la libertad y la promoción de todos los hombres, no en beneficio exclusivo de algunos grupos o pueblos. Usa responsablemente tu libertad, no para destruir, sino para construir un mundo donde todos puedan vivir como hermanos.
  5. En el trabajo, destinado a proveer al sustento de todos, los hombres deben descubrirse como hermanos y completar la obra creadora de Dios. Trata con tu trabajo, no de perturbar sino de promover el admirable equilibrio de la naturaleza que hace posible la continuidad de la vida, la fraternidad y la paz.
  6. También depende de ti la creación de condiciones que mejoren la calidad de la vida de todos los hermanos. No contribuyas a aumentar las diversas formas de polución que acabarán por hacer intolerable la vida sobre la tierra. La más detestable forma de polución es la miseria de los hermanos despojados por la injusticia.
  7. El hombre fue creado para usar los recursos naturales en la medida necesaria para su realización como hijo de Dios. Libérate de la preocupación obsesiva de tener siempre más, lo que lleva a la opresión de los demás y a la esclavitud de ti mismo a los bienes materiales.
  8. Es pecado el uso indebido de los bienes que Dios ofreció al hombre, desviándolos del fin para que fueran creados. En este sentido, todo pecado es una profanación de la naturaleza y de sus recursos. Nadie puede profanar impunemente el don de Dios.
  9. Busca nuevas formas de realizar tu dignidad de hombre y de hijo de Dios, independientemente de cualquier preocupación por acumular siempre mayores propiedades y recursos. Aprende a ser más, aún teniendo menos.
  10. Acuérdate que lo que da sentido a la vida es más importante que la vida.

El destino del hombre no es solamente vivir, sino amar, preparando para los otros una tierra nueva donde puedan morar la justicia, la paz y la esperanza.

La conciencia ecológica nos lleva a descubrir un valor ético: percibir que la calidad de vida que da sentido a la vida es más importante que la vida.

La calidad de vida crece por el don y se deteriora por el egoísmo de los individuos, de la clase y de las naciones.

Perdería sentido la vida en una tierra donde los hombres fuesen extinguiendo las bellezas gratuitas, los últimos testimonios de que la bendición de Dios no abandonó aún su maravilloso y predilecto planeta, donde quisiera personalmente compartir la espléndida aventura humana.

## 2. La reconstitución del tejido social; el equilibrio cultural.

Para luchar contra la megápolis, no basta una reorganización de ella, hay que ir a la raíz y contrarrestar la polarización hacia la ciudad gigante y la marginación del campo; lograr la ciudad de tamaño humano (1).

Si se quiere quebrar este proceso, que muchos consideran irreversible o se contentan con denunciar, si se quiere de verdad luchar contra la megápolis, no se ve otra solución que reconstruir complejos urbano-agrarios que no se conciben en función de la gran ciudad, sino que se constituyan como centros relativamente autónomos de cultivo, de industria, de salud,

---

(1) La gran ciudad. "Ella es un reflejo de las increíbles posibilidades del género humano, capaz de realizar admirables, pero capaz también, cuando falta la animación espiritual y la orientación moral, de triturar al hombre. . . Las fábricas lanzan sus detritus, deforman y contaminan el ambiente, hacen el aire irrespirable. Oleadas de emigrantes se amontonan en edificios viejos indignos, donde muchos pierden la esperanza y acaban en la miseria. . . Al lado de los barrios donde se vive con todo el confort moderno, existen otros donde faltan las cosas más elementales y algunos suburbios van creciendo desordenadamente. . . De ahí que se imponga una pregunta fundamental: ¿cómo transformar la ciudad en una ciudad verdaderamente humana, en su ambiente natural, en sus construcciones y en sus instituciones? . . . Debéis asumir vuestra parte de responsabilidad en este inmenso esfuerzo por la reestructuración humana de la ciudad" (Juan Pablo II, a los obreros de Sao Paulo, 3 - 7 - 1980). — Los obispos de Brasil indican algunos remedios. "En cuanto nos dejamos seducir por las grandes inversiones masivas de capital, es lamentable que no percibamos que en los países desarrollados tales inversiones comienzan a ser cuestionadas seriamente, al mismo tiempo que se descubre la importancia de las unidades productivas medias, de organización comunitaria, utilizando tecnologías relativamente simples, capaces de estimular la creatividad de los pequeños productores" (Comisión pastoral de la Conf. Episc., Brasil, 6 - 9 - 1979, No. 25 (Docta No. 51, p. 10). — "Como correctivo del éxodo rural, responsable en gran parte por el empeoramiento de los problemas en las ciudades, es preciso crear condiciones para regular el ritmo de urbanización, promoviendo e incentivando las pequeñas y medianas agroindustrias en las propias regiones productoras, donde la mano de obra local puede ser todavía valorada, en los cambios de estación, para la construcción de estructuras básicas, a menores costos que en los centros urbanos" (Ibid., No. 60). — "Se tras-

de vida comunitaria a nivel económico y político, de vida artística y cultural, de vida religiosa, llegando a todo lo que es progreso auténtico en la tecnología moderna.

Por definición, no hay medios universalmente válidos para alcanzar esta meta. Solamente se pueden sugerir algunas acciones.

Promover los **cultivos** que a la vez favorecen la autosubsistencia relativa del complejo y el mantenimiento de la tierra. Se trata no de suprimir, sino de limitar el monocultivo de exportación, con su excesiva dependencia del mercado mundial y con el descuido de tierras todavía cultivables para otros productos, e incluso el daño irreversible de la tierra que significa en ciertos casos.

Este esfuerzo para reintegrar en el ciclo de la agricultura tierras ahora abandonadas o dañadas por las tecnologías intensivas, es de todos modos necesario en todas partes para la sobrevivencia global de la humanidad.

Promover las **industrias** que disminuyen la dependencia de la región, favorecen la diversificación de la producción y proporcionan empleos porque usan técnicas intensivas en manos de obra. Todas estas metas deben perseguirse si se quiere remediar el subempleo del campesino durante períodos del año, preservar cierta identidad cultural y favorecer el autoabastecimiento de la región.

plantó para el Brasil un modelo que dio resultados en economías centrales, pero que por los desequilibrios internos que generó y por la dependencia externa que implica, se reveló altamente nocivo a los reales intereses de la mayoría del pueblo brasileño. Nada indica que se trata del único tipo de desarrollo posible. Nada indica que se trata del tipo de desarrollo más adecuado a las características específicas de la realidad brasileña, especialmente en un momento en que los propios países altamente industrializados comienzan a hacer un cuestionamiento muy radical sobre el sentido mismo del desarrollo realizado. Nada de ello garantiza que tenga sentido promover el aumento indefinido de cantidades mensurables, a cualquier precio ecológico, con el fin de mantener un consumismo insaciable e insensato. — El Brasil tiene todavía la oportunidad de no comprometerse en procesos de desarrollo que puedan conducir al colapso, de privilegiar en su modelo las exigencias de un desarrollo integral que atienda a la calidad de la vida, más que al esfuerzo exclusivo por pretender llegar a donde los otros llegaron " (Ibid., No. 66 y 67).

Muchos documentos episcopales tratan el tema de los "suburbios" que tienen nombres distintos en cada país ("callampas" en Chile, "villas de miseria" en Argentina, "favelas" en Brasil, etc.). La Comisión episcopal de pastoral, Brasil, 6 - 9 - 1979, trata este tema en forma bastante completa. "El poblador no encuentra los metros de tierra para hacer su casa". En efecto, el principal obstáculo para la construcción de viviendas populares a un precio asequible al pobre, es el precio del terreno, objeto de especulación. A propósito de la vivienda popular, ver la abundante documentación de Selavip (Servicio Latinoamericano y Asiático de Vivienda Popular), casilla 871, Santiago, Chile. En Chile, el Hogar de Cristo, vinculado a este organismo, ha construido 200.000 casas para pobres, de precio bajo. Son viviendas decentes. Mejoran mucho la calidad de la vivienda corriente de los suburbios. Se venden a crédito.

Promover local y regionalmente la organización de la salud, tanto en la medicina preventiva como en la curativa. Iniciativas modestas pueden abrir un camino hacia una meta que es preciso conseguir a nivel de la sociedad global: el respeto de la naturaleza comienza con el respeto del organismo humano. Ciertas técnicas medicinales o quirúrgicas, usadas sin discernimiento provocan sufrimientos inútiles, por ejemplo en los casos de enfermedades mortales irreversibles o de destrucciones orgánicas definitivas. El uso sin discernimiento de la tecnología produce también en este campo efectos negativos. La medicina moderna trata ahora de volver a integrar técnicas que valorizan ciertos recursos regionales. Los medios anticonceptivos, químicos o mecánicos, que castran a la mujer durante plazos largos o la hieren, y mucho más el aborto, representan intervenciones brutales que no respetan la naturaleza, en este caso el organismo femenino o, mucho más grave, la vida humana incipiente e inocente.

Promover los vínculos del parentesco y del compadrazgo más allá de la pareja. En la medida en que cierta tendencia natural se exprese por medio de estos vínculos, hay que preservarlos, remediando así uno de los flageolos de la gran ciudad: la soledad de los niños huérfanos, de los ancianos, de los solteros, de los enfermos, de los desamparados. La familia reducida a la pareja no cumple con funciones importantes de la familia amplia.

Favorecer el trabajo comunitario (la "mano vuelta", la "minka", el "mutirao") tanto en la agricultura como en la industria. Para remediar la explotación del campesino o del artesano por parte de los intermediarios, la cooperativa o la empresa comunitaria son una solución. Se requieren unidades de producción de tamaño reducido, en lucha contra lo gigantesco, lo "monumental", que la tecnología engendra cuando se usa como un fin y no como un medio. Se requiere también un espíritu de iniciativa solidaria, que luche contra la pasividad o el aislamiento de los actores económicos.

Preservar o volver a organizar la vida política del pueblo, del municipio y de la región. La tradición de cargos políticos gratuitos a nivel local se han mantenido en el mundo indígena. Esto indica también un camino.

En el campo didáctico, la escuela actual forma a los niños en referencia a patrones urbanos y en función de necesidades artificiales, provocando el éxodo rural. Hay que promover una escuela que pueda ayudar a mantener al hombre en el campo, sin frustrarlo en los aspectos positivos del progreso; enseñar a la vez los conocimientos necesarios e iniciar las actividades básicas, agrícolas y artesanales. Es menester favorecer el espíritu que debe inspirar la construcción nueva, el estilo de sobriedad compartida y de actividad comunitaria, que es necesario en los variados campos de la con-

vivencia. Promover una Universidad que no sea sólo una yuxtaposición de capacitaciones en las diferentes disciplinas, sino un centro en el que todas las disciplinas converjan en una misma inspiración, y contribuyan así a la solución del problema global de la humanidad hoy día.

En el campo de la recreación, hay que promover la auténtica expresión artística y la comunicación social. Se ha conservado en América Latina la costumbre de la fiesta, de la música, de las danzas. Los medios de comunicación social modernos inducen más bien a cierta pasividad. Hay que invitar a la creatividad en la celebración simbólica de los grandes acontecimientos de la existencia.

En el campo religioso, es recomendable la organización de las comunidades eclesiales de base que impulsan la iniciativa de todos sus miembros, llaman a la conversión comunitaria, hacia un nuevo estilo de pobreza evangélica, en un ambiente en el que todos se convierten juntos. Hay que preservar o recrear los espacios de silencio propicios para la oración y la reflexión, con miras a un ritmo armónico de contemplación y de acción.

Como se ve, la acción para preservar y promover los valores culturales engloba un conjunto de acciones. No se lleva a cabo si cada región no encuentra su estilo propio, su forma de situarse en el mismo proceso de tecnificación que tiende a uniformar el mundo pero que puede también diversificarlo si está controlado. La reconstitución del tejido social representa una restructuración. No se logrará sin el esfuerzo que requiere la colaboración de las bases y una organización eficaz. La meta está todavía lejos: nueva razón para no perder un minuto.

## 2.2.2. Un desarrollo eficaz y compartido

Si el problema económico de la producción y el problema social de la distribución no se sitúan en el contexto de un nuevo tejido social y de una nueva inspiración, no encontrarán solución, ya que la fuente última del subdesarrollo y de la injusticia está en una técnica no controlada por el hombre. La pobreza inhumana en América Latina se encuentra en tres puntos neurálgicos: los minifundios, el sector informal y los asalariados más desfavorecidos. La marginación de estos tres sectores proviene de la importación en América Latina de una tecnología intensiva en capital y no en trabajo, que no logra absorber la mano de obra potencial, creando una reserva humana de trabajo no utilizada que pesa sobre los salarios del mismo sector moderno.

El reducir el horizonte humano a la sola meta de la acumulación individual o colectiva de los bienes, es el vicio de la sociedad consumista y la

fuerza del profundo deterioro físico, social y espiritual en todo el universo.

El desarrollo a toda costa de las fuerzas materiales de producción, por tecnologías que obedecen sólo a la ley del mayor rendimiento no es la definición de un desarrollo eficaz y compartido. La doctrina cristiana del desarrollo es radicalmente opuesta a esta lógica: la "templanza" en el uso de los bienes condiciona a la vez la justicia social, la preservación física del planeta y el desarrollo del hombre integral, carne y espíritu (Ver sobre este tema, Schumacher, "Lo pequeño es hermoso").

Son muchas las condiciones de un desarrollo económicamente eficaz y socialmente armónico que respete también el equilibrio ecológico y la jerarquía de los valores.

### 1. Organizaciones de base

La idea comunitaria o cooperativa está profundamente enraizada en el pensamiento cristiano; son muchos los documentos que la promueven.

El individuo atomizado o masificado no puede expresarse ni tomar iniciativa. Solamente se vuelve persona en una comunidad. Donde hay una verdadera comunidad, se dan milagros. Los mismos individuos, en apariencia pasivos e inertes, se vuelven, entonces, activos y creadores. Una red de núcleos comunitarios es condición de personalización y de eficacia.

Estos núcleos comunitarios toman formas diversas según el contexto y las necesidades: cooperativas de crédito, de consumo, de venta y de compra, de producción, empresas comunitarias, sindicatos de asalariados, de trabajadores independientes y de campesinos, juntas de vecinos o acción comunal, centros de madres. etc.

Estas comunidades deben ser obra de sus mismos miembros, con la ayuda de agentes externos que se integran en la comunidad y no impongan desde fuera sus modelos, pues se les quita todo su dinamismo interno si se las interviene desde afuera. El Estado "no se entromete en lo íntimo de su organización ni de su disciplina, porque la acción vital procede de un principio interno, y con un impulso externo fácilmente se destruye" (*Rerum Novarum*, 38). Lo que se afirma aquí del Estado puede decirse también del partido político o de cualquier grupo ideológico. ¡Cuántas comunidades fueron aniquiladas por intervenciones ajenas!

Esta infraestructura comunitaria necesaria para ser fuerza y peso, sobre todo a los sectores marginales, es condición de una economía participada y compartida. Por eso, en casi todos los países los gobiernos la temen. Es verdad que puede volverse instrumento al servicio de fines ajenos a sus objetivos propios. No obstante, si se mantiene en su campo propio y en su lógica específica que es hacer de los individuos verdaderas personas, tienen una tarea insustituible.

Sin embargo, esta infraestructura comunitaria es insuficiente. Un principio recto es necesario. La autonomía total de las bases llevaría a la anarquía.

2. **La organización pública de la economía** es condición para una sociedad solidaria.

¿Qué grado de autonomía se puede dejar a las unidades de producción para que no obstaculicen la eficacia económica y la justicia social?

Se impone una planificación que no puede brotar simplemente de las bases; alguna función subsidiaria, pero necesaria, pertenece al Estado.

Lo principal es que la organización económica se realice según sus fines propios, integrada en una visión global del bien común, pero no intervenida por fines partidistas ajenos.

A. ¿Cuáles son algunas de sus metas?

a. Una **inversión** suficiente tanto de los poderes públicos como de los individuos y de los grupos, orientada hacia lo más necesario, discerniendo las tecnologías apropiadas para lograr el **pleno empleo**.

b. La **distribución** justa y la continua redistribución del ingreso nacional, en favor de los más necesitados.

c. La **estabilidad monetaria**, condición de la eficacia económica y de la distribución (los trabajadores necesitados con ingresos fijos son casi siempre las víctimas de la devaluación de la moneda, retrasándose los reajustes necesarios).

d. El **equilibrio ecológico**, por la selección de productos y de formas de producción que no destruyan la naturaleza ni contaminen los ambientes.

B. Para alcanzar estas metas, los poderes públicos no carecen hoy día de

medios adecuados cuya eficacia está comprobada por numerosos ejemplos, aunque su eficiencia depende también de factores que están fuera de su control (1).

a. La **política fiscal** asume, en esta organización, un papel fundamental de distribución equitativa de la carga de los gastos públicos y de redistribución del ingreso y del capital. El impuesto más justo es el **directo**, porque puede ser proporcionado al monto del ingreso y del capital de cada contribuyente, siendo progresivo según sea este monto. Al contrario, el **impuesto indirecto** es el más injusto porque agrava la carga tributaria de los más necesitados; debería dirigirse sólo a los productos no necesarios (artículos de lujo, tabaco, bebidas alcohólicas, etc.). Por desgracia, el impuesto directo está más sujeto al fraude; por eso los poderes públicos no recurren suficientemente a él. Es necesario formar la conciencia, esto incumbe también a la Iglesia.

Por otra parte, el impuesto no debe gravar sólo los ingresos medianos y altos, sino también la fortuna, pues ella es la fuente principal de los contrastes sociales injustos. El instrumento eficaz, en este campo, es el impuesto a **las herencias**, sobre todo en línea indirecta, y el impuesto a la **plus-valía** que no proviene de un servicio prestado por aquellos que se benefician de ella.

