

Finalizo con un enunciado de la instrucción *Libertatis conscientia*: “La preeminencia que se le otorga a las estructuras y a la organización técnica por sobre las personas y los requerimientos de su dignidad, es expresión de una antropología materialista; tal preeminencia se contrapone con la construcción de un orden social justo.

“La preeminencia que se le concede a la libertad y a la cristianización del corazón, no excluye de ninguna manera la necesidad de modificar las estructuras injustas” (nº 75).

LIBERTAD Y DESARROLLO DEL HOMBRE

por Fernando MORENO (Sgo. de Chile)

A. Introducción

En lo que expondré, recuerdo y propongo *principios* de la sabiduría clásica (tal vez de la más clásica). No hago *deducciones* ni aplicaciones a la realidad social e histórica. En lo cual no veo ni un defecto de mi exposición, ni una absurda o insensata inutilidad en mi planteamiento. Y esto, porque, en relación al animal racional, que es el hombre, creo en la utilidad de lo supra-útil.

Es preciso, en todo esto, evitar que el *problema* (real, desde luego; y que debe ser solucionado cuanto antes) se convierte en una *trampa*; hay que evitar que la *urgencia* fagocite lo *importante*, o que las *capacidades* de efectiva *solución*, se priven de los *medios* más humanos y profundos, de su operatividad. Hay que evitar el inmediateísmo, el activismo, o un cierto pragmatismo.

Con decir esto, no propugno un indebido quedarse o *instalarse* en los principios. Pero sí, se debe *partir de ellos* (de manera más o menos directa; más o menos conciente), y “llegar” allí (*fin*).

El hombre se pregunta por el *ser*, y se interroga por el *sentido* de su existencia. Es un animal metafísico. Esto, este ser del hombre, sus interrogantes, y las inquietudes que lo acompañan, es algo concreto, aún si los principios, la metafísica, en el plano de conocer, sean legítima y necesariamente abstractos. En este sentido, hipotecar las elucubraciones y el análisis filosófico con el *desde* (desde un “lugar”... desde América Latina, desde los pobres), o con una supuesta “encarnación”, no me parece filosóficamente pertinente; más aún, creo que es una simplificación ideológica, no filosófica. Por lo mismo, esta pretensión se expresa como naturalmente en términos de *Manifiesto*, no de discurso propiamente filosófico. La “coherencia” se define aquí al interior del pensamiento y de su interna referencia a lo real.

Finalmente, debo precisar que mi posición se sitúa en el “marco” de la filosofía cristiana; es decir, de esa filosofía, que sin dejar de ser tal, pero para hacerlo mejor y más plenamente, integra el dato de la fe (que responde a una realidad que concierne al hombre y a su existencia) en el orden práctico o moral.

De ahí mis referencias al magisterio eclesial, en cuanto éste comunica una verdad cuya comprensión superando la capacidad de la sola razón, energetiza y resguarda, o facilita su justo ejercicio. Así, *en este ámbito filosófico*, mi recurso al magisterio no se confunde con una invocación del argumento de autoridad, el que, como decía Santo Tomás, es en este campo, el más débil de los argumentos.

B. El desarrollo en la perspectiva de la libertad

No rara vez se ha sostenido que el grupo, o el pueblo, son los sujetos propios de la libertad. Lo cierto es, sin embargo, que esa asignación, en cuanto la libertad supone el espíritu como "raíz" ontológica constituyente, y la interiorización, es, *simpliciter*, errónea, y sólo cobra sentido si se distingue previamente entre el orden ontológico y el orden moral. Es en este segundo orden donde se puede (y debe) hablar del grupo, o del pueblo, como sujetos de libertad. Y éste, según una analogía de proporcionalidad propia, dado que el hombre que es naturalmente un ser social, tiene en el grupo el ámbito, no menos natural, en el que su capacidad de elegir entre alternativas (*liberum arbitrium*, o *libertas ad necessitatem*), se expande en el ejercicio de las libertades (*libertas ad coactionem*).

