



CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO
CELAM

EVANGELIZACION LIBERADORA Y DOCTRINA SOCIAL CATOLICA

Jornada de Reflexión
Essen 1-3 de diciembre 1985
Editado por Lothar Ross y Jaime Vélez
con la colaboración de Karol Josef
Hollender—

Colección Documentos Celam No. 100
Departamento de Pastoral Social—DEPAS
Bogotá, 1987

Título original alemán: *Befreiende Evangelisierung und Katholische Soziallehre.*

Traducido por Guillermo León Escobar y Uta Köhler.

© Consejo Episcopal Latinoamericano — CELAM

Calle 78 No. 10-71, A.A. 51086, Tel.: 235 70 44

ISBN 958-625-097-0

Primera edición: 3.000 ejemplares

Bogotá, diciembre 1987

Impreso en Colombia-Printed in Colombia.

CONTENIDO

Presentación a la traducción española	7
Prólogo del editor	9
Palabras de apertura a las jornadas "Evangelización Liberadora" realizadas del 1-3 Dic. 85 en Essen	15
Mons. Franz Hengsbach (Essen)	15
Mons. Darío Castrillón (Bogotá)	21

SITUACION DE LA EVANGELIZACION LIBERADORA

23

América Latina y la Pastoral Social. Doctrina Social Católica de Medellín y Puebla, y algunos aspectos sobre la teología de la liberación.

Mons. Roque Adames R.	25
----------------------------	----

La Doctrina Social Católica en Alemania y la instrucción sobre algunos aspectos de la teología de la liberación.

Mons. Franz Kamphaus	45
----------------------------	----

5

DISCUSION CIENTIFICA SOBRE EVANGELIZACION LIBERADORA.	59
Ideologías y resistencias en la aplicación de la Doctrina Social Católica.	
Jaime Vélez Correa S. J.	61
La búsqueda del camino en la historia de la Doctrina Social Cristiana en Europa.	
Lothar Ross	93
Instrumentos de la Doctrina Social de la Iglesia en América Latina.	
Juan Carlos Scannone S. J.	115
Latinoamérica necesita de la doctrina social católica.	
Anton Rauscher	137
PONENCIAS SOBRE "LIBERACION" A PARTIR DEL EVANGELIO Y DOCTRINA SOCIAL CATOLICA	159
Peter Hünermann	161
Valfredo Tepe	167
Karl-Josef Romer	173
Notas de la discusión - Evangelización Liberadora y Doctrina Social Católica.	
Karl-Josef-Hollender	181
DECLARACION FINAL	201
LISTA DE PARTICIPANTES	203
INDICE	207

PRESENTACION a la traducción española

El diálogo propiciado por Adveniat y Celam entre pensadores alemanes y latinoamericanos tuvo, debido a la vigencia de su tema y a la autoridad de sus participantes, una insospechada resonancia en los círculos teológicos europeos; así, en menos de un año, la primera edición de los documentos de dicho encuentro se agotó y acaba de sacarse una segunda edición.

Sin duda alguna para América Latina es de relevante significación conocer los avances que los teólogos alemanes han hecho en el estudio de la doctrina social de la Iglesia y en particular, sobre "Evangelización liberadora", a su vez, para ellos es muy importante conocer el pensamiento de los latinoamericanos sobre un tema que se originó en nuestro continente y ha tenido tan múltiples aplicaciones e interpretaciones en las teologías de la Liberación.

Por eso el Celam se decidió a editar en español tan importante obra y se complació en ponerla en manos de los señores Obispos, de los agentes de pastoral social, de los teólogos y de las personas interesadas por tema tan candente y actual. Nuestro sincero agradecimiento a los traductores, Doctor Guillermo León Escobar y Doctora Uta Köhler, especialistas en la materia y que dominan ambas lenguas.

Sea esta obra un aporte más para ulteriores discusiones y una contribución a la celebración del Quinto Centenario de la Evangelización de nuestra América Latina, que debe ser auténtica e integralmente liberadora.

+ OSCAR ANDRES RODRIGUEZ MARADIAGA
Secretario General del CELAM

PROLOGO DEL EDITOR

En una importante epístola que dirigió Juan Pablo II a la Conferencia episcopal de Brasil el 9 de abril de 1986, se ocupa el Papa de manera precisa de las relaciones entre la "Teología de la Liberación" y la "Doctrina Social de la Iglesia". La teología de la liberación es "no solo oportuna..., sino útil y necesaria", en tanto sea ella entendida bajo el significado de criterios muy exactos. Pero, dónde se encuentran esos criterios? Para responder esa pregunta el Papa remite a las "dos últimas instrucciones, que con mi expresa aprobación fueron publicadas por la congregación de la fe: Una sobre algunos aspectos de la teología de la liberación (Libertatis nuntius, del 6 de agosto de 1984) y la otra sobre la libertad cristiana y la liberación (Libertatis conscientia, del 22 de marzo de 1986)".

Con esta clarísima precisión cayeron todas aquellas especulaciones que quisieron edificar una contradicción entre la primera y la segunda instrucción, o entre el Papa y la Congregación de la Fe en cuanto a la valoración de las diferentes teologías de la liberación.

Este punto se hace todavía más claro cuando el Papa, en este mismo contexto, expresa la esperanza que a través de la Iglesia en Brasil "se creen el espacio y las condiciones para que se pueda desarrollar una reflexión teológica en total acuerdo con la fructífera doctrina que contienen las dos instrucciones anteriormente mencionadas y en consonancia con

la enseñanza de la Iglesia en el terreno de lo social pero al mismo tiempo capaz de señalar una práctica eficaz en beneficio de la justicia social y de la igualdad, de la protección de los derechos humanos, de la construcción de una sociedad más humana, que se cimiente en la fraternidad y la concordia, en la Verdad y la Caridad.

Ese "espacio" y esas "condiciones", según el pensamiento del Papa, no han sido creados todavía o por lo menos no suficiente y satisfactoriamente. A esta realidad apunta la frase final de ese párrafo en que el Papa precisa que "el sabio y valiente proceder de los obispos brasileiros no puede ser sustituido por otra cosa que velar incesantemente porque esa correcta y necesaria teología de la liberación se realice en Brasil y en América Latina *de una manera homogénea* y no de *una manera heterogénea* en acuerdo con la teología de todos los tiempos, en total fidelidad con la enseñanza de la Iglesia y bajo la cuidadosa atención de una opción preferencial —no excluyente ni exclusiva— por los pobres.

¿Cuándo una teología de la liberación es correcta y necesaria? La respuesta es: "ella debe ser una nueva etapa —en estrecha unión con las precedentes— de aquella reflexión teológica que comenzó con la predicación de los apóstoles, se continuó con los grandes Padres y maestros de la Iglesia y con la enseñanza oficial y no oficial, y en los tiempos más recientes con el rico tesoro de la Doctrina Social de la Iglesia. Todo esto se pone de presente en los Documentos desde "Rerum Novarum" hasta "Laborem Exercens".

Resumiendo, se puede decir: según el pensamiento del Papa, la doctrina social de la Iglesia es el indicador de si una determinada teología de la liberación es "correcta" y por tanto "necesaria". Si ella está "en estrecha unión con las reflexiones teológicas precedentes", aquellas que "comienzan con la predicación de los apóstoles" y que "en los tiempos recientes" se expresan en "el rico tesoro de la doctrina social de la Iglesia", entonces se puede decir que ella constituye "una nueva etapa" de esa larga tradición histórica.

Con ello el Papa ha formulado una tarea enriquecedora que exige de todos los involucrados una gran capacidad de discernimiento teológico pero también la paciente disposición de escuchar y un diálogo intensivo. Esta tarea consiste —expresándolo sintéticamente— en entender y formular la "Teología de la Liberación" de tal manera que ella no esté en contradicción con la Doctrina Social de la Iglesia sino que, por el contrario, la enriquezca.

Exactamente con esta tarea —todavía no cumplida suficientemente se han comprometido los participantes de estas jornadas sobre "Evangelización liberadora y Doctrina Social Católica" a las que han sido invitados —entre el 1 y el 3 de Diciembre de 1985 en Essen— por Monseñor Dr. Franz Hengsbach (Essen) en su carácter de Presidente de la "Comisión Iglesia Universal de la Conferencia Episcopal Alemana" y por Monseñor Darío Castrillón (Bogotá) como Secretario General del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM).

En su intervención de apertura puso de presente el Obispo Franz Hengsbach el hecho poco conocido por el público, de que en el marco de las relaciones entre el Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) y la "Acción Episcopal ADVENIAT" han tenido lugar más de 10 años de fructífero diálogo sobre este interrogante de cómo puede extenderse y realizarse la Doctrina Social de la Iglesia bajo las difíciles circunstancias sociales y eclesiales por las que atraviesa la América Latina.

El Obispo Darío Castrillón expresó su total acuerdo con Monseñor Hengsbach y manifestó su confianza en que con estas jornadas se abrirá una nueva fase a ese diálogo que puede llegar a ser muy útil y fructífero para toda la Iglesia.

La introducción en la discusión fue ofrecida por dos exposiciones sobre la "descripción de la situación" en las que los obispos Roque Adames y Franz Kamphaus pusieron en evidencia los más importantes presupuestos históricos y teóricos del conocimiento de una evangelización liberadora que se sabe fiel a la doctrina social de la Iglesia.

Dentro de una amplia y comprensiva visión histórica, la conferencia de Jaime Vélez puso al descubierto las ideologías abiertas y ocultas que en la actualidad se muestran como obstáculos para la puesta en práctica de la Doctrina Social Católica en América Latina. Recalca él principalmente el proceso de ideologización del término "liberación".

Juan Carlos Scannone averiguó las causas tanto internas como externas a la Iglesia que condujeron en los últimos tiempos a poner en duda la doctrina social de la Iglesia y buscó señalar los factores que podrían ser útiles para la superación de esa situación de reducida credibilidad. Él ve en la Teología de la Liberación un desafío a la Doctrina Social de la Iglesia que debe, hoy más que nunca, ser consciente de su dimensión teológica y eclesiológica para formular sus afirmaciones en un auténtico diálogo interdisciplinario con todas las ciencias humanas en el contexto histórico-social de la actualidad.

Anton Rauscher recalcó la irremplazable presencia de la doctrina social católica para Latinoamérica. Señaló detalladamente las posibilidades políticas y económicas de la aplicación de la doctrina social católica en Latinoamérica y se ocupó críticamente con la pregunta sobre si el "análisis marxista" podría ser útil en alguna forma para la solución de los problemas de América Latina.

Lothar Roos bosquejó los caminos —los acertados y los equivocados— por los que el "movimiento social católico" en Europa buscó superar la sociedad de clases en la etapa precapitalista. Él ve en el proceso de aprendizaje resultante de ello —que condujo sin duda a formulaciones teóricas y a muchas aplicaciones prácticas de la doctrina social de la Iglesia— un potencial de experiencias, crítico y motivador para la Iglesia latinoamericana de hoy.

Las conferencias fueron complementadas con exposiciones cortas en las cuales los obispos Karl-Josef Romer y Valfredo Tepe así como Peter Hünnerman, llamaron la atención sobre importantes interrogantes históricos y sistemáticos, cuyo significado es grande para una "evangelización liberadora" y el desarrollo posterior de la Doctrina Social de la Iglesia.

En el informe de las discusiones Karl-Josef Hollender señaló los temas importantes, los interrogantes y respuestas que distinguieron el amplio diálogo de los participantes de las jornadas.

El libro se concluye con la transcripción de una "declaración final" —aprobada unánimemente— en la que se expresa la esperanza de que el diálogo entre los cristianos en Latinoamérica y Alemania contribuya a que el aporte de la Iglesia por una mayor justicia social y caridad se entregue con valentía y objetividad.

A este propósito quiere servir también esta publicación de las conferencias, exposiciones y discusiones de las jornadas sobre la "Evangelización liberadora —liberación a partir del Evangelio—".

Lothar Ross y Jaime Vélez Correa

Bonn/Bogotá, Noviembre 1986

**PALABRAS DE APERTURA DE LAS JORNADAS DE
REFLEXION "EVANGELIZACION LIBERADORA"
REALIZADAS EN ESSEN (ALEMANIA FEDERAL)
DEL 1 AL 3 DE DICIEMBRE DE 1985**

MONSEÑOR FRANZ HENGSBACH

Si se me permite un pensamiento acerca del contenido de nuestro coloquio quiero que él sea el saludo de paz de los cristianos del primer siglo. De ellos se dice que se *animaban* mutuamente a la paz con las siguientes palabras: "Empieza la obra de la paz primero en ti mismo a fin de que cuando ella se haya establecido en ti puedas llevarla a tus "prójimos".

De los chinos no cristianos se afirma que utilizan a menudo una expresión idiomática —modismo— que dice: "Antes de disponerte a transformar el mundo, recorre tres veces tu propia casa".

Nuestro tema lleva como título "Evangelización Liberadora". Los obispos dijeron en Puebla en 1979: "Los pastores de América Latina tenemos razones gravísimas para urgir la evangelización liberadora, no solo porque es necesario recordar el pecado individual y social, sino también porque de Medellín para acá, la situación se ha agravado en la mayoría de nuestros países" (No. 487).

El Santo Padre no ha querido —ni en su entronización, ni en sus encíclicas como tampoco en sus viajes apostólicos— dejar la menor duda acerca de no contemporizar en este momento de la vida del mundo con un "statu quo" del que la

paz se encuentra ausente sino de la necesidad de abrir ampliamente y de par en par ventanas y puertas a fin de propiciar la entrada de Cristo, Príncipe de la Paz.

Acuciosas son sus amonestaciones sobre el compromiso con la Doctrina Social de la Iglesia. Urgentes son sus advertencias sobre la tentación de querer encontrar —ignorando el Evangelio— la solución de la cuestión social a través del deshumanizado y asocial medio de la violencia.

Con innumerables y siempre nuevas reflexiones reclama él primero la conversión de los hombres, la renuncia al odio y a la indiferencia y la práctica del actuar con justicia desde la fe y desde la conciencia. No se puede —como dice Juan evangelista— amar a Dios y despreciar a sus hijas e hijos, a sus hermanas y hermanos. Dios mismo reclama sus derechos.

Cómo llevar adelante el anuncio de la Doctrina Social de la Iglesia, su profundización, su difusión y su aplicación en nuestros dos continentes —América y Europa— es ciertamente también la urgencia y prioritaria razón de este coloquio. Yo espero que él se traduzca en muchos propósitos y concretos esfuerzos para progresar en la dimensión de la justicia, la paz y de la libertad. La comisión Iglesia Mundial de la Conferencia Alemana de Obispos reitera su disposición frente a este propósito.

Su eminencia el Cardenal Höffmer ha dicho el 28 de septiembre de 1984 en la reunión plenaria de la conferencia episcopal alemana que “la teología de la liberación correctamente entendida es una parte de la Doctrina Social de la Iglesia. No es idéntica con ella porque la Doctrina Social de la Iglesia es más amplia. Ella no trata sólo de la superación de un estado de negación de la libertad en la sociedad, sino de los principios cardinales de la vida social (solidaridad, subsidiariedad y bienestar) y de las instituciones básicas de la sociedad (matrimonio y familia, trabajo y empleo, economía, Estado, unión de los pueblos)”.

Quiero en este contexto traer a colación algunas citas importantes de las homilías del Santo Padre provenientes de sus viajes apostólicos a Latinoamérica.

En el Estadio de la revolución en Panamá dijo S.S. el Papa Juan Pablo II el 5 de marzo de 1983:

En la búsqueda de una mejor justicia y elevación vuestra, no podéis dejaros arrastrar por la tentación de la violencia, de la guerrilla armada o de la lucha egoísta de clases; porque éste no es el camino de Jesucristo, ni de la Iglesia ni de vuestra fe cristiana. Hay quienes están interesados en que abandonéis vuestro trabajo, para empuñar las armas del odio y de la lucha contra otros hermanos vuestros. A esos no los debéis seguir.

¿A qué conduce ese camino de la violencia? Sin lugar a dudas, crecerá el odio y las distancias entre los grupos sociales, se ahondará la crisis social de vuestro pueblo, aumentarán las tensiones y los conflictos, llegando hasta el inaceptable derramamiento de sangre, como de hecho ya ha sucedido. Con estos métodos, completamente contrarios al amor de Dios, a las enseñanzas del Evangelio y de la Iglesia, haréis imposible la realización de vuestras nobles aspiraciones. Y se provocarán nuevos males de descomposición moral y social con pérdida de los más preciados valores cristianos.

Vuestro justo compromiso por la justicia, por el desarrollo material y espiritual, por la participación efectiva en la vida social y política, ha de seguir las orientaciones marcadas por la enseñanza social de la Iglesia, si queréis construir la nueva sociedad, la de la justicia y la de la paz. Métodos y vías distintos engendrarán nuevas formas de injusticia donde nunca encontraréis la paz que tanto y justamente deseáis.

El Evangelio se constituye en defensa del hombre, sobre todo de los más pobres y desvalidos, de quienes carecen de bienes de esta tierra y son marginados y no tenidos en cuenta.

El amor al hombre, imagen viva de Dios, ha de ser el mejor incentivo para respetar y hacer respetar los derechos fundamentales de la persona humana. Por eso la Iglesia se levanta como defensora del hombre, a la vez que como estandarte de paz, de concordia, de unidad. Son estos también los objetivos que no olvido en esta mi visita.

Es efectivamente necesario y urgente en vuestros países que la Iglesia, al proclamar la Buena Nueva del Evangelio a pueblos que sufren intensamente y desde hace largo tiempo, continúe exponiendo con valentía todas las implicaciones sociales que comporta la condición de cristiano.

Sin olvidar nunca que su primera e indeclinable misión es la de predicar la salvación en Cristo. Pero sin ocultar a la vez situaciones que son incompatibles con una sincera profesión de fe, y tratando de suscitar aquellas actitudes de conversión eficaz a las que debe conducir a esa misma fe.

Al cumplir tal misión, todo hombre de Iglesia deberá tener en cuenta que no puede recurrir a métodos de violencia que repugnan a su condición cristiana, ni a ideologías que se inspiran en visiones reductivas del hombre y de su destino trascendente. Por el contrario, desde la clara identidad del Evangelio y de una visión integral del ser humano, se esforzará con todas sus energías por eliminar la opresión, la injusticia en sus diversas formas tratando de ampliar los espacios de dignificación del hombre.

Aquí ha de hallar su fiel e improrrogable aplicación la enseñanza social de la Iglesia, que rechaza como inadecuados y nocivos tanto los planteamientos materialistas del capitalismo puramente economista, como los de un colectivismo puramente materialista, opresores de la dignidad del hombre (cf. *Laborem Exercens*, 13).

Y una tercera referencia que tomo del primer viaje papal a Latinoamérica —con ocasión de la reunión de los obispos de la América Latina en Puebla el 18 de enero de 1979—, referencia que tiene tanta validez para el viejo mundo como para el nuevo:

Cuanto hemos recordado antes constituye un rico y complejo patrimonio, que la "Evangelii Nuntiandi" denomina Doctrina Social o Enseñanza Social de la Iglesia (EN 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 desafíos de que éstas provienen. Tal doctrina social comporta por lo tanto principios de reflexión, pero también normas de juicio y directrices de acción (cfr. "Octogésima Adveniens" n. 14).

Confiar responsablemente en esta 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, y de sus esfuerzos en favor de la liberación o de la promoción de sus hermanos... Permitidme 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 preciso instrumento de formación y de acción."

En esas palabras de nuestro Santo Padre encontramos el programa de nuestro coloquio con todas sus consecuencias.

Los esfuerzos por despertar por una parte, la conciencia social en torno a la aplicación de los principios de nuestra Doctrina Social Católica, así como —por otra parte— por evitar el uso abusivo del Evangelio en torno a la justificación de los actos de violencia no son nuevos.

Yo me acuerdo de la comisión internacional "Iglesia y Liberación", que se fundó por iniciativa de los obispos latinoamericanos en Bogotá en 1972. Ella se preocupó de advertir —así no se entendiera en todas partes de inmediato— en palabra oral y escrita del gran significado de la liberación del egoísmo individual y social. Ella mostró que lo primero y propio de la Iglesia es el anuncio del Evangelio que las consecuencias de ello era un amplio servicio a la sociedad y se esforzó en este sentido aún antes de la publicación de la "Evangelii Nuntiandi".

Esta comisión pudo, en Puebla en 1979, siguiendo su propósito fundacional, concluir sus actividades en la forma hasta entonces establecida cuando la totalidad del Episcopado

latinoamericano se ocupó de esta urgente tarea; ha encontrado una fórmula de convergencia en el lema de la "opción preferencial por los pobres (no de monopolio) y de la integridad de la "Evangelización liberadora" o "libertad a través del Evangelio". Se trata, cada vez más claramente, de la salud eterna y del bienestar temporal, de la salvación y de la liberación.

Gracias a los avances de Puebla se ha llegado a través de la instrucción sobre algunos aspectos de la teología de la liberación —del 6 de agosto del año pasado— y a pesar de alguna polémica— —aún aquí en Alemania— a una objetiva aclaración adicional en la Iglesia Mundial, o sea, más allá de los límites de América Latina. Podemos esperar que un próximo aporte de la "congregación para la propagación de la Fe" supere inseguridades; promueva esperanzas y anime más allá de las perspectivas a acciones concretas. En ese sentido deseo que también nuestro coloquio sirva a la gran meta de lograr la liberación a través del Evangelio.

MONSEÑOR DARIO CASTRILLON

Desde hace algunos años veníamos pensando mi apreciado hermano, el Señor Obispo Doctor Franz Hengsbach y yo, acerca de la profundización de los estudios teológicos entre Alemania y latinoamérica para lograr un mutuo enriquecimiento de nuestras Iglesias y prestar un servicio de la Iglesia Universal. A nosotros nos ocupaba el tema Amor y Justicia en el trabajo con los hombres en especial con los pobres en fidelidad con nuestra Iglesia.

Organizamos para ello diversas sesiones de trabajo en Alemania, en Roma y en Latinoamérica.

El seminario de Essen-Werden tiene el propósito de buscar detenidamente, en el tesoro de la Doctrina Social de la Iglesia toda su fuerza liberadora en comunión con el Evangelio que nosotros hemos adoptado como norma de nuestras vidas y como eficaz instrumento de nuestra tarea apostólica.

Un motivo de mucha urgencia me obliga a abandonar este encuentro antes de tiempo. En primer lugar el Santo Padre tuvo la dilección de incluirme entre los obispos que participan —por encargo de su santidad— en el Sínodo. Es así como me convoca el presidente del Sínodo junto con otros obispos —representando a cada continente y un obispo en representación de la Iglesia Oriental— a Roma para redactar el Mensaje del Sínodo.

El lunes en la mañana debemos concluir el documento para presentarlo a la reunión plenaria. Por esta razón debo lamentablemente regresar, hoy domingo, a Roma pero permanezco con ustedes con mi pensamiento y con mi interés por el resultado de las jornadas. Estos resultados serán fructíferos y útiles no sólo para la Iglesia latinoamericana sino —gracias a su temática— para toda la Iglesia Universal.

SITUACION DE LA EVANGELIZACION LIBERADORA

AMERICA LATINA Y LA PASTORAL SOCIAL:

Doctrina Social Católica de Medellín y Puebla, y algunos aspectos sobre la Teología de la Liberación

Mons. Roque Adames R.

En un primer momento creo necesario enfatizar la problemática reciente de la Teología de la Liberación en América Latina.

Comenzaré presentándoles un resumen de los últimos acontecimientos relacionados con la Teología de la Liberación. En realidad, a pesar del esfuerzo del CELAM por divulgar la "doctrina social" (término usado reiteradamente por **Juan Pablo II** en su Encíclica *Laborem Exercens* nn. 3, 14, 20) que culminó en la obra de amplia circulación "Fe Cristiana y Compromiso Social", 1982, 1984, hay que reconocer que, en su generalidad, en amplios sectores de la pastoral social de la Iglesia en América Latina se ha seguido en escritos, tecnología y pensamiento de manera más bien espontánea y práctica que teórica, métodos y opiniones de la llamada Teología de la Liberación, sin dar aún, la importancia debida a la Doctrina Social Católica.

RECIENTES TENDENCIAS DE LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION

Creo que en estos últimos tres años, varios acontecimientos notables han influido marcada y positivamente las corrientes de pensamiento tecnológico que se denominan de una manera generalizante "Teología de la Liberación", ya que exis-

ten en ellas varias tendencias mutuamente irreconciliables, en lo que a metodología se refiere (*Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe*: Instrucción sobre Algunos Aspectos de la "Teología de la Liberación": VI, 5-9).

Voy a enumerar algunos de estos acontecimientos, sin pretender, en modo alguno, abarcarlos todos. Sencillamente acentuaré lo que creo, en mi necesariamente limitada experiencia, que parece albergar la simiente de cambios profundos y duraderos de ese pensar.

Cronológicamente es extremadamente importante el análisis y la tipología del *P. Scannone* en su artículo "La Teología de la Liberación", aparecido en *Stromata*, Enero-Junio de 1982.

Hay muchos puntos importantes en ese artículo, que él mismo podrá exponerles personalmente. Pero, en cualquier caso, me permito señalarles dos características de la opción por los pobres y la conversión cultural que, por esclarecedoras de las evidentes divergencias entre la teología clásica y las teologías de la liberación, conviene tener en cuenta para que nuestro encuentro sea fecundo:

- a. Las teologías de la Liberación *no* contemplan al pobre y al rico *como individuos* que deben ventilar sus problemas a través de una ética antropológica individualista, sino como un "*pueblo*" (versión sureña y preponderante en la mayor parte de los agentes de pastoral) o como clase (versión raramente libre de fuerte colorido marxista, como se aprecia en las obras de *Assmann*, y en mucho menor grado de J.P. Miranda). "No podemos elegir entre admitir o no la lucha de clases, sino de qué parte nos ponemos" (Girardi, *Amor Cristiano y Lucha de Clases*, pág. 56). Consiguientemente, la "praxis" liberadora está enfocada a la construcción a *través de grupos políticos* o socialmente activos de una sociedad cualificativamente nueva (Scannone: a.c.: 11). "Necesitamos (de los partidos marxistas) su conciencia política, sus métodos de lucha, su análisis de la realidad, su información, su proyecto de

nueva sociedad", (Segundo Encuentro Latinoamericano de Comunidades Eclesiales de Base, Cuenca, julio 1984. Revista Mensajero, Quito, n. 693/694, pág. 22).

- b. La Teología de la Liberación debe pasar por una *ruptura con el marco conceptual* de la teología clásica, fundamentalmente europea, con su fuerte énfasis en la mediación filosófica de conceptos y métodos abstractos, y arrancar del contacto con la pobreza material y política, acentuando el *carácter histórico* de nuestras concepciones teológicas de Cristo, leídas, como por los autores del Evangelio, desde el *Sitz-im-Leben* de la problemática de sus comunidades (*J. Sobrino*: *Cristología desde América Latina*. Esbozo: Introducción; L. Boff: 1974: *Jesucristo el Liberador*. Ver: Scannone: a.c., pp. 12 s). Gutiérrez, después de rechazar la Teología como "ciencia de Dios" que según él es un concepto anticuado, lo sustituye por otro nuevo: Teología como reflexión crítica sobre la praxis (Teología de la Liberación, pág. 20). Girardi nos dice, por su parte, que la Teología de la Liberación no es esencialmente una reflexión sobre la praxis liberadora, sino una reflexión llevada a cabo en función de esta praxis, ésta siendo su lugar más bien que su objeto". (En *Veke-mans R.*: *Teología de la Liberación*, pág. 202).

El análisis matizado de *Scannone* nos da muchos elementos de juicio para discernir a la luz de la antes aludida ruptura epistemológica, y los criterios para ponderar la ya bastante abundante literatura de la Teología de la Liberación. Pero su estudio, como obra de un académico que cultiva el matiz, no pudo tener el impacto realmente explosivo de la *Instrucción de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe*.

Es posible, como indican *Clodovis* y *Leonardo Boff* (1984) que el peso dado en esa Instrucción al análisis marxista sea más pertinente para las primeras etapas de la Teología de la Liberación que para las actuales ("No hay pensamiento que nazca adulto"... "Ciertamente en el asumir categorías marxistas hubo exageraciones e imprudencias...").

Será difícil, en cambio, negar el acierto de la dirección fundamental de la argumentación de la Instrucción: una "praxis" política no normada lleva fácilmente a las conclusiones allí expuestas, tal como se dan en la praxis marxista. **L. Boff** (1975: 35-37), por ejemplo, se acercó peligrosamente a la crítica de la Instrucción, al titular la conclusión del Capítulo I de su obra *Teología desde el Cautiverio*: "Lo que importa no es la Teología de la Liberación, sino la liberación". Y Pablo Richard dirá que "no son los valores evangélicos los que dan sentido a la praxis social, sino al revés: es a partir de la praxis social donde encontramos sentido a estos valores evangélicos" (pág. 408).

Deseo extraer de la *Instrucción de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe* las siguientes, muy pertinentes, amonestaciones, cuyo peso futuro debe ser grande en los teólogos latinoamericanos:

- a. Una praxis no normada por principios generales desemboca fácilmente en relativismo moral y doctrina.
- b. El análisis marxista que insiste en dividir la sociedad en "clases" basadas en la propiedad de los bienes de producción, y en caracterizar su relación mutua como antagónica, es una construcción científica discutible —incluso cada vez más contestada— (ver **Giddens**: 1985), propensa a la absolutización de la "praxis" y que, por su simplismo y contenido ideológico, no debiera tomarse como mediación científica primaria para comprender la realidad.

Creo que el severo aviso de la *Congregación para la Doctrina de la Fe*, unido al creciente descrédito de ciertas lecturas marxistas en los ambientes científicos europeos y hasta latinoamericanos, y al deploable irrespeto de los derechos humanos en los países socialistas, acentuarán la distancia crítica de las Teologías de la Liberación respecto al uso privilegiado del análisis marxista.

Es bueno, para practicar la justicia en casa propia, indicar, sin embargo, que una buena parte de los teólogos de la

liberación, en casi todas sus vertientes, se negaron a reducir su teología a una simple política (a pesar de muy desafortunadas expresiones y hasta más o menos extensas exposiciones). Probablemente la ausencia de otros instrumentos de análisis social y la falta de un dominio profundo del marxismo, amén de la decidida actitud revolucionaria del marxismo en los años sesenta, fueron las causas de un uso abusivo de métodos y supuestos marxistas revestidos del halo de ciencia objetiva adquirida.

En pie queda el problema de una praxis liberadora que se resiste a someterse a principios éticos normativos.

Los abusos de la revolución nicaragüense, aun aceptando la amenaza internacional que pesa sobre ella, han contribuido también a que algunos de los más distinguidos teólogos de la liberación, como el **P. Jon Sobrino, S.J.**, acentúen la *necesidad* de una espiritualidad de la liberación que, arrancando de las bienaventuranzas, la gratuidad y la realidad popular, cultive el encuentro y relación con Dios y critique con severidad evangélica las tentaciones más comunes del poder alcanzado (*Sal Terrae*: 72: 1984: 139-162). Copio la lista de esas tentaciones:

- a. Excesivo protagonismo de un grupo liberador en contra de los demás;
- b. supresión de la espontaneidad popular en aras de una organización estatal burocrática;
- c. prioridad absoluta otorgada a un medio de liberación práctica (social, política, militar, económica);
- d. manipulación de lo religioso, haciendo violencia a la dimensión histórico-religiosa de los pueblos;
- e. dogmatismo y falta de espíritu crítico;
- f. abuso del poder con tendencia a la autoafirmación y no al servicio.

Espero que la tesis fundamental del **P. Sobrino** que, trascendiendo la conquista del poder y el cambio estructural,

acentúa el carácter total e integral de la liberación, sea asumida en el futuro también por los teólogos de la Liberación para todas y cada una de las etapas del proceso de liberación. Por aquí se abre, sin duda, una puerta a la Doctrina Social de la Iglesia.

Otro aspecto que está emergiendo con bastante fuerza en América Latina es la duda sobre la *representatividad popular de la Teología de la Liberación*.

Todo esfuerzo liberador que abarque teoría y praxis debería ser oyente de la "palabra" del pueblo. Este pueblo que tiene su religiosidad, sus defectos y su historia; quizás esté perdiendo realmente su "cultura" y recibiendo el trasvase de la "modernidad" (P. Trigo: 1984).

Sin duda alguna los portadores de la Teología de la Liberación pertenecen a una élite clerical, con sólidos y amplios estudios teológicos y filosóficos realizados en Europa o en los Estados Unidos. ¿Son ellos capaces de oír la palabra de sus pueblos? ¿Están cambiando éstos su cultura al ritmo creciente con que cambia su conducta consumista? ¿Son teólogos y grupos selectos comprometidos los agentes eficaces de un proceso de liberación popular en tan difíciles circunstancias?

Si no lo son, es probable que los esfuerzos pastorales de la Teología de la Liberación sufran la misma esterilidad que los de los apóstoles laicos de la democracia política del cientificismo laicista de la Ilustración, o los de los mismos partidos marxistas. No sobra advertir que dicha "esterilidad" se debe al punto de partida de ciertas teologías, que lo sitúan en el dato sociológico al estilo de Max Weber, en lugar de ponerlo en el fenómeno religioso, como lo hace una sólida Filosofía de la Religión al estilo de Berger, Rahner, B. Welte y otros más.

Trigo dice que "la cultura popular ha resistido en buena medida a la matriz cultural de la Ilustración. Y no por falta de proposición o por cerrilidad, sino por positivo rechazo. Creemos que a esto hay que atribuir la esterilidad de muchos de los mejores esfuerzos del siglo XIX y de las primeras déca-

das del XX, y de un modo muy particular ahí habrá que buscar la causa del fracaso de las diversas propuestas marxistas en América Latina... No podemos decir que el problema haya sido la derrota de confrontaciones abiertas, sino la falta de convocación (tal vez la excepción sea Chile); se ha llegado a la confrontación cuando la inspiración marxista no ha sido sentida como la dominante (Cuba 1958, Bolivia 1952 y 70, Santo Domingo 1965, Nicaragua 1979)".

Creo que Trigo ha puesto el dedo en la llaga sobre las limitaciones prácticas de la Teología de la Liberación en América Latina. Reconozco, con todo, que esas mismas observaciones se pueden aplicar a la eficiencia de la teología clásica y de la Doctrina Social Católica.

Finalmente, tengo que referirme, para completar la visión panorámica de este quinquenio, al potencial social que el método propuesto por los Obispos Norteamericanos sobre la Doctrina Social de la Iglesia y la Economía de los Estados Unidos ha inyectado a algunos grupos de la Iglesia en América Latina (CELAM: DEPAS: Seminario sobre Modelos de Nueva Sociedad y Ética para un Nuevo Orden Económico Internacional; Río de Janeiro, 10 al 14 de septiembre de 1985; "Nueva Sociedad", Col. Celam, No. 81, Bogotá, 1987, 250-ss.).

El raciocinio es el siguiente. Ante la patente y flagrante injusticia social reinante en América Latina, la Iglesia ha predicado siempre un mensaje de alto contenido ético, centrado en una cosmovisión del hombre, de la sociedad y de los bienes humanos, que acentúa la conversión personal, excluye la violencia y propone una "doctrina social a la que el verdadero cristiano no sólo debe prestar atención, sino que debe ponerla como base para traducirla concretamente en categorías de acción, de participación y de compromiso" (EN 35-38).

En la *Gaudium et Spes* (n. 43) y en la Octogésima Adveniens (n. 48) la Iglesia insta a los cristianos a la *acción liberadora*, respetuosa siempre del pluralismo legítimo de opciones individuales (*Octogésima Adveniens*: 50 ss.).

Principios y llamados a la acción, pero hasta ahora, en la práctica, con poco acento sobre la dimensión comunitaria. Este es el aspecto que habrá que privilegiar en América Latina. Por múltiples causas, que no es el caso analizar ahora, pero especialmente por el tono liberal con que surgieron los diversos países en el Continente, se insistió preponderantemente en la responsabilidad individual. Incluso hasta épocas no lejanas este estilo liberal con cierto anticlericalismo, creaba reacciones hostiles a intervenciones legítimas públicas en las que se sospechaba la presencia de la Jerarquía.

Por otro lado, se ha notado la ausencia de un laicado amplio, que a partir de una matriz intelectual católica, llevara a la práctica, de diferentes maneras y en los diversos cuadros políticos, los principios de la Doctrina Social de la Iglesia.

Innegablemente, tal como lo recuerda **Juan Pablo II** en su discurso "A los Constructores de la Sociedad Pluralista de Hoy" (en Bahía, 7 de julio de 1980), "en su doctrina social la Iglesia no propone un modelo político o económico concreto, pero indica el camino, presenta principios".

El peligro real es que estos principios se reduzcan al campo de los enunciados y no logren desatar acciones rectificadoras de la injusticia y menos aún promotoras de la justicia. De hecho, muchos cristianos se conforman con aceptar fielmente esos principios a nivel intelectual y a trabajar en movimientos apostólicos para mejorar la familia, la educación o renovar el espíritu. Pero sin pasar de ahí.

Los Obispos Norteamericanos, en su proyecto de carta pastoral, han propuesto un modelo de acción social que, manteniéndose fiel al carácter de la Doctrina Social de la Iglesia, a la legitimidad de opciones individuales y al principio de la no competencia directa de la Iglesia en cuestiones sociales, hace de ella agente catalizador de una discusión moral permanente como "parte integral del modo según el cual relacionamos nuestras creencias religiosas con las realidades de la vida diaria" (n. 157).

Su alternativa de acción social está descrita con concisión en el n. 154 del primer Proyecto de Pastoral: "Nuestra discusión de cada área de **política** comenzará con un breve resumen del por qué y de qué modo ese tema es importante para nuestro tiempo.

"Una información básica sobre los problemas económicos preparará el escenario para el análisis subsiguiente.

"A continuación indicaremos los problemas morales que plantean esos temas y mencionaremos con brevedad los principios de Doctrina Social de la Iglesia aplicables a ese campo.

"La restante discusión sugerirá algunas **direcciones políticas** que brotan, a nuestro juicio, de los principios antes resumidos.

"Esta discusión incluirá tanto **juicios negativos** acerca de **opciones** políticas que nosotros consideramos inaceptables moralmente, como, **positivamente, líneas generales de acción para nuevas direcciones de política pública**".

Esta posición de los Obispos Norteamericanos puede resultar una metodología interesante para llenar el vacío de alternativas de acción política para quienes "tienen sed y hambre de justicia" y complementar, admirablemente, la Doctrina Social de la Iglesia.

DOCTRINA SOCIAL CATOLICA EN AMERICA LATINA. NECESIDAD Y PERSPECTIVAS

En general podemos afirmar que tanto **Medellín** como **Puebla** se mueven en una perspectiva bíblica y eclesial profética (**Scannone**: a.c.: pág. 20).

Su verdadera originalidad, y quizás su debilidad, estuvo en aplicar el clásico esquema pastoral "ver, actuar y juzgar" para ver la realidad social, económica y política latinoamericana (**Alemán**: 1985). La Iglesia latinoamericana logró así

volver al esquema profético y continuó usando como mediación entre la doctrina y la realidad el esquema de la ética individual, aunque aplicada a los grandes problemas del Continente. La mediación "social" fue, a lo sumo, fenomenológica.

Obviamente, no llegó en su profetismo a la extrema formulación de **J.P. Miranda**, quizás el mejor y menos conocido escritorista de la Teología de la Liberación (1972).

Para él, (Miranda: a.c. pp. 325 ss.), la quinta-esencia del mensaje de Yahvé a su pueblo y de su promesa final se deja reducir a dos freases de **Jeremías** (31, 31-34 y 22, 15-16): Dios quiere instituir un pueblo donde su espíritu habite en el corazón de cada uno *sin necesidad de que nadie lo instruya*; y que se dedique a *practicar la justicia y el derecho*, lo que significa "conocer a Dios":

"Así será la alianza que haré con Israel
en aquel tiempo futuro —oráculo del Señor—:
Meteré mi Ley en su pecho, la escribiré en su corazón,
yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo;
ya no tendrán que enseñarse unos a otros, mutuamente".
(Jer. 31, 33-34 a.).
"Si tu padre comió y bebió y le fue bien,
es porque practicó la justicia y el derecho;
hizo justicia a pobres e indigentes
y eso sí que es conocerme —oráculo del Señor"
(Jer. 22, 15 b-16).

En ese marco general desearía decirles unas palabras sobre la necesidad de la Doctrina Social Católica, basadas en mi experiencia pastoral.

Profetismo al margen de la Iglesia Jerárquica

No desearía ser malinterpretado. En general, nadie o muy pocos, osarán decir que su praxis, menos aún su teoría liberadora, son independientes del Magisterio.

A pesar de la evidente intención en contrario de ambos documentos, **Medellín** y **Puebla** canalizaron la atención de los cristianos más activos y comprometidos —y también de algunos grupos políticos con débil o ninguna vinculación con la Iglesia— hacia la "concientización" sobre el objetivo de una mal interpretada llamada del Señor (**Beruf**). Ver el alcance religioso-económico del término en **M. Weber** (Historia económica general: IV.9): la creación de un pueblo suyo, documentable ya en Gén. 18, 19, que "practique la justicia y el derecho", *sin vinculación real con el Episcopado*.

La unión de fieles y pastores, tan patente en el Nuevo Testamento, quedó relegada para muchos a un plano muy inferior, casi invisible. Ciertamente, existe la tensión sobre el carisma y el Magisterio dentro de la Iglesia, y la historia lo ha mostrado en no pocas veces. Pero tensión no significa "supresión" ni "omisión".

Pocos hacen de la crítica a la Iglesia un elemento teórico fundamental de su teología o de su praxis liberadora. (Por ejemplo, Assmann, 1973: 1, C.4; Richard P., Cristianos por el Socialismo; Sígueme, Salamanca, 1976, pág. 67; Fierro Mate: Cristianos por el Socialismo, Ed. Verbo Divino, Estella 1975, pág. 233).

No es posible, sin embargo, negar que el consejo de **J. Pablo II** en su discurso inaugural de **Puebla** (III.6) sobre las *actitudes* (en distinción de los *contenidos*) referentes a la Iglesia, ha sido poco atendido en bastantes sectores vinculados con la Teología de la Liberación.

Dijo **Juan Pablo II**: "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 y 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 esfuerzan en remediar sus necesidades y procurar servir en ellos a Cristo" (LG 8). No nos engañe-

mos: los fieles humildes y sencillos, como por instinto evangélico, captan espontáneamente cuándo se sirve en la Iglesia al Evangelio y cuándo se lo vacía y asfixia con otros intereses".

Me temo que en algunos centros de formación religiosa, con clientela religiosa o laica, falte ese mínimo "sentido verdadero que en la Iglesia militante debemos tener", de que escribe *San Ignacio de Loyola* en sus Ejercicios.

Este gran renovador de la Iglesia en una etapa especialmente crítica, jamás atacó ni doctrinas ni conductas de Papas y Obispos. Al revés, acentuó, él que fue perseguido por la Inquisición, en sus reglas para sentir con la Iglesia: "La primera: depuesto todo juicio, debemos tener ánimo aparejado y prompto para obedecer en todo a la vera sposa de Christo nuestro Señor, que es la nuestra sancta madre Iglesia hierárquica" (ed. *Iparraquirre de Dalmases*: BAC, MCMLXIII).

Repito el diagnóstico: más que de un rechazo abierto a la unión con la "Iglesia Jerárquica", se encuentra un silencio total sobre este punto (Ver, por ejemplo: Equipo de Reflexión de la CONDOR de la República Dominicana: Papel de Religioso en la Acción Pastoral. Reflexión a nivel nacional. Agosto 1985), mientras se destaca "la radicalidad del seguimiento de Cristo; por lo que el profetismo es inherente al carisma religioso en el anuncio de los valores y denuncia de antivalores con su presencia y acción en la Iglesia y en la sociedad" (Ibid).

Deficiencia de un marco de análisis sociológico adecuado.

Se podrá discutir siempre si "*natura facit aut non facit saltus*" (*Rosenstein-Rodan*: 1984: 207 resume así las posiciones de él y de *A. Marshall* en lo tocante al desarrollo económico).

El impacto de *Medellín* sobre los agentes pastorales fue grande en América Latina. Significaba para ellos "tener que brincar" las barreras de su preparación pastoral, sin tener, salvo raras veces, la pértiga para hacerlo.

Se comprende, entonces que siguiesen, al enfocar la realidad social, uno de dos caminos: o el de "ver-juzgar-actuar" espontáneo de *Cardijn*, o el de aceptar como válido, y hasta como absolutamente "científico", el método que le ofrecían los grupos empeñados en la revolución social. La mayor parte de esos grupos padecía —hoy se ve lo que entonces no se percibía siempre con claridad— de un dogmatismo marxista que, inclusive pocos conocedores de las obras de Marx, podían aceptar.

El problema del método sociológico prestado (repito que excluyo a la gran mayoría de los agentes de pastoral que tomaron por instinto el de *Cardijn*) fue pues doble: se aceptó como válida una metodología que se autodefine como cargada de valores ajenos al cristianismo (basta ver *Marx*: En torno a la crítica de la Filosofía del Derecho, de Hegel, y otros ensayos: ed. Grijalbo: 1962: 3 s.). Era ésta precisamente la versión *realmente* dominante del marxismo de aquellos tiempos en *América Latina*, y se la absolutizó. Aquí también se deberían tener presentes las puntualizaciones que antes hicimos la "esterilidad" de ciertos intentos teológicos que parten de lo sociológico y no de lo religioso como dato que se ha de interpretar.