Muchos países desarrollados han logrado organizar tanto el impuesto sobre el capital, como un sistema fiscal basado sobre el impuesto directo, engendrando así un proceso de socialización eficaz.

b. La **política de créditos** es también un mecanismo esencial para alcanzar las metas de una planificación eficaz y justa.

c. Una **política comercial** que tienda al equilibrio de la balanza de pagos por medio de un estímulo a la exportación y de cierto control de las importaciones, sin llegar a un proteccionismo sistemático que favorecería la inercia de los productores.

d. Una **política de salarios** está también al alcance de los poderes públicos, a los que incumbe la definición del salario mínimo, del sueldo de los empleados públicos. El discernimiento del nivel más conveniente de los salarios es, en todos los regímenes un punto neurálgico. El nivel de salarios demasiado bajo o demasiado alto genera el desempleo.

---

(1) Amplia discusión de la política económica en documento de la Comisión pastoral del Conferencia Episcopal. Brasil, 6 - 9 - 79.

e. El control de los **precios** es el complemento obligatorio del control de los salarios. Tampoco los poderes públicos carecen de medios en este campo. Los precios de los servicios públicos dependen directamente de ellos. Es preciso cierto control de los márgenes de beneficios de los intermediarios para frenar el alza de precios.

f. Un sistema de **Seguridad Social** debe extenderse progresivamente a la totalidad de la población, con base a la vez en las cotizaciones de los beneficiarios y en los recursos fiscales. Este es un instrumento necesario para que todos puedan enfrentar las necesidades básicas en condiciones iguales. En un país desarrollado, el presupuesto de los Seguros Sociales es superior al presupuesto fiscal. Los Seguros Sociales deben incluir el subsidio familiar para ayudar a las familias numerosas, por medio de un mecanismo de compensación.

g. Un sistema de **salud** integrado compatible con la libre elección del hospital y del médico. Es un campo que toca a la persona en su vida íntima.

h. Un sistema de **educación** integrada, compatible con el derecho de los padres de lograr para sus hijos una instrucción que rescate sus convicciones éticas y religiosas (derecho reconocido en la carta de los derechos humanos de las Naciones Unidas).

C. Ciertas reformas, que tocan al derecho de propiedad, son también necesarias.

a. La nacionalización de la empresa es un arma, más que un instrumento. Es necesaria a veces para destruir un poder ilegítimo o para coordinar actividades que necesitan de un plan a nivel nacional (por ej., la electrificación racional a nivel de la producción, del transporte y de la distribución de energía eléctrica). Por sí misma, no genera ninguna organización, si no se integra en un conjunto coherente de políticas. Si se desarrolla en forma sistemática y más allá de cierto límite, se hace imposible una sociedad democrática. Cuando el Estado tiene en sus manos la totalidad o la mayoría de las actividades productivas, la reivindicación, el derecho sindical, la huelga, ya son sediciosas, porque ponen en jaque toda la estructura política que se identifica con la estructura económica.

b. La **expropiación** es necesaria a veces para redistribuir en forma justa la propiedad de la tierra o del capital.

En el campo agrícola, la **reforma agraria** puede luchar eficazmente contra los **latifundios**, cuando son desproporcionados o están mal cultivados.

En este caso, la expropiación debe apuntar a la creación de empresas comunitarias (cuando la técnica lo permite) o más a menudo a la fijación de parcelas individuales de tamaño suficiente que pueden ser sólo propiedad de quienes cultivan efectivamente la tierra, integrados en un sistema de cooperativas de crédito, de compra y de venta, y asesorados por organismos técnicos a nivel regional y nacional. La misma reforma debe enfrentar también el problema más difícil de los minifundios, reagrupando las tierras en predios de tamaño adecuado y trasladando los minifundistas que sobran, a otras tierras o a otras actividades.

En el campo industrial, la reforma de la empresa apunta a la participación en los beneficios y en las decisiones; abre un camino hacia la autogestión en la medida en que los asalariados estén capacitados para asumir la función gerencial. *Laborem exercens* orienta en este sentido. Ver p. XX.

C. La Reforma urbana, requiere también una modificación del sistema de propiedad de los terrenos, especialmente para favorecer el acceso del pueblo a la vivienda (1).

Hay que notar que la organización pública no debe realizarse únicamente por el Estado, sino en forma descentralizada, por las colectividades públicas, regionales o locales, que revisten una gran importancia para la reconstitución del tejido social.

Esta organización pública de la economía significa un proceso profundo de socialización. Para realizarla y resistir los intereses que se oponen a ella, el Estado debe disponer de un poder suficiente; la opinión pública y las comunidades de base deben apoyarlo en esta tarea. Han de conciliarse una concepción unitaria (intervención del poder central) con una con-

(1) La reforma urbana es tan necesaria como la reforma de la empresa y la reforma agraria. El documento más explícito sobre la propiedad raíz, es el de la Conferencia Episcopal, Brasil, Itaipú, 14 - 2 - 1980 (Docta, No. 53, p. 26). Establece distinción entre tierra de explotación o negocio, y tierra de trabajo. — "Hay que distinguir entre propiedad capitalista de la tierra y propiedad privada de la tierra. En cuanto a la primera, es utilizada como instrumento de explotación del trabajo ajeno, mientras la segunda es usada como instrumento de trabajo del propio trabajador y de su familia, o cultivada por el propietario con mano de obra asalariada, teniendo función social y respetando los derechos fundamentales del trabajador" (No. 84). "Apoyamos los esfuerzos del hombre del campo por una auténtica Reforma Agraria" (No 99). Esta distribución fue asumida por la reforma agraria chilena en su texto primitivo (1967) reservando a los que cultivan realmente la tierra la distribución de las parcelas que provenían de la expropiación de los latifundios o de la venta posterior de estas parcelas por sus nuevos propietarios. La misma distinción debería aplicarse a los terrenos urbanos. El obstáculo principal para la construcción de viviendas populares es el precio de los terrenos, objetos de especulación. En el caso de la tierra como de los terrenos, la expropiación puede ser el único medio justo para difundir la propiedad a los que la necesitan, conforme con la doctrina social de la Iglesia. "Cada metro está en la mira de los especuladores, que obligan a los pobres a ser nómadas aun dentro del perímetro urbano" (Comisión pastoral de la Conf. Episc., Brasil, 6 - 9 - 1979, No. 56).

cepción plural (iniciativa de la base), si se quiere compaginar el proceso de socialización con el proceso de democratización.

3. La definición de un espacio y de una función económica de la persona; problema de la **propiedad** privada.

Dicho lo anterior sobre la comunidad de base y la organización pública, se puede definir correctamente el derecho de propiedad, no como un derecho absoluto y primario, sino como un derecho situado y limitado.

Fuente de libertad y de iniciativa responsable, el derecho de propiedad es también necesario tanto para la eficacia económica como para una estructura democrática de la sociedad. La reducción del espacio propio de los individuos, más allá de ciertos límites, significaría un deterioro tanto económico como político, según lo prueban las dificultades siempre presentes en la producción y los obstáculos invencibles para una liberación del régimen político en los países en que el derecho de propiedad está sistemáticamente limitado a los bienes de consumo; estos mismos dependen estrechamente de las decisiones centrales (Ver *Mater et Magistra*, 109).

Con tal que no se opongan a la comunidad de base ni a la organización pública de la economía, el derecho de propiedad, extendido a todos en la sociedad debe ser garantizado y protegido.

Su campo preferencial es el de los bienes de consumo. Cada familia debe tener el espacio necesario para organizar como lo desee su vida familiar en función de su ingreso y de sus reservas. Esto constituye una demanda eficaz para provocar la oferta correspondiente. En este aspecto, la existencia de un mercado con cierta competencia es fuente de libertad, así como la vigencia de la moneda. Su función es dejar a los consumidores la posibilidad de optar entre varias utilidades de su ingreso.

En el campo de la inversión productiva, cierta iniciativa de los individuos y de los grupos es también factor de desarrollo económico y condición de un régimen democrático. Su abolición quita un resorte insustituible en la producción. Además, cuando todo el sistema productivo depende de las decisiones del Estado, incluyendo las imprentas, la prensa y lo que toca a la expresión libre, ¿qué libertad puede subsistir?

Los mecanismos antes enumerados tienden a distribuir esta propiedad, entre todos los ciudadanos, de tal forma que nadie quede en la miseria. La igualdad estricta es imposible y no es deseable; toda sociedad tiene interés en alentar y recompensar el servicio y el esfuerzo por un ingreso

proporcional. Lo que debe existir es la igualdad esencial de todos los miembros de la comunidad ante las necesidades básicas; alimento, techo, salud, escuela, trabajo, recreo.

La realización de una sociedad solidaria por medio de núcleos comunitarios, de organización pública y de un espacio propia para la persona, requiere sin duda, como consta en lo expuesto, de una transformación de las estructuras y a la vez de una conversión de las personas. Las requiere no sólo por razones de eficacia económica y de justa distribución, sino también por razones políticas y culturales.

### 2.2.3. Un desarrollo político democrático

Construir o reconstruir en América Latina una democracia capaz de asumir las funciones socio-económicas enumeradas en el capítulo anterior, sin dejar de ser auténtica democracia, conforme con la historia y el genio propio del continente, es el desafío.

Tres condiciones parecen necesarias para un régimen democrático definido en estos términos.

a. Los sectores marginados: los campesinos e indígenas, los no alfabetizados, los confinados en minifundios o privados de tierra por los latifundios, los trabajadores menos favorecidos del sector informal o del sector moderno, deben tener, en el sistema político, una representación activa proporcional al porcentaje de la población que constituyen y a la urgencia de sus necesidades. La falta de su participación paralizaría los esfuerzos para la solución de sus problemas, que son los más urgentes de la nación.

b. Los poderes públicos, elegidos por el sufragio universal y actuando en forma democrática, deben tener los medios necesarios para cumplir con un papel económico y social que la democracia, en su forma primitiva, no enfocaba. Apoyados sobre las mayorías, expresándose por los canales democráticos, deben ser capaces de resistir la presión fuerte de los que detentan la riqueza, la cultura y la prepotencia social.

c. El anonimato del poder, ya discutible en otros países, lo es mucho más en América Latina. Las formas de caudillismo o de populismo vigentes en el continente no corresponden a las normas de una democracia, pero manifiestan una necesidad. La participación política de las masas, sobre todo en América Latina, se logrará mejor en una estructura presidencial, respetando siempre las instituciones democráticas, en especial las reglas de la mayoría y la posibilidad de alternar en el poder sin provocar una oposición que la imposibilite.

Se pueden trazar algunas líneas directrices en función de estas tres condiciones para una democracia concreta en América Latina.

### 1. La organización política de la base

Una organización política de la base es condición de participación política de las masas. ¿Cómo hablar de democracia si la mitad del pueblo está prácticamente excluida: indígenas, analfabetos, minifundistas, sector informal, asalariados no organizados; si se reduce la actividad política a la de los pudientes, de los universitarios y de algunos pocos grupos del pueblo?

Se realiza primero por medio de una vida municipal y regional activa y participativa. La república "una e indivisible" se vuelve mera abstracción si obstaculiza una regionalización y localización de la vida política. Así se forman, en el contacto directo con los ciudadanos, los auténticos dirigentes políticos de la democracia.

2. Un **poder nacional** que tenga eficacia para cumplir con su misión económica y social y que pueda resistir las presiones que impiden los cambios necesarios.

Aquí está el desafío principal de la democracia en América Latina. El deterioro de la idea democrática proviene en primer lugar de la importancia de los regímenes que se inspiran en ella y de la anarquía que engendran. La organización democrática no puede prescindir de los objetivos económicos y sociales que debe conseguir y que requieren un gobierno eficaz.

Las reflexiones que siguen se sitúan en esta línea.

a. La distinción clásica de los poderes: legislativo, ejecutivo y judicial, es condición de toda democracia. Especialmente, los jueces deben ser independientes. El poder ejecutivo no debe ser paralizado en su acción. Una Asamblea puede legislar, no gobernar.

Para eso, parece conveniente que el Presidente no reciba su poder de la Asamblea, sino directamente del pueblo.

En el ejercicio del poder, el ejecutivo debe tener un peso suficiente ante la Asamblea para que pueda hacer valer sus puntos de vista.

b. El pluralismo de los partidos es también un principio fundamental de la democracia. Sin embargo, la proliferación de los partidos tampoco es deseable.

c. La eficacia del poder en el campo económico y social requiere un organismo planificador que no sea solamente, como sucede muchas veces en América Latina, una oficina de estadísticas, sino que ocupe un lugar central en el poder y pueda conformar las decisiones de la Asamblea y del Ejecutivo. Los técnicos responsables de la planificación deben participar en los debates en que se toman las decisiones, siendo de los gobernantes la responsabilidad última.

En esta línea, cierta concertación de los intereses legítimos de los diferentes grupos de la nación es también necesaria para que la planificación no esté solamente en manos de técnicos. Esta concertación puede hacerse por medio de un Consejo Económico, con poder meramente consultivo o, tal vez, por una segunda Cámara con poder deliberativo, elegida por los diferentes grupos representativos de intereses distintos en la nación: organizaciones cooperativas, sindicales, familiares, etc.

Algunos piensan que los militares deben tener la posibilidad de expresarse sobre los temas de su competencia, los que interesan a la defensa nacional. De todos modos, las fuerzas armadas, en forma abierta u oculta, tienen un peso en las naciones latinoamericanas. Unos opinan que será más prudente darles la palabra; otros ven más bien la desproporción que hay, en un debate, entre civiles desprovistos y militares que disponen de un medio de presión tan enorme como son las armas modernas; creen que las fuerzas armadas deben permanecer fuera de la política. Los argumentos de unos y otros son fuertes; hay que elegir entre grandes inconvenientes.

d. Uno de los factores decisivos de la democracia auténtica es el reclutamiento de las élites de la nación. Una nación necesita dirigentes en toda los campos, seleccionados entre los mejores sobre la base más amplia posible. A este respecto, la alfabetización de todos los ciudadanos y su acceso, sin discriminación de clases, a las escuelas y universidades, es un factor clave en un proceso de democratización. Si no es así, el poder en la democracia es sólo de los que tienen la riqueza. Sin duda la educación de los jóvenes debe respetar las convicciones religiosas y éticas de los padres de familia. Por medio de un sistema de subsidios, se puede establecer una educación a la vez plural y unificada que represente todos los grupos de la nación.

e. Lo anterior tiene importancia respecto al poder judicial. Es sumamente importante que los magistrados se recluten entre todos los grupos de la nación. Sin duda, el juez debe esforzarse para prescindir de todo interés de clase, pero es inevitable que esté, en parte e inconscientemente, condicionado. De ahí la importancia del acceso a la magistratura sin otra consideración que la de la competencia adquirida por medio de estudios

abiertos a todos los grupos sociales sin excepción. Con todo, la independencia del poder judicial depende del alto ideal que tienen los jueces y, ante todo, de su incorruptibilidad.

f. Es también necesaria cierta independencia y estabilidad de la administración. A este respecto, la posibilidad del presidente entrante para cambiar hasta mil altos funcionarios con el fin de sustituirlos por personas de su confianza, es un contrasentido. Los responsables de los servicios públicos deben elegirse según su competencia y no según su ideología. Aquí también lo ideal es un grupo de funcionarios incorruptos con alta idea de su función en la nación.

g. La información independiente es condición de democracia. Se necesita cierto pluralismo. Lo esencial en este campo es neutralizar los poderes nacidos ilegítimamente de la propiedad, los cuales tienden a condicionar la información por varios mecanismos: los medios de comunicación social dependen de la propaganda comercial para su sobrevivencia. Los ciudadanos que disponen de un capital importante se apoderan de órganos de prensa o de radio. Tampoco la estatización de la información es una solución.

La información democrática depende ante todo de la existencia de una deontología y una tradición periodística que inspiren a los que están encargados de informar al público. Es necesario para la democracia un núcleo de periodistas honrados e independientes, convencidos de que hay que lograr la verdad de la información.

Sin negar que la sociedad civil es una sociedad de personas antes que de grupos, es conveniente que se sustituya al concepto individualista un concepto orgánico de la democracia y que los cuerpos intermediarios tengan representación en ella.

h. Por fin, una Constitución democrática debe ser al mismo tiempo lo suficientemente firme para impedir el acceso al poder de aquellos que no quieren respetarla y flexible para hacer posibles los cambios oportunos. Por tanto, la misma Constitución tendrá que prever mecanismos que permitan mejorarla.