Por lo mismo, tanto la libertad como el desarrollo tienen en el hombre y, más precisamente, en la persona humana, su sujeto propio. Más explícitamente, el hombre, que es un centro de libertad, que es ontológicamente libre, se desarrolla en el ejercicio de esa misma libertad. O, dicho en forma equivalente, su desarrollo es el del ser libre que él es por naturaleza.

La libertad viene a constituir entonces el principio heurístico del desarrollo humano, por ser, primero, el elemento entitativo que, supuesta la racionalidad específica y constitutiva, define formalmente al hombre mismo. La libertad constituye al ser humano; es el principio activo que hace que el sujeto realice una "multiplicidad de operaciones diversas, cuyo fin propio es... el de llevarlo a perfeccionar sus virtualidades, en síntesis, a hacerlo llegar a ser lo que es", considerando que la perfección implica, de una u otra forma "adquirir un bien del que se carece". En todo caso, "el objeto propio de la libertad es el de asegurar la realización cada vez más perfecta de la esencia (humana)"¹.

Esto muestra ya hasta qué punto la libertad es un principio

¹ Gilson, *Introduction à la philosophie chrétienne*, Paris, 1960, pp. 206, 211, 217 y 218.

interior, que cuando se exterioriza (y exige hacerlo) no es como para salir y quedarse fuera, sino para volver al hombre. Todo comienza por lo interior, y todo termina allí.

De aquí que el desarrollo de la libertad es, en lo más profundo, una especie de inmersión subjetiva, que asimila el bien que da plenitud al sujeto; que interioriza la "norma" que expresa ese bien, o condiciona el acceso a él. Esta profundización interior, que supone el plegamiento del sujeto a lo que, superándolo, en definitiva lo constituye, se realiza en la verdad y en el amor; en la verdad que hace libre (*San Juan*, VIII, 32)², y en el amor que, cuando es consumado, lleva la libertad a su plenitud³.

Más ampliamente, es la virtud la que está en la base de la interiorización a que aquí aludimos. "Por efecto de la virtud, las inclinaciones espontáneas de la voluntad coinciden en adelante, con los preceptos de la ley"⁴. Pero, esta coincidencia, que tiene en la virtud su causa natural (y segunda), tiene en Dios su fuente: "Pondré mi ley en lo profundo de su ser, y la escribiré en su corazón... (y) me conocerán todos", sin tener que instruirse unos a otros, recíprocamente (*Jeremías*, 31, 31-34).

Ahora bien, siendo el hombre por naturaleza un ser social⁵, una persona social, su aspiración a la libertad lo saca en cierta forma de sí, lo cual no debe entenderse como un vaciamiento del sujeto, sino como una "proyección" y una manifestación de su plenitud, puesto que todo ser actúa según el ser que tiene y que lo constituye tal.

En todo caso, ese salir fuera de sí lleva al hombre a *encontrarse* con los otros y a *servirse* de las cosas. El encuentro pasa por el reconocimiento del otro en su alteridad y por el respeto de ésta, y no se realiza plenamente sino en la comunión, o en la identificación. El "destino" que le impone a cada hombre su misma naturaleza (racional), no puede cumplirse sino en la comunión entre seres racionales, que tratan juntos de adquirir la perfección de que carecen, y a la que su propio ser los destina, si pudiera

² "La auténtica libertad humana... es inseparable de la verdad que cada ser humano busca". Juan Pablo II, discurso al Tribunal de Derechos Humanos, Estrasburgo, 8 de octubre de 1988.

³ Es por lo que San Agustín dijo: "ama y haz lo que quieras". Juan Pablo II, por su parte, afirma que "Cristo nos enseña que el mejor uso de la libertad es la caridad, que se realiza en la donación y en el servicio", *Redemptoris Hominis*, 21.

⁴ Y. Simon, "La loi et la liberté", p. 53. En, *Nova et Vetera*, n° 1, enero-marzo, 1969, pp. 42-53.

⁵ "Naturaliter homo est animale sociale", Santo Tomás, *Ethicorum*, I, 1,4.

decirse⁶. En esta perspectiva, el servirse de las cosas (de suyo necesario y legítimo) es como superado en el compartir y en la práctica del don. Al límite, las cosas adquieren carácter de signos que, más allá de lo útil, manifiestan el don de las personas mismas.

