

por medio de las Conferencias Episcopales Nacionales, está aportando constantemente elementos para lograr esa "vocación de aunar en una síntesis nueva, lo antiguo y lo moderno, lo espiritual y lo temporal, lo que otros nos entregaron y nuestra propia originalidad" (Pablo VI, 3-7-66).

En esta tarea de la Iglesia no hemos estado ausentes los laicos; más aún, se va ahondando cada día más la idea de la responsabilidad grande que nos cabe en la aplicación de la doctrina social; prueba de ello son las numerosas reuniones de estudio, de diálogo, de intercambio de ideas y experiencias que nos permiten llevar mejor nuestro mensaje al mundo, pues la doctrina social nace precisamente del encuentro de las exigencias evangélicas con los problemas éticos surgidos de la vida social y política, ayudada por las ciencias que el desarrollo de la humanidad nos brinda.

Y es esta doctrina social nuestro principal instrumento; estamos absolutamente seguros de su coherencia con el Evangelio, íntimamente ligada a la Tradición y al magisterio; puesta al día constantemente como lo prueban los documentos sociales, desde León XIII a Juan Pablo II; ampliada para América Latina con los riquísimos documentos del CELAM y de las Conferencias Episcopales Nacionales. A ella se agregan otros documentos como los que utilizaremos de base para nuestro coloquio y que son las dos Instrucciones de la Congregación para la Doctrina de la Fe (que cuentan con la explícita aprobación de Juan Pablo II) sobre algunos aspectos de la Teología de la Liberación y sobre la libertad cristiana y la liberación.

Nuestro propósito es tratar de discernir soluciones éticas que nos ayudarán a buscar caminos para la crisis que soporta el Continente. Por eso agradezco muy profundamente a todos los que nos ayudan en este intento: a los profesores alemanes, a los investigadores y profesores latinoamericanos, a nuestros compatriotas; a disertantes y panelistas y a todos ustedes que ponen a disposición del bien común, tiempo y sabiduría. Una especial muestra de gratitud deseo tener para con la Fundación Konrad Adenauer, sin cuya ayuda no hubiera sido posible el encuentro y para con la Universidad del Salvador que puso generosamente su casa a disposición de las Jornadas.

Este encuentro es abierto, amplio; hemos invitado a dirigentes políticos, gremiales, empresarios; a universitarios e investigadores; a hombres y mujeres de la Iglesia, a nuestros Obispos. Creemos que desde los variados sectores del pensamiento y de la acción pueden ir surgiendo soluciones éticas para aplicar en nuestra Patria y en América Latina, nuestra Patria Grande.

PRESENTACION DE LAS DOS INSTRUCCIONES DE LA SAGRADA CONGREGACION PARA LA DOCTRINA DE LA FE ACERCA DE LA TEOLOGIA DE LA LIBERACION

por Pedro MORANDE (Sgo. de Chile)

1. Presentación del problema y enfoque

He aceptado gustoso hacer la presentación de las dos instrucciones de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe acerca de la libertad cristiana y la liberación, en cuanto ellas representan dos documentos de enorme trascendencia para la renovada proposición de la Doctrina Social de la Iglesia a los desafíos de nuestra época. No soy teólogo, ni exegeta, de modo que no me reconozco competencia para presentar ambas instrucciones en lo que ellas tienen de corrección y orientación respecto de las formulaciones específicas que algunas teologías de la liberación latinoamericanas han realizado acerca del contenido o la forma del anuncio cristiano. Algunos de los distinguidos ponentes aquí presentes podrían hacerlo con muchísima más propiedad. Sin embargo, desde el ámbito de la Sociología de la Cultura, disciplina a la que pertenezco, ambas instrucciones son igualmente relevantes como lo son para la perspectiva propiamente teológica, puesto que enfocan algunos de los problemas más acuciantes de la cultura y la sociedad contemporáneas, y particularmente, aquellos de los países que luchan por alcanzar niveles de desarrollo más adecuados para su población ante la permanente y persistente amenaza del hambre y la miseria de muchos seres humanos.

Algunos críticos de ambas Instrucciones les han imputado injustamente una falta de sensibilidad acerca de los problemas sociales de nuestros países, como si las precisiones doctrinales sólo tuvieran sentido en el contexto de sociedades opulentas que ya han resuelto sus problemas esenciales de sobrevivencia y crecimiento. La historia social y política latinoamericana de la presente década desmiente, sin embargo, esta presuposición, puesto que al general deterioro de la calidad de vida de la población producido por efecto de la recesión internacional de los años 82 y 83, se ha sumado una aguda crisis de legitimidad de las *élites*

políticas y tecnocráticas de nuestros países, con el consiguiente aumento de las situaciones de violencia y la pérdida de confianza en el estado de derecho. La urgencia de una clarificación intelectual entre quienes tienen responsabilidades de conducción política y entre quienes tienen la posibilidad de influir en la formación de la conciencia y la opinión pública se torna cada día más dramática, tanto en lo que respecta a su capacidad para comprender la realidad en todos sus factores, como en lo relativo al juicio ético necesario para dar a las propuestas de transformación social una medida adecuada a la dignidad de la persona.

