

LA ENSEÑANZA SOCIAL DE LA IGLESIA EN PUEBLA

Ricardo Antonsich, S.J.

O autor, conhecido especialista do Ensino Social da Igreja, desenvolve sua reflexão, sobre esse ensinamento nas Conclusões de Puebla, articulando três núcleos centrais de idéias: a relação Igreja-mundo, a relação com as ideologias e a hermenêutica da doutrina social da Igreja para o contexto latinoamericano. No primeiro desses núcleos procura responder à questão: por que a Igreja se interessa e se pronuncia sobre os problemas sócio-econômico-políticos e culturais? No segundo, que pensar das ideologias que se propõem como mediações para a solução do problema social? No terceiro, analisa as concretizações do ensinamento social nas Conclusões de Puebla. A relação Igreja-mundo é desenvolvida em seis teses: 1ª, A Igreja existe para o mundo, enquanto é sacramento de salvação para a história do mundo; 2ª, O mundo encontra seu sentido último na Igreja; 3ª, As relações Igreja-mundo, devem ser analisadas racional e criticamente ao nível do conhecimento científico; 4ª, A teologia requer mediações científicas e filosóficas para compreender o mundo; 5ª, No processo de elucidación da missão da Igreja em face do mundo, o Conc. Vat. II abre um caminho fecundo com o conceito de "sinal dos tempos"; 6ª, Medellin e Puebla trataram de ler o "sinal dos tempos" fundamental da história da América Latina. As ideologias são abordadas pelo autor sob o aspecto da experiência, em seu conceito e sua definição e no discernimento que exigem. Esse discernimento aplica-o às três principais ideologias vigentes entre nós: a do liberalismo capitalista, a do marxismo coletivista e a da doutrina da segurança nacional. A reflexão se encerra conclusivamente analisando o ensinamento social da Igreja, como é apresentado por Puebla, em seu significado e critérios para sua leitura na América Latina, especificamente, sob a ocular da sensibilidade pelos pobres do continente, desenvolvendo uma hermenêutica baseada na tradição cristã.

La Tercera Conferencia del Episcopado Latinoamericano, en Puebla, ha dado gran importancia a la enseñanza social. Ha sido, sobre todo, el Papa Juan Pablo II el que ha marcado el sentido y el valor que la doctrina social de la Iglesia debe tener en el proceso liberador latinoamericano. Vamos a organizar nuestra reflexión en torno a tres ejes o polos de ideas: relación Iglesia-Mundo, las ideologías, la enseñanza social.

El primer eje nos ofrece un amplio marco de referencia: la justificación de porqué la Iglesia se interesa por determinados problemas que parecen no ser de su competencia, tales como situaciones políticas, modelos económicos, conflictos sociales, valores culturales. El segundo eje nos lleva a la confrontación con los grandes sistemas de pensamiento y acción que quieren resolver las necesidades y exigencias de la sociedad, velar por intereses propios, legitimar opciones y modelos. Finalmente, el tercer eje nos lleva a examinar el aporte específico de la Iglesia en estos problemas, por medio de su enseñanza social.

I. RELACIÓN IGLESIA-MUNDO

Qué queremos decir por relación Iglesia-Mundo?

Los diferentes sentidos de la palabra "mundo" fueron esclarecidos en relación con la Constitución Pastoral "Iglesia en el Mundo", o *Gaudium et Spes*, del Concilio Vaticano II. Es preciso reconocer que la palabra "mundo", en la conciencia cristiana no tiene una acepción unívoca. Distingamos pues diversos niveles o sentidos:

a) en primer lugar, la palabra "mundo" significa el conjunto de la creación de Dios. Pablo argumenta a los atenienses de esta manera: "El Dios que hizo el mundo y todo lo que hay en él, siendo Señor del cielo y de la tierra, no vive en santuarios fabricados por hombres, ni es servido por mano de los hombres" (Hechos, 17,24-25). Este mundo, creado, es lugar de la tarea del hombre; ámbito de su vocación de dominar la tierra (Gn 1,28). Pero no es el destino último del hombre, ni agota su vocación. El hombre puede perder su "alma", su "persona", puede fracasar en su destino último, aunque gane el mundo. Jesús plantea un profundo interrogante: De que le

sirve al hombre a ganar el mundo entero, si se pierde a sí mismo? (Mt 16,26);

b) un segundo nivel o significado: la palabra mundo designa particularmente a los hombres, a la humanidad; los seres racionales que dan sentido al mundo sometiéndolo a su servicio. El mundo, así entendido, es todo el conjunto de hombres. "Tanto amó Dios al mundo que envió a su Hijo Unigénito, para que todo el que crea en El no se pierda, sino que tenga la vida eterna" (Jn 3,16);

c) finalmente, un tercer nivel o significado implica el sentido de lugar del pecado; es decir, el mundo como humanidad, pero que opta contra Dios, que se aleja de Dios. Todavía podríamos distinguir aquí dos niveles: el de las personas bajo el poder del pecado, y sin embargo amadas y llamadas a la salvación por la misericordia de Dios; y el otro nivel de la sede irreductible del poder del mal, del príncipe de las tinieblas o de este mundo (Jn 12,31; 14,30), incapaz de saborear los dones de Dios (1 Cor 2,12). En este tercer nivel, podemos afirmar que Cristo no es de este mundo (Jn 8,23; 17,14) ni quiere que sus seguidores seamos de este mundo; pero sin embargo El es el triunfador sobre este mundo (Jn 1,10; 16,33) y sus seguidores estamos llamados a mostrar el triunfo de Jesús, del Cordero de Dios que quita el pecado del mundo (Jn 1,29).

Quede claro, pues, en qué sentido usamos la palabra "mundo". No queremos establecer un dualismo, como si mundo significara todos los que no aceptan a Cristo, y la Iglesia, todos los que lo aceptan. Tomamos la palabra "mundo" en el segundo nivel: conjunto de hombres, la humanidad, a la que Dios ama tanto que envía a su Hijo; y en el primer sub-nivel del tercer nivel: humanidad que está en pecado, pero que sale de El, por la victoria de Cristo, Cordero de Dios que quita el pecado del mundo.

La Iglesia se relaciona con el mundo, en cuanto que llama a los hombres sometidos a la esclavitud del pecado, a la libertad en Cristo. Y así, libres en el Señor, realizan la vocación de dominio del "mundo", en el sentido cósmico. El estilo de dominio del mundo, en el espíritu de Cristo, supone trascender este dominio; salvar el alma, la persona, el destino escatológico.

En este nivel semántico, se encuentra también la Encíclica **Redemptor Hominis**. El Papa Juan Pablo II quiere confrontar la historia humana, cercana ya a la fecha 2.000, con el misterio Redentor de Cristo. "El Redentor del hombre, Jesucristo, es el centro del cosmos y de la historia" (RH,1a). "El Dios de la creación se revela como Dios de la redención, como Dios que es fiel a sí mismo, fiel a su amor al hombre y al mundo, ya revelado el día de la creación" (RH 9,b).

Toda la Enciclica afirma el presupuesto fundamental de la relación entre la Iglesia y el mundo. La misión de la Iglesia es acercar a Cristo y al hombre; el hombre concreto debe ser entendido en "su mundo". Juan Pablo II relaciona a Cristo con un mundo en crisis, con sus estructuras mundiales y sus desafíos. Es al hombre enmarcado dentro de este mundo al que Cristo se dirige y se comunica; no es a un hombre aséptico, no contaminado por problemas, por miedos, por aspiraciones históricas.

Para ubicar la relación Iglesia-Mundo, en la que se colocan Medellín y Puebla, avanzaremos en forma de tesis o afirmaciones básicas. Las dos primeras se refieren a la mutua ordenación que existe entre Iglesia y Mundo; las dos segundas a las mediaciones racionales de esa relación; las dos últimas a las expresiones históricas que ha ido tomando dicha relación.

TESIS PRIMERA: La Iglesia existe para el mundo, en cuanto que es sacramento de salvación de la historia del mundo.

En la providencia de Dios, la Iglesia tiene una misión salvífica, como continuidad histórica y presencia permanente de la obra redentora de Jesucristo. Esta afirmación creo que es central de la fe.