Las consecuencias de esta metodología han sido bien descritas en la *Instrucción de la Sagrada Congregación para la Defensa de la Fe*, y muchos pastores las sufrimos en carne propia, al ver cómo se deshacían los grupos apostólicos para convertirse en centros de llamativo anticlericalismo y radicalización de izquierda marxista.

Pero también el método ingenuo del "ver-juzgar y actuar" tiene penosas consecuencias. Dejando de lado su natural esterilidad, que se le reprocha y que nace de la incapacidad para barruntar las complejísimas relaciones sociales, quiero simplemente resaltar la amargura y frustración que suele provocar, y el rechazo sistemático a todo intento serio de orientación doctrinal en la praxis de la liberación.

Llegamos así, por varios caminos, a lo que me parece ser la gran oportunidad de la Doctrina Social Católica de la Iglesia

en América Latina: su capacidad orientadora de la acción; y su gran limitación: la dificultad para desencadenar una acción liberadora concreta cónsona con nuestra idiosincrasia.

Creo que no tengo necesidad de insistir más en la necesidad objetiva de un cuerpo doctrinal que norme la acción social de los agentes pastorales y de los cristianos seglares. Debo, en cambio, señalar lo que en mi opinión es la principal barrera a su aceptación dentro de la teología y la práctica de la liberación en América Latina.

Metodología de una ética religiosa colectiva

a. *Ivern* acaba de insistir fuertemente en la naturaleza y necesidad de la **conversión religiosa** como fuente de toda ética social (CELAM: DEPAS: 1985, Seminario citado; en "Una Nueva Sociedad", Col. Celam No. 81, Bogotá, 1987, 180).

Creo que tiene razón. Muchas veces se ha pretendido, en la práctica, medir el aporte cristiano a la ética social solamente por su contenido doctrinal. Aunque nadie puede objetar esta postura, hay que reconocer que en ella la motivación y la referencia explícita a Dios se diluye no poco.

Nos encontramos con un vacío explicativo del comportamiento humano. Precisamente ahora, debido al esfuerzo por lograr producir computadoras electrónicas de quinta etapa: la creación de una "inteligencia artificial", se está constatando empíricamente la importancia extrema de la motivación y de los sentimientos en la acción humana (*Secord*: 1982; *Schank*, R.C.: 1985).

La consecuencia lógica de esta falta de motivación espiritual en el cuerpo de principios de la Doctrina Social, que con frecuencia se mueve a nivel más bien filosófico que "espiritual"-teológico, es su poca garra en nuestros pueblos.

No es mi tarea, ni podría hacerlo, indicar la mejor manera de articular en el interior mismo de la Doctrina Social los

principios normativos de la acción y su fuente espiritual. Sí debo expresar mi opinión tentativa de que en muchos países de América Latina, el pueblo y aún muchas personas que por su educación formal podrían suponerse en un nivel existencial de actitudes religiosas, no pueden orar (con excepción de la llamada oración oral) en silencio ni en forma individual.

Esto significa que su espiritualidad, cuando se la aparta de su cauce tradicional, a diferencia de su actividad profesional, requiere de una comunidad de oración participativa.

Però, repito, más que ofrecer soluciones, que por pertenecer al cuerpo doctrinal de la enseñanza social deben ser generales, quiero hablarles con sinceridad de sus deficiencias, o mejor aún de sus presupuestos: el aspecto motivacional religioso necesita de una ulterior elaboración y una expresa presencia en la Doctrina Social.

b. **La segunda dificultad pastoral** que milita en contra de la aceptación sincera y plena de la Doctrina Social de la Iglesia en América Latina es su **carácter marcadamente ético-individual**.

Éticamente, en problemas sociales, la motivación es importante pero no lo es menos el recalcar las normas de acción de los grupos. La doctrina social tradicional pone más énfasis en el objetivo social y en el justo rechazo de algunos métodos para lograrlo, como la violencia, que en la misma acción liberadora.

El catálogo de excesos descrito por el **P. Jon Sobrino**, testigo poco sospechoso de parcialidad en favor del valor de principios normativos, debería ser releído en este contexto.

Evidente debe ser que si la Doctrina Social de la Iglesia no hace un esfuerzo mayor por buscar principios normativos de práctica social, corremos el peligro de entregarnos a una "praxis" amoral, del estilo justamente criticado por el documento de la **Sagrada Congregación para la Defensa de la Fe**.

c. Otra fuente limitante a la vigencia de la Doctrina Social de la Iglesia está en su **falta de operacionalidad y en la**

ausencia de un rol definido para los Obispos que no sea su aprobación o condenación *post factum*.

Les indicaba que, a mi parecer y al de los participantes en el Seminario del CELAM-DEPAS recién celebrado en Río de Janeiro, la metodología que está siendo experimentada por los Obispos de los Estados Unidos merece tomarse como modelo de acción social normada y eficaz que auna principios con realidades políticas concretas.

En el trabajo de los Obispos norteamericanos se aprecia:

1. Rol inicial y permanente de una Comisión de *Obispos*;
2. *nivel técnico y teológico* logrado a través de numerosas consultas orales con teólogos y cientistas sociales de muchas tendencias;
3. *vigencia de los principios doctrinales* sin caer en el error de presuponer que de ellos se pueden extraer "programas definidos o directivas de acción política concreta" (n. 152);
4. *toma de posición, negativa o positiva, frente a políticas gubernamentales concretas*, dejando de lado las peligrosas y ahistóricas maneras de pensar en términos de alternativas entre sistemas sociopolíticos, y resaltando el *carácter prudencial* de esos juicios que no pueden tener el mismo nivel de autoridad que el de los que ofrecen principios generales de doctrina y moral, pero "que deben recibir seria atención y consideración por parte de los católicos, ya que determinan si sus propios juicios morales son consistentes con el Evangelio" (n. 156).
5. *esfuerzo espiritual permanente*: el método no busca "un diseño técnico de reforma económica, sino más bien un intento de fomentar un *análisis moral serio* de la justicia económica" (n. 152); "debe convertirse en *parte integral del modo según el cual relacionamos nuestras creencias religiosas con las realidades de la vida*" (157).

A pesar del endoso que he dado al método de los Obispos norteamericanos, reconozco que, muy probablemente, no sea generalizable a título de método *único* de acción dentro de la Doctrina Social Católica.

Contra esta inclusión literal militan: el grado de acuerdo fundamental con el sistema social general de un país, la libertad social de expresión y su tinte pragmático, fuertemente anglosajón.

Con todo, ellos han abierto un camino para salir del marasmo y de la inactividad en que nos encontramos, y del que me sospecho, no basta la Doctrina Social Católica para despejar. No porque sus principios sean deficientes, sino porque no ha logrado todavía diseñar normas éticas concretas ligadas con la Iglesia y la espiritualidad para el cambio social iniciado o proahijado por los católicos.

El método que comienzan a diseñar los Obispos de los Estados Unidos es, necesariamente, un complemento práctico a la Doctrina Social Católica. Quizás señale también un déficit de la misma, tal cual hasta ahora existe. Déficit que no es tanto doctrinal como operacional.

Por lo menos a nivel latinoamericano la puesta en marcha del proceso para llegar a una pastoral social de los Obispos norteamericanos nos hará más fácil seguir el consejo de *Juan Pablo II*, en su visita a Santo Domingo (12 de octubre de 1984) para iniciar el 500 aniversario de la evangelización: "América Latina: desde tu fidelidad a Cristo iresiste a quienes quieren ahogar tu vocación de esperanza!" (III.2).

BIBLIOGRAFIA

- ALEMAN, J.L., Apuntes para una Nueva Etica Internacional, en *Estudios Sociales*, 1985.
- ASSMANN, H., *Teología desde la Praxis de la Liberación*, Sígueme, 1973.
- BOFF, C. et BOFF, L., *Risposte Plane su una Teologia Contestata*. Cinque osservazioni al Card. Ratzinger, II Regno, 29, 1984.
- BOFF, L., *Jesucristo el Liberador*, Indo-American Press Service, 1974.
- Teología desde el Cautiverio*, Indo-American Press Service, 1975.
- CARDIJN, J., *La Hora de la Clase Obrera*, Difusión, 1951.
- CELAM, *La Iglesia en la Actual Transformación de América Latina a la Luz del Concilio*. 2. Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, 1968 ("Medellín").
- Puebla. La Evangelización en el Presente y en el Futuro de América Latina*. 3. Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, 1979 ("Puebla").
- CELAM-DEPAS, *Seminario sobre Modelos de Nueva Sociedad y Etica para un Nuevo Orden Económico Internacional*, Río de Janeiro, Septiembre de 1985 (mimeogr.).
- CELAM-SPEV, *Fe Cristiana y Compromiso Social*, ed. abreviada, Trípode, 1984.
- COMBLIN, J., "América Latina y el actual debate teológico entre neoconservadores y liberales", en *Selecciones de Teología*, (83) 1982.
- CONDOR (R.D.), *Papel del Religioso en la Acción Pastoral*. Agosto 1985.
- FIERRO-MATE, *Cristianos por el Socialismo*, Verbo Divino, Estella, 1975.

- FIRST DRAFT of the U.S. Bishops' *Pastoral Letter on Catholic Social Teaching and the U.S. Economy*, en Origins, Nov. 1984.
- GIDDENS, A., "Marx's Correct View on Everything", en *Theory and Society*, March 1985.
- GIRARDI, G., *Amor Cristiano y Lucha de Clases*, Sígueme, Salamanca, 1973.
- IVERN, F., "Exigencias Cristianas de un Nuevo Orden Internacional", en CELAM-DEPAS: Seminario citado, 1985.
- JUAN PABLO II, "Discurso Inaugural", en *Puebla: o.c.*, 1979.
- A los Constructores de la Sociedad Pluralista de Hoy, en Bahía (7 de julio 1980).
 - Laborem Exercens (14 de septiembre 1981).
 - Discurso en Santo Domingo (12 de octubre 1984).
- MARX, K. - ENGELS, F., *La Sagrada Familia y Otros Escritos*, Grijalbo, 1962.
- MIRANDA, J.P., *Marx y la Biblia. Crítica a la Filosofía de la Oposición*. Sígueme, 1972.
- PABLO VI, *Octogesima Adveniens*, 14 de mayo 1971.
- Evangelii Nuntiandi*, 8 de diciembre 1975.
- RICHARD, P., *Racionalidad Socialista y Verificación Histórica del Cristianismo*, a Fierro-Mate.
- ROSENSTEIN, RODAN, P.N., "Natura non Facit Saltus; Analysis of the Desilibrium Growth Process", en MEIER, G., M. SEERS, D.: *Pioneers in Development*, World Bank, Oxford University Press, 1984.
- SAGRADA CONGREGACION PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Instrucción sobre Algunos Aspectos de la "Teología de la Liberación"*, Ciudad del Vaticano, 1984.
- SAN IGNACIO DE LOYOLA, *Obras Completas*, B A C, MCMLXIII.
- SCANNONE, J.C., "La Teología de la Liberación", en *Stromata XXVIII*, 1982.
- SCHANCK, R.C., "El Reto de la Inteligencia Artificial", en *Perspectivas Económicas*, (1985).
- SECORD, P.F., *Explaining Human Behavior*, Sage, 1982.
- SOBRINO, J., *Cristología desde América Latina* (Esbozo), Centro de Teología, 1977.

SOBRINO, J., "Espiritualidad y Liberación", en *Sal Terrae*, (72) 1984.

TRIGO, P., "Teología de la Liberación y Cultura", en *Revista Latinoamericana de Teología*, II, 1985.

VEKEMANS, R., *Teología de la Liberación, y Cristianos por el Socialismo*, Ce-Bogotá, Cedral, 1986.

WEBER, M., *Historia Económica General*, México Fondo de Cultura Económica, 1961.

LA DOCTRINA SOCIAL CATOLICA EN ALEMANIA Y LA INSTRUCCION SOBRE ALGUNOS ASPECTOS DE LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION

Mons. Franz Kamphaus

En la "Instrucción de la congregación para la enseñanza de la fe sobre algunos aspectos de la Teología de la Liberación" se afirma: "Una de las condiciones para la necesaria renovación teológica es volver a dar énfasis a la Doctrina Social de la Iglesia. Esa doctrina no está concluida, por el contrario ella está abierta a los nuevos interrogantes que aparecen con el transcurso del tiempo. En este sentido el aporte de los teólogos y pensadores del tercer mundo a la reflexión de la Iglesia hoy día es indispensable" (XI 12).

La doctrina social de la Iglesia es una de las condiciones para la indispensable renovación teológica: esto es un desafío! Por lo que yo puedo ver hay muchas líneas que, en la discusión sobre la teología de la liberación, se preguntan: ¿Cómo se relacionan la doctrina social católica y la teología de la liberación?

La doctrina social católica puede respaldarse en una tradición más que centenaria; la teología de la liberación en cambio es joven. Pero las razones del surgimiento de ambas parecen no ser muy diferentes.

SEMEJANZAS

La doctrina social católica es por su origen una respuesta de la Iglesia a los cambios estructurales en el proceso de la

Revolución Industrial. En ella ha ganado estatura la exigencia de cambio de actitudes y de estructuras sociales. Recurriendo a la tradición intenta responder a los desafíos sociales. Poco después (recuérdase al obispo Wilhelm Emmanuel von Ketteler) la "Cuestión Social" no es tan sólo entendida como el problema de la alimentación de los trabajadores (Pauperismo), sino que se asume como la tarea de la integración de los trabajadores a la sociedad burguesa, su participación en los procesos sociales y económicos, así como en los procesos de decisión política. La doctrina social católica ha promovido ese proceso, lo ha acompañado y ella misma lleva su sello distintivo.

La teología de la liberación "lo nuevo en esa teología —según dicen los hermanos Clodovis y Leonardo Boff— no surge de sí misma sino de la novedad sin antecedentes que presenta la increíble problemática histórica de la cual se ocupa en nombre de la fe de la Iglesia: de la situación de pobreza y de opresión en el mundo y de las exigencias éticas y cristianas como formas nuevas de organización social. "Ellos afirman... que la teología de la liberación surge de la reflexión de los cristianos que están comprometidos directamente con los pobres y con las gentes sencillas"¹. Las publicaciones de los teólogos de la liberación tienen su origen en su campo pastoral (ponencias en conferencias pastorales, etc.) y a partir de allí han tenido su posterior desarrollo.

Si volvemos a los orígenes de la doctrina social católica en Alemania, nos podemos encontrar con planteamientos que se dejan reconocer como reflexión de la situación y de la praxis pastoral. Una investigación sobre las primeras uniones social-cristianas en el Rhein y la zona del Ruhr lo demuestra². Allí se pueden observar fenómenos muy semejantes a los que hoy se hacen presentes en las comunidades de base en latinoamérica. Precursoramente, antes de que se llegue a la formulación de un sistema, se desarrolla la doctrina social católica como resultado de la reflexión del movimiento social católico. Se trata de asumir frente a la injusticia vivida y experimentada la responsabilidad de la fe.

Muy significativa es también esta otra semejanza: en la segunda mitad del Siglo XIX surgen, sobre todo en el área del

Ruhr, los "curas rojos" que se ubican con demasiada frecuencia en el centro de la crítica por parte del Estado, de la sociedad y de la misma Iglesia. No pocos representantes del pensamiento y del actuar social católico estuvieron influenciados —al menos durante un tiempo— por ideas marxistas y socialistas. Así escribe el jesuita Padre Prinz sobre el discurso que el Obispo Ketteler pronunció ante la Conferencia episcopal en 1869: "El influjo de las teorías marxistas no se puede negar en ellos". Y sobre el libro de Franz Hitz "Capital y trabajo y la reorganización de la sociedad" (1880) afirma que "en la obra no pueden ocultarse las influencias marxistas en el análisis de la economía capitalista".

Las "Hojas Social-cristianas" (órgano publicitario de las asociaciones social-cristianas) hablan —desde 1886— "repetidamente y con plena conciencia de Socialismo cristiano"³.

En las elecciones para el parlamento imperial de 1878 se lee en el periódico de Essen: "si el candidato se llama "socialista cristiano o no cristiano es igual; para el orden establecido es igualmente peligroso el uno como el otro, pero el socialismo cristiano es en verdad más peligroso porque se oculta y encubre bajo el manto de la religión" (Periódico de Essen 1878, No. 143).

DIFERENCIAS

Grandeza y límites de la Doctrina Social Católica

Si bien la doctrina social católica estuvo marcada inicialmente por las circunstancias de entonces, recurrió muy pronto a las tradiciones del Derecho Natural y a partir de aquel momento ha seguido esencialmente sus enseñanzas. Así, el Diccionario de Teología e Iglesia dice que la doctrina comprende "la totalidad de las normas establecidas a partir del Derecho Natural y de la Revelación que hacen referencia al orden social. Sin embargo, los contenidos de la doctrina social católica

han sido tomados en un grado tan preponderante y tan esencial del derecho natural que el sistema de la doctrina social católica se puede fundamentar basándose solamente en la filosofía social y sin hacer referencia a la Revelación"⁴.

G. Gundlach afirma: "Lo que puede aportar la fe cristiana consiste en la importante tarea de preservar la razón humana de equivocaciones y de apoyarla en sus posibilidades naturales. Pero el conocimiento del derecho natural siempre será como tal, conocimiento de la razón natural"⁵.

Fue sin duda un mérito de gran valor histórico llegar mediante el recurso al derecho natural de la reforma de actitudes y la ayuda caritativa, a la "reforma de las estructuras sociales" aceptable también por aquéllos que no están bajo la "lex evangelii".

La experiencia de que el proceso de industrialización degradaba a las personas al nivel de objetos, demandaba una respuesta a la pregunta por la justicia del sistema en su conjunto. Pero el recurso a un esquema de orden más bien estático, el intento grandioso de considerar el ámbito social como un cosmos tiene puntos de debilidad específicos. No fue capaz de responder satisfactoriamente a la situación del hombre como individuo ni a la dinámica del desarrollo histórico y la revelación no era tenida en cuenta sino tangencialmente.

J. Ratzinger⁶ planteaba en el último año del Concilio interrogantes fundamentales con respecto a la doctrina social católica tradicional:

- "Que en ella existe también algo así como elementos 'ideológicos', eso es reflexiones que sólo en apariencia provienen del derecho natural y de la teología pero en realidad son el resultado de una estructura social *histórica* percibida como 'natural' y declarada como norma sospechosamente⁷.
- Que el concepto de la "naturaleza pura" es en el fondo el "resultado de un proceso de abstracción teológico"⁸.

- "Que la doctrina social-cristiana no puede desarrollarse exclusivamente a partir de los hechos o sólo a partir del Evangelio o del Magisterio sino que como tal se fundamenta en una relación: en el ordenamiento del Evangelio a las circunstancias sociales concretas. Sólo al desarrollarse partiendo de los hechos se torna doctrina social; y se vuelve cristiana al relacionar las exigencias del Evangelio con estos hechos"⁹.

Ratzinger resume como real debilidad de la doctrina social católica:

Ella ha eludido en gran parte este hecho de la historicidad y tratado de formular mediante fórmulas abstractas una dogmática social intemporal que no puede darse en esta forma. El error no consistió en haber incluido los sucesos sobresalientes del siglo sino en unir ambos —la escala de valores fijada en el Evangelio y los hechos sociales dados— bajo el pseudónimo del Derecho Natural generando así una mezcla de elementos justificados individualmente que apenas permitía reconocer a los diferentes aspectos el lugar que les correspondía¹⁰. Según él la doctrina social católica ha de "ordenar el conjunto de los fenómenos sociales bajo la 'idea reguladora' del Evangelio, o sea relacionarlo con la idea conductora del Evangelio en la convicción que ello constituye al mismo tiempo la verdadera 'idea social' "¹¹.

Sin duda la doctrina social católica ha experimentado una notable evolución con respecto a los interrogantes mencionados.

El título de *Quadragesimo Anno* (1931) todavía decía: "Sobre la restauración del orden social en perfecta conformidad con la ley evangélica (...)". *Mater et Magistra* formula su temática con mucha mayor prudencia: "Sobre el desarrollo más reciente de la vida social y su ordenamiento a la luz de la doctrina cristiana". Se percibe el conocimiento de que la problemática moderna en torno a la justicia no representa una perturbación pasajera del orden natural establecido por Dios en el Estado y la sociedad, sino una tarea que debe ser emprendida conjuntamente por la humanidad toda a fin de llegar a un orden más justo.

El proceso recorrido por la doctrina social católica se evidencia igualmente en la siguiente confrontación: G. Gundlach califica la doctrina social católica como "el conjunto unificado de todos los posibles conocimientos basados en el orden cristiano de la salvación y que hacen referencia a las estructuras del orden social de este mundo en su totalidad y en sus distintos ámbitos, constituyéndose en normas para la tarea de ordenamiento que compete al hombre en tanto ser social a lo largo de la historia cambiante"¹². Su santidad Juan Pablo II indicaba en Puebla con respecto a ella: "Esta (la Enseñanza Social de la Iglesia) nace a la luz de la Palabra de Dios y del Magisterio auténtico, de la presencia de los cristianos en el seno de las situaciones cambiantes del mundo, en contacto con los desafíos que de esas provienen" (III, 7).

En Alemania la doctrina social católica ha percibido claramente este déficit, sobre todo después del Concilio. La exigencia de una argumentación teológica y de una fundamentación bíblica se formuló por doquier por sus representantes. *Gaudium et Spes* mencionó reiteradamente como norma: *sub Evangelii luce* (4), *sub lumine Christi* (10), *sub hoc lumine* (11), *in Lumine huius revelationis* (13), *sub luce revelationis* (23), *sub lumine verbi divini* (44), *sub luce Evangelii* (46, 50, 63). ¿Pero dónde se han cumplido estos postulados en la doctrina social católica alemana? Persiste, por lo tanto, la pregunta "en qué autoridad interna se apoya ella, con qué derecho puede ella llevar el nombre de "católica" o "cristiana", por qué le corresponde a la Iglesia presentarla como *su* enseñanza"¹³. ¿Podría tal vez la teología de la liberación ofrecer aportes e impulsos en el trabajo en torno a esta pregunta?

Planteamiento y Límites de la Teología de la Liberación

Quiero citar de nuevo la posición de J. Ratzinger según la cual "la doctrina social-cristiana no puede desarrollarse exclusivamente a partir de los hechos o sólo a partir del Evangelio o del Magisterio, sino que como tal se fundamenta en una relación: en el ordenamiento del Evangelio a las circunstancias sociales concretas. Sólo al desarrollarse partiendo de

los hechos se torna doctrina social; y se vuelve cristiana al relacionar las exigencias del Evangelio con estos hechos"¹⁴.

Si nos basamos en esta concepción de doctrina social católica, la teología de la liberación representa sin duda el intento de colocar los hechos sociales bajo las exigencias del Evangelio. Debe preguntarse, sin embargo, hasta qué punto este intento ha tenido éxito.

La teología de la liberación se ocupa de la conciliación de la praxis histórica y la teología. Gustavo Gutiérrez caracteriza la teología de la liberación como una reflexión crítica que parte, a la luz de la fe, de la "praxis histórica". Por consiguiente el problema teológico central no consiste en la oposición entre la fe en Dios y el fetichismo. Como tal se entiende la absolutización de poder y violencia, el culto al dinero y al consumo, las ideologías del capitalismo liberal y del colectivismo marxista. Dentro de la tradición del discurso profético los teólogos de la liberación insisten en la necesidad de tener presente el nombre de Dios en relación con la historia real. La profesión del verdadero Dios ha de resistir siempre en las situaciones concretas en contra de los dioses falsos de la muerte. Ello tiene consecuencias:

La sociedad humana y la salvación divina se ordenan en una "relación de simbolismo real". El pecado se manifiesta en las estructuras injustas; la liberación de él es un símbolo real de la salvación.

- Se produce una "encarnación" de los conceptos teológicos. La fe adquiere manos y pies. La materialidad terrenal y las realidades concretas de la sociedad se vuelven presagio antes del paréntesis de los enunciados teológicos. Salvación, gracia, pecado, encarnación, cruz, resurrección, conversión, sucesión, Iglesia se unen a la situación histórica real de los pobres. La unión a la corporalidad de lo social debe liberar los enunciados teológicos de una espiritualización que los traslada o bien al más allá sin conflictos de la historia o bien al ámbito de la intimidad privada, separado en gran parte de los conflictos sociales.

Este planteamiento teológico no es casual. Está relacionado con el desarrollo universal de la Iglesia desencadenado por el Concilio, con la situación pastoral y social en latinoamérica y con evoluciones generales en la teología:

- El desarrollo universal de la Iglesia: Concilio (Lumen Gentium, Gaudium et Spes), percepción de los signos de los tiempos, opción por los pobres. Encíclicas sociales: Mater et Magistra, Populorum Progressio, Evangelii Nuntiandi.
- La situación en América Latina: Pobreza, menosprecio de los derechos del hombre, pastoral de la liberación, Medellín, Puebla.
- Evoluciones en la teología; teología política: superación de una "hermenéutica idealista" que reduce la transmisión de la fe al entendimiento (fe y entendimiento). En vez de ello: fe y acción. Significación del contexto social para la palabra y la acción de la Iglesia.

En el intento de contrarrestar las tendencias dualistas en la teología tradicional algunos teólogos de la liberación no escapan al peligro de caer en tendencias monistas. "Se afirmará que Dios se hace historia. Se añadirá que no hay más que una sola historia, en la cual no hay que distinguir entre la historia de la salvación e historia profana. Mantener la distinción sería caer en el 'dualismo'. Semejantes afirmaciones reflejan un inmanentismo historicista. Por esto se tiende a identificar el Reino de Dios y su devenir con el movimiento de la liberación humana, y a hacer de la historia misma el sujeto de su propio desarrollo como proceso de la autorredención del hombre a través de la lucha de clases (...). En esta línea, algunos llegan hasta el límite de identificar a Dios y la historia, y a definir la fe como 'fidelidad a la historia', (...)" (Instrucción sobre algunos aspectos de la "teología de la liberación", IX 3-4).

Tener presente el nombre de Dios en relación con la historia real; —así dice el postulado de la teología de la liberación.

¡Qué otro nombre podríamos tener presente desde la encarnación de Dios que el de Jesucristo! Sin embargo, no de manera que se fusione con la historia, con la política, con nuestros actos. La norma del "no mezclar y no separar" del Concilio de Chalcedon que constituye el modelo básico de cualquier reflexión sobre la fe y sigue siendo el fundamento para la diferenciación y la relación entre Dios y el hombre, es el punto de referencia determinante para la reflexión teológica y la praxis cristiana. Sólo así puede salvaguardarse aquello que la Instrucción señala con insistencia: "trascendencia y gratuidad de la liberación en Jesucristo, verdadero Dios y verdadero hombre, soberanía de su gracia, verdadera naturaleza de los medios de salvación, y en particular de la Iglesia y de los sacramentos" (XI, 17). El Reino de Dios no es obra nuestra.

La fe depende de la "antelación" de Dios. Dios se adelanta a todos los planes y esfuerzos humanos. Quien olvide la "antelación" de Dios cae en la ley de un nuevo activismo y un nuevo moralismo. Se enreda en un "complejo de Dios" como si el hombre pudiese o debiese crear todavía las cosas de Dios. Finalmente pretende crear condiciones paradisíacas y termina en el infierno del totalitarismo. Cuando la política va a parar al centro de la fe, la Iglesia acaba en un mesianismo político que tiene consecuencias nefastas tanto para la política como para la misma fe. No debe convertirse la ética en dogmática. Por ello la doctrina social católica debe verse nuevamente en su importancia y en su lugar. Ella brinda criterios, orientaciones y perspectivas provenientes del Evangelio, de la tradición de la Iglesia y de la reflexión ética para la ordenación de las condiciones sociales. No está terminada una vez por todas; así lo muestra por ejemplo la historia social alemana. Ella está marcada, en parte, por el hecho de su parte (en un Estado de derecho que garantiza la libertad) de un relativo equilibrio en el sistema social o por el contrario de una situación en que la inmensa mayoría de las personas viven en condiciones inhumanas. Ella nace, tal como lo subrayó S.S. Juan Pablo II en Puebla, "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 desafíos que de esas provienen" (III.7). Por ello es un imperativo del

momento seguir desarrollando y precisando la doctrina social en el diálogo con los teólogos de la liberación.

Cuando la Instrucción afirma que "la experiencia de quienes trabajan directamente en la evangelización y promoción de los pobres y oprimidos es necesaria para la reflexión doctrinal y pastoral de la Iglesia" (XI, 13), ello significa que también entre nosotros deben asumirse las correspondientes consecuencias. ¿No deberían la reflexión teológica de la praxis social-cristiana, la fundamentación teológica lo mismo que las perspectivas bíblicas ser tareas centrales de la doctrina social católica? Cuando subrayamos con razón una y otra vez que la crítica de ciertas formas de la teología de la liberación no equivale al rechazo de los movimientos que dieron origen a ella, cuando reclamamos el derecho de criticar a algunos teólogos sin condenar con ello la teología de la liberación en su totalidad, ¿cuáles son los planteamientos y los impulsos de la teología de la liberación que son retomados en la enseñanza social de la Iglesia aquí en Alemania? ¿Qué significa por ejemplo en un país rico como el nuestro "opción por los pobres"?

DESAFIOS ACTUALES

El Papa Juan Pablo II dice en "Laborem Exercens": "Para realizar la justicia social en las diversas partes del mundo, en los distintos países, y en las relaciones entre ellos, son siempre necesarios nuevos movimientos de solidaridad de los hombres del trabajo y de solidaridad con los hombres del trabajo. Esta solidaridad debe estar siempre presente allí donde lo requiere la degradación social del sujeto del trabajo, la explotación de los trabajadores, y las crecientes zonas de miseria e incluso de hambre. La Iglesia está vivamente comprometida en esta causa, porque la consideran como su misión, su servicio, como verificación de su fidelidad a Cristo, para poder ser verdaderamente la "Iglesia de los pobres"¹⁵.

Promueve y refleja la Doctrina Social Católica en Alemania hoy día esos "movimientos de solidaridad de los hom-

bres del trabajo y con los hombres del trabajo", de los pobres y con los pobres los cuales —como dice a renglón seguido la Encíclica— "se encuentran bajo diferentes formas"? ¿Cómo podemos ser Iglesia de los Pobres? Es importante que el diálogo sobre la teología de la liberación se realice, como se hace aquí, entre obispos y teólogos. Pero ¿no debería la doctrina social de la Iglesia realizarlo aún más dentro de los "movimientos de solidaridad de los hombres del trabajo y con los hombres del trabajo", de los pobres y con los pobres? ¿No debería ella también hoy día ser la reflexión teológica de tales movimientos, promoverlos, acompañarlos, apoyarlos y defenderlos?

Más difícil será encontrar soluciones a las preguntas pendientes en el debate de la ética social. ¿Podemos nosotros con buena conciencia recomendar a los países subdesarrollados y a los países en desarrollo el camino que en los nuestros se ha recorrido? Oswald Von Nell-Brenning advierte insistentemente acerca del riesgo de la expansión de la política de crecimiento aun cuando su efecto es indiscutible hasta ahora: "Una tal actitud de retrasar una decisión que es inaplazable no puede ser sostenida responsablemente, ni frente a la propia nación y tampoco frente a la mucho más numerosa población de los países subdesarrollados y mucho menos frente a las próximas generaciones a las cuales hemos de legar un mundo todavía habitable. El tiempo que tenemos para detenernos oportunamente no lo debemos dilapidar de ninguna manera con dilaciones innecesarias"¹⁶. Y sin embargo nosotros no sabemos cómo superar en Alemania el desempleo masivo sin renunciar al crecimiento económico ni cómo solucionar nuestro conflicto de distribución para poder garantizar la supervivencia de nuestro Estado de Seguridad Social. El Sínodo Romano de 1971 nos ha advertido: es inexplicable cómo pueden justificar los países ricos su deseo de apropiarse más y más de los bienes de la tierra, cuando esa acción trae como consecuencia el que los países que viven en la miseria no salgan nunca de ella o que el cimiento mismo de la vida sobre la tierra corra el peligro de ser destruido. Los ricos de hoy deben aprender a vivir con menos exigencias en cuanto a su nivel de vida y aprender igualmente, a derrochar menos las reservas de la naturaleza

dejando de destruir la herencia común que, bajo criterios de estricta justicia, deben compartir con el resto de la humanidad. (De institia in Mundo 11).

Pero ¿quién podrá imponer esa ética del autocontrol? ¿Quién podrá, como lo propone C.V. Von Weizsäcker, crear una nueva y ascética cultura universal? De nosotros se exige "un cambio decisivo de nuestros modelos de vida, un cambio drástico de nuestras prioridades vitales en el campo económico y social y todo ello en un lapso de tiempo reducido, tan mínimo que no hay posibilidad —y apenas si hay esperanza— de hacerlo lentamente, de acomodarnos y aprender a vivir una nueva situación sin tener que afrontar conflictos. Se nos exige la reorientación de nuestros intereses y de nuestras metas de rendimiento, pero también se nos demanda encontrar nuevas formas de autorestricción que de alguna manera equivalen a una ascesis colectivas...

"¿Quién será capaz de motivar y de poner en marcha el exigido y exigente cambio de nuestra conciencia y de nuestras formas de vida? (Conclusión del Sínodo de Würzburg "Nuestra Esperanza" IV 4).

La actual y dramática situación que ha traído la crisis de endeudamiento se hace día a día cada vez más profunda y de mayor dimensión evidenciando la incapacidad de dar marcha atrás.

Juan XXIII y más aún Pablo VI han denominado al allanamiento de la brecha económica y social entre los pueblos como "la cuestión social de nuestro tiempo". Para cumplir esa tarea, para propiciar un positivo cambio de nuestra conciencia, de nuestras costumbres y de nuestra política, debemos acudir a toda la reserva de nuestra tradición eclesial y de nuestra fe concreta y vivida. A todo eso debe servir un diálogo todavía por crear; este diálogo ha de ser también la reflexión teológica que logre generar una verdadera solidaridad de los hombres del trabajo y con los hombres de trabajo, de los pobres y con los pobres. Debemos dejarnos guiar en esa tarea por la esperanza y por el optimismo que el Papa Pablo VI en

"Octogesima Adveniens" nos recomienda. Luego de hacer una profunda diferenciación sobre los cristianos y las diferentes ideologías (socialismo, marxismo y liberalismo) y de hablar sobre las Utopías, continúa

En el hombre renovado penetra una fuerza que lo lleva a superar todo sistema y toda ideología. En el corazón del mundo permanece el misterio del hombre que se descubre hijo de Dios en el curso de un proceso histórico y psicológico, donde luchan y se alternan presiones y libertad, gravedad del pecado y soplo del espíritu de Jesucristo, salvador de los hombres, sostenido por la esperanza, el cristiano se compromete en la construcción de una ciudad humana, pacífica, justa y fraternal, que sea una ofrenda agradable a Dios. Efectivamente, "la esperanza de una tierra nueva no debe amortiguar, sino más bien avivar la preocupación de perfeccionar esta tierra, donde crece el cuerpo de la nueva familia humana, el cual puede anticipar de alguna manera un vislumbre del siglo nuevo (Octogesima Adveniens 37).

NOTAS

- 1 C. BOFF y L. BOFF, *Cinco anotaciones fundamentales sobre la posición del Cardenal Ratzinger en Orientaciones*, 100-102.
- 2 H. ZINGEL, *De las asociaciones al Sindicato*. Camino y desarrollo del movimiento de trabajadores cristianos en el área del Ruhr en la 2a. mitad del Siglo XIX. Disertación Teológica, Bochum, 1983.
- 3 Compárese con P. Fr. PRINZ, S.J., *Iglesia y Trabajadores. Ayer, Hoy y Mañana*, München, 1974, 89-94.
- 4 *Enciclopedia de Teología e Iglesia*, t. 9, 917.
- 5 G. GUNDLACH, *El Orden de la Sociedad Humana I*, Colonia, 1964, 56.
- 6 J. RATZINGER, "Derecho Natural, Evangelio e Ideología en la Doctrina Social Católica", en: K.V. BISMARCH, K., DIRKS, (editores), *Fe Cristiana e Ideología*, 24-30.
- 7 Idem, 24.
- 8 Idem, 25.
- 9 Idem, 28.

- 10 Idem, 29.
- 11 Idem, 28.
- 12 *Diccionario del Estado*, t. 4, 1956, 914.
- 13 J. RATZINGER, en: *Fe cristiana e ideología*, 24.
- 14 Idem, 28.
- 15 *Laborem Exercens*, 8.
- 16 O.V. NELL-BREUNING, *Lo que a mí me interesa*, Friburgo, 1983, 21-22.

DISCUSION CIENTIFICA SOBRE LA EVANGELIZACION LIBERADORA

IDEOLOGIAS Y RESISTENCIAS EN LA APLICACION DE LA DOCTRINA SOCIAL CATOLICA

Jaime Vélez Correa, S.J.

Introducción

Enfoque: El enunciado de la exposición expresa que las resistencias proceden de las ideologías. Aunque nuestro estudio tiene un carácter práctico ("en la aplicación de la Doctrina Social de la Iglesia"), la teoría acerca de las ideologías es necesaria para definir criterios y poder enjuiciar las resistencias.

Contenido y limitación: Las resistencias que vamos a tratar en relación con las ideologías abarcan las más significativas e importantes que merecen estudiarse. Otras más particulares no entran en el campo de nuestro estudio. Nos restringimos a las resistencias que se dan en América Latina, especialmente hoy, haciendo alusiones al pasado en cuanto expliquen resistencias presentes.

División: Para calibrar las resistencias hemos de precisar *el sentido de ideología* y sus relaciones con la Doctrina Social. Esto nos sirve para clarificar *el problema* y con él *las dificultades* que las ideologías presentan a la Doctrina Social de la Iglesia. Aparecen así las tres partes de la exposición.

LAS IDEOLOGIAS: SU EVOLUCION Y SIGNIFICADO

No pretendemos hacer un estudio de las ideologías, pues ya la bibliografía al respecto es abundante¹. Nos interesa

puntualizar aquellos aspectos que inciden directamente en nuestra temática, a saber, aquellas ideologías que presentan en América Latina resistencias a la Doctrina Social de la Iglesia. Como el concepto europeo de ideologías en su origen y evolución ciertamente repercutió en nuestro continente, repasamos esa historia en sus hitos más significativos.

Aunque la expresión "ideología" fue acuñada por Destutt de Tracy, antes F. Bacon² precisó el significado, cuando formuló su teoría de aquellos *Idolos* que entorpecen la actividad intelectual y dificultan el conocimiento de la realidad. En su obra buscó un conocimiento verdadero, que fuera libre de prejuicios ("Idolos") y que va a culminar con la crítica cognoscitiva ilustrada de Kant.

De Tracy³ señaló los obstáculos que las "ideologías" ponían a la edificación del Estado y mostró cómo con ellas se podía manipular a los hombres.

En nombre de un realismo político, Napoleón y el Instituto National polemizan acerca de la "ideología", que por su connotación política sirve para defender o para atacar la autoridad tanto filosófica como moral y religiosa (Ilustración y anti-ilustración). La ideología implica un ocultamiento de la realidad consciente (mentira) o inconsciente (por intereses)⁴.

Aparece entonces el positivismo sociológico (Comte) que estudia las etapas de la "ideología": la tercera etapa (conocimiento positivista) supera la religiosa y la metafísica por estar libre de engaño. Se llega así a una crítica de la ideología como concepción falsa, reflejo de la conciencia⁵.

La ideología como conciencia falsa se inicia con J. Miller y C.W. Fröhlich, y sobre todo con Karl Marx, al mostrar que el problema del orden social se vincula con la verdad, ya que la superestructura cultural (conciencia social) viene causada por la base socio-económica (ser social); si la conciencia social está retrasada respecto a la evolución de las necesidades materiales y de la base, resulta una conciencia falsa; de esta manera la "socialización del conocimiento" problematiza el mismo

conocimiento objetivo de la realidad⁶. Es conciencia falsa, porque es reflejo de una realidad invertida. Todavía Marx puntualiza mejor su concepto *propio* sobre ideología, cuando vincula el problema crítico-cognoscitivo con el crítico-social; así corrige a Feuerbach, que explicaba la ideología como proyección de las ideas religiosas, añadiéndole que esa proyección era debida a las condiciones histórico-sociales. Por eso la religión, que es protesta del hombre alienado, no es su causa. En esta forma se introduce la crítica a la sociedad capitalista y con ella, a su ideología⁷.

Así, en el capitalismo la ideología es un reflejo socialmente falso de la realidad, pues justifica o simula las relaciones sociales alienantes; a este mecanismo falsificador están sometidos, tanto capitalistas como proletarios, aunque para éstos cuando lleguen a concientizarse, dicha ideología se vuelve *negación del sistema dominante* y por tanto, *negación de la ideología* que lo sustenta. Así, la contradicción entre ideología y realidad sólo se resuelve o suprime —según Marx— cuando las relaciones sociales de la sociedad coincidan con la ideología o conciencia *desalienada*, que es la del proletariado revolucionario. Se confirma la tesis marxista porque la revolución burguesa, proclamando los *derechos humanos*⁸ sin cambiar las relaciones sociales (conservó la propiedad privada de clase dominante) no liberó al hombre alienado, "empalmó la ideología o conciencia falsa (lo no verdadero) con lo verdadero" —según Adorno—⁹. Si las ideas revolucionarias no se realizaron, no son verdaderas, y no lo fueron, porque se convirtieron en condición necesaria del pensamiento *interesado* de la sociedad ilustrada burguesa; es decir, eran "ideologías" en sentido peyorativo. En cambio, cuando el proletariado revolucionario se constituya por su praxis en fundamento de la autorrealización de la teoría crítica, será a la vez la realización de ella. Este círculo vicioso explica, pero no justifica, por qué la ideología del proletariado es verdadera y la de la burguesía es falsa. Así, esta "filosofía de la praxis", que implica y es implicada por la *metafísica de la historia*, se convierte en instrumento de voluntad política de una clase para *legitimar la conciencia de su misión*. Con razón Meinhem recrimina esta inconsecuencia crítica.

Conclusión; Con el planteamiento marxista aparecen los sentidos de la ideología, y aunque su explicación sea discutible, se inician vías de crítica, a la cual no son muy consecuentes los marxistas, y que, por inconsistencia epistemológica, plantean los problemas-resistencias a la Doctrina Social de la Iglesia.

Después de las consideraciones marxistas, viene la **crítica irracionalista** (anti-ilustración), que llama "ideología" a toda metafísica que pretenda **descubrir la realidad**, ya que no capta lo transnacional y emocional de la sociedad y se pone al servicio de los intereses; carácter ideológico del pensamiento, que no se puede eliminar, pues intentarlo sería abolir su función de descarga y derribar la autoridad.

La tarea de unos pocos ilustrados —no de la masa— consistiría en probar la inevitabilidad de la ideología y la sustitución de mitos, atacando las ilusiones de la masa e invirtiendo sus valores; lo que —según Nietzsche— debe hacer el científico es destruir tales ilusiones. En cambio, para Sorel, la ilustración de masas es imposible sin mitos; por eso, cuanto menos científico y más mitológico e ideológico sea el motivo, más impulsa a las masas. Pareto, a su vez, se decide por una contra-ilustración, que rechaza el progreso y la ilustración de las masas y favorezca las ideologías en lo político-social, pues la mayoría de las acciones son no-lógicas (sentimientos y deseos) y sólo cuando se descubren las razones lógicas o derivadas aparece el impulso de la acción¹⁰.

En el desconcierto de tan contrarias apreciaciones sobre ideología, se consolidaron las **ideologías totalitarias**, tanto de cuño **fascista**, como de cuño **marxista-leninista**, que se constituyen en autoridad, portadoras de la conciencia del pueblo o de la clase; la marxista, por su dogmatización y burocratización —según Kolakowski— se convierte en institución política, y su misma crítica ideológica llega a volverse una **ideología nueva**, que absolutiza sus principios para rechazar cualquier crítica ulterior¹¹.

Hoy, pensadores **independientes** tratan la "ideología" como elemento de toda cultura sin restringirla a su expresión de intereses clasistas, pues, como apunta Ricoeur¹², ella también surge de intereses particulares; quizás por eso Puebla (DP. 537) nos exhorta: "Las ideologías no deben analizarse solamente desde el punto de vista de sus contenidos conceptuales. Más allá de ellos, constituyen fenómenos vitales de dinamismo arrollador, contagioso. Son corrientes de aspiraciones con tendencia hacia la absolutización, dotadas también de poderosa fuerza de conquista y fervor redentor. Esto les confiere una "mística" especial y la capacidad de penetrar los diversos ambientes de modo muchas veces irresistible".

Por eso mismo se debe insistir en la ideología como **reflejo natural de la realidad**, pues al relacionarse el hombre con la situación real en que vive, se crea consciente o inconscientemente una imagen del mundo y con ella se forja su proyecto. Sus pensamientos o ideas, como actos vitales e históricos, se dirigen a la acción o práctica y por tanto van teñidos de sus propios intereses. En este sentido, la ideología es algo muy natural y por serlo es limitada, aunque instintivamente se busque, al comunicarla, que tenga cierta globalidad. De todos modos, la ideología tiene necesariamente una referencia a la realidad y ello mismo plantea el problema básico.