Bajo el pretexto o la buena intención de “desdogmatizar” el debate político-ideológico y aumentar el espacio de la concertación se está produciendo en América Latina una peligrosa tendencia al pragmatismo de corto plazo, con al menos dos consecuencias que podemos percibir claramente. Por una parte, se tiende a aceptar como criterio de verdad de un juicio sólo aquello que la mayoría de la opinión pública está dispuesta a avalar en un momento o situación determinada. En su extremo, esta tendencia lleva a que todo juicio ético sea sustituido por las imágenes y promesas de éxito transmitidas por los medios de comunicación de masas, legitimándose sólo aquello que es capaz de venderse con un buen *marketing*. Por otra, se tiende a producir también una creciente apatía de la población respecto a la conducción de los asuntos públicos, puesto que una sociedad entregada en sus decisiones a los medios electrónicos no es capaz de despertar en cada persona concreta la conciencia de ser sujeto, es decir, protagonista responsable de su destino. Ambas tendencias en conjunto explican, en buena medida, la crisis de legitimidad que tiene el liderazgo político-económico de nuestras sociedades, que cuando directamente no es sospechoso de corrupción, se percibe, en todo caso, como un mal que es necesario soportar antes que como una capacidad de construcción conjunta de un proyecto de vida humana solidaria.

Desde este punto de vista, me parece una reducción inapropiada considerar las dos Instrucciones de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe como una respuesta o un juicio a lo que algunos teólogos latinoamericanos han escrito. El alcance y profundidad de la doctrina expuesta en ellas concierne a algunos de los problemas más hondos de la cultura actual y de su relación con los sistemas sociales, al vínculo entre persona y estructura, y si su propósito inmediato ha sido clarificar los términos de una discusión intraeclesial, a través de ella la Iglesia da una palabra de orientación a la sociedad entera. En un artículo de *Nexo*, Methol se quejaba que la “Instrucción sobre

Libertad Cristiana y Liberación” no hubiese sido una encíclica. Y efectivamente, cualquiera sea la forma que se haya estimado más adecuada, su contenido rebasa las fronteras de la producción teológica latinoamericana, poniendo a la Iglesia en diálogo con todo el pensamiento moderno. Pienso que, en este sentido, ambas Instrucciones son todavía ampliamente desconocidas.

Quisiera presentar, en consecuencia, ambos textos desde el punto de vista de su contribución al debate actual en torno a la crisis de pensamiento moderno y postmoderno, con atención especial en el problema del sujeto y de su relación con las estructuras sociales. Reconozco que con ello no se agota el complejo contenido de ambas instrucciones, y también que la perspectiva elegida deja de lado la discusión propiamente teológica en torno a las teologías de la liberación. Sin embargo, el planteamiento global de la convocatoria a estas jornadas, al mismo tiempo que el enunciado de los temas que serán expuestos durante su transcurso, pienso que me autoriza a desplazar el acento desde la discusión en torno al grado de corrección o desviación de la teología latinoamericana, al aporte de estas Instrucciones para la adecuada comprensión de la presencia de la Iglesia en la historia y, consecuentemente, de las razones de su preocupación social.

2. Presentación de la Instrucción “Libertatis nuntius”

Desde sus primeras líneas esta Instrucción hace suyo el término “liberación” no sólo en el sentido de que representa un componente sustancial de los “signos del tiempo”, sino en el sentido de que es un tema fundamental de la tradición de la Iglesia. “El Evangelio de Jesucristo —dice su primera frase— es un mensaje de libertad y una fuerza de liberación” (LN Introducción). Sin embargo, quisiera llamar la atención que desde el primer momento, hecho que se repetirá también con la segunda Instrucción, el concepto de liberación se lo presenta asociado al concepto de libertad. Aparentemente, es una obviedad. Pero en verdad no lo es. La gran mayoría de las veces se da por descontado que el término “liberación” contiene implícitamente una propuesta acerca de la libertad humana. La Instrucción no piensa lo mismo y estructura todo su argumento precisamente en torno a la posibilidad, documentada por lo demás en muchas experiencias históricas, de que la búsqueda “liberación” traiga como consecuencia la esclavitud antes que la libertad. De modo que es preciso formular un criterio de juicio acerca del sentido y decurso de los procesos de liberación, criterio que no sólo puede mirar al éxito o fracaso de los resultados de la acción social, sino también a su finalidad y a los medios empleados en su

desarrollo. Así, el documento se apresura a indicarnos que “la liberación es ante todo y principalmente liberación de la esclavitud radical del pecado. Su fin y su término es la libertad de los hijos de Dios, don de la gracia” (LN Introducción).