Sin embargo, la Iglesia no puede absolutizarse a sí misma. La obra salvífica de Dios, la construcción del Reino, es el horizonte último de la historia. Dios es el que salva. La Iglesia existe en función de esa obra salvífica como sacramento, signo e instrumento de gracia. La Iglesia, pues, no tiene sentido por sí misma. Como toda señal o signo apunta hacia lo significado; quiere trascenderse a sí misma como signo, para que la mirada se dirija hacia el Dios salvador. En otras palabras: la Iglesia no existe para sí misma sino para el mundo: para que la salvación, obra de Dios, llegue al mundo.

Un personaje del Nuevo Testamento puede encarnar el sentido de la Iglesia: la persona de Juan el Bautista. La Iglesia, como el Bautista, debe anunciar a Cristo; hacer que Cristo sea conocido y amado; en cierto sentido, "disminuirse" para que El crezca. Como Juan Bautista, también debe estar atenta a la historia para señalar el paso del Señor; para descubrir su presencia y decir dónde y cuándo el Cordero de Dios está quitando el pecado del mundo.

Una Iglesia que se absolutizara a sí misma, no sería fiel a su Señor; no viviría de la vida de su Señor, la única vida que le da vida (cf. RH, 18 a). La Iglesia existe para que los hombres y Cristo se encuentren.

Sin embargo, debemos reconocer también que la Iglesia no es un mero signo; algo así como una señal o símbolo vacío que solamente remite a algo exterior a sí mismo. La Iglesia es verdadera-

mente sacramento, signo "lleno", con sentido en sí. La Iglesia es la comunidad de hombres que han encontrado a Cristo y viven de la vida de Cristo. Por tanto, no hay que entenderla afirmación de que la Iglesia existe sólo para el encuentro de Cristo a los hombres, algo así como si un amigo presentara mutuamente a dos personas desconocidas entre sí, y se despues se retirase para dejarlas conversando. No; la Iglesia es el encuentro y el lugar donde los hombres encuentran a Cristo y viven la vida de Cristo; el encuentro con Cristo es constitutivo de la Iglesia en la fe y sacramentos. La Iglesia es, pues, signo y sacramento de salvación, en la medida en que los hombres que constituyen la Iglesia viven de la fe; se encuentran con el Señor, obedecen sus mandatos.

La Iglesia es sacramento de salvación en la medida en que en su seno se vive la fraternidad y la filiación; la vida conforme al Espíritu de Jesús; en la medida en que los hombres que viven el encuentro con Cristo en el seno de la Iglesia se reconocen salvados, redimidos, hechos libres.

Cuando los Hechos de los Apóstoles nos dicen que la "asamblea de los fieles tenía un solo corazón y una sola alma", que "nadie consideraba como suyo lo que poseía", y que "acudían asiduamente a la enseñanza de los apóstoles, a la convivencia, a la fracción del pan y a las oraciones" (Hechos 4,32; 2,42), nos muestra la existencia objetiva de una comunidad de personas transformadas por la fe; una comunidad que llama la atención por la caridad y por tanto anuncia a los demás una nueva posibilidad de existir, en el espíritu de Jesucristo.

TESIS SEGUNDA: el mundo no encuentra su sentido último sin la Iglesia.

La vida humana no es pura subsistencia; un puro vegetar en la historia. El hombre necesita encontrar un sentido a su vida, un por qué, un hacia dónde; una utopía, una meta. La vida sin sentido no es humana; una vida humana con sentido pobre es vida pobre.

El hombre, la sociedad, los pueblos, pueden encontrar sentidos diferentes para su acción: vg... transformar la naturaleza para hacer que la vida humana sea más agradable, más creadora; para superar el sufrimiento, para encontrar la felicidad. Cuando el esfuerzo del hombre se ve frustrado, sus aspiraciones aplastadas, entonces se produce una crisis de sentido.

Juan Pablo II presenta en su Encíclica "Redemptor Hominis" la crisis profunda de sentido en el mundo de hoy; ; utiliza para ello el concepto de alienación. El hombre quiso dar sentido a su mundo mediante el conocimiento científico y la transformación tecnológica;

ahora contempla, con angustia y miedo, cómo sus productos se escapan de sus manos, la técnica lo deshumaniza; advierte que la crisis de sentido deriva de la falta de ética. (RH 13-16)

Hay varios niveles de sentido, desde los superficiales hasta los profundos. La Iglesia ofrece el sentido radical, último, trascendente: la vida humana tiene sentido en Dios; su origen en Dios, su destino en Dios. La vida humana no es una casual evolución del cosmos que simplemente acontece por un juego de fuerzas naturales. Detrás de la existencia humana hay una voluntad deliberada creadora que llama al hombre a la vida; que invita al ser humano a compartir el gozo de la vida divina; que prepara un provenir absoluto, trascendente, definitivo para el hombre.

La pregunta radical que el hombre y el mundo se hacen por su sentido, se aclara por la fe, por la revelación. Por la Palabra que Dios sembró en un pueblo que experimentó su fuerza liberadora y estableció el pacto de ser "su pueblo"; por la Palabra definitiva en Jesucristo al llegar la plenitud de los tiempos.

Sin esta irrupción de Dios en la historia, el hombre seguiría el camino de sus dudas, titubeos y angustias. En Cristo, tenemos certezas: la certeza de que Dios nos ama; la certeza de que ese amor se ha manifestado en el Crucificado-Resucitado y se manifestará en nosotros. Son certezas de fe, no de experiencia ni de ciencia. Certezas que crecen cuando el hombre se abandona a la acción de Dios; cuando rehusa ser el absoluto constructor de sí mismo; cuando sabe que algo le es dado y que debe ser recibido con humildad: el don de ser hijo del Padre, la capacidad de ser hermano de los demás.

Hay pues una ordenación del mundo a la Iglesia; el mundo está necesitado de la Iglesia, aunque no lo sepa; cuando busca verdad, justicia, bien. Está movido por el Espíritu.

Las dos primeras tesis muestran una mutua ordenación de Iglesia y mundo. Las dos tesis siguientes tratan de señalar el nivel teórico, racional, crítico en el que esas relaciones mutuas son conocidas y analizadas.

TESIS TERCERA: las relaciones Iglesia-mundo, deben ser analizadas racional y críticamente en el nivel de conocimiento científico.

Existe un primer nivel de "conciencia" que percibe las relaciones Iglesia-mundo. Pero hay que dar un paso a otro nivel, donde la conciencia, más intuitiva y próxima a lo real, se vuelve "ciencia", es decir, saber racional, crítico, riguroso.

La mediación científica, analítica que considera el mundo puede ser la filosofía, las ciencias, sobre todo las ciencias humanas.

La mediación científica que da cuenta del hecho "Iglesia", es la teología.

El nivel de la racionalidad crítica es importante. Pero no hay que absolutizarlo tampoco: lo que verdaderamente importa en el plano de la historia salvífica es que Iglesia y mundo se relacionen y se relacionen correctamente; no se realiza la salvación sólo por el conocimiento (teórico) de cómo deberían relacionarse correctamente Iglesia y mundo.

Por otra parte, sin crítica rigurosa pueden darse falsas relaciones que impidan más que ayuden la misión propia de la Iglesia frente al mundo. La Iglesia puede absolutizarse a sí misma, sin respetar al mundo y la autonomía de lo temporal; pero también, a su vez, el mundo puede absolutizarse y rechazar el sentido que la Iglesia le apunta. En el primer caso, tendríamos una sacralización indebida de lo temporal; en el segundo un secularismo. En el primer caso, la Iglesia se arrogaría el derecho exclusivo de decir la única palabra sobre el mundo; entendería la revelación no sólo como fuente de conocimiento de fe, sino de toda ciencia, de toda explicación sobre el origen del cosmos y del hombre. En el segundo caso, el mundo pretende decir la única palabra válida sobre el sentido del hombre, absolutizando el conocimiento científico, divinizando el progreso técnico.

La correcta inter-relación teórica de las diversas disciplinas que quieren dar cuenta de la realidad "mundo" y de la realidad "Iglesia" es decisiva para iluminar una correcta praxis de interrelación mundo-Iglesia..

TESIS CUARTA: la teología requiere de mediaciones científicas y filosóficas para comprender el mundo.