### 3. Una ética de la convivencia democrática

Más todavía que estructuras adecuadas, es necesaria una ética para la democracia estable. Los proyectos no siempre le dan la atención que merecen.

a. El sectarismo ideológico es el primer obstáculo para una convivencia democrática. El rechazo a priori por parte de los gobernantes de toda proposición proveniente de los adversarios, así como la oposición sistemática a los proyectos de los poderes públicos, provoca el estancamiento de los mecanismos de la vida política. Los países latinoamericanos y latinos en general no están acostumbrados al "fair-play", al juego limpio, sin el cual ninguna democracia es estable. Espíritu de conciliación en la negociación para llegar a las concesiones mutuas necesarias, aceptación de las decisiones de la mayoría después de escuchar leal y abiertamente el parecer de la minoría, respecto de la "alternancia" de los partidos en el poder, esquemas mentales abiertos al punto de vista del adversario. Sin todo esto, el debate entre los partidos, normal en la democracia, se transforma en una lucha estéril y lleva a una anarquía que hace anhelar a la opinión pública un cambio del sistema. La convicción de tener solo toda la verdad en todos sus aspectos es el peor enemigo de la democracia.

b. El sectarismo ideológico implica la **invasión de toda la existencia por la política partidista**. Cuando a todos los niveles todo se decide de acuerdo con una ideología, se llega a una hiperpolitización que imposibilita la democracia. La administración pública, la información, la justicia, la educación, la Universidad, el deporte y hasta la vida familiar se vuelve campo de batalla para los partidos. La comunidad cristiana misma se divide, según las ideologías vigentes, en grupos irreconciliables. Hay que luchar contra la tendencia innata de los partidos a extralimitarse (1).

c. El sectarismo ideológico conduce también a otro extremo, destructor de la democracia: **la tendencia a utilizar de inmediato el último recurso**, el más violento, para resolver los conflictos que surgen inevitablemente. La vida democrática requiere que los partidos adversarios agoten primero todos los medios legales, dentro de la misma institución, para llegar a sus fines. Necesita también que, en casos graves, recurran a los medios ilegales pacíficos (no violencia activa), sin usar nunca medios violentos que destruyen y matan.

Sólo en caso de tiranía evidente y prolongada que no deje otra alternativa, la acción armada puede ser una solución con tal que tenga la posibi-

---

(1) "Miramos con suma inquietud la superpolitización del país, no sólo porque amenaza a la Iglesia sino también a la entera vida nacional. Cuando todo en un país se vuelve política, la política misma se vuelve insana, porque ocupa zonas de la vida que no le corresponden. . . Cuando toda la savia de la energía nacional va a parar a una sola rama, a un solo fruto —el partidismo político— en vez de ser equilibrado y rico, es monstruoso y se pudre!" (Asamblea plenaria de los obispos de Chile, 16 - 10 - 1973, No. 33).

lidad de alcanzar sus fines sin provocar la instalación de otra forma de tiranía. La democracia ofrece siempre otra alternativa.

d. Todas estas prácticas tienen su raíz en un mal más profundo: la **primacía de los intereses sobre los valores**. Es normal que los partidos defiendan los intereses legítimos de los grupos sociales que representan. Pero el interés, fuera de otra consideración, es sectario y excluyente. Ya el hombre no existe, existen hombres en situaciones distintas que no tienen nada en común. No sin razón, la ideología democrática naciente se fundaba sobre una gran idea del hombre y sobre la convicción de que hay algo común entre los hombres. Esta ideología ignoraba los conflictos que surgen en la sociedad, a causa de la explotación de ciertos grupos por otros: aquí estaba su falla. Sin embargo, la fe de que por encima de los conflictos de intereses legítimos hay algo que reúne a todos los hombres es la base de toda democracia. Sin un mínimo de consenso respecto a los valores, más allá de los intereses y de los partidos, ella no puede subsistir.

e. La amenaza de la **corrupción** es inherente a cualquier régimen político. Una deontología de los gobernantes, de los jueces, de la administración, de la información y, de manera general, de todos aquellos que detentan el poder en la sociedad, es especialmente necesaria para la democracia, ya que condiciona la adhesión de la opinión pública (1).

Estas observaciones definen a la vez lo que puede ser la misión y, al mismo tiempo, la traición de las **fuerzas espirituales**. Los que, en una nación, representan el espíritu, no sólo los cristianos y en especial los pastores, sacerdotes y religiosos, sino también los científicos y filósofos, tienen, en una gran parte en sus manos el destino de la democracia.

La colusión de estas fuerzas espirituales con las ideologías parciales en pugna es desastrosa. Siendo "los hombres de lo absoluto" si los pastores, los sacerdotes, los religiosos, se identifican con los intereses de un grupo, contribuyen a radicalizar y a absolutizar una lucha partidista en la que los adversarios defienden algo esencialmente relativo, aunque legítimo.

Su misión, al contrario, es mantenerse por encima de la lucha de los intereses, liberándose para defender los valores que no se identifican con ningún partido. No se trata de ser neutro o apolítico ante la violación de los derechos humanos. Se trata de defenderlos despojándose de lo parcial y unilateral que amenaza esta acción de defensa.

---

(1) Los obispos de la República Dominicana enumeran las diferentes formas de corrupción que amenazan la vida democrática. Reflexiones sobre la corrupción política, diciembre de 1975.

La desideologización es necesaria si por ella se entiende un esfuerzo permanente para alcanzar la verdad y el derecho, fuera de todo lo que los oculta, los falsifica, los "parcializa". A su vez, esto supone la fe en la verdad y en el derecho, fundamento de la democracia. La misión esencial de las fuerzas espirituales es promover esta fe viva, contra los sectarismos y partidismos que la destruyen.

Al fin y al cabo, el cuestionamiento de las pasiones y de las ideologías que mueven a los diferentes actores en la sociedad, lleva a la raíz de toda relación democrática: el sentido del otro, interlocutor, partner o adversario. Ninguna persona, grupo o nación, puede pretender detentar todos los elementos de la verdad y de la justicia o ser capaz de discernirlos. Por tanto, la capacidad de escuchar y de acoger opiniones desagradables y de reconocer en ellas parcelas de verdad, la aceptación del otro, del no-yo, es fecunda y estimulante. Su rechazo esteriliza, empobrece y conduce al fracaso. La democracia no se vive en singular sino en plural.

El cristiano, más que nadie, está invitado a dar testimonio de esta apertura al otro, porque su fe es justamente acogida del otro en su dimensión infinita. Todo en el cristiano tiende a la conciliación de intereses legítimos y a la reconciliación, incluso en la lucha contra la injusticia. Creer que el tejido de la existencia es la guerra —no entre el bien y el mal—, sino entre los "buenos" y los "malos" como tienden a definirlos las ideologías, destruye a la vez lo esencial de la fe y lo esencial de la democracia. La convicción de que es posible una convivencia entre intereses legítimos adversos sobre la base de valores comunes es el aporte más relevante de la fe a la democracia.

#### 2.1.4. Un hombre nuevo

Toda transformación histórica de las estructuras mentales y sociales que sea **radical** (que vaya a la raíz de los males que se quiere corregir), **global** (que abarque, bajo cierto aspecto, todos los aspectos de la existencia, económico, político, cultural e incluso religioso), **universal** (que supere a todas las fronteras) e **irreversible** (que impida la restauración del sistema anterior con sus vicios) —que sea una "**revolución**", en el sentido positivo de la palabra— requiere un **hombre nuevo**.

Un proceso auténtico de **democratización** supone un hombre que tenga un alto sentido de su responsabilidad, pero también de la libertad de los demás, del diálogo, de la concertación y de la conciliación, alto sentido de los derechos de cada hombre en la sociedad, especialmente de los que no tienen poder económico y por tanto están marginados de toda participación en el poder político.

Un proceso auténtico de **socialización** supone un hombre que sepa sacrificar sus intereses propios al bien común. "Mi yo es mi pequeña manera de ser, el universo es mi gran manera de ser".

Un proceso auténtico de **culturización** exige un hombre más atraído por el ser que por el tener, por la calidad de la vida que por la cantidad de los bienes, que acepta la reducción de un nivel de vida material alto, para que reine más armonía entre los hombres y que los más desprovistos accedan todos a la calidad de vida que pueden pretender.

Por tanto, toda "revolución", en este sentido positivo, requiere una formación que puede ser solamente lenta. Todo trastorno de las estructuras que no se acompañe de tal educación de la conciencia, fracasa o crea nuevas injusticias. Por esta razón, y por muchas otras, una revolución auténtica no puede ser violenta, no puede realizarse por medio de matanzas y de destrucción.

La Iglesia persigue la formación de un "hombre nuevo" en un sentido más amplio, escatológico, en Cristo Jesús. Pero acompaña al hombre en sus procesos históricos de cambio, reconociendo en ellos un esfuerzo para quebrar en cada etapa las situaciones opresoras (mundo feudal), injustas (capitalismo) o inhumanas (sociedad de consumo de tipo individualista o colectivista), y establecer un mundo más libre, más equitativo, más calitativo. Incluso discierne en estos procesos fermentos sembrados por el Evangelio en un mundo que desconocía radicalmente la libertad (tendiendo a reducir a la esclavitud a seres humanos), la justicia (volviendo a crear cada vez nuevos contrastes sociales), la verdadera cultura (acumulando los bienes materiales).

Por tanto percibe su misión propia en estos procesos de transformación, que no es concebirlos ni llevarlos a cabo por sí misma, sino asumir los valores que conllevan y ayudan a los hombres más conscientes de la transformación necesaria, hombres que constituyen en cierto modo la punta de lanza de la humanidad, a promover, gracias a sus proyectos sucesivos, una civilización de la libertad, de justicia, de verdadera cultura, en una palabra: de amor.

Comunidad de los fieles que no han traicionado la fe en el hombre y en Dios, la Iglesia tiene todavía en América Latina una fuerza que se ha deteriorado en otras naciones cristianas. Su misión pastoral se define en los términos de un compromiso con los pobres, política, económica y culturalmente pobres, al servicio de un mundo en búsqueda de una participación política, de su equilibrio económico y armonía social, de su desarrollo cultural, en comunión con todos los hombres, en el respeto mutuo

del otro, cualquiera sea su grupo, nación, raza, sexo. Compromiso con los pobres que no pretende hacerlos ricos, sino sacarles de la pobreza inhumana para llevarles a la pobreza evangélica, apertura al otro que a la vez trasciende radicalmente y constituye el deseo inmanente, la nostalgia de una humanidad en búsqueda desesperada de sí misma y de su Dios quien se ha llamado: el "apasionado" del hombre.

### 3. OPCIONES PASTORALES

Hay momentos históricos en los que una Iglesia regional se enfrenta con una variedad de desafíos tan grandes que se ve impulsada a precisar una escala de prioridades.

Es el caso actual de la Iglesia latinoamericana. Obligada a atender a un amplio frente de exigencias pastorales y sufriendo escasez de agentes debidamente preparados, la única posibilidad que se le presentaba y con la cual se enfrentó el Episcopado en Puebla, fue fijarse algunas prioridades, en la línea ya señalada por Juan Pablo II:

Opción por los pobres; las comunidades eclesiales de base; la opción por los jóvenes, en el contexto de la opción por la familia.

Para intensificar estas prioridades se ofrecen las sugerencias siguientes. Pareció también oportuno integrar éstas en el cuadro de referencia de la organización de la propia pastoral social.

#### 3.1. La opción por los pobres (1)

La opción por los pobres fue una de las grandes impresiones que quedaron de Puebla. Hablar de Puebla es hablar del momento histórico en el cual la Iglesia de América Latina reafirma la opción por los pobres, asumida en Medellín.

---

(1) A propósito del compromiso por los pobres, Juan Pablo II dice a los obispos brasileños (Fortaleza, 10 - 7 - 1980): "Vosotros sabéis que la opción preferencial por los pobres, vivamente proclamada por Puebla, no es una invitación a exclusivismos, ni justificaría que un obispo dejara de anunciar la palabra de conversión y salvación a tal o cual grupo de personas so pretexto de que no son pobres — por lo demás ¿cuál es el contenido que se da a este término? — pues su deber es proclamar todo el Evangelio a todos los hombres, que todos sean pobres en espíritu. Pero es una invitación a una especial solidaridad con los pequeños

"Volvemos a tomar, con renovada esperanza en la fuerza vivificante del Espíritu, la posición de la II Conferencia General que hizo una clara y profética opción preferencial y solidaria por los pobres, no obstante las desviaciones e interpretaciones con que algunos desvirtuaron el espíritu de Medellín, el desconocimiento y aún la hostilidad de otros. Afirmamos la necesidad de conversión de toda la Iglesia para una opción preferencial por los pobres, con miras a su liberación integral" (Puebla 1134).

Esta impresión general exige un examen más detallado. Es bueno recordar que la opción por los pobres no es una opción original de la Iglesia como institución, sino de Jesús su fundador. De la lectura del Evangelio resulta claro que Jesús vino para salvar a todos los hombres, para llevar a todos al conocimiento de la verdad y comunicarles la plenitud de la vida divina. Pero es claro también que, precisamente para realizar su misión universal, Él tomó posición junto a los pobres. Él optó por los pobres. Nació pobre, de una familia pobre, humilde y oscura, vivió como los pobres del rudo trabajo de sus manos, convivió con los pobres, entre quienes escogió a sus apóstoles, y murió como pobre, despojado de todo y abandonado por todos.

La Iglesia comprendió desde sus inicios esta opción de Jesús por los pobres, anunciada ya en el cántico de la Virgen, el *Magnificat*.

"De María, quien en su canto del *Magnificat* proclama que la salvación de Dios tiene que ver con la justicia hacia los pobres, 'parte también el compromiso auténtico con los demás hombres, nuestros hermanos, especialmente por los más pobres y necesitados y por la necesaria transformación de la sociedad'. (Juan Pablo II. Homilía Zapopan 4—AAS LXXI p. 230)". (Puebla, 1144).

---

y débiles, los que sufren y lloran, los que son humillados y dejados al margen de la vida y de la sociedad, para ayudarlos a conquistar con plenitud cada vez mayor la propia dignidad de persona humana y de hijos de Dios" (6, 9). Como se ve, para el Papa, Iglesia de los pobres significa ante todo la Iglesia de las bienaventuranzas anunciadas a todos. Este fue el tema que desarrolló en su visita a la "Favela Vidigal" en Río de Janeiro (2 - 7 - 1980): "La Iglesia en todo el mundo quiere ser la Iglesia de los pobres. . . es decir quiere extraer toda la verdad contenida en las bienaventuranzas de Cristo y, sobre todo, en esta primera: 'Bienaventurados los pobres de espíritu'. . . La misma verdad. . . se refiere a cada uno de modo diverso. A los pobres — a los que viven en la miseria — les dice que están especialmente cercanos a Dios y a su Reino. Pero al mismo tiempo, les dice que no les es permitido — como no es permitido a nadie — reducirse arbitrariamente a la miseria a sí mismos y a su familia: es necesario hacer todo lo que es lícito para asegurarse a sí mismos y a los suyos cuanto hace falta para la vida y para la manutención. En la pobreza, es necesario conservar, ante todo, la dignidad humana, y también esa magnanimidad, esa apertura de corazón para con los demás, esa disponibilidad por la que se distinguen exactamente los pobres, los pobres de espíritu. . . A los que tienen de sobra, que viven en abundancia, que viven en el lujo, (la Iglesia de los pobres) les dice: ¡Mirad un poco a vuestro alrededor! ¿No os duele el corazón? . . . Eviten cerrarse en sí mismos, eviten el apego a su propia riqueza, la ceguera espiritual. . . Si tienes mucho, si tienes tanto, acuérdate que debes dar mucho,

Se constituye como institución a partir de humildes comunidades pobres, que se esparcen alrededor del Mediterráneo y que se van nucleando en Palestina, Asia Menor, Grecia, Norte de Africa y Roma.

Aún después de conquistar el Imperio y de inaugurar la era constantiniana, ella nunca olvidó su pobre origen. En toda la rudeza de un proceso civilizador que entonces se iniciaba, ella se reservó el cuidado de los pobres, para cuya asistencia reveló una impresionante habilidad creativa. Fundó órdenes religiosas destinadas a evangelizar y asistir a los pobres; creó hospitales, orfanatos para la infancia desvalida, abrigos para la vejez desamparada. La Iglesia conservó en la humanidad el ideal de la pobreza cristiana, de la pobreza evangélica, la que inspiró la vida de los santos, como San Francisco de Asís, que constituyen uno de los más altos vértices de la dignidad humana. Este ideal de noble austeridad recupera hoy una sorprendente actualidad, cuando la humanidad se siente urgida por la necesidad de descubrir nuevas formas de realización a bajas tasas de consumo.

En cuanto a América Latina es innegable, como ya quedó demostrado, que en toda la historia del continente ninguna institución pública o privada hizo más por los pobres que la Iglesia. Es enorme la extensión de la red de obras en favor de los pobres con que ella envolvió el continente.

Así, mientras la opción por los pobres no es nueva para la Iglesia, la opción hecha en Medellín y asumida en Puebla conlleva un sentido enteramente nuevo para la Iglesia en América Latina.

---

que hay tanto que dar. Y debes pensar cómo dar, cómo organizar toda la vida económica y cada uno de sus sectores, a fin de que esa vida tienda a la igualdad entre los hombres y no a abrir un abismo entre ellos" (No. 4). En esta forma "esta bienaventuranza, de los 'pobres de espíritu' encierra al mismo tiempo una advertencia y una acusación" (No. 3). "Así pues, la Iglesia de los pobres habla, en primer lugar y por encima de todo, al hombre. A cada hombre y por tanto a todos los hombres. Es la Iglesia universal. . . No es la Iglesia de una sola clase o de una sola casta" (No. 5). — En el mismo sentido, los obispos chilenos declaran: "La consagración de la Iglesia al servicio de los pobres entraña. . . al igual que en Jesucristo una decisión de mayor dedicación, de preferencia especialísima, de prioridad pastoral, "de respeto privilegiado de los pobres" como dice Paulo VI (Octogésima Adveniens, No. 23), pero que en ningún caso significa identificar a Cristo con una clase social o un conjunto político determinado" (Documento de trabajo, Evangelio, política y socialismo, propuesto por la Conf. Episc., Chile, 27 - 5 - 1971, No. 14). "La Iglesia no puede dejar de lado ningún grupo, ya que su Evangelio está destinado a todos sin excepción de raza, ni de sexo, ni de condición social, . . . (a quienes Cristo) llama a convertirse — mediante la aceptación de su Evangelio— en pueblo de Dios" (Ibid. No. 13). "Ella opta por Jesucristo resucitado y por lo tanto invita a los cristianos a luchar por aquellas estructuras socio-económicas que permitan hacer más efectivos todos los valores de liberación personal y social, de justicia y de amor, contenidos en su Evangelio. Esto es lo único que la Iglesia puede decir en cuanto Iglesia, porque es lo único que ella puede fundar en la autoridad del Evangelio" (Ibid. No. 17).