Me parece que con esta afirmación, la Instrucción formula de manera excepcionalmente clara cuáles son los términos del problema social moderno, especialmente, en lo que respecta a los procesos de transformación social inspirados o iniciados a partir de las ideologías. En efecto, el pensamiento ideológico surge en el mundo moderno precisamente del intento de conducir los procesos sociales e históricos conforme a la “voluntad legislativa” del ser humano. Esa era la gran aspiración del pensamiento ilustrado: la orientación racional de la vida social conforme a la ley con que opera el propio entendimiento humano. La ideología surge del presupuesto de que es posible establecer una correlación entre el entendimiento del hombre y el gobierno de los asuntos sociales, de modo que eliminando progresivamente la irracionalidad de la vida social era inevitable aproximarse a un ordenamiento en que el hombre reconociera en la ley la propia estructura racional de su pensamiento. Pero ya en la misma época ilustrada se cayó en la cuenta de que no era suficiente la “buena voluntad” o la “racionalidad de la intención” para asegurar la correlación deseada. Los hechos sociales no son sólo el producto de las acciones humanas intencionales, sino que existen también efectos no previstos ni deseados por ellas, que pueden llegar a contradecir incluso los proyectos ideados intencionalmente. Ante esta constatación surgieron todas las ciencias sociales positivas, como un intento de contrabalancear críticamente el papel de la intención racional expresada a través de la ideología, con el análisis de las estructuras y nexos sociales ocultos a la conciencia intencional. Desde entonces somos testigos de una permanente e insuperable dialéctica entre ideología y ciencia, en donde una intenta apropiarse del dominio de la otra y en donde las fronteras suelen desdibuiarse completamente. Fue la propuesta comptiana de una filosofía social positiva la primera formulación de una ideología que reclamaba para sí carácter científico, propuesta que está a la base de la posterior formulación de un “socialismo científico” que aspiraba no sólo a formular intencionalmente el modelo de una sociedad racional, sino a descubrir también los obstáculos no intencionales de la realización de dicho proyecto de sociedad.

Así, cuando la Instrucción señala que existe el peligro cierto de que “la opción preferencial por los pobres”, asumida generosamente y con auténtico espíritu evangélico, sea deformada

ideológicamente al punto de traicionar la causa de los pobres (cfr. LN *ibid.*), está refiriéndose a un problema objetivo intrínseco al pensamiento ideológico, y reconocido por todas las tendencias de la ciencia social moderna, incluido el marxismo. ¿Dónde radica, entonces, la discrepancia de la Congregación para la Doctrina de la Fe con el pensamiento eclesial que “recurre, de modo insuficientemente crítico, a conceptos tomados de diversas corrientes del pensamiento marxista”? (LN *ibid.*). Pienso que la respuesta hay que buscarla en el hecho de que no basta proclamar la sospecha de que las intenciones ideológicas sean contradichas por los efectos no intencionales de esas mismas acciones, sino que es necesario establecer un criterio de juicio y de verdad que pueda comprender y evaluar esta sospecha. Se trata de un meta-criterio que no puede establecerse en el plano mismo del lenguaje de la intencionalidad, aunque se proyecte también sobre este plano. La Instrucción propone a este respecto que no hay liberación en sentido evangélico si ella no alcanza hasta “la esclavitud radical del pecado” y que la “finalidad y término —de la liberación— es la libertad de los hijos de Dios, don de la gracia” (LN *ibid.*).

¿Qué criterio propone, en cambio, el marxismo? Quisiera destacar dos de los criterios que la Instrucción le imputa y que analiza críticamente en relación a la fe de la Iglesia: “la teoría de la lucha de clases como ley estructural fundamental de la historia” (LN IX, 2) y la subversión del concepto de verdad cuando “se pretende que sólo hay verdad en y por la praxis partidaria” (LN VIII, 4). Sobre la base de esta crítica al marxismo la Instrucción critica también a los teólogos que acriticamente los asumen, denunciando como ilusoria la pretendida separación del “análisis marxista” respecto de sus presupuestos epistemológicos y denunciando también la deformación de la lectura de la Sagrada Escritura realizada desde una hermenéutica puramente política. Ambos géneros de crítica son en rigor distintos, aunque están mutuamente interrelacionados: por una parte, la Instrucción crítica al pensamiento marxista, por otra, a los teólogos latinoamericanos que lo utilizan para elaborar su teología de la liberación. Quisiera referirme en este mismo orden a ambos aspectos, aunque no tengan igual ubicación en la secuencia del texto.