El conocimiento que la Iglesia tiene del mundo, lo tiene de fuente propia por la revelación. Pero ésta, aunque responde a interrogantes últimos, no responde a todas las cuestiones lanzadas por el mundo. Para armonizar su propio saber de fe con el saber de la razón; y para anunciar a quienes poseen un saber de razón, el saber de la fe, la teología debe entrar en diálogo con otras disciplinas racionales, científicas. Los temas más cruciales para el hombre: el sentido de su libertad, la construcción de su historia; la naturaleza y esencia de su convivencia y de su acción sobre el cosmos, todo ello son problemas filosóficos, con los cuales la teología se confrontó desde muy antiguo.

Lo que va surgiendo como novedad es la convicción que el camino de la filosofía no agota el saber de la razón sobre el mundo; se desarrollan nuevas disciplinas, ciencias muy rigurosas en sus

exigencias metodológicas; avances notables en el conocimiento del psiquismo humanos, en las reglas que rigen relaciones económicas e políticas, en la comprensión de la las culturas. Sin una seria confrontación de la teología con estas ciencias, su palabra sobre el mundo parecería antagónica, superflua, innecesaria, frente a las palabras de la racionalidad crítica.

Detengámonos aquí un momento: hemos establecido cuatro tesis, dos de ellas referidas a una real relación Iglesia-mundo; las otras dos, referidas a una relación teórica, conceptual, interdisciplinar, entre las ciencias que tratan de comprender las dos realidades descritas. Nuestro paso siguiente consiste en recordar que la clarificación teórica de estas cuatro afirmaciones ha surgido dentro de un proceso histórico. Situaciones, hechos, acontecimientos, son los que han llevado a una toma de conciencia de la complejidad del problema.

TESIS QUINTA: el el proceso de clarificación de la misión de la Iglesia ante el mundo, el Concilio Vaticano II abre un camino fecundo con el concepto de Signo de los tiempos.

Gaudium et Spes, es decir, la Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el mundo, constituye una cierta novedad en la tradición conciliar. Por primera vez, temas sociales, políticos, son tema de un Concilio, aunque no ciertamente del magisterio eclesial. Es natural que esta novedad suscitara reservas y desconfianzas.

Creo que no es aventurado afirmar que estos temas entran en el Concilio gracias a un concepto clave, que permite comprender problemas de la sociedad como interpelaciones a la misión de la Iglesia. Este concepto clave es el de "signos de los tiempos". Es gracias a este concepto, originariamente bíblico (cf. Mt 16,1-4 y par) que entran en el Concilio preocupaciones temporales del mundo. Hace una función de "puente", que Pablo VI reclama en su discurso inaugural de la 2ª sesión del Concilio.

Quien abre las puertas a la expresión "signo de los tiempos" es Juan XXIII. En la navidad de 1961 afirmaba: "Haciendo nuestra la recomendación de Jesús de saber distinguir los signos de los tiempos, creemos descubrir en medio de tantas tinieblas, numerosos indicios que nos infunden esperanza sobre los destinos de la Iglesia y de la humanidad".

La aceptación de la expresión "signo de los tiempos" no fué fácil, sobre todo debida a la crítica hecha por biblistas: se está queriendo significar que hay "nuevas revelaciones" en la historia, que se añaden a la plena revelación consumada definitivamente en Cristo? No era ésta la intención de la expresión. Más bien indicar el

vigor cuestionante de ciertos acontecimientos cuando son examinados a la luz del Evangelio. Rectamente entendido, el concepto "signo de los tiempos" entra en el lenguaje conciliar, varias veces en *Gaudium et Spes* (4,11,44) y en otros documentos conciliares, como *Presbiterorum Ordinis*, 9; *Unitatis redintegratio*, 4; *Apostolicam Actuositatem*, 14. (1)

Quede en claro, que la expresión "signo de los tiempos" coloca la historia humana, incluso en sus dimensiones temporales, bajo la mirada de fe y la reflexión teológica. Para que un hecho sea interpretado como signo del tiempo, debe ser marcante, significativo y no trivial; y debe ser iluminado por la fe, permitiendo conocer mejor la voluntad y el designio de Dios sobre la historia.

Más allá del uso de la expresión, es sobre todo un espíritu el que hace de *Gaudium et Spes* un camino novedoso para nuestra Iglesia latinoamericana. Se valora el análisis de la realidad; se interpreta esa realidad desde la fe y el Evangelio; se proyecta esta reflexión en directrices pastorales. Ni Medellín ni Puebla serían comprensibles sin el Vaticano II, y en particular, sin *Gaudium et Spes*, y el concepto de signo de los tiempos.

TESIS SEXTA: Medellín y Puebla han tratado de leer el "signo de los tiempos" fundamental de la historia de América Latina.

La interpretación de los signos de los tiempos es, en su dimensión profunda, una tarea profética. Los profetas hablaron a su pueblo de la maravillosa acción de Dios, de su obra liberadora; pero también denunciaron el pecado del pueblo; las infidelidades a la alianza. Una adecuada lectura de los signos de los tiempos implica ver en los acontecimientos históricos el doble juego de la acción del hombre y de la acción de Dios. Las situaciones puramente temporales, cerradas en forma inmanente, no constituyen signos de los tiempos en el sentido evangélico y conciliar. Lo que hace que un hecho histórico se convierta en signo del tiempo es la dimensión que suscita conversión, apertura a la llamada de Dios.

A continuación voy a esbozar mi propia apreciación sobre lo que constituiría como el hilo conductor que vertebra Medellín y Puebla y une las dos conferencias así como la historia de los 10 años que las separan.

Creo ver el signo del tiempo primario y radical de América Latina en el contraste de dos afirmaciones repetidamente enseñadas por los Obispos en Medellín y Puebla:

(1) Boff, Clodovis, OSM. *Sinais dos tempos*. Ed. Loyola, S. Paulo, 1979.

1) La primera se refiere a la gratuita y amorosa acción de Dios con el pueblo latinoamericano por la evangelización que nos ha traído la verdad salvadora de Jesucristo; por la gracia que ha permitido que esta verdad salvadora se ecarne profundamente en la cultura y en la religiosidad popular; que penetra intimamente, profundamente en nuestra conciencia colectiva, sobre todo en los hombres y mujeres sencillos de nuestro pueblo. La evangelización es la semilla de la esperanza para nuestros pueblos.

2) La segunda afirmación se refiere fundamentalmente a la respuesta de nuestra sociedad, de las personas, de nuestros pueblos. Este pueblo evangelizado no vive conforme a las exigencias de la fe; se vuelve prevaricador; vive en una situación de pecado, de negación de fraternidad, de negación de paz, como don del Señor. No se trata solamente de que existe miseria y subdesarrollo; se trata de la injusticia, del pecado que desgarrar la fraternidad. (2).

En otras palabras, América Latina es un continente de fe y de injusticias. Esta es para mí la originalidad radical de Medellín y Puebla: afirmar las dos cosas. No se trata solamente de señalar miseria, brecha entre ricos y pobres, subdesarrollo, necesidad de reformas económicas o políticas. Los Obispos han ido a la raíz: todo eso es fruto del pecado; es resultado de injusticias; es quebrantamiento de la moral social y personal; es negación práctica de la fe que se acepta teóricamente.

Por otro lado tampoco se trata de recordar una evangelización ya recibida o que se trata de ajustar a las condiciones del momento presente. Se trata en realidad de someter esa evangelización a un test concreto, significativo.

La Sagrada Escritura, que nos revela el origen de nuestro amor filial, y que nos señala la persona del Padre a quien debemos dirigirnos, nos dice también que el amor a Dios puede ser "falso" y que la fe puede estar "muerta". "Si alguno dice: amo a Dios, y aborrece a su hermano, es un mentiroso, pues quien no ama a su hermano, a quien ve, no puede amar a Dios a quien no ve" (I Jn 4,20) "Si alguno que posee bienes de la tierra, ve a su hermano padecer necesidad y le cierra su corazón, como puede permanecer en él el amor de Dios?" (I Jn 3,17). "De qué sirve, hermanos míos que alguien diga: tengo fe, si no tiene obras? Acaso podrá salvarle la fe? Si un hermano o una hermana están desnudos y carecen del sustento diario y alguno de vosotros les dice: id en paz, calentaos y hartaos, pero no les dás lo necesario para el cuerpo, de qué sirve? Así también, la fe, si no tiene obras, está realmente muerta" (Sant. 2,14-17).