El desarrollo de todo el hombre se proyecta así en el desarrollo de todos los hombres, en el entendido que este último es como la hipoteca de aquél, dado el hecho de la natural socialidad humana. Mi bien pasa por el bien del otro; no me desarrollo solo, sino con los otros. Y así, la comunión, la participación y la solidaridad, están en el corazón de la libertad; de esta libertad de expansión de que hablaba Maritain, la cual supone siempre conquista y combate⁷, y, por consiguiente, liberación; liberación para la libertad (*Gálatas*, V, 1).

Es necesario precisar aquí, que, siendo la aspiración de la persona humana a la libertad, ante todo una aspiración a la libertad interior, es también mi propia interioridad el concepto principal y permanente, originario y terminal, de esa conquista, y de ese “combate”. La liberación, antes de ser liberación de “estructuras” opresivas, es liberación de mi *ego*, en un sentido pascaliano⁸, o, teológicamente, liberación del pecado, y del “hombre viejo”, que es el hombre del pecado, el hombre de la “carne”, en términos paulinos (*Romanos* VI, 5 y 6).

A partir de este supuesto, o, más bien, desde la noción cristiana de la libertad, se debe comprender “el alcance de la noción de liberación temporal”, entendida como el “conjunto de procesos que miran a procurar y garantizar las condiciones requeridas para el ejercicio de una auténtica libertad humana” (*Libertatis Conscientia*, 31). Dicho en otra forma, la libertad, que es en definitiva identificación con el bien, es la energía y la norma de las liberaciones humanas, en el sentido que Pablo VI da a esta expresión (*Evangelii Nuntiandi*, 34). La identificación misma de la opresión —o, más bien, de las opresiones— supone la concepción de la libertad a partir del bien, de los bienes a que la voluntad

⁶ E. Gilson, op. cit., p. 218.

⁷ J. Maritain, *Pour une philosophie de l'éducation*, París, 1969, p. 26. Véase también, del mismo autor, *Principes d'une politique humaniste*, París, 1945, pp. 9-36.

⁸ “Le moi est haïssable” (*Pensées*, 597). No compartimos la percepción jansenista que caracteriza el juicio de Pascal. Precisemos, con Jacques Maritain, que lo odiable en el hombre es el individuo en cuanto éste implica particularidad y cerrazón, no la persona, que es “lo más noble y lo más perfecto en toda la naturaleza” *Suma de Teología*, I^a, Q. 29, art. 3. Véase, además, J. Maritain, *La persona y el bien común*, Buenos Aires, 1948, pp. 35-37.

humana está naturalmente orientada, puesto que no es ella una libertad que opera a tontas y a locas, o que se ejerce en el vacío, sino una libertad “brujulada”, que tiene en el bien su causa⁹, más precisamente, se debe aquí considerar que “la libertad no se funda en la facultad que tendría la voluntad de permanecer indiferente ante los bienes que a ella se ofrecen. Porque ella posee el sentido natural del bien, se interesa por todos los bienes que le aparecen como tales. Pero, la voluntad permanece libre frente a estos bienes, debido a su secreto deseo de un bien que sobrepasa todo lo parcial y limitado. Ella es libre, no porque puede siempre permanecer insensible, sino porque, aun si todos los bienes pueden atraerla, puede también superarlos, gracias al atractivo de un bien superior. Así, la libertad que quiere definirse por la indiferencia, llega poco a poco a no interesarse sino en su propia afirmación ante el mundo, y a negar hasta la posibilidad misma del amor y de todo interés espontáneo por cualquier cosa que no sea el propio yo, puesto que la indiferencia es lo verdaderamente contrario al amor”. De esta forma, se debe decir que “el hombre no es libre a pesar de su inclinación natural al bien, sino a causa de ella”¹⁰.

El desarrollo integral del hombre, es decir, su desarrollo jerarquizado e integradamente espiritual, moral y material; su desarrollo personal, individual y social, se realiza en la peregrinación y a través de los bienes que el *homo historicus*¹¹ va descubriendo y asumiendo culturalmente. Esta peregrinación en que los hombres se desarrollan, se confunde con el ejercicio de las libertades, tanto en relación a la conquista objetiva del bien, a través de los bienes que conforman la “oferta” cultural, como en relación a la perfección directa del sujeto, que comporta el *acto* mismo de la justa elección.