Hasta cierto punto es verdad que durante mucho tiempo la Iglesia en América Latina estaba situada al lado de los ricos, de las clases medias y altas y se valió de esta posición para sustentar sus obras asistenciales en favor de los pobres. Hasta hace poco, estando así situada dentro de los sistemas y regímenes, ella procuraba atenuar los efectos inicuos, sin llegar muchas veces a la denuncia profética de las causas desempeñaba un papel moralizante predicando paciencia a los pobres y oprimidos, y alertando la conciencia de los ricos para que fueran generosos con los pobres que oprimían. Los ricos ayudaban en las obras de la Iglesia y se juzgaban así, en paz con Dios y con su conciencia, incluso continuando a beneficiarse de mecanismos de expoliación de los pobres. La Iglesia se fue volviendo de esta forma una gran administradora de caridad, aumentando enormemente su patrimonio inmovilizado en obras asistenciales, cuya administración absorbe todavía hoy gran parte de sus recursos y de sus agentes de pastoral.

Con la opción de Puebla comienza a consolidarse una transformación en la Iglesia de América Latina. Es una Iglesia que se ubica junto a los pobres, en actitud de servicio para colaborar en su auto-promoción.

“Con su amor preferencial pero no exclusivo por los pobres, la Iglesia presente en Medellín, como dijo el Santo Padre, fue una llamada a la esperanza hacia metas más cristianas y más humanas. La III Conferencia Episcopal de Puebla quiere mantener viva esa llamada y abrir nuevos horizontes a la esperanza” (Puebla, 1165).

La Iglesia latinoamericana en Puebla parece tomar conciencia de la especificidad que la situación de pobreza asume en el continente. En los países desarrollados, la pobreza es un fenómeno de marginalización. Los pobres son marginados, esto es, se sitúan al margen, en los bordes del círculo que comprende las clases favorecidas; los pobres son la sombra siniestra que envuelve un círculo luminoso de bienestar. En América Latina esta imagen espacial se invierte. Los pobres constituyen la mayoría, circunscritos en el gran círculo central. Los pobres en América Latina no son marginales, los marginales son los que constituyen la minoría opulenta, la franja luminosa que envuelve el gran círculo sombrío de pobreza y miseria.

Colocarse junto a los pobres, para la Iglesia en América Latina es situarse en el centro, en el círculo donde está comprendida la parte mayor y más sufrida de sus hijos. Esto lleva a la Iglesia no sólo a continuar haciendo mucho en favor de los pobres, sino también a tratar de hacer más junto a los pobres y a partir de ellos.

La Iglesia no opta por los pobres por una especie de seducción populista o de demagogia pastoral. Comprendiendo la situación real de América Latina, esa opción para ella es cuestión de credibilidad.

Como Cristo, la Iglesia asume la misión de evangelizar a todos. Esa fue la preocupación que reunió a los Obispos en Puebla. Pero, precisamente para desempeñar esta misión en América Latina, continente en el que sobre el denominador común cristiano se vive la mayor disparidad de condiciones sociales, la Iglesia no tendría credibilidad para evangelizar si no demostrase conciencia de esta situación y no se ubicase en función de tal conciencia. Su evangelización no podría reducirse al anuncio de un cristianismo intimista, ajeno a las implicaciones sociales. Solamente optando por los pobres la Iglesia puede evangelizar evangélicamente en América Latina.

“La opción preferencial por los pobres tiene como objetivo el anuncio de Cristo Salvador que los iluminará sobre su dignidad, los ayudará en sus esfuerzos de liberación de todas sus carencias y los llevará a la comunión con el Padre y los hermanos, mediante la vivencia de la pobreza evangélica. 'Jesucristo vino a compartir nuestra condición humana con sus sufrimientos, sus dificultades, su muerte. Antes de transformar la existencia cotidiana, él supo hablar al corazón de los pobres, liberarlos del pecado, abrir sus ojos y a un horizonte de luz y colmarlos de alegría y esperanza. Lo mismo hace hoy Jesucristo. Está presente en vuestras Iglesias, en vuestras familias, en vuestros corazones'. (Juan Pablo II, Alocución obreros Monterrey 8 AAS LXXI p. 244)”. (Puebla 1153).

La opción por los pobres constituye un compromiso grave para la Iglesia. Este compromiso implica adoptar medidas y actitudes nuevas.

La primera es un examen crítico de su propia condición ante la riqueza. Durante siglos, la Iglesia fue beneficiada con donaciones y privilegios que le han dado muchas veces la imagen de una institución rica. Una Iglesia rica siente cierto malestar en pregonar la opción por los pobres. Sus enemigos no dejan de lanzarle en el rostro esta incoherencia. Este examen crítico ya comienza a producir sus frutos en gestos de desprendimiento que permiten a los pobres reconocer más fácilmente en ella el perfil de Cristo pobre.

Una segunda actitud exigida por este compromiso es tener coraje de denunciar situaciones injustas y violencias que oprimen a los pobres, en espíritu de fidelidad al compromiso asumido en Puebla.

“Comprometidos con los pobres, condenamos como anti-evangélica la pobreza extrema que afecta a numerosísimos sectores en nuestro Continente.

Nos esforzamos por conocer y denunciar los mecanismos generadores de esta pobreza.

Reconociendo la solidaridad de otras Iglesias sumamos nuestros esfuerzos a los hombres de buena voluntad para desarraigar la pobreza y crear un mundo más justo y fraterno" (Puebla, 1159, 1160, 1161).

La tercera actitud consistirá en reafirmar el apoyo de la Iglesia a las justas iniciativas y a las organizaciones libres de los trabajadores humildes, colocando sus fuerzas y sus medios al servicio de la causa de los mismos, según el compromiso de Puebla.

"Apoyamos las aspiraciones de los obreros y campesinos que quieren ser tratados como hombres libres y responsables, llamados a participar en las decisiones que conciernen a su vida y a su futuro y animamos a todos a su propia superación" (Puebla 1162).

Una cuarta actitud impondrá a la Iglesia discreción y discernimiento para no pretender trazar esquemas prefabricados, para intensificar la afirmación de los pobres y no sustituir sus iniciativas. Cabrá a la Iglesia saber escuchar las aspiraciones de los pobres, los cuales para ser evangelizados podrán preferir un espacio humilde y despojado que la construcción de un imponente edificio. Saber oír sus aspiraciones para poder explicitarlas, para ser la voz de los que hasta ahora no tenía voz.

Finalmente, optar por los pobres, implica que la Iglesia asuma con coraje sus luchas en defensa de sus justas reivindicaciones, promoviendo y apoyando un auténtico sindicalismo, tanto en los centros obreros como en el campo. Tal compromiso podrá exigir a veces actitudes heroicas, lo que por otro lado no debe ser extraño a una Iglesia que se propone ser en el mundo, la presencia del Cristo que dio su vida por amor.

### 3.2. Las Comunidades Eclesiales de Base

Otra línea de acción que Puebla recibe de Medellín y que procura estimular para enfrentar los nuevos desafíos de un contexto socio-político diferente es la promoción de estas comunidades.

"Las Comunidades Eclesiales de Base que en 1968 eran apenas una experiencia incipiente, han madurado y se han multiplicado, sobre todo en algunos países, de modo que ahora constituyen motivo de alegría y de esperanza para la Iglesia. En comunión con el Obispo y como lo pedía Medellín, se han convertido en focos de Evangelización y en motores de liberación y desarrollo" (Puebla, 96).

Para Puebla la expresión Comunidades Eclesiales de Base no es sólo un título o rótulo. Es un programa.

Son una nueva forma de acción pastoral que el Espíritu suscita en su Iglesia para que sean comunidades, para que sean eclesiales y para que sean de las bases.

### **Comunidades**

La comunidad es una forma de asociación en la cual los miembros participan, no por lo que tienen, sino por lo que son. Es una forma de asociación en la línea de ser, no en la línea del tener. En esto se distingue de la sociedad, en la que los miembros participan precisamente por lo que tienen.

Siendo una forma de asociación en la línea del ser, la comunidad acoge la originalidad inalienable de cada uno de sus miembros, la comunidad es personalizante. No masifica a sus miembros en el anonimato. Los hombres son seres racionales y libres, que piensan, quieren y aman. La comunidad, acogiendo a los hombres por lo que cada uno es, se convierte en el lugar natural donde los hombres aprenden a pensar y decidir juntos. Una decisión comunitaria es más fácil cuando el fin de la comunidad no es externo a sus miembros, como sería el caso de un aumento de dividendos; es comunitario el crecimiento de los hombres en la línea de su propio ser. En la comunidad los hombres se unen por un vínculo de solidaridad existencial, en el sentido que cada uno crece en la medida en que empeña sus valores personales para que el otro crezca en la línea de su propio ser, para que crezca en tamaño humano.

La familia es una comunidad. De ella el hombre y la mujer, los padres y los hijos, participan, no por lo que tienen sino por lo que son. El hombre tiene tanto mayor valor humano cuanto se empeña en la promoción de los valores específicos de la mujer y en el respeto de su propia originalidad. Lo mismo vale para la mujer en la promoción de los derechos del hombre. Las comunidades eclesiales son y deben ser antes que todo comunidades.

### **Ellas deben ser comunidades de Caridad.**

“Es comunidad de caridad en cuanto sus miembros procuran más y más conocerse, vivir juntos, compartir alegrías y dolores, riquezas y necesidades. De otro lado, ¿cuál es el primer motivo de formación de comunidades de base, sino la necesidad y el deseo de crear grupos, no multitudinarios sino a la medida humana, capaces de constituir espacios de verdadero diálogo y participación?”

La comunidad de base será comunidad de caridad sobre todo en cuanto se revela instrumento de servicio: servicio mutuo al interior de la misma comunidad, y servicio a los otros hermanos, sobre todo a los más necesitados. Una comunidad que se muestra verdaderamente eclesial, porque nacida de un impulso eclesial, porque dirigida a los objetivos de la Iglesia, porque vinculada a los pastores de la Iglesia, y porque sensible a la escucha de la Palabra de Dios, al crecimiento de la fe, la oración, no deja de ser eclesial porque vive la caridad. Al contrario, ella crece y se consolida en la práctica concreta de la caridad desde que ésta no quede comprometida, como puede acontecer, con proyectos políticos. La caridad vivida por una comunidad podrá tomar formas muy diversas: en primer lugar, ayudar a alguien a profundizar la propia fe, luego, también en gestos de promoción humana de personas o grupos en depresión, o gastos de integración de marginados, defensa de derechos humanos pisoteados, búsqueda de justicia en situaciones de iniquidades, ayudar a superar condiciones infra-humanas, creación de más solidaridad en una determinada sociedad, etc. Todo esto, por ello, debe llevar la marca de una verdadera caridad, tal como lo describe San Pablo (paciente, benigna, despreocupada de sí misma para sólo cuidar de los otros, incapaz de alegrarse con el mal (Cf. 1 Cor 13, 4 ss.) o San Juan: "No hay mayor caridad que dar la vida por la persona amada" (Jn 15, 13)" (Mensaje a las Comunidades Eclesiales de Base de Juan Pablo II, 12. 7. 80, Brasil).

## Eclesiales

"La Comunidad Eclesial de Base, como comunidad, integra familias, adultos y jóvenes, en íntima relación interpersonal en la fe. Como eclesial, es comunidad de fe, esperanza y caridad; celebra la palabra de Dios en la vida, a través de la solidaridad y el compromiso con el mandamiento nuevo del Señor y hace presente y actuante la misión eclesial y la comunión visible con los legítimos pastores, a través del servicio de coordinadores aprobados. Es de base, por estar constituída por pocos miembros, en forma permanente y a manera de célula de la gran comunidad. 'Cuando merecen su título de eclesialidad, ellas pueden conducir, en fraterna solidaridad, su propia existencia espiritual y humana (EN 58)" (Puebla, 641).

Son comunidades que se van nucleando, que son gestadas en el seno de la Iglesia. Dentro de la Iglesia el Espíritu las suscita.

"Esta visión de la Iglesia, como Pueblo histórico y socialmente estructurado, es un marco al cual necesariamente debe referirse también la reflexión teológica sobre las Comunidades Eclesiales de Base en nuestro continente, pues introduce elementos que permiten complementar el acento de dichas comunidades en el dinamismo vital de las bases y en la fe compartida más espontáneamente en comunidades pequeñas. La Iglesia como Pueblo histórico e institucional, representa la estructura más amplia, universal y definida dentro de la cual deben inscribirse vitalmente las Comunidades Eclesiales de Base. . ." (Puebla, 261).

Ellas se alimentan de la vida de la Iglesia. El centro catalizador de la comunidad eclesial no es un proyecto social o una empresa cooperativa. Se aglutinan en torno al pan, al Pan eucarístico y al Pan de la Palabra.

En ellas, los hombres aprenden que esa Palabra fue dirigida personalmente a cada uno de ellos. En ellas se aprende a repartir el pan del amor y del trabajo, a ejemplo de Jesús. A partir de esa comprensión la comunidad lleva a sus miembros a amarse como hermanos y a traducir su amor en gestos concretos de solidaridad.

"En las pequeñas comunidades, sobre todo en las mejor constituídas, crece la experiencia de nuevas relaciones interpersonales en la fe, en la profundización de la Palabra de Dios, la participación en la Eucaristía, la comunión con los Pastores de la Iglesia Particular y un compromiso mayor con la justicia en la realidad social de sus ambientes.

Se pregunta: ¿cuándo una pequeña comunidad puede ser considerada verdadera comunidad eclesial de base en América Latina?" (Puebla, 640).

Aquí reside el secreto de la auto-promoción de la comunidad que libera fuerzas potenciales antes desconocidas por sus propios miembros, fuerzas que sin la convivencia comunitaria serían absorbidas por egoísmos solitarios, individuales o familiares.

"La fe del Pueblo de Dios. Es la fe de la Iglesia universal, que se vive y expresa concretamente en sus comunidades particulares. Una comunidad particular concretiza en sí misma la fe de la Iglesia universal y deja así de ser comunidad privada y aislada; supera su propia particularidad en la fe de la Iglesia total" (Puebla, 373).

Las Comunidades deben ser eclesiales. La marca de eclesialidad fue objeto de la más solícita insistencia del Santo Padre. Luego de manifestar su alegría por la expansión de las Comunidades Eclesiales de Base en América Latina, el Papa recomendó,

"Entre las dimensiones de las Comunidades Eclesiales de Base, juzgo conveniente llamar la atención hacia aquella que más profundamente las define y sin la cual se vaciaría su identidad: la eclesialidad. Sublimo esta eclesialidad porque está explícita ya en la designación que, sobre todo en América Latina, las Comunidades recibieron. Ser eclesiales es su marco original y su modo de existir y operar. Se forman en comunidades orgánicas para mejor ser Iglesia. Y la Base a la que se refieren es de carácter nítidamente eclesial y no meramente sociológico u otro. Sublimo también esta eclesialidad porque el peligro de atenuar esa dimensión, si no la deja desaparecer en beneficio de otras, no es ni irreal, ni remoto, antes es siempre actual. Es particularmente insistente el riesgo de intromisión de lo político. Esta intromisión puede darse en la propia génesis y formación de las comunidades, que se congregan no a partir de una visión de Iglesia, sino con criterios y objetivos de ideología política. Tal intromisión, por ello, puede darse también bajo la forma de instrumentalización política de comunidades que habrán nacido en perspectiva eclesial. Una delicada atención y un esfuerzo serio y con coraje para mantener en toda su pureza la dimensión eclesial de esas comunidades es un eminente servicio que se presta; de una parte, a ellas mismas y, de otra parte, a

la Iglesia. A ellas, porque preservarlas en su identidad eclesial es garantizarles la libertad, la eficacia y la propia supervivencia. A la Iglesia, porque sólo servirán a su misión esencial de evangelización, comunidades que viven auténticamente la inspiración eclesial sin dependencias de otro orden. Aquella atención y aquel esfuerzo son un deber sagrado del sucesor de Pedro, por fuerza de su 'solicitud a todas las Iglesias' (Cf. 2 Cor 3, 28). Son un deber de cada Obispo en su diócesis y de los Obispos colegialmente unidos en el ámbito de una nación. Son un deber también de los que tienen alguna responsabilidad en el seno de las propias comunidades.

La oportunidad de este viaje me parece momento adecuado para exhortar a las Comunidades Eclesiales de Base de Brasil a conservar intacta su dimensión eclesial no obstante tendencias o impulsos que vengan del exterior o del propio país en un sentido diverso. Si en años pasados, las Comunidades Eclesiales de Base latinoamericanas, brasileñas en particular, manifestaron enorme vitalidad y fueron acogidas como valiosísimo elemento pastoral; si tuvieron, además de esto, notable repercusión en el exterior, fue justamente porque supieron mantener, sin desviaciones ni alteraciones, la dimensión eclesial, evitando la contaminación ideológica" (Mensaje de Juan Pablo II a las Comunidades Eclesiales de Base, 12. 7. 80, Brasil).