Con razón la Instrucción indica que el concepto de “lucha de clases” no puede “ser considerada como un equivalente, con alcance empírico de la expresión ‘conflicto social agudo’” (LN VII, 8). La teoría de la lucha de clases surge en el marxismo desde una necesidad hermenéutica y no como categoría de la

observación empírica. Ella pretende mostrar el criterio con el cual se resuelve históricamente la contradicción entre el funcionamiento de las instituciones jurídicas, fruto de la voluntad legislativa de la intencionalidad humana, y el funcionamiento de la estructura de producción que incluye tanto los elementos intencionales de la acción como los vínculos no intencionales que se originan en la división social del trabajo. Desde la superestructura jurídica sólo tenemos acceso a una lectura intencional de la historia, que ciertamente no la puede explicar en su totalidad. Por ello el marxismo busca en la estructura no intencional que se oculta a la institucionalidad jurídica la dinámica que explica el movimiento de la historia. Las teorías iluministas del pacto social presuponían una sociedad controlada por la voluntad legislativa expresada tanto en la estructura del estado cuanto en el intercambio económico de la sociedad civil, de suerte que el modelo del contrato podía aplicarse análogamente desde la esfera privada a la esfera pública. La idea de una “mano invisible” regulando los intercambios entre los hombres era la expresión social de esta analogía del contrato. Desde el marxismo se sustituye el concepto de “mano invisible” por su referencia a una supuesta intencionalidad de la razón o de la historia, reemplazándolo por el concepto de estructura que expresamente busca la intelección de los elementos no intencionales de la acción humana y que, en lo fundamental, se mantiene hasta el día de hoy. Por ello, tiene razón la Instrucción cuando habla de que el marxismo considera la lucha de clases como ley estructural de la historia. Esa era exactamente la intención teórica con que Marx elaboró los fundamentos de la teoría de las clases sociales, y no tiene en consecuencia el carácter de una constatación empírica, sino el de principio de intelección de una historia que se niega a ser interpretada en términos puramente intencionales. Por ello, la teoría de la lucha de clases es complementada con la teoría del “fetichismo de la mercadería” o teoría de la “falsa conciencia”, para señalar precisamente que el ocultamiento de la dinámica histórica a la conciencia intencional lleva a ésta a ser una conciencia necesariamente falsa acerca de los mecanismos de la regulación de la vida social.

Esta explicación estructuralista de la dinámica histórica, como otras equivalentes que provienen de filosofías no-marxistas niegan toda dimensión trascendente de la historia humana, sea como negación directa de Dios, como en el caso del ateísmo, sea como negación de la trascendencia de la persona humana, imagen y semejanza de Dios. Por ello la Instrucción se refiere a este punto señalando: “Recordemos que el ateísmo y la negación de la persona humana, de su libertad y de sus derechos,

están en el centro de la concepción marxista. Esta contiene pues errores que amenazan directamente las verdades de la fe sobre el destino eterno de las personas” (LN VII, 9). Quisiera comentar que en la recepción latinoamericana del marxismo de fines de los sesenta y comienzos de los setenta, fue la versión estructuralista de Althusser, Poulantzas y Godelier la que se impuso como paradigma, y si bien se relativizó, en cierto sentido, el papel atribuido a la “lucha de clases”, no se abandonó sino que se reforzó la explicación estructuralista de la dinámica histórica. El descubrimiento de que la vida social no tenía sólo dimensiones intencionales, sino también no-intencionales, llevó a estas corrientes a interpretar la realidad humana sin la persona, y a apartarse objetivamente de la antropología cristiana.

Intimamente conectada a este punto, la Instrucción aborda también la discrepancia entre el criterio de verdad del marxismo y el que surge de la fe cristiana. Para el marxismo la verdad resulta del reconocimiento de la ley estructural de la “lucha de clases” como criterio hermenéutico de la historia, y de la “praxis” que se realiza, consecuentemente, “en el sentido de la historia”, es decir, en el sentido de la lucha de clases. Por ello, señala la Instrucción, para el marxismo “la conciencia verdadera es así una conciencia partidaria. Se ve que la concepción misma de la verdad en cuestión es la que se encuentra totalmente subvertida: se pretende que sólo hay verdad en y por la praxis partidaria” (LN VIII, 4). Una concepción de este tipo no sólo niega la verdad de la revelación en general, sino que también la posibilidad de que cada persona descubra en su propia vida la verdad que lo hace libre y que es presencia de Dios en sí mismo y en el prójimo. No estamos, en consecuencia, ante el caso de una teoría que, reclamando para sí misma el carácter de científica, prescinda de la fe, sino de una teoría que explícitamente niega que pueda haber un espacio para la fe, a no ser como “falsa conciencia”.