Conclusión: Estos diversos matices de "ideología" plantean serios problemas a la Doctrina Social de la Iglesia, como veremos en seguida y de ahí brotan las resistencias.

PROBLEMAS QUE PLANTEA LA IDEOLOGIA

Agrupamos los problemas que surgen de los anteriores significados del concepto de ideología.

Ideología y realidad

El mecanismo psicológico natural del hombre por captar la realidad plantea el problema de la fidelidad que presenta esa imagen respecto a la realidad. Dos aspectos del problema:

Inconscientemente el hombre, personal o grupalmente, con su imagen ideológica del mundo, disimula, oculta o mistifica la realidad y cree que es la verdadera imagen. En esta forma, la ideología equivale a **ilusión** y se opone al **conocimiento científico y crítico de la realidad**. Es tarea de la epistemología descubrir esa ilusión para emprender un verdadero conocimiento de la realidad.

Conscientemente el hombre, también movido por intereses personales o grupales, falsea la realidad, pero no por mera ilusión sino por **mentira**; a ciencia y conciencia sostiene su apreciación errónea, sabiendo que es mentira. Se plantea directamente el problema ético, en cuanto el hombre procede inmoralmemente. Oculta o disimula la realidad porque o le es desagradable o con la falsedad saca ventaja propia. Es la táctica empleada por grupos hegemónicos, la cual suscita a su vez reacciones de los grupos contrarios, los cuales, paradójicamente, a veces desenmascaran la mentira de la ideología contraria con otra mentira o ilusión, motivada por intereses personales o grupales¹³.

La ideología, con apariencias de realidad objetiva, falsea la verdad presentando como cultural o natural lo que es un modo de vida postizo o impuesto, o lo voluntario como si fuera producto de la fatalidad, o lo contradictorio como si fuera armónico equilibrio de fuerzas, o lo relativo como absoluto, o intereses particulares y egoístas como universales, justos y buenos, etc. Se agrava el problema cuando las falsificaciones proceden de la ideología del grupo dominante que no sólo busca conservar el "statu quo" sino fortalecerlo más.

Aplicación: Para la Doctrina Social de la Iglesia estos mecanismos de las ideologías presentan un serio problema, pues ella ha de juzgar la realidad y proponer remedios a la cuestión social. ¿Cómo puede responder sin caer en los peligros de conciencia falsa y de la concientización de las masas o de los totalitarismos?

Ideología y Ciencia

Parecería que la problemática de la ideología en relación con la realidad tuviera solución en la ciencia como instancia última, pues un análisis científico de la realidad corregirá las falsificaciones que acabamos de apuntar en las ideologías.

Sin embargo, no es así, sobre todo en aquellas ciencias que manejan la realidad social y se refieren a la conducta del hombre, porque no pueden formular con exactitud científica las leyes del ser libre, y por consiguiente, no son último criterio de verdad sobre la situación social. Se requiere, por lo mismo, una ciencia superior, la ética, que partiendo, no de las experimentaciones de las otras ciencias sino de la experiencia íntima, juzgue los valores que regulan la auténtica libertad y pronuncie el juicio de valor sobre la realidad. Por tanto, no son las ciencias sociales por sí mismas las que puedan dar una completa visión de la realidad humana y su juicio definitivo.

Por otra parte, las ciencias humanas y más en concreto, la economía y la política, en último término han de referirse a valores que expresen el sentido de la existencia humana, pues ellas son para el hombre y no a la inversa; por eso mismo, esas ciencias no pueden someter al hombre a sus métodos, pues éstos presuponen un determinismo que mutila o niega las reacciones imprevisibles de la libertad humana. Ahora bien, el sentido de la existencia humana (su por qué y para qué) sólo puede darse en aquellas ciencias que razonan sobre las causas, como veremos en seguida.

Finalmente, la reciente polémica de la Escuela de Frankfurt con el positivismo¹⁴, deja muy cuestionada la **neutralidad** de un análisis científico, ya que es imposible lograr —dicen ellos— que el investigador no tiña su estudio con la ideología en que vive. Así, la proclamada objetividad científica fácilmente se convierte en reflejo de las tendencias subjetivas y arbitrarias. Aumenta la dificultad si advertimos que la mentalidad de los investigadores y de quienes los financian y dirigen, orienta el pensamiento o concepción hacia una determinada ideología partidista.

Aplicación: Si bien la Doctrina Social de la Iglesia responde a esta problemática que las ideologías plantean a las ciencias sociales como se verá más adelante, sin embargo, queda el problema de cómo y en qué forma dicha doctrina utiliza las ciencias sociales para un adecuado diagnóstico de la realidad, constituyéndose en instancia ético-religiosa de las ideologías; y precisamente aquí surge una de las más graves resistencias.

Ideología y Filosofía

Por lo anterior, se diría que la instancia para juzgar las ideologías es la filosofía, "ciencia de las ciencias", como la califica Aristóteles. Sin embargo, si la filosofía no se entiende como mera contemplación de la realidad sino como aplicación de una teoría a dicha realidad para transformarla o perfeccionarla, la problemática reaparece. En efecto, una concepción del mundo que incluye análisis y diagnóstico de la realidad, es una interpretación de la historia que formula leyes. Ahora bien, dicha interpretación, como toda ciencia social, no es suprema instancia, como se vio antes. El marxismo, por ejemplo, para determinar si una ideología es conforme con la realidad o la falsea, adopta como primer criterio la interpretación filosófica del "materialismo dialéctico", que es —según los marxistas— ideología científica, en contraposición con la filosofía idealista, que es ideología no-científica¹⁵. Como criterio segundo, establece el marxismo la pertenencia a una clase o actitud clasista, la cual será correcta si adopta la ideología científica y con ella, la causa del proletariado. La filosofía, por eso mismo, debe ser *partidista*, y en consecuencia, un saber neutral respecto de la realidad es rechazado como ideológico, no científico y falso. No es el caso, mostrar que aun filosóficamente esta posición es insostenible, porque no se funda en una epistemología que justifique los presupuestos¹⁶. Además, se reafirma la objeción al considerar que frente a tal filosofía partidista surgieron dos interpretaciones del socialismo: una, como ciencia objetiva (Kautsky, Plenánov, Lenin, Bujarin), y otra, como ciencia de la conciencia subjetiva (Korsch, Lukacs, la Escuela de Frankfurt y la tendencia de humanistas-marxistas).

Aplicación: Obviamente, toda esta problemática en torno a la filosofía ideologizada o partidista incide en la Doctrina Social de la Iglesia, que utiliza la filosofía para su Enseñanza Social, la cual no es mera contemplación de la realidad sino que apunta a la transformación de la sociedad.

Ideología y Teología

Las anteriores consideraciones nos llevan a concluir que ni la ideología, ni la ciencia, ni la filosofía son instancias supremas para las ideologías. Entramos al punto nuclear que nos ilustra el problema radical de muchas resistencias a la Doctrina Social de la Iglesia, la que se proclama instancia crítica de las ideologías. Veremos la fe y la teología, pero como ellas no agotan el contenido de la Doctrina Social, a ésta la trataremos aparte.

La fe auténtica en sí es una experiencia radical, mediante la cual adherimos a Dios como sentido de todo; por tanto, es encuentro con el Absoluto, y por lo mismo, irreductible a cualquier otra experiencia. No es ideología, porque no es expresión de una conciencia falsa, aunque de hecho se dan conciencias falsas de fe, de fe inauténtica. Porque no es ideología, la fe juzga las ideologías.

Aplicación: Como la fe es fuente primordial de la Doctrina Social de la Iglesia, ésta puede ser instancia crítica de las ideologías.

La teología es el esfuerzo reflexivo por comprender aquella experiencia de fe y sus contenidos. Tiene un doble aspecto: como *fe pensada*, es una ciencia o disciplina sistemática que contempla todo a la luz de Dios, y como *fe pensante* se personaliza en el teólogo que interpreta la experiencia de la comunidad creyente. Porque la reflexión teológica se hace en un contexto histórico, queda afectada por las circunstancias sociales. Por ello, además de darse diversas teologías (según el lenguaje, los destinatarios, los métodos y manera de argumentar a partir de la Escritura, la tradición, el Magisterio, el "sensus fidelium"), el discurso teológico aparece vinculado

a un lugar social y a un enfoque teológico, lo que hace que la teología necesariamente esté ligada a la ideología¹⁷.

Sin embargo, la teología, en cuanto saber crítico y organizado, es más *ciencia* que ideología, aunque, como toda ciencia, no está inmune de residuos ideológicos, lo que no vale para la fe. Por eso, la cuestión no radica en discutir si la teología está o no comprometida, sino en mostrar, a la luz de la palabra de Dios, por cuál causa o intereses se compromete. Para no contaminarse de ideologías, ocultando o paleando situaciones de pecado, asumiendo acríticamente conclusiones de las ciencias sociales, dejando instrumentalizarse por orientaciones no evangélicas, etc., el teólogo ha de ser consciente de esos peligros y de los consiguientes límites de su reflexión y no dejarse llevar por *intereses no evangélicos*. Esto se refiere especialmente al punto de partida (análisis de la realidad) y al método, que no debe ser exclusivamente inductivo ni exclusivamente deductivo.

Aplicación: Este problema origina, como veremos, serias resistencias.

Ideologías y Doctrina Social de la Iglesia

La anterior consideración, sobre todo de la teología, nos lleva a puntualizar la problemática de la Doctrina Social de la Iglesia en relación con las ideologías. Si la fe es una vivencia de cada hombre y de la comunidad de creyentes, ha de ser encarnada en la realidad social, la cual cambia. El esfuerzo teológico es una reflexión sobre esa fe vivida. Pero, como la palabra de Dios, última instancia crítica para el teólogo, puede, en esa vivencia comunitaria, ser interpretada de una o de otra manera, se requiere una suprema autoridad que dirima si la interpretación es conforme a esa norma de fe; esta instancia compete a la autoridad magisterial de la Iglesia.

Aplicación: Por referirse a situaciones sociales, la Doctrina Social de la Iglesia, correría el peligro de contaminarse de ideologías, como sucede en la teología, la filosofía y las ciencias sociales que también le ayudan a la Iglesia en su re-

flexión social. Sin embargo, a diferencia de la teología, la Doctrina Social de la Iglesia, por estar refrendada con la autoridad —en sus grados de obligatoriedad— proporcionalmente se eximirá de contaminación ideológica. En este problema radican muchas de las resistencias, como veremos en seguida.

Puntualicemos que en materia social el Magisterio vivo de la Iglesia ha ido concretando los grandes principios o criterios en la aplicación de la fe a la realidad social. Y porque es vivo, ha ido refiriendo dichos principios de fe a cada situación¹⁸. Lo propio de la Enseñanza o Doctrina Social de la Iglesia (una visión cristiana del hombre y de la humanidad) *no es ideología*, porque la fe no lo es; por eso puede cuestionar las limitaciones y ambigüedades de las ideologías, interpretarlas, relativizarlas y cuestionarlas. Juan Pablo II en la Inauguración de Puebla (III,7) la califica de ayuda para el discernimiento y juicio crítico de las ideologías. Y a su vez ella se deja interpelar y enriquecer por las ideologías en lo que tienen de positivo (Cfr. D.P. 539-540).

En resumen, la Doctrina Social de la Iglesia en cuanto asume la fe no es ideología, y en cuanto asume la teología, interpretando autoritativamente la causa por la que se compromete evangélicamente, se salva de ser ideología en el sentido peyorativo y peligroso que hemos señalado como posibilidad de la teología. La garantía que da la interpretación autoritativa tiene sus grados de credibilidad, como se distingue en teología, y obliga al creyente en su debida forma.

RESISTENCIAS A LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA

En la aplicación de la Doctrina Social de la Iglesia surgen resistencias generadas de las problemáticas antes señaladas. Veamos las principales:

Compromiso social ideologizado

Nos encontramos con dos opuestas tendencias que, por ser ideologizadas, contradicen el significado que la Iglesia da

al compromiso social del cristiano. Ambas tendencias o agrupaciones atacan el discernimiento que la Enseñanza Social de la Iglesia hace en lo social, o bien porque motivados por su ideología ya han tomado posición (DP 360), o bien porque influidos ideológicamente les queda incómodo admitir el sentido y aplicación que a sus principios da la Doctrina Social de la Iglesia.

Los integristas tradicionales¹⁹ esperan el Reino de Dios reconstruyendo una cristiandad de tipo medieval donde el poder civil tenga estrecha alianza con el eclesiástico. La Doctrina Social de la Iglesia, que respeta la autonomía de las realidades terrestres (GS 36) y promueve la participación de todos en la gestión de la cosa pública (id. 31), es un obstáculo para sus planes y llegan a rechazar el magisterio reciente a partir de Juan XXIII por entrometerse en política y así sobrepasar su competencia. Afín a esta tendencia está la Ideología de la Seguridad Nacional, que procede en esa forma a título de salvar "la civilización cristiana"(!) y persigue a quienes no se suman a su causa.

Los radicalizados, tanto de derecha como de izquierda, buscan una alianza de la Iglesia con su ideología. Tenemos así, por un lado capitalistas que estratégicamente se valen de las condenaciones eclesiásticas del marxismo y de parciales interpretaciones del Evangelio y de los documentos sociales para citarlas en su favor; en cambio las denuncias contra las injusticias del "statu quo", las tildan de marxismo anticristiano. Por otro lado, un más creciente grupo de radicalismo revolucionario busca con más audaz estrategia la alianza de la Iglesia con el marxismo, apelando que se trata de una posición exigida por la fe, como explicaremos más adelante.

Esta doble resistencia es muy fuerte, no sólo porque toca la esencia misma de la misión evangélica, sino porque se sitúa en el seno mismo de la Iglesia tensionándola con fuerzas opuestas; explícita estrategia de la izquierda para dividirla y así introducirla en el proceso dialéctico de la revolución; implícita estratagema de la derecha para enrolarla en su causa.

Teología y Pastoral Social ideologizadas

En este orden de ideas, sobre todo la radicalización de izquierda, sostiene que la teología y la pastoral y, por consiguiente, la Doctrina Social de la Iglesia, que aplica a las realidades sociales el Evangelio, necesariamente están condicionadas por ideologías. Se valen de eso —los que así piensan— para minar el prestigio y autoridad de la Doctrina Social de la Iglesia, tildándola de defensora o del "status quo" y aliada del capitalismo²⁰, mientras los otros la inculpan de tocada de marxismo y en connivencia con él. Es sintomático notar cómo cada bando desde opuesta ideología denuncia la violencia, porque vulnera sus intereses, y no porque atenta contra los derechos humanos. Cada uno de los grupos descubre el aspecto del derecho humano que le conviene y calla o simula aquél que le perjudica, para oponer así resistencia a la Doctrina Social de la Iglesia que, por motivos evangélicos y no ideologizados, denuncia a ambas ideologías de propiciar u ocultar flagrante injusticias.

En último término, las ideologías se van radicalizando en tal forma que absolutizan sus intereses y hasta su visión global, transformándose así en verdaderas "religiones laicas" (DP. 536), constituyéndolas en ídolos con caracteres obligatorios y totalitarios (OA 28), y por consiguiente, instrumentalizando personas e instituciones aun eclesiales para lograr sus fines ideológicos.

La ideología así es "forma moderna de mitología"²¹, y mejor diríamos con Puebla **idolatría**, porque la ideologización es un proceso que convierte la ideología en ídolo. Psicológicamente se muestran esas reacciones que fanatizan absolutizando la ideología con una **agresividad reactiva** ante la amenaza de sus intereses y que aparece mayor que la del animal. La explicación del proceso nos la da Erich Fromm: "El hombre crea ídolos a los que se esclaviza, pero sin los cuales en un determinado estadio de su desarrollo no puede vivir sin enloquecer o desquiciarse interiormente. La sumisión a los ídolos en un determinado estadio es la condición de su equilibrio anímico. Todo ataque contra esos ídolos se sentirá como un ataque contra sus intereses vitales (...). Todo se idoliza (ideología, soberanía del Estado, nación, raza, libertad, socialismo, democracia, consumismo, sexo...), todo se vuelve algo que se separa del hombre y resulta más importante y de mayor valor

que el mismo hombre: Mientras los hombres reverencien ídolos, sentirán el ataque contra esos ídolos como una amenaza a sus intereses vitales. Quizás no haya ninguna amenaza que suscite más hostilidad y destructividad a lo largo de la historia humana, que la amenaza contra los ídolos que el hombre reverencia; sólo que los hombres siempre se engañan, pues unos creen que sus ídolos son los verdaderos dioses, en tanto creen que los dioses de los otros son verdaderos ídolos²².

Esta es quizás, la mayor resistencia que están poniendo a la Doctrina Social de la Iglesia no sólo el capitalismo y el marxismo, sino también la Ideología de la Seguridad Nacional. Piénsese en la concepción del hombre, de la sociedad, de la propiedad, del fin del Estado, etc., que cada una de estas tres ideologías profesa, y al compararlas con la cristiana, se encontrará una patente oposición a tales ideologías.

Derecho natural ideologizado

Otra fuente de oposición proviene de juristas de credo positivista, tanto de derecha como de izquierda, que niegan y atacan los principios de la Doctrina Social de la Iglesia por basarse en el Derecho Natural, que presupone una naturaleza humana idéntica e inmutable, cuando las ciencias actuales la declaran relativa y condicionada por la evolución del contexto cultural. La razón principal para negar el derecho natural es —según el marxismo— la *ideología* que lo fundamenta, o sea la superestructura consolidada por la institución ideológica correspondiente, la burguesa, que se consolidó con la revolución francesa, la cual fue una contradicción a los derechos de libertad, fraternidad e igualdad, todo porque no suprimió la infraestructura de las relaciones sociales nacidas de la propiedad privada²³.

Esta típica argumentación ideológica desconoce la tradición de la doctrina desde la antigüedad greco-romana, pasando por la medioeval, con ciertos hiatos como el jusrnaturalismo, hasta nuestros días.

Tales posiciones, sumadas al positivismo moderno, dejan sin fundamento científico-ético a los derechos de la persona frente al Estado. Las consecuencias son los absolutismos y totalitarismos estatales, y sus contradicciones internas y de orden internacional en que se debate hoy el mundo.

Estas mentalidades, muy comunes hoy entre juristas, se constituyen en clara y abierta oposición a la Doctrina Social de la Iglesia, que promueve una justicia social exigida, para todos y siempre, por la naturaleza humana. Se falsea dicha doctrina cuando se la califica de museo de principios estáticos, ignorando o desconociendo que ella fue incorporando de manera progresiva la ley natural y por tanto tuvo presente sus implicaciones ideológicas, las que le sirven de pauta para el discernimiento que, a la luz del Evangelio, han de hacer las comunidades en el contexto de su vida social (OA. 4).

Ideologización de la mediación entre fe y praxis

Siendo la Doctrina Social de la Iglesia *mediación* entre la fe y la praxis, en la primera década después del Concilio Vaticano II, se arguyó que, frente a la realidad social y a sus nuevos desafíos culturales, tecnológicos, etc., la pretendida mediación de dicha doctrina, por basarse en una tradición repetitiva del pasado, era inoperante y hasta imposible. Además, los objetantes atacan la mediación sin precisar de qué praxis tratan y desde su ideología descalifican a la Iglesia y a aquellos que no participan de su praxis revolucionaria²⁴. A pesar de las ideologizaciones que falsean la historia de la Doctrina Social de la Iglesia, la objeción tuvo éxito en algunos²⁵ que con una hermenéutica entienden a su modo (ideológicamente) la determinación histórico-práctica de la fe. Todo ello constituye una seria resistencia para la aplicación de la Doctrina Social de la Iglesia, que se juzga desfasada, lo que aparecerá más claro en el contexto de cierta Teología de la Liberación, como veremos más adelante.

Ideologización política de la Doctrina Social de la Iglesia

Quizás la resistencia más fuerte y expandida por América Latina proviene de la dimensión política que se le quiere dar a la Doctrina Social de la Iglesia. Puebla (DP 513 — 514) dilucida el problema y advierte que la dimensión política, como promoción del bien común, es englobante y relevante para la convivencia social, sin que agote la gama de relaciones sociales, y precisamente por eso la fe cristiana no desprecia tal dimensión. No obstante estas declaraciones, la problemática se

ha agudizado y hoy continúa teórica y prácticamente como una de las más preocupantes resistencias en América Latina.

La tendencia conservadora tipificada por "quienes reducen el espacio de la fe a la vida personal o familiar, excluye el orden profesional, económico, social y **político**, como si el pecado, el amor, la oración y el perdón no tuviesen allí relevancia" (DP 515). Precisemos que, si bien el fin de la misión de la Iglesia es de orden religioso, sin embargo, de ella se derivan funciones, luces y energías que ayudan a la comunidad humana (GS 42; DP 519).

Pues bien, la mentalidad ideologizada²⁶, de claro cuño conservador-derechista, basada en intereses por mantener el "statu quo", se opone a la Doctrina Social de la Iglesia que denuncia situaciones injustas y exige transformaciones de fondo y urgentes. La ideologización de este grupo lo lleva a reducir la tarea de la Iglesia a un espiritualismo desencarnado, sin aplicación a la realidad social y a tildar a quienes predicán esa Doctrina Social de la Iglesia, de indebida intervención en política. Porque no los apoya en sus intereses egoístas, quieren una Iglesia confinada a la sacristía. Este como el siguiente grupo juega con la ambigüedad del concepto "política". Cada grupo con su ideología, no es árbitro para juzgar si promueve el bien común; se prejuzga ideológicamente que la Doctrina Social de la Iglesia no puede sustraerse de paralizarse por una o en contra de determinada política partidista.

La tendencia izquierdizante y de notoria resonancia en América Latina, arguye contra la Doctrina Social de la Iglesia, en diversas maneras:

a) Clericalismo político ideologizado

Para Puebla el *concepto amplio* de política se refiere al bien común y por tanto le incumbe a toda la Iglesia (DP 521 - 522); bien distinto del *concepto estricto* (política partidista) como compromiso de grupos para conseguir y ejercer el poder con específica ideología (DP 523), campo propio de los laicos (GS 43; DP 524). Sin embargo, este grupo ha logra-

do infiltrar un clericalismo político para que los pastores, clérigos y religiosos (as) intervengan en la política partidista; arguye que la Doctrina Social de la Iglesia no puede ser neutra frente a la política partidista, pues no comprometerse con la causa del partido político de izquierda revolucionaria en favor de los "pobres", es, por eso mismo, ponerse al servicio de la ideología burguesa y de sus intereses de clase²⁷. Desde el sacerdote colombiano Camilo Torres, esta posición ha sido compartida por no pocos clérigos, religiosos y religiosas, quienes como él se proclaman no ser comunistas, pero luchan, en nombre de su fe por la causa del comunismo.

b) Opción preferencial por los pobres ideologizada

La anterior resistencia toca el núcleo de la polémica: los protagonistas de esta corriente no alcanzan o no quieren ver que la opción preferencial por los pobres, según Medellín y Puebla, debe estar motivada evangélicamente (DP 735; 378-383; 1141-1152), lo que responde al sofisma de la acusación, pues evita comprometerse por la causa de un partido que daría a los pobres connotación ideológico-conflictiva de lucha de clases y comprometería a la misión de la Iglesia en proyecto de sociedad utópico, inhumano y anticristiano.

La opción preferencial por los pobres se interpreta con "mediación socio-analítica" que implica una ruptura epistemológica de tradición marxista (Gramsci, Althusser, etc.), no de contenido filosófico sino científico²⁸.

c) Concientización ideológica

Con la anterior argumentación ideológica se logra crear conciencia en los clérigos para comprometerse por la causa de los pobres —léase "la causa política del proletariado"— y así cambiar consciente o inconscientemente las motivaciones evangélicas por unas partidistas, las que en la doctrina y praxis pastoral contradicen la misión eclesial, poniéndola al servicio de esa ideología y no del Evangelio. Sutilmente se concluye que el compromiso por la causa marxista viene exigido por el Evangelio. "No sólo el amor no excluye la lucha de clases

sino que la exige. No se puede amar a los pobres sin alistarse a su lado en la lucha por su liberación. La lucha de clases viene a ser para la nueva conciencia cristiana un imperativo indisoluble del mandamiento del amor"²⁹.

d) Ideologización del cristianismo

Desde la constitución de "cristianos por el socialismo" (1972) y en sus ulteriores convenciones³⁰, se proclamó no sólo la posibilidad de ser cristiano-marxista o marxista-cristiano, sino que, para el latinoamericano, el marxismo era una exigencia de la fe cristiana. Antes de sostener abiertamente que el Evangelio exigía el compromiso con la causa marxista, se propagaron interpretaciones del marxismo que pretendían demostrar que de su esencia no era necesariamente ateo, que sus planteamientos contra la religión, como alienante, no se referían a la religión en sí, sino a sus realizaciones históricas, que la tesis de la religión "Opio del pueblo", se reinterpretaba con la de "protesta" contra toda religión alienada³¹. Se concluía que no sólo el marxismo de por sí no era antirreligioso sino que se podía, coherentemente, ser religioso y marxista convencido de la doctrina³². Por tocar el núcleo de la fe, estas resistencias afectan el corazón mismo de la Enseñanza Social de la Iglesia.

e) Análisis ideologizado de la realidad

La tesis se forzó cuando se trataba de hacer un análisis de la realidad, como punto de partida para la reflexión teológica. Ante todo se repitió hasta la saciedad que el análisis marxista era el *único análisis científico*; el axioma se propaló y fue admitido acríticamente por no pocos pastoralistas, que no se percatan del ingrediente ideológico que constituye serio peligro en un análisis objetivo de la realidad, como se vio antes.

Este axioma por algunos cristianos indiscutido, exaltado con "fascinación casi mítica" (I.D.F. VII, 4) y aceptado como científico sin "un examen crítico de naturaleza epistemológica" (ib.), no sólo cierra el camino a la pluralidad de métodos empleados en las ciencias sociales, sino además, filtra los datos del análisis, mediante la rejilla de una estructura filosófico-

ideológica que les impone su significación; de esta manera la lectura de la realidad social se hace con *esos a priori ideológicos* (id. VII, 6). Obviamente estos prejuicios están en abierta oposición a la Doctrina Social de la Iglesia, no sólo porque desconocen los métodos de otras escuelas sociológicas respetables sino sobre todo porque llevan en sí el germen de una interpretación anticristiana.

Para eludir esta grave objeción, se ha pretendido mostrar que el análisis marxista no está necesariamente vinculado con la ideología o teoría sistemática. Una crítica científica y filosófica demuestra que el estatuto epistemológico de dicho análisis marxista, aun habida cuenta de las diversas corrientes que en los últimos años han interpretado el pensamiento marxista, implica la teoría sistemática global del marxismo y que por tanto, separar aquél de ésta es contradecirlo en su misma esencia³³. La pertinaz insistencia de científicidad se apoya más que en argumentos científicos, en la *mística* que infunde la ideología y que la convierte en "religión laica" o en ídolo que fanatiza a sus admiradores³⁴.

Desde el punto de vista cristiano, querer asumir en teología un análisis, cuyos criterios son ateos, desconocedores de la dignidad espiritual de la persona humana, de su libertad y de sus derechos, (Cfr. I.D.F. VII, 9), es oponerse a la Doctrina Social de la Iglesia que se basa en la revelación de Dios, y cuyo fundamento es la dignidad de la persona humana, sus atributos y derechos.

No faltan quienes urgidos por la anterior argumentación deduzcan ilógicamente que la Doctrina Social de la Iglesia se pone en contradicción con las ciencias³⁵. No advierten que precisamente, admitiendo la autonomía de las ciencias, la Iglesia exige un cuidadoso examen crítico científico para poderlas emplear como "instrumental" y exhorta al teólogo para que las emplee como tales y discrimine con criterio teológico (id. VII, 10), sin que éste contradiga la filosofía o las ciencias, ya que la revelación amplía la verdad sobre el hombre y el sentido último de su destino: el microscopio o el telescopio no contradicen la visión del ojo sino que la amplían.

Ideologización de la "liberación"

Con lo anterior se entiende la resistencia que ciertas teologías de la liberación ponen a la Doctrina Social de la Iglesia tildándola de quedarse en abstracciones y principios generales desencarnados, ilusorios y ahistóricos. Por eso enfatizan las mediaciones históricas como punto de partida para la reflexión teológica y exageran tanto este aspecto que caen en la tentación de supeditar lo religioso por lo político-social y de leer el Evangelio a partir de lo político, invirtiendo el papel del teólogo que debe leer lo político a partir del Evangelio (DP 559). Imbuidos de una ideología proclaman *una teología de clase* que refleje los intereses de la misma y que asuma un carácter global y totalizante (I.D.F. X, 1-2). Por esa razón "la Doctrina Social de la Iglesia es rechazada con desdén". Se basan en una *nueva hermenéutica* que con sesgo político interpreta el Antiguo y el Nuevo Testamento, haciendo de esta dimensión la principal y exclusiva, hasta llegar a radicalizar la secularización del Reino de Dios, absorberlo en la inmanencia de la historia y a oponer acríticamente el "Jesús de la historia" con el "Jesús de la fe", convirtiéndolo en mero modelo de lucha por los oprimidos (id. X, 5-9). Las siete *instancias* más significativas son:

Perspectiva ideologizada del oprimido

El mismo presupuesto de una teología de clase de clara raigambre ideológico-marxista sostiene que el punto de vista de la clase oprimida es el único verdadero (I.D.F. X, 3). Esta praxis se constituye en criterio de verdad ("Ortopraxis"), el cual sustituye a la "Ortodoxia" como regla de fe. Desde esta perspectiva de praxis se objeta la "Doctrina Social", por omitir dicha ortopraxis, cuando precisamente la Iglesia la asume como expresión vivida de la fe, pero sin darle el primado, ya que la praxis se debe normar y ser juzgada por la doctrina, cuyo intérprete autorizado es el magisterio eclesial. Tampoco deberían ignorar que la Doctrina Social de la Iglesia ha dado, además, a la praxis de cada época, guiada por la fe, esas normas y ese juicio o denuncia, armonizando ortodoxia con ortopraxis.

Se privilegia sin suficiente examen crítico, el punto de vista del oprimido, sosteniendo que sólo desde él se llega a una visión real de la situación. Se arguye, por ejemplo, con una llamada "*Filosofía de la Liberación*"³⁶, sin percatarse de que el punto de partida de tal visión es el presupuesto globalizante de una teoría *ideológica* de la dependencia³⁷.

La Doctrina Social de la Iglesia admite *el hecho* de la dependencia (DP 66) causada por privilegios ilegítimos del derecho absoluto de propiedad (DP 542); pero también advierte que no se debe a ese solo factor económico, sino además a la nueva cultura urbano-industrial (DP 417), a los medios de comunicación social (DP 1069) y en último término, al misterio del pecado "cuando la persona humana llamada a dominar el mundo, impregna los mecanismos de la sociedad de *valores materialistas*" (DP 70).

Un discurso tal de la Doctrina Social de la Iglesia es desdénado por ciertas teologías de la liberación; y la razón implícita y a veces explícita, además del prejuicio de la teoría marxista de la dependencia³⁸, consiste en que la Iglesia proclama a todos los hombres agentes de transformación de la sociedad, a diferencia del marxismo, para el cual sólo la clase proletaria es el agente de la revolución (Marx-Engels), o en su nombre, el Partido (Lenin) o el campesinado (Mao Tse-Tung), etc.

Hasta se dice que la posición de la Iglesia "procede de la ilusión de un posible compromiso, propio de las clases medias que no tienen destino histórico" (I.D.F. X, 4). Juicios éstos que se emiten inspirándose en la concepción ideológica del marxismo.

Cambio de estructuras en lugar de mentalidades

El mismo juicio de valor, a partir del prejuicio ideológico, se emite contra la exigencia de la Iglesia acerca de la conversión personal y radical a la justicia y al amor (DP 1206) y a la opción por los pobres (DP 1134, 1140, 1157-8). Para ciertos teólogos liberacionistas, como para los marxistas, el cambio revolucionario ha de ser de *estructuras*, pues la "interpretación

materialista de la historia" (la ideología) así lo exige: con las estructuras, se cambia a los hombres³⁹.

Al contrario, para la Iglesia, esas transformaciones deben ser expresión externa de la conversión interior (DP 1221); y no han de ser violentas, porque no se puede violar la libertad de la persona humana (DP 534) y porque la violencia engendra nuevas formas de opresión y esclavitud (DP 532). Con el Evangelio la Doctrina Social de la Iglesia propone el cambio de mentalidad (DP 438) tanto personal como colectiva (DP 1155); posición severamente objetada por quienes comparten la teoría marxista de la lucha de clases, su explicación y la necesaria agudización del conflicto para culminar en una revolución social que cambie las estructuras y con ello a los hombres.

Si no hay una motivación profunda por la justicia surgida de una fuerza espiritual que exige conversión de mente y corazón, la liberación de estructuras fallará (Cfr. EN 35). La Doctrina Social de la Iglesia urge la edificación de estructuras más humanas, más justas, menos opresivas "pero es consciente de que aun las mejores estructuras, los sistemas más ideologizados se convierten pronto en inhumanos si las inclinaciones inhumanas del hombre no son saneadas, si no hay una *conversión de corazón y de mente* de parte de quienes viven esas estructuras o las rigen" (id. 36).

Siendo por otra parte, la *revolución violenta* medio indispensable para el cambio histórico de la sociedad y exigencia de la fe⁴⁰, los imbuidos en esa ideología marxista no pueden admitir que la Doctrina Social de la Iglesia condene tanto la violencia institucionalizada como la revolucionaria con sus modalidades de terrorista y guerrillera (DP 531-34). Debido al prejuicio ideológico de que la Doctrina Social de la Iglesia está circunscrita al capitalismo y con él aliada⁴¹, todo medio no violento es calificado de paliativo, de reformismo ineficaz, por no remediar de raíz el mal. La secuencia del discurso contrario es clara: "El que no está a favor de los pobres está contra ellos (...). El cristiano debe amar a todos, pero no del mismo modo: al oprimido se le ama defendiéndole y liberándole, al opresor acusándole y combatiéndole (...). Esta lucha social

debe ser sistemática, revolucionaria e internacional (...). Ciertamente es terrible tener que matar por amor. Pero puede ser necesario. No condenemos a quienes se doblan ante esta necesidad, sino a los que la crean; ni a los que reaccionen contra la violencia, sino a los que llevan la iniciativa"⁴².

Compromiso partidista de los clérigos

Por eso mismo estos teólogos tampoco pueden admitir la Doctrina Social de la Iglesia sobre el *compromiso político partidista* que, siendo propio de los laicos (GS 43), no es aceptable, por razones evangélicas ni para los pastores ni para los clérigos ni para los religiosos (DP 526-29). Es clara la táctica marxista de conseguir tan cualificados agentes de su causa⁴³, y quienes se dejan reclutar no advierten que son utilizados para dividir la Iglesia y que caen en un clericalismo, aunque de signo contrario, típico del régimen de cristiandad tan impugnado por ellos.

Ideologización de Comunidades Eclesiales de Base y del Pueblo

A lo largo y ancho de América Latina han surgido y van madurando (DP 9, 96) estos valiosísimos instrumentos de aplicación de la Doctrina Social de la Iglesia (DP 239, 640); en su seno, a la luz del Evangelio se juzgan las situaciones concretas de vida, se proyectan acciones y se las evalúan. Lamentablemente en algunos lugares, intereses claramente políticos (ideologías infiltradas dentro de ellas), pretenden manipularlas y apartarlas de la auténtica comunión de sus obispos (DP 98); por radicalizarse *ideológicamente*⁴⁴ van perdiendo el sentido auténtico eclesial (DP 630), corren el riesgo de terminar en elitismo cerrado o sectario (DP 261) o en una "iglesia popular" como nacida desde abajo, contradistinta de la "oficial" o "institucional" acusada de "alienante" (DP 263). Estas comunidades oponen una resistencia a la Doctrina Social de la Iglesia porque se las ha "concientizado", es decir, imbuido de ideología abiertamente marxista.

Tocamos así uno de los problemas más delicados con relación a la ideología. Hemos visto que la teoría de la ideo-

logía se dice ser reflejo de la conciencia, la cual, por intereses de clase, puede ser *falsa*; pero si la conciencia del proletariado se identifica con la ideología marxista y por tanto coincide con su praxis, es una conciencia *verdadera*. Ahora bien, una Comunidad Eclesial de Base puede ser manipulada o formada en esta conciencia y reflejar dicha ideología. En esta lógica, la reflexión sobre su fe puede llegar a interpretar esa conciencia como vivencia de la fe cristiana y exigencia de la misma, cuando es producto de una "concientización ideológica" o de una "ideologización de la fe" o politización de la misma⁴⁵. Casos como éstos aparecen en la respuesta de algunas comunidades a la carta del Papa a los Pastores de Nicaragua sobre "iglesia popular". El núcleo ideológico (I.D.F. VIII, 1) tomado del marxismo y que lleva a la concepción totalizante sirve de principio determinante, calificado científico, sostiene con su lógica de praxis, que la conciencia verdadera es la partidaria o partidista, o sea, la comprometida con la lucha de clases que engloba todos los campos hasta el religioso y el ético (Cfr. I.D.F. VIII, 2-9).

¿"Tercerismo" de la Doctrina Social de la Iglesia?

El discurso ideologizante lleva a desdeñar la Doctrina Social de la Iglesia y calificarla despectivamente de "tercerismo", no en el sentido de ser una tercera alternativa, propia y específica (ni capitalista ni marxista), sino en el sentido de ser un "centrismo" inocuo, una simple reforma del capitalismo muy afín al neo-capitalismo. Los objetantes no pueden admitir, debido a su prejuicio ideológico, que la Doctrina Social de la Iglesia se constituya en crítica, tanto de la ideología capitalista, como de la ideología marxista⁴⁶. La Doctrina Social de la Iglesia, mediante una concepción antropológica esencialmente distinta a las dos ideologías, las impugna en su vicio de raíz, su materialismo y economicismo (LE 13), y por eso mismo su propuesta es contraria a ambas. No se trata de correcciones accidentales sino de una propuesta substancialmente diversa, centrada en la dignidad de la persona humana. Sin componendas ante el enfrentamiento de las ideologías en conflicto, la Iglesia busca la verdad y la reconciliación más allá del conflicto (Cfr. OA 48-51); Exhortación "Reconciliatio et Paenitentia", n. 14ss).

¿Condenaciones eclesiales sin soluciones concretas?

Otro matiz de impugnación contra la Doctrina Social de la Iglesia consiste en argüirle de ineficaz por quedarse en condenaciones y no presentar soluciones *concretas* de modelo de sociedad, parangonándola con la propuesta de sociedad marxista concreta, viable y ya puesta en marcha.

No insistimos en que dicho parangón no aparece tan obvio como se cree, pues Marx habló muy poco y vagamente diseñó la etapa final de dicha sociedad. Además, las crisis internas de los socialismos, sus críticas y fracasos, dejan hoy muy cuestionable el mito de socialismo científico⁴⁷.

En sí misma la Doctrina Social de la Iglesia no es propuesta de modelo alguno: es un sistema de principios y criterios propuestos para cada época coyuntural, los que se han de poner en práctica, que no será fácil ni cómoda, y en tal forma exigen reflexión que, frente a la diversidad de situaciones, "incumbe a las comunidades cristianas discernir, con la ayuda del Espíritu Santo, en comunión con los obispos responsables, en diálogo con los demás hermanos cristianos y todos los hombres de buena voluntad, las opciones y compromisos que conviene asumir para realizar las transformaciones sociales, políticas y económicas que se consideran de urgente necesidad en cada caso" (OA 4).

¿Propuestas a largo plazo?

Siguiendo la anterior línea y con el principio neomarxista de la filosofía de la praxis⁴⁸, se objeta a la Doctrina Social de la Iglesia de no presentar soluciones de éxito inmediato y contentarse con propuestas de cambio de mentalidades, las que son a largo plazo. Quienes así arguyen no conocen lo que en América Latina están haciendo las comisiones de Pastoral Social de las Conferencias Episcopales. Por otra parte, los imbuidos de marxismo que así arguyen no se percatan de que el mismo marxismo aun después de la revolución y de la dictadura del proletariado exige una larga experiencia de "socialismo educador", que en gran parte ha fracasado, antes de lograr el comunismo o socialismo científico.

Conclusión

La causa y explicación de las aquí señaladas resistencias a la Doctrina Social de la Iglesia, se pueden condensar en la confusión y consiguiente sustitución por el concepto "ideologizado" de liberación el concepto "teológico" de la misma. Esa liberación por ser ideologizada, absolutiza, como se señaló, las liberaciones temporales (económica, política y social), las que, si bien son importantes, ni son únicas ni mucho menos claves para la liberación integral del hombre. El concepto teológico de liberación entiende ésta como "salvación del pecado y de la muerte", o sea, de todo aquello que disminuye o amenaza la vida del hombre. Quienes pretenden reducirla al concepto ideológico desvirtúan la esencia de la Doctrina Social de la Iglesia.

En la práctica no parece fácil separar ambos planos, porque en la historia concreta se compenetran íntimamente⁴⁹. Por eso la Doctrina Social de la Iglesia no cae en ninguno de los dos extremos, rechaza los reduccionismos de ambos y a la vez los integra, cuidando que el mensaje evangélico no se desvirtúe al concretarse en las situaciones históricas, pero evitando quedarse en la pura esfera de lo espiritual, pues no se encarnaría y se reduciría a un angelismo deshumanizado que dejaría de ser liberación integral (Cfr. EN 31-37).

Concluimos de ahí, que tampoco la Iglesia pretende que su liberación cristiana sea la única, y que las demás, por estar inspiradas en ideologías, sean falsas del todo. El error de éstas no radica en señalar los aspectos temporales sino en reducir a ellos la liberación, excluyendo la dimensión principal y clave de la liberación, la salvación trascendente escatológica. Por ello, la Doctrina Social de la Iglesia rechaza esos intentos de teologías de la liberación que, o excluyen explícitamente tal aspecto, o emplean métodos que lógicamente lo contradicen. También señala el peligro de reduccionismos y confusiones en la interpretación del compromiso con los pobres, del concepto de Pueblo de Dios, de Reino de Dios, y por consiguiente, de la competencia de la Iglesia para enseñar sobre cuestiones sociales y de la manera como ha de asumir los conflictos sociales.

De nuestra exposición se desprende que no todo lo ideológico es reprochable. Enumeremos algunos *aportes positivos*: —la exigencia de situar la reflexión teológica sobre las circunstancias concretas—, —la advertencia de estar atentos a discutir los intereses subyacentes (ideologías) que pueden falsear las interpretaciones de esa realidad—, —la exigencia de una crítica científica, la cual a su vez exige crítica epistemológica y una instancia superior de orden ético, —el discernimiento que la misma naturaleza de las ideologías exige para destacar ideologías que mutilan o tienen una concepción inadecuada del hombre (DP 305-315). Por otra parte, la misma Doctrina Social de la Iglesia "se deja interpelar y enriquecer por las ideologías en lo que tienen de positivo y, a su vez, las interpela, relativiza y critica" (DP 539).

Finalmente, de todo ello se deduce que la posición moderada y de justo medio que asume la Doctrina Social de la Iglesia no es de "irenismo" o componendas con una u otra ideología, o de enmiendas superficiales o de eclecticismo de lo irreconciliable. La Doctrina Social de la Iglesia tiene una clara, propia y coherente concepción del hombre, sin recurrir a ideologías prestadas. Por coacciones externas la Iglesia no dejará de proclamar su doctrina social, ni temerá o dudará de hacerlo, porque otros humanismos le pudieran contaminar su concepción, o porque desconfía de su mensaje original o de su doctrina Social (Cfr. Discurso Inaugural de Juan Pablo II en Puebla, I, 9 y III, 7).

NOTAS

- 1 Véase, por ejemplo, la Bibliografía de investigaciones occidentales y orientales sobre ideología que incluye más de cincuenta autores en *Marxismo y Democracia*, Dir. por C.D. Kernig, *Filosofía*, Madrid, 1975³, 128-130.
- 2 F. BACON, *Novum Organum*, México 1975, 41-45.
- 3 D. de TRACY, *Elements d'ideologie*, Paris, 1801-1819; Cfr. E. PICAUVET, *Les ideologues*, Paris 1891.
- 4 Cfr. M. HORKHEIMER, Th. W. ADORNO, *Dialektik der Aufklärung*, Amsterdam 1948. También *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*, Vol. 5, David Sills, Ed., México 1975, 598-607.