### De Base

Estas comunidades espontáneamente se forman en las bases, a la luz de la fe. Esto significa que ellas aparecen, crecen, se desarrollan y se multiplican por iniciativas del Espíritu, que construye en el mundo el Cuerpo Místico de Cristo, como construyó, en las entrañas de la Virgen, el cuerpo físico de Cristo. Cristiano por cristiano, uno a uno, para formar la plenitud del Cristo total, como célula por célula, una a una, trajo a luz el fruto bendito del vientre virginal. Espontáneamente, significa que las comunidades eclesiales surgieron de las bases y no fueron impuestas por la jerarquía. Su origen no fue un proyecto pastoral de la jerarquía, que procuró despertarlas para compensar el vacío dejado en los grandes movimientos que habían caracterizado las décadas anteriores, movimientos de Acción Católica, de Congregaciones Marianas y tantos otros. Cuando la jerarquía se dio cuenta, las comunidades eclesiales ya eran una realidad en las bases, postulando nuevos servicios ministeriales, permitiendo a tantos sacerdotes y religiosos el redescubrimiento del sentido pastoral de su consagración y expandiéndose como una de las más promisorias fuerzas actuales de presencia de la Iglesia en América Latina.

"La vitalidad de las Comunidades Eclesiales de Base empieza a dar sus frutos; es una de las fuentes de los ministerios confiados a los laicos: animadores de comunidades, catequistas, misioneros" (Puebla, 97).

Hoy, la gran realidad de las comunidades eclesiales de base, enfrenta desafíos nuevos que llevaron a los Obispos reunidos en Puebla a asumirlas como objeto de especial atención pastoral. Entre estos desafíos, hay dos que se presentan como de más graves consecuencias.

El primero es el desafío presentado por los medios urbanos, especialmente de las megápolis. Las comunidades eclesiales de base encontraron ambiente propicio de germinación y crecimiento en los medios rurales. La vida rural propicia la aglutinación comunitaria. También tuvieron un cierto éxito en las periferias de las grandes ciudades cuya población, generalmente inmigrantes, provenientes de áreas rurales, encontraba en las Comunidades eclesiales de base una réplica del contexto perdido en sus tierras de origen y el instrumento donde juntos pueden pensar en sus problemas y plantear sus soluciones.

"Se comprueba que las pequeñas comunidades, sobre todo las Comunidades Eclesiales de Base crean mayor interrelación personal, aceptación de la Palabra de Dios, revisión de vida y reflexión sobre la realidad, a la luz del Evangelio; se acentúa el compromiso con la familia, con el trabajo, el barrio y la comunidad local. Señalamos con alegría, como importante hecho eclesial particularmente nuestro y como 'esperanza de la Iglesia' (EN 58), la multiplicación de pequeñas comunidades. Esta expresión eclesial se advierte más en la periferia de las grandes ciudades y en el campo. Son ambiente propicio para el surgimiento de los nuevos servicios laicales. En ellas se ha difundido mucho la catequesis familiar y la educación de la fe de los adultos, en formas más adecuadas al pueblo sencillo" (Puebla, 629).

Sin embargo también es verdad que ellas no encontraron todavía terreno fértil en los medios urbanos, tal vez nunca lo encontrarán allí, dadas las características de dichos centros. Así, la pastoral urbana atendida por la red parroquial, sigue constituyendo uno de los más serios problemas pastorales de América Latina, que a su vez sufre un rápido proceso de urbanización.

"Como pastores, queremos decididamente promover, orientar y acompañar las Comunidades Eclesiales de Base, según el Espíritu de Medellín y los criterios de la *Evangelii Nuntiandi* 58; favorecer el descubrimiento y la formación gradual de animadores para ellas. Hay que buscar, en especial, cómo las pequeñas comunidades, que se multiplican sobre todo en la periferia y las zonas rurales, puedan adecuarse también a la pastoral de las grandes ciudades de nuestro continente" (Puebla, 648).

El segundo desafío proviene de las implicaciones políticas e ideológicas de las comunidades eclesiales de base.

En muchos países, y por su propio proceso de maduración, las Comunidades eclesiales de base se transformaron en verdaderas escuelas de concientización y politización. El pueblo que participa en estas comunidades no es más presa fácil de los políticos y demagogos que lo adulaban en los momentos electorales, para luego olvidarlo por completo en los períodos no electorales. El pueblo no es más la masa que los señores de la política moldeaban según sus intereses electorales. De las propias comunida-

des surgen líderes que conocen la palabra de Pablo VI sobre la actividad política como una forma noble, no exclusiva, de realizar el compromiso cristiano. Estos líderes, están decididos a participar en el proceso político para hacer valer los legítimos intereses de las bases. Hasta allí todo va bien. El problema está en que no es fácil comprometerse en el juego político y conservar al mismo tiempo la fidelidad a las bases. Es grande el riesgo del sobre-condicionamiento ideológico, sea en el sentido de sucumbir a las seducciones del poder que comienza a adormecerlos, sea en el sentido de optar por la vía de la guerrilla. Sólo por el permanente contacto con las fuentes eclesiales de las comunidades, podrán sus líderes, y las propias comunidades eclesiales, mantener inalterada su fidelidad al Espíritu que las suscitó en el seno de la Iglesia.

Los Obispos reunidos en Puebla alertaron sobre este peligro cuando se pretendió identificar el conjunto de las comunidades eclesiales de base como la Iglesia Popular:

“El problema de la ‘Iglesia popular’, que nace del Pueblo, presenta diversos aspectos. Si se entiende como una Iglesia que busca encarnarse en los medios populares del continente y que, por lo mismo surge de la respuesta de fe que esos grupos dan al Señor, se evita el primer obstáculo: la aparente negación de la verdad fundamental que enseña que la Iglesia nace siempre de una primera iniciativa ‘desde arriba’; del Espíritu que la suscita y del Señor que la convoca. Pero el nombre parece poco afortunado. Sin embargo, la ‘Iglesia Popular’ aparece como distinta de ‘otra’, identificada como la Iglesia ‘oficial’ o ‘institucional’, a la que se acusa de ‘alienante’. Esto implicaría una división en el seno de la Iglesia y una inaceptable negación de la función de la jerarquía. Dichas posiciones, según Juan Pablo II, podrían estar inspiradas por conocidos condicionamientos ideológicos” (Puebla, 263).

En su mensaje a las Comunidades Eclesiales de Base, de 12 de julio de 1980, en ocasión de su visita a Brasil ya citada, Juan Pablo II insistió en los aspectos esenciales que deben caracterizar a estas comunidades.

Refiriéndose, en fin, a las bases comunitarias, el Sumo Pontífice dedica especial atención a los líderes responsables de éstas:

“La historia, breve aunque ya bastante rica, de las Comunidades Eclesiales de Base en Brasil como en América Latina parece mostrar que en ellas, siempre bajo la responsabilidad pastoral de los legítimos pastores —del Obispo en la diócesis y de los presbíteros debidamente autorizados por el Obispo— numerosos laicos encontraron la posibilidad de servir a la Iglesia mediante aquella animación espiritual que garantiza a las mismas comunidades dinamismo y eficacia. En vastas regiones donde los sacerdotes son escasos y sobrepasados, muchas veces hasta el extremo de sus energías, esta colaboración de los laicos, en una tarea precisa, se extiende y multiplica maravillosamente la acción del sacerdote.

Es importante la función de estos líderes de Comunidades Eclesiales de Base pues de ellos, en estrecha asociación con los pastores responsables, depende mucho la orientación de las comunidades. Por eso, hay exigencias a ser siempre observadas. No es superfluo recordar algunas: por su relevancia la primera es la necesidad ya anotada de estar los líderes, ellos en primer lugar, en comunión con los pastores, si se desea que las Comunidades Eclesiales de Base se mantengan en esta comunión.

En segundo lugar, el líder, llamado a orientar la marcha de la comunidad y probablemente a ayudar a sus miembros a crecer en la fe, debe tener el empeño serio de formarse, él primero, en la fe. El no transmite su pensamiento o su doctrina, sino que aprende y recibe en la Iglesia. De ahí su obligación de acoger con diligencia de boca de la Iglesia lo que ella quiere decir: la recta interpretación de la revelación divina en la Biblia y en la Tradición, los medios de salvación, las normas de comportamiento moral, la vida de oración y la liturgia, etc.

Añadiré que, en todos los casos, un líder de Comunidades Eclesiales de Base, mucho más que un maestro es un testigo: la comunidad tiene el derecho de recibir de él el ejemplo persuasivo de vida cristiana de fe e ir, radiante, de esperanza trascendente, de amor desinteresado. Que él sea además un hombre que crea en la oración y que reza".

### 3.3. Opción por los Jóvenes

#### En el Concilio Vaticano II

El Concilio Vaticano II vislumbra profundos cambios históricos que definirán una nueva realidad cultural y social en el mundo. América Latina, ha vivido en estas últimas décadas tensiones, conflictos y transformaciones derivadas de su condición de subdesarrollo en el marco de un orden internacional injusto. La Iglesia entiende que la juventud tiene un papel definitivo en el surgimiento y en el sentido de las transformaciones globales que marcarán el rumbo de la historia: "Vosotros sois los que vais a formar la sociedad del mañana; os salvaréis o pereceréis con ella" (1).

América Latina aparece como "un signo de esperanza y factor de preocupación". Ha heredado valores humanos y cristianos; posee la fuerza de su juventud y al mismo tiempo se debate en crisis y conflictos que pueden obstaculizar el camino hacia la liberación integral de sus pueblos.

La Iglesia es plenamente consciente del dinamismo social transformador de la juventud inspirada por valores evangélicos. Es más, cree que ese debe ser uno de los principales compromisos y le señala las grandes líneas cristianas del cambio social: "La Iglesia está preocupada porque esa sociedad que vais a construir respete la dignidad, la libertad y el derecho de las personas" (Ibid).

---

(1) Mensajes de los Padres conciliares, 8. 12. 1965: a los jóvenes.

En nuestro continente la juventud sufre con mayor dramatismo la marginación social, el desconocimiento de sus derechos más elementales y la conculcación de sus libertades. Por eso, la juventud está comprometida en las luchas sociales y políticas, no siempre con lucidez y coherencia, pero siempre con audacia y decisión, expresa su insatisfacción por el orden establecido y demanda un orden más justo. Es la juventud, en el sentir de la Iglesia, la que debe edificar con entusiasmo "un mundo mejor que el de sus mayores" (Ibid).

La serie de documentos del Concilio culmina con un mensaje dirigido a la juventud: "Es para vosotros, los jóvenes, sobre todo para vosotros, por lo que la Iglesia acaba de alumbrar en su Concilio una luz, luz que alumbrará el porvenir" (Ibid). A los jóvenes les tocará "vivir en el mundo en el momento de las más gigantescas transformaciones de su historia" (Ibid). Ellos constituyen una "fuerza de extraordinaria importancia" en la construcción de una nueva sociedad.

### En Medellín

Medellín recoge estos planteamientos del Concilio y los aplica a la realidad latinoamericana. Señala que la juventud constituye el grupo más numeroso (Documento de Medellín, Conclusiones, Cap. 5, Juventud, 1 y 17), que posee un gran potencial de presión para el mundo (Ibid, 10 y una clara conciencia de sí mismo y de su originalidad de modo que constituye un nuevo "cuerpo social" (Ibid, 1).

Para trazar líneas de pastoral social, la Iglesia parte de una definición de su actitud frente a la juventud. Reconoce sus valores y sus límites (Ibid, 16), la llama a participar en las tareas de servicio a la fe y a la promoción de la justicia (Ibid, 12), le presenta la imagen de una Iglesia que se compromete en la liberación de todo el hombre y de todos los hombres (Ibid, 15), desligada de todo poder temporal (Ibid, 15), auténticamente pobre, misionera, pascual (Ibid, 15).

Medellín confiere a la juventud la misión de "reintroducir permanentemente el sentido de la vida y de superación de la muerte" (Ibid, 11). Esta "revitalización" es entendida no sólo en su sentido biológico sino también socio-cultural, psicológico y espiritual (Ibid, 11), como una perenne reactualización de la vida" (Ibid, 11).

Para ello estimula a los jóvenes a la autenticidad, la autocrítica, el diálogo y a asumir su papel irremplazable en la misión profética de anuncios y de denuncia de la Iglesia (Ibid, 18).

Entre las líneas pastorales para la juventud cabe destacar las que se refieren más directamente a la formación de jóvenes como agentes de cambio en el marco de la doctrina social de la Iglesia.

Una pastoral bien orientada debe preparar y promover la participación de la juventud en el desarrollo integral de nuestros pueblos (Ibid, 14).

En este sentido, deben promoverse los movimientos juveniles con el objeto de hacerlos poderosos instrumentos de formación humana y cristiana, de acción evangelizadora en la transformación de personas y estructuras (Ibid, 17). La formación de líderes de la comunidad social y eclesial debe ser estimulada por medio del reconocimiento de la autonomía de los movimientos seculares y de una mayor confianza en sus dirigentes (Ibid, 17).

### En Puebla

Puebla asume a Medellín y aporta nuevos enfoques mediante sus dos grandes opciones preferenciales: los pobres y los jóvenes. El documento parte de un diagnóstico de la situación de la juventud en América Latina. Primeramente se señalan los contrastes en la condición socio-económica de los jóvenes (1175-1177). La mayoría de nuestra población es joven y es pobre. Así ambas opciones preferenciales se vinculan íntimamente. Por otro lado, la Conferencia se refiere a las características sociales de la juventud entre las que se pueden destacar su autenticidad, su sensibilidad ante los problemas sociales, sus legítimas inquietudes políticas y la clara conciencia de su poder social. Al mismo tiempo, la Iglesia percibe que la juventud carece de una asesoría equilibrada y de una adecuada formación social y política (1170-1172).

Ante esta realidad, la Iglesia confía en los jóvenes porque ellos son su esperanza y porque ve en la juventud un gran potencial evangelizador, una fuerza dinamizadora del cuerpo social y eclesial (1186).

La pastoral para la juventud que presenta Puebla podría caracterizarse por su enfoque **globalizante** en cuanto pretende abarcar a toda la juventud, **diferencial** en función de los distintos sectores: estudiantes, campesinos, universitarios, obreros (1187) y **articulada** por medio de las etapas del desarrollo de la formación y del compromiso de la juventud.

Además, la pastoral juvenil debe partir de la realidad social, debe llevar a una profundización en la fe, a un crecimiento en la comunión con Dios y con los hombres y a abrir a los jóvenes canales de participación activa en la Iglesia y en la transformación de la sociedad (1187).

En este sentido los movimientos y las comunidades juveniles y los centros de educación cristiana deben ofrecer una formación entendida como proceso de educación en la fe. Dicho proceso aparece en Puebla con determinadas características que conviene recoger.

Primero señala su fundamento, Cristo, Dios y Hombre (1194), que llama a la conversión y que lleva a una seria espiritualidad basada en la oración y en el conocimiento de la Palabra de Dios (1195) y a una solidaridad en Cristo con los hermanos (1194).

La formación de la juventud debe incluir una preparación gradual sociopolítica de acuerdo con la doctrina social de la Iglesia (1196), lo que le permitirá el desarrollo de su capacidad crítica ante el asedio de los medios de comunicación y un mejor discernimiento de ideologías y compromisos políticos (1197).

La Iglesia en Puebla ve la misión de la juventud ligada a edificar la civilización de la paz y la justicia, lo que denomina "civilización del amor" (1188) mediante la comunión con Dios y con los hombres, en especial anunciando la buena nueva a los más pobres, anuncio que debe incluir una promoción humana acorde con su condición de hijos de Dios (475).

"La pastoral juvenil será la pastoral de la alegría y de la esperanza que transmite el mensaje gozoso de la salvación a un mundo muchas veces triste, oprimido y desesperanzado, en busca de su liberación" (Juan Pablo II) (1205).

### 3.4. Lineamientos para la Organización de la Pastoral Social

#### 3.4.1. Las dimensiones de la pastoral social

La pastoral social es la aplicación del pensamiento social a la Evangelización de la sociedad concreta en que vivimos. Toda evangelización auténticamente liberadora tiende a transformar las actuales relaciones entre los hombres y, por lo tanto, a crear una sociedad verdaderamente participativa y fraterna. En este sentido toda pastoral debe ser social.

Su problema central o su mayor desafío consiste en encontrar el discurso, el lenguaje que establezca la comunicación entre el mensaje del Evan- y el hombre situado en el espacio cultural contemporáneo.

El mensaje evangeliza sólo cuando es acogido como un "Evangelio", como una espléndida noticia, tan inesperada, tan decisiva, que transforma la vida de quien la recibe, esto es, "lo convierte". Para esto es necesario que haya en él una expectativa, una sensibilización de sus antenas interiores por las cuales capta la noticia.

Sucede que hoy el hombre vive en un espacio cultural atravesado por tantas interferencias, que el mensaje o no llega al nivel de la conciencia o bien no tiene fuerza para convertir. Otras informaciones que se presentan como más fascinantes lo atrapan: las especulaciones de la ciencia que abre perspectivas alucinantes, el dominio de la técnica, una promoción terrena del hombre y la ciudad, las gratificaciones solitarias del erotismo espectacular, las perspectivas reales o ilusorias de tener más. El hombre que puede ser evangelizado se siente incapaz para resistir las presiones del ambiente.

Cabe recalcar que el problema central, el desafío mayor de la Pastoral Social hoy se ubica de cierto modo en el propio contexto social. Continuando con su preocupación de dirigirse a las conciencias, ella no puede desconocer la existencia y el poder de las propias estructuras globales.

Podemos distinguir dos formas de pastoral social utilizadas por la Iglesia.

A la primera forma la llamamos Pastoral Social indirecta. Es aquella que para alcanzar su objetivo evangelizador, recurre a la creación de instituciones mediadoras. Por lo tanto, es la forma que mediatiza el anuncio del mensaje a través de instituciones más en consonancia con las propias actividades de la Iglesia.