(2) Med., Paz, 14; Just., 1; Paz 16,19; Cateq. 7; Pobrez. de la Igles. 1; Past. de conjunto, 1; Paz 5. Puebla: 28, 70, 73, 186, 204, 328, 329, 452, 1032, 1258.

Cuando los Obispos contrastan la evangelización con la realidad social no lo hacen, pues, por "horizontalismo" como insidiosamente se les ha acusado. La confrontación es necesaria para saber que esa fe es verdadera y está realmente viva. Notemos que en el orden doctrinal, la correcta respuesta al hambre es la hartura y al frío el calor. Santiago ridiculiza al que "sabe" muy bien cuáles son los remedios, pero no los pone en práctica. La coherencia de contenidos de la evangelización, su ajustada ortodoxia, no son suficientes, por sí solos, para crear un mundo de justicia y de fraternidad. Hace falta vivirlos, encarnarlos, practicarlos.

Desde esta perspectiva, creo que puede afirmarse que la realidad "fe-injusticia" es un signo de nuestro tiempo para América Latina. Un motivo de esperanza en cuanto fe, presente a pesar de sus imperfecciones; un motivo de conversión en cuanto injusticia, negación práctica de esa fraternidad a la que invita la fe. Descifrando este signo del tiempo, la Iglesia en América Latina sirve a esta parcela de mundo a la que tiene que salvar. Y un aspecto importante de este discernimiento es apreciar en su justo valor las ideologías y ofrecer una doctrina orientadora del compromiso de los cristianos ante la sociedad.

II. LAS IDEOLOGÍAS

El segundo paso de nuestra reflexión sobre la doctrina social en Puebla es el examen de las ideologías. Las ideologías pretenden ser instrumentos que ayuden a una sociedad a configurar su mundo; en ellas se encuentran las expresiones de sus aspiraciones, el fruto de sus experiencias históricas, la fuerza dinamizadora de sus tareas. Tratan de dar "sentido".

Pero hemos dicho también que la Iglesia quiere dar "sentido" al mundo; el sentido radical, trascendente, último. No habrá por esta razón una competencia y rivalidad de sentidos? No existe el riesgo de que el último sentido, ofrecido por la Iglesia quiera ser el sentido penúltimo y todo otro sentido privando al hombre de sus opciones sociales y políticas a partir de su ciencia y praxis históricas? Y, al revés, no existe también el riesgo de que los sentidos parciales, immanentes, reducidos, ofrecidos por las ideologías se absoluticen; quieran constituirse en el último sentido?

La confrontación entre el sentido que ofrece la Iglesia y los sentidos que ofrecen las ideologías es imprescindible. Como se da esa confrontación en Puebla? Señalaría tres niveles: el primero se refiere a la experiencia práctica, real, existencial. El segundo trata de definir el fenómeno de las ideologías, señalar sus características. Finalmente, en el tercero se señalan las líneas de un discernimiento.

Señalar primero el nivel de la experiencia nos permite recoger textos dispersos en Puebla sobre las ideologías, que no están concentrados en la sección temática correspondiente.

a) la experiencia de las ideologías

América Latina se encuentra "tentada de ideologías anticristianas y codiciada por guías extremistas y centros de poder" (864). Las ideologías se introducen sobre todo en centros de transmisión de cultura y valores. "Las ideologías en boga saben que las universidades son un campo propicio para su infiltración y para obtener el dominio en la cultura y en la sociedad" (1053). Por eso, especifican los Obispos: "Se detectan influencias ideológicas en la manera de concebir la educación, aún la cristiana. Una, de corte utilitario-individualista la considera como simple medio para asegurarse un porvenir; una inversión a plazo. Otra busca instrumentalizar la educación, no con fines individualistas, sino al servicio de un determinado proyecto socio-político, ya sea de tipo estatista, ya colectivista" (1021). Las ideologías atraen, en particular a la juventud, ansiosa de encontrar un sentido al mundo que quieren construir (cf. 1170).

b) la definición de las ideologías

Los Obispos adoptan una definición de ideología (cf. 535). Dentro de este concepto, podríamos ir desglosando diversos aspectos:

1. Se trata de una "Visión de los distintos aspectos de la vida" que entraña por tanto conceptos, ideas, slogans, expresiones típicas, criterios. Como visión explicativa, quiere aparecer como racional, lógica.
2. Pero es una visión "Desde el ángulo de un grupo determinado de la sociedad" Hay que entender, por grupos de la sociedad, fundamentalmente las clases sociales. Grupos profesionales, pueden producir formas específicas de ideologías, pero no pretenden explicar toda la vida social. No existe "ideología de médicos", o de ingenieros. Si existe ideología burguesa o proletaria.

Estas dos características entrañan una estructura constitutiva de toda visión de la sociedad: que será mirada siempre desde el ángulo de un grupo determinado de la sociedad. La ubicación social del pensar es un dato ya comprobado por la sociología del conocimiento.

3. Es una visión de la vida social, desde el ángulo de un grupo, y expresando las aspiraciones, legitimaciones, valores e intereses de

ese grupo. Entramos aquí en otra realidad: no se trata de una visión desinteresada; es una mirada sobre la sociedad cargada de valoraciones, experiencias, utopías de ese grupo.

4. Porque expresa intereses, valores, aspiraciones, experiencias; la ideología no se reduce sólo a conceptos; es mediación para la acción: llama a la solidaridad, a la transformación de la sociedad para conseguir las aspiraciones. Por tanto, las ideologías son consideradas no tanto en función de su veracidad, cuanto de su eficacia.

Las cuatro características apuntadas hasta ahora no entrañan una valoración peyorativa de la ideología, ni siquiera la característica de defender intereses de grupo. Los Obispos indican que una ideología puede ser legítima al defender intereses, cuando esta defensa es legítima y respeta derechos de otros grupos.

En cuanto mediación para la acción, la ideología es un hecho social necesario, inevitable. Sin ideología ningún grupo humano, partido, movimiento, consigue eficacia histórica.

Sin embargo, las ideologías constituyen un fenómeno ambiguo. Tres reservas señalan los Obispos:

a) la tentación de constituirse en "explicación última y suficiente de todo". La ideología, en este caso, excluye todo otro aporte racional, todo cuestionamiento; más aún se constituye en un prisma hermeneúutico de todo saber.

b) la tentación de absolutizarse. Podríamos señalar dos ámbitos de esta absolutización: el proyectar los intereses parciales de grupo como si fueran los intereses totales de la nación, del pueblo, de los demás grupos humanos. El otro ámbito sería el dar categoría "religiosa" a la ideología; hacer un absoluto en el sentido de la incondicionalidad de sus exigencias; es un "ídolo" (536) una "religión laica" (ibid).

c) la tentación de la pseudoevidencia: las ideologías se presentan como lo obvio, lo natural. "Muchos viven y militan prácticamente dentro del marco de determinadas ideologías sin haber tomado conciencia de ello" (537).

El desenmascaramiento ideológico supone la superación de estas tentaciones. La Iglesia, al anunciar el Reino de Dios, como sentido último y trascendente, realiza, frente a las ideologías, lo mismo que hace frente a la cultura: "la crítica de las idolatrías, esto es, de los valores erigidos en ídolos" (405). El discernimiento nos permite superar "ambigüedades y reduccionismos" (488).

Puebla no solo ofrece principios de discernimiento, sino su praxis. Se hace un discernimiento sobre las principales ideologías que tienen vigencia en América Latina.

c) discernimiento de ideologías:

Puebla considera en forma particular tres ideologías: liberalismo capitalista, colectivismo marxista, seguridad nacional.

1. Ideología del liberalismo capitalista

La ideología del capitalismo liberal afirma el valor de la propiedad privada, de los derechos individuales celosamente protegidos. En esta ideología se verifica la fuerza movilizadora, que los obispos reconocen: "Reconoscemos el aliento que infunde a la capacidad creadora de la libertad humana y que ha sido impulsor del progreso" (542). De igual manera, antes de expresar las reservas fundamentales, los Obispos manifiestan las diferentes manifestaciones de la ideología liberal-capitalista: "en algunos países se ha atenuado su expresión histórica original, debido al influjo de una necesaria legislación social y de precisas intervenciones del Estado; en otros lugares, manifiesta aún persistencia o, incluso, retroceso hacia sus formas primitivas y de menor sensibilidad social" (542).