El hombre es un ser “en marcha hacia la conquista de sí mismo, con la certeza que, por mucho que avance en esta vía durante su presente existencia, su libertad tendrá siempre energía para ir más lejos”¹².

En todo caso, es este el “tejido” existencial, a la vez más propio y más fundamental de la condición humana y de la ten-

⁹ E. Gilson, op. cit., p. 218.

¹⁰ S. Pinckaers O. P., “Renseignements techniques”, pp. 252 y 253. En Saint Thomas d'Aquin, *Somma de Théologie* (Les actes humains), Desclée, 1966, pp. 215-217.

¹¹ El hombre es “animal histórico” (J. Maritain, *Pour une philosophie de l'éducation*, p. 18), lo que no quiere decir que su ser es historia.

¹² E. Gilson, op. cit., p. 218.

dencia radical de la persona a su bien de persona. Es aquí, insistamos, donde reside la causa y la norma de la aspiración a la liberación. Esta proviene de la libertad; es *exigencia* suya, y tiene en la libertad su sentido o su razón de ser.

Ahora bien, así como la progresión del hombre hacia su bien último, fin y principio de su ser y de su dinamismo (de su esencia y de su existencia), transita socialmente por bienes parciales y participados, la exigencia de liberación tiene en la liberación “del pecado y del maligno” (*Evangelii Nuntiandi*, 9) su última *ratio* negativa¹³. Esto implica que las liberaciones (psicológicas, culturales, sociales, políticas, económicas) tienen como el deseo secreto (y misterioso) de una ruptura radical y definitiva de las cadenas y de la servidumbre del pecado¹⁴, fuente de “todo lo que oprime al hombre” (*Evangelii Nuntiandi*, 9). Es por lo cual, lo que es en definitiva más importante, es la *reconciliación*¹⁵, más allá de la liberación misma. Y esto, porque el amor es “más grande que el pecado” (Juan Pablo II).

Por otra parte, y si nuestro análisis es correcto, se debe afirmar que así como las libertades sociales e históricas actualizan la libertad ontológica del hombre, las “dimensiones” económica, social y política del desarrollo no sólo proyectan las exigencias del desarrollo integral de la persona humana, sino que, en cierta forma, también lo *actualizan*. Precisemos. La actualización se refiere aquí al hecho que el hombre es *homo faber, economicus, historicus, homo socius, homo politicus*, en el sentido de Aristóteles, y que se realiza al *asumir* los bienes que provienen de los diversos campos del “quehacer” humano. Sin embargo, tales “dimensiones” se sitúan también en una relación de mayor o de menor exterioridad¹⁶ en referencia al hombre, en cuanto son para él un *dato* y un *contexto* objetivos, que tienen su peso propio, su propia consistencia y su propia resistencia, y que, por lo mismo, suponen una regulación y un ajuste permanentes. A este propósito, conviene no olvidar la tendencia a una cierta connivencia

¹³ Decimos “negativa”, puesto que su causa propia (o su *ratio* positiva) está, una vez más, en el bien a que la libertad se orienta, y que es en definitiva, “la alegría de conocer a Dios y de ser conocido por El, de verlo y de entregarse a El” (*Evangelii Nuntiandi*, 9). “Habrá siempre algún bien misterioso del que el pecado será como el reverso”. Ch. Jourmet, *Le mal*, Desclée De Brouwer, 1961, p. 160.

¹⁴ “Todo lo que se dice, se hace o se codicia, en oposición a la ley de Dios”, *Summa de Teologia*, I^a II^a, Q. 75, (y, QQ. 71-78, en general).

¹⁵ *Reconciliatio et Paenitentia*, en general.