Althusser, explicando cuál había sido la “ruptura epistemológica” introducida por Marx, se refiere a este punto con mucha claridad. La vacuidad de la ideología humanista —en la que incluye la fe cristiana— reside para él en el empeño humano por construirse una naturaleza no determinada. La ciencia social, en cambio, al menos desde Marx, habría descubierto cómo la vida social está causalmente determinada por los mecanismos de producción, de modo que cualquiera apelación a la “naturaleza humana” sólo podría tener un objeto real de referencia si se denotara con ello el hecho de estar determinada por la estructura productiva. No es posible, en consecuencia, establecer

desde esta óptica un criterio de verdad que no derive de la determinación social del modo de producción y de la lucha de clases. Con ello, señala la Instrucción, “se pone radicalmente en duda la naturaleza misma de la ética. De hecho, el carácter trascendente de la distinción entre el bien y el mal, principio de la moralidad, se encuentra implícitamente negado en la óptica de la lucha de clases” (LN X, 9).

Pero además de esta crítica al marxismo como tal, la Instrucción se refiere críticamente a su traducción teológica por parte de algunos pensadores latinoamericanos. Quisiera destacar al respecto dos puntos: primero, la ilusión de diferenciar un método de análisis marxista que pueda prescindir de sus presupuestos epistemológicos, especialmente, de su radical ateísmo; segundo: el reduccionismo de la lectura de la Sagrada Escritura a una óptica puramente política, lo que lleva a deformaciones cristológicas, eclesiológicas y antropológicas. Tales deformaciones son sobradamente conocidas y han tenido profusos análisis y comentarios. Por mi parte, sólo quisiera indicar que estas deformaciones se producen, según la Instrucción, por la aceptación acrítica de los presupuestos hermenéuticos del marxismo, que analizamos precedentemente: la lucha de clases como ley estructural del movimiento histórico y la renuncia a un criterio de verdad fundado en la revelación. Con ambos presupuestos se hace muy corto el camino para convertir a la violencia en un verdadero círculo hermenéutico del cual no se puede escapar: la historia humana aparece como la historia de la violencia ejercida por las estructuras sobre las personas, y la liberación de éstas respecto a esa violencia como la contraviolencia para que no haya más violencia. ¿Pero puede la violencia autosuperarse? ¿En nombre de qué criterio o con qué recurso? Si ella se produce estructuralmente, es decir, más allá del ámbito de la intencionalidad humana, es contra toda lógica pensar que la violencia intencionalmente ejercida puede alterar esta determinación no intencional. Como ha indicado Hinkelammert (Cfr. *Crítica a la Razón Utópica*, cap. VI) el modelo utópico de una sociedad sin clases es sólo racionalmente coherente si no existe la muerte, es decir, si las consecuencias no intencionales de la acción humana no producen la muerte de nadie. Como esta condición no puede darse, las hermenéuticas estructuralistas disuelven el sujeto, la persona, que es la única realidad para la cual la muerte es precisamente un problema. Sin sujeto, sin la persona como portadora en sí misma de la trascendencia, la historia humana se convierte en una continua administración de la violencia y de la muerte.

Por ello, la Instrucción sintetiza, en el capítulo de las orientaciones, la visión que surge de la fe de la Iglesia, señalando que “una defensa eficaz de la justicia se debe apoyar sobre la verdad del hombre, creado a imagen de Dios y llamado a la gracia de la filiación divina. El reconocimiento de la verdadera relación del hombre con Dios constituye el fundamento de la justicia que regula las relaciones entre los hombres. Por esta razón la lucha por los derechos del hombre, que la Iglesia no cesa de recordar, constituye el auténtico combate por la justicia” (LN XI, 6).

3. Presentación de la Instrucción “Libertatis Conscientia”

En esta segunda Instrucción, la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe expone sistemáticamente los principales elementos de la doctrina cristiana sobre la libertad y la liberación. Como expresamente indica, debe leerse como un todo orgánico con la primera Instrucción, puesto que fue en ella donde se recogen críticamente los signos del tiempo, especialmente, la inadecuada conceptualización de la relación entre persona y estructura cuando se abandona la antropología cristiana. Esta segunda Instrucción, en consecuencia, centra su doctrina en la verdad y libertad de la persona humana, tal como ella se revela en el misterio de Cristo.