Por esta forma de pastoral social la Iglesia creó, en toda América Latina, una extensa red de obras, para prestar determinados servicios, sobre todo en los sectores de asistencia, promoción y educación.

A la segunda forma la llamamos Pastoral Social directa. Prescinde de la mediación de instituciones, en cuanto pretende llevar directamente el mensaje a sus destinatarios. Esta forma desarrolla especialmente tres líneas de acción. El anuncio del mensaje, que en este caso sería específicamente el mensaje contenido en la doctrina social de la Iglesia. La denuncia, cuando se confronta el mensaje con la realidad para discernir la iniquidad. Comparando lo que debe ser con lo que es, levanta la voz profética, no para hacer crítica negativa sino para despertar el sentido de responsabilidad social y motivar a las bases a luchar para adecuar la realidad a las exigencias sociales del mensaje.

La pastoral social en América Latina se encuentra hoy en una fase de transición.

Continúa manteniendo formas indirectas de pastoral social y tiene muchas razones para ésto, como es fácil de notar. En América Latina, en general, las naciones no han llegado a un nivel de desarrollo que les permita asumir la atención de todas las carencias que sufren sus poblaciones. Desde el inicio de nuestra historia la Iglesia tomó bajo su responsabilidad, de modo pionero, la función supletoria de las responsabilidades del Estado.

Es claro que la Iglesia sabe que asistir a un necesitado, promover una comunidad, educar a un niño, formar a un joven, tiene un valor en sí mismo. Son iniciativas que valen por sí mismas, que merecen la dedicación de la Iglesia, como servicio a los hermanos y testimonio de amor, independientemente de las intenciones pastorales que motivan la acción de la Iglesia.

Por otro lado, también está claro que la Iglesia no es una institución de promoción social, en el sentido más amplio del término. Ella es primera e irreductiblemente una institución de salvación y de evangelización. Ella fue enviada para salvar y evangelizar.

Empeñándose en la promoción social, la Iglesia sabe que el fin de sus obras es bastante noble como para merecer su dedicación. Pero nada le impide orientar estas obras hacia un fin específicamente eclesial, que va más allá de los fines perseguidos por las instituciones profanas que se ocupan también de la promoción social.

Nada le impide hacer esto, por cuatro razones:

- La promoción social tiene en sí un dinamismo intrínseco que va más allá de ella misma. Promover social y humanamente a los hombres es elevar los horizontes en los cuales es posible distinguir su destino sobrenatural y abrirlos al don de la gracia y a la vocación divina.
- La promoción social, al empeñarse desinteresadamente en la promoción humana es un testimonio de amor que tiene en sí mismo un alto poder evangelizador, tal vez el más alto en una sociedad cansada de oír palabras, promesas vanas, esperanzas ilusorias.
- El mantenimiento de esas obras multiplica las ocasiones de transmitir el mensaje, de anunciar el Evangelio y ejercer su misión salvífica.
- En América Latina cabe a la Iglesia una misión supletoria en el campo social, atendiendo las carencias que la sociedad civil no puede todavía remediar.

En esta perspectiva aparece claro que todas las obras por las que la Iglesia realiza su acción social no son para ella meros medios, aunque tampoco son fines en sí.

- No son medios porque ellos tienen en sí mismos su valor, como se dijo más arriba; y porque reducirlos a meros medios definiría la acción de la Iglesia a través de ellos con un sentido dudoso, ambiguo, de aletargamiento subrepticio, para un proselitismo insidioso.
- No son fines en sí, porque la Iglesia no es una institución de promoción social sino de salvación.

Son de hecho fines intermedios, con su propia consistencia. La Iglesia apunta a realizar dichas obras por lo que en sí valen, pero esto se sitúa en un encadenamiento causal que se conecta con sus fines supremos.

La larga experiencia de la Iglesia con tales formas de acción social, especialmente la experiencia reciente en una cultura pluralista, laicizada, y en la cual ejerce enorme influencia el poder económico, llevará a percibir con mayor claridad los riesgos que implican.

Es un riesgo el hecho de que esas obras e instituciones que son un fin intermedio, se vuelvan al poco tiempo un fin en sí mismas. Las oportunidades de evangelización se disuelven en las actividades rutinarias de funcionamiento de la institución. El dinamismo es progresivamente devorado por las preocupaciones administrativas y otras semejantes, mientras el objetivo evangelizador se confía a una programación de acciones, con resultados cada vez más aleatorios.

Por otro lado, la evangelización mediante las obras de acción social directa puede ser perjudicada al crear expectativas ambiguas. La "conversión" es el encuentro de la libertad personal con la gratuidad del don de Dios. Sin libertad no hay expectativa abierta para la buena nueva. Ahora bien, la expectativa de los que buscan nuestras obras está fijada en los servicios que prestan y de las cuales tienen más necesidad. Aquí reside el gran desafío con que se enfrentan, por ejemplo, las universidades confesionales dentro de una cultura pluralista.

El mantenimiento de la extensa red de obras de acción social, directa, asistencial, promocional, educativa, (hospitales, colegios, universidades. . .) exige a menudo recurrir al poder público y al poder económico por medio de subvenciones, concesiones, donaciones, exenciones fiscales, etc. . . Este recurso tiene su precio muchas veces en secretas dependencias que limitan la libertad, aunque sea cobrar a la Iglesia la complicidad del silencio.

Sin embargo, sería una insensatez que la Iglesia, consciente de estos riesgos, decidiese abandonar la gran variedad de obras por las cuales realiza su acción pastoral indirecta, especialmente en colegios y formación de agentes de pastoral (1).

Pero es verdad que la conciencia de estos mismos riesgos está conduciendo a la pastoral social en América Latina hacia una fase de transición. Por un lado, la Iglesia mantiene y está dispuesta a continuar manteniendo las formas indirectas de acción pastoral, porque aún persisten las razones que inspiraron su creación. Por otro lado, la Iglesia más sensible a los

---

(1) Para la mantención de estas obras, la Iglesia de América Latina es asistida por la ayuda de organizaciones de otros países. Es importante definir criterios para la justa distribución de esta ayuda.

riesgos de la ambigüedad y de la dependencia comienza a orientar su acción pastoral por nuevas líneas, bien discernidas, tendientes a reducir el margen de ambigüedad y el peso de las dependencias. En otras palabras, nuestra Iglesia, manteniendo las formas de la pastoral social indirecta, está tratando de transformarla siempre más en el sentido de ofrecer los medios de autoformación de aquellos que de ellas se benefician. Sin embargo se orienta valientemente y cada vez más hacia las formas de pastoral directa.

La Iglesia mantiene la necesidad de su presencia en centros educativos. En algunos casos, comprobando la imposibilidad de superar los riesgos mencionados se tomaron iniciativas para transferir la administración de sus obras a los representantes de la comunidad o a entidades de la administración pública. Así se libera un conjunto apreciable de fuerzas que se derivan hacia otros frentes de acción social. Este ha sido el caso de muchos colegios que se han cerrado, para transferir los religiosos (as) que se ocupaban de ellos a un trabajo en la comunidad. Es importante observar, de todos modos, que tal opción no puede ser entusiasmo superficial y momentáneo. El trabajo en las bases, extraído del contexto de una comunidad mayor, exige una vocación especial y una preparación adecuada. Nunca puede ser auténtico cuando está inspirado en el oculto deseo de huida de las implicaciones de la vida religiosa comunitaria.

La búsqueda de formas más directas de acción pastoral ha liberado a la Iglesia para dedicarse a la acción profética de anuncio y denuncia profética. Esto estimuló en forma especial, el surgimiento de las Comunidades Eclesiales de Base; en ellas con un mínimo de estructuración institucional, se anuncia la palabra, se reparte el pan y la animación sustenta a los más desvalidos para que enfrenten su propia autopromoción.

El Papa Juan Pablo II en su mensaje del 10 de julio, a la Conferencia Nacional de Obispos del Brasil, fijó las condiciones de autenticidad de toda pastoral social dentro de líneas que no dejan lugar a equívocos (Ver p. 451 ss.).

Sobre todo es necesario que este programa social tenga autenticidad, lo que quiere decir, que sea coherente con la naturaleza y la identidad de la Iglesia, que corresponda a sus principios (que son los del Evangelio) y que se inspire en su magisterio, especialmente en su magisterio social. En otros términos, esa pastoral social no puede basarse en premisas que con todos los méritos y cualidades que se les quiera reconocer, son contrarias a la verdad católica en sus propios fundamentos.

En segundo lugar, la pastoral social deberá ser auténticamente nacional, pero no por eso dejar de ser universal al mismo tiempo. Debe responder a la verdad integral respecto al mundo contemporáneo. Debe tener los ojos abiertos a las injusticias y a las violaciones de los derechos humanos, sea donde fuere, en el dominio de los bienes materiales así como en el de los bienes espirituales. Si falla esta óptica fundamental, corre fácilmente el riesgo de volverse objeto de manipulaciones unilaterales.

Luego, el programa de acción social de la Iglesia debe ser también orgánico, debe tener en cuenta la ligazón que existe entre los diferentes factores económicos y técnicos de una parte, y, de otra, las exigencias culturales. En este contexto, se debe atender especialmente a la instrucción y a la educación, pre-requisitos indispensables para el acceso a una promoción social igual para todos. Las reformas audaces, necesarias, no tienen como único objetivo la colectivización de los medios de producción, menos aún si se entiende esto como concentración de todo en las manos del Estado, convertido en única fuerza capitalista verdadera.

Estas reformas deben tener por eje permitir el acceso de todos a la propiedad, ya que ésta crea en cierto modo las condiciones indispensables de libertad y creatividad del hombre, lo que le permite salir del anonimato y de la alienación cuando se trata de colaborar con el bien común.

Por último, la acción social de la Iglesia debe fundarse en el compromiso de todos cuantos llevan sobre sus hombros partes significativas de la misión de la Iglesia, cada una de acuerdo con su función y responsabilidad específica.

Así los teólogos no quedarían expuestos a toda especie de objeciones, si saben dar a su enseñanza una orientación enteramente evangélica y cristiana, fiel a las enseñanzas de la Iglesia. Los ministros de la Iglesia —Obispos, sacerdotes y diáconos— tendrán conciencia de que su mejor participación es más eficaz en esta pastoral social y no en la que consistiría en empeñarse en luchas partidarias o en opciones de grupos y sistemas, es decir, en aquella que los hace verdaderos “educadores de la fe”, guías seguros, animadores espirituales. Los religiosos evitarán permutar lo que constituye su carisma en la Iglesia —consagración total a Dios, en busca de la santidad— por opciones políticas que no sirven ni a ellos mismos pues más bien pierden su identidad; ni a la Iglesia que queda empobrecida con la pérdida de su dimensión esencial; ni al mundo y a la sociedad, igualmente privados de aquel elemento original que sólo la vida religiosa podía ofrecer al legítimo pluralismo. La misma actividad de los laicos asumirá su genuina dimensión, en cuanto tiene como horizonte al hombre integral con todos sus componentes “inclusive con

su apertura a lo absoluto, o sea lo absoluto de Dios" (Evangelii Nuntiandi, No. 33).

### 3.4.3. La organización de la Pastoral Social

La pastoral social de una diócesis busca, exige que la evangelización se concrete organizativamente. Así lo pide la eficacia (Puebla 476) pero así lo exige principalmente "la coherencia del testimonio de la comunidad cristiana en el empeño de liberación y de promoción humana" (Puebla 478). De ahí que entendemos por pastoral social en una diócesis "la acción social por la cual la Iglesia se hace presente en la sociedad, en sus personas y en sus estructuras, para animar, ayudar a orientar y promover la liberación integral del hombre a la luz del Evangelio".

Toda la comunidad cristiana interviene en la organización diocesana de la pastoral social. Es su función indelegable. Es ella, en primer lugar, la que debe analizar con objetividad la situación social y religiosa de la diócesis, ella debe esclarecer esa situación a la luz inalterable del Evangelio y en definitiva y según los desafíos que le presenta la realidad, debe determinar las acciones concretas en que debe comprometerse (Octogésima Adveniens 4). De ahí que sea este un campo privilegiado de la acción pastoral para concretar el derecho a participar que tiene todo el pueblo de Dios que conforma una Iglesia particular. Especial responsabilidad incumbe al laico, quien en este caso no puede ser mero ejecutor pasivo sino que está llamado a aportar efectivamente "su experiencia cristiana, su competencia profesional y científica" (Puebla, 473).

La acción de la pastoral social en una diócesis es igualmente campo privilegiado para el diálogo con los que dentro del ámbito amplio de la comunidad civil y política luchan por construir una sociedad animada por valores auténticamente humanos. La Iglesia es consciente de que es la única responsable de la justicia en el mundo (Sínodo 1971), pero le incumbe ser la promotora de un amplio diálogo con los distintos sectores sobre la responsabilidad común frente al conflicto estructural (Cf. Puebla 1237 y 1249). Así las acciones de promoción de la justicia deben buscarse en un amplio diálogo con esos "hombres lúcidos" (Puebla 319), que encontramos en todas las comunidades diocesanas y que se esfuerzan por una liberación integral de los hombres.

Particular interés tienen las indicaciones de Puebla para la organización de la pastoral diocesana en el campo de lo social. No se puede hacer caso omiso de ellas. La pastoral social diocesana tiene que ser organizada (Puebla 478). Para ello, debe buscar medios permanentes y adecuados que sostengan y estimulen el compromiso comunitario (Puebla 478).

Es una pastoral que tiene que partir de la visión analítica, a la vez que pastoral, de la realidad social y eclesial de la diócesis (Puebla 85 y 1307). La pastoral social debe buscar la eficaz erradicación de los graves problemas que aquejan a nuestras comunidades diocesanas; éste es un signo de credibilidad que se le exige hoy en día (Puebla 476). Las acciones emprendidas deben llegar hasta la transformación de la realidad social mediante cambios estructurales y culturales (más de un centenar de párrafos se refieren a ella en el documento de Puebla). Es una pastoral que tiene que ser creativa, audaz, coherente, que exige de parte de los miembros de la Iglesia particular una entrega total (Puebla 476). Es, igualmente, una pastoral que exige reflexión permanente y por lo tanto constante confrontación entre los desafíos de la realidad y las exigencias evangélicas (Puebla 479 y 473); en una palabra, discernimiento humilde de las situaciones y de los llamados concretos que el Señor hace en cada tiempo y en cada lugar (Puebla 388). Todo ello dentro de una coordinación de orden nacional para que las acciones no se atomicen (Puebla 478).

A la luz de las exigencias anteriores podemos determinar cuáles serán las acciones prioritarias de la pastoral social en una diócesis, sin olvidar que cada comunidad diocesana, con mecanismos eficaces de participación, es la que en definitiva debe discernirlas y ejecutarlas.

**Elaborar el marco de la realidad socio-eclesial de la diócesis.** Esta es una acción que tiene que ver con la organización de la pastoral diocesana, en general pero principalmente de la pastoral social. Este marco tiene que ser global, analítico, pastoral, permanentemente actualizado. Debe elaborarse en una metodología de participación. Ninguna acción debe emprenderse sin él.

**La formación de la conciencia** a partir del pensamiento social de la Iglesia ocupa lugar privilegiado dentro de la acción pastoral en lo social. Quizás es lo más específico. Aquí entra toda la enseñanza social que la Iglesia debe predicar y por la cual debe educar a las personas y a las colectividades, formar la opinión pública y orientar a los responsables de los pueblos (Juan Pablo II en el discurso inaugural de Puebla). Es una acción que exige programas bien elaborados para todos los niveles y para todos los sectores que conforman la comunidad diocesana. Son tareas de esta acción de formación: la concientización sobre la responsabilidad común frente al desafío de construir una nueva sociedad (Puebla 1221), la educación para la convivencia (Puebla 477), la educación para el compromiso político de los cristianos (Puebla 524), la educación para la justicia (Puebla 1029), la educación para los derechos humanos, el estudio y la animación de la reflexión sobre problemas específicos y urgentes en la re-

lación Iglesia-Mundo en el continente, que aporten a la construcción de una sociedad más humana (Puebla 1226 y ¶ 227), el estímulo a la elaboración de proyectos históricos conforme a las necesidades de cada momento y de cada cultura' (Puebla 553). Entra igualmente en estos programas un tema que cada día se hace más urgente en la formación de los cristianos: las ideologías que actualmente mueven el continente y su discernimiento cristiano hecho por el magisterio.

**La asesoría y la promoción de la organización base**, son acciones que siguen y acompañan permanentemente la formación social de los cristianos. La acción de promoción humana que hace la pastoral diocesana con grupos de base debe tener en cuenta que por naturaleza está encaminada a dar un aporte a la construcción de la sociedad global, por sencilla que sea esa acción. Es función de lo anterior, es necesario un servicio especial a las diócesis para que los grupos, las comunidades eclesiales de base, las pequeñas comunidades sociológicas de base, los sindicatos, las asociaciones y, en general, los cuerpos intermedios se desarrollen para unir esfuerzos. Hay necesidad de aportarles todo lo que en su lucha puede darles el Evangelio y el magisterio social de la Iglesia. Urge darles una orientación que les permita utilizar más eficazmente los recursos, acrecentar las posibilidades de liberación económica y social y superar los obstáculos. La educación para el compromiso político adquiere particular importancia en este campo; los grupos de base deben llegar a establecer un equilibrio frente a los grupos minoritarios, los grupos de poder.