¹⁶ Mayor en la economía que en la política. La distinción entre actividad transitiva y actividad inmanente, es clave para comprender bien esta cuestión. J. Maritain, *Art et scolastique*, Desclée De Brouwer, 1965, pp. 14-18.

con los bienes materiales que, capitalizando negativamente los impulsos profundos del *animal* que el hombre también es, constituye para la persona una tentación y un riesgo reales. Los problemas actuales de la “sociedad de consumo”, ejemplifican esta cuestión. Ya Aristóteles vio que el exceso de bienes materiales constituía para los hombres una tentación a dejarse arrastrar y como subyugar por ellos¹⁷, haciéndose, por allí, fácilmente “esclavos de la ‘presión’ y del goce inmediato” (*Sollicitudo Rei Socialis*, 28).

Por otro lado, lo que es una atracción casi grosera, en el plano económico, se convierte, en el orden político, en una tentación sutil. Y esto, en la medida misma en que el *bien* común es denigrado y rebajado al nivel del *poder*. El subdesarrollo político que esto comporta, se expresa ideológicamente como una omni o hiper-politización, al límite, totalitaria.

En uno y otro plano, se ha producido una perversa inversión de la relación justa entre los medios y los fines, lo cual define éticamente —negativa o positivamente— el desarrollo. En un sentido profundo, el hombre que se denigra no se desarrolla, y la sociedad que pervierte su dinámica normal, necesariamente orientada al *bien* común, está lejos de haber “despegado”, de haber realizado su *take off*, para decirlo con Rostow.

El auténtico desarrollo humano supone una suficiente disposición de bienes materiales (de “consumo”), como también vio Aristóteles¹⁸; y supone “poderes”, es decir capacidades y fuerzas, en último término, físicas. Pero, ni los unos ni los otros deben ser dejados como a su propia lógica, ni menos ser valorados como fines de los actos humanos. En ambos casos, es preciso *tener para ser más*. Es preciso al mismo tiempo, servirse de los medios para los fines específicamente humanos, e impedir el dejarse como arrastrar e instrumentalizar por aquéllos. “El fracaso de la voluntad en relación al fin lleva consigo el fracaso de la libertad”¹⁹.

En todo esto, el desarrollo humano es más un *in fieri*, que algo *ya hecho*, o adquirido definitivamente. En el corazón de este desarrollo, en cuanto es propiamente humano, está la fragilidad, la provisoriedad, el combate, la conquista, la vigilancia. Y esto,

¹⁷ *La Política*, VII, 1, 3 y 4. Véase, además, *Redemptor Hominis*, 16.

¹⁸ Siendo los bienes materiales exigidos por la virtud (y, su *condición*, aunque no su *causa*) (*La Política*, VII, 1, 3), su *proporción* se define socialmente por la *buena* vida humana de la multitud, por el bien común (*De Regno*, I, 14), no por la simple subsistencia.

¹⁹ Y. Simon, op. cit., p. 52.

en la medida misma en que, siendo el hombre un centro de libertad, el *riesgo* es como su condición natural. La confianza exagerada en un desarrollo económico considerado como una especie de panacea, o la ilusión de una secularización definitiva, o sin fallas, son signos de subdesarrollo más que de desarrollo. Implica esto olvidar que el hombre está como al acecho del hombre, en sí mismo, interiormente, y entre sí; el “hombre viejo” estará siempre al acecho del “hombre nuevo”, interior y exteriormente.

La relación entre desarrollo y libertad, considerada *in actu exercito*, no es simple, por consiguiente, aun si define la esencia de lo humano. Y es que la libertad misma es paradójica: es en el ejercicio de la libertad —y en el riesgo— que el hombre se hace libre, y llega a ser lo que es. Y esto, en definitiva, porque Dios que creó al hombre sin él, no lo salva sin él (San Agustín). La libertad, que se define *por* el bien, *es* el bien del hombre. Lo es ya en el orden natural (*liberum arbitrium*); lo es, sobre todo, en el orden moral.

Por otra parte, la contextualización, o los condicionamientos a que está sometido su ejercicio, ni la anulan, ni la suplantán, de suyo. Si en la búsqueda natural de seguridad y preservación, o en su aspiración a desarrollarse y dar forma a su medio, el hombre va a la “estructura” o “decanta” en ésta su actuar social, no es como para quedarse en ella²⁰, ni menos para someterse a ella. Si “va” a la estructura, si está en ella, si con ella se relaciona, es para “volver” mejor a sí mismo, y a ese “nosotros” que, lejos de anular la unidad de cada persona, en cierta forma, y sólo en cierta forma, la constituye, y siempre la confirma.