Ayudada en el Evangelio de Juan, la Instrucción afirma que la verdad es la condición de la libertad: “La verdad, empezando por la verdad sobre la redención, que es el centro del misterio de la fe, constituye así la raíz y la norma de la libertad, el fundamento y la medida de toda acción liberadora” (LC, 3). Es el Espíritu Santo quien conduce al hombre hacia el conocimiento de la verdad y que solicita de parte de éste su disposición a acogerla y a aceptarla (Cfr. LC, 4). La libertad es, entonces, un llamado, una vocación del hombre, que se cumple cada vez que éste se abre a la verdad del amor de Dios por él, y la liberación es el proceso de “restitución de la libertad” (LC, 23) cuando el hombre rechaza, por el pecado, la verdad del don de Dios. La medida de la liberación es, en consecuencia, la libertad del hombre que se sabe hijo amado de Dios y que vive de la aceptación de esta verdad.

La instrucción analiza la situación de la libertad en el mundo contemporáneo, valorando el proceso de dominio científico técnico que ha permitido al hombre un dominio sin precedentes sobre la naturaleza, como también la dimensión social y política de la liberación moderna, con su anhelo de igualdad y fraterni-

dad expresado en el “estado de derecho”. Sin embargo, a pesar de los avances y logros el proceso ha sido ambiguo, surgiendo también nuevas y más poderosas amenazas a la dignidad y a la libertad humanas. Es el caso de los sistemas totalitarios, inexplicables sin el progreso tecnológico, como también la amenaza de destrucción total de la vida humana por las armas modernas. La Instrucción apunta al núcleo del problema cuando señala que la misma moralidad ha llegado a ser considerada por el hombre como un obstáculo irracional a su total emancipación (Cfr. LC, 18) creyendo incompatibles la libertad humana y la afirmación de Dios. “Cuando el hombre quiere liberarse de la ley moral y hacerse independiente de Dios, lejos de conquistar su libertad, la destruye” (LC, 19).

Lo que está en juego, en consecuencia, es la visión que tiene el hombre acerca de su propia condición, y las promesas de libertad se han transformado en “amenazas de graves servidumbres” (ibid.). Por ello, señala el documento, “se ha hecho necesario y urgente que el amor de Dios y la libertad en la verdad y la justicia marquen con su impronta las relaciones entre los hombres y los pueblos, y animen la vida de las culturas” (LC, 24). La libertad humana es una “libertad participada” (LC, 29), es decir, donde la autonomía y autodeterminación no suprime en el hombre su condición de creatura, hecho a imagen de Dios y llamado a la comunión con El. Así, “una liberación que no tiene en cuenta la libertad personal de quienes combaten por ella está, de antemano, condenada al fracaso” (LC, 31). La liberación temporal, concluye la Instrucción, es “el conjunto de procesos que miran a procurar y garantizar las condiciones requeridas para el ejercicio de una auténtica libertad humana” (ibid.).

El proceso de liberación está amenazado permanentemente, sin embargo, por el pecado. Dice la Congregación: “Dios llama al hombre a la libertad. La voluntad de ser libre está viva en cada persona. Y, a pesar de ello, la voluntad desemboca casi siempre en la esclavitud y la opresión. Todo compromiso en favor de la liberación y de la libertad, supone, por consiguiente, que se afronte esta dramática paradoja (LC, 37). “El hombre negando o intentando negar a Dios, su Principio y Fin, altera profundamente su orden y equilibrio interior, el de la sociedad y también el de la creación visible” (LC, 38). “La idolatría es una forma extrema del desorden engendrado por el pecado. Al sustituir la adoración del Dios vivo por el culto de la creatura, falsea las relaciones entre los hombres y conlleva diversas formas de opresión” (LC, 39). “Habiendo hecho de sí su propio centro, [el hombre] busca afirmarse y satisfacer su anhelo de

infinito sirviéndose de las cosas: riquezas, poder y placeres, despreciando a los demás hombres a los que despoja injustamente y trata como objetos e instrumentos. De este modo contribuye por su parte a la creación de estas estructuras de explotación y servidumbre que, por otra parte, pretende denunciar” (LC, 42).