Sin embargo, esta ideología tiene ambigüedades que deben ser señaladas. Estas se manifiestan en el aspecto "**explicativo**" de la realidad social. Para comprender esta realidad, para dinamizar su progreso "tiene como presupuesto la primacía del capital, su poder y su discriminatoria utilización en función del lucro" (550). El "anteponer el capital al trabajo, lo económico a lo social" (47) es, por tanto, un presupuesto deliberado, cuyos efectos repercuten en acrecentar la distancia entre ricos y pobres. Se trata de un sistema que "no considera al hombre como centro de la sociedad" (64); un verdadero "materialismo individualista" que impide la solidaridad (55). La ideología tiene una antropología, al menos implícita, que los obispos no admiten: "Al servicio de la sociedad de consumo, pero proyectándose más allá de la misma, el liberalismo económico, de praxis materialista, nos presenta una visión individualista del hombre. Según ella, la dignidad de la persona consiste en la eficacia económica y en la libertad individual" (312).

La ideología liberal capitalista no solo lleva a la discriminación, a la brecha entre ricos y pobres; sino que además la legítima y racionaliza. Podríamos aplicar a ella la siguiente afirmación de Puebla: "Una variante de esta visión determinista, pero más de tipo fatalista y social, se apoya en la idea errónea de que los hombres no son fundamentalmente iguales. Semejante diferencia articula en las relaciones humanas muchas discriminaciones y marginaciones incompatibles con la dignidad del hombre... de aquí, con frecuencia, la situación de desigualdad en que viven campesinos, indígenas, empleadas domésticas y tantos otros sectores" (309). Se trata de una verdadera "filosofía de arribismo y de dominación" (95) que corrompe a la juventud, deshumanizándola.

La ambigüedad del liberalismo capitalista se da también en el nivel de lo que hemos llamado "absolutización". Hemos señalado dos niveles de ésta: suponer, falsamente, que los intereses de una minoría coinciden con los intereses de todo el pueblo; y, además, sacralizar los valores de la ideología con dimensiones religiosas.

El sistema liberal capitalista defiende la propiedad privada, pero ésta puede ser considerada un valor absoluto "sin límites ni obligaciones sociales" (PP 26). "Los privilegios ilegítimos, derivados del derecho absoluto de propiedad, causan contrastes escandalosos y una situación de dependencia y opresión tanto en lo nacional como en lo internacional" (542).

Desde este aspecto, la ideología liberal constituye uno de los ejemplos mas claros de absolutización de los intereses que defiende (cf. 536), los de una pequeña minoría, y también de la instrumentación de personas e instituciones al servicio de la eficaz consecución de sus fines. La economía entera está regulada en función de esos intereses minoritarios, de modo que la sociedad se divide cada vez más por una creciente brecha entre ricos y pobres (1263, 133, 1208, 1209), que ha aumentado desde Medellín para acá (487, 793, 1260). Esta situación no es fortuita; obedece a causas estructurales (30), a modelos conscientemente elegidos y programados (50) que son legitimados precisamente por la ideología (47). Las estructuras sociales, en lo económico, político, cultural, etc, se ubican dentro de un gran marco de relaciones internacionales marcado por la dependencia (66, 47, 1264, 312, 501).

La instrumentación se hace aún mas grave cuando se manipula el fenómeno religioso. Es la otra vertiente de la absolutización ideológica. Dos aspectos podríamos desglosar: la absolutización de un valor, que llega a convertirse en ídolo; y la instrumentalización del sentimiento cristiano de nuestro pueblo.

El valor de la riqueza, absolutizado, es un ídolo (185). "Los bienes de la tierra se convierten en ídolo y en serio obstáculo para el Reino de Dios, cuando el hombre concentra toda su atención en tenerlos o aún en codiciarlos. Se vuelven entonces absolutos. "No podéis servir a Dios y al dinero" (Lc 16,13)" (493). Los Obispos añaden que esta idolatría no es solo una posibilidad, sino una realidad existente: "Los crueles contrastes de lujo y extrema pobreza, tan visibles a través del continente, agravados, además por la corrupción que a menudo invade la vida pública y profesional, manifiestan hasta qué punto nuestros países se encuentran bajo el dominio del ídolo de la riqueza" (494).

Adorar al dios dinero es caer en idolatría. Pero mas grave aún, es adorar el dinero bajo capa de cristianismo. Nuevamente un

ejemplo de de la instrumentación de personas e instituciones para conseguir los fines marcados por la ideología.

La idea de la instrumentalización de la Iglesia por la ideología liberal está expresamente formulada por Puebla, n. 558. Vale la pena citar el número: "Las ideologías y los partidos, al proponer una visión absolutizada del hombre, a la que someten todo, incluso el mismo pensamiento humano, tratan de utilizar a la Iglesia o de quitarle su legítima independencia. Esta instrumentalización que es siempre un riesgo en la vida política, puede provenir de los propios cristianos y aún de sacerdotes y religiosos, cuando anuncian un Evangelio sin incidencias económicas, sociales, culturales, políticas. En la práctica, esta mutilación equivale a cierta colusión — aunque insoyante — con el orden establecido" (558).

La instrumentalización de la fe, propia de la ideología liberal, es muy peligrosa y sutil, porque vicia de raíz la propia vivencia religiosa. Los Obispos recuerdan que "muchos han mostrado una fe poco vigorosa para vencer sus egoísmos, su individualismo y su apego a las riquezas, obrando injustamente y lesionando la unidad de la sociedad y de la misma Iglesia" (966). Este vaciamiento de la dimensión solidaria de la fe, es propia de un reduccionismo típico de la ideología liberal y de la antropología economicista subyacente en ella. "Encerrada en sí misma y aferrada frecuentemente a un concepto religioso de salvación individual, se ciega a las exigencias de la justicia social y se coloca al servicio del imperialismo internacional del dinero, al cual se asocian muchos gobiernos que olvidan sus obligaciones en relación al bien común" (312). La Iglesia nos propone una correcta interpretación del mensaje evangélico. Los Obispos dicen: "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 plan de esas realidades temporales" (327). Por esta razón, se comprende que se diga en Puebla: (La Iglesia) "critica a quienes tienden a reducir el espacio de la fe a la vida personal y familiar, excluyendo el orden profesional, económico, social y político, como si el pecado, el amor, la oración y el perdón no tuviesen allí relevancia" (515).

Finalmente, debemos recordar la tercera tentación que marca la ambigüedad de la ideología liberal: su carácter de pseudo-evidencia. Una breve alusión hacen los Obispos diciendo que "menos consciente... y más generalizada" es la visión consumista

propia de esta ideología. La pseudo-evidencia implica también una deformación de la fe, como acabamos de ver.

2. Ideología del marxismo colectivista

En forma semejante al discernimiento sobre el capitalismo liberal los Obispos señalarán los valores positivos, capaces de dinamizar la acción, ofrecidos por la ideología marxista, y luego denunciarán sus ambigüedades.

Los valores que la ideología marxista aporta son el sentido de justicia social (48), el instrumental de análisis y el deseo de combatir las injusticias generadas por el capitalismo (313), la valoración del trabajo humano (opuesto por tanto al capitalismo liberal que antepone capital a trabajo), (543), la crítica al fetichismo o idolatría de la mercancía (ibid).

Estos valores y aspiraciones son fuertemente movilizados, sobre todo para las clases trabajadoras, desprovistas de capital y de los privilegios que éste otorga en la sociedad. Parece pues obvia la fuerza de convocatoria que tiene entre trabajadores, jóvenes deseosos de justicia y de transformación social, y, en forma general, para los cristianos que quieren vivir su solidaridad, en oposición al individualismo social y religioso, producto de la ideología liberal capitalista.

Pero la ideología marxista colectivista tiene también ambigüedades. Los Obispos las señalan en los tres niveles que hemos llamado "tentaciones" de toda ideología: la de ser explicación última de todo, la de absolutizarse y convertirse en ídolo, la de empapar el ambiente social como una pseudo-evidencia.

En el nivel explicativo, son destacados tres puntos: la antropología colectivista que está en la base de la ideología; la estrecha vinculación entre ideología y análisis de la realidad, y en general con toda forma de pensamiento, incluso teológico; finalmente algunos frutos particulares de esta explicación.