En esta concepción de las cosas, no tiene cabida ni el colectivismo antropológico que diluye el hombre en el número, o en la masa²¹, ni la ilusión creacionista, o prometeica, que hace del hombre el demiurgo²² de su propio ser.

La libertad y el desarrollo se realizan en la *comunidad*, en su doble y complementaria “dimensión”: “vertical” y “horizontal”. Hay en ambos casos, aun si diversamente, una *dependencia* positiva, que es la condición misma de la libertad y del desarrollo

²⁰ Porque “lo interior es superior a lo exterior”. S. Kierkegaard, *Crainte et tremblement*, París, Aubier, sin fecha de edición, p. 109.

²¹ A propósito de la contradicción fundamental del “humanismo” marxista, Proudhon denunciaba el “subyugar al individuo para hacer libre la masa”. Cit. en E. Mounier, *Communisme, anarchie et personalisme*, París, Seuil, 1966, p. 141.

²² El demiurgo es para Platón, el dios organizador del universo. (Cf. *Timeo*, 29).

humanos. El hombre aquí no pierde su “rostro”; lo adquiere. No se disgrega en un magma que lo engulle; se afirma en su personal individualidad. Se encuentra consigo mismo, allí donde enraíza su ser. Con Kierkegaard, podríamos decir que “las naturalezas profundas no pierden jamás el recuerdo de sí mismas, y no llegan a ser nunca algo diverso de lo que han sido”²³.

El dinamismo social no diluye al sujeto: lo preserva, y en cierto sentido lo constituye, aun si no lo fija. Pero su misma dinámica, considerada objetivamente como desarrollo, “no es un proceso rectilíneo, casi automático y de por sí ilimitado, como si, en ciertas condiciones, el género humano marchara seguro hacia una especie de perfección indefinida” (*Sollicitudo Rei Socialis*, 27). Y es que “la historia humana no es simplemente un proceso necesario hacia lo mejor, sino más bien un acontecimiento de libertad...” (*Familiaris Consortio*, 6)²⁴.

La fragilidad, el riesgo, la incertidumbre, la provisoriedad, la tentación de instalarse (en sí mismo, o en la “estructura”), el “conformismo”²⁵, si se quiere, desafían permanentemente a los hombres, los cuales, por otro lado, tienden naturalmente a controlar su destino. De ahí la importancia de una justa programación. Se podría decir, hasta cierto punto, que el “programa” está ya en el hombre mismo, en su ser específico. Así lo entiende, al menos, Juan Pablo II, cuando afirma que la persona humana es “un ser subjetivo, capaz de obrar de manera programada y racional” (*Laborem Exercens*, 6).

En el mismo sentido, Etienne Gilson decía, antes, que ser un “animal razonable” implica para el hombre no sólo una definición, sino “un programa”²⁶.

En el orden social, económico, y aun político, la programación es un ordenamiento razonable a los objetivos que, en vistas a las condiciones particulares de tiempo y lugar, se precisan como una traducción de los fines en que se realiza analógicamente el bien común. La programación supone, además, una determinación de los medios necesarios que logren los objetivos a que se apunta. Así concebido, el programa “da su valor a la obra por realizar.

²³ Op. cit., p. 62.

²⁴ J. Maritain, *Théonas*, París, 1925, pp. 116-177. Del mismo autor, *Pour une philosophie de l'histoire*, París, 1960.

²⁵ Instalación y conformismo definen, entre otros elementos, tanto al “burgués” de Kierkegaard, como al de Léon Bloy. Cf. del primero, op. cit., pp. 52 y siguientes, y 121-125; y, del segundo, *Pages de Léon Bloy*, París, 1951, pp. 135-173.

²⁶ Op. cit., p. 218.

Dando una cierta forma al mundo, valoriza al hombre” (*Populorum Progressio*, 50).