No hay libertad, en consecuencia, sin liberación del pecado. Por ello, señala la Instrucción que “el centro de la experiencia cristiana de la libertad está en la justificación por la gracia de la fe y de los sacramentos de la Iglesia” (LC, 52). “La libertad traída por Cristo en el Espíritu Santo, nos ha restituido la capacidad —de la que nos había privado el pecado— de amar a Dios por encima de todo y permanecer en comunión con El” (LC, 53). “Sin embargo —añade—, hasta la venida gloriosa del Resucitado, el misterio de la iniquidad está siempre actuando en el mundo” (ibid). Por ello, expresa San Pablo dramáticamente: “No hago el bien que quiero, sino el mal que no quiero”, hablando de la “servidumbre del pecado” y de la “esclavitud de la ley” (Cfr. LC, 54). ¿Cómo se sale de este círculo? Continuando con la teología de San Pablo, la Instrucción indica: “La novedad que él proclama es que Dios nos ha dado a su Hijo para que la justicia exigida por la Ley fuera cumplida en nosotros” (ibid.). Esta plenitud del cumplimiento de la justicia exigida por la Ley es la caridad y constituye por ello el mandato nuevo que da Cristo a sus discípulos: que os améis los unos a los otros; como yo os he amado, así también amaos mutuamente (Cfr. LC, 56). Así, “el amor evangélico y la vocación de hijos de Dios, a la que todos los hombres están llamados tienen como consecuencia la exigencia directa e imperativa de respetar a cada ser humano en sus derechos a la vida y a la dignidad. No existe distancia entre el amor al prójimo y la voluntad de justicia. Al oponerlos entre sí, se desnaturaliza el amor y la justicia a la vez. Además el sentido de la misericordia completa el de la justicia, impidiéndole que se encierre en el círculo de la venganza” (LC, 57). Y agrega más adelante el documento: “el don divino de la salvación eterna es la exaltación de la mayor libertad que se pueda concebir” (LC, 59).

Con este fundamento, la Instrucción analiza en los dos capítulos siguientes la misión liberadora de la Iglesia y la doctrina social que de ella se deriva. El punto más importante a destacar es, en mi opinión, la indisoluble unidad entre la dimensión soteriológica de la liberación cristiana y los principios éticos del ordenamiento social. “Al restituir al hombre la verdadera libertad, la liberación radical obrada por Cristo le asigna una tarea:

la praxis cristiana, que es el cumplimiento del gran mandamiento del amor. Este es el principio supremo de la moral social cristiana, fundada sobre el Evangelio y toda la tradición desde los tiempos apostólicos y la época de los Padres de la Iglesia, hasta las recientes intervenciones del magisterio. Los grandes retos de nuestra época constituyen una llamada urgente a practicar esta doctrina de la acción” (LC, 71).

Los fundamentos de esta praxis cristiana son resumidos por la Instrucción en tres puntos. Primero y antes que nada “el mandamiento supremo del amor conduce al pleno reconocimiento de la dignidad de todo hombre, creado a imagen de Dios. De esta dignidad derivan unos derechos y unos deberes naturales. A la luz de esta imagen de Dios, la libertad, prerrogativa esencial de la persona humana, se manifiesta en toda su profundidad. Las personas son los sujetos activos y responsables de la vida social” (LC, 73). En segundo lugar, deriva la Instrucción de este fundamento dos principios íntimamente ligados entre sí: el de solidaridad y el de subsidiariedad. Por el primero, el hombre contribuye al bien común de la sociedad. Por el segundo, se asegura la responsabilidad de las personas y el espacio de su libertad. La Instrucción hace expresa mención a que ambos principios son el antídoto contra el individualismo (solidaridad) y el colectivismo (subsidiariedad), que son las dos conocidas tendencias del pensamiento ideológico contemporáneo.

De estos principios fundamentales derivan criterios de juicio para discernir acerca de las situaciones sociales específicas, como también directrices para la acción que intenta transformar los sistemas, estructuras y situaciones conforme a la justicia y la libertad. Especialmente importante me parece en este plano el postulado de la primacía de las personas sobre las estructuras, el cual es consecuencia de la dignidad humana antes analizada. Dice la Instrucción que “la primacía dada a las estructuras y la organización técnica sobre la persona y sobre la exigencia de su dignidad, es la expresión de una antropología materialista que resulta contraria a la edificación de un orden social justo” (LC, 75). Este juicio no significa restarle importancia al tema de la transformación de las estructuras injustas, sino sólo la afirmación de que la dignidad humana da la medida del juicio ético sobre las estructuras y no al revés. El mismo criterio se tiene en consideración para referirse al pecado. Señala la Instrucción que “el pecado que se encuentra en la raíz de las situaciones injustas es, en sentido propio y primordial, un acto voluntario que tiene su origen en la libertad de la persona. Sólo en sentido derivado y secundario se aplica a las estructuras

y se puede hablar de ‘pecado social’” (ibid.). En este mismo sentido se previene del grave peligro que deriva de la importación de ideologías extrañas a la tradición cultural de los pueblos y se apela a la enorme responsabilidad moral y política que tienen los intelectuales sobre esta materia.