La antropología colectivista está caracterizada por poner la meta de la existencia humana en el desarrollo de las fuerzas materiales de producción; por la incidencia de lo económico en la existencia social hasta constituir la conciencia y dirigirla a través de regulaciones establecidas por los responsables de las estructuras socio-político-económicas (cf. 313).

En segundo lugar, se señala la estrecha vinculación entre ideología y método de análisis, acudiendo al magisterio de Pablo VI, en *Octogésima Adveniens* y se especifica que la ideología puede invadir también el propio terreno de la reflexión teológica (545). Es

digno de notar, que una observación paralela sobre el riesgo de ideologización de la teología por la ideología liberal no es mencionada, aunque sí se ha hablado de una cierta ideologización o deformación de la fe cristiana (individualismo religioso, etc).

Finalmente, se toma posición ante frutos concretos de la ideología, en particular frente al principio de la violencia revolucionaria y al irrealismo utópico (cf. 48).

En el nivel de la **absolutización** notamos también el fenómeno de extender los intereses de un grupo convirtiéndolos en intereses del todo social. Si bien es verdad que no hay paralelismo entre los intereses de una minoría (defendidos por el capitalismo) y los intereses de las mayorías (que el colectivismo marxista asegura defender y proteger), cabe establecer la pregunta de si los medios de defensa de los derechos de las mayorías, es decir, la dictadura del proletariado, el poder absoluto de un estado totalitario (cf. 313, 544, 550) sean caminos apropiados para esa defensa de derechos. En otros términos, si la mediación del partido y del estado no llevan, a su vez, a una extensión de los intereses de estos grupos reducidos — aunque intenten expresar a las mayorías — para tomarlos como intereses de todo el pueblo.

La absolutización no se da solamente por la extensión de intereses de grupo tomados como si fueran de todos. Se produce también como fenómeno pseudo-religioso. Como en el caso de la ideología liberal, también aquí encontramos dos formas de este fenómeno: bien sea la constitución del valor en un ídolo, absolutizado; bien sea la instrumentalización de la fe.

También para el marxismo señalan los Obispos el proceso de idolatría de la riqueza, aunque no en su forma individual sino colectiva (543). Como nos recuerda la Escritura, ante este ídolo, dicen los Obispos, se sacrifican valores cristianos (48) y en particular el valor sagrado de la libertad religiosa, junto con otras libertades (313).

La instrumentalización religiosa está caracterizada como una identificación del Reino de Dios (categoría religiosa) con la construcción del socialismo (categoría política), entendiendo esta identificación como absoluta, es decir, sin dejar a la categoría de Reino, su carácter trascendente y último, que juzgue la validez de la encarnación de sus valores históricos en el modelo socialista.

Finalmente, hay también ambigüedad en el nivel de la pseudo-evidencia que produce la ideología. En el caso del marxismo, la acrítica aceptación de sus contribuciones positivas, puede llevar, según los Obispos, a la "total politización de la existe

cia cristiana, la disolución del lenguaje de la fe en el de las ciencias sociales y al vaciamiento de la dimensión trascendental de la salvación cristiana" (545). Estos fenómenos llegan a aceptarse como naturales y evidentes, sin percibir que, aunque la fe tiene una dimensión política, la existencia cristiana no se agota en lo político, sobre todo entendido éste como lo político-partidario; o que, admitiendo el lenguaje y colaboración de las ciencias sociales, hay también lenguajes propios de la fe y de la teología que son esenciales al cristiano; o, finalmente, que las realizaciones históricas de la justicia son Reino, pero no todo el Reino, sino sus anticipaciones parciales e intrahistóricas.

Al terminar la reflexión sobre estas dos ideologías, hay que señalar cómo ambas están juzgadas como "sistemas marcados por el pecado" (cf. 92)

3. Ideología de la seguridad nacional

La ideología de la seguridad nacional presenta también valores movilizadores que son legítimos. La seguridad nacional es "necesaria a toda organización política" (314). La Iglesia no condena las "funciones del Estado moderno, respetuoso de los derechos y de las libertades fundamentales. Estado que se apoye sobre una amplia base de participación popular, ejercida a través de diversos grupos intermedios. Propulsor de un desarrollo autónomo, acelerado y equitativo, capaz de afirmar el ser nacional ante indebidas presiones o interferencias, tanto a nivel interno como internacional. Capaz de adoptar una posición de activa cooperación con los esfuerzos de integración continental y en el ámbito de la comunidad internacional. Estado, finalmente, que evite el abuso de un poder monolítico, concentrado en manos de pocos" (541). "Una convivencia fraterna necesita de un sistema de seguridad, para imponer el respeto de un orden social justo que permita a todos cumplir su misión en relación al bien común" (548).

En el nivel explicativo, los Obispos denuncian la ambigüedad de la antropología subyacente en la ideología de la seguridad nacional; el presupuesto básico de la guerra permanente y la debilidad de una ideología que necesita de la fuerza para mantenerse, al mismo tiempo que legitima claros abusos de poder y violaciones de derechos humanos..

El concepto del hombre, que subyace en esta ideología, no tiene las características de dignidad, libertad, autonomía que le confiere la tradición cristiana. Por el contrario, "La doctrina de la seguridad nacional entendida como ideología absoluta, no se

armonizaría con una visión cristiana del hombre en cuanto responsable de la realización de un proyecto temporal ni del Estado, en cuanto administrador del bien común" (549). "Pone al individuo al servicio ilimitado de la supuesta guerra total contra los conflictos culturales, sociales, políticos y económicos y, mediante ellos, contra la amenaza del comunismo. Frente a este peligro permanente, real o posible, se limitan, como en toda situación de emergencia las libertades individuales y la voluntad del estado se confunde con la voluntad de la nación. El desarrollo económico y el potencial bélico se superponen a las necesidades de las masas abandonadas" (314).

Para explicar y legitimar los abusos que, en nombre de la seguridad nacional, van a ser cometidos, esta ideología "desarrolla un sistema represivo, en concordancia con su concepto de guerra permanente" (547). Ahora bien, vale la pena aplicar el juicio que hacen los Obispos: "Debemos recalcar que, cuando una ideología apela a la violencia, reconoce con ello su propia insuficiencia y debilidad" (532). Los obispos no han sido parcos en describir las consecuencias de tal ideología: la angustia de nuestro pueblo: "Angustias por la represión sistemática o selectiva, acompañada de delación, violación de la privacidad, apremios desproporcionados, torturas, exilios. Angustias en tantas familias por la desaparición de sus seres queridos de quienes no pueden tener noticia alguna. Inseguridad total por detenciones sin órdenes judiciales. Angustias ante un ejercicio de la justicia sometida o atada" (42). "Las ideologías de la seguridad nacional han contribuido a fortalecer, en muchas ocasiones, el carácter totalitario o autoritario de los regímenes de fuerza, de donde se ha derivado el abuso del poder y la violación de los derechos humanos" (49).

La ideología de la seguridad nacional adolece de otra ambigüedad, como las demás ideologías: la absolutización. Es también un gobierno de elites que se arrogan el derecho de decidir en nombre de los demás y de imponer sus decisiones. La seguridad nacional, como ideología, dicen los obispos "está vinculada a un determinado modelo económico-político, de características elitistas y verticalistas que suprime la participación amplia del pueblo en las decisiones políticas, y conduce a una acentuada desigualdad de participación en los resultados del desarrollo" (549).

La absolutización aparece también en una vertiente religiosa. El valor de la seguridad nacional, absolutizado, se convierte en ídolo. "El uso totalitario del poder es una forma de idolatría y como a tal, la Iglesia lo rechaza enteramente" (500). "La seguridad nacional... se presenta como un absoluto sobre las personas; en nombre de ella se institucionaliza la inseguridad de los individuos" (314).

Como ídolo, la seguridad nacional exige sacrificios humanos. "Asesinatos, desapariciones, prisiones arbitrarias, actos de terrorismo, secuestros, torturas continentalmente extendidas, demuestran un total irrespeto por la dignidad humana. Algunas pretenden justificarse incluso como exigencias de la seguridad nacional" (1262).