Por último, todo el análisis que proponemos supone que el desarrollo es una cuestión ante todo antropológica, lo cual equivale a situar en su base la educación para la libertad²⁷, en la que el cultivo del *sapiens* genera al mismo tiempo una capacidad social que, sin desdeñar la producción de bienes materiales (con todo lo que ello implica en términos de tecnología y de organización), se aplica, más allá, a la realización integral del bien común, que es un bien de personas humanas, y que, por consiguiente, promueve, por sobre todo, el desarrollo del espíritu²⁸ y de las virtudes morales e intelectuales. Dicho en otra forma, más allá del desarrollo económico, importa promover lo que Pablo VI designaba como una “civilización del amor”.

C. Conclusión

Las consideraciones sobre libertad y desarrollo que he expuesto entienden situarse en relación a ese *servicio* de la verdad y para los hombres que es el Magisterio de la Iglesia²⁹. Por lo mismo, ellas conciernen también a la Doctrina Social de la Iglesia (cuya calidad magisterial, lejos de determinarse a partir de la epistemología, es una cuestión teológica, que tiene a la Iglesia como sujeto y, aún, como objeto)³⁰, y a esa teología de la liberación “útil y necesaria” (Juan Pablo II) por la que la Iglesia exhorta a los teólogos (pero no sólo a los “profesionales” de la teología) a trabajar, considerando las dos Instrucciones de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe.

Si se *asumen* ambas Instrucciones —y no sólo se las *invoca*, como para no tener que *asumirlas*...— la teología de la liberación de Boff o de Gutiérrez (entre otras) —que constituyen la negación práctica de la fe de la Iglesia, así como la negación de la fe en el Verbo encarnado, en los juicios de *Libertatis Nuntius*³¹— quedan excluidas en su enunciado *formal*, por mucho que (en Gutiérrez más que en Boff, a nuestro entender), encie-

²⁷ Véase, en general, J. Maritain, *La educación en este momento crucial*, Buenos Aires, 1954.

²⁸ *Raíz del hombre* (Santo Tomás de Aquino).

²⁹ El cual, en su sujeto propio, más que nadie cosecha entre lágrimas.

³⁰ La pregunta que opera aquí como principio es: Iglesia, ¿qué dices tú de ti misma? Es lo que rechaza a la ideológica de los hermanos Boff, la del liberacionismo de inspiración marxista y del neo-modernismo teológico.

³¹ Que no debieran ser olvidados; poniéndose como anteojeras para no percibir los obstáculos y así, según se cree ilusoriamente, “avanzar” mejor (profesismo).

rren *desafíos* y *temas* rescatables y, de hecho, rescatados (pero, en otra perspectiva, y a otro nivel)³². Las “canteras”, si se me permite la expresión, no están aquí tanto las teologías que han asumido (así no sea metodológicamente, según se piensa) el marxismo, sino en otros “lugares”. Aún allí donde el liberacionismo ha sido criticado o denunciado. O, también, en algunos aportes de autores argentinos, que han propuesto *elementos* integrables porque se originaron en una auténtica inteligencia de la fe, y en fidelidad a la Iglesia.

Ahora bien, el campo de la Doctrina Social de la Iglesia, y el de una auténtica (evangélica y eclesial) *teología* de la liberación (que es ante todo *libertad*, *reconciliación*, *solidaridad* y *subsidiaridad*), coinciden, en cuanto ambas se sitúan en el ámbito de la teología moral (y de la historia). Esto supone, en esta justa teología de la liberación una *perspectiva* y una *actitud* (del teólogo), *radicalmente* (en la raíz) diversas de la del liberacionismo denunciado por *Libertatis Nuntius*— y ya por Pablo VI, en *Evangelii Nuntiandi* (1975), allí donde éste pretende abarcar todo, descolgándose, y aún de la Iglesia, el “proyecto” de una auténtica teología de la liberación se *proporciona* (y delimita) en el marco de la fe cuyo encargo tiene la Iglesia. El liberacionismo (de signo principalmente marxista; no solo) es literalmente totalitario; abarca el conjunto del mensaje cristiano, como señala la primera instrucción. Es una “nueva manera de hacer teología” (Gutiérrez)³³, que a partir de una radical *relectura* del dato revelado, e independientemente de la tradición y del magisterio, reformula *de fons en comble*, la inteligencia de la fe. Al revés, concebimos esa teología de la liberación a que hoy la Iglesia exhorta, como un *desafío* inmenso, pero que debe ser abordado no con arrogancia —menos con rebeldía— sino en la docilidad y fidelidad a la Iglesia. Lejos de apuntarse, entonces, a una reformulación global, se debe situar el “proyecto” en el ámbito de Teología moral (y de la historia), y abordar la “tarea” a partir de la fe de la Iglesia, de la Tradición y del Magisterio, así como de esa