- 5 A. COMTE, *Course de Philosophie Positiviste*, 6 vols., París, 1830-42, Cfr. A.C. LITTRE, *et la Philosophie positiviste*, París 1863.
- 6 "No es la conciencia del hombre la que determina su ser, sino al contrario, el ser social es el que determina la conciencia" (Marx, *Crítica de la economía política y Marx-Engels, Ideología alemana*).
- 7 "Las ideas dominantes no son otra cosa que la expresión ideal de las relaciones materiales dominantes, las mismas relaciones dominantes concebidas como ideas" (Marx-Engels, *Ideología alemana*).
- 8 Cfr. MARX, *Sobre la cuestión judía*, México 1967, 31-38, Cfr. YURRE, *El Marxismo*, Vol. 1, Madrid, 1976, 459 ss.
- 9 Th. W. ADORNO, *Beitr. Zur Ideologienlehre*, Kölner Z. Social 6 (1953-1954), 366.
- 10 Cfr. Th., GEIGER, *Ideologie und Wahrheit*, Stuttgart, Wien, 1953, 20.
- 11 KOLAKOWSKI, *Der Mensch ohne Alternative*, Munchen, 1960.
- 12 RICOEUR, "L'Herménéutique de la sécularisation: Foi, Ideologie, Utopie, en: *actes du Colloque Centre Intern. d'Etudes Philos. de Rome*, Janvier, 1976. También RICOEUR, "Science et Idéologie", en: *Rev. Philos. de Louvain* 14 (1974).
- 13 E. JUNGSMANN, *Spontaneität und Ideologie als Faktoren der modernen sozialen Bewegung*, Thesis Doct., Heidelberg, 1923.
- 14 Sostiene la Escuela de Frankfurt (Adorno y sobre todo Habermas) —partiendo del concepto dialéctico de totalidad— que las ciencias sociales no pueden ser neutrales (Cfr., VARIOS, *La disputa del positivismo en la sociedad alemana*, Barcelona, 1973). Los positivistas modernos (K. Popper, Hans Albert y E. Nagel) califican de "mito de la razón total" el intento de concebir el análisis como parte del proceso social analizado y como su posible auto-conciencia crítica (Cfr. H. ALBERT, *El mito de la razón*).
- 15 Los neokantianos socialistas intentan completar la teoría social marxista con una crítica del conocimiento y una ética, con lo cual nos dan la razón.
- 16 Cfr. J. VELEZ C., *Análisis Marxista*, Universidad Católica Andrés Bello, Caracas, 1978.
- 17 Muy esclarecedor del problema es el discurso sobre "Signos de los tiempos", en: R. VEKEMANNNS-LEPELEY, *Doctrina Social de la Iglesia, hoy*, Bogotá, 1980, 28-45.
- 18 El puente entre los principios evangélicos y las condiciones concretas queda sin sentido cuando se aclara que las características estructurales (históricas), al ser determinaciones universales, no se le presentan como algo externo, sino que lo penetran y lo constituyen, sin suprimir la novedad inédita de la revelación. (Idem, 14-17).
- 19 También se llaman integristas *reaccionarios* que interpretan tendenciosamente la escatología, presentando en forma excluyente el aspecto trascendente de la salvación y rechazando la preocupación de la Iglesia por el "más acá", Cfr. P. BIGO, "Los integrismos", en: *Tierra Nueva*, 21 (1977).
- 20 Aquí opera la ideología con toda su fuerza: se inculpa de capitalismo porque no se alía con la causa marxista; no se concibe otra posición fuera de esa disyuntiva: o con el capitalismo o con el comunismo. No admiten la neutralidad de la Doctrina Social de la Iglesia porque la política es, en el momento actual de América Latina, una dimensión "totalizante" lo que impide que la Iglesia sea imparcial en la lucha de ambas ideologías por el poder. Cfr. Documento del Episcopado Chileno, *Fe cristiana y acción política*, 19, 16-X-73. Cfr. R. VEKEMANNNS-LEPELEY, *Doctrina Social de la Iglesia hoy*, 194-197.
- 21 Así se explica *Fe cristiana y compromiso social*, Bogotá, 1983², 155.
- 22 "Contribución a la teoría y estrategia de la paz", en: *Der Friede im nuklearen Zeitalter*, Munchen, 1970. Se justifica la cita larga en cuanto el autor es autoridad en psicología y no es creyente.
- 23 Para el *Manifiesto comunista* el derecho es la voluntad de la clase dominante elevada a ley. La descripción de la actual aversión por el derecho natural se encuentra en W. LUYPEN, *Fenomenología del Derecho natural*, Buenos Aires, 1968, 65ss, 114ss.
- 24 Cfr. J. de D. ANTOLINEZ, "Concepciones erróneas de la relación Iglesia-Mundo", en: *Fe y Política*, Bogotá, 1976, 149s.; VEKEMANNNS-LEPELEY, *Doctrina Social de la Iglesia hoy*, 135-138. Véase "Hacia una hermenéutica de lo histórico", en: *Fe y política*, 30ss.
- 25 Cfr. VARIOS, "Teología y praxis en la teología de la liberación", en: *Teología y Vida* 1(1974); J. ALDUNATE, "El Sínodo Romano II y el método de reflexión teológica en: *Teología y Vida* 2-3 (1975); R. MUÑOZ, "La Teología de la liberación en el último Sínodo Romano", en: *Mensaje* 215 (1972).
- 26 Cfr. J. GARCIA, *Desarrollo y/o liberación* cit. VEKEMANNNS *Teología de la liberación y cristianos por el socialismo* donde se muestra la ideologización capitalista. P. RICHARD, "Identidad eclesial en el proceso revolucionario", en: *Apuntes para una Teología nicaragüense*, Managua, 1981, 97ss.
- 27 "Les digo sin vacilación: nosotros vemos a los cristianos de izquierda, a los cristianos revolucionarios, como aliados *estratégicos* de la revolución", decía Fidel Castro a los universitarios de Concepción (18-XI-71); los "80 sacerdotes" respondían acogiendo este reconocimiento del papel de los cristianos que "implica un desafío y una responsabilidad grande para todos nosotros" ("Habla Fidel Castro sobre cristianos revolucionarios" en: *Tierra Nueva*, Montevideo, 1972, 42.59).

- 28 Leonardo Boff, analizando los métodos que utilizan el grupo de los dominantes y el de los dominados, observa que la orientación de los últimos está históricamente articulada por la tradición revolucionaria y marxista, y con la fe se encuentra cuál análisis se adecúa mejor a la praxis la que no es otra que la del esquema socio-analítico que es el que mejor desvela injusticias y su superación (Cfr. Mons. A. LOPEZ TRUJILLO, *Opciones e interpretaciones a la luz de Puebla*, Bogotá, 55-57).
- 29 J. GIRARDI, *Amor cristiano y lucha de clases*, Salamanca, 1971, 95. Muy significativos son los cuestionamientos en el Encuentro de Teología (Managua, Septiembre 1980): "Cómo la conciencia política (alienada o liberada) condiciona fundamentalmente la conciencia religiosa. —Cuál es la especificidad o autonomía relativa de la conciencia religiosa. —Cómo influye la conciencia religiosa en la conciencia política del pueblo" (*Apuntes para una teología nicaragüense*, 68). Sutilmente se completa la línea con la ponencia de P. Richard en que diserta sobre "La identidad de la Iglesia y el proceso revolucionario nicaragüense" (*Apuntes para una teología nicaragüense* 99-103).
- 30 Cfr. Anexo Bibliográfico en R. VEKEMANNS, "Teología de la liberación y cristianos por el socialismo", en: *Doctrina Social de la Iglesia*, 553-588.
- 31 Cfr. W. POST, *La crítica de la religión en Karl Marx*, Barcelona, 1972, 264-304; también G. RODRIGUEZ DE YURRE, "El ateísmo-marxista", en: *El Problema del ateísmo*, Salamanca, 1967, 127-157, donde se dilucida el problema.
- 32 Véase por ejemplo, la entrevista de P. Richard (*Diálogo social*), 143 (1982) 49-52 en que sostiene: "Para madurar en la fe hay que ser ateo en sentido marxista", y J. Girardi: "Se trata de tomar en serio el materialismo histórico y de aplicarlo a teología misma... Esto trae consigo una lectura nueva de la Biblia".
- 33 Cfr. J. VELEZ C., *Análisis marxista*, 77-87. Esa super-valoración de la cientificidad marxista es calificada por R. VEKEMANNS, "Inflación de la racionalidad", en: *Doctrina Social de la Iglesia*, hoy 127-132.
- 34 Esta mística de fuerte sentimiento y débil razón logra, con mecanismos psicológicos, convencer, como puede verse en la narración de F. Denantes, Sacerdote-obrero ("Une logique influente. Etude de relations entre marxisme et christianisme a partir de l'analyse du discours militante", en *Etudes* octubre 1976, 293-313). Coste (*Analyse marxiste et foi chretienne*, Paris, 1976, 71) llama a esta mística "sugestión emocional".
- 35 Cfr. Secretariado per i non credenti, *Scienza e non credenza*, Citá del Vaticano, 1980, 57-90, 234-40.
- 36 E. DUSSEL, *Filosofía de la liberación*, Bogotá, 1980, 75 ss.
- 37 Idem, 143ss.
- 38 Cfr. R. JIMENEZ, *América Latina y el mundo desarrollado*, Bogotá, 1977, 45-59.
- 39 Acorde con la clara posición del marxismo sobre el cambio de estructuras, Gustavo Gutiérrez ataca a la Doctrina Social de la Iglesia por desconocer la significación que tiene "una mutación absolutamente inédita en las estructuras sociales e ideológicas de la humanidad entera" (cit. por VEKEMANNS-LEPELEY, *Doctrina Social de la Iglesia hoy*, 83).
- 40 "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 y reconocemos en él el fundamento de una nueva humanidad" (*Cristianos por el Socialismo*, Doc. de Quebec, abril 1975, No. 15). Véase también GIRARDI, *Amor cristiano y lucha de clases*, 90ss; VARIOS, *La Violencia de los cristianos*, Salamanca, 1971, 141s.
- 41 Así J. JOBLIN, "Nuevas orientaciones en la enseñanza social de la Iglesia", en: *Revista de Estudios Sociales*, 10-11 (1974), 41-42.
- 42 J. GIRARDI, *Amor cristiano y lucha de clases*, 57.71.
- 43 Cfr. El mencionado encuentro (nota 27) de Fidel Castro con sacerdotes chilenos.
- 44 Cfr. M. CONCHA, "Las Comunidades Eclesiales de Base y la Iglesia que nace del Pueblo", en: *Apuntes para una teología nicaragüense*, 155-160 y la bibliografía en que se inspira. De la comunidad Solentiname, dice Uriel Molina (idem., 42), unos jóvenes universitarios "empezaron a reflexionar sobre el Evangelio y a hacer una lectura política del Evangelio, diríamos en términos actuales, un análisis marxista de la realidad. Y esa comunidad atraía a mucha gente, a muchos jóvenes".
- 45 La ideologización del presupuesto está en que el sujeto de discernimiento (Pueblo de Dios) ha sido vaciado de su contenido teológico, porque entiende por tal el grupo de cristianos comprometidos en la revolución socialista, única liberadora; a ellos se les reconoce la exclusiva prerrogativa de vivir auténticamente la palabra de Dios. (Cfr. R. VEKEMANNS-LEPELEY, *La Doctrina Social de la Iglesia*, hoy, 101ss).
- 46 En el fondo la crítica surgió por la posición pluralista de la Iglesia en el Vaticano II. Muy significativo es el razonamiento sutil de Francisco Taborda: "Para que la Iglesia esté libre de compromisos debe hacer una opción contra-ideológica y no a-ideológica, que sería a-histórica y desencarnada, además de conservadora. Esta contra-ideología sería la utopía en sentido manheimiano y que se concreta en ser *partidaria* de los que no tienen poder". ("Puebla y las ideologías", en: *Christus*, 539 (1980)).
- 47 Es abundante la bibliografía crítica del marxismo en occidente (Francia, Italia, Alemania, etc.) y Oriente (China, Rusia y sus satélites), en tal forma que ya se habla de una patente decadencia del marxismo; quizás no en América Latina, porque vivimos desfasados o con ecos retrasados.
- 48 La praxis marxista, que constituye el núcleo del problema epistemológico sobre la verdad en la línea de la Tesis XI sobre Feuerbach, relaciona dialéc-

ticamente teoría y acción, ortodoxia y ortopraxis, le otorga eficacia, fundamenta el sentido del hombre como ser social, y la constituye en criterio de verdad, fundamento y criterio de la ética (Véase J. VELEZ, *Análisis marxista*, 69-77).

49 Cfr. *Fe cristiana y compromiso social*, 175-176.

LA BUSQUEDA DEL CAMINO EN LA HISTORIA DE LA DOCTRINA SOCIAL-CRISTIANA EN EUROPA

Lothar Ross

LA "CUESTION SOCIAL" EN LOS COMIENZOS DE LA SOCIEDAD INDUSTRIAL

Es un error muy difundido creer que la cuestión social del Siglo XIX haya sido resultado de la industrialización. Tal error tiene sus orígenes en los escritos de Friedrich Engels¹, concretamente en "La Situación de la Clase Trabajadora en Inglaterra" de 1845. Por falta de conocimientos histórico-sociales Engels, y con él Marx, se imaginaban la sociedad preindustrial de manera sencillamente idílica. En realidad el pauperismo que, en el lapso entre 1750 y 1850 aumentó vertiginosamente, provenía de un crecimiento demográfico exorbitante iniciado cien años antes de la industrialización (1750) y cuyas causas fueron el avance de la medicina y la abolición de las restricciones de matrimonio. Fue así como la población de Alemania creció de 25 millones en 1817 a 35 millones en el año de 1850 y 40 millones en 1870. La producción agrícola y manufacturera preindustrial era cada vez menos capaz de compensar este aumento poblacional.

La "liberación del campesinado" hizo posible que las masas indigentes migraran a las nascentes ciudades en busca de trabajo. En 1852 no habitaba sino una tercera parte de los hombres en las ciudades; pero ya en 1910 eran casi las dos terceras partes. La última hambruna que en Alemania cobró la vida de miles de personas data del invierno de 1847/48. Debido a la excesiva oferta de mano de obra y la falta absoluta

de consideraciones sociales los salarios eran tan bajos que la familia trabajadora de la época sólo podía sobrevivir mediante jornadas de hasta 14 ó 16 horas, trabajo dominical y de mujeres y niños. Todavía en 1882 y 1884 Bismarck se oponía en el Imperio Alemán a interpelaciones tendientes a prohibir el trabajo dominical, argumentando que ello reduciría el salario de los obreros en un 14%, lujo que aquéllos no podían permitirse, y que además tal medida pondría en peligro la capacidad de competencia de la economía alemana².

Esto último fue cierto, ya que Gran Bretaña, gracias a una ventaja de aproximadamente 50 años sobre Alemania con respecto a la industrialización y el comercio, de hecho se había convertido en una competidora superior. Por esta razón precisamente Bismarck se vió obligado a introducir aranceles proteccionistas, en contra de toda teoría liberal sobre el asunto. Solamente en este contexto histórico se explica por qué la teoría de Adam Smith, quien predecía el "bienestar de las naciones" para una sociedad sacudida por el pauperismo, encontrara tal resonancia y fuera acogida con tal entusiasmo. El éxito del liberalismo fue sorprendente para los contemporáneos y explica, igualmente, por qué fue tan difícil resistirse a esta teoría exitosa.

La liberación de la sociedad económica de las ataduras mercantiles de la época preindustrial, unida a los avances técnicos respectivos, condujo a un despliegue insospechado de las fuerzas productivas. Debido a la situación del mercado de trabajo y los bajos salarios se llegó a una rápida industrialización. Así, el capital de la industria alemana aumentó entre 1890 y 1900 de 50 a 169 mil millones de marcos, y en 1914 ascendió a 300 mil millones³.

Sin embargo, estas riquezas fueron acumulándose inicialmente en grupos relativamente reducidos. El problema de una distribución más justa de los bienes logrados ocupaba un lugar completamente secundario. Se trataba de producir, de eliminar el hambre, de asegurar la supervivencia, de elevar el bienestar. Por ello mismo los representantes de la teoría imperante recibían con poca comprensión la siguiente descripción

que diera en 1891 León XIII en "Rerum Novarum" de la sociedad capitalista de clases:

"Las riquezas" se han "acumulado en unos pocos y empobrecido la multitud" (RN 1). "La mayor parte de ellos (los hombres de la ínfima clase) se halla en una condición desgraciada o inmerecida"; poco a poco ha sucedido hallarse los obreros entregados, solos e indefensos, (...) a la inhumanidad de sus amos y a la desenfrenada codicia de sus competidores"; se añade "la voraz usura". "Júntase a esto que la producción y el comercio de todas las cosas está casi todo en manos de pocos, de tal suerte, que unos cuantos hombres opulentos y riquísimos han puesto sobre la multitud innumerable de proletarios, un yugo que difiere poco del de los esclavos" (RN 2). Habla el Papa de "dos clases de ciudadanos" entre las cuales existe "una distancia inmensa: Una poderosísima, que teniendo en su mano ella sola las empresas productoras y todo el comercio, atrae así para su propia utilidad y provecho todos los manantiales de riqueza y tiene no escaso poder aun en la misma administración de las cosas públicas" (RN 35).

Al leer esta descripción se comprende por qué el obispo auxiliar de Río de Janeiro declara con motivo de una reunión de expertos en ética social de habla alemana: "Para nosotros 'Rerum Novarum' es de gran urgencia y actualidad... el Tercer Mundo está viviendo hoy una situación que se asemeja en buena parte a la que encontró el Papa hace 90 años en Europa y la cual describió y criticó en su encíclica"⁴.

LA RESPUESTA "INTEGRALISTA" A LA "CUESTIÓN SOCIAL"

La agravación de la "cuestión social" en la Europa de la primera fase de la industrialización coincidió con unas condiciones bastante desfavorables dentro de la Iglesia Católica: debido a la secularización, ésta se encontraba empobrecida y socialmente marginada; e inicialmente carecía de instrumentos científicos para analizar la "cuestión social". La problemática social de aquel entonces debe de haber sido para el catolicismo europeo del Siglo XIX tan incomprensible e imposible de resol-

ver como lo es en nuestros días para muchos la superación de las estructuras socio-políticas injustas en América Latina.

En aquella situación parecía natural tratar de revivir frente a la sociedad precapitalista el "mundo sano" de la Edad Media Cristiana y buscar, con argumentos teológicos la "liberación" del sistema liberal mediante la sociedad corporativa decididamente anticapitalista. De hecho, existía entonces tal planteamiento teológico "liberacionista" que tuvo su origen ante todo en el romanticismo católico. Hasta la publicación de la encíclica Rerum Novarum incluso representaba la tendencia social más fuerte del catolicismo. Su órgano de difusión eran las "Hojas Histórico-Políticas" dirigidas desde 1852 por Josef Edmund Jörg y Friedrich Pilgram. Gracias a la fuerte personalidad de Karl von Vogelsang quien a partir de 1875 desplegaba en Viena una intensa actividad publicista, esta tendencia recibió en la fase preparatoria de Rerum Novarum nuevos e importantes impulsos.

Vogelsang rehusó la economía privada basada en el lucro y en cierto sentido del principio del rendimiento individual planteando como solución de la cuestión social un "orden comparativo" de derecho público encabezado por una monarquía social. Estos planteamientos tuvieron amplia acogida entre el catolicismo social de la época y ejercieron gran influencia en el joven Franz Hitze hasta los años 80⁵. Entrañaban, sin embargo, el peligro del "integralismo" como el intento de comprender y formar el todo del mundo y del hombre partiendo únicamente de la fe. Esta "cristianización" del mundo está condenada al fracaso, no solamente por el status minoritario de los verdaderamente creyentes sino también, porque incluso en ellos el "hombre nuevo" estará siempre en conflicto con el Adán Viejo, sin tomar en cuenta que la Iglesia no posee ni la misión ni los medios para fundamentar teológicamente un perfecto orden socio-económico. Ello contradice la distinción entre fe y conocimiento que, en principio, fuera elaborado ya por Albertus Magnus y Tomás de Aquino, y la cual condujera posteriormente en el Concilio Vaticano II a la formación de la "autonomía relativa de los ámbitos culturales". Pero con ello ya está indicado cuál fue el final de un camino que tuvo que recorrer el catolicismo social del Siglo XIX.

DE LA "REFORMA SOCIAL DE LOS ESTAMENTOS" A LA "POLITICA SOCIAL DEL ESTADO"

Con este título describe Franz Josef Stegmann⁶ aquel camino del catolicismo social en Alemania que va imponiéndose frente al integralismo romántico esbozado arriba y que debe sus impulsos fundamentales al obispo de Maguncia, Wilhelm Emanuel Von Ketteler. Después de más de 20 años de lucha por encontrar una solución frente a la cuestión social, época ésta en la cual Ketteler simpatizó notablemente con la posición romántica, en 1869 afirmaba de manera más bien pragmática ante la Conferencia Episcopal de Fulda: "Como no se puede prever que el moderno sistema industrial sea reemplazado a corto plazo por otro mejor, se trata ahora de hacer partícipes en lo posible a los obreros de lo que tiene de bueno este sistema, de sus beneficios".

Con ello se introduce el camino de la "política social parcial" en el contexto del orden económico capitalista existente. Sin embargo, Ketteler no optó por este planteamiento sólo por motivos pragmáticos sino porque ya en sus sermones de adviento del año de 1848 sobre la cuestión social había descubierto la fecundidad de la teoría del derecho natural de Tomás de Aquino para la superación de aquella.

Peró la verdadera fundamentación científico-teórica fue lograda a principios de la década de los años 80 por Georg von Härtling en las disputas que sostenía con el joven Franz Hitze al refutar la idea de que la economía capitalista era por naturaleza una "invención del diablo". Afirmaba él que ni de la Revelación ni del derecho natural podía derivarse un orden social y económico concreto de vigencia permanente, sino solamente una concepción del hombre, unos principios sociales acordes con ésta y, en consecuencia, ciertas afirmaciones acerca del orden cultural. Ante todo, indicaba von Härtling, se podían establecer los derechos irrenunciables del hombre trabajador. Franz Hitze, quien fuera el político social-cristiano de mayor importancia del centro en la época del Imperio Alemán, cofundador de la Asociación Popular para la Alemania Católica y primer catedrático de doctrina social-cristiana en la

Universidad de Münster en 1893, adoptó y desarrolló estos planteamientos⁸.

LAS RESPUESTAS DE LEÓN XIII

Fue así como el Papa, quien desde 1887 había solicitado la presentación de todas las propuestas de solución respecto de la cuestión social, se encontraba frente a dos caminos sociales de inspiración católica en perfecta oposición: la corriente del romanticismo católico y de la escuela de Vogelsang basada en argumentos histórico-teológicos e integralistas, y la teoría de orientación jurídico-sociológica cuyos principios habían sido elaborados en Alemania ya por Ketteler para ser ampliados científicamente por Georg von Härtling y ser adoptados por Franz Hitze. Había una gran expectativa respecto de la decisión que iba a tomar León XIII.

Aunque la encíclica *Rerum Novarum* ostenta una motivación de carácter profundamente teológico, en el plano científico se sirve de argumentos perfectamente acordes con la segunda tendencia mencionada, la dignidad humana, tomada por León XIII como punto de partida decisivo, los derechos humanos individuales y sociales derivados de ésta, lo mismo que los principios sociales correspondientes de la solidaridad, la subsidiaridad y el bien común, según nuestra terminología actual. Partiendo de ahí León XIII formula una dura crítica de la ética utilitarista del liberalismo individualista al que hace responsable de la sociedad capitalista de clases. Censura el fracaso de los poderes públicos y la concepción insuficiente y formalista del bien común y de la imperante teoría de Estado. Frente al socialismo marxista subraya el objetivo de la participación social, la irrenunciabilidad de la propiedad privada en los medios de producción y la limitación del poder del Estado. Sobre esta base formula la exigencia de salarios suficientes para el sustento de la familia, reclama la libertad de asociación como un "derecho natural", promueve corporaciones de trabajadores y seguros sociales, y pide una política social por parte del Estado. Concede un espacio importante a la autoayuda de los trabajadores al tiempo que solicita de la Iglesia su propia contribución.

Es así como a León XIII y por tanto a sus "precursores"—entre ellos están sin duda el obispo Ketteler y Georg von Härtling, pero sobre todo Luigi Taparelli—les corresponde el mérito de haber superado el integralismo. Al mismo tiempo, León XIII sentó las bases para el nacimiento de la doctrina social-cristiana moderna y para un movimiento social-católico fundamentado en ella. Con "*Rerum Novarum*" el Papa facilitó al catolicismo social la delimitación entre la teología social por una parte, y la filosofía social o las ciencias sociales, por otra. De esta manera se despejaba el camino de las diferencias, tales como la de los errores y los conocimientos acertados de la concepción liberal de la economía; la del utopismo marxista y la política social orientada por el principio de la dignidad humana; pero sobre todo, la distinción entre lo que se podía exigir y fundamentar teológicamente y aquello que pertenecía al ámbito de la ética filosófica y a las ciencias sociales. Sólo por medio de la visión completa que ofrecen la antropología teológica, la reflexión filosófica sobre los valores fundamentales y el análisis sociológico es posible hallar para el hombre, soluciones realmente provechosas de sus problemas políticos y económicos.

Con esta posición estaba despejado el camino para el desarrollo no sólo de la doctrina social-cristiana sino también del movimiento social-católico. Pero al mismo tiempo quedaban reprobadas las ideologías del liberalismo individualista y del marxismo colectivista.

LOS PRESUPUESTOS ANTROPOLOGICOS DEL "TERCER CAMINO"

Con "*Rerum Novarum*" se dió para los católicos o la Iglesia de las sociedades europeas de la industrialización incipiente, el fundamento para el aporte específicamente social-cristiano para el tratamiento de la cuestión social. En todo caso quedó claro que esta solución en el sentido de un "tercer camino" debía ser encontrada mediante la comparación de las ideologías existentes del liberalismo y del socialismo marxista. Resulta de suprema importancia aclarar primero los presupuestos antropológicos de este "tercer camino".

La superación del determinismo liberal y marxista

La crítica social eclesial rechazó primero la concepción de una solución "socio-técnica" de la cuestión social. Con ello se opuso a la teoría imperante del liberalismo basada en la idea de que las convicciones sobaban en la vida económica ya que por medio del truco socio-técnico de la "competencia total" en todos los mercados se lograba integrar, gracias al "artificio de la razón", la suma de los egoísmos en beneficio del bien común. Para Adam Smith se ocultaba detrás de este "artificio de la razón" la "mano invisible" de un Dios concebido deísticamente como relojero del mundo. La crítica de Ketteler al liberalismo ataca precisamente este núcleo fundamentalmente determinista de la filosofía social de dicha corriente. Con mayor claridad esta crítica fue formulada en un discurso que Ketteler pronunció en 1871 ante la asamblea general de las asociaciones católicas de Alemania intitulado "Liberalismo, Socialismo y Cristianismo". En su parte central decía: "Un pueblo de egoístas no puede crear un poder que lo represente de un modo verdaderamente solidario. De ello resulta que todos estos Estados-Dioses, contruidos sobre este sofisma, recaen necesariamente en el partido dominante que explota el Estado para sus intereses"⁹.

Es interesante anotar la similitud entre esta caracterización de Ketteler y la descripción de la "clase estatal" con la cual denomina Peter Hünermann la situación actual de la "sociedad de clases en América Latina" como "puesta en servicio del Estado", como "centro de gravitación" de aquella "capa social" que de facto tiene en sus manos el monopolio de todas las decisiones económicamente relevantes¹⁰. Recientemente el Cardenal Ratzinger señalaba los "presupuestos filosóficos silenciosos" de esta teoría liberal o la tildaba de "determinista en su esencia": "Ella presupone que, dada la naturaleza de los hombres y del mundo, el libre juego de las fuerzas del mercado no puede obrar sino en una dirección, a saber en el sentido de la autoregulación de oferta y demanda, en el sentido de la eficacia y del desarrollo económicos. Este determinismo, en el cual el hombre con su aparente libertad actúa en realidad sometido a las leyes ineludibles del merca-

do, contiene sin embargo, otro presupuesto aún más sorprendente: que las leyes naturales del mercado —si se me permite esta expresión— son por su naturaleza buenas y obran siempre para el bien, sea cual sea la moralidad de los individuos. Ambos presupuestos no son del todo falsos, y así lo demuestran los éxitos de la economía de mercado; pero los dos no son siempre aplicables, ni tienen validez absoluta, tal como lo han puesto de manifiesto los problemas de la economía mundial de nuestros días"¹¹.

Hace ya más de cien años esta concepción fue formulada por Ketteler en términos muy similares y constituyó la condición antropológica previa de la disputa con el liberalismo¹².

Pero Ketteler descubrió al mismo tiempo que el socialismo marxista significaba un sistema de un determinismo aún más implacable. Por ello denominaba el socialismo el "hijo avieso" del liberalismo. Ketteler rechazó el marxismo no sólo por su ateísmo sino también por su determinismo socio-filosófico tal como se manifiesta en el "materialismo histórico". Dicho en términos positivos: para Ketteler existía una solución de la cuestión social justificable por el cristianismo únicamente por medio de un cambio de convicciones basado en la libertad del hombre, pero jamás a través de una dialéctica determinista de la historia. Su última palabra en tal asunto es la siguiente:

"Aun suponiendo que todas estas fantasías se tornaran realidad y todo el mundo fuera cebado en el estado obrero, yo prefiero comer en paz las papas que cultivo y vestirme con la piel de los animales que cuido y gozar de la libertad — y no vivir en la esclavitud del Estado obrero y ser cebado"¹³.

Sin embargo, esta orientación antropológica fundamental no evitó el intento de una síntesis cristiano-marxista en el desarrollo del social-catolicismo en las sociedades del capitalismo incipiente. El representante más conocido de tal propósito es el padre Wilhelm Hohoff quien partió de la idea de poder conciliar a Tomás de Aquino y Carlos Marx en la ética de la propiedad. No obstante, tal enfoque de una concepción

casi marxista-liberacionista no pasó de ser asunto de una sola persona o bien de grupos de poca importancia; no solamente porque Ketteler y, naturalmente, León XIII habían formulado la crítica antropológica decisiva al respecto, sino también porque dentro del movimiento socialista mismo, el marxismo era marginado paulatinamente.

El mérito principal de ello correspondió a Eduard Bernstein cuya obra más importante —“Los Presupuestos del Socialismo y las Tareas de la Social-Democracia”— fue publicada en 1899. El somete al marxismo a una crítica a fondo señalando no sólo el no cumplimiento de los pronósticos de Marx (teoría de crisis, teoría de supresión, teoría de pauperización) sino que también rechaza, como no científica en sus bases teóricas y no aprovechable en la práctica, la relación entre el análisis objetivo, la filosofía histórica y la ética de dicha teoría. Es revelador y significativo el que hoy en día Clodovis Boff critique expresamente el revisionismo de Bernstein tratando de regresar a la posición de Carlos Marx, y el que fundamente su enfoque liberacionista en la crítica del revisionismo y por consiguiente en la doctrina social del catolicismo¹⁴.

LOS CAMINOS DEL CATOLICISMO SOCIAL Y POLITICO

El Movimiento Social-Caritativo

A causa de la secularización (1803) la Iglesia alemana no sólo fue privada de sus posibilidades de influencia política sino también estaba empobrecida debido a la expropiación de todos sus bienes y debilitada pastoral y socialmente por la prohibición de las órdenes religiosas. De manera más o menos vehemente la lucha entre la Iglesia y el Estado estuvo presente a lo largo de todo el Siglo XIX. Además los católicos no eran sino una tercera parte de la población y tenían que defenderse contra un poderoso protestantismo. Después del Concilio Vaticano I se añadieron problemas con la Iglesia viejo-católica heterodoxa recién surgida. La dominación del liberalismo en la economía y en el “Estado de Vigilantes” absolutista o bien liberal-constitucionalista parecía inquebrantable. Sólo por

estas razones no quedaba otro camino que responder inicialmente a la cuestión social mediante un movimiento de base social-caritativo para satisfacer en lo posible las necesidades más elementales de los hombres. Además, era éste el único nivel social en el que la Iglesia podía actuar durante la mencionada lucha con el Estado.

Autoayuda Cooperativa

Paralelamente a la creación de grupos de ayuda social, los cuales recibieron un impulso especial desde Francia (Ozanam), se realizaron esfuerzos por encontrar formas de autoayuda cooperativa. Inicialmente, éstas se crearon en el ámbito del cooperativismo agrícola, pero muy pronto se extendieron a los comienzos del movimiento obrero. Particularmente dentro del ámbito católico éste tuvo una orientación en gran parte cooperativa. Se observa fácilmente que a raíz de la publicación de la encíclica “Rerum Novarum” nació un amplio movimiento obrero de inspiración cristiana que, además de tratar de amortiguar solidariamente los casos de necesidad más apremiantes, buscaba ante todo anticipar por la vía cooperativa tempranas formas de seguridad social. Fue así como convergían el movimiento social-caritativo y las formas de autoayuda cooperativa. Sirvan de ejemplo las exigencias que expuso el obispo Ketteler en 1869 ante la Conferencia Episcopal de Fulda en el sentido de un catálogo de medidas por llevar a cabo y en cuya realización tomó parte activa:

“1. Cajas de compensación para casos de enfermedad y lesiones, con aportes de los trabajadores o de los patronos... 2. Hospitales... 3. Ayuda para las parturientas. 4. Cuidado de los recién nacidos. 5. Participación en compañías de seguros de vida. 6. Salarios de jubilación. 7. Pensiones para viudas y huérfanos. 8. Asociaciones de funerarias. 9. Baños y lavanderías públicas. 10. Asociaciones de consumo y crédito. 11. Dotación de los talleres atendiendo normas de salubridad”, etc.¹⁵

Cambio de Conciencia mediante la Educación

El naciente social-catolicismo pronto se dio cuenta que sólo iba a tener capacidad de actuar a largo plazo si lograba

despertar la conciencia de un amplio sector de los católicos a favor de un cambio en la sociedad mediante una reforma social, y si lograba formar paulatinamente una élite dotada de la necesaria formación y capacitación para cumplir las nuevas tareas. Las metas de este movimiento que se proponía formar la conciencia mediante la educación eran a un tiempo la lucha por la libertad de la Iglesia y el trabajo en la cuestión social. Mientras en la época hacia el año de 1848, cuando se establecieron las "asociaciones católicas" cuya primera "asamblea general" fueron los "días de los católicos" de 1848 en Maguncia, se trataron ante todo los derechos constitucionales de la Iglesia en las monarquías constitucionales que iban desarrollándose en aquel tiempo, a partir de 1880 —fecha en que se fundó la Unión "Bienestar Obrero"— predominaba cada vez más la solución de la cuestión social. De la mencionada unión surgió diez años más tarde (1890) la "Asociación Popular para la Alemania Católica" que se extendió rápidamente por toda Alemania, creó "oficinas populares" en todas partes y desplegó múltiples actividades de capacitación, formación y asesoría. A través de conferencias, la distribución del material escrito de fácil comprensión y mediante cursos de capacitación para lograr un nivel más alto de calificación iba alcanzando un amplio sector y al mismo tiempo una élite calificada del catolicismo. De la Asociación Popular procedían prácticamente todos los posteriores líderes de los sindicatos cristianos y muchos políticos sociales del centro. El más importante de ellos fue Franz Hitze, quien ya en 1880 participara en la creación de la unión "Bienestar Obrero". Posteriormente, en 1890, fue uno de los fundadores de la Asociación Popular, en 1893 ocupó la primera cátedra de doctrina social-cristiana y se convirtió en el político social más importante del centro en el Imperio Alemán¹⁶.

Asociaciones Obreras y Sindicatos Cristianos

Los primeros intentos de orientar a las masas empobrecidas de la sociedad de la industrialización incipiente por medio de la unión en asociaciones y federaciones se dieron desde mediados del Siglo XIX. Cabe mencionar en primer lugar la

"Asociación de Aprendices" de Adolfo Kolping que se ocupaba del grupo más numeroso de proletarios de ese tiempo; los artesanos desocupados. Por lo demás, no había en la Alemania de mitad de siglo sino cerca de 150.000 trabajadores industriales. No obstante, su número aumentaba rápidamente, en especial a raíz de la industrialización propiamente dicha de Alemania después de la guerra de 1870. En los años 80 y 90 se formaron en gran medida asociaciones obreras católicas, y hacia finales del siglo también sindicatos cristianos. Ello se hizo necesario porque el movimiento obrero había sido dividido bajo la influencia masiva del socialismo marxista. Fue así como, bajo la influencia masiva del socialismo marxista, se fundaron en Alemania en los años 90 primero un sindicato cristiano de mineros (1894) y posteriormente un sindicato cristiano de obreros metalúrgicos (1896).

Justamente a través de las asociaciones obreras y los "sindicatos cristianos", trataba el catolicismo social de ocupar posiciones en el nivel medio de la sociedad para ganar así una mayor influencia social en vistas a la solución de la cuestión social.

El Camino hacia la Política Social

Ya Ketteler tenía plena claridad acerca de que la cuestión social no podía encontrar solución sin una política social. Veía claramente que entregar las relaciones económicas totalmente al mercado libre era una decisión política del liberalismo. Por eso en los últimos años de su vida exigía cada vez con mayor énfasis una solución política de la miseria social, aunque sin menospreciar los demás caminos mencionados. Dado que el Estado —sostenía él— por el sólo hecho de establecer el principio de la libertad industrial absoluta era responsable de la cuestión social, tenía la obligación de responder a las consecuencias negativas creando condiciones de marco diferentes. En 1869 Ketteler exigió una amplia "legislación estatal para la protección de los trabajadores". Después de 1870, cuando fue fundado el "Imperio Alemán", fue el sobrino de Ketteler, el Conde von Galen, quien en 1877, siendo miem-

bro del partido de centro, presentara el primer proyecto de ley de orden socio-político ante el parlamento. Un sociólogo evangélico afirmó más tarde que el centro había sido el partido más fecundo respecto de la política social en el Imperio Alemán¹⁷.

Política social significaba inicialmente política de protección del trabajador. Ya en 1869 Ketteler establecía las siguientes exigencias: "Prohibición de la ocupación prematura de los niños en las fábricas, limitación de las jornadas de los niños-trabajadores en consideración de la formación física y mental de ellos, cierre de los locales de trabajo malsanos, regulación del tiempo laboral (ley de horario), descanso dominical, pago de indemnizaciones a los trabajadores que sin culpa... resulten incapacitados temporal o definitivamente, aseguración legal y promoción de las cooperativas obreras de beneficio común, control estatal del acatamiento de la legislación laboral mediante el nombramiento de inspectores oficiales de fábricas"¹⁸.

El segundo ámbito de la política social se refería a la introducción del seguro social de derecho público. Ya en los años 80 se logró establecer el seguro solidario contra los riesgos elementales de accidente, enfermedad y vejez, y en 1927 un seguro obligatorio de derecho público contra el desempleo.

El tercer campo de la política social consistía en el paulatino desarrollo del derecho laboral a nivel individual y colectivo. Sus conquistas más significativas, defendidas en gran medida desde el movimiento social-católico y realizadas en parte de manera ejemplar, fueron el reconocimiento de los sindicatos como parte contractante de los pactos colectivos de trabajo después de la primera guerra mundial y la introducción de la participación legalmente regulada de los empleados en las empresas mediante la "Ley del consejo obrero" de 1922. Pertenecen igualmente a este ámbito la creación de una jurisdicción laboral independiente con la participación paritaria de empleadores y empleados.

Su culminación, aunque llevada a la práctica sólo después de la segunda guerra mundial, encontró la política social

en su extensión hacia una política social de alcance general con la finalidad de lograr la igualdad de oportunidades para todos los ciudadanos, en especial para los débiles. Ello condujo en la República Federal de Alemania a una política de redistribución cuya eficacia puede ilustrarse brevemente con dos cifras: Aproximadamente la mitad del producto social se distribuye no en el mercado sino por la "segunda mano" del Estado; cerca de una tercera parte de los bienes y servicios anuales (500.000 de 1.500.000 millones de marcos) se utilizan actualmente para medidas de "compensación social". El resultado de ello ha sido que la sociedad de clases del temprano capitalismo ha sido reemplazada por una "sociedad nivelada de clase media" (H. Schelsky). Aunque también en ella siempre hay grupos marginados socialmente, ya no se trata de ninguna manera de los obreros del Siglo XIX, sino de los grupos surgidos de la "nueva cuestión social" tales como las familias numerosas.

¿CUALES SON LAS ENSEÑANZAS DE LA HISTORIA?

Para terminar queremos dar una visión general sobre la búsqueda del camino en la historia de la doctrina social-cristiana o el movimiento social católico de Alemania. Nuestro propósito consiste en recoger aquellas enseñanzas de dicho recorrido que parecen de importancia para la superación de las tareas actuales.

a. De acuerdo con la convicción cristiana el cambio o el mejoramiento de las condiciones sociales sólo debe ser inducido mediante el cambio de las actitudes y los correspondientes comportamientos de los seres humanos. Modelos de índole socio-mecánica no conducen a ninguna solución, más bien empeoran la situación. La virtud jamás puede ser reemplazada por la socio-técnica. Por lo tanto, ni la "mano invisible" del liberalismo individualista ni la "mano visible" del colectivismo marxista son modelos válidos de solución para el cristiano.

Después de más de cien años de experiencia disponemos en la actualidad de instrumentos analíticos y de conocimien-

tos sistemáticos para juzgar la "cuestión social" y para derivar de ello una concepción referente a la superación de la sociedad de clases del incipiente capitalismo. Con frecuencia olvidamos que dicha experiencia ha debido ser ganada en un penoso proceso de "ensayo y error". Pero este conocimiento no permite repetir los errores ya cometidos alguna vez. No hacerlo —eso debería enseñarnos la historia. Gracias a las experiencias de la historia, hoy en día tenemos la oportunidad de abreviar, en los países del Tercer Mundo, los procesos de aprendizaje y de evitar soluciones aparentes o callejones sin salida. Para el área de la doctrina social-cristiana ello significa ante todo reconocer la "justa autonomía de los ámbitos culturales", es decir, evitar el integralismo teológico en la solución de problemas sociales.

b. Una segunda conclusión es de orden sociológico: En todas sus variantes aplicadas hasta el momento, la teoría marxista ha resultado inadecuada para solucionar los problemas de una sociedad industrial que respeta la dignidad humana. Todos los ensayos correspondientes han empeorado más bien la situación. El así llamado análisis marxista no es científico sino filosófico. Pese a que en casos particulares puede contener elementos empíricamente comprobados, éstos son integrados al sistema filosófico del materialismo histórico en un determinismo histórico que por principio no es compatible con la doctrina social-cristiana¹⁹.

c. La superación de la sociedad de clases del temprano capitalismo se produjo en las sociedades industriales centroeuropeas en un largo enfrentamiento muy fecundo e interesante desde el punto de vista del desarrollo cultural, a pesar de todas las dificultades y luchas —entre el liberalismo que iba abriéndose a la concepción de la justicia social, el socialismo democrático y el pensamiento social-cristiano. De este modo se vislumbraban poco a poco los contornos de un "tercer camino" distinto al capitalismo individualista y al colectivismo socialista. El liberalismo social, el socialismo democrático y la doctrina social-cristiana han encontrado este camino conjuntamente, obrando culturalmente como catalizador la antropología del Cristianismo. Con ello nació la úni-

ca concreción histórica de un orden económico y social dentro de las sociedades industrializadas que conserva, si bien no en la medida satisfactoria, por lo menos en principio, la dignidad del hombre. Sobre esta base se llegó por ejemplo en Alemania a la formación de la "coalición de Weimar", muy fecunda con respecto a la política social, integrada por el partido del centro, la mayoría no marxista de la social democracia y un partido social-liberal. Durante largos años en aquel entonces el sacerdote católico Heinrich Brauns fue ministro de trabajo y por tanto el responsable de la política social. Entre las experiencias imprescindibles para la factibilidad de ese "tercer camino" están las siguientes, anotadas precisamente por la doctrina social-cristiana:

No es la lucha de intereses librada exclusivamente sobre la base del poder tal como lo profesa el paleoliberalismo, ni la lucha de clases del socialismo marxista, sino únicamente el consenso de la sociedad acerca de los valores fundamentales de la dignidad humana y los derechos fundamentales individuales y sociales derivados de aquéllos lo que permite alcanzar duraderamente una mayor justicia. Para ello son necesarios y complementarios en igual medida el cambio de conciencia y la reforma de las estructuras. Se requiere una sociedad libre y solidaria en la que los hombres pueden organizarse según sus intereses en familias, grupos, asociaciones y organizaciones intermedias, y en la cual también pueden enfrentar sus opiniones. El derecho de coalición y la libertad de pensamiento, el pluralismo político y sindical son imprescindibles para una sociedad libre y solidaria. Pero al mismo tiempo se requiere un orden político que encuentra su paz en que todas las decisiones políticas se toman sobre la base de los derechos humanos supraestatales y de los derechos respectivos garantizados en la constitución. Pertenecen a estos derechos fundamentales también aquellos de compensación social para proporcionar a todos los hombres el mínimo de una existencia digna. Ello demanda instituciones sociales como seguros, asistencia social y otras formas de política social.