Respecto a la instrumentalización de lo cristiano para cubrir su lógica deshumanizante, es en esta ideología sobre todo donde los Obispos denuncian con mayor claridad este abuso: las ideologías de la seguridad nacional "en algunos casos pretenden amparar sus actitudes con una subjetiva profesión de fe cristiana" (49); "pretenden justificarse en ciertos países de América Latina como doctrina defensora de la civilización occidental y cristiana" (547). Con mucha frecuencia, son grupos integristas los que esperan "la reconstrucción de una cristiandad en el sentido medieval: alianza estrecha entre el poder civil (militar en este caso, advertiríamos nosotros) y el poder eclesiástico" (560).

La tercera tentación de toda ideología, aunque no mencionada explícitamente en Puebla, se verifica también en la seudo-evidencia de que la seguridad exige ese precio para mantener los valores cristianos. Esta convicción es muy frecuente en ciertos ambientes, que lamentan, por cierto, la dureza de la represión y sus excesos, pero la consideran mal menor. No perciben que jamás serán defendibles los valores cristianos con métodos que son la negación misma de esos valores.

Al terminar este discernimiento de las ideologías, podemos preguntarnos si la fe tiene algo más que aportar para la transformación del mundo; si tiene tan solo una función negativa de crítica, o tiene también una función positiva de aporte, de anuncio, de esperanza. Esta pregunta nos conduce a estudiar el valor que se otorga en Puebla a la doctrina social de la Iglesia.

III. LA DOCTRINA SOCIAL EN PUEBLA

Después de este recorrido llegamos al tema central de estas páginas. Las etapas anteriores han ofrecido la base de la enseñanza social: la relación entre Iglesia y mundo, la importancia que para la Iglesia tiene el discernimiento de la historia humana como signo de los tiempos, interpelación a la conversión, llamamiento a la acción. Hay también sistemas de pensamiento y acción, las ideologías, que quieren transformar el mundo, hacer historia por diferentes caminos. Frente a estas ideologías, en qué consiste la novedad de la

doctrina social, cual es el aporte específico de la Iglesia en este campo?

Examinamos en primer lugar qué entienden los Obispos en Puebla por doctrina social; establecemos luego criterios para una lectura latinoamericana de esa doctrina; destacamos, por último, puntos de relieve y la imagen de lo que podría ser una utopía cristiana de la sociedad.

a) Que es la doctrina social en Puebla

Los Obispos definen la doctrina social con cuatro criterios: quiénes la elaboran, con qué objeto, desde qué perspectiva y qué contenido tienen.

1. La doctrina social es elaborada por toda la comunidad cristiana; tiene un carácter dinámico; en su elaboración y ejecución, los laicos han de ser no pasivos ejecutores, sino activos colaboradores de los Pastores; en definitiva, toda la comunidad cristiana es responsable de evangelización, liberación y promoción humana (473-474). Aunque el proceso de elaboración es amplio, el discernimiento definitivo y la última formulación de esta enseñanza corresponde a la Jerarquía, responsable del magisterio en la Iglesia.

2. El contenido es el "conjunto de orientaciones doctrinales y criterios de acción", que tienen su fuente en la Escritura, la enseñanza de los Padres y de los grandes teólogos de la Iglesia, y en el Magisterio, especialmente de los últimos Papas (cf. 472) y que se refieren a "los diversos campos de la existencia, lo social, lo económico, lo político, lo cultural, según las necesidades" (475).

3. "El objeto primario de esta enseñanza social es la dignidad personal del hombre, imagen de Dios, y la tutela de sus derechos inalienables" (475), en orden a la promoción y liberación integral de la persona humana, en su dimensión terrena y trascendente... " (475). Es "aporte de la Iglesia a la liberación y promoción humana" (472).

4. La perspectiva es la del Evangelio y del magisterio de la Iglesia, es decir la explicitación de "una antropología nacida del mismo mensaje de Cristo" y de "los valores perennes de la ética cristiana" (472). Es "la "construcción" del Reino último y definitivo, sin confundir sin embargo progreso terrestre y crecimiento del Reino de Cristo" (475). Se fundamenta en la convicción de que "nuestra conducta social es parte integrante de nuestro seguimiento de Cristo" (476).

b) criterios para una lectura latinoamericana de la doctrina social.

No es suficiente tener un texto o documento de doctrina social. Pueden darse lectura erróneas. Esta posibilidad ya la constataron Pío XI y Juan XXIII cuando afirmaron que la doctrina social fué entendida en forma tal que se acusara a la Iglesia misma "de ponerse de parte de los ricos contra los proletarios" (QA 44), o como si "ante la cuestión social se limitase a predicar a los pobres la resignación y a los ricos la generosidad" (MM 16).

Para evitar el peligro de una lectura errónea y teniendo en cuenta que toda lectura se hace desde un lugar, una cultura, un tiempo — y el nuestro es América Latina —, queremos presentar algunos criterios de recta interpretación.

1. La sensibilidad por los pobres

El Papa Juan Pablo II confiere a la doctrina social un valor muy importante: lo constituye en "garantía de la autenticidad del compromiso (de un hijo de la Iglesia) en las delicadas y exigentes tareas sociales, y de sus esfuerzos en favor de la liberación o de la promoción de sus hermanos" (3). El proceso de liberación debe ser clarificado de sus ambigüedades. Hay que saber discernir cuándo la lucha liberadora está emprendida con espíritu cristiano y cuándo está motivada por ideologías que pueden reducir sus dimensiones a lo exclusivamente económico, político, social o cultural. La referencia al magisterio social de la Iglesia permite discernir la legitimidad de la lucha liberadora de los cristianos. Es criterio de interpretación, o hermenéutico.

Juan Pablo II establece, pues, una relación entre dos polos: acción liberadora y doctrina social. Esta última es criterio para discernir la calidad cristiana de aquélla. Podría afirmarse, también, en forma inversa, que la acción liberadora debe convertirse en criterio de lectura y comprensión de la doctrina social?

No se trata, en esta circularidad hermenéutica, por cierto de una acción liberadora nacida de ideologías o reduccionismos: es una acción liberadora que es contrastada permanentemente por la doctrina social, corregida por ella, discernida en su autenticidad por ella. Pero sí se trata de una honesta, sincera y profunda opción por los pobres, por la justicia. Desde allí la lectura de la doctrina social se vuelve iluminadora; deja de ser una doctrina manipulada por

(3) BIGÓ, Pierre, S.J., *En la prospectiva de Puebla, retorno de la doctrina social de la Iglesia?*, en Medellín, 17-18 (1979) 71-92.

ideologías burguesas que llevan a absolutizar la propiedad privada – porque está en las Encíclicas – con consecuencias totalmente anti-cristianas, contrarias al Evangelio y a las mismas encíclicas.

Pablo VI afirma explícitamente que la doctrina social de la Iglesia “se desarrolla con la sensibilidad propia de la Iglesia, marcada por la voluntad desinteresada de servicio y la atención a los más pobres” (OA 42). Si la sensibilidad por los pobres debe guiar el proceso de creación y crecimiento de la enseñanza social, es lógico inferir que dicha sensibilidad debe ser también criterio de lectura y de interpretación de la doctrina social, ya que ésta debe ser leída con el mismo espíritu con que es elaborada.