³² Es lo que ocurre con los temas bíblicos del Exodo y de los pobres que son “rescatados” por la Iglesia en su magisterio, denunciando, al mismo tiempo, su deformación ideológico-política por parte del liberacionismo. Es así como *Libertatis Conscientia* recuerda la importancia del tema del Exodo, pero envía al desarrollo más importante, y claramente crítico, de *Libertatis Nuntius*. Es también aquí donde se afirma que el pobre de la Biblia ha sido subsumido en el proletariado de Marx, llevando por allí, a una “nefasta confusión”.

³³ Tan nueva, novedosa e *innovadora*, que ya no es *teología sensu stricto*.

sabiduría cristiana y natural (filosófica), en buena medida integrada en ellos.

Estoy convencido que todo este desafío y laboriosidad intelectuales (como positivamente atenazado entre la espiritualidad de la fe y la acción concreta que se *inspira* en ella), se sitúan —con su propia lógica (y respetándola)— en el impulso y la orientación de lo que Pablo VI designaba como civilización del amor.

MEDIACIONES TEORICAS Y PRACTICAS DE LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA

por Juan Carlos SCANNONE, S. I. (San Miguel)

Según Henrique de Lima Vaz¹, el “deslizamiento teórico” hacia el análisis social y la estrategia de acción marxistas que se dio en numerosos círculos cristianos latinoamericanos comprometidos con el cambio social, se debió a que, al no encontrar mediaciones teóricas y prácticas concretas elaboradas según las orientaciones de la doctrina social de la Iglesia y la antropología cristiana, las buscaron en el marxismo. Pues éste les ofrecía instrumentos teóricos y prácticos para analizar la situación y para transformarla.

Algo semejante ocurrió, según Arturo Gaete², cuando otros cristianos latinoamericanos comprometidos intentaron aplicar, demasiado inmediatamente —es decir, sin mediaciones— la enseñanza social de la Iglesia en un programa político. Pero como ella no se mueve en el mismo plano que los proyectos históricos del liberalismo capitalista o del socialismo marxista, no constituye de suyo una “tercera vía”³. De ahí que, esos cristianos, al no tener un cuerpo teórico suficientemente elaborado y concreto de propuestas de instituciones históricas: jurídicas, sociales, políticas, económicas, culturales, etc., a fin de encontrarlas, recurrieron sin suficiente crítica y reelaboración, o bien al acervo liberal capitalista dominante, o bien al marxismo. También entonces se produjo un “deslizamiento”, tanto teórico como práctico, aunque dicho autor no utilice esa expresión.

En ambos casos de “deslizamiento” faltaron los “instrumentos” adecuados, es decir, las adecuadas mediaciones para llevar a la práctica las “directivas de acción” de la doctrina social, fundadas en sus “principios de reflexión” y “criterios de juicio”⁴.

¹ Cf. su artículo “Cristianismo e pensamento utópico. A propósito da Teologia da Libertação”, *Síntese* (Nova fase) n. 32 (1984), 5-19 [en castellano: *Nexo* n. 5 (1985), 25-32]; en la pág. 9 habla de un “*glissement* teórico”.

² Cf. su trabajo “El pensamiento social de la Iglesia como pensamiento crítico y creador”, *Mensaje* n. 265 (1977), 707-714, en especial, pág. 710 ss.

³ Según lo afirma la encíclica *Sollicitudo Rei Socialis* (en adelante: *SRS*) 41.

⁴ Cf. la Instrucción *Libertatis Conscientiae* (en adelante: *LC*) 72, en donde son citadas *Octogesima Adveniens* (*OA*) 4, el Discurso inaugural de Puebla (de Juan Pablo II) III, 7 y *Mater et Magistra* 235.