En relación a las directrices para la acción quisiera recordar de entre los puntos más importantes la condena a la violencia, puesto que los medios de acción deben estar a la altura de la dignidad del hombre; el protagonismo de los laicos, tema ampliamente desarrollado en la reciente Exhortación Apostólica de Juan Pablo II; la importancia clave de la educación, la cultura y el trabajo en la construcción del orden social; la promoción de la solidaridad y la participación, tanto en el plano nacional como internacional, especialmente en lo relativo al desarrollo de los pueblos; y finalmente, el reto de la inculturación de la fe, que respetando profundamente la identidad de cada pueblo y nación, transforma, sin embargo, desde dentro los valores culturales según la medida de la dignidad humana que nace de la fe en Cristo. La Instrucción concluye recapitulando las dimensiones de una auténtica liberación cristiana: “El sentido de la fe percibe toda la profundidad de la liberación realizada por el Redentor. Cristo nos ha liberado del más radical de los males, el pecado y el poder de la muerte, para devolvernos la auténtica libertad y para mostrarnos su camino. Este ha sido trazado por el mandamiento supremo, que es el mandamiento del amor. La liberación, en su primordial significación que es soteriológica, se prolonga de este modo en tarea liberadora y exigencia ética. En este contexto se sitúa la doctrina social de la Iglesia que ilumina la praxis a nivel de la sociedad” (LC, 99).

4. Comentario final

Aunque mi tarea era sólo presentar ambas instrucciones, quisiera hacer un breve comentario personal. Desde la formación misma de la llamada sociedad moderna el núcleo problemático más importante de la vida social ha estado constituido por la relación entre persona y estructura. A este respecto, ambas instrucciones constituyen un aporte excepcional al debate actual. Poner la liberación bajo la medida de la libertad es, precisamente, señalar el primado de la persona, portadora en sí misma de la trascendencia, sobre el ordenamiento estructural. La persona representa en la sociedad un espacio de libertad, puesto que es ella quien recibe la solicitud de aceptar el don de Dios y de transformar su vida en una experiencia de comunión con El y con

sus hermanos. Pero, precisamente por ser la persona misma y su libertad una vocación a la comunión, es necesario que la doctrina social de la Iglesia se mire en relación a la presencia de este "sujeto comunal" formado por el bautismo y que da testimonio en cada circunstancia histórica de que es posible una vida social desde la libertad cristiana. La evangelización es, antes que nada, un asunto de testigos, es decir, la manifestación de la libertad de los hijos de Dios que se hace concreta en personas nuevas y comunidades nuevas. Sin esta "estructura intermedia", para llamarla de algún modo, que es la comunidad cristiana, la relación entre persona y sociedad tiende a ser reducida ideológicamente a la relación entre individuo y sociedad, con la consecuente deformación de la experiencia de libertad que surge del cristianismo que es inseparable del amor, como presencia del Espíritu Divino entre nosotros.

Las instrucciones de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe nos dan el fundamento para el desarrollo de una teología de la historia, cuyo criterio hermenéutico sea la dimensión sacramental de la Iglesia y de cada cristiano. Es decir, de una historia que se lee desde la presencia del don de Dios. Sin embargo, ésta es todavía una tarea por hacer, especialmente en América Latina, y cobra extrema urgencia ante la inminente celebración del V Centenario de la Evangelización del continente. La doctrina social será creíble en la misma medida en que ella se haga carne en un sujeto que desde lo más profundo de su libertad decide conformar su vida conforme a la justicia y la caridad. Ni el más elaborado aparato teórico-doctrinal podría tener un efecto de transformación social, si no es por sujetos concretos que aceptan transformar sus vidas conforme a las exigencias del don recibido.

Esta dimensión de la presencia cristiana en el mundo parece tanto más urgente cuanto el desarrollo científico tecnológico comienza a poner en cuestión y a dejar obsoleta la estructura jurídica que hemos heredado del pasado. Hoy en día la acción de un pequeño laboratorio puede tener más consecuencias para la humanidad entera que las resoluciones de una asamblea parlamentaria de una gran potencia o de las organizaciones internacionales. Otro tanto ocurre con algunos mercados, especialmente, los del dinero electrónico, que sobrepasan toda forma de control por parte de las estructuras jurídicas de los Estados. Pareciera que iniciamos una etapa civilizatoria en que el poder tecnológico permite la desagregación y atomización del tejido social, al mismo tiempo que la total interdependencia respecto a las consecuencias que pueda tener una acción individual. Los ojos se vuelven entonces

hacia el sujeto, hacia la experiencia que él puede hacer de su dignidad y libertad. Dar testimonio de que la fe de la Iglesia es una respuesta total y radical frente a la pregunta por la dignidad del hombre es, según me parece, el más grande desafío de la nueva evangelización.