EL PROBLEMA DE LA TRANSFERENCIA

Hemos esbozado la búsqueda del camino en la historia de la doctrina social-cristiana en Europa y particularmente en Alemania, no por un interés histórico sino actual. Partimos por consiguiente de la tesis de que la Iglesia de América Latina puede aprender elementos importantes tanto de los errores como de los logros del movimiento social y político de los católicos en Europa a partir de su industrialización. En ocasiones se objeta en contra de dicha tesis que la situación socio-económica en la América Latina actual no es comparable con la del temprano capitalismo europeo y que por esta razón allí no se puede aplicar la doctrina social-cristiana ni tampoco es factible copiar las soluciones de la cuestión social tal como se habían encontrado en Europa, por ejemplo, en el modelo de la economía social de mercado. Este reparo tiene algo de cierto, pero en principio es erróneo por las siguientes razones:

a. El fundamento y el centro de la doctrina social de la Iglesia es el concepto cristiano del hombre y los principios del orden social derivados de él como son: la solidaridad, la subsidiaridad y la concepción específica del bien común. El concepto del ser humano y los principios sociales tienen validez independientemente del contexto socio-cultural, ya que están dados fundamentalmente por la naturaleza humana, igual en todas partes. Ya en este nivel del concepto del hombre y de los principios sociales resultan directamente afirmaciones negativas, o sea, de crítica social de los sistemas u órdenes sociales existentes. De no ser así no podría haber una "doctrina social de la Iglesia" universal. De dicho concepto del hombre deriva inequívocamente el rechazo de todos los sistemas deterministas y por consiguiente el del liberalismo individualista basado en una concepción mecanicista del mercado, igual que el del marxismo colectivista fundamentado en el determinismo histórico.

b. Si se reconoce que la solución de los problemas de orden social debe producirse exclusivamente sobre la base del entendimiento y la voluntad de las personas y no de otro modo, por ejemplo por coacción colectiva; entonces valen

para todas las sociedades ciertas condiciones sociológicas básicas de interacción social. La más importante en este contexto me parece ser el hecho que los procesos sociales se desarrollan en *tres* niveles interrelacionados: el micro-nivel, el meso-nivel y el macro-nivel. Por lo tanto, el movimiento social-cristiano debe tener en cuenta la existencia de estos tres niveles en toda sociedad. Debe, por consiguiente, tomar en serio en todo momento y en todas partes el nivel inferior de los grupos de referencia personales en la familia, en pequeñas comunidades, en grupos y en comunidades eclesiales como fundamento de la formación de conciencia. Por otra parte debe desarrollar en el nivel intermedio organizaciones, asociaciones, federaciones, sindicatos, etc. Finalmente debe reflexionar acerca de cómo puede, mediante élites calificadas y éticas, ejercer influencia sobre el orden y el desarrollo de las cosas del nivel superior o político. La manera como se activan estos tres niveles varía sin duda, de acuerdo con el contexto socio-cultural; sin embargo, es comparable en todas las sociedades de patrones similares de desarrollo socio-económico.

c. También en el área de los problemas económicos y de sus posibles soluciones existen a nivel mundial y particularmente en la comparación con las sociedades europeas del capitalismo incipiente y las de la América Latina actual mucho más elementos comunes que diferencias. La afirmación de la existencia de diferencias esenciales proviene frecuentemente del desconocimiento, por parte de muchas personas de la sociedad europea, del naciente capitalismo. Es cierto, sin duda, que los problemas de las estructuras comerciales del mundo son distintas a las de comienzos de la industrialización de Europa. Pero también en aquella época había un desnivel no muy distinto al "desnivel Norte-Sur" de nuestro tiempo: la superioridad tecnológica y comercial de la Gran Bretaña frente a la industrialización del continente retardada en una a dos generaciones era evidente y sugería bajo Bismarck una política arancelaria proteccionista. Más importante que esta afirmación es sin embargo la siguiente: la superación del pauperismo en las sociedades europeas preindustriales no se logró por medio del comercio sino mediante el despliegue de las propias fuerzas productivas, lo cual condujo a un aumento de

la productividad del trabajo y del capital desconocida hasta entonces.

Condición para ello es ante todo la cualificación del hombre, tanto del empleado como del empresario. En la actualidad el mayor problema consiste tal vez en cómo ganar la carrera entre el aumento de la productividad y el crecimiento demográfico. A la solución exitosa pertenecen las respectivas condiciones marco del Estado. Estas presuponen un Estado social de derecho el cual se da en principio sólo en el contexto de una administración eficaz y sin corrupción. Para la solución de un orden social y económico más humano no existen en el fondo sino tres caminos: el principio del "laissez faire" absoluto del liberalismo, la concepción totalitaria del marxismo y un orden que busca tener en cuenta al mismo tiempo la libertad del hombre y sus vínculos sociales. Ello vale para todas las sociedades. En ello enfatizó recientemente el cardenal Höffner ante la conferencia episcopal alemana en su ponencia "Orden económico y Ética económica"²⁰.

d. Más allá de lo dicho hasta el momento existen particularmente con respecto a América Latina razones específicas para poder aprovechar la doctrina social de la Iglesia y las experiencias europeas en la superación de la sociedad de clases del capitalismo incipiente:

América Latina pertenece históricamente al ámbito cultural europeo. Es, si se quiere, el continente más cristiano. Sin embargo, sería ilusorio creer —tal como se lee en los escritos de Gustavo Gutiérrez— que América Latina no tenga que enfrentar los problemas de la Ilustración y de la secularización. Estos son actuales desde hace tiempo. Justamente por estas razones sería conveniente intentar una cooperación más estrecha y un intercambio de experiencias entre Europa y América Latina para solucionar los problemas en América Latina y para determinar el aporte de la Iglesia en dicha solución. En esta tarea el proceso extraordinario de renovación pastoral que ha vivido América Latina en los últimos veinte años no sólo podría ser la tierra fértil para aplicar mejor la

doctrina social-cristiana clásica; también podría encontrar en su futuro desarrollo nuevas y concretas formas de expresión de gran valor para Europa²¹.

NOTAS

- 1 F. ENGELS, *La situación de la clase trabajadora en Inglaterra*. (Primera publicación 1845). Editado por W. KUMPMANN, Munich, 1973.
- 2 Sobre la historia social de la sociedad preindustrial y la industrialización temprana. Véase ABEL, W., *Pobreza de las masas y crisis de hambre en la Alemania pre-industrial*, Gotinga, 1977; FISCHER, W., *El hambre en la historia. Formas de aparición e intentos de solución de la 'cuestión social' en Europa desde la Edad Media*, Gotinga, 1982.
- 3 Véase K.H. KANFOLD, "Economía y Sociedad en Alemania desde la industrialización" (1800-1963), A. RAUSCHER, ed., en *El Catolicismo Social y Político. Líneas de Desarrollo en Alemania de 1803 a 1963*, t. 2 Munich-Viena, 1982. 9-51.
- 4 RUHRWORT. (Essen) 23 (1981) No. 12 del 30 de mayo de 1981.
- 5 Véase L. ROOS, "Capitalismo, Reforma Social y Ética Social", en A. RAUSCHER, *El Catolicismo Social y Político*, 52-158.
- 6 F.J. STEGMANN, *De la reforma social de los estamentos a la política social del Estado*. El aporte de las publicaciones histórico-políticas a la solución de la cuestión social, Munich-Viena, 1965.
- 7 W.E. Von, KETTLER, en *Escritos en torno a la doctrina social católica*, II.1, Kevelaer, 1976, 227. 231, publicado por la Asociación de Industriales Católicos de Alemania.
- 8 Compárese con: L. ROOS, *Doctrina social católica e Iglesia del Tercer Mundo*, Colonia 1981. Publicado por la Central de Ciencias Sociales Católicas de Mönchengladbach (colección: Iglesia y Sociedad" cuaderno 81).
- 9 E. ISERLOH, y CH. STOLL, *El Obispo Ketteler a través de sus escritos*, Maguncia, 1977, 185.
- 10 P. HUNERMANN, "La clase estatal latinoamericana y los pobres", en *Correspondencia Herder* 38 (1975) 475.
- 11 (Cardenal), M. RATZINGER, Ponencia con motivo del Simposio "Iglesia y Economía en la responsabilidad por el futuro de la Economía Mundial". Roma 21 de noviembre de 1985, en *FAZ* (periódico de Franckfurt), 7 XII 85, 15.
- 12 Compárese con L. ROOS, "Iglesia, política, cuestión social: El obispo Ketteler como precursor del Catolicismo Social y Político", en A. RAUSCHER,

y L. ROOS, *La responsabilidad social de la Iglesia, Caminos y Experiencias de Ketteler hasta hoy*, Colonia, 1979, 21-62 (especialmente aquí 27-29).

- 13 W.E. Von, KETTELER, *Escritos en torno a la doctrina social católica*, 30.
- 14 Véase el escrito de C. BOFF, "La Doctrina Social de la Iglesia y la Teología de la Liberación: ¿Dos Formas Opuestas de Práctica Social?", en *Concilium* 17 (1981) 775-780.
- 15 W.E. Von, KETTELER, *Escritos en torno a la doctrina social católica*, 232.
- 16 Véase extensamente: A. RAUSCHER, "Catolicismo social y político desde Ketteler", en A. RAUSCHER, y L. ROOS, *La responsabilidad Social de la Iglesia, Caminos y Experiencias de Ketteler hasta hoy*, Colonia, 1979, 63-94.
- 17 Véase L. HEYDE, *Esbozo de política social*, Heidelberg, 1953, 56.
- 18 W.E. Von, KETTELER, *Escritos en torno a la doctrina social católica*, 236.
- 19 Véase extensamente: L. ROOS, "Teología de la liberación y Doctrina Social Católica", t 1.2, en *Colección Iglesia y Sociedad*, Cuaderno 119-120, especialmente t 1, 11-15.
- 20 (Cardenal), M. HOFFNER, *Orden económica y Ética económica. Líneas Maestras de la Doctrina Social Católica*, Bonn, 1985.
- 21 Para toda la temática véase L. ROOS, "Teología y Doctrina Social Católica", en *Communio* 10 (1981) 130-145; igualmente "Áreas de la problemática social desde la óptica de un científico social-católico europeo", en A. RAUSCHER, *Responsabilidad social en el Tercer Mundo*, Colonia 1973, 76-117.

INSTRUMENTOS DE LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA EN AMÉRICA LATINA

Juan Carlos Scannone, S.J.

Ubicaremos nuestras consideraciones acerca de algunos "instrumentos" de la Doctrina Social de la Iglesia (DSI) en América Latina (AL) relacionándolas con la historia reciente de esa misma DS en nuestro Continente.

Como sabemos, antes de Puebla y del espaldarazo recibido por Juan Pablo II la DSI fue cuestionada en AL, de modo que el Documento de Consulta previo a Puebla pudo hasta llegar a hablar de "un cierto eclipse" de la misma en AL "durante los últimos decenios" previos a esa fecha (1978)¹. Por su parte el libro *Fe cristiana y compromiso social*, editado por el Departamento de Acción Social del CELAM reconoce tanto la desconfianza que en AL había suscitado el término "doctrina" como "el menosprecio, no sólo del término, sino de la idea de una DSI", que se había dado entre nosotros². Recordemos que Juan Luis Segundo, en un trabajo presentado en el Primer Encuentro de Cristianos para el Socialismo hizo una crítica de la "DSI como ideología", para usar aquí la expresión de Chenu³.

Pues bien, para consolidar ahora la revalorización de la DSI que se ha ido produciendo en AL y para que ella encuentre los caminos eficaces a fin de contribuir a la transformación de nuestro Continente en más humano y más cristiano, conviene recapacitar brevemente tanto acerca de las *causas del* mencionado *cuestionamiento*, como de los *factores* que

han ido provocando *su superación*. Ese primer paso de nuestra exposición nos ayudará a plantear el tema de los instrumentos de la DSI, que podemos describir como las *mediaciones* (teóricas, prácticas, institucionales, personales...) para que la DSI sea realmente eficaz en la transformación de AL según el espíritu de Cristo. Finalmente nos detendremos en dos de esos instrumentos, de índole *doctrinal* el primero, y de índole *teórica* el segundo.

HISTORIA RECIENTE DE LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA EN AMERICA LATINA

Causas de su relativo "eclipse" antes de Puebla

Si resumimos distintas apreciaciones que se han hecho acerca del por qué del mencionado casi-"eclipse", podemos afirmar que ellas se encuentran en el problema de las *mediaciones históricas* de la acción cristiana y del discernimiento cristiano de la realidad social.

En primer lugar, hubo laicos cristianos comprometidos que intentaron aplicar más o menos *inmediatamente* —es decir, sin mediaciones— la DSI en un programa político. Pero como la DSI no se mueve en el mismo plano que los proyectos históricos del liberalismo capitalista o del socialismo marxista, no constituye por sí misma "una tercera vía". De ahí que, según la opinión de algunos, cuando se les dio a esos cristianos la ocasión de acceder al poder político, se encontraron sin una alternativa teórica propia *suficientemente elaborada* en el mismo plano que los otros proyectos históricos. De ese modo habrían confundido la posibilidad de acceder al gobierno, con una alternativa de transformación histórica, sin caer en la cuenta de que ésta implica —entre otras cosas— un cuerpo teórico suficientemente completo y concreto de propuestas de instituciones jurídicas, económicas, políticas, etc.⁴. De ahí que, sin ese "corpus" de mediaciones, se recurrió, para encontrarlas, al acervo liberal capitalista dominante o, en algunos casos, se las buscó en el marxismo.

En otros varios casos se dio lo que Henrique de Lima Vaz llama "un deslizamiento teórico"⁵. Pues desde los fines de la década de los 50 hasta Medellín, muchos cristianos comprometidos que rechazaban el *status quo* reclamaron de la DSI las mediaciones necesarias —que ella no podía darles totalmente sólo por sí misma— tanto para hacer un análisis de la situación latinoamericana como para transformarla según el sentir del Evangelio. Al no encontrar mediaciones teóricas y prácticas elaboradas según las orientaciones y directivas de la DSI y la antropología cristiana, se produjo dicho "deslizamiento", por ejemplo, en miembros de la "Ação popular" en Brasil, de la Democracia Cristiana en Chile, etc. Algo más tarde les sucedió lo mismo a algunos grupos de sacerdotes comprometidos con el cambio social. Tanto unos como otros asumieron en forma acrítica elementos y categorías del así llamado "análisis marxista"⁶.

Un tercer factor que confluyó en el mismo resultado fue el tipo de exposición según la cual a veces algunos teóricos de la DSI la sistematizaron, dándole la apariencia de un sistema más o menos cerrado, ahistórico y abstracto, que parecía no referirse principalmente al Evangelio sino casi exclusivamente a cierta concepción ahistórica y deductiva del derecho natural, en la cual sin embargo se sospechaba la introducción subrepticia de elementos históricos y culturalmente condicionados. "Tales exposiciones daban la impresión de una doctrina que no tenía suficientemente en cuenta la realidad histórica cambiante, no se dejaba fecundar por sus desafíos nuevos ni estaba abierta a la creatividad de las comunidades cristianas, sino que pretendía alcanzar la historia y la praxis por un camino meramente deductivo".

Por último se puede añadir que el pensamiento filosófico social católico, prevalentemente neoescolástico, no había puesto énfasis en elaborar categorías filosóficas suficientemente adecuadas tanto para pensar la historia y su transformación como la acción histórica. De ese modo no se habían planteado las distintas mediaciones, cada vez más concretas, que en el orden de la práctica histórica llevan de los principios éticos universales e inmutables hasta su aplicación a la com-

plejidad de una vida social como la actual y de un tránsito histórico tan rápido como el que vivimos.

Como es fácil apreciar, en todos esos casos se toca, de un modo o de otro, el problema de las *mediaciones históricas* de la acción cristiana en el mundo.

Algunos factores de la actual revalorización de la Doctrina Social de la Iglesia en América Latina

Estimamos que también entre esos factores se encuentran varios que de alguna manera apuntan también al problema arriba mencionado de las mediaciones. Ellos son:

- 1) la actual conciencia mayor de la Iglesia a ese respecto;
- 2) la evolución acaecida en el estilo del magisterio social;
- 3) el desafío de la teología de la liberación, con sus aciertos y desaciertos, a la reflexión teológico-social latinoamericana.

Con respecto a lo primero, se dio en el Concilio y luego, bajo su influjo, una toma de conciencia cada vez más explícita y profunda de la misión de la Iglesia con respecto al mundo contemporáneo: testimonio de ello es *Gaudium et Spes* que, por otro lado, sería impensable sin la preparación dada en ese punto por las encíclicas sociales de León XIII a Juan XXIII, pasando por el magisterio social de Pío XII.

Pues *Gaudium et Spes* explicita la relación *teológica* que hay entre la visión moral de la DS católica y su *significación eclesiológica*, de modo que la tarea de defender y promover la persona humana y las enseñanzas sociales que la explicitan con respecto a la sociedad contemporánea se muestran como perteneciendo al corazón mismo de la misión actual de la Iglesia, y no como un aspecto meramente marginal de su ministerio pastoral. Tal ciencia floreció luego en afirmaciones como las de los Sínodos de 1971 y 1974 acerca de la "acción en favor de la justicia y la participación en la transformación

del mundo... como una *dimensión constitutiva* de la predicación del Evangelio"⁸ o como "*parte integrante* de la evangelización"⁹, y las afirmaciones de la *Redemptor Hominis* (n. 15) que explicitan no sólo la dimensión eclesiológica sino también cristológica de dicha tarea: "La Iglesia, que está animada por la fe escatológica, considera esta solicitud por el hombre, por su humanidad, por el futuro de los hombres sobre la tierra y, consiguientemente, también por la orientación de todo el desarrollo y el progreso, como un *elemento esencial* de su misión, indisolublemente unido con ella. Y encuentra el principio de esta solicitud en Jesucristo mismo".

En AL tal toma de conciencia se profundiza en Medellín y Puebla, donde la Iglesia se preocupa, a la luz del Evangelio, de mediaciones históricas, como son, por ejemplo, las estructuras sociales y la cultura como estilo de vida de un pueblo¹⁰.

Un segundo factor que ayudó a la revalorización de la DSI en AL fue el *estilo* que fue adoptando el magisterio social, sin dejar su continuidad con documentos anteriores. Se trató de un estilo cada vez más pastoral e histórico y del reconocimiento bien explícito de la diversidad de situaciones y de la función de las comunidades cristianas particulares en el discernimiento de las mismas, aunque no sólo a la luz del Evangelio sino también de la tradición de enseñanza social de la Iglesia, según lo dicen, por ejemplo, la *Octogesima Adveniens* y Puebla.

En la misma línea se sitúa el énfasis *antropológico* puesto por Juan Pablo II en su reafirmación de la DSI, no sólo porque tal énfasis responde a la sensibilidad histórica del hombre contemporáneo, sino también por dos razones de tipo metodológico: tanto por basarse más en la teología de la creación y en la cristología que en el mero derecho natural, como porque, aunque ahonda en la realidad histórica actual de la humanidad y en sus conflictos históricos llegando hasta el plano humano radical y constitutivo y aun hasta el que sólo la luz de la Revelación descubre, con todo lo hace "desde dentro" de la realidad histórica concreta, y no por una mera aplicación en cierto modo extrínseca de los principios, que con ello cobran una mayor vigencia¹¹.

Un tercer factor que en AL provocó, como de rebote, la necesidad de una revalorización de la DSI y de su reactualización e inculturación en nuestro Continente fue el desafío producido por la *teología de la liberación*.

Según Gustavo Gutiérrez la teología de la liberación surgió precisamente para responder a la problemática que se plantearon los cristianos comprometidos en la década de los 60 —a la que hicimos alusión más arriba, citando a Lima Vaz—, y se autocomprendió como una reflexión a la luz de la Palabra de Dios hecha desde y sobre ese compromiso¹².

Aquí no hablaremos de las distintas corrientes de la teología de la liberación, ni de sus méritos, riesgos o desaciertos. Solamente haremos notar que ella vino a *responder a una necesidad sentida* por muchos y a ocupar un espacio mediador entre el Evangelio y, eventualmente, las enseñanzas sociales de la Iglesia, por un lado, y la realidad y praxis históricas, por el otro. Según Clódovis Boff la relación entre la DSI como sistema abierto y la teología de la liberación *no es de oposición*, sino de mayor determinación histórica: la DSI así comprendida sería la primera mediación entre el Evangelio y la situación social, mediación verdadera pero todavía insuficiente desde el punto de vista de la práctica social y, por ello, abierta a ulteriores determinaciones históricas¹³. Según su opinión la teología de la liberación da un nuevo paso en el camino de tales determinaciones, ya que asume la *mediación socioanalítica* para la lectura de los signos de los tiempos, propugna un *proyecto de sociedad alternativo* al capitalismo como mediación de la utopía cristiana de una sociedad más justa, más fraternal y más humana, y plantea la *organización de los explotados* como mediación práctica para lograr su realización.

Justamente en este punto se dio —según nuestra opinión— el arriba citado “deslizamiento teórico” (y el práctico correspondiente) en algunas corrientes importantes de la teología de la liberación. Tal deslizamiento no consistió en buscar un grado mayor de especificación tanto en la interpretación de la historia a la luz de la fe, por mediación de las ciencias sociales, como en el orden de la praxis de caridad social, por

medio de proyectos alternativos y de estrategias organizativas. Ni siquiera se dio el deslizamiento en cuanto se buscó una alternativa al *status quo* capitalista liberal dominante en AL según la opción preferencial por los pobres y oprimidos, reconociéndolos como sujeto histórico, aunque no exclusivo, de la liberación. Ese deslizamiento se dio, tanto en el orden del análisis social como en el del proyecto histórico y en el de la estrategia pastoral y social porque, en vez de buscar las mediaciones históricas en una línea congruente con la antropología cristiana y las orientaciones y directivas de la DSI, se recurrió al instrumental teórico y a las estrategias prácticas del marxismo, para así lograr eficacia histórica.

El hecho de que, junto con el método de análisis y de transformación se introdujeran subrepticamente elementos de la antropología marxista incompatibles con la fe cristiana, provocó un triple desafío: primeramente, el de redescubrir más hondamente la comprensión cristiana del hombre y la DSI que en ella se funda; en segundo lugar, el de plantear el problema de una ulterior determinación, concretización e inculturación de la DSI en nuestras Iglesias particulares; y, tercero, la toma de conciencia de la urgencia de otras determinaciones todavía ulteriores, que ya no serían parte de la DSI sino sus instrumentos teóricos y prácticos en orden a su operacionalización eficaz, aunque abierta a los pluralismos legítimos.

EL PROBLEMA DE LAS MEDIACIONES DE LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA EN AMERICA LATINA

Con lo arriba dicho hemos planteado históricamente el tema de los *instrumentos* o las *mediaciones* de la DSI en AL. En lo que resta de nuestra exposición *no* vamos a tratar de *todos* ellos, incluyendo aun los más específicos, pues necesariamente serían cada vez más plurales y más técnicos. Sin lugar a dudas ellos son necesarios, tanto en el campo del análisis científico-social e histórico-cultural de la realidad como en el campo de las distintas mediaciones institucionales de índole

jurídica, cultural, social, política, económica, pedagógica, etc., como así también en el de los proyectos históricos que mueven a los pueblos y de las ideologías que los animan. En todo ello se abre un espacio inmenso de tareas para los laicos en AL, las que no competen ni al magisterio social ni a la reflexión teológica.

Sin embargo el sesgo que fuimos dando a nuestro planteamiento histórico del tema nos sugiere pistas bien determinadas de reflexión. Pues se trata de instrumentar un avance en el camino de especificación histórica en continuidad con lo ya realizado en ese sentido por Medellín, Puebla y algunos episcopados nacionales. Ello exige: "una continua **actualización** de la DSI a las circunstancias nuevas y cambiantes de AL, en continuidad con la tradición de la misma"; el cada vez mayor enraizamiento de la DSI en la cultura y la historia de nuestro Continente, es decir, su **inculturación**; y "su mayor **operacionalidad**" a través de la formulación de "principios medios operacionales"¹⁴ y de las directivas pastorales de acción correspondientes.

En lo que sigue distinguiremos —como ya lo insinuamos más arriba— aquellos "instrumentos" de la DSI que siguen siendo parte de ella, aunque en un nivel más particular, local y contingente, por un lado, y, por otro, algunos instrumentos que **ya no** forman parte del magisterio, ni siquiera local, aunque pueden eventualmente ayudar a su elaboración, y que, sin embargo, **todavía no** se mueven en el nivel político o específicamente técnico, aunque puedan inspirarlos. Ambos tipos de instrumento responden a la urgencia más arriba indicada en relación con las mediaciones históricas.

Instrumentos doctrinales más específicos

No estará de más recordar el texto ya aludido de la *Octogesima Adveniens* (párrafo 4). Allí se habla de la actual diversidad de situaciones que hace difícil proponer una palabra única y una solución con valor universal. De ahí que incumba a las comunidades cristianas el análisis objetivo de la situación de su propio país (podríamos añadir: y de la propia ma-

croregión sociocultural, así como de la propia región dentro de la unidad nacional). Les toca asimismo esclarecer la situación así analizada, a la luz de la Palabra de Dios, y de ahí deducir principios de reflexión, normas de juicio y directivas de acción según las enseñanzas sociales de la Iglesia. Pablo VI sintetiza luego esa misión con el término "discernimiento" al añadir: "A estas comunidades cristianas toca discernir, con la ayuda del Espíritu Santo, en comunión con los obispos responsables, en diálogo con los demás hermanos cristianos y todos los hombres de buena voluntad, las opciones y los compromisos que conviene asumir para realizar las transformaciones sociales, políticas y económicas que aparezcan necesarias con urgencia en cada caso. En esta búsqueda de cambios a promover, los cristianos deberán, en primer lugar, renovar su confianza en la fuerza y la originalidad de las exigencias evangélicas". Estimamos que Medellín y Puebla intentaron eso mismo en un nivel continental. De ahí que el Documento de Puebla se inspire en el citado párrafo para describir la DSI (Cfr DP 473), refiriéndose a la atención a los **signos de los tiempos**, su interpretación a la luz del Evangelio y del Magisterio de la Iglesia, las opciones **concretas** y su **efectiva** actuación para responder **históricamente** a las interpelaciones que le presentan las circunstancias **cambiantes**. En consecuencia afirma en el párrafo siguiente (DP 474) que toda la humanidad cristiana está llamada a hacerse responsable de dicha respuesta histórica, de modo que en su elaboración y aplicación los laicos han de ser activos colaboradores de sus Pastores, aportándoles tanto su experiencia cristiana como su competencia profesional y técnica.

En forma congruente con lo dicho añade el Documento más adelante (Cfr DP 1226 — 1227) que la comunidad cristiana, conducida por sus obispos, ha de "establecer el puente de contacto y diálogo con los constructores de la sociedad temporal". Ese diálogo se da, como todo diálogo, en ambas direcciones, de modo que "la problemática traída por ellos desde su propio ambiente temporal" ayudará para que la Iglesia encuentre "los criterios, las normas y los caminos por los cuales profundizar y actualizar la DSI en el sentido de la ela-

boración de una ética social capaz de formular las respuestas cristianas a los grandes problemas de la cultura contemporánea". Según nuestra opinión aquí está Puebla dando una respuesta directa a nuestra cuestión acerca de los instrumentos de la DSI en América Latina.

En continuidad con ello han seguido trabajando distintos episcopados latinoamericanos: aquí desearíamos hacer mención solamente, como ejemplo, de algunos documentos del Episcopado Argentino, como fueron el Documento de San Miguel, de 1969, que dio pasos nuevos acerca del tema de religión popular con respecto a Medellín y al mismo magisterio universal, e "Iglesia y Comunidad Nacional", de 1981, etc.

También puede ayudarnos el ejemplo de lo que se hace en otras latitudes. Según se afirma, el episcopado norteamericano se inspiró en la metodología de Medellín y Puebla, tratando a su vez de adaptarla y perfeccionarla, para la elaboración de sus documentos "Challenge of Peace" y el que está terminando de preparar acerca de la economía de los Estados Unidos. Nosotros, a su vez, podríamos inspirarnos en ellos para seguir en la misma tarea, referida a nuestra realidad latinoamericana. Por eso voy a referirme a algunos comentarios acerca de "Challenge of Peace" hechos por Bryan Hehir, uno de los expertos que colaboraron en su confección¹⁵, pues me ayudarán a expresar mi propio pensamiento sobre los que he llamado "instrumentos doctrinales más específicos" de la DSI en América Latina.

Bryan Hehir afirma que los obispos norteamericanos no sólo tenían la intención de ayudar a los católicos a formar su conciencia, sino también de contribuir al debate público ya iniciado sobre la moralidad de determinadas políticas (se trataba de la guerra, luego se trató de la economía; en nuestro caso problemas semejantes podrían ser el del modelo de desarrollo o el de la deuda externa, etc.). Dicha intención los obligó a confrontarse con problemas y opciones técnicas complicadas, aunque para enfocarlas desde el punto de vista moral. El mismo autor comenta la decisión expresa de los obispos de llegar a ciertas conclusiones más específicas en su servicio ma-

gisterial, llevando así la aplicación de los principios éticos universales a lo concreto de opciones de política (por ejemplo, militar). Tomaron esa decisión teniendo en cuenta sus responsabilidades pastorales específicas como pastores de tal nación, la circunstancia de un debate ya generalizado sobre esos temas, la necesidad de indicar el rol de los principios morales en opciones de política específica, y el riesgo de mantener sus enseñanzas en el mismo nivel de generalidad que el magisterio universal. Pues ello hubiera llevado a embotar la significación real de los principios en esa situación concreta, a perder la oportunidad de que la Iglesia contribuya decisivamente en una cuestión moral y social tan importante y a desaprovechar el desarrollo teológico sobre esa materia. Como vemos, según el comentador, esa decisión de mayor especificidad fue fruto de un juicio pastoral prudencial de los obispos acerca de su misión específica en una determinada situación histórica y geográfica. Claro está, agrega Hehir, que esa voluntad de mayor especificidad estuvo acompañada por la voluntad de flexibilidad en la interpretación que luego los fieles debían dar de su magisterio, según los principios generales de interpretación. Pues, según el mismo comentador, tenían conciencia explícita de que a mayor especificación se da una menor autoridad moral, dada la complejidad de la situación a la que se referían y la mezcla de principios y de hechos, que aumentaba el número de juicios prudenciales contingentes y abiertos a debate. Claro que eso no quita la autoridad pastoral que guía prudencialmente la aplicación de los principios a la realidad histórica compleja: no la quita, pero la diversifica, matiza y en parte, relativiza (dado un posible cambio de la situación, la aportación de nuevos datos, o de interpretaciones más ajustadas de la realidad histórica, etc.). Ese es el precio de un magisterio pastoral¹⁶ más específico y, por eso mismo, en muchos casos más eficaz.

Otro aspecto señalado por Hehir es el método de elaboración: se trató de un diálogo no sólo entre los obispos, sino de éstos con las comunidades, los expertos, los poderes públicos, la Universidad, la ciencia y la técnica, diálogo que no concluyó con la publicación del documento. Sobre todo es importante su observación acerca del diálogo con las ciencias:

éste ayudó a los científicos a tomar conciencia o acrecentarla acerca de las cuestiones morales que están en el corazón de la misma ciencia y no sólo en su aplicación ulterior, y a la Iglesia le dio la oportunidad de usar los recursos de las ciencias para expresar mejor en qué consiste el problema humano que ella plantea en términos éticos.

No se crea que este excursus nos aparta de nuestro tema referido a América Latina. Pues las palabras de Hehir, aunque se aplican a su situación, no dejan de responder a necesidades de la nuestra, como lo muestra lo dicho más arriba acerca de los factores que provocaron el "deslizamiento teórico" al que aludía Lima Vaz.

Antes de pasar a tratar de otro tipo de "instrumentos", ya no magisteriales, sino teórico-críticos, deseo añadir que, aunque los documentos episcopales locales son importantes, ellos no bastan por sí mismos, ni siquiera en el nivel pastoral en que se mueven, si no se prolongan a través de una amplia y continuada difusión tanto a través de los medios de comunicación social y por su "traducción" al lenguaje popular¹⁷ como también y sobre todo a través de la educación en todos los niveles, desde los niveles popular, catequético y elemental hasta los niveles universitario, de formación sacerdotal y de líderes y de formación de especialistas en la DS. Todos ellos son instrumentos de la DSI en América Latina que no deben ser olvidados en la planificación pastoral.

Por otro lado conviene no olvidar que los Pastores han de guiar el discernimiento y eventualmente asumirlo magisterialmente, pero que el sujeto del mismo es toda la comunidad cristiana.

Un instrumento teórico-crítico: la elaboración de una interpretación interdisciplinar global de la actualidad latinoamericana

Algunos comentadores de la DSI como Rocco Buttiglione afirman que el lugar epistemológico de ésta se da en el punto

de conjunción de la antropología cristiana con las ciencias sociales, es decir, en el lugar en el cual estas últimas son juzgadas y unificadas por aquella antropología. De ahí que, según esa opinión, la DSI sería el resultado de la integración de las diversas ciencias humanas hecha con base en la antropología cristiana¹⁸.

Por nuestra parte diríamos que el *lugar epistemológico de la DSI es el punto de conjunción de la antropología cristiana* (tanto la revelada como la natural en ella implicada como presupuesto) y *la ética que en ella se funda*, con las *realidades* sociales —y no solamente con las ciencias sociales—, en especial, contemporáneas. Sin embargo dichas ciencias son obviamente mediaciones necesarias si se quiere comprender dichas realidades también en un nivel crítico-científico, como lo reclama la conciencia histórica contemporánea. Por tanto, al menos podemos afirmar con Georges Cottier la *bipolaridad* de la DSI, que se sitúa entre dos polos, a saber, entre el cuerpo de verdades y principios éticos conocidos a la luz de la Revelación y la recta razón, por un lado, y el conjunto de juicios prácticos y prudenciales acerca de la situación y la acción concretas, por el otro. Cottier añade: "La DS ocupa el espacio entre esos dos polos; según que ella se acerque a uno o a otro de ellos, requiere de afirmaciones e indudables o de pareceres (*avis*) más o menos coyunturales"¹⁹. Recordemos lo que afirma la nota previa de *Gaudium et Spes* acerca de sus elementos permanentes y contingentes.

Pero, sea lo que fuere, según el nivel de conciencia contemporánea, la DSI —precisamente por esa bipolaridad mediadora— no puede dejar de confrontarse con las ciencias del hombre, la historia, la sociedad y la cultura, que analizan e interpretan la realidad histórica, aunque sea demasiado afirmar, como Buttiglione, que ella es el lugar y el resultado de la *unificación* de dichas ciencias desde la antropología cristiana.

Además la DSI debe confrontarse también con las ideologías, los modelos sociales y las estrategias que intentan transformar esa realidad social o se oponen a ello, para criticarlas y discernirlas a la luz del Evangelio y la comprensión del hombre

que él implica. Con respecto a las ciencias dice la "Instrucción sobre algunos aspectos de la teología de la liberación": "es evidente que el conocimiento científico de la situación y de los posibles caminos de transformación social, es el presupuesto para una acción capaz de conseguir los fines que se han fijado. En ello hay una señal de la seriedad del compromiso" (Cfr VII, 3); con respecto a las ideologías asevera el Documento de Puebla: "La Iglesia como Madre y Maestra, experta en humanidad, debe discernir e iluminar, desde el Evangelio y su enseñanza social, las situaciones, los sistemas, las ideologías y la vida política del Continente. Debe hacerlo, aun sabiendo que se intenta instrumentalizar su mensaje" (DP 512), y luego añade: "para el necesario discernimiento y juicio crítico sobre las ideologías, los cristianos deben apoyarse en el rico y complejo patrimonio que la *Evangelii Nuntiandi* denomina DS o ESI", la que "se deja interpelar y enriquecer por las ideologías en lo que tienen de positivo y, a su vez, las interpela, relativiza y critica" (DP 539 — 540).

Pues bien, un instrumento precioso para ayudar al pueblo de Dios en América Latina y al magisterio social de las Iglesias de nuestro Continente en dicha tarea de discernimiento doctrinal y prudencial de la situación y de las ideologías, puede ser la elaboración, en un nivel científico interdisciplinario y por medio de grupos de expertos, de una *interpretación global de la actual situación histórica mundial y latino-americana*, prolongando más en concreto las líneas trazadas por Juan Pablo II y por Puebla, respectivamente. Se trataría, por tanto, de ir elaborando dicha interpretación global como una especie de *teoría crítica de la sociedad, cultura e historia actuales, en orden a su evangelización liberadora y liberación integral*. Tal interpretación teórico-crítica de América Latina debe ser fruto del diálogo interdisciplinar de las distintas ciencias humanas con la teología y la filosofía, en el cual la antropología cristiana es un elemento clave de análisis, hermenéutica y discernimiento.

Claro está que no se trata del único instrumento de la DSI en América Latina que conviene proponer para su operacionalización eficaz, pero pensamos que es el *presupuesto*

teórico de otros instrumentos que pueden moverse en niveles más prácticos, de orden institucional, educativo, político, técnico, etc. Ocuparía un lugar mediador entre la DSI, aun la especificada en el nivel local, y aquellos otros instrumentos más prácticos y, por supuesto, por tratarse de una teoría, estaría abierta al debate²⁰.

Es de notar que tanto Gustavo Gutiérrez como Rocco Buttiglione —probablemente inspirándose en la formulación de Habermas, pero dándole distinto contenido— hablan de la necesidad de una *teoría crítica*. El primero se refiere a la teología de la liberación como "una teoría crítica, a la luz de la Palabra aceptada en la fe, animada por una intención práctica e indisolublemente unida, por consiguiente, a la praxis histórica"²¹, y el segundo afirma la necesidad de una "ciencia de la historia" o "teoría crítica de la sociedad" actual que ayude a aventar la antigua objeción contra la DSI como meramente indicadora del "deber ser" ante una realidad poco dispuesta a oír las prédicas morales²². En su comentario a la *Laborem Exercens* el mismo autor añade: "En la *Laborem Exercens* el Papa, naturalmente, no puede (y tampoco debe) proporcionar esa teoría. Pero delinea una antropología con base en la cual una tal teoría puede surgir, delinea una *comprensión desde dentro* del trabajo humano que puede proporcionar a esa teoría una adecuada base filosófica"²³. Pues —como lo dijimos más arriba— se trata de una comprensión antropológica y ética de la praxis y la historia hecha "desde dentro", y no desde un "deber ser" exterior.

También Lima Vaz en el artículo en el que habla del "deslizamiento teológico" nos dice que la que él llama "pre-historia de la teología de la liberación" (desde fines de la década de los 50 hasta Medellín) se caracterizó como "período de búsqueda de una conceptualización adecuada —de una *teoría*— para la praxis social de los militantes cristianos, provenientes en gran parte de la Acción Católica, que se veían confrontados con el desafío de una realidad sometida a un proceso cada vez más profundo y abarcante de transformación"²⁴. Pues bien, creemos que la "teoría" entonces buscada corresponde a la "teoría cristiana de la historia" y "la teoría

de la práctica histórica del cristiano que proclama su fe en la Encarnación" de las que Lima Vaz habla en el mismo trabajo, a cuyo nivel —según afirma— la instrucción sobre la teología de la liberación revela su centro de gravedad. De ahí su propósito de "situar la DSI en la *actualidad* de un tiempo histórico específico y original", "tiempo que estructura y da cadencia a la historia humana en cuanto 'sobreasumida' (aufgehoben) en el designio salvífico de Dios en Jesucristo o en cuanto historia de salvación", "dimensión del tiempo que se descubre solamente a los ojos de la fe y cuya interpretación es esencialmente teológica"²⁵. Estimamos que todas esas afirmaciones apuntan en la misma dirección: hacia una interpretación crítica cristiana de la historia y de la práctica histórica concretas. Se trataría de una lectura cristiana de los signos de los tiempos hecha en un nivel reflexivo, crítico e interdisciplinar, como servicio a la DSI y como su instrumento.

Sea lo que fuere de las propuestas, en eso coincidentes, de los autores mencionados, al menos podemos ciertamente afirmar que la interpretación global de la actualidad histórica mundial, latinoamericana y nacional es importante para la aplicación de los principios fundamentales de la antropología y la ética cristianas a la realidad latinoamericana y, por ende, para la concretización de las orientaciones y directivas del magisterio social a nuestra circunstancia. Según se dé esa interpretación global, dicha aplicación se hará de un modo o de otro. Por ello conviene que el juicio prudencial de las comunidades y de sus pastores pueda servirse de una interpretación crítica de la situación a nivel científico interdisciplinar (y al mismo tiempo inspirarla), aunque ella no le baste.

De ahí que, aun prescindiendo de la concepción que Gutiérrez se hace de la teología de la liberación, la de Buttiglione sobre la DSI en su relación con la integración de las ciencias sociales o la de Lima Vaz acerca de la teoría cristiana de la historia, aun prescindiendo de todo ello, sigue siendo plenamente válida la necesidad por ellos señalada desde distintas posiciones teológicas. Dicha teoría interpretativa de la actual historia concreta de América Latina podría servirle a la DSI como mediación teórico-crítica en una doble dirección, propia

de su lugar de instrumento o mediación. Por un lado, puede servir para que desde la DSI no sólo se juzguen las ciencias sociales y las ideologías, sino también para que desde allí puedan inspirarse *indirectamente*²⁶ teorías estrictamente científicas, modelos técnicos, ideologías y estrategias políticas, autónomas y plurales, pero iluminadas no sólo por la antropología cristiana sino también por una interpretación de los signos de los tiempos hecha a la luz del Evangelio y las enseñanzas de la Iglesia.

También en la dirección opuesta dicha interpretación global de la realidad histórica social y cultural latinoamericana puede prestar un servicio teórico a la DSI, al magisterio social local y al discernimiento de la comunidad cristiana, en cuanto interpretaría globalmente los distintos aportes de las ciencias humanas acerca de la situación a la luz de la comprensión cristiana del hombre, la sociedad y la historia.

Por lo dicho queda claro el rol imprescindible que en dicha teoría desempeñaría la antropología cristiana. Pues ésta "entra en la constitución misma del instrumento crítico adecuado a la comprensión de la totalidad social en vistas a su transformación"²⁷. De ahí que compartamos en este punto las críticas de Buttiglione a Clodovis Boff, en cuanto éste descuida en su libro *Teología e Prática* el mencionado rol crítico de la antropología cristiana y, en ésta, la mediación filosófica²⁸.

Pues para un juicio interpretativo y crítico de la situación y la praxis históricas y para la lectura de los signos de los tiempos a la luz de la Palabra de Dios no bastan las solas ciencias sociales —aunque ellas sean una mediación imprescindible en un nivel científico—; no bastan porque ellas son siempre parciales: la reflexión teológica necesita también de la mediación de un conocimiento humano-global como es el filosófico (que corresponde, en un nivel reflexivamente crítico al conocimiento sapiencial). Algunas corrientes de la teología de la liberación muestran su deficiencia precisamente en estos dos puntos: en primer lugar, no tienen suficientemente en cuenta la comprensión cristiana del hombre (y la DSI en ella fundada)

como instrumento crítico para analizar, juzgar y valorar la realidad histórico-social y el camino de su transformación a la luz del Evangelio; y, en segundo lugar, para juzgar las mismas ciencias sociales, sus categorías y sus métodos en los presupuestos antropológicos que ellos conllevan. De ahí la asunción acrítica del análisis marxista y, con éste, aun sin pretenderlo, de elementos de la concepción antropológica (del hombre, la sociedad, la historia) que le subyace²⁹.

La encíclica *Quadragesimo Anno* distingue la "doctrina de re sociali et oeconomica" propia del magisterio y la "disciplina socialis catholica" más pragmática, vasta y contingente, que constituye, sin embargo, una real colaboración con aquél³⁰. Pues bien, pensamos que en la circunstancia actual otro tipo de colaboración importante con la DSI podría estar dada por la arriba mencionada interpretación teórico-crítica interdisciplinaria de la actualidad histórica. Ella intentaría llevar al nivel crítico-reflexivo la lectura pastoral y sapiencial de los signos de los tiempos sin pretender agotar su riqueza y poniéndose a su servicio. Tal propuesta estaría en la línea del "gran esfuerzo de diálogo interdisciplinario de la teología, la filosofía y las ciencias, en pos de nuevas síntesis", que propugna Puebla (Cfr DP 1240).

Por supuesto que esa mediación teórica de la DSI en América Latina supone además mediaciones institucionales y personales que la posibiliten, como pueden ser centros de elaboración de la misma o equipos interdisciplinarios de investigación y reflexión, interconectados entre sí, en los cuales no pueden faltar teólogos especializados en DSI y teólogos y filósofos de la historia. Asimismo supone las mediaciones comunicativas que la intercomuniquen con los distintos estamentos y las distintas funciones dentro del pueblo de Dios en América Latina.

A MODO DE CONCLUSION

No ha sido nuestro intento especificar aquí todos los instrumentos que pueden servir a la DSI hoy en América Lati-

na, sino que, a la luz de la reciente historia de la DSI en nuestro Continente, del magisterio social actual tanto universal como latinoamericano, y del surgimiento de la teología de la liberación y la problemática por ella planteada, hemos tratado de enfatizar la necesidad de dos tipos de instrumentos:

1) la de instrumentos pertenecientes a la misma DSI a nivel local, que la vayan actualizando, inculturando y dándole un grado mayor de especificación, a través de principios medios operacionalizables y de directivas pastorales más determinadas, aunque dadas en continuidad con las enseñanzas sociales del magisterio universal y respetando la legítima autonomía de lo temporal y el legítimo pluralismo de los cristianos; y

2) la elaboración interdisciplinaria de una interpretación teórico-crítica de la situación histórica latinoamericana actual en orden a su transformación, que sea fruto de una lectura de los signos de los tiempos a la luz del Evangelio mediada por el análisis científico y la reflexión crítica, en los cuales la antropología cristiana sea un instrumento hermenéutico y crítico clave.