El magisterio social de la Iglesia latinoamericana ha dado aportes bien interesantes en este campo, principalmente en sus Conferencias de Medellín y Puebla. En Medellín (documentos de Justicia y Paz): exigencia de una organización global para las comunidades nacionales, dimensiones funcional y territorial de la organización, relación entre organización y participación, su función política, las relaciones entre las pequeñas comunidades sociológicas de base, la exigencia de la organización popular para la conquista de la paz, el deber de la jerarquía de favorecer los esfuerzos del pueblo por crear y desarrollar sus propias organizaciones de base. En Puebla: la exigencia de la organización del pueblo, por medio de "sus organizaciones propias", para formar la sociedad pluralista en América Latina (1220), la animación de la organización de los obreros, de los campesinos, de los pobres como acción primordial de la pastoral social (477), el derecho de la organización de los obreros y su desarrollo (Puebla 1163 y 1244), la organización como exigencia para una concreta y eficaz opción preferencial por los pobres (Puebla 1162 y 1163).

**La comunicación cristiana de los bienes** es una acción a la que ninguna comunidad diocesana puede renunciar, así sean primordiales las acciones

anteriormente descritas. Esta acción cobija toda ayuda a los más pobres en sus necesidades urgentes. Cada comunidad debe descubrirlas y resolverlas. Hoy en día se requiere que sea una acción organizada para que pueda ser eficaz (Puebla 476 y 477). Es este el amplio campo de la asistencia a los marginados de nuestras comunidades que tanta diversidad exige de nuestra caridad.

#### 4. CONCLUSION: CONDICIONES PARA LA PASTORAL SOCIAL

Cuando el cristiano, laico o sacerdote, está activamente presente en la vida pública, su meta última es el advenimiento del Reino de Dios. Ahora bien, este fin no se consigue por medios meramente humanos, por muy necesarios que sean. Se necesita la gracia divina, que no surge del mundo sino del Espíritu. Aquellos que quieren colaborar en la transformación de las conductas y de las estructuras sociales, deben tener la luz y la fuerza divina, sin las cuales su acción sería vana y con las cuales se vuelve fecunda, para construir una sociedad más justa y más libre, fuente de una felicidad verdadera que sea signo y figura de la vida eterna. Que sean "llenos de Espíritu": aquellos que han percibido la debilidad radical de la carne sin el Espíritu, del hombre sin Dios, incluso en lo temporal; saben que aquí está la condición necesaria de toda acción verdaderamente eficaz en el mundo, el aporte propio de los cristianos al mundo.

"Es precisamente aquí. . . donde se impone una respuesta fundamental y esencial, es decir, la única orientación del Espíritu, la única dirección del entendimiento, de la voluntad y del corazón es para nosotros ésta: hacia Cristo, Redentor del hombre: hacia Cristo, Redentor del mundo" (*Redemptor Hominis*, 7). "La Iglesia es en Cristo como un sacramento o signo e instrumento de la íntima unión con Dios y de la unidad de todo el género humano" y de esto es El la fuente. ¡El mismo!; El, el Redentor" (*Ibid*).

"El mismo", porque hemos reconocido en El al Hijo Unigénito, que reveló su plenitud divina por la perfección de su obediencia al Padre y su plenitud humana por la perfección de su amor a sus hermanos; obediencia y amor hasta la muerte y la muerte de la cruz.

¿Cómo, volverse, pues, en forma nunca acabada pero real, Cristo transparente y radiante en el mundo? ¿Cómo volverse hijo de Dios y hermano del hombre? Aquí está la pregunta que todo cristiano debe hacerse si quiere alcanzar el fin de toda acción social: el hombre con toda su dimensión.

Se recalcan tan sólo tres condiciones de esta conversión personal y comunitaria a Cristo que valen para todos en la Iglesia: contemplación, abnegación, esperanza.

### 1. Contemplación

Contemplar a Cristo es contemplar al Padre: "El que me ha visto a mí, ha visto al Padre" (Juan, 14, 9). Pues Cristo es la Palabra que nos expresa el rostro de Dios. Y contemplar a Cristo es conformarse con él, para ir a los hombres como "otro Cristo". La expresión que Juan Pablo II usó cuando se dirigió a los sacerdotes que iba a ordenar en el estadio Maracanã de Río de Janeiro (2. 7. 1980) puede aplicarse a todo cristiano. Hay una diferencia, no sólo de grado sino de esencia, entre las formas como el presbítero y el cristiano participan del sacerdocio de Cristo; hay la misma diferencia entre las formas como uno y otro son "otro Cristo". Pero por el bautismo, todo cristiano se reviste de Cristo.

"Contemplativos en la acción", tal es la meta. Para que la acción sea realmente contemplación, una y otra deben alternar en momentos distintos. Cristo mismo pasó cuarenta días en el desierto al principio de su misión y, durante su vida apostólica, dedicaba momentos largos, a veces noches enteras, a la contemplación. Si el Verbo encarnado, que tenía en forma permanente la "visión beatífica" de Dios en lo más íntimo de su corazón, necesitó de momentos fuertes de oración, ¡cuánto más sus discípulos! La acción pierde su inspiración y se extravía cuando se olvida esta ley de alternancia. Tanto la oración personal como la comunitaria es necesaria para que el compromiso social sea realmente cristiano.

Esta contemplación que nos transforma en Cristo, que nos "cristifica", por así decirlo, culmina en la Eucaristía, oración eclesial por excelencia. "El que come mi carne y bebe mi sangre, permanece en mí y yo en él. Lo mismo que me ha enviado el Padre, que vive, y yo vivo por el Padre, también el que me come vivirá por mí" (Juan, 6, 56-57). En la Eucaristía la contemplación alcanza su meta última al transformarnos en otro Cristo.

## 2. Abnegación

La Eucaristía y la Penitencia, que es su complemento, conducen a un misterio de muerte sin el cual no hay vida, no hay acción, en el pleno sentido de las palabras. No hay que sorprenderse si Juan Pablo II termina su primera encíclica, **Redemptor Hominis**, con un llamado a revitalizar estos dos sacramentos. "El que no lleve su cruz y venga en pos de mí, no puede ser discípulo mío" (Luc. 14, 27). Cristiano es quien está crucificado para el mundo y para quien el mundo está crucificado.

La contemplación tiende a hacernos partícipes de su vida; esto no se logra sino por un proceso que nos vacía de todo lo que, en nosotros, es obstáculo, liberando el espacio para la vida de Cristo.

Jesús mismo asumió la condición del hombre esclavo:

"¡Y con todo eran nuestras dolencias las que él llevaba y nuestros dolores los que soportaba! Nosotros le tuvimos por azotado, herido de Dios y humillado. El ha sido herido por nuestras rebeldías, molido por nuestras culpas.

El soportó el castigo que nos trae la paz, y con su cardenales hemos sido curados" (Isaías 53, 4-5).

Si el inocente tuvo que pasar por la noche de la agonía y la muerte de la cruz para redimir al hombre, el hombre pecador no puede conseguir el Reino sin conocer el mismo misterio. Una acción social sin esta abnegación, no puede alcanzar su fin escatológico, ni tampoco, por tanto, sus metas históricas.

Cada cual sabe la lucha íntima que debe emprender contra sí mismo, la "violencia" que debe hacerse, para abrir las puertas a la vida y ser realmente un agente de justicia, de libertad, de paz; en una palabra, de amor en el mundo. La acción social pasa primero por las denuncias de sus propios vicios y por la violencia evangélica contra sí mismo sin la cual uno se vuelve más bien obstáculo que fermento para una nueva sociedad.

De todas las abnegaciones que condicionan una acción liberadora, la más necesaria es la humildad, porque ataca la raíz del más temible de todos los vicios, el orgullo. En esta lucha, la más difícil de todas, porque se libra contra un enemigo oculto, el cristiano encuentra una ayuda: conformar su acción social con los criterios que son los de la comunidad cristiana y de sus pastores. El "sentir con la Iglesia", cueste lo que costare, es el medio más eficaz para vencer el orgullo por el cual la acción en el mundo se pierde en extraños caminos de odio y de opresión.

No hay amor sin abnegación. La "lucha noble" del cristiano por la justicia y la libertad persigue una meta de amor por medios de amor; debe pasar por el misterio de la cruz.

### 3. Esperanza

No hay liberación del hombre si no hay conversión del pecado a la gracia. Aquí está la convicción fundamental del cristiano en su acción social. Mientras sigan vivos los gérmenes de la iniquidad, toda estructura y toda cultura sigue amenazada.

Ahora permanecen activos estos fermentos de muerte hasta el fin de los siglos, porque siempre estará actuando el "príncipe del mundo" que no tendría ningún poder sin la complicidad del hombre pecador. Entonces se requiere un esfuerzo permanente para pasar de una sociedad menos humana a una sociedad más humana.

A veces la acción de Cristo en el mundo parece muy lenta y quizás incluso parece fracasar. Hay que recordar entonces, que Jesús no vino primero para transformar la tierra, sino para salvar al hombre del pecado y de la muerte y llevarlo a la vida eterna. Esta redención implica un mundo donde la justicia sustituya a la iniquidad, la libertad a la opresión, el amor al odio; un mundo más feliz. Liberando al hombre de su pecado, Cristo hace más para la transformación social que cualquier revolucionario, porque siembra los fermentos de una liberación temporal. Su acción misteriosa choca, sin embargo, y chocará siempre contra la acción del adversario. Además, la transformación temporal depende de mediaciones políticas, económicas, culturales que favorecen u obstaculizan el surgimiento de una sociedad nueva.

Por todas estas razones, el cristiano actúa en el misterio. No está seguro ni del triunfo del amor, ni del éxito de las mediaciones necesarias.

La esperanza a pesar de todo, lo alienta para no abandonar la lucha. Una esperanza que no es certidumbre de la razón, sino certidumbre del corazón. "El corazón tiene razones que la razón no conoce" (Pascal). Esperanza no sólo en el triunfo final de Cristo después de la muerte del mundo, sino también esperanza en una tierra nueva; no en un paraíso que nunca existirá aquí y ahora. El cristiano espera que podrán surgir zonas y momentos de verdadera humanidad, por un esfuerzo inspirado por el Evangelio y usando las mediaciones adecuadas. La tarea será siempre inacabada, deberá siempre volver a emprenderse, pero es la tarea humana por excelencia, no sólo por sus efectos temporales, sino por su fruto de vida eterna.

En las condiciones de un mundo en que el pecado y su obra mortífera resurgen siempre, nadie podrá nunca decir todo lo que la humanidad debe a Cristo. Generosidad de niños, fidelidad conyugal, rectitud profesional en busca de la justicia, vocaciones políticas cuya motivación última es el Reino de Dios, existencias comprometidas al servicio de los pobres, de los enfermos, de los pecadores públicos, todos los privilegiados de Jesús: todo esto será radicalmente imposible sin algo que no surge de este mundo, sino que ha venido de arriba.

No en vano Cristo es el Hombre en quien todo el mundo piensa espontáneamente cuando se dicen estas palabras sencillas: "Amense mutuamente como yo los he amado", hasta la muerte. La humanidad, en medio de tantos dramas, conflictos, guerras, masacres, amenazas terribles, no puede olvidarlo. Sabe por intuición cuánto necesita de este amor que lucha, que construye, que reconcilia, que perdona. Cristo vive su amor en una multitud de hombres que nadie puede empadronar. Lo vive en la Iglesia de sus discípulos que desborda sus fronteras visibles.

Aquí está la esperanza del mundo, en el desarrollo terrestre de sus eventos y en su resurrección definitiva.

En un mundo devastado por el pesimismo y la decepción, de modo particular entre la juventud, la Iglesia anuncia constantemente una esperanza, una esperanza como horizonte, que avanza siempre frente a nosotros, porque Ella sabe que la historia humana no fue abandonada a un destino aleatorio, sino que fue asumida por un destino divino, al preparar en el plano trans-histórico el advenimiento del reino de Aquel que anticipó en sí todas las esperanzas. La dinámica pascual estimula sin cesar al cristiano para abrir nuevos horizontes.

Todo lleva a creer que Juan Pablo II comprendió la grandeza del desafío de la evangelización de nuestra cultura y lo asumió como meta de su Pontificado.

Ante una cultura marcada por la angustia y la perplejidad, aparece con el carisma de un hombre de certezas tranquilas y de definitivas esperanzas.

En su programa de viajes por el mundo, él viene de hecho realizando un plebiscito universal en favor de la supremacía de los valores espirituales del hombre, que son los únicos que pueden todavía salvar la cultura del colapso que la viene amenazando.

## INDICE ANALITICO

(Las cifras se refieren a las páginas)

- AGRESIONES (económicas, políticas, culturales) que amenazan el mundo y América Latina: sus fuentes según **Redemptor Hominis**, 15 ss, sus formas, p. XXXVI.
- ANTIGUO TESTAMENTO: raíz de la doctrina Social de la Iglesia, 155; el trabajo humano según el Génesis, p. XX.
- ARMAMENTOS (Carrera de): 38; resultado del agotamiento de recursos, 260; su amenaza al orden internacional, 301, 303.
- ASALARIADOS (Trabajadores): 32, 33, denuncia de su explotación por Juan Pablo II, su situación 219; el salario justo, 245; una legislación laboral, 247; política de salarios, 431; el salario justo característico de un sistema económico justo, **Laborem Exercens**, p. XXIV.
- AUTONOMIA DE LO TEMPORAL: 103 ss, 108 ss; en Vaticano II, 201.
- AYUDA INTERNACIONAL: 37.
- BIEN COMUN: Noción y prevalencia, 85.
- CAMPESINOS: Relación campo-ciudad injusta, 26–28; en el pensamiento de Juan XXIII, 193; de Juan Pablo II, 217; expulsión de sus tierras, 265; promoción de los c. y de los indígenas, 406; los c. en **Laborem Exercens**, p. XXVI.  
(Ver Reforma Agraria).
- CAPITAL: El mecanismo de explotación del trabajo por el c.: 22–23, 267–268; la explotación del trabajo por el c. en **Quadragesimo Anno**, 179; los derechos del c., 250; primacía del trabajo sobre el c., 251, p. XXI.  
Copropiedad del c. y del trabajo, p. XXII.

CAPITALISMO: y tecnicismo, 190; el liberalismo como doctrina del c., 312 ss, c. como organización de la sociedad, 314; condena del c. por Pío XI, 327; postura de Pío XII, 331; de Juan XXIII, 332; de Pablo VI, 335; c. latinoamericano, 342; c. denunciado en Medellín, 405; crítica del c. en *Laborem Exercens*, p. XXII.

CAUDILISMO, 45.

CIENCIA: Su autonomía, 109; c. e ideología, 111; fe y c. humana, 138.

CIUDAD: La c. gigante (megápolis) 10, 61; diferencia entre la c. del mundo agrario y la c. del mundo industrial, 56; la gran c. y sus efectos ecológicos, 260; cómo luchar contra la concentración urbana, 262, 425 ss.

COMERCIO: Desigualdad en el comercio entre países desarrollados y sub-desarrollados, 36.

COMPROMISO SOCIAL: El no compromiso equivale a cierta colusión con la injusticia, 387.  
(Ver Pobres)

COMUNIDAD: Su sentido en la existencia humana, 79 ss.

COMUNIDAD DE LOS BIENES: Deber de compartir en el Nuevo Testamento, 159; c. de los b. en el pensamiento patrístico, 163; c. de los b., derecho natural, 170; c. de los b. por encima del derecho de propiedad, 184, 241; a nivel internacional, 204; c. de los b. en la pastoral social, 471.

COMUNIDADES ECLESIALES DE BASE: 450–457; en la pastoral Social, 471.  
(Ver Comunidades intermediarias).

COMUNIDADES INTERMEDIARIAS: En *Rerum Novarum*, 175; en *Quadragesimo Anno*, 181, 254; necesidad de las comunidades sociológicas de base, Medellín, 407; las organizaciones de base en el desarrollo, 429.

COMUNISMO: y tecnicismo, 190.  
(Ver Marxismo).

CONCURRENCIA: La libre c., 255.

CONFLICTOS (sociales): en qué sentido se deben asumir por el cristiano, 146.

- CONSAGRACION DEL MUNDO: tarea de laicos, 100.
- CONSCIENTIZACION: en Medellín, 407; formación de la conciencia, 470.
- CONSUMO (sociedad de): 10—13; en el pensamiento de Pablo VI, 209; de Juan Pablo II, 224.
- CONVERSION: Necesaria para la acción social, 121, 441; por la contemplación, la abnegación, la esperanza, 473 ss.
- CRECIMIENTO ECONOMICO EN AMERICA LATINA: 20, 21.
- CRISTO: liberador, 95 ss; las grandes renunciaciones de C., 98 ss.; necesidad de la Redención de C., 220; la renuncia de C. al matrimonio, 237; la renuncia de C. al poder, 272; C., el hombre del trabajo, p. XXVI.
- CULTURALES (aspectos): análisis de la realidad cultural, 51—62; reflexión doctrinal, 283—289, (internacional) 305; orientaciones, 420—428; fragilidad de las culturas indígenas ante la agresión colonial, 3; la cultura como aspecto de la convivencia 82; la cultura en el pensamiento de Juan Pablo II, 224; amenazas a las culturas indígenas o africanas en América Latina, 285; amenaza a la cultura en sí misma por la sociedad urbano-industrial, 287; vínculo entre la cultura y el Evangelio, 288; encuentro de las culturas, 305; problema cultural tiene preeminencia sobre el problema económico o político, 340; la evangelización de la cultura en Puebla, 412 ss; la cultura urbano-industrial, 413.
- CUERPOS INTERMEDIARIOS: (Ver Comunidades intermedias).
- DEMOCRACIA: deterioro de la d., 44; participación de todos los ciudadanos y no imposición por un grupo, 226; sus fuentes teológicas, 273; la postura de Pío XII, 275; de Juan XXIII, 275; de Puebla, 278; d. y regímenes de fuerza, 278; estructura de la d., 435 ss; d. eficiente para el desarrollo compartido, 436; una ética de la d., 438 ss.
- DEMOGRAFICOS (Aspectos): 23—25, 291—293; influjo de la tecnología sobre la demografía, 55; crecimiento demográfico y deterioro ecológico, 260; demografía y ética, 292; demografía y política, 293.
- DEPENDENCIA DE AMERICA LATINA: 8—13; dependencia externa, 35 ss.; intervenciones extranjeras, 50; capitalismo latinoamericano, capitalismo dependiente, 342; dependencia favorecida por las elites latinoamericanas, 343; concepto leninista del imperialismo, 369; dependencia denunciada en Medellín, 404.