NOTAS

- 1 Cfr. *Documento de consulta* (Preparación de la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano), Bogotá, 1978, n. 747 y la nota 89.
- 2 Cfr. *Fe Cristiana y compromiso social. Elementos para una reflexión sobre América Latina a la luz de la Doctrina Social de la Iglesia*, Buenos Aires, 1983, 150-154. Sobre ese cuestionamiento de la DSI en América Latina y en otros lugares ver también: G. FARRELL, *Doctrina Social de la Iglesia*, Buenos Aires, 1983, 15; J.M. MAYEUR, "L'influence de l'enseignement social de l'Eglise depuis 1931", en: VARIOS (Comp. por O. HOFFE), *L'Eglise et la question sociale aujourd'hui*, Fribourg, 1984, 45.
- 3 Aludo a M.D. CHENU, *La "doctrine sociale" de l'Eglise comme idéologie*, Paris, 1979.
- 4 Cfr. A. GAETE, "El pensamiento social de la Iglesia como pensamiento crítico y creador", *Mensaje* 265 (1977) 707-714, en especial, 710 ss.
- 5 Cfr. H. de LIMA VAZ, "Cristianismo e pensamento utópico. A propósito de Teologia da Libertação", *Síntese* (Nova Fase) 32 (1984) 5-19; en la pág. 9 habla de ese "glissement teórico".
- 6 Cfr. A. GAETE, "Los cristianos y el marxismo: de Pío XI a Paulo VI", *Mensaje* 209 (1972) 340.

- 7 Bryan Hehir elabora ese punto en su ponencia: "From the Pastoral Constitution of Vatican II to the 'Challenge of Peace'. Continuity and Development", presentada en la "Pontifical Council for Culture Conference—*Gaudium et Spes* and Culture" (21-23 de noviembre 1983), organizada por la Universidad de Notre Dame (U.S.A.), cuyas actas serán publicadas por ésta. Sobre la peculiaridad de *Gaudium et Spes* Cfr. K. RAHNER, "Zur theologischen Problematik einer 'Pastoralkonstitution'", en: *Schriften zur Theologie* VIII, Einsiedeln-Zürich-Köln, 1967, 613-636.
- 8 Cfr. "La justicia en el mundo", *L'Osservatore Romano* (ed. sem. esp.), 154 12 XII 71, 6.
- 9 Cfr. *Documento de Puebla* (DP), Buenos Aires, 1979, n. 1254.
- 10 Acerca del problema de las mediaciones históricas Cfr. mi artículo: "Pastoral de la Cultura hoy en América Latina", *Stromata* 41 (1985) 355-376.
- 11 Acerca de la primera de esas características metodológicas Cfr. O. HOFFE, "Réflexion épistémologique sur l'enseignement social de l'Eglise", en: VARIOS, *L'Eglise et la question sociale aujourd'hui*, 60, donde cita al Cardenal Baum; sobre la segunda Cfr. R. BUTTIGLIONE, *L'uomo e il lavoro. Riflessione sull'enciclica "Laborem Exercens"*, Bologna, 1982, 86 ss. Ver también mi artículo "Trabajo, cultura y evangelización. Creatividad e identidad de la enseñanza social de la Iglesia", *Stromata* 41 (1985) 17-32.
- 12 Cfr. Teología de la liberación. Perspectivas, Salamanca, 1972, p. 93 ss.
- 13 Cfr. "Doctrina social de la Iglesia y Teología de la liberación (prácticas sociales opuestas?", *Concilium* 170 (1981) 468-476. Sobre el mismo tema ver, también: Joseph Kardinal Höffner, "Soziallehre der Kirche oder Theologie der Befreiung?" (conferencia de apertura de la Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal Alemana, Fulda, 24 de septiembre 1984), Bonn, 1984.
- 14 La feliz expresión "axiomas intermedios operacionalizables" la tomo de D. Mieth, quien la usó en su exposición presentada en el "Primer Seminario de diálogo entre economistas latinoamericanos y alemanes" (Tübingen, del 25-II al 9-III 1985). Puso como ejemplo algunos axiomas elaborados por el Episcopado Norteamericano en: "First Draft of the U.S. Bishops' Pastoral Letter on Catholic Social Teaching and the U.S. Economy", *Origins. N.C. documentary service* 14 (1984) 337-383.
- 15 Comentamos afirmaciones de la ponencia de B. Hehir citada más arriba, en la nota 7. Como es sabido, la pastoral "Challenge of Peace" trata del desafío de la paz ante una posible guerra nuclear.
- 16 Tales juicios pastorales son prudenciales, no doctrinales; sin embargo son hechos por los pastores *en cuanto* tales, *no* en cuanto técnicos ni sólo como meros ciudadanos. Acerca del "magisterio pastoral" sobre problemas seculares concretos, ver lo que dice el Cardenal G. B. MONTINI (luego Paulo VI) sobre el de Pío XII en: "Le Magistère pastoral de S.S. Pie XII", *La Documentation Catholique* 54 (1957), cc. 1145-48 (traducción de *L'Osservatore Romano* del 13-14 de mayo 1957).

- 17 Una tal "traducción" se realizó, por ejemplo, con el libro publicado por el Departamento de Acción Social del CELAM citado al comienzo de la nota 2: Cfr. *Fe cristiana y compromiso social*. Versión popular, Lima, 1982.
- 18 Cfr. VARIOS, *L'Eglise et la question sociale aujourd'hui*, 21-30.
- 19 Cfr. "Le statut épistémologique des documents du Magistère dans le domaine social", en: VARIOS (Comp. por O. HOFFE), *L'Eglise et la question sociale aujourd'hui*, 80-81.
- 20 Cfr. *Concilium* 170 (1981) 34.
- 21 Cfr. Teología de la liberación. p. 34.
- 22 Cfr. VARIOS, *L'Eglise et la question sociale aujourd'hui*, 86-87.
- 23 Idem, 87.
- 24 H. de, LIMA VAZ, *Síntese* 32 (1984) 8.
- 25 Idem, 6s (con bibliografía).
- 26 Para ahondar en la comprensión de ese influjo *indirecto* ver mi artículo: "La racionalidad científico-tecnológica y la racionalidad sapiencial de la cultura latinoamericana", *Stromata* 37 (1981), en especial pág. 160 s.
- 27 Cfr. BUTTIGLIONE, *L'uomo e il lavoro. Riflessione sull'enciclica "Laborem Exercens"*, 30. Por nuestra parte distinguimos entre las antropologías cristianas teológico-filosóficamente (teóricamente) elaboradas y la comprensión cristiana del hombre revelada, y enseñada por la Iglesia "experta en humanidad" —como tal, anterior a sus elaboraciones teóricas—, la cual también puede ser llamada "antropología cristiana". Esta sirve de norma para la crítica tanto de las antropologías teológicas y filosóficas positivamente elaboradas como de las implícitas que sirven de metateoría a las ciencias humanas.
- 28 Acerca del libro *Teología e Prática. Teologia do Político e suas mediações*, Petrópolis, 1978 Cfr. lo que digo en mis trabajos: "Teología de la liberación. Caracterización, corrientes, etapas", *Stromata* 38 (1982) 3-40, en especial pág. 31-33, y "El método de la teología de la liberación", *Theologica Xaveriana* 73 (1984) 369-399, en especial pág. 385 ss.
- 29 Sobre este particular ver, además de los artículos citados en la nota anterior: "El papel del análisis social en las teologías de la liberación contextualizadas", cuya introducción alemana se publicó en la *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* (1985) 259-280, y que aparecerá en *Stromata* 42 (1986).
- 30 Cfr. *Acta Apostolicae Sedis* 23, pág. 181-183. Sobre este punto Cfr. J.Y. CALVEZ y J. PERRIER, *Eglise et société économique. L'enseignement social des Papes de Léon XIII à Pie XII (1878-1958)*, Paris, 1959, 18 s.

AMERICA LATINA NECESITA LA DOCTRINA SOCIAL CATOLICA*

Anton Rauscher

La segunda conferencia general de los obispos latinoamericanos de Puebla/México del año 1979 constató que, de los 300 millones de hombres de este inmenso subcontinente, 180 millones vivían en pobreza, y la mitad de ellos, o sea 80 millones, en pobreza extrema. Entretanto el proceso de desarrollo ha avanzado en muchos países y, tal como lo muestran las estadísticas internacionales, también las condiciones de vida de la gente, incluidas las de los estratos sociales pobres, han mejorado. Si la distancia entre las naciones industrializadas y los países en desarrollo ha seguido aumentando en lo que al producto social bruto y el promedio de ingresos se refiere, ello afecta en primer lugar la técnica moderna y la utilización de los medios de producción y por tanto la productividad en el área de los bienes industriales, mientras que, gracias a Dios, el abastecimiento de las personas con alimentos y bienes de consumo se ha vuelto más favorable.

Sin embargo, la evolución positiva, tangible para todos los que visitan América Latina a intervalos grandes, no debe ocultar el hecho de que hasta ahora no se ha logrado reducir en la medida necesaria la pobreza y la indigencia. Se trata ante todo, del rudo contraste entre los estratos acaudalados y pobres, tal como existieron también en Europa en la fase de la temprana industrialización. Los rascacielos de los bancos y las empresas multinacionales son una cara; las agobiantes condiciones de vida de tantos seres humanos en los tugurios y ba-

* Para la publicación la conferencia fue revisada y ampliada.

rios periféricos lo mismo que en el campo, a menudo carente de infraestructura, son la otra cara de la realidad.

La Exclusión del Pensamiento Social-Cristiano

Pero ¿cómo se puede luchar y superar la pobreza y la miseria en los países de América Latina? ¿Cómo se puede iniciar en América Latina un proceso similar al que ha conducido en los países de Europa con un orden social y económico liberal en un lapso de aproximadamente cien años al bienestar actual? Este bienestar comprende la exigencia fundamental del salario justo y de un sistema social de seguridad para los trabajadores, la creación de condiciones humanas de trabajo, la participación de todos los estratos sociales en el crecimiento económico y con ello también la mejoría del nivel de vida, y finalmente las múltiples medidas de compensación entre los poderosos y los débiles que toma el Estado mediante una política social bien orientada y efectiva. Los cristianos socialmente comprometidos, en especial los de los países de habla alemana, han contribuido decisivamente en la teoría y la práctica a la superación de la sociedad de clases capitalistas del ayer y a la integración de los trabajadores a la sociedad industrial. Sin embargo ha sido solamente la segunda revolución industrial después de la Segunda Guerra Mundial la que creó las condiciones para el bienestar general y la consolidación del Estado social.

Naturalmente, la evolución europea no se puede trasladar sin más a América Latina. Las respectivas circunstancias, las tradiciones culturales, sociales y políticas, las condiciones económicas y los recursos son demasiado diferentes. También en Europa misma el desarrollo ha tomado caminos en parte distintos en los diferentes países; así lo muestra con claridad una mirada a las expresiones de las estructuras económicas, sociales y políticas en Italia, la República Federal de Alemania, en Francia o la Gran Bretaña. No obstante, los pueblos y los países pueden aprender unos de otros. Ello vale no sólo con respecto a los avances técnicos, productos de la civilización (radio, televisión, teléfono, etc.), sino también para la

pregunta —ella sí mucho más compleja— acerca de cómo las estructuras sociales pueden tener un desarrollo oportuno para responder a las exigencias de justicia. Por consiguiente no se trata de trasladar cualesquiera modelos de Europa a América Latina, como se pueden evitar desarrollos equivocados a estos países y cómo se pueden hacer valer las profundas reformas en Europa como puntos de referencia del actuar social y político y como impulsos para el continente latinoamericano.

Desafortunadamente, esta tarea no ha sido reconocida suficientemente en los decenios pasados. Inicialmente las instituciones caritativas de la Iglesia, sobre todo ADVENIAT y MISEREOR, querían prestar simplemente ayuda directa a quienes más la necesitaban. Tal asistencia debía ser "ayuda al desarrollo", es decir, debía contribuir a que a largo plazo hambre y pobreza fueran eliminados y a que los hombres estuvieran en condiciones de sostenerse mediante su trabajo. Pero en la medida en que esta ayuda se extendía al área de las estructuras sociales, cobraban mayor fuerza los interrogantes referentes a las orientaciones y condiciones en los ámbitos de la moral, de la ética socio-económica y de la política capaces de impulsar y de conducir un amplio desarrollo de los pueblos y países. En aquel momento habría sido prioritario promover junto con la ayuda al desarrollo la doctrina social católica e iniciar entre los trabajadores, los campesinos, los artesanos y entre empresarios y obreros, un movimiento social-cristiano. El desarrollo europeo hubiera podido servir en ello de punto de referencia y de impulso. Pero ello no ha sucedido. Tampoco los múltiples contactos que han surgido entre las iglesias de Alemania y América Latina, sobre todo a partir del Concilio Vaticano II, se han aprovechado para tal fin o por lo menos no han sido utilizadas en la medida necesaria.

Un enriquecimiento mutuo habría sido posible si aquellos teólogos, que desde la segunda mitad de los años sesentas vinieron en mayor número a estudiar en Europa, hubiesen conocido la doctrina social de la Iglesia y también el desarrollo en los países europeos avanzados. No fue ese el caso. Porque ellos llegaron a una Europa en la que se había desatado desde 1968 la revolución cultural, en la cual causaban fascinación la

segunda ilustración y una concepción del hombre autónoma, una Europa en la que el neomarxismo y la Escuela de Frankfurt habían conquistado las universidades, la literatura y el periodismo, en la que las estructuras existentes eran denunciadas como "capitalistas" y la sociedad socialista era mirada con rostro humano, y en la cual la así llamada teología política y la teología de la revolución lograban infiltrar paulatinamente también el pensar católico. ¡Cómo habría sido el desarrollo en latinoamérica si teólogos de la talla de Gustavo Gutiérrez y de Leonardo Boff se hubiesen familiarizado, en sus estudios en Europa, con la historia social de la Europa libre que precisamente no se produjo en el sentido de Carlos Marx!

En los escritos de la Teología de la Liberación no se reflexiona en absoluto sobre el desarrollo social europeo de la sociedad capitalista de clases hacia el Estado social. Al contrario: se aceptan, en el fondo sin análisis, las denuncias de los ideólogos izquierdistas, tal como si en la República Federal de Alemania y en los demás países de la Europa libre imperara también en la actualidad el "capitalismo", como si los trabajadores todavía fueran explotados y oprimidos —sin siquiera "comprender", según H. Marcuse, su situación— y el Estado sólo aparentara esforzarse por una compensación social sirviendo en realidad a los intereses del capital. Debido a las injusticias sociales en sus países de origen, los teólogos de la liberación estaban predispuestos a la crítica social; pero no se dieron cuenta —es decir, nadie les dijo— que las "enseñanzas" de la nueva izquierda poco tienen que ver con la realidad social, que en vez de ello operan a partir de un planteamiento marxista-ideológico y que pretenden construir una sociedad "nueva" que es la socialista. La denuncia de las circunstancias creadas después de la Segunda Guerra Mundial como "capitalismo" creó un vínculo equivocado con latinoamérica.

A los teólogos de la liberación, tampoco se les dio a conocer durante sus años de estudio en Europa la doctrina social de la Iglesia y los múltiples escritos de la sociología católica. Las publicaciones tempranas de las encíclicas sociales de los Papas se excluyen del análisis. Tampoco se encuentran referencias al examen del pensamiento de Heinrich Pesch, Gustav

Gundlach, Oswald von Nell-Breuning, Johannes Messner, Joseph Höffner, para nombrar solamente algunos. Tampoco existe en el sistema de pensar de los teólogos de la liberación el movimiento social-cristiano. Estas deficiencias provienen del hecho de que desde la muerte de Pío XII la doctrina social de la Iglesia no gozaba ya en Europa de gran prestigio. En Francia, pero también en los demás países, aumentaron las voces que afirmaban que no existía algo así como una concepción cristiana del hombre y de la sociedad y por tanto tampoco había una doctrina social católica. Pero lo que pesaba todavía más eran los ataques abiertos o encubiertos al pensar y actuar social-cristiano tal como fueron lanzados en parte por teólogos como Johann B. Metz, en parte por católicos que, deslumbrados por las concepciones marxistas, engrosaron las legiones de los críticos sociales. El impacto de estos movimientos en la Iglesia Católica se puede medir en la discusión del sínodo de Würzburg acerca de si el "análisis marxista" de la sociedad no podría integrarse en el ideario social-cristiano. Los efectos lejanos de esta posición llegan hasta la discusión de la concepción marxista en las uniones de jóvenes católicos y en la CAJ.

Bajo la influencia de las corrientes neomarxistas los teólogos de la liberación tampoco se han ocupado de la historia cambiante del movimiento y los partidos socialistas. No se toma en consideración ni el llamado revisionismo de Edward Bernstein ni el Programa de Godesberg de 1959 y su trasfondo.

El Recurso del "Análisis Marxista"

Naturalmente, Gutiérrez y Boff igual que la mayoría de los demás teólogos de la liberación no han tomado el camino que han recorrido los "cristianos por el socialismo" quienes se han convertido en marxistas y consideran, bajo las condiciones latinoamericanas, al cristianismo como un vehículo útil para instaurar la sociedad socialista. Gutiérrez rechaza el ateísmo y la concepción materialista de la historia según Carlos Marx, pero cree poder adoptar la teoría de la lucha de clases, de la revolución social y de una sociedad socialista como

meta: "la búsqueda de mejoras en el interior del orden actual ha resultado ser inadecuado... sólo la ruptura radical del estado actual, una profunda reorganización de la propiedad, la toma de poder por parte de las clases explotadas y una revolución social que rompe la dependencia existente facilitan el paso hacia una sociedad diferente, socialista o por lo menos crean las condiciones para que éste sea posible"¹. Y en otra parte de su libro "Teología de la Liberación" anota Gutiérrez: "Se trata de evitar que unos pocos sigan apoderándose de la plusvalía que otros crean con su trabajo; se trata de abstenerse de llamamientos líricos a la armonía social y de crear una sociedad socialista, más justa, más libre y más humana y no una sociedad paliativa en la que no existe sino una igualdad aparente y engañosa. Quien 'propaga' la lucha de clases rechaza que siga habiendo opresores y oprimidos"².

También hoy en día sigue escuchándose ocasionalmente la opinión que la sospecha del marxismo no tiene fundamento con relación a los representantes importantes de la teología de la liberación. Quien sostiene esto, evidentemente no ha leído la literatura pertinente. La prevención ideológica de Gutiérrez es doble. Ahí está en primer lugar la afirmación que la búsqueda de "mejoras" dentro del orden actual ha resultado ser "inadecuada". Desafortunadamente no se llega a saber casi nada acerca de por qué las "mejoras" —algunas o todas— no pudieron o no pueden provocar un cambio de las condiciones sociales. No se precisa si con "mejoras" se alude a las modificaciones sociales en Europa o a los esfuerzos por lograr reformas sociales en América Latina. La elección de la palabra "mejoras" indica que Gutiérrez entiende por ella todo lo que no desemboca en una "ruptura radical" de las estructuras existentes. Esta opinión de que cualquier clase de reforma por incisiva que fuese no cambiaría en el fondo nada de las estructuras injustas es la que constituye la prevención ideológica. Gutiérrez adopta simplemente la posición de Marx según la cual las circunstancias únicamente pueden ser cambiadas mediante la revolución. Igualmente problemática es la segunda prevención que consiste en la convicción de que el socialismo está en condiciones de cambiar la pobreza y la miseria de los hombres y de conducir a una sociedad más justa, más libre y

más humana. Debe tenerse en cuenta a favor de Gutiérrez el que haya escrito estas reflexiones en el año de 1971. En aquel entonces tal pensamiento estaba muy extendido y también en el ámbito católico existía la esperanza en los "movimientos de liberación" que habían ganado terreno primero en África y luego también en latinoamérica. Estos movimientos se encontraban en su mayoría bajo el signo del marxismo y eran atizados fuertemente por Moscú. Infortunadamente Gutiérrez omitió durante sus años de estudios en Europa visitar algunos países del Bloque Oriental o Yugoslavia, para conocer el socialismo tal como existe en la realidad. Entonces habría tenido que notar la diferencia abismal entre la pretensión teórica y la miseria práctica del socialismo. De no hablar exclusivamente con funcionarios sino con la "base" habría podido conocer en Polonia o en otras partes lo que muchos hombres piensan allá del sistema. Pero esto seguramente no habría encajado en el mundo imaginario que había construido y según el cual sólo el "capitalismo" puede producir opresores y oprimidos, pero el socialismo no más que justicia y humanismo.

La preferencia ideológica por el socialismo también inspiró las invectivas de Clodovis Boff contra los "llamamientos líricos a la armonía social", refiriéndose a todos los no marxistas, también y de modo especial a la doctrina social católica. La doctrina social católica, afirma él, ha logrado interesar a personas y grupos en la causa de la justicia social; igualmente le atribuye una "función apologética" en tanto que ella proporciona a la pastoral y a la conducta social de los cristianos un fundamento eclesiástico dando lugar a que también los grupos de base eclesiásticos puedan sentirse reforzados y animados; pero a pesar de ello llega a la conclusión: "pero en su conjunto la doctrina social católica resultó impropia para facilitar adecuadamente el conocimiento de la realidad y la tarea de cambiar la misma. Por ello hay que preguntar: ¿A qué se debe que la doctrina social católica no es una doctrina que haya podido cristalizarse en forma concreta en un movimiento que cambia la historia? ¿Por qué no puede entusiasmar a los cristianos en la lucha por la justicia? ¿Por qué carece de la atracción mística que emana por ejemplo del marxismo y en ocasiones también de distintas formas del nacionalismo?"³

Lo que busca Clodovis Boff no lo encuentra en la doctrina social de la Iglesia sino en el marxismo: "Sólo se puede cambiar a la sociedad cuando se le conoce. Para conocer mejor a esta sociedad, se sirve en la mayor libertad y con la mayor responsabilidad teórica y política del instrumentario teórico del marxismo". Se procura construir una sociedad "que constituye una alternativa al capitalismo. Los teólogos de la liberación y las comunidades de base están convencidos de que dentro del marco del sistema dominante no es posible superar la explotación y la opresión. Por ello la real transformación de la sociedad no puede ser concebida sino como ruptura del sistema dominante. En este contexto se habla de una moral revolucionaria (cambio del sistema) en vez de una moral reformista (modificaciones en el sistema). De un modo más o menos explícito el socialismo está en el horizonte del proyecto histórico"⁴.

El mismo esquema mental que podemos observar en Gutiérrez es el que determina también el pensamiento de Clodovis Boff. Sin conocer la historia del desarrollo social en Europa y sin siquiera haber tenido interés en ella, se le niega a la doctrina social de la Iglesia la capacidad de modificar la sociedad en el sentido de la justicia. Con la misma actitud acrítica se adopta el esquema simplista de la ideología marxista: Aquí el capitalismo que es responsable de todo lo malo en la sociedad y en la historia, de la explotación y de la opresión; allá el socialismo que produce condiciones justas, libres y humanas.

Del mismo esquema se valieron los ya mencionados "cristianos por el socialismo" quienes declararon en su congreso de 1972 en Santiago de Chile: "El agudizamiento creciente de la lucha de clases demuestra que en la América Latina de hoy no existe sino una posible alternativa: capitalismo dependiente y opresión o socialismo"⁵. La doctrina social de la Iglesia, la consideraron nada distinto que "una ideología falsamente cristiana al servicio de las clases".

Tampoco Leonardo Boff se ha tomado el trabajo de estudiar la doctrina social de la Iglesia y de preguntar cómo el ideario de las encíclicas sociales podría conducir en América

Latina a una profunda reforma de las estructuras sociales en el sentido de mayor justicia y solidaridad. En su disertación se nota la ausencia absoluta de ello, pero en su lugar se descubren los elementos de aquella concepción moderna del hombre que probablemente favorecieron también en él la inclinación al análisis marxista de la sociedad. Sólo en la obra "Del valle de lágrimas a la tierra prometida" publicada en 1980 aparecen alusiones a la doctrina social de la Iglesia⁶. Pero tampoco estas alusiones constituyen un esfuerzo intenso por esta doctrina social, antes bien se trata de una especie de comprobación de que el análisis marxista o el materialismo histórico podría ser útil a la teología y como si no hubiese sido rechazado ya por la doctrina social de la Iglesia. Las pocas citas de "Pacem in terris" y "Octogesima adveniens" se reproducen de modo abreviado que altera su sentido. El que la doctrina social de la Iglesia juzgue incompatible el socialismo marxista con la concepción cristiana del hombre y de la sociedad, esto lo calla Boff.

A la pregunta de "¿Qué clase de marxismo puede ser útil a la teología?" Boff responde: "el marxismo, en tanto que él es la teoría científica de las realidades socio-históricas. Como tal, naturalmente no nos puede ayudar a comprender a Dios, la Gracia y el Reino Divino, pero si el origen, los conflictos y el desarrollo de las sociedades humanas"⁷. Es el "marxismo como práctica científica y método del análisis socio-histórico, denominado materialismo histórico"⁸.

El Análisis "científico" y el Socialismo real

Sobre la problemática del así llamado análisis marxista que es todo menos una "ciencia" y sobre su incompatibilidad con la concepción cristiana del hombre, de la sociedad y de la historia la Instrucción de la Congregación para la Enseñanza de la Fe "Libertatis Nuntius" ha expresado lo necesario⁹. Por cierto: Marx mismo era consciente de que su análisis no es un "método científico" sino que representa una interpretación socio e histórico-filosófica¹⁰. Pero esto no impide a los seguidores del "análisis marxista" de presentarlo como "ciencia" en la suposición no tan equivocada que en nuestra época ca-

racterizada por la credulidad en la ciencia no pocos se dejan engañar.

Si lo que los defensores del "análisis marxista" esperan de él fuera realmente cierto, entonces deberían haberse producido ya los éxitos benéficos esperados en aquellos lugares donde este análisis ha sido aplicado y practicado. Por consiguiente, allá donde fue construida una sociedad socialista debería haber nacido —para recordar de nuevo a G. Gutiérrez— "una sociedad más justa, más libre y más humana" en reemplazo de la explotación y la opresión. ¿Pero dónde está la comprobación?

Resulta desconcertante ver con qué ligereza, con qué ceguera ideológica los teólogos de la liberación cierran los ojos ante las condiciones sociales que han surgido y dominan en los países de régimen comunista del Bloque Oriental. Este interrogante no se agota en las fases de las dictaduras despreciantes de la vida humana como fueron las de Lenin y Stalin quienes sacrificaron a millones de hombres¹¹. No sin razón la dirección soviética misma ha condenado el stalinismo. Todavía hoy hay miles de personas perseguidas y detenidas por razones políticas; pero por lo menos los aniquilamientos masivos han cesado.

Pero para nuestra pregunta hay otro aspecto de importancia. ¿Cómo es realmente la situación vital de los trabajadores en los Estados socialistas? Ciertamente fueron también motivos de orden económico y social los que llevaron a los obreros alemanes en 1953 a la rebelión abierta, y pocos años después a los húngaros. También la "primavera de Praga" y el sindicato "Solidaridad" en Polonia que estremeció el régimen hasta lo más hondo no serían explicables si el socialismo pudiese cumplir lo que algunos teólogos de la liberación esperan de él. ¿Por qué no visitan estos países y tratan de conversar con sus pueblos? ¿Por qué no hablan con los obreros y con los trabajadores del campo? ¿Por qué no quieren ver que también las prestaciones sociales en cualquiera de los ámbitos que se quieran examinar son tan deficientes que la pobreza —pobreza generalizada— forma parte de la realidad de la vida so-

cial? ¿Por qué no quieren darse cuenta de que los países socialistas tienen un sistema de clases nuevo y mucho más severo, a saber una camarilla de funcionarios que concentra en sus manos todo el poder y todos los medios y puede vivir de acuerdo con ello, y el pueblo a quien nominalmente le pertenece todo pero que no tiene nada, pero absolutamente nada que decir? ¡Si por lo menos la pobreza estuviera repartida por partes iguales! El partido comunista de China ha aprendido de amargas experiencias y formuló en su congreso de 1985 esta notable afirmación: Igualdad en la economía conduce a pobreza. En todo caso el "análisis marxista" no ha superado la pobreza; incluso ha bajado a pueblos, que como el checoslovaco pertenecían antes de la Segunda Guerra Mundial a los más avanzados en el campo industrial, a un nivel superado hacía mucho tiempo.

Frente a la situación real creada por el socialismo los funcionarios comunistas como también los teólogos que se saben comprometidos con el análisis marxista se refugian en las esperanzas para el porvenir. Se acaricia la idea de un socialismo con rostro humano que hasta el momento no existe. Después de casi setenta años de socialismo real debería comprenderse que tales ideas no son más que "utopías" y que nada tienen que ver con la realidad o con la reflexión científica, pero muchos con ceguera ideológica.

Tampoco en países como Mozambique, Angola o Etiopía en los cuales los "movimientos de liberación" han llegado al poder y en donde el análisis marxista es practicado de algún modo, el hambre y la pobreza han disminuido; al contrario, la miseria y la indigencia han crecido. Pese a la ayuda recibida del extranjero estos movimientos han sido incapaces de impulsar, aunque fuera modestamente, la economía de sus países. Tampoco en Tansania, tal como lo declaró el ahora dimitente presidente Nyerere mismo, el socialismo Ujamaa pudo crear lo que se había esperado. Aunque en relación a su población este país ha recibido la mayor ayuda al desarrollo por parte del mundo occidental, la producción de alimentos, ya antes de bajo nivel, ha descendido en un 20% (!) más desde el comienzo de la reubicación forzosa de la población.

En el fondo los teólogos de la liberación deberían reflexionar sobre las causas y las razones que son responsables por tal miseria. Si el análisis marxista hubiese estado en condiciones de traer a la luz del día las estructuras equivocadas de estos países, entonces el resultado no habría debido ser una pobreza aún mayor. ¿Y por qué la Unión Soviética no ha logrado hasta el día de hoy proveer una cantidad suficiente de pan a su población? A pesar de disponer de un granero único Ucrania tiene que importar año tras año millones de toneladas de cereales de los Estados Unidos de América.

Entretanto también existen experiencias con países que no se han aventurado en el análisis marxista, pero que han podido encumbrarse al nivel de países que se ubican claramente en el umbral del desarrollo: Corea del Sur, Taiwan, Indonesia, Malasia. Evidentemente estos países han tomado como modelo al Japón. En vez de esperar el bienestar de la distribución, allá se trabaja duramente. Se pueden defender distintas opiniones con respecto a los bajos salarios; pero hasta el momento ningún país ha podido evitar comenzar "abajo" para ascender después. El que tales etapas de desarrollo conlleven inmensos problemas, el que haya que luchar duro por la cuestión del justo salario, tal como fue el caso en Europa durante un tiempo mucho más prolongado, esto no es fácil de asimilar. Pero la orientación básica en estos países es acertada: Hay que impulsar la producción; porque cuando no crece el rendimiento económico entonces hay poco que distribuir, entonces los discursos sobre justicia tampoco sirven de mucho ya que la justicia, por sí sola, no puede eliminar la pobreza.

¿Por qué el análisis marxista no puede cumplir lo que sus defensores esperan de él?

El análisis marxista presume conocer la clave con cuya ayuda es posible descubrir las causas de pobreza y miseria y acabar con estos males. Dado que todos los males tienen sus raíces en la oposición de clases entre ricos y pobres, entre opresores y oprimidos, es decir en última instancia en la propiedad privada, la eliminación de la propiedad privada y de la

oposición estructural proveniente de ella, mediante la lucha de clases y la creación de una sociedad sin clases significa también la superación de la pobreza y de la miseria.

Nadie que haya visto las condiciones de vida en muchos países de latinoamérica podrá dudar de que el egoísmo y la codicia, el afán de lucro y la explotación obstaculizan un orden justo de las relaciones económicas y sociales, y que también la política falla con frecuencia en hacer lo posible por poner en marcha las reformas necesarias y por dar participación a todos los estratos sociales en la producción y en la distribución de bienes y servicios. Nadie debe y puede conformarse con los contrastes y las enormes diferencias entre ricos y pobres.

Pero las cosas se vuelven problemáticas cuando se cree poder controlar la realidad latinoamericana con el análisis marxista obteniendo además con él la clave para una sociedad más justa, más libre y más humana en la cual ya no habrá ni pobreza ni miseria. Pero ¿es el análisis marxista realmente capaz de reconocer y de analizar las circunstancias reales y es capaz de superar la pobreza? ¿O constituye este análisis de pronto un obstáculo en el camino de reducir la pobreza y la miseria y de facilitar a los hombres trabajo y bienestar?

La primera objeción fundamental contra esta forma de pensar y de argumentar proviene de la antropología cristiana. Ella nos alerta frente a falsas premisas, como si pudiera existir un orden social en el que no hubiera egoísmos ni codicia, y en el que inclusive tales actitudes erróneas del hombre serían imposibles debido a la eliminación de la institución de la propiedad privada. Como si sólo se necesitara cambiar las estructuras para que los hombres sintieran y actuaran ya tan sólo de manera buena y altruista. Lenin y la dirigencia comunista creyeron efectivamente en ello y trataron de construir la legislación comunista sobre este supuesto. Se equivocaron y se desengañaron muy pronto. La antropología cristiana ha defendido siempre la libertad del hombre, considerando igualmente la posibilidad de abusos, como también el principio que el hombre no es el producto de las estructuras sociales

sino por el contrario el origen, el portador y el fin de toda vida social. El control del egoísmo y de la codicia formará parte permanentemente de las tareas del hombre y de las estructuras sociales.

La segunda objeción fundamental contra el análisis marxista resulta de la reflexión sobre si las condiciones de vida insuficientes que padecen tantos seres humanos son en verdad solamente la consecuencia de explotación y opresión tal, que únicamente la lucha de clases y la revolución pueden conducir a la meta. El análisis marxista y la teoría de la dependencia causan la impresión de que existen suficientes bienes y servicios para satisfacer las necesidades de todos los hombres pero que están distribuidos injustamente.

¿Es esto cierto? Ciertamente, la justicia distributiva en los países latinoamericanos igual que en muchos otros países en desarrollo no es la mejor. Pero un análisis que espera única o preferentemente de la distribución y redistribución de las riquezas existentes la superación de la pobreza y la miseria termina rápidamente en un callejón sin salida. También durante la industrialización de Europa la paulatina eliminación de la pobreza no se produjo mediante la distribución de la "riqueza" sino a través de inversiones, de una creciente producción y por medio de la lucha por una participación justa en los beneficios económicos ("salario justo"). La reivindicación de una justa distribución de los beneficios económicos sigue siendo prioritaria, pero debe orientarse ante todo hacia el resultado económico que crece con la ayuda de inversiones. No menos importante es la preocupación de cómo pueden lograrse estas inversiones necesarias y cómo se puede aumentar la producción y precisamente de tal manera que se produzcan y se ofrezcan a precios favorables sobre todo aquellos bienes que necesitan los obreros, los campesinos, los artesanos y los pequeños comerciantes y sus familias.

Pero ¿qué condiciones deben estar dadas —ésta es la tercera objeción contra el análisis marxista— para que puedan crecer la producción de bienes y la oferta de servicios? Son sobre todo tres: la primera hace referencia al trabajo. Es nece-

sario capacitar a un número cada vez mayor de seres humanos para el trabajo calificado. Desafortunadamente los teólogos de la liberación han pensado muy poco en el trabajo y las cualificaciones que él requiere. No lo consideraron importante porque el análisis marxista prometía un camino mucho más fácil hacia el éxito. Pero aún ningún pueblo del mundo ha podido crear bienestar sin trabajo, por grandes que hayan sido sus recursos naturales. También en América Latina las gentes se darán cuenta a la larga que el camino acertado no es la espera de una distribución sino el duro trabajo, pero también los salarios justos. Y ello vale no solamente para las compañías multinacionales que de por sí se ubican en la cúspide de los salarios y de las contribuciones fiscales sino para toda la gama de la economía.

Otra condición, de la que dependen el crecimiento y el desarrollo se refiere a los empresarios. Incluso aquéllos que disponen de los medios necesarios dudan mientras son puestos en la picota como si no hicieran más que embolsar la "plusvalía". Infortunadamente los escritos de Joseph A. Schumpeter quien descubrió el empresario y su importancia para la economía industrial basada en la división del trabajo son generalmente desconocidos, incluso en Europa. Para los teólogos de la liberación sería valioso leerlos, comparar este análisis con el marxista y sobre todo examinar ambos con respecto a su contenido real. En Alemania, desde la época del fabricante de textiles de Mönchengladbach, F. Brandts, quien trabajó junto con Franz Hitze en la Asociación Popular para la Alemania Católica (fundada en 1890), se han hecho buenas experiencias con los empresarios que se han esforzado no sólo por lograr avances económicos sino también avances sociales. Tales personalidades del ámbito empresarial también podrían dar impulsos en América Latina.

La tercera condición tiene que ver con la conformación del capital. Si se quiere que ésta se ponga en marcha en los países latinoamericanos será necesario un proceso de desmitologización del capital y de la propiedad, que debe ir acompañado por una reorientación en la forma del pensamiento, reorientación a la que obliga la grave y al parecer insuperable

situación de endeudamiento en que se encuentra el subcontinente. Hasta ahora los teólogos de la liberación, cautivados por el marxismo, no han pensado sino en las injusticias del capitalismo y de la sociedad de clases capitalistas, pero no sobre la necesidad del capital y su conformación. A esta perspectiva se debe también el reproche dirigido a la doctrina social-cristiana de hacer de la propiedad privada una "vaca sagrada"¹². Quien no se da cuenta de la necesidad de las inversiones y de la conformación del capital indispensable para ello, quien entiende por capital, por patrimonio o por propiedad privada únicamente la acumulación de bienes de consumo, llega fácilmente a la ilusión del pensamiento de distribución. En la concepción cristiana la propiedad privada nunca ha sido una finalidad o un valor en sí. Ya Santo Tomás fundamentaba este principio entre otros en la reflexión que de no ser así el hombre no trabajaría con constancia y responsabilidad. En la encíclica "Laborem Exercens", Juan Pablo II subraya la "prioridad del trabajo frente al capital" entendiéndose por "trabajo" no sólo el trabajo realizado en dependencia, "no solo (el) llamado trabajo manual, sino también (el) múltiple trabajo intelectual, desde el de planificación al de dirección"¹³. Igualmente destaca la fundamentación de la propiedad privada: "Estos (sc. los medios de producción) no pueden ser *poseídos contra el trabajo*, no pueden ser ni siquiera *poseídos para poseer*, porque el único título legítimo para su posesión —y esto ya sea en la forma de la propiedad privada, ya sea en la de la propiedad pública o colectiva— *es que sirvan al trabajo*; consiguiendo que, sirviendo al trabajo, hagan posible la realización del primer principio de aquel orden, que es el destino universal de los bienes y el derecho a su uso común"¹⁴. Precisamente estas relaciones no han sido reconocidas por los teólogos de la liberación. Sin la conformación del capital —en el propio país— no puede haber inversiones; sin inversiones no se dará, la correspondiente productividad del trabajo; sin producción y productividad crecientes no habrá mayores beneficios económicos que deben ser distribuidos con justicia y de los cuales deben vivir todos.

La cuarta objeción fundamental en contra del análisis marxista resulta de la convicción que la simple reducción de

las causas y razones de la pobreza y la miseria a la oposición de clases entre ricos y pobres debilita e incluso bloquea la capacidad de percibir la realidad multifacética de las condiciones económicas, sociales y políticas y de indagar con discernimiento por las causas y las razones de la pobreza. El esquema de clases hace superfluos tales esfuerzos. Uno no se toma la molestia de llegar realmente al fondo de los problemas. Está por ejemplo la cuestión de la reforma agraria para muchos países en desarrollo indispensable. Diferentes países de América Latina efectuaron una reforma agraria o lo que entendían por ella: en Chile todavía bajo Frei, en el Perú bajo la dictadura militar de izquierda, en Colombia, Venezuela, México para mencionar solamente algunos. Todas estas "reformas" han fracasado en lo esencial. Los nuevos "agricultores" vendieron con frecuencia las parcelas que se les había asignado después de poco tiempo para emigrar a las grandes ciudades esperando poder construir allá una nueva y mejor existencia.

Pero ¿por qué la reforma agraria no tuvo éxito? Ello está relacionado con el hecho de justificar las reformas agrarias prioritariamente con objetivos de justicia. El suelo, la tierra ya no debería ser propiedad de unos pocos latifundistas sino debería ser repartido justamente. En esta argumentación se pasó por alto que también una reforma agraria debe responder a la exigencia de crear las condiciones para poder proveer a la población con alimentos de manera sensiblemente más eficaz que antes. La tierra está sometida de un modo muy especial al principio de que los bienes de este mundo deben servir a todos los hombres. Esta finalidad, es decir la producción y la creciente productividad, jugaba un papel subordinado en las reflexiones; de otro modo tendría que haberse formulado el interrogante de cómo se pueden crear las condiciones necesarias para que los nuevos "agricultores" estén en capacidad de cultivar independiente y responsablemente sus parcelas, qué bienes de capital (abono, maquinaria) se requieren, si existen vías de comunicación para la comercialización, si hay mercados y de qué clase de mercados se trata o si es preciso crearlos. La sola distribución de mercados no hace una reforma agraria.

También en otra área falla el análisis marxista. En la mayoría de los países latinoamericanos se ha producido, en los últimos dos decenios, una enorme migración de millones de seres humanos del campo hacia las grandes ciudades y aglomeraciones urbanas. Este fenómeno se ha presentado tanto en México como en el Perú donde millones de hombres han abandonado los Andes para ir a Lima, y aún más en el Brasil donde más de 25 millones de personas se han trasladado del noroeste del país a las regiones de Río de Janeiro y de Sao Paulo. Allí se produjo una verdadera explosión urbana.

¿Cuáles son las causas de esta migración? A veces se oye en la República Federal de Alemania, por parte de los seguidores de la teología de la liberación, que estas personas han sido desterradas de sus tierras ancestrales por obra de las compañías multinacionales y de los capitalistas. Ciertamente hay quienes han padecido tal injusticia. Lo que no es lícito es —siguiendo fielmente el análisis marxista— el intento de generalizar y de expropiar esta injusticia. La inmensa mayoría de las gentes no se han trasladado del campo a las aglomeraciones urbanas porque hayan sido desterrados, sino porque abrigan la esperanza de encontrar en la ciudad mejores condiciones de vida para ellas y para sus familias. Desde el comienzo de su traslado ellas saben las dificultades de obtener un techo y de encontrar trabajo. Pero también saben que en las ciudades existe la mayor probabilidad de disfrutar, aunque muy modestamente, servicios tales como agua potable, electricidad, escuelas para los niños, atención médica, vivienda y vías de comunicación. Ellos saben de amigos y familiares que muy probablemente no podrán conseguir uno de los puestos de trabajo bien remunerados de VW de México o de Brasil, pero que de todos modos estarán mejor que en sus pueblos y que podrán progresar.

Otro interrogante se plantea en torno a esta enorme aglomeración de seres humanos. ¿No surgirán de ella problemas nuevos y tan graves que debe temerse lo peor? La solución tampoco la podría dar el análisis marxista sino en el mejor de los casos la creación de una nueva infraestructura, la valorización del campo, de las ciudades pequeñas e intermedias, la

construcción de adecuadas vías de comunicación, un eficiente sistema de vivienda económica, etc. Lamentablemente faltan los recursos, aún insuficientes para la creación de condiciones adecuadas de trabajo y vida en los centros urbanos.

La lista de las mencionadas "objeciones" al análisis marxista se podría prolongar. Piénsese solamente en la necesidad de establecer un aparato administrativo funcional y eficiente, no tan propenso a la corrupción. Algo similar vale para la pregunta si la política del desarrollo no ha sido enfocada hasta el momento en forma equivocada, ya que tal política esperaba el desarrollo únicamente como resultado de las relaciones del comercio internacional, dentro de un "nuevo orden económico mundial", de la modificación de los términos del cambio mercantil, en vez del desarrollo vigoroso de los recursos humanos y materiales de cada país.

Desafortunadamente debe temerse que aquellos cristianos y teólogos que apuestan al análisis marxista vayan a perder un tiempo valioso e inclusive se entreguen a la resignación al ver que la revolución social no se da.

¿Qué hace falta?

Los países de América Latina no necesitan un "análisis" que mucho promete pero poco puede cumplir y cuya incapacidad ya se ha comprobado en otros países del mundo. En la situación actual los cristianos y los teólogos de la liberación deben recordar la concepción cristiana del hombre y de la economía, de la sociedad y de la política. Tampoco la doctrina social católica puede hacer milagros; pero ella ofrece el fundamento para realizar los postulados de la justicia y el amor. Ella no hace comenzar la ética sólo en la distribución de bienes y servicios sino se preocupa también de las condiciones materiales y sociales de la producción y de la productividad. Solamente se puede distribuir lo que ha sido producido antes con trabajo. Ella coloca el trabajo en el centro de las reflexiones porque sólo de él puede esperarse un desarrollo propicio. Lo que sucede a través de las relaciones internacionales de intercambio y comercio no puede ser la columna vertebral de la economía sino una valiosa complementación y ampliación.