DERECHO NATURAL: (Ver Ley Natural).

DERECHOS HUMANOS: violación de los d. h.: 43; declaración de los d.h. en *Pacem in terris*, 196, 275 ss; en el pensamiento de Juan Pablo II, 214, 225, 231; la temática de los d. h. en Puebla, 411.

DESARROLLO Y SUBDESARROLLO: naturaleza del subdesarrollo, 9; contraste injusto entre d. y s. en el pensamiento de Juan XXIII, 193; el pensamiento de Pablo VI en *Populorum Progressio*, 202; las relaciones Norte-Sur, 296; desarrollo eficaz y compartido, 428; estructura de una democracia eficiente para el desarrollo compartido, 436.

DESIGUALDAD: (Ver injusta distribución).

DESEMPLEO: 33; el problema del empleo no se resuelve por el solo desarrollo económico, 247; el problema del empleo en *Laborem Exercens*, p. XXIV.

DEUDA EXTERNA: 38.

DIOS: Su relación con el hombre, 75 ss.

DISTRIBUCIÓN: (Ver injusta distribución).

DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA: uso ininterrumpido de la expresión por el Magisterio, p. XXXIII nota; especialmente en *Laborem Exercens*, p. XIII; revalorización necesaria, p. XXXIII; concepto recto de la d. s. de la I., 149; autoridad del Magisterio en materia social, 153 nota; misión de las Iglesias particulares en su elaboración. 207.

ECOLOGICOS (aspectos): la crisis ecológica, 58–60; orientaciones, 421–425; el problema ecológico en el pensamiento de Pablo VI, 209; de Juan Pablo II, 222; destrucción ecológica, 259.

ECONOMICOS Y SOCIALES (aspectos): análisis de la realidad económica y social, 19–42; reflexión Doctrinal, 239–268, (internacional) 296–301; orientaciones, 428–435; principios de un nuevo orden económico, 240 ss.

ESTADO: raíces ontológicas, 86; función necesaria y subsidiaria del E., 87; deber del E. en *Rerum Novarum*, 176; Papel del E. en la economía, 255; no puede absorber la iniciativa de los individuos y grupos, 256; concepto leninista del E., 367; organización pública de la economía, 430 ss; estructura de un E. democrático eficiente para el desarrollo compartido, 436.

- EMPRESA: la repartición a nivel de la e., 244; reforma de la e., 263, 433; empresario directo e indirecto en *Laborem Exercens*, p. XXIV; copropiedad del trabajo y del capital, p. XXII.
- ESTRUCTURAS: injusticia estructural, 12; transformación de las estructuras, 263.
- FAMILIA: impacto de la sociedad industrial sobre la f., 55; primera forma de la convivencia, 80; la relación hombre-mujer, 233 ss.
- FASCISMO Y NAZISMO: condena de Pío XI, 178.
- FE CRISTIANA: La amenaza a la f. c. por la mutación cultural, 63 ss; la f. c. del pueblo, 65; f. c. e ideología, 133.
- FEUDAL (mundo): caracterizado por los estatutos personales, 56; rasgos feudales en América Latina, según el comunismo tradicional, 48, 353.
- GUERRILLA: 47 ss. (Ver Violencia).
- HISTORIA: y escatología, 228.
- HISTORICOS (aspectos): breve historia social y religiosa de América Latina, 3—13; historia de la doctrina social de la Iglesia contemporánea, 173—232; historia de la doctrina del Magisterio sobre los sistemas y las ideologías, 319—339.
- HOMBRE: El sentido del h. en el cristianismo, 72 ss; en el pensamiento de Juan Pablo II, 221; nuevo humanismo, 225; doctrina centrada sobre el h., 230; el trabajo en su relación con el h., p. XIX.
- HUELGA: derecho a la h. como medio extremo, 249; en *Laborem Exercens*, p. XXV.
- IDEOLOGIA: i. y ciencia, III: sentido positivo y negativo de la i., 119 ss; Iglesia e i., 119; teología e i., 129 ss; desideologización necesaria para la libertad del espíritu, 121; la i. y su efecto de disimulación de la realidad, 131; fe cristiana e i., 133; teología e i., 134; concepto ideológico y concepto teológico de la liberación, 140; del compromiso por los pobres, 142; de la Iglesia como pueblo de Dios, 144; desideologización necesaria para la convivencia democrática, 441.
- IDOLATRIA: su perversión, 89 ss.; la i. en el mundo secularizado, 93; la i. de la riqueza, 90, 160; la i. del poder, 90, 270 ss; la i. del sexo, 236.

- IGLESIA:** misión social de la Iglesia, 103 ss; l. y política, 113 ss; l. y luchas de liberación, 127; concepto teológico y concepto ideológico del pueblo de Dios, 144; Iglesia popular, 456.  
(Ver Doctrina Social de la Iglesia).
- IGUALDAD:** radical entre los hombres, 83.
- INDIGENAS:** fragilidad de las culturas i. ante la opresión colonial, 3; amenaza actual a las culturas i., 51; amenaza a las culturas i. y africanas, 285; deber de evangelizar a los indígenas, 1ra. Asamblea General del Episcopado de América Latina, 1955, 401.  
(Ver campesinos).
- INDIVIDUALISMO:** (Ver Liberalismo).
- INFLACION:** 33; no proviene sólo del aumento de los salarios, 258 nota.
- INJUSTA DISTRIBUCION:** 19, 21–23, 25: los sectores más beneficiados, 34, 35; las distorsiones en la repartición, 252.
- INTEGRISMO:** instrumentaliza la Iglesia, 120; contenido y condena por la Iglesia, 384.
- INTERNACIONAL (sociedad):** 295 ss; un nuevo orden económico i., 296; necesidad de una autoridad i., 297; un nuevo orden político i., 301; no a la guerra, 303; pactos regionales, 297; la gran patria Latinoamericana, 304; encuentro de las culturas, 305; misión de la Iglesia, como comunidad universal, 306. Ver transnacionales (empresas).
- INVERSION EXTRANJERA:** frutos y efectos negativos, 37.
- JUSTICIA:** su definición, socorrer a los pobres, 164; en Santo Tomás, 169; no resulta sólo del desarrollo económico, 226; justicia fiscal, 431.
- JUVENTUD:** Opción preferencial por la Juventud en Puebla, 410; 459–462.
- LAICOS:** l. y política, 113 ss; papel de los laicos en la elaboración de la doctrina social de la Iglesia, 149 nota; derechos de los l. en la Iglesia contra cierto clericalismo, 216; l. en las comunidades eclesiales de base, 456.
- LATIFUNDIOS:** 27–28.  
(Ver Reforma Agraria).

**LENINISMO:** su concepto del Partido, 366, del sindicato, 367, del Estado, 367, de la lucha de clases, 369, del imperialismo, 369.

**LEY NATURAL:** 106 ss; l. n. y doctrina social de la Iglesia, 150; el derecho natural de propiedad y sus orígenes en la Tradición, 183 nota; capitalismo no contrario a la l. n., 191.

**LIBERACION:** Iglesia y l. temporal, 123; Jesús y la l. de la opresión romana, 123 ss; la Iglesia Latino Americana y las luchas de l., 127; el efecto liberador de la prédica de Cristo y de la Iglesia, 127; concepto teológico y concepto ideológico de la l., 139; l. sin ambigüedades, 215.

**LIBERALISMO:** *Rerum Novarum* condena el principio liberal, 176; *Quadragesimo Anno* denuncia el individualismo, 179; necesidad de un principio rector de la economía, 255; l. como doctrina del capitalismo, 312–314; condena por Pablo VI, 337; l. como separación de la Iglesia y del Estado, condenado por el Concilio Latinoamericano de 1899, 394; no se condena la libertad sino sus abusos, 395.

**LUCHA DE CLASES:** no es el camino, 227; condena de la l. de c. en *Rerum Novarum*, 325; l. de c., cuando se convierte en honesta discusión, 329.

**MAGISTERIO:** su autoridad en materia social, 153 nota.  
(Ver Doctrina Social de la Iglesia).

**MARXISMO:** 353–381, 385–387; discrepancia entre el m. tradicional y el m. guerrillero, 48, 353–355; la teoría marxista, 357 ss; el análisis del mercado, 358; el análisis del capital, 359; el materialismo dialéctico, 361; la idea de alienación presente en el m. 362; la contradicción entre el humanismo implícito en el m. y la negación de toda trascendencia, 363; el ateísmo marxista, 364; la dictadura del proletariado, 365; la estructura de los países socialistas que se inspiran del m., 370; valor del sistema, 371; evolución y diversidad, 371; m. y cristianismo, Pío XI, 372; Pablo VI, 336; Juan Pablo II, 338, XXIII; análisis marxista y materialismo dialéctico, 375–381; m. y radicalización de grupos cristianos, 285; tentación del sistema marxista, denunciada en Medellín, 405; crítica del m. y del colectivismo en *Laborem Exercens*, p. XXIII.  
(Ver Comunismo, Leninismo).

**MEDIOS DE COMUNICACION SOCIAL:** 54.

**MIGRACION:** Derecho de emigrar, 186, 276; las migraciones, causa de conflictos entre naciones, 304; asistencia espiritual a los migrantes pide Pío XII al convocar la 1ra. Asamblea General del Episcopado de América Latina, 1955, 399.

- MINIFUNDIOS: 27, 265.
- MISIONERA (Obra) de la Iglesia en América Latina: 4—7, la labor de los misioneros ante las culturas indígenas, 286.
- NACION: como patria, 81; necesidad y límite de la soberanía nacional, 297. (Ver Seguridad Nacional).
- OBREROS: (Ver Asalariados).
- ORGANICO (Concepto) de la Sociedad: 87, concepto pluralista, 410.
- PARTICIPACION: de los trabajadores a todos los niveles de decisión en la empresa y en la sociedad global pide Medellín, 406; p. en Puebla, 415; p. de los trabajadores en la propiedad de los bienes de producción, p. XXII.
- PARTIDOS POLITICOS: 114; su función necesaria, 278; concepto leninista del partido, 366.
- PASTORAL: p. social auténtica, 229; p. en medio urbano, 262; p. y orientaciones sociales, 417; p. social indirecta, creadora de instituciones, 464; p. social directa de anuncio y denuncia conforme a la doctrina del Magisterio, 467; organización de la p. social a nivel de una diócesis, 469.
- PAZ: no a la guerra, 303; en el pensamiento de Juan Pablo II, 225. (Ver Internacional, Armamentos).
- PERSONA: Dignidad de la p., 82; espacio de la p., 84.
- PLURALISMO: (Ver Orgánico).
- POBRES: Dignidad de los p., 83; compromiso por los p., concepto teológico y concepto ideológico, 142; el derecho de los p. en el Antiguo Testamento, 155; el llamado a ser pobre en el Antiguo Testamento, 159; el compartir con los p. y el llamado a ser pobre en el Nuevo Testamento, 161; la opción por los p. en el pensamiento de Pablo VI, 214; sin ambigüedades, 215; pobreza extrema denunciada por la 1ra. Asamblea General del Episcopado de América Latina, 1955, 400; denunciada en Medellín como pecado social, 404; la opción preferencial por los p. en Puebla, 410; opción por los p., 445—450; bienaventurados los p., 446 nota; predilección por los p., lo más central del pensamiento cristiano, p. XXX.

- POBREZA** (Extrema), 19.  
(Ver Campesinos, Sector informal, Asalariados, Desempleo, Injusta distribución).
- POLITICA:** Iglesia y p., 113 ss; dos formas de hacer p., 114; pastores y p., 116; sacerdotes y p., 116; religiosos y p., 116; la Iglesia valora la p., 118; primacía de lo político en el integrismo y en los grupos radicalizados, 384; invasión de la vida por la p., 439.
- POLITICOS** (aspectos): análisis de la realidad política, 43—50; reflexión doctrinal, 269—281, (internacional), 301, 305; orientaciones, 435—441.
- POPULISMO:** 45.
- PROLETARIADO:** denunciado por León XIII, 246.  
(Ver Pobreza extrema).
- PROPIEDAD:** en el Antiguo Testamento, 155; en el pensamiento patrístico, 163 ss; en Santo Tomás, 170; una hipoteca social grava la p., 218, 242; acceso de todos a la p., 229, 243; primacía de la comunidad sobre la p., 241; legitimidad de la expropiación en ciertos casos, 243; doble carácter individual y social, 243; derecho natural, 244; reforma de la p. urbana, 261; la abolición de la p. privada en el socialismo, 324; p. como espacio de la persona, 434.
- RADICALIZADOS** (grupos): instrumentalizan la Iglesia, 120; su vinculación con el marxismo, 385.
- REFORMA AGRARIA:** 265, 432.
- REGIMENES DE FUERZA:** 49.  
(Ver Seguridad Nacional).
- RELIGION:** Impacto de la mutación cultural sobre la r., 57; la civilización urbano-industrial no acarrea necesariamente la abolición de la r., 289.
- RELIGIOSIDAD POPULAR:** 66.
- RELIGIOSOS:** r. y política, 116.
- REVOLUCION:** tres revoluciones contemporáneas en el mundo y en América Latina, p. XXXVI.
- RIQUEZA:** como idolatría, 90; su denuncia en el Antiguo Testamento, 156; su denuncia en el Nuevo Testamento, 160.

- SEGURIDAD NACIONAL (Doctrina de la): 347 ss; en Puebla, 411.
- SEGUROS SOCIALES: 432.
- SACERDOTES: s. y política, 116; insuficiencia del clero, señalada por Pío XII, al convocar la 1ra. Asamblea General del Episcopado de América Latina, 1955, 397.
- SECTOR INFORMAL: 29–32.
- SECULARIZACION: la tendencia contemporánea a la s., 101; el secularismo, 287; la tendencia a la s. y a la laicización en la Iglesia, 288.
- SINDICATO: El derecho sindical, en *Rerum Novarum*, 175; su función necesaria, 248; s. y política, 249, p. XXV; concepto leninista del s., 367; elemento indispensable de la vida social, p. XXV.
- SISTEMA: s. y modelo, 311; necesidad de distinguir doctrina y s., 334.
- SOCIALISMO (no marxista): 49, 50; su naturaleza, 316; su confiscación por el marxismo, 316; condena global del s. antes de *Rerum Novarum*, 319; la postura de *Rerum Novarum*, 323 ss; s. moderado, postura de Pío XI, 329; s. como visión materialista, 331; postura de Pablo VI, 336; s. con libertad 339, 346; el s. latinoamericano 343.
- SOCIALIZACION: su definición en *Mater et Magistra*, 256; sus beneficios y sus límites, 257; acelerar el proceso de s. pide Medellín, 406; concepto de s. en *Laborem Exercens*, p. XXIV.
- SUBDESARROLLO: factores estructurales, 9, 12; factores externos e internos, 13.  
(Ver Desarrollo y Subdesarrollo).
- SUBEMPLEADOS: (Ver Sector informal).
- SUPERFLUO: (Ver comunidad de los bienes).
- SUBSIDIARIEDAD (principio de) DEL ESTADO: enunciado del principio en *Quadragesimo Anno*, 182, 253.  
(Ver Estado).
- TECNOLOGIA: frutos y amenazas, 10; no controlada, 16; influjo de la t. sobre la cultura, 53 ss; sus efectos positivos y sus peligros en el pensamiento de Pío XII, 187; el tecnicismo, 188; significado de la t. en Vaticano II, 200; t. un medio, no un fin, 258.

TEILHARD DE CHARDIN: Misa sobre el Mundo, 100.

TRABAJO: sentido y valor del t. humano en *Laborem Exercens*, p. XIX; el sujeto y el objeto del t., p. XX; prioridad del t. sobre el capital, p. XXI; copropiedad del t. y del capital con respecto a los medios de producción, p. XXII; t. de la mujer en su hogar, p. XXV; evangelio del t., p. XXI; las relaciones humanas en el t., 81; derechos del t., 245.

TEOLOGIA: t. e ideología, 134; hacer t. a partir de la realidad, 136; t. y ciencia humana, 138; el método de la t. frente a la realidad social, 137–139; t. y liberación, 139; desarrollo de un pensamiento teológico original en América Latina, 408.

TRASCENDENCIA: en la existencia humana, 74 ss.

TRANSNACIONALES (Empresas): 12, 40–42, 298–301; la dictadura económica, 328.

URBANIZACION: Necesidad de una u. frente a la megápolis, 261; reforma de la propiedad urbana, 261, 433.

VIOLENCIA: Denuncia de la v. subversiva y represiva, 279; la no v. activa, 280; el bien común no puede ser obtenido por la v., 227; la insurrección revolucionaria es condenable, salvo el caso de tiranía evidente y prolongada, 335; la tendencia a recurrir al medio extremo violento destruye la democracia, 439.

Este libro se terminó de imprimir  
en el mes de noviembre de 1981 en  
los talleres de Tipografía OFFSET-  
SESATOR - Avenida Sucre 1200 -  
Telf.: 61-0095 - Pueblo Libre  
Lima - Perú