La educación y capacitación de las gentes en el espíritu de la doctrina social católica no tendrá éxito sino en la medida en que se constituya un movimiento social-cristiano que transforme los principios en hechos reales. Tal movimiento necesita de agrupaciones en todas las capas sociales —entre los campesinos, los obreros, los comerciantes, los artesanos, los empresarios, los científicos, los políticos— para que ellas den su aporte a la construcción de un orden social justo.

El camino de la doctrina social católica es ciertamente penoso y más largo. Pero no promete ilusiones y no conduce a un callejón sin salida. Si dedicamos tanta energía a la doctrina social católica, su conocimiento y su difusión como se ha destinado hasta ahora a otros planteamientos, ella también traerá frutos en América Latina.

NOTAS

- 1 G. GUTIERREZ, *Teología de la Liberación*, Munich, Maguncia. 1973, 29.
- 2 Idem, 261-262.
- 3 C. BOFF, La doctrina social de la Iglesia y la Teología de la liberación; dos formas opuestas de prácticas social?, en *Concilium* 17 (1981), 776.
- 4 Idem, 777.
- 5 Citado en Bonaventura Kloppenburg, *La Nueva Iglesia Popular*, Aschaffenburg, 1981, (Edición original en español, Bogotá, 1977).
- 6 Véase al respecto L. BOFF, *Del Valle de lágrimas a la tierra prometida. El camino de la Iglesia con los oprimidos*, Düsseldorf, 1982, 202 ss.
- 7 Idem, 209.
- 8 Idem, 207.
- 9 Instrucción de la Congregación para la Enseñanza de la Fe sobre algunos aspectos de la "Teología de la Liberación" publicada en: *comunicados de la Santa Sede Apostólica* No. 57, (editado por el secretario de la Conferencia Episcopal Alemana), especialmente pág. 14 ss. La instrucción de la Congregación para la Enseñanza de la Fe sobre la libertad cristiana y la liberación, publicada el 22 de marzo de 1986, no ha mitigado las afirmaciones de la primera instrucción sino por el contrario las ha confirmado plenamente y ha resaltado la "relación orgánica" entre los dos documentos; publicada en:

comunicados de la Santa Sede Apostólica, No. 70, pág. 3; especialmente también pág. 43.

- 10 Véase al respecto L. ROSS, *Teologías de la liberación y Doctrina Social de la Iglesia* (I), en: *Iglesia y Sociedad*, Mönchengladbach, 119 (1985).
- 11 Así anota Leonardo Boff: "El marxismo no es solamente la crueldad tal como nos es relatada por la ideología dominante, igual que el capitalismo no es únicamente lo que nos presenta la crítica mordaz, especialmente la leninista, ni el cristianismo puede ser equiparado con los mecanismos de la Santa Inquisición. Ya es tiempo de superar esta clase de obstáculos y de ver de qué se trata en realidad en el marxismo. Pero para ello tenemos que aprender a diferenciar. Ya los antiguos decían: Qui bene distinguit, bene docet —quien distingue, bien también enseña (y aprende) bien" (*Del Valle de lágrimas a la tierra prometida*, 202)— Esta clase de diferenciación tal como se la imagina Boff es tan insuficiente como el extraño paralelismo entre la crueldad del marxismo, la crítica leninista del capitalismo y los mecanismos de la Santa Inquisición. De lo que en verdad se trata es el marxismo mismo. No es su crueldad en la dictadura del comunismo sino su fracaso en el análisis de la economía y de la sociedad y en la solución de la cuestión social lo que está en discusión.
- 12 C. BOFF, *Concilium* 17 (1981) 776.
- 13 Juan Pablo II, *Carta Encíclica "Laborem Exercens"*, 14, 1981, 56.
- 14 Idem, 54.

PONENCIAS SOBRE
"LIBERACION"
A PARTIR DEL EVANGELIO
Y DOCTRINA SOCIAL
CATOLICA

**APORTES AL TEMA: "LIBERTAD A PARTIR DEL
EVANGELIO Y DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA"**

*Peter Hünemann**

La vista desde el edificio de Alitalia en Sao Paulo sobre el ondulado paisaje urbano con sus haces de rascacielos, las anchas cintas de autopistas, los vapores que emanan de las zonas industriales y los inmensos campos de casitas y chozas en los bordes de esta ciudad de 10 a 12 millones de habitantes, es una toma instantánea del enorme proceso de modernización que está teniendo lugar en América Latina. Es un proceso acelerado de urbanización. ¡Más del 70% de todos los brasileños viven en la actualidad en la ciudad (para Chile las cifras se aproximan al 82% y para Argentina al 83%)! Es casi imposible imaginar una revolución industrial y científica más profunda de la que se está produciendo. Este cambio radical no marca solamente las ciudades (tal vez convendría hablar más bien de aglomeraciones urbanas en casos como el de México, Buenos Aires, Santiago de Chile o Sao Paulo); también afecta la producción agrícola. Por importante que sea el compromiso cristiano con los pequeños grupos de indios en la Amazonía, el destino de América Latina será decidido ante todo en las ciudades en proceso de modernización.

Lo que, desde las alturas vertiginosas de la azotea de Sao Paulo, solamente se puede apreciar en sus efectos, son los

* Los datos estadísticos se basan en: Informe del Banco Mundial sobre el desarrollo del mundo 1984, Washington 1985.

problemas sociales de estos cambios modernos. Los macizos rascacielos del centro urbano y sus anuncios luminosos son el testimonio de la enorme concentración de capitales nacionales y extranjeros en estos conglomerados urbanos. El 10% de las unidades familiares brasileñas disponen de más del 50% de los ingresos de la totalidad de las unidades. Ello significa que de acuerdo con las estadísticas la megalópolis de Sao Paulo alberga a un millón de familias muy ricas.

La otra cara de esta realidad social se puede ver con igual claridad desde lo alto del atalaya: los tugurios avanzan hasta el mismo centro de la ciudad. Según las estadísticas más del 60% de la población vive del salario mínimo. Tanto las apariencias como las estadísticas muestran que con la industrialización y el desarrollo técnico no se produce —como por efecto de filtración— algo así como una distribución “natural” de ingresos y una aproximación a la justicia distributiva. La desintegración de la sociedad y las diferencias sociales son en la actualidad probablemente más grandes que hace 20 ó 30 años. Una y otra vez los sacerdotes que trabajan en las “favelas” me han contado que las posibilidades de ascenso social para los pobladores de éstas son mínimas. En comparación con las sociedades europeas, la movilidad social es hoy muy reducida.

Lo que se presenta a la vista sobre edificios y chozas es confirmado diariamente por la prensa: el “autoabastecimiento” a menudo despiadado de las élites dominantes. Lo que entre la población pobre es la lucha cruel por sobrevivir, se convierte aquí no pocas veces en la defensa sin escrúpulos de fantásticos privilegios. Los encarnizados enfrentamientos públicos en torno a la reforma agraria en el Brasil causan en Europa incompreensión ya que esta reforma afectaría solamente haciendas de enormes extensiones —se miden por centenares de kilómetros cuadrados— y dentro de ellas sólo las zonas de explotación extensiva. Toda la lucha alrededor de esta reforma causa la sensación de una disputa por el símbolo de la validez absoluta de la propiedad. No sólo se niega a menudo radicalmente la hipoteca social que pesa sobre toda propiedad; también se trata de tierras que económicamente no favorecen a sus dueños porque no son aptas para una explotación más intensiva.

El tercer aspecto no se puede percibir directamente desde el mirador por encima de la ciudad, pero él marca el ambiente: Bajo la dinámica del tráfico bullicioso hay otro movimiento que agita las masas de la población latinoamericana: ha comenzado la toma de conciencia de las masas que demandan sus derechos de participación en los bienes, el poder y los procesos de decisión en la vida pública. De ello son testimonio tanto los grupos de base de los barrios de miseria como las manifestaciones masivas que llamean una y otra vez en los distintos centros urbanos de América Latina. La Iglesia latinoamericana ha prestado su voz a estos movimientos denunciando las adversas circunstancias sociales y urgiendo cambios.

Los lemas de los grandes documentos de Medellín y Puebla: comunión, participación, opción por los pobres y opción por los jóvenes indican la dirección fundamental hacia dónde deben encaminarse los procesos de transformación social y económica. La Teología de la liberación con su carácter apelativa ha reforzado de nuevo estas tendencias. Se ha esforzado por señalar cómo este compromiso integral para la creación de condiciones dignas del ser humano emana para todos de las raíces mismas de la fe cristiana.

Algunas Reflexiones Críticas

Difícilmente puede sobrevalorarse el significado de la orientación de la Iglesia en Medellín y Puebla y su identificación con las masas de los pueblos latinoamericanos. Aquí se ha cristalizado nuevamente el impulso original de Jesús al anunciar el Reino de Dios. Ello debe tenerse presente. Sin embargo, la lectura benévola pero crítica de estos documentos eclesiales muestra también ciertos límites. Al compararlos con las encíclicas sociales papales llama la atención que ni en los de Medellín ni en los de Puebla se habla de esas metas intermedias y de los correspondientes mecanismos orientadores de la evolución social, que son necesarios para aproximarse a los grandes propósitos fundamentales de una sociedad reconciliada e integrada que vive movida por el espíritu cristiano. Se denuncian condiciones opresivas en donde se constatan

injusticias. Se enuncian los objetivos a largo plazo. Lo que falta son reflexiones sobre concepciones concretas y la mención de importantes medios y medidas que son indispensables para iniciar la superación de esas condiciones adversas. Así, en el fondo falta la orientación del pueblo en la Fe para encauzar la dinámica social y las potencialidades dadas. ¿No debe acaso la opción por los pobres, para volverse real y práctica, meditar también sobre los medios y caminos concretos para ayudar adecuadamente a los pobres para salir de la miseria? El profundo reconocimiento del pobre como un ser digno y partícipe del amor de Dios debe incluir necesariamente esos aspectos del compromiso para él y con él, si aquella opción pretende ser algo más que una declaración de intenciones romántica y sin consecuencias. Pero la integración de los pobres en la sociedad plantea el interrogante acerca de la justicia distributiva de los bienes públicos, dirige la atención a los impuestos, la organización de sistema educativo, la creación de instituciones para la representación de intereses.

El análisis de las numerosas publicaciones del ámbito de la Teología de la Liberación muestra que tampoco en ellas la reflexión sobre la orientación a "nivel medio" ha avanzado mucho. También aquí se da por lo general la vinculación directa entre la denuncia de la injusticia y el anuncio del Reino de Dios con la indicación de metas finales para el hombre en sociedad, sin llegar a desarrollar pautas de acción inspiradas en el Cristianismo.

De ningún modo estas reflexiones críticas pretenden señalar que la Iglesia deba tomar parte en la política diaria. Ello no es la tarea ni de los pastores ni de los teólogos. Pero ni los obispos ni los teólogos pueden dispensarse de reflexionar, a la luz del Evangelio, sobre importantes decisiones básicas y opciones fundamentales pragmáticas que, al estar situadas en un nivel intermedio, ayudan a superar los antagonismos de la sociedad. Las encíclicas sociales de la Santa Sede proporcionan múltiples ejemplos para tales reflexiones. De no reconocer y acometerse esta tarea, surgen grandes peligros para la Iglesia: Nace con facilidad una gran sensación de frustración entre la

masa de la población y la falta de credibilidad en relación al mensaje del Evangelio. ¿Por qué? Porque se produce la impresión de que la Iglesia no sabe responder a las injusticias sociales sino mediante llamamientos morales de carácter utópico.

Otra manera de "superar" esa frustración consiste en la formación de un fundamentalismo. Entre los fieles leales a la Iglesia surge la impresión de que solamente hace falta abrigar el adecuado credo subjetivo y apegarse a los fines últimos definidos por la Fe, para poder construir, a partir de cambios convenientes e importantes en la sociedad, una nueva comunidad de hombres, aún sin aquella reflexión prosaica y pragmática.

Desde el punto de vista político-histórico de la situación actual de América Latina se deduce la misma urgencia para la elaboración de ese "nivel intermedio": la considerable sustitución de las dictaduras militares latinoamericanas en el curso de los años ochentas ha conducido hasta el momento sólo a la creación de democracias formales. El desarrollo de estructuras democráticas que son las que otorgan a la democracia como sistema político su estabilidad interna sigue siendo en muchas partes un desiderátum. Por esta razón las actuales democracias latinoamericanas están seriamente amenazadas. Si por ejemplo, estas democracias volviesen a fracasar en los años noventa a raíz de dificultades económicas y descontentos sociales, si entonces una nueva ola de dictaduras militares inundara este continente, entonces se producirían sin duda situaciones de opresión e injusticia mucho mayores y fatídicas que las que habían aparecido bajo las últimas dictaduras. El perfeccionamiento de los medios masivos de comunicación, las crecientes posibilidades de registro y administración centrales, que pone a disposición la técnica actual, abren a las dictaduras inmensas posibilidades de control y coacción. Aquí tendría validez la palabra de Jesús: "Cuando el espíritu impuro sale de un hombre, discurre por lugares áridos, buscando reposo, y no lo halla. Entonces se dice: Me volveré a mi casa, de donde salí. Y va y la encuentra vacía, barrida y amueblada. Entonces va, toma consigo otros siete espíritus peores que él, y, entrando, habitan allí" (Mt. 12, 43-45).

Un voto

A raíz de las anteriores anotaciones me parecería un urgente postulado que en el marco de las orientaciones pastorales de Medellín y Puebla e integrando los planteamientos positivos de la Teología de la Liberación, se hiciera el intento de reflexionar y de continuar nuevamente la doctrina social de la Iglesia bajo las condiciones latinoamericanas. Si no estoy equivocado la doctrina social de la Iglesia existente ha desarrollado una gran cantidad de metas y valores a mediano plazo y ha presentado importantes reflexiones de principio para la ordenación de la sociedad moderna, de la economía y del derecho. Sin duda las particularidades de la situación latinoamericana, la tradición cultural especial y los factores de poder bien diferentes a las circunstancias europeas exigen ser considerados al pasar esta doctrina social de la Iglesia a la realidad latinoamericana. Ello es tanto más importante por cuanto la doctrina social de la Iglesia ha sido presentada en América Latina en gran parte como un sistema normativo abstracto que debido a su intemporalidad poco tiene que ver con la realidad cotidiana. Además, la doctrina social de la Iglesia contiene, hasta donde yo puedo juzgarlo, muy pocas reflexiones sobre las estrategias para la transformación de las condiciones sociales. Pero es precisamente este interrogante el que representa en América Latina una de las problemáticas más importantes. Aquí habría que abrir de cierto modo horizontes nuevos en la continuación de la doctrina social de la Iglesia.

LIBERACION A PARTIR DEL EVANGELIO Y DOCTRINA SOCIAL CATOLICA

Valfredo Tepe

El documento del episcopado latinoamericano de Puebla lleva como título "La Evangelización en el Presente y el Futuro de América Latina". Al sustantivo "evangelización" se le puede agregar como adjetivo de caracterización la palabra "liberadora", de manera que se puede hablar de "evangelización liberadora".

Puebla comprende el efecto liberador de la "Buena Nueva" como una liberación integral y global. Esa meta global es puesta en evidencia por dos interrogantes: liberación de qué y liberación hacia dónde? Esos dos aspectos son complementarios e inseparables..." la liberación de todas las servidumbres del pecado personal y social, de todo lo que desgarrar al hombre y a la sociedad y que tiene su fuente en el egoísmo, en el misterio de iniquidad y la liberación para el crecimiento progresivo en el ser, por la comunión con Dios y con los hombres..." (DP 482). El Papa Juan Pablo II habló en su discurso inaugural en Puebla de la "liberación de todo lo que oprime al hombre" (EN 9). Liberación entonces de toda desgracia, de todo mal y liberación por el amor, por la comunicación y para la participación.

¿Cómo debe realizarse esa liberación? Como ya lo dijo el Santo Padre en su discurso inaugural, Puebla remite siempre, una y otra vez, al complejo y rico patrimonio de la denominada por "Evangelii Nuntiandi" como Doctrina Social o Doctrina

Social de la Iglesia. Esa Doctrina Social incluye conocimientos de principios, pero también normas de juicio y orientaciones para la acción. La evangelización liberadora en latinoamérica busca responder a esa triple tarea. Ella anuncia los principios que proceden de la Antropología cristiana como la dignidad de la persona, el bien común, la subsidiariedad y otros. Pero ella no se detiene en la esfera de los principios sino que se compromete con la vida concreta. Así ella juzga acerca de la situación histórica y sobre las responsabilidades y ejercita la difícil misión de los profetas. Pero ante todo opta por decisiones prácticas como es, por ejemplo, la opción por los pobres. Ella asume decisiones y posiciones concretas aplicando la inteligencia y recurriendo a análisis científicos.

Puebla convoca principalmente a los laicos cristianos a la acción. "En consecuencia, en nuestro continente latinoamericano, marcado por agudos problemas de injusticias que se han agravado, los laicos no pueden eximirse de un serio compromiso en la promoción de la justicia y del bien común, iluminados siempre por la fe y guiados por el Evangelio y por la Doctrina Social de la Iglesia, pero orientados a la vez por la inteligencia y la aptitud para la acción eficaz" (DP 793). Puebla se remite así a un discurso del Papá a los trabajadores de Guadalajara: "Para el cristiano no basta la denuncia de las injusticias, a él se le pide en verdad ser testigo y agente de la justicia" (DP 793).

Esto es explicitado en otro lugar del mismo Documento de Puebla: "El Evangelio nos debe enseñar que, ante las realidades que vivimos, no se puede hoy en América Latina amar de veras al hermano, y por lo tanto a Dios, sin comprometerse a nivel personal y en muchos casos, incluso, a nivel de estructuras, con el servicio y la promoción de los grupos humanos y de los estratos sociales más desposeídos y humillados, con todas las consecuencias que se siguen en el plano de las realidades temporales" (DP 327).

Esos conceptos de realidad actual y de acción remiten al término clave de la Evangelización liberadora: "La Praxis". Aunque esta palabra a menudo sea percibida como una "ban-

dera roja", sería realmente una lástima si por temor a la infiltración de la ideología marxista los cristianos se retiraran al nivel de los principios y de las normas. Muy claramente el Santo Padre ha denominado a la Acción (La Praxis) como una de las tareas prioritarias de la Doctrina Social de la Iglesia. Debemos actuar rápidamente porque en latinoamérica arde y Puebla formula así: "Atenta a los signos de los tiempos, interpretados a luz del Evangelio y del magisterio de la Iglesia, toda la comunidad cristiana es llamada a hacerse responsable de las opciones concretas y de su efectiva actuación para responder a las interpelaciones que las cambiantes circunstancias le presentan" (DP 473). Y en otro lugar afirma "El objeto primario de esta enseñanza social es la dignidad personal del hombre, imagen de Dios, y la tutela de sus derechos inalienables... Por tanto, la finalidad de esta Doctrina de la Iglesia —que aporta su visión propia del hombre y de la humanidad— es siempre la promoción de liberación integral de la persona humana, en su dimensión terrena y trascendente..." (DP 475).

La experiencia de que en América Latina la dignidad de incontables hombres es irrespetada, es la fuente de la acción política —no académica— con la que nosotros ejercemos Evangelización liberadora y Teología de la liberación. Eso no nos quema las uñas en cuanto a la teoría sino que nos quema en el alma. Ese es un llamamiento al desarme como los obispos en Puebla lo formularon al describir la situación como sigue: "Vemos, a la luz de la fe, como un escándalo y una contradicción con el ser cristiano la creciente brecha entre ricos y pobres. El lujo de unos pocos se convierte en un insulto contra la miseria de las grandes masas... comprobamos, pues, como el más devastador y humillante flagelo, la situación de inhumana pobreza en que viven millones de latinoamericanos..." (DP 28-29). Y el texto continúa: "La situación de extrema pobreza generalizada, adquiere en la vida real rostros muy concretos en los que deberíamos reconocer los rasgos suficientes de Cristo, el Señor, que nos cuestiona e interpela..." (DP 31).

Como Obispo de una diócesis en el interior del Estado de Bahía quiero informar acerca de algunas experiencias per-

sonales. Yo vivo desde hace doce años en nuestro centro de capacitación, que sirve al mismo tiempo como gran seminario y se encuentra un poco hacia las afueras de la ciudad. Hace tres años se extendió la periferia de la ciudad de Ilhus hasta el pie de la colina —en la que está situada nuestra propiedad— y allí surgió un tugurio, una favela. Esta fue una de las favelas más pobres de nuestra ciudad. Yo vivo allí en comunidad con dos sacerdotes, seminaristas, hermanas y colaboradoras laicas en nuestra casa común. Nosotros tenemos un techo sobre la cabeza y tenemos comida. Cuando yo voy con mi auto a la ciudad miro hacia la favela y me da remordimiento. Yo me pregunto: ¿qué debo hacer? ¿Qué puedo hacer? ¡Hacer! ¡Actuar! ¡no hablar! cuando yo reflexiono sobre esto me atormenta en el corazón el mensaje de la primera carta de San Juan: "El que tuviere bienes de este mundo, y, viendo a su hermano pasar necesidad le cierra sus entrañas, ¿cómo mora en él la caridad de Dios? (1 Juan 3, 17). ¿Qué puedo yo decir a los que no tienen techo, a los desempleados, y a las gentes hambrientas acerca de la "buena nueva"? Yo intento hacer algo. Cuando la administración municipal quiso expulsar de allí a las gentes yo las defendí reclamando el derecho que tenían de permanecer allí por lo menos hasta que no se pusiera a su disposición algo mejor. Yo intento estructurar una pastoral para las favelas pero me pregunto una y otra vez dónde encontraré los carismáticos para esa difícil y desagradable tarea. Aunque algo se puede hacer como el comienzo de los grupos bíblicos a la manera de células para las comunidades de base y el surgimiento de grupos de autoayuda, son esas acciones gotas de agua que caen sobre la piedra ardiente y esa piedra ardiente es la injusticia de las estructuras. Aquí deben realizarse profundos cambios. A mí me viene entonces el interrogante: ¿qué influjo tiene la Iglesia en la política? y ¿qué deben hacer nuestros pobres cristianos en las comunidades de base cuando reconozcan que sólo la visión de los políticos y los sindicatos permitirá alcanzar algo? Sólo una presión unificada sobre la administración y la ciudad pueden mejorar su situación. Pero allí está presente el peligro que se unan a los grupos radicales de izquierda y puedan ser infiltrados por los grupos marxistas. Pero permanece la pregunta —en atención al peligro de esa maniobra táctica de si es mejor que permanezcan en su miseria que poner en peligro su fe. Una acción

permanece clara para nosotros los obispos ante la evidencia de los sectores de miseria en nuestros suburbios: debemos hacerlo todo para impedir que esas favelas continúen extendiéndose y engrosándose a través del abandono de los campos. Y es en este contexto que se abre otro capítulo en la acción liberadora: la reforma agraria. El amor de Cristo nos impele una y otra vez hacia esa reforma agraria.

De mi experiencia personal quiero expresar dos ejemplos: Se trata de los pueblos de 'Terra Seca' y 'Tancredo Neves'.

TERRA SECA (PIMENTEIRA)

En el municipio de Camamu existen grandes extensiones de tierra habitada por pequeños campesinos. Las grandes empresas y los latifundistas trataron de desalojar a estas gentes que llevaban largos años viviendo en la región. Con la ayuda de nuestro equipo de pastoral rural los minifundistas se unieron para la resistencia. La Biblia se convirtió en la fuente que daba fuerza a su unión. Después de largos esfuerzos sin éxito por fin el INCRA los apoyó y les garantizó la posesión de las tierras. De este movimiento de liberación ha venido desarrollándose una comunidad en la cual la ayuda mutua se ha tornado natural. Hace poco un grupo numeroso intentó espontáneamente crear una cooperativa y comenzar igualmente una campaña de alfabetización. En todo ello buscaron repetidamente el consejo de nuestros agentes de pastoral. Así que aquí se presentan experiencias alentadoras. Muchos campesinos que a raíz de su situación desesperada se habían entregado al alcohol comenzaron una nueva vida. Uno de nuestros colaboradores de pastoral escuchó un día que dijeron entre ellos: Debemos vivir como los primeros cristianos.

TANCREDO NEVES

En la parroquia de Wenceslau Guimarães los problemas eran distintos. Casi toda la tierra estaba en manos de una gran empresa de aserrío. En esta región vivían diferentes minifun-

distas. Pero después se produjo una intensa ocupación de la tierra y en ambos lados se derramó sangre. Parecía que la expansión de la violencia era imposible de detener. El párroco acompañó a los campesinos y antes de que el gobierno tomara medidas drásticas se logró un acuerdo: latifundistas, minifundistas, ocupantes de tierras, líderes sindicales, el INCRA, el alcalde y el párroco se reunieron. Los latifundistas cedieron 1.000 hectáreas y el Estado donó igual cantidad. El INCRA fue encargado de la distribución y procuró la tranquilidad de toda la región. Entretanto la aldea está creciendo y los habitantes planean construir una escuela, una capilla o un salón comunal.

De este modo sí se empiezan a mover algunos asuntos con las nuevas comunidades rurales. Pero siempre surge el gran interrogante: ¿Cómo hay que seguir? Las personas que gracias a nuestro trabajo eclesialístico (evangelización) se han liberado del individualismo, del letargo y la pasividad se convierten en víctimas de otros grupos y partidos políticos, en especial de partidos izquierdistas. Por estos partidos son cortejados y a veces conquistados. Su fuerza espiritual y su vida religiosa frecuentemente no son tan grandes como para resistir a ellos. Aquí como en todas partes del mundo se plantea la pregunta: ¿Debe la Iglesia adoptar una posición defensiva? ¿Debe ella defender sus posesiones logradas? ¿Debe ella separar a sus fieles en ghettos lejos del mundo malo? ¿O debe ella exponerse con plena confianza en Dios y con entusiasmo misionero al riesgo de la conquista por otros, tratando realmente de convertirse en el mundo en luz y levadura para conducir a todos al Reino de Dios?

LIBERACION A PARTIR DEL EVANGELIO Y DOCTRINA SOCIAL CATOLICA

Karl-Josef Romer

Introducción

Es mi intención presentar algunos puntos que quizá podrían señalarse como "marginales" al tema "Libertad cristiana y su fuerza formadora de la historia". Hablo motivado por la experiencia concreta de la relativa incapacidad de articular una respuesta, no sólo de parte de los políticos sino también de todos nosotros y motivado igualmente por la pretensión infundada de los teólogos de la liberación radicales que afirman haber encontrado la única posible respuesta cristiana. Yo designo como "infundada" esa pretensión de la teología de la liberación porque ella trabaja, por lo general sin la filosofía y sin la antropología y se niega a emplear la intermediación a través de la doctrina social cristiana.

La teología de la liberación radical desde su planteamiento específico como tal, no sólo no ha ofrecido un modelo cristiano del ser humano sino que por el contrario lo ha reducido y puesto en peligro. La intención de esta pequeña anotación es la de llamar la atención sobre la real y urgente intermediación entre la fe y la filosofía por una parte y los actos políticos del cristiano por otra. No se trata de un discurso contra la teología de la liberación sino en torno a la identificación de los puntos positivos. Al hacerlo se llamará paralelamente la atención sobre las carencias más importantes y significativas de la teología de la liberación.

Se debe preguntar, además, con valentía por ejemplo qué queda hoy en el proceso de formación de los sacerdotes de los grandes principios de la Antropología filosófica y teológica. En segundo lugar debe —en la formación de los teólogos— estar presente una enseñanza de doctrina social católica poniendo en evidencia su función de intermediación en el propósito de realizar una pastoral eficiente. Al clero joven y a los auxiliares de la pastoral les ayudaría más ésto en el logro de una clara orientación que las luchas verbales contra los elementos radicales de la teología de la liberación.

Sin la intermediación filosófica de una concepción del hombre las exigencias de una ética social son sospechosas de ser confesionalismo política encubierto y llegan a ser víctimas de la ideología.

Juan XXIII dice en "Mater et Magistra" que la doctrina social cristiana "es una concepción cristiana de la vida" (M.M. 222). ¿Qué es la libertad del hombre? ¿Qué es lo realmente humano en las relaciones entre los hombres? En lo que sigue se han tomado algunas reflexiones importantes de Rocco Buttiglione en su obra "Filosofía della Libertà ed ideologia della liberazione" (Il Nuovo Aeropago 1985. pp. 24-29). En una manera pre-crítica de enunciar se concibe la libertad simplemente como posibilidad de ofrecer satisfacción a los instintos. Por ejemplo un perro corre "libre" sin cadena. Sin cadena su instinto es irresistible, éso quiere decir que él aún sin cadena "no es libre". Sólo el hombre no tiene necesidad absoluta de seguir su instinto. El puede satisfacer o no las exigencias de sus instintos dependiendo de su decisión o si por obra de su voluntad ha orientado sus actos por ejemplo hacia una meta más ambiciosa y trascendental. Esa "Dignidad" como llamado trascendente a los hombres, como una posibilidad que lo supera y que en el fondo lo supera y lo hace plenamente, es la condición para su libertad más íntima como hombre.

Sin ese llamado a la trascendencia me alieno yo siempre, y cada vez más, en la delectación de mi interés egoísta. Aunque libre de cadenas yo puedo ser prisionero de mis pasiones y de mis instintos.

Sólo en esa dimensión puede el hombre independizarse de la tendencia de poseer y utilizar cosas. Sólo a través de ese llamado se logra una relación radicalmente diferente con el mundo y con el "Tú" —el prójimo—. Esa relación se manifiesta como la sorpresa ante el "Ser" (no la embriaguez del "Tener"). Es la admiración ante la Verdad, ante lo bueno y ante lo Bello (Amor benevolentiae, concupiscentiae).

Entonces surge en el hombre algo original que no puede ser ignorado y es entonces cuando él es plenamente hombre, es decir "libre". En la admiración no quiere poseer, no quiere tomar sino salvaguardar y entregarse a sí mismo para defender y perfeccionar lo verdadero y lo bueno. La teología de la Trinidad y de la Gracia revela que lo dado y lo recibido entre Dios y Yo es precisamente ese momento en que puedo amar con admiración el *Tu* constituido por mi hermano, por mi prójimo.

En esa amorosa predilección de lo bueno en el Otro se profundiza lo bueno, lo verdadero y lo bello en el hombre mismo —él se reconoce a sí mismo. Un retorno egoísta para encerrarse a sí mismo es imposible allí donde maravillarse ante el Otro se reconoce, si cree y se percibe como una participación en la verdad, en la bondad y en la belleza absolutas de Dios. Sólo Dios nos libera totalmente. Ser libre significa regirse por la verdad absoluta. (Deo Servire regnare est).

Buttiglione advierte a mi parecer con mucha razón que algunas teologías de la liberación tienen en común el que se detienen en la negación o desconocimiento de la libertad como algo que pertenece a un mundo sobrenatural, a un mundo de valores que nos supera en todos los aspectos y que es el único en el que podemos encontrar nuestra verdadera existencia.

Las teologías de la liberación saben "de qué" quieren liberar pero no "para qué" quieren lograrlo. La lucha está determinada en la teología de la liberación por el enemigo (lucha de clases) pero no por la aspiración de llegar a tener una mayor participación en el bien y en la Verdad.

Resumiendo quiero decir que sin una mínima e implícita concepción filosófica del hombre la traducción de la libertad evangélica en una eficaz e histórica dignidad permanece sin orientación, mejor dicho es imposible. La doctrina social cristiana debe exigir esa dimensión de la filosofía (antropología) y construir sobre sus principios. Aquí se pone en evidencia que la doctrina social católica sólo es una parte de la misión de la Iglesia con los hombres. La educación y la conversión desde y en el Evangelio debe preceder a la doctrina social católica.

Puntos de Partida Teológicos

Anotaciones

En la Encíclica "Dives in misericordia" repite Juan Pablo II la expresión: "Summum ius, summa iniuria" (DM 12) y dice luego que el mundo no llegará a ser más plenamente humano con el uso de puros medios jurídicos, científicos y políticos. La total entrega que proviene de la dignidad última y trascendente da señales y símbolos reales en los cuales el Reino de la Gracia, de la misericordia, de la santidad y de la nueva comunidad se anticipa y vislumbra proféticamente.

Eso significa también que las ofrendas altruistas, como lo demuestran las donaciones de muchos cristianos a "Adveniat" y "Misereor", no son simplemente una solución provisional mientras el orden social puede llegar a perfeccionarse. Para el altruismo y la generosidad debe haber siempre lugar ya que el dar y el entregarse no pueden ser sometidos a normas.

Ante todo debe esperarse de la teología y exigirse que ella no abandone la Antropología Teológica a ser tan solo una piadosa espiritualidad sino que la utilice como parte del mensaje teológico fundamental; ello significa que no se puede afirmar del hombre algo esencial sin que en ello exista un mensaje sobre el misterio mismo de Dios.

Lo esencial de lo Cristiano se manifiesta en la entrega y la confiada renuncia de uno mismo. La fe no nos entrega tan

sólo una nueva y objetiva escala de valores que obliga a un cambio sino también constituye el desarrollo de una actitud completamente nueva: la confiada y amorosa entrega de uno mismo a "Aquel", el cual no es ya el "Mysterium Arcanum Tremendum" sino en Cristo el "Mysterium Arcanum Fascinosum". Yo quiero presentar esto mostrando dos aspectos sin los cuales cualquier orden, cualquier ley, cualquier justicia y cualquier virtud no pueden adquirir un sentido verdadero y auténticamente cristiano.

El Sentido del Deber y de la Ley

La ley no es más para el cristiano una amenaza, tampoco una exigencia legal sino una invitación. Ya el antiguo testamento conoció una nueva visión de la ley; el libro del Levítico exige que el pueblo sea santo como Dios es santo; en el Exodo 20 aparece la ley como expresión de la comunión y la alianza con Jahvé.

Esto es expresado con más profunda radicalidad por Jesús: así lo dice en el Sermón de la Montaña "sed perfectos como perfecto es Vuestro Padre que está en los cielos" (Mt. 5, 48) —"perdonad como el Padre persona..."

Para los cristianos cada obligación, cada ley no tiene otro sentido que —como testigos en el mundo y por amor a Dios— portar en sí mismos la vida del Padre. Ser semejantes al Padre, abrir espacio en este viejo y frágil mundo a la Trinidad que está en nosotros y en la que nosotros somos. Allí reside la más profunda obligación cristiana. Ella no se deja reducir a simples categorías de obligación moral deducidas racionalmente. Con otras palabras, la Ontología teológica es prerrequisito y fundamento de la Ética teológica. Pero es exactamente aquí donde se pone de manifiesto el último e inalcanzable carácter de nuestra acción y la realización de la dignidad de todos nuestros semejantes.

"Permanecer en la ley de Cristo"

Sólo Cristo otorga a todos nuestros actos un sentido permanente; solamente "El" da a la ley y a la obediencia la defi-

nitiva libertad divina... "El" confiere a toda libertad el vínculo redentor a saber el vínculo con la vida y con el amor. Aquí se encuentra el verdadero sentido, como lo afirma Juan Pablo II al inicio de "Dives in misericordia", de la superación en la unidad de la última y comprehensiva comunión entre el antropocentrismo y el teocentrismo.

Sólo Cristo puede liberarnos del calculismo interesado. "El" puede convertir la justicia exigente e impositiva en la justicia del nuevo hombre que dona generosamente, que perdona y redime porque a él también todo le ha sido dado, perdonando y ha sido redimido.

Sin evangelización, sin una catequesis en el contenido de la fe la doctrina social cristiana se encuentra en el aire, en el espacio vacío de la carencia de relación. Quiero, con la ayuda de un texto, acercar la indescriptible dimensión del dinámico llegar a ser cristiano: "Y me hago judío con los judíos... con los que viven bajo la ley, me hago yo como si estuviera sometido a ella (hyponómois hypónomos)... Con los que están fuera de la ley me hago como si estuviera fuera de la ley (anómois ánomos), no estando yo fuera de la ley de Dios, sino bajo la ley de Cristo (en nomo Christoũ eimi)" (1 Cor. 9, 20-21 véase además la íntima novedad del Nuevo Testamento que expresa el término "En Cristo" 170 veces).

Cada lucha debe ser una victoria sobre sí mismo, cada sacrificio debe ser la ofrenda de sí mismo. Sólo así nuestra vida no será una interna contradicción ontológica entre la Misión de Cristo y el Ser de Cristo.

¿Qué quiere decir "Yo estoy bajo la ley de Cristo"? no quiere decir formar con "El" un nuevo "Yo", hacerse un espíritu con El (1 Cor. 6, 17)? Eso significa: no vivir de sí sino por el Padre. Hacer la voluntad del Padre, no sólo anunciar el reino del Padre sino ponerlo en evidencia. Eso significa "Cristo vive en mí y yo en El" (Véase Gal. 2, 20).

Esta ley fundamental y esta vocación finalista de toda ética cristiana —y también política— esa ontológica novedad

de la existencia cristiana, esa participación en Dios precisamente también en el momento de sucumbir, de luchar, de renunciar, de perdonar, de compartir, no puede formar parte del planteamiento de la Teología de la liberación radical. Si a pesar de ello lo hace (y lo hace con frecuencia) se ubica por fuera de su punto de partida metodológico. Partiendo de aquí se comprende la progresiva ausencia de los contenidos de la fe (fides quae) que trata de ser cubierta "científicamente" con la ayuda de material y métodos de la exegética teológica, tomados de la teología liberal y protestante. (Véase Instrucción de la Congregación de la promoción de la fe "Libertatis Nuntius" sobre algunos aspectos de la teología de la liberación).

Tras el análisis de la realidad social pregunto yo: ¿De dónde llegan a nosotros los motivos y criterios para tomar una opción histórica concreta y la actuación posterior?

Preguntas del Obispo a los científicos social cristianos y a los políticos

- ¿De dónde tenemos el valor para elegir y para el riesgo del actuar?
- ¿Qué tanto ayuda la doctrina social de la Iglesia al político cristiano en la tarea de encontrar un camino de posibilidades reales?
- ¿Qué eficiencia promete ese camino de cara a la clamorosa urgencia que plantea la situación de los pobres y de los abandonados por la Justicia?
- ¿Qué tan capaz es la actual promoción de la fe que realiza la Iglesia de poner, de revelar a los laicos (científicos y políticos, etc.) la plena concepción cristiana del hombre con su fuerza normativa?

El Poder de Servicio de la Iglesia

1. Parto de que las comunidades eclesiales de base, son conocidas por todos. En ellas no sólo se educa en la democracia sino también en la fe! —Sin embargo hay tenden-

cias actuales que, entre otras cosas, quieren restar lo "eclesial" a las comunidades de base.

2. La función de servicio integrador.
 - a. La Iglesia debe oír y aprender del mundo.
 - b. Ella puede crear espacios para el diálogo entre grupos que se excluyan.
 - c. Ella puede hablar al corazón de la cultura secular (y secularizada) con su "incisivo" y por tanto salvador mensaje de comunión y de la obligante y divina participación. Y ella puede hacer visible desde ahora el Reino adveniente y eficaz a través de experimentaciones ejemplares como los grupos de base, las asociaciones religiosas, el celibato, la pobreza y otros.

NOTAS DE LA DISCUSION

EVANGELIZACION LIBERADORA Y DOCTRINA SOCIAL CATOLICA

Karl-Josef Hollender

El siguiente informe se basa en los aportes a la discusión que se vincularon a las conferencias y a las pequeñas ponencias durante las jornadas. La pluralidad de temas de las conversaciones permiten, sin embargo, ordenarlas en tres direcciones fundamentales que determinaron realmente las discusiones.

El primer punto fundamental lo conformaron las "experiencias tomadas de la Historia de la Doctrina Social de la Iglesia en Europa" especialmente en relación con las conferencias de Monseñor Franz Kamphaus, Lothar Roos, Anton Rauscher. Bajo el título "La Doctrina Social Católica en Latinoamérica y la reflexión en torno a la Teología de la Liberación", se pueden agrupar en una segunda parte los aportes a la discusión que tuvieron como punto de partida las conferencias de Monseñor Roque Adames, Jaime Vélez Correa y Juan Carlos Scannone.

Un tercer punto se originó de los diálogos que siguieron a las ponencias de Peter Hünermann, de Monseñor Valfredo Tepe y de Monseñor Karl Josef Romer el cual puede titularse: "el problema de la aplicación de la Doctrina Social Católica en la situación de Latinoamérica".

EXPERIENCIAS DE LA HISTORIA DE LA DOCTRINA SOCIAL CATOLICA EN EUROPA

El Derecho Natural y el Evangelio

En una primera sesión de discusión se expone la pregunta sobre si la doctrina social de la Iglesia Clásica no se ha desa-

rollado muy exclusivamente desde el punto de partida del derecho natural. Frente a esta afirmación se explicó que la diferencia entre saber y creer elaborada por Tomás de Aquino es desde entonces imprescindible para la Doctrina Social de la Iglesia. Por lo tanto el derecho natural sería en verdad el instrumento para conocer la realidad a la luz de la razón natural. Precisamente es en el campo del ordenamiento de las cosas de este mundo —también de la sociedad— en el que se necesita de esa luz. Se acentúa que la introducción del derecho natural en la argumentación de ética social tuvo gran significado y que en general fue bien recibida ya que una importante dimensión de lo humano se clasifica; esta dimensión no debe ser olvidada en el pensamiento cristiano. Además, es posible discutir aún con los no creyentes, lo cual tiene una especial significación en una democracia pluralista. Como ejemplo se puede citar el mensaje pastoral de los obispos alemanes "La justicia produce la Paz". En ese mensaje pastoral, si bien no se utilizó formalmente ninguna argumentación de derecho natural, pero sí una argumentación basada en la razón y la plausibilidad y que se dirige a todos los hombres de buena voluntad. Esto es válido en primer lugar para toda el área de la cuestión vital de la preservación de la paz. Pero el mensaje pastoral continúa con otro capítulo titulado "la esperanza de la paz" en el cual se alude a la dimensión profética de la esperanza, de la paz y del anuncio de la paz presente en los profetas del Antiguo testamento y en el Evangelio. Se puede entonces decir que el modo de proceder se compone de dos niveles. Pero el segundo nivel de la argumentación teológica se ha dejado de lado en sus aspectos más importantes en la doctrina social católica clásica, y aún más ha habido resistencias para incluirla en la argumentación. Oswald Von Nell-Brunner dice por ejemplo, que esto no es doctrina social sino exhortación bíblica. Pero esta es una concepción que en verdad desecha la "evangelización" de la Doctrina Social de la Iglesia tal como la exigiera Ratzinger en una oportunidad.

Frente a ello se planteó, entonces, el interrogante de ¿Por qué el movimiento social católico y la doctrina social católica en el área territorial alemana ha tenido un éxito de tanta magnitud? Si el derecho natural es tan sólo un recurso a una forma

estática de pensar, como quizá lo haya sido en la dogmática y en la teología moral, eso no se puede afirmar de ninguna manera en el área de la doctrina social católica.

Se recordó que todos los miembros de importancia del movimiento social católico, empezando por Heinrich Peach y Franz Hitze hasta Gustavo Gundlach, Oswald Von Nell-Breuning, Joseph Föffner y Wilhelm Weber estudiaron paralelamente a la Teología y muy conscientemente las ciencias económicas. Influenciados por este hecho, las iniciativas del movimiento social católico no terminaron en el enunciado de principios generales sino, por el contrario, mostraron realizaciones prácticas exitosas porque supieron unir los valores fundamentales y los elementos básicos de las normas con un análisis adecuado de las relaciones económicas y sociales preguntándose: qué nuevos elementos de orden y de estructuras se requieren para responder exitosamente a los desafíos que nos plantea la época.

Ketteler y Marx

Más adelante se discutió el interrogante sobre si en el pensamiento del Obispo Ketteler hubieran podido infiltrarse algunos elementos de la teoría marxista. Esto es de hecho imposible, ya que el primer tomo de "El Capital" de Carlos Marx apenas fue publicado dos años antes del Sermón de la ciudad de Offenbach y también del discurso de Ketteler en la conferencia episcopal de Fulda (1869) y porque la primera reseña alemana apenas se produjo en 1871. Carlos Marx fue conocido tan sólo en 1875, a través de la acción de Bebel y de Liebknecht, cuando el partido Socialista de ese entonces propagó a Carlos Marx. Antes de esto apenas si se conocía el "Manifiesto Comunista" en Alemania. El Obispo Ketteler fue decisivo en el cambio teórico en la relación entre liberalismo-socialismo y concepción cristiana; un cambio que fue retomado por todos los demás y que fue desarrollado sistemáticamente por Heinrich Resch. Ketteler estaba convencido que el socialismo era verdaderamente sólo el adversario del liberalismo, el cual, a causa de su carencia de vínculos éticos, debía

ser rechazado. En ese tiempo fue de suprema importancia el que Ketteler hubiera contestado negativamente a la pregunta de si un obrero católico podía ser socialista.

Esto tiene un enorme significado en el camino hacia un Estado de seguridad social como el que fue recorrido posteriormente en contraposición al camino del marxismo. Ketteler estaba más bien bajo el influjo de Ferdinand Lassalle, lo que se manifiesta principalmente en el cambio de su interpretación en la cual deja de percibir la cuestión social como algo puramente objeto de la caridad y se convence que ella es también una posición política; ésto sucedió en 1864 es decir antes de la publicación de "El Capital" de Marx.

Encarnación de la Fe

A la pregunta si la teología de la liberación era una encarnación de los conceptos teológicos se replicó con la interrogación de si una teología en verdad puede llegar a ser una encarnación de conceptos. Se afirmó que la teología de la liberación no constituía la encarnación de cualesquiera conceptos como tampoco lo era la doctrina social católica. Una enseñanza puede ser encarnada por individuos como Heinrich Brauns quien fuera durante ocho años (1920-1928) ministro del trabajo en la República de Weimar y quien pusiera en marcha múltiples reformas (por ejemplo el seguro de desempleo). Brauns fue ministro de trabajo no por ser sacerdote sino por ser un político social competente. Otras áreas en las cuales se da una cristalización son ciertamente las asociaciones, por ejemplo, las asociaciones social-católicas. Para comprender a los teólogos de la liberación citados en este contexto referente a la encarnación de la fe, no se trata de una pregunta por la existencia (quién o qué es el hombre) sino de la pregunta fenómeno-lógico-histórica (donde se muestra cómo es el hombre). Por lo tanto la encarnación se manifiesta en aquello que muestra cómo es el hombre cuando ama, cuando confía, cuando llora. Parece que surgen interrogantes similares con respecto a la pregunta acerca de Dios. A los teólogos de la liberación les interesa no tanto la pregunta por la esencia

del fetichismo, sino más bien, en qué se manifiesta, por ejemplo, en el culto al dinero o al progreso. En este sentido los teólogos de la liberación mencionan el término de encarnación. Con referencia a ello se anotó: En cuanto a la confrontación de definiciones abstractas ello parece válido, sólo que no se puede afirmar que tales definiciones no tengan relevancia teológica, ya que de esta manera se estaría demasiado a la merced de determinadas situaciones y se perdería la distancia necesaria para una apreciación racional.

Antropología Teológica y su Relevancia

Con especial interés se examinó la tarea de la doctrina social católica en el ámbito de la antropología bíblica. Esta antropología teológica puede conducir a las tres importantes virtudes de la libertad, la misericordia y la reconciliación, y hacer comprender al hombre que sólo es y sigue siendo humano cuando él "se debe", es decir, cuando no es obra de sí mismo sino receptor. Precisamente en la medida en que hoy día se hace patente, por ejemplo, en el campo de la manipulación genética, lo que es capaz de hacer el hombre resulta tanto más importante el que la antropología cristiana vea el origen de la existencia cristiana en la gratuidad, en el "deberse" a Dios. Habría que partir de aquí para resaltar la relevancia del mensaje bíblico, para la comprensión del hombre y por ende también, para la doctrina y la ética sociales. Tanto más problemático resulta el que Leonardo Boff hable de "medios de producción" en el ámbito de lo que nosotros como Iglesia podemos celebrar como recibido, como don gratuito, el sacramento de la Eucaristía. De él precisamente no podemos disponer, ya que es nuestra misión conservar este Santísimo para reconocer que no nos debemos a nosotros mismos sino a Dios.

En lo relativo a la búsqueda del camino fueron particularmente los participantes latinoamericanos los que subrayaron que se trataba de aprender de esas experiencias y de encontrar nuevos caminos. Se resaltó que había que encontrar la manera de integrar la enseñanza social en la cultura de los países

latinoamericanos. Deben establecerse vínculos entre los principios de la doctrina social católica y las experiencias históricas de América Latina para después poder indagar en qué medida estas experiencias y los principios admiten aplicaciones recíprocas. En esta experiencia histórica de América Latina se dio primero una época de integralismo, relevada luego por una fase en que se destacaba exageradamente la autonomía de lo real, lo que finalmente llevó a un fuerte dualismo.

En los últimos veinte años la relación entre ricos y pobres ha evolucionado cada vez más a favor de los ricos. Debido a que desde los años cincuentas se ha invertido reiterativamente capital en estos países; ahora, ellos están obligados a exportar para pagar las deudas. En consecuencia, el gobierno brasileiro está forzado a trabajar en función de las exportaciones. Ello conduce, entre otras, a que los minifundistas ya no están en capacidad de racionalizar sus fincas, de tal manera que puedan resistir la competencia, lo cual lleva a su vez a la concentración progresiva de la economía. Para poder introducir cambios en esta situación se tendrá que acometer en primera instancia la tarea de crear una economía nacional sana y los respectivos mercados internos. Desde un punto de vista global también debe distinguirse entre lo que puede producir la economía nacional como tal y lo que es posible hacer con respecto a problemas particulares regionales a fin de superar el problema de la pobreza. Se ha anotado que en algunas regiones aparecen de pronto gentes con títulos de propiedad sobre predios habitados ya por otras personas; este hecho no constituye un problema de la economía nacional sino un problema de orden regional, semejante al que se presenta en los tugurios.

Por otra parte, se puso de relieve que la superación de la pobreza era fundamentalmente una cuestión de producción y no una cuestión de distribución. Gran importancia revisten también las carencias de infraestructura. La problemática de las exportaciones se puede mostrar claramente sobre la base de los datos del Banco Mundial. A principios de la década de los setentas la deuda externa de los países latinoamericanos dio un enorme salto. Alrededor del año 1970 comenzó a difundirse la idea, tanto en los países latinoamericanos, como

en las naciones industrializadas, que el monto del endeudamiento podía aumentarse indefinidamente. Hoy resulta que esta concepción de la política financiera ha provocado un proceso muy peligroso. En este contexto debe reconocerse que la República Federal de Alemania ha condonado a los países en desarrollo un total de 4 mil millones de marcos.

Debe destacarse por una parte que la pobreza es un problema apremiante, pero por otra parte también hay que señalar que sólo existen dos caminos para erradicar la pobreza: mediante la ayuda directa a los pobres y mediante el crecimiento económico a fin de crear nuevas fuentes de trabajo. En los Estados Unidos, por ejemplo, se creó en los últimos diez años un total de 25 millones de puestos de trabajo, sobre todo en el sector servicios. Mientras aun en el Japón, que enfrenta el problema de la sobrepoblación, se crearon aproximadamente siete millones de puestos de trabajo, en la Comunidad Europea se eliminaron tres millones de plazas. Siempre que sea posible deben crearse nuevas fuentes de trabajo.

¿Qué es "Capitalismo"?

En este contexto se recuerdan las afirmaciones de la encíclica "Quadragesimo Anno", donde se distingue "economía capitalista" de "sociedad capitalista de clases". Mientras la economía capitalista se considera éticamente neutral, la sociedad capitalista de clases se caracteriza por la división en un pequeño grupo de poseedores de los medios de producción muy ricos y la gran masa de los obreros empobrecidos. Según esta definición se puede asegurar que en los países europeos ya no existe esta sociedad capitalista de clases. No obstante, todos estos países necesitan grandes cantidades de capital para responder a los requerimientos económicos. Pero ello no significa que podemos admitir el dominio del capital. Por eso conocemos, por ejemplo en Alemania, un sistema de alta tributación a las ganancias e ingresos; la codecisión, la seguridad social y el amplio campo del derecho laboral individual y colectivo. Debe reconocerse el hecho de que el problema del capital es inmenso, particularmente en los países en desarrollo.

El gran desafío que afrontan los países del Tercer Mundo consiste en conciliar las exigencias de reunir el capital necesario y de cuidar al mismo tiempo porque no llegue a dominar la vida social. Si bien el endeudamiento es con seguridad un problema muy grande y apremiante, hay que señalar que la problemática no se puede solucionar mediante la condonación de esas deudas, porque ya no vivimos en una sociedad agrícola.

DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA EN AMERICA LATINA Y LA DISCUSION EN TORNO A LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION

Realización y Naturaleza de la Doctrina Social Católica

En la discusión acerca de las experiencias hechas hasta ahora, con respecto a la doctrina social católica en Latinoamérica se destacó, repetidas veces, que hasta el momento se carece ante todo de laicos para realizar los principios de la doctrina social. Los últimos cien años de la historia de Europa muestran que la conformación de movimientos social católicos de laicos es de particular importancia para la cristalización de la doctrina social de la Iglesia en la praxis. En aquellos países en donde se carecía de laicos para esta cristalización de la doctrina social de la Iglesia en la praxis, la realización de la doctrina ha sido también en Europa muy inferior a la que lograron los demás países de este continente.

Tema central de la discusión posterior fue la pregunta si la doctrina social de la Iglesia tiene un carácter ético-individual y no puede por tanto sino servir para la motivación de cada individuo. A ello hay que replicar que la doctrina social de la Iglesia ha planteado desde *Rerum Novarum* la cuestión de estructuras justas en todo el ámbito económico y social. La doctrina social católica conoce esencialmente tres estructuras básicas: la familia, la propiedad y su función social y el Estado, distinguiendo en el Estado siempre dos funciones funda-

mentales, a saber, su función jurídica (Estado de derecho) y su función de bienestar (seguridad social). Por consiguiente, no se trata tan sólo de la familia, la propiedad y el Estado, sino también y sobre todo de la pregunta de cómo puede organizarse la economía de tal modo que todos los hombres puedan vivir y desarrollar sus potencialidades. Estas son preguntas que apuntan a estructuras justas en la producción y la distribución de los beneficios económicos que deben ser abordados con especial cuidado.

¿Quiénes son los pobres de la Biblia?

El relato sobre la resistencia contra la aplicación del mensaje social-cristiano y la indicación de la fuerte ideologización del término liberación llevaron a la discusión sobre el concepto de la pobreza, en particular sobre la pregunta hasta qué punto coincide el concepto bíblico de la pobreza con el que definen los teólogos de la liberación. Como es sabido la problemática de la pobreza y de los pobres también ha sido tratada ampliamente en el documento de Puebla. En el fondo, Puebla adoptó el concepto evangélico de la pobreza y subrayó que en el Evangelio el pobre no es sólo aquél que vive en penuria material sino que es precisamente la dimensión religiosa del concepto de pobreza (pobreza "de espíritu") la que se encuentra en un primer plano. El documento de Puebla incluye ambas dimensiones de la pobreza. Cuando se elaboró el capítulo "Opción por los pobres" de este documento se presentaron largos debates y grandes dificultades respecto de esta problemática. En principio se partió de la pobreza material tratando luego de marcar dos líneas: en la primera había que señalar la pobreza extrema tal como se presenta en los países latinoamericanos y describir sus causas. En la segunda se trataba de resaltar la otra pobreza —la evangélica— que consiste en esperar la salvación otorgada por Dios y en subrayar una vida sencilla de acuerdo con las exigencias del Evangelio. No obstante, en el grupo de trabajo que debía elaborar este capítulo del documento de Puebla se presentaron grandes discusiones en torno a estas dos líneas. Sobre todo se argumentaba que la finalidad del capítulo no podía ser la de que-

rer llevar a los pobres a una sociedad de consumo. Igualmente se discutió sobre los ricos y se destacó que, en concordancia con el Evangelio, también había que convertirlos. Así se logró finalmente un acuerdo en afirmar que los pobres debían ser liberados de su miseria y los ricos de su cautiverio material, a fin de unir a ambos en un estilo de vida sencillo. En todo caso no debe haber ideologización en la descripción de la pobreza y de la situación de los pobres.

Diferentes Teologías de la Liberación

La relación entre la doctrina social católica y la teología de la liberación se examinó sobre todo conforme al documento de Puebla. Contrariamente a las declaraciones de Puebla muchos teólogos de la liberación acusan la doctrina social católica de centrismo. En la teología de la liberación se encuentra repetidamente el rechazo a los términos y conceptos de "desarrollo" e "integración". Se señaló que tales términos son rechazados porque el concepto de desarrollo se equipara con frecuencia con la política de desarrollo de John F. Kennedy. Gustavo Gutiérrez y Leonardo Boff criticaron con vehemencia a una comisión trilateral integrada por europeos, norteamericanos y japoneses, cuya misión era promover el desarrollo del Tercer Mundo. En Puebla, sin embargo, se resaltó expresamente que el futuro de América Latina debe ser orientado hacia el desarrollo y la integración. Ha de indicarse por tanto que la crítica de ciertos teólogos de la liberación no puede apoyarse en el documento de Puebla. En este contexto también surge la pregunta en qué medida se puede realmente hablar de la teología de la liberación. Los asistentes latinoamericanos advierten que dentro de la teología de la liberación existen diversas tendencias. Del Brasil se cita un ejemplo de actualidad al respecto: En una reunión de la comisión para la fe de la conferencia episcopal brasilera a la cual asistieron también veinte teólogos que se declaran casi sin excepción teólogos de la liberación, se expresó claramente el desdén y el menosprecio frente a la doctrina social católica. Al mismo tiempo se recalcó que el análisis marxista es el único método viable que puede conducir a la solución de los problemas.

Entre los obispos reunidos apenas si había quien se distanciara de estas afirmaciones. Esto demostró que, si bien no todos los teólogos de la liberación pueden ser clasificados como marxistas, se perfilan tendencias predominantes y que es muy difícil para otros teólogos o para un obispo distanciarse de estos planteamientos sin ser relegado inmediatamente como "reaccionario". En general, es muy problemático ofrecer una visión global sobre la teología de la liberación ya que existen tantas teologías como teólogos de la liberación. Resulta interesante preguntar hasta qué punto estas tendencias manifiestas en las publicaciones de estos teólogos encuentran acogida entre las gentes. Una encuesta entre líderes sindicales latinoamericanos arrojó como resultado que la mayoría de estos representantes no sabían exactamente qué es realmente la teología de la liberación.

¿En qué consiste el "análisis marxista"?

La pregunta de qué era realmente el "análisis marxista" y qué puede adoptar el cristiano de él se discutió detalladamente. Entre los teólogos de la liberación, pero también en Alemania —se decía— se pueden leer muchas cosas confusas. En los escritos de Marx debe diferenciarse entre la descripción sociológica de hechos sociales (por ejemplo la existencia de una sociedad de clases) y la interpretación filosófico-ideológica de tales datos. No hay ningún problema en tomar de Marx enunciados empíricos siempre y cuando reflejen la realidad actual. Sin embargo, Marx mismo declaró que la existencia de la lucha de clases había sido constatada mucho antes de él por "historiadores burgueses" y que lo "nuevo" descubierto por él era la explicación de las causas históricas de la miseria y el camino para su superación definitiva. Según esto, lo nuevo y lo esencial de su análisis se expresa en el "materialismo histórico" que indica el camino a través de la lucha de clases y la revolución a la "dictadura del proletariado" definitiva.

Esto y nada más constituye según el propio Marx el "análisis marxista" (véase MEW tomo 28, Berlin 1963, pp. 507/8). Cuando Oswald von Nell-Breuning afirma que el cris-

tiano sí puede valerse del análisis marxista, usa un concepto de análisis muy distinto al de Marx, a saber, las descripciones empíricas de los hechos y no la explicación de causa y la orientación, o sea, el materialismo histórico. Nell-Breuning declara expresamente: "Según Marx la oposición de clases (en el capitalismo) es absoluta e indispensable; en consecuencia, la clase oprimida tiene que usar la violencia para 'liquidar' a la clase dominante". (Voces del tiempo 110, 1985, pág. 90). Pero este "análisis", el verdaderamente marxista, no es una descripción empírica de los hechos, sino una ideología histórica que el cristiano no puede adoptar de ninguna manera. Una de las principales razones de los conflictos en torno a la teología de la liberación proviene del hecho de que destacados teólogos de la liberación no tienen en cuenta esta distinción. Así, Leonardo Boff escribió en relación al "materialismo histórico": "Aquí se trata de una teoría científica" (Del Valle de Lágrimas a la Tierra Prometida, pág. 209).

El Problema Hermenéutico

En otra sesión se discutió el tema de las distintas hermenéuticas de la teología de la liberación y de la doctrina social católica. Por una parte los cristianos siempre encuentran un cierto pluralismo cuando van hacia la sociedad en su misión de difundir su fe y sus principios de orden. Pero por otra parte siempre deben dar una interpretación global de la situación actual. En esta difusión se pueden distinguir metodológicamente tres niveles. En el primer nivel me aseguro de la fe y de los principios éticos del orden; en el segundo nivel debí analizar los "signos de los tiempos", y en el tercer nivel aplico mis valores y mis principios como normas a la situación concreta interpretando los "signos de los tiempos". En este procedimiento se presentarán en la práctica, sobre todo en los pasos segundo y tercero, ciertos problemas, ya que del análisis de los "signos de los tiempos" pueden surgir para el cristiano, aun trabajando con la misma sinceridad (véase GS 43) diversas posibilidades de aplicación. Esta problemática se mostró claramente en Alemania en la discusión sobre el mensaje pastoral sobre la paz. A diferencia de las muy cuidadosas ponde-

raciones de este mensaje pastoral, los obispos americanos se arriesgaron a avanzar mucho en sus exposiciones en el ámbito de la aplicación concreta, tratando en su carta pastoral también asuntos concretos del aseguramiento militar de la paz en los cuales los juicios de la doctrina social de la Iglesia son difíciles de fundamentar. En resumen, se puede decir que el ideal de un análisis global de los "signos de los tiempos" no siempre será realizable sin dificultades, ya que no existen análisis uniformes. Existen, eso sí, la doctrina social y sus principios rectores, los cuales deben aplicarse atendiendo al legítimo pluralismo de los cristianos de llegar a diversas valoraciones, aun obrando con la misma sinceridad. Tal vez la problemática encuentre una solución en el sentido de que una interpretación global de la situación actual de América Latina, en la que participan por igual la teología y las ciencias sociales, no es todavía realmente parte de la doctrina social de la Iglesia sino que ha sido pensada más bien como un servicio, como un instrumento para esta doctrina social. Al respecto el diálogo con la filosofía y todas las ciencias involucradas es indispensable. Como no existe tan sólo el Magisterio de la Iglesia sino también la Pastoral, la apreciación de las circunstancias demanda precisamente de los obispos un alto grado de comprensión y sensibilidad.

APLICACION DE LA DOCTRINA SOCIAL CATOLICA EN LA SITUACION DE AMERICA LATINA

En la discusión final sobre el tema "aplicación de la doctrina social católica en la situación de América Latina" se estableció de cierto modo el vínculo entre los dos primeros puntos esenciales. Respecto a la aplicación de la doctrina social de la Iglesia se volvió a discutir el tema de la comparabilidad y los paralelismos deducibles de la historia de la doctrina social católica en Europa. En principio se señaló que esta historia juega un papel significativo en la aplicación. Pero al mismo tiempo se indicaron críticamente los límites.

Es importante tener presente la situación social concreta que ha evolucionado de manera muy diversa en los diferentes

países latinoamericanos para no trasladar respuestas prefabricadas de la historia y experiencia de la doctrina social católica de Europa a los países de América Latina. Ello vale tanto en relación al orden político como económico. Con la sola difusión de algunos principios de la doctrina social de la Iglesia no puede superarse esta problemática. Serán todavía necesarios mayores esfuerzos a fin de lograr una aplicación oportuna y eficiente que responda a la situación concreta de estos países.

Concretización de la Doctrina Social

En los diálogos se planteó repetidas veces la pregunta: ¿En qué medida puede la Iglesia católica realmente señalar caminos al político? Se indicó que se trataba fundamentalmente de capacitar a los cristianos comprometidos que trabajan en la política para cristalizar en sus acciones los principios de amor y justicia. El ya citado caso de Heinrich Brauns y su trabajo político puede servir de ejemplo para ello. La misión de la Iglesia o de los obispos no consiste en decir a los políticos lo que deben hacer en un momento dado, sino principalmente en inspirar y orientar en conversaciones a las personas que se desempeñan en la política, en los sindicatos o como empresarios para que realicen y apliquen las ideas de la doctrina social católica en el lugar donde trabajan y actúan. Estas personas deben ser capacitadas en jornadas, para actuar sobre la base de su concepción de justicia y amor en situaciones concretas de la política y la economía. Si bien las orientaciones de la Iglesia o de los obispos ofrecen ayuda, se trata de actuar en circunstancias concretas. Aquí se requiere una mediación para poder realizar esta concretización (véase por ejemplo la "Asociación Popular para la Alemania Católica" y las asociaciones de asistencia social). El camino no debe ser el de definir primero lo que es cristiano para luego decirle al político lo que debe hacer para actuar cristianamente; sino que estas agrupaciones deben estar en capacidad de discernir cómo deben actuar en sus respectivas áreas tomando en cuenta las orientaciones eclesiales. Es de gran importancia que el político, el sindicalista, el empresario traduzca en su actuar lo que la Iglesia le aporta y que se esfuerce por cumplir su tarea

en amor y justicia. La concretización no deriva directamente de la orientación; se trata de hacerla realidad en lugares concretos, tomando en consideración los respectivos problemas objetivos.

Las exposiciones de los participantes se caracterizaron ante todo por la consternación a raíz de los alcances de los problemas. Ello se expresó, no en último lugar, en preguntas tales como ¿Qué podemos hacer y cuál va a ser el futuro? Un camino son seguramente los planteamientos que ya se han hecho en las comunidades de base. Aquí surgió la pregunta si ya existen estructuras superiores que articulen los planteamientos y manifestaciones de los pequeños grupos dispersos para hacerlos efectivos en otros niveles sociales y también en el ámbito político. Si se ha llamado la atención acerca del riesgo de que incluso las comunidades de base podrían llegar a aislarse de la Iglesia, entonces parece aún más importante preguntar en qué medida será posible encontrar estructuras superiores que recojan el trabajo de estas comunidades y que faciliten el camino hacia una concretización a nivel social y político. De la historia social se sabe que hubo cristianos convencidos provenientes del movimiento social católico que actuaron incluso en los parlamentos. Tal es el caso de Heinrich Brauns, quien tuvo amplia participación en la creación de toda la legislación social posterior a la primera guerra mundial. Aunque se hable mucho de comunidades y movimientos de base, no debe descuidarse el interrogante acerca de lo que es posible o incluso quizás ya esté sucediendo en los niveles medios y superiores de la sociedad. Los participantes latinoamericanos subrayan esta problemática e insisten en que también para ellos esta pregunta reviste mucha urgencia; ¿Cómo podemos avanzar con las comunidades de base puesto que todavía no hay estructuras superiores? Las comunidades de base del subcontinente enfrentan cada vez con mayor frecuencia el conflicto que surge porque sus mejores y más capacitados integrantes son cortejados por los partidos políticos y que en ocasiones se adhieren a ellos, perdiendo muchas veces la confianza de los grupos de base. Este fenómeno se ilustró con el ejemplo de una elección comunal en que varios representantes de una comunidad de base se candidatizaron a nom-

bre de diferentes partidos, provocando en última instancia la dispersión de su grupo de base. Los representantes de las comunidades de base sí deben asumir responsabilidades políticas para poder cumplir también algo así como una función de fermentación; pero sigue el problema de cómo puede articularse la cooperación entre estas comunidades y los grupos políticos. Ello debe ensayarse en cada parte; faltan aún experiencias —pero sobre todo falta todavía una teoría al respecto—. Aquí hay paralelos con la historia social de Alemania si se considera que a través del movimiento social-católico se trabajó durante 50 años en la base antes de fundar por ejemplo un partido cristiano y sindicatos cristianos. Sin embargo, el partido de centro, que nació entonces, nunca hubiese podido existir sin los movimientos caritativos y sociales y sin las asociaciones cristianas y su lucha por la libertad de la Iglesia. Un proceso comparable se está desarrollando en América Latina; seguramente puede ser acortado si se emprende oportunamente este trabajo y si se elaboran ideas concretas (véase Kilping do Brasil y el trabajo de Paolo Link). La Iglesia latinoamericana —en el fondo los laicos— deberían analizar si se necesita de un partido católico o cristiano o si quizás sea mejor adherir a los partidos existentes. Fuera de ello deberían examinar si se debe apoyar la fundación de sindicatos y cómo habrían de ser éstos o mejor, qué clase de teoría sindical hay que desarrollar a partir de la doctrina social católica. Estos asuntos aguardan su solución en los próximos 5, 10 ó 20 años. Pero sobre todo hay que superar aquellas variantes de la teología de la liberación que declaran qué política es la única compatible con el Evangelio (véase Nicaragua); porque allá los teólogos de la liberación ya llegan a decir que el Reino de Dios consiste en que el pueblo siga al sandinismo.

Pero tampoco podemos limitarnos a pregonar un concepto del hombre; siempre debemos urgir la realización. La libertad cristiana es un don y la fe cristiana puede y debe ser vivida, no solamente después de que ya haya libertad social. Precisamente el Nuevo Testamento no exige, como prerrequisito para el gozo de la libertad dada por Cristo, el cambio de la situación política y social. No obstante la Carta a Filemón muestra que la libertad en Cristo tiene necesariamente conse-

cuencias a nivel social. La antropología teológica debe examinarse para dar respuesta al siguiente interrogante: ¿En qué nos ayuda realmente en la superación de las tareas en la política, el sindicalismo y la economía?

Intenciones y límites de la Teología de la Liberación

Pero también se formuló la pregunta si no se ataca demasiado fuertemente a los representantes radicales de la teología de la liberación al reprocharlos porque sus planteamientos ya no son trascendentales y porque sus exposiciones ya carecen de vínculos con Dios, impidiendo así que el hombre pueda desarrollarse y liberarse en este sentido. ¿No es esta formulación demasiado tímida? ¿Corresponde esto verdaderamente a la realidad? Las ponencias de los asistentes evidenciaron precisamente hasta qué punto la miseria real y la consternación a raíz de la observación de las actuales circunstancias de Latinoamérica han llevado también a estos teólogos a sus planteamientos. Ellos encuentran una situación en que Dios ha sido profanado en la realidad del hombre, en el hombre creado a imagen y semejanza del Altísimo.

De tal concepción surge entonces una pastoral que está precisamente orientada por una concepción cristiana del hombre. En la anterior teología y en la pasada pastoral de América Latina, la Iglesia abandonó el pueblo a su suerte y la opción por los pobres no se aplicó ni se llevó adelante en una forma tan radical como si se hace hoy día. Naturalmente deben decirse y señalarse los peligros que surgen de esta situación. Pero no se debe prohibir ni condenar de antemano un movimiento que por la consternación y la urgencia presenta algún modelo económico como el único cristiano. Como lo señala el proceso de desarrollo que condujo del precapitalismo liberal al Estado Social en Europa debe reflexionarse mucho más y elaborarse cuidadosamente para la situación de América Latina.

Cuando los teólogos radicales de la liberación en su urgencia adopten modelos económicos y formas que se alejen de una economía social de mercado, se debería ayudar aquí y ofrecer ayuda e intentar —tomando pie en la experiencia de la

historia europea— hallar en América Latina camino para continuar desarrollando unas formas económicas que se adecúen a los derechos humanos.

En el desarrollo de la discusión se trabajó y discutió de nuevo el significado de las comunidades de Base. Al hacerlo se hizo presente la pregunta: ¿Cómo pueden las comunidades de Base influir —traspasando sus propias tareas— en la vida social y política en la sociedad? Faltan en este campo organizaciones funcionales que las unan; eso quiere decir, organizaciones que puedan tener influencias en el mundo del trabajo, en el campo de la capacitación y en el ámbito de la política. En este contexto se previno sobre la tentación de crear directamente “partidos católicos” o sindicatos católicos, ya que su surgimiento en Alemania está marcado por otro contexto (el partido cristiano —el centro alemán— fue resultado claro de la lucha cultural contra el protestantismo, y los partidos cristianos surgidos tras la Segunda Guerra Mundial —la actual CDU “Unión Demócrata Cristiana— fue producto de la lucha contra aquellos partidos que persiguen la realización de un ideal humano no signado por valores cristianos. El caso con los sindicatos fue el siguiente; grupos de cristianos convencidos se retiraron de los sindicatos libres no sólo por no haber encontrado allí reconocimiento sino por ser además vejados. Esos católicos se decidieron a fundar su propio sindicato). En América Latina la situación es otra. ¿Qué grupos funcionales deben ser creados para que estén en condiciones de influir en los actuales sindicatos tanto de manera personal como programática y aún lleguen a tomar importancia en los Partidos Políticos existentes? Ellos deben formar una especie de plataforma a través de la cual ganen en importancia y puedan actuar como católicos convencidos.

Sobre el significado de los pobres y de la pobreza se discutió nuevamente y se hizo explícito que debe profundizarse mayormente sobre esa problemática. En la justipreciación de los pobres y de la pobreza se anotó la existencia de una diferencia entre los teólogos de la liberación y la concepción que de ellas tenía San Francisco, en la cual los pobres y la pobreza no fueron nunca vinculados por El al concepto de la lucha

de clases. Si hoy hubiera un Francisco, tendría la Iglesia menos dudas y dificultades con la interpretación del Evangelio. El problema radica hoy día en que la irrupción de las concepciones de clase pone la fe y la catolicidad en peligro de ser eliminadas. Este problema no se dió en los tiempos de San Francisco.

Caminos hacia el futuro

En una aclaración final insistieron los participantes latinoamericanos de nuevo, en las exigencias que se les presentan a las ciencias sociales —sobre todo a la Doctrina Social Católica— en una situación en la que muchos teólogos de la liberación aparecen como sabiendo la receta sobre cómo se debe proseguir. Aunque de la Doctrina Social Católica no pueden esperarse recetas concretas, sí se ofrece a sus hermanos y colegas europeos la posibilidad de confrontar la Doctrina Social Católica con su realidad y trabajar junto con ellos en las posibilidades de aplicación.

Sobre las posibilidades de trabajo pastoral se pudo comprobar, por ejemplo, que en el Brasil la acción pastoral con los trabajadores todavía está muy en sus comienzos. A pesar de ello, se puede decir que ya se han obtenido algunos éxitos y que en el Sínodo, que se está celebrando en Roma, se encuentra precisamente un trabajador de la Diócesis de Río de Janeiro. Ese hombre ha sido sindicalista y trabaja ahora en la Pastoral diocesana para los trabajadores. A él debe agradecerse que no se hayan realizado algunos enfrentamientos callejeros y algunas huelgas. Con ayuda de esa misión pastoral pueden llegar a superarse algunas situaciones difíciles. En ese campo hay mucho todavía por hacer y debe esperarse algunos puntos de apoyo de parte de la Doctrina Social de la Iglesia.

Resumiendo, los representantes latinoamericanos afirman ver caminos de esperanza y no hacen gala de demasiado escepticismo. Precisamente en Brasil mucho está en proceso de crecimiento, crecimiento que fundamenta y justifica la esperanza. Este comienzo —del que debe tomarse nota— no debe

ser puesto en peligro con la costumbre de cuantificar excesivamente las posiciones en la Iglesia; se habla mucho de "izquierda" y de "derecha", de "conservadurismo" y de "progresismo"... Debemos volver de nuevo a poner cuidado a la verdad que nos ofrece la "Buena Nueva" del Evangelio que nos fue entregado.

Retrovisión y Perspectiva

En una última intervención, Monseñor Hengsbach resume los propósitos, el significado y los resultados de estas jornadas. En la concepción de estas jornadas partieron Monseñor Castrillón y Monseñor Hengsbach, en primer lugar, de dos interrogantes que a ellos los preocupaban:

1. Tenemos la impresión clara que las experiencias teóricas y prácticas de la Doctrina Social Católica pueden ser muy importantes para latinoamérica. Esto se ha puesto en evidencia —a pesar de las diferencias— en las conferencias pronunciadas.
2. Después de haber intentado ocuparnos desde hace 10 años a través del grupo de trabajo "Iglesia y liberación" con la temática de la Teología de la liberación, nos dijimos que "Puebla" había puesto muchas cosas en claro y que nosotros no queríamos seguir trabajando en la antigua manera adoptada entonces. Pero han aparecido ahora las dos "instrucciones" de la congregación de la Fe, que han revivido la discusión frente a la cual —y en un pequeño grupo de especialistas, Obispos y profesores— nos hemos vuelto a poner en situación de reflexionar juntos y de la mano sobre los interrogantes de hoy y continuar el trabajo conjunto.

Por tal razón se tomó la decisión de reunir las diferentes conferencias, las ponencias y los resultados de las discusiones para que sean publicados en un libro tanto en Alemania como en Latinoamérica. Los principales resultados de estas jornadas se resumieron en una "Declaración Final" aprobada por todos los asistentes. Luego de la discusión sobre el Texto de la Declaración final el Obispo Roque Adames propuso una continuación de estas jornadas en la República Dominicana su país de origen.

DECLARACION FINAL

Por invitación del "Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM)" y de la "Comisión Iglesia del Mundo" de la "Conferencia Alemana de Obispos", se reunieron entre el 1 y el 3 de diciembre de 1985 en la ciudad de Essen, Obispos, científicos católicos y especialistas para tratar acerca de las tareas de la Evangelización liberadora ante la cual está la Iglesia en los países de América Latina.

En el coloquio tuvo la oportunidad Monseñor Franz Hengsbach —obispo de Essen— de saludar al antiguo presidente de la Comisión Pontificia para América Latina Cardenal Sebastiano Baggio y al Secretario General de esa comisión Monseñor Michele Buro, al Presidente y al Secretario General del CELAM, los Obispos Antonio Quarracino (Argentina) y Darío Castrillón (Colombia); además dió la bienvenida al Obispo de Limburg Monseñor Franz Kamphaus, a los obispos Roque Adames de la República Dominicana, Valfredo Tepé y Karl-Josef Romer del Brasil, así como a Oscar Rodríguez de Honduras. De la misma manera tomaron parte Monseñor Leo Schwarz (Obispo auxiliar de Tréveris) y el Director de Adveniat Monseñor Emil L. Stehle (Obispo auxiliar) y el Prelado Norbert Herkenrath de Misereor así como el Director de la Sede Central de la "Comisión Iglesia del Mundo" de la Conferencia Episcopal Alemana, el Prelado Alfons Mappes, el Profesor Manfred Spieker, el Padre Florencio Galindo y el Señor Hollender.

Al inicio de la jornada habló el Cardenal Sebastiano Baggio sobre la función y la historia de la Comisión Pontificia

para América Latina. Los obispos Roque Adames, Karl-Josef Romer, Valfredo Tepe, Franz Kamphaus, así como los profesores Juan Carlos Scannone (Argentina), Jaime Vélez Correa (Colombia), Peter-Hünemann (Tubinga), Lothar Roos (Bonn) y Anton Raucher (Ausburgo) fueron los conferencistas invitados.

Las conferencias y las discusiones se ocuparon sobre el tema de la significación y la necesidad de la Doctrina Social de la Iglesia para la superación de la pobreza y para el reestablecimiento de estructuras de justicia en la economía y sociedad latinoamericanas.

Al mismo tiempo se reflexionó sobre las formas con que la Iglesia debe realizar la evangelización liberadora y en qué puntos residen los errores que se conocen en el desarrollo de las diferentes teologías de la liberación, puesto que el análisis marxista no es aceptable, ya que va íntimamente unido a la concepción marxista de la historia y porque, además, las experiencias anteriores muestran que tal análisis frente a los problemas de la pobreza y sus causas, no está en capacidad de verlos y solucionarlos diferenciadamente.

La doctrina social católica no deja ninguna duda, de su rechazo, tanto al sistema del capitalismo individualista como al sistema del colectivismo socialista. Ambos atentan contra la dignidad de los hombres y contra las exigencias fundamentales de la justicia y del amor.

De otro lado es también importante que los principios y metas de la predicación social de la Iglesia en latinoamérica se adapten a la propia cultura y progresivamente vayan influenciando las formas de pensar y de actuar de las gentes así como de los responsables de la economía y de la política.

El desarrollo en Europa del "Estado Social" puede servir como motivación y como iniciativa aun cuando la historia ni se repite ni se puede transplantar. Pero el diálogo entre los cristianos en latinoamérica y en Alemania puede ayudar a cumplir con coraje y objetividad la misión de la Iglesia en su aporte en pro de mayor justicia y amor.

LISTA DE PARTICIPANTES

Cardenal Sebastiano Baggio. Roma/Italia. Expresidente de la Comisión Pontificia para América Latina (CAL) y del Consejo General de la CAL (COGECAL).

Monseñor Antonio Quarracino. La Plata/Argentina. Presidente del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM).

Monseñor Franz Hengsbach. Essen/Alemania. Presidente de la Comisión "Iglesia del Mundo" de la Conferencia Episcopal Alemana y Presidente de Acción Episcopal "Adveniat".

Monseñor Darío Castrillón. Pereira/Colombia. Secretario General del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM).

Monseñor Franz Kamphaus. Limburg/Alemania. Presidente de la Comisión "Iustitia et Pax" alemana.

Monseñor Roque Adames. Santiago de los Caballeros/República Dominicana. Presidente de la Comisión de Pastoral Social (DEPAS) del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM).

Monseñor Valfredo Tepe. Ilhus/Brasil. Miembro de la Comisión de Pastoral Social de la Conferencia Episcopal Brasileña.

Monseñor Oscar Rodríguez. Tegucigalpa/Honduras. Presidente de la Comisión de Vida Consagrada (DEVICON) del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM).

Monseñor Karl-Josef Romer. Río de Janeiro/Brasil, Miembro de la Comisión de Pastoral de la Conferencia Episcopal Brasileña.

Monseñor Leo Schwarz. Treveris/Alemania. Miembro de la Comisión "Iglesia del Mundo" de la Conferencia Episcopal Alemana.

Monseñor Emil L. Stehle. Essen/Alemania. Director de la Acción Episcopal. ADVENIAT.

Prelado Michele Buro. Roma/Italia. Secretario de la Comisión Pontificia para América Latina (CAL) y del Consejo General de la CAL (COGECAL).

Prelado Norbert Herkenrath. Aquisgran/Alemania. Director Principal de la Acción Episcopal de Ayuda. MISEREOR.

Prelado Alfons Mappes. Bonn/Alemania. Director de la Sede Central "Iglesia Mundial" de la Conferencia Episcopal Alemana.

Profesor Dr. Juan Carlos Scannone. San Miguel, Buenos Aires/Argentina. Catedrático de Filosofía en el Colegio Máximo de San José-Buenos Aires.

Profesor Doctor Jaime Vélez Correa, S.J. Bogotá/Colombia. Catedrático de Doctrina Social Católica en la Universidad Javeriana de Bogotá. Secretario de la Comisión de Pastoral Social (DEPAS) del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM).

Profesor Dr. Peter Hünermann, Rotemburgo/Alemania. Catedrático de Dogmática en la Universidad de Tubinga.

Profesor Dr. Anton Rauscher. Ausburgo/Alemania. Catedrático de Doctrina Social Cristiana en la Universidad de Ausburgo. Director del Centro de las Ciencias Sociales Católicas.

Profesor Dr. Lothar Roos. Bonn/Alemania. Catedrático de Doctrina Social Cristiana y de Sociología Pastoral en la Universidad de Bonn.

Profesor Dr. Manfred Spiecker. Georgsmarienhütte/Alemania. Catedrático de Doctrina Social Cristiana. Universidad de Osnabrück.

Presbítero Florencio Galindo. Essen/Alemania. Acción Episcopal. ADVENIAT.

Teólogo Karl-Josef Hollender. Bonn/Alemania. Seminario de Doctrina Social Cristiana de la Universidad de Bonn.

INDICE

Contenido	5
Presentación a la traducción española	7
Prólogo del editor	9

PALABRAS DE APERTURA DE LAS JORNADAS DE REFLEXION "EVANGELIZACION LIBERADORA" REALIZADAS EN ESSEN (ALEMANIA FEDERAL) DEL 1 AL 3 DE DICIEMBRE DE 1985	15
<i>Mons. Franz Hengsbach</i>	15
<i>Mons. Darío Castrillón</i>	21

SITUACION DE LA EVANGELIZACION LIBERADORA	23
--	----

América Latina y la Pastoral Social: Doctrina Social Católica de Medellín y Puebla, y algunos aspectos sobre la Teología de la Liberación <i>Mons. Roque Adames</i>	25
--	----

Recientes tendencias de la Teología de la Liberación	25
Doctrina Social Católica en América Latina. Necesidades y perspectivas	33
Profetismo al margen de la Iglesia Jerárquica	34

Deficiencia de un marco de análisis sociológico adecuado.	36
Metodología de una ética religiosa colectiva.	38
Bibliografía.	42
 La Doctrina Social Católica en Alemania y la Instrucción sobre algunos aspectos de la Teología de la Liberación	
Mons. Franz Kamphaus.	45
Semejanzas.	45
Diferencias.	47
Grandeza y Límites de la Doctrina Social Católica.	47
Planteamiento y Límites de la Teología de la Liberación.	50
Desafíos actuales.	54
Notas.	57
 DISCUSION CIENTIFICA SOBRE LA EVANGELIZACION LIBERADORA.	59
 Ideologías y resistencias en la aplicación de la Doctrina Social Católica	
Jaime Vélez Correa, S. J.	61
Introducción.	61
Las ideologías: su evolución y significado.	61
Problemas que plantea la ideología.	65
Ideología y Ciencia.	67
Ideología y Filosofía.	68
Ideología y Teología.	69
Ideologías y Doctrina Social de la Iglesia.	70
Resistencias a la Doctrina Social de la Iglesia.	71
Compromiso social ideologizado.	71
Teología y Pastoral Social ideologizada.	73
Derecho natural ideologizado.	74
Ideologización de la mediación entre fe y praxis.	75

Ideologización política de la Doctrina Social de la Iglesia.	75
Ideologización de la liberación.	80
 Conclusión.	86
Notas.	87
 La búsqueda del camino en la historia de la Doctrina Social Cristiana en Europa	
Lothar Ross.	93
La "Cuestión Social" en los comienzos de la sociedad industrial.	93
La respuesta "Integralista" a la "Cuestión Social".	95
De la "Reforma Social de los Estamentos" a la "Política Social del Estado".	97
Las respuestas de León XIII.	98
Los presupuestos antropológicos del "Tercer Camino".	99
La superación del determinismo liberal y marxista.	100
Los caminos del Catolicismo Social y Político.	102
El Movimiento Social-Caritativo.	102
Autoayuda Cooperativa.	103
Cambio de Conciencia mediante la Educación.	103
Asociaciones Obreras y Sindicatos Cristianos.	104
El Camino hacia la Política Social.	105
¿Cuáles son las enseñanzas de la historia?	107
El problema de la transferencia.	110
Notas.	113
 Instrumentos de la Doctrina Social de la Iglesia en América Latina	
Juan Carlos Scannone, S. J.	115
Historia reciente de la Doctrina Social de la Iglesia en América Latina.	116

Causas de su relativo "eclipse" antes de Puebla	116
Algunos factores de la actual revalorización de la Doctrina Social de la Iglesia en América Latina	118
El problema de las mediaciones de la Doctrina Social de la Iglesia en América Latina	121
Instrumentos doctrinales más específicos	122
Instrumento teórico-crítico: la elaboración de una interpretación interdisciplinaria global de la actualidad latinoamericana	126
A modo de conclusión.	132
Notas.	133
América Latina necesita la Doctrina Social de la Iglesia	
Anton Rauscher	137
La exclusión del Pensamiento Social Cristiano	138
El recurso del "Análisis Marxista"	141
El Análisis "Científico" y el Socialismo real	145
¿Por qué el análisis marxista no puede cumplir lo que sus defensores esperan de él?	148
¿Qué hace falta?	155
Notas.	156
PONENCIAS SOBRE "LIBERACION" A PARTIR DEL EVANGELIO Y DOCTRINA SOCIAL CATOLICA	159
Aportes al tema: "Libertad a partir del Evangelio y Doctrina Social de la Iglesia".	
Peter Hünemann	161
Algunas reflexiones críticas.	163
Un voto.	166
Liberación a partir del Evangelio y Doctrina Social Católica	
Valfredo Tepe	167

Tierra seca (Pimenteira).	171
Tancredo Neves.	171
Liberación a partir del Evangelio y Doctrina Social Católica	
Karl-Josef Romer	173
Introducción.	173
Puntos de partida teológicos.	176
Preguntas del Obispo a los científicos sociales cristianos y a los políticos.	179
El poder de servicio de la Iglesia	179
Notas de la discusión Evangelización Liberadora y Doctrina Social Católica	
Karl-Josef Hollender	181
Experiencias de la Doctrina Social Católica en Europa	181
El Derecho Natural y el Evangelio.	181
Ketteler y Marx.	183
Encarnación de la Fe.	184
Antropología Teológica y su Relevancia	185
¿Qué es "Capitalismo"?	187
Doctrina Social de la Iglesia en América Latina y la discusión en torno a la Teología de la Liberación.	188
Realización y Naturaleza de la Doctrina Social Católica.	188
¿Quiénes son los pobres de la Biblia?	189
Diferentes Teologías de la Liberación	190
¿En qué consiste el "análisis marxista"?	191
El problema hermenéutico	192
Aplicación de la Doctrina Social Católica en la situación de América Latina	193
Concretización de la Doctrina Social.	194
Intenciones y Límites de la Teología de la Liberación.	197
Caminos hacia el futuro.	199
Retrovisión y Perspectiva	200
DECLARACION FINAL	201
LISTA DE PARTICIPANTES	203

Editado por el Centro de Publicaciones del CELAM
Calle 78 No. 10-71 - A.A. 5278 - 51086
Impreso en diciembre de 1987
Bogotá - Colombia

Composición, arte e impresión
ARIEL LTDA.
Impresores-Editores
Calle 54A No. 14-59
Tel.: 2494973
Bogotá - Colombia