Los discursos de Juan Pablo II en Puebla y Méjico, y los textos de Puebla ofrecen – como magisterio de Iglesia – los criterios precisos de una opción evangélica por los pobres, que debe ser el “lugar” desde donde se lea e interprete la enseñanza social de la Iglesia. Veamos algunos de sus rasgos:

a) La opción por los pobres debe nacer del Evangelio y no de inspiraciones o motivaciones socio-económicas o políticas (Juan Pablo II: discurso a las religiosas). Hay una exigencia evangélica de pobreza, como solidaridad con el pobre y como rechazo de la situación en que vive la mayoría del continente (1156);

b) por ser evangélica, la opción por los pobres es de “amor preferencial” pero no excluyente (Juan Pablo II: Homilía en la Basílica de Guadalupe). Por eso, los Obispos en el mensaje inicial de Puebla afirman que la preocupación pastoral por los miembros mas humildes de la sociedad no intenta excluir otros grupos sociales (Mensaje, 3); atienden a todas las angustias de todos los hombres, pero particularmente de los pobres (27). No tiene el Espíritu de Cristo el que excluya a un solo hombre de su amor (205). Medellín hizo una opción preferencial, pero no excluyente, por los pobres (1165). Jesús es modelo de ese amor preferencial, pero no excluyente; a imitación suya, sacerdotes y religiosos deben imitar ese “amor que no es partidista, que a nadie excluye, aunque se dirija con preferencia al más pobre” (Juan Pablo II: disc. a sacerdotes y religiosos, en Méjico). El Papa, después de resumir brevemente los rasgos más importantes de la obra de Jesús, termina con esta idea: “No cabe duda de que todo esto es muy exigente para la actitud del cristiano que quiere servir de verdad a los marginados...” (disc. a los Obispos en inauguración de Puebla, I, 4). Los Obispos nos recuerdan que Jesús amó a todos sin distinción (15), aunque privilegió a los pobres (192, 268, 270, 1141).

c) por ser evangélica la opción por los pobres encuentra en ellos el misterio de la presencia de Jesús. El nació y vivió, hasta la muerte,

pobre (190, 316, 584) y ese fue también el destino de María (302, 1144). Para Juan Pablo II, los pobres "reflejan en sus vidas el rostro doliente del Señor" (Discurso inaugural, I,4); por eso, al mirar rostros concretos de campesinos, obreros, marginados, etc. reconocemos los rasgos sufrientes de Cristo (31) identificado con los pobres (196) viviente hoy en su Iglesia, especialmente entre los pobres (330).

No comprenderíamos Puebla, pues, si nuestra lectura de la doctrina social no naciera de un deseo de justicia para los pobres; tratando de encontrar en las enseñanzas de la Iglesia los caminos efectivos de transformación de la sociedad en beneficio de los más necesitados. No esperemos de la doctrina social caminos de un progreso meramente económico; su sentido es la justicia social, que a veces obligará a reducir ritmos de crecimiento económico acelerado, si estos programas no tienen en cuenta los derechos de los pobres.

2. El contexto latinoamericano

El lugar geográfico y "social" en donde nacieron las grandes Encíclicas fue Europa en el proceso de expansión de la industrialización de países hoy desarrollados. Siguiendo a Puebla, hay que distinguir "los valores perennes de la ética cristiana" y los "elementos cambiantes que responden a las condiciones propias de cada país y de cada época" (472). No seríamos fieles a la enseñanza social, si no practicáramos este discernimiento; así evitaremos un abuso manipulador de textos del magisterio para legitimar situaciones anti-cristianas.

Una primera consideración a este respecto es el contexto en el cual Juan Pablo II pide el retorno a la doctrina social: el de las graves injusticias que se dan en América Latina: "La voz de la Iglesia... (particularmente en lo referente a la propiedad)... merece y necesita ser escuchada también en nuestra época, cuando la miseria creciente de unos pocos sigue paralela a la creciente miseria de las masas" (Discurso inaugural, III, 4). Y nuevamente alude el Papa al contexto de injusticias: "Cuando arrecian las injusticias y crece dolorosamente la distancia entre pobres y ricos, la Doctrina Social en forma creativa y abierta a los amplios campos de la presencia de la Iglesia, debe ser precioso instrumento de formación y de acción" (ibid. III,7).

Las afirmaciones de Juan Pablo II y el contexto al cual se refiere, tienen un doble valor: significan un reconocimiento de las injusticias de nuestro continente y una afirmación del valor de la enseñanza social precisamente en esa situación de injusticias. El

Papa no presenta, pues, la doctrina social como una "legitimación" o defensa de una tranquila situación adquirida gracias a la fidelidad a las enseñanzas de la Iglesia, sino como un remedio para una situación grave, anticristiana, antievangélica, contraria precisamente a los valores enseñados por la fe, en el magisterio social. En otros términos lo que sucede en América Latina no es la expresión de la fidelidad a la doctrina social, sino su negación y rechazo. Hay pues una hermenéutica o interpretación de la doctrina social — las de aquellos que se sienten defensores de una civilización occidental y cristiana — que produce tantas situaciones injustas y es por ello fundamentalmente errónea y equivocada.

Cuando se lee la doctrina social desde un capitalismo dependiente como es el latinoamericano, llama la atención el abuso ideológico de la defensa de la propiedad privada. Así, por ejemplo, en *Rerum Novarum* 3, León XIII defiende la propiedad como derecho del trabajador, al que debe acceder por un salario que permita un nivel de consumo digno de la persona humana y además otro nivel de ahorro. En América Latina se defiende la propiedad, sin las condiciones que enumera León XIII, es decir: en la práctica, el salario es insuficiente no sólo para el nivel de consumo digno, sino para el ahorro; por lo cual el trabajador no tiene acceso a la propiedad.

Otro ejemplo de manipulación es la frecuencia con que se cita el argumento de Juan XXIII, sobre la propiedad privada como garantía de democracia (MM 109), en un contexto latinoamericano donde se multiplican los regímenes totalitarios bajo el pretexto de salvaguardar el derecho de propiedad. Hay que denunciar que entre ambos conceptos de propiedad, uno — el del magisterio — que garantiza la democracia, y otro — el de la realidad latinoamericana — que postula el totalitarismo de la seguridad nacional, no hay univocidad, sino equivocidad total.

Denunciar claramente esta equivocidad permitirá a la doctrina social recuperar su credibilidad; mostrar su verdadero sentido de sensibilidad por los más pobres; distanciarse de las manipulaciones del magisterio, muy atentas a citar los textos sobre la propiedad, pero a silenciar los otros sobre el destino universal de los bienes creados, y el derecho de los trabajadores a las organizaciones sindicales y a la huelga.

3. Interpretación desde la tradición cristiana

La doctrina social de la Iglesia no nace con *Rerum Novarum*; tal vez esta encíclica sea la expresión mas clara al inicio de una nueva época, la industrial; pero los principios que deben regir la

convivencia social y económica, la política y cultural, se hunden como raíces, en la misma Sagrada Escritura, en la tradición de los Padres de la Iglesia y de los grandes teólogos, como Tomás de Aquino. Es preciso volver a recuperar el profetismo con que señalan el destino universal de los bienes, como exigencia superior al mismo derecho de propiedad privada; es preciso cuestionar desde las enseñanzas tomistas que vinculan el derecho de propiedad con la potestad de dispensar o decidir (y no con el uso de los bienes, que debe ser común, universal), y por tanto con la responsabilidad ante el bien común, que debe ejercer el propietario; contrastar, digo, con la praxis de iure y de facto de la economía contemporánea, de un uso irresponsable del capital en función exclusiva del lucro individual; o de falta de responsabilidad sobre el empleo de inversiones en las grandes empresas, sobre todo multinacionales.

Baste señalar estos criterios hermenéuticos. Ellos nos aseguran una lectura obediente, fiel al magisterio... y contra lo que muchos opinan, también radical, intransigente con las injusticias del sistema actual; fermento de utopías, como tratamos de presentar en la parte final de este trabajo.

c) una utopía cristiana de la sociedad

Es frecuente que se nos pregunte a los cristianos no sólo con qué ideologías no estamos de acuerdo, sino cuáles son nuestras propuestas. No es suficiente denunciar ambigüedades de ideologías, sino explicitar también qué soluciones aportamos.

Es preciso, sin embargo, hacer distinciones sobre lo que se puede esperar de la Iglesia y lo que no debe pedirse a ella. Cuando Juan Pablo II afirma que la Iglesia "no necesita recurrir a sistemas e ideologías para amar, defender y colaborar en la liberación del hombre: en el centro del mensaje del cual es depositaria y pregone, ella encuentra inspiración para actuar en favor de la fraternidad, de la justicia, de la paz, contra todas las dominaciones, esclavitudes, discriminaciones, atentados a la libertad religiosa, opresiones contra el hombre y cuanto atenta contra la vida" (Disc. inaugural, III,2), no quiere decir el Papa que la enseñanza de la Iglesia sea una ideología más, alternativa y distinta de otras, de las cuales no necesita. "Ni el Evangelio ni la doctrina o enseñanza social que de él provienen son ideologías", dicen los Obispos (540).

Distingamos, pues, en la ideología dos niveles: uno se refiere a los valores, utopías movilizadoras, motivaciones que inspiran para la acción; otro se refiere a las orientaciones inmediatas de acción (casi diríamos, consignas), la legitimación de una praxis, etc. La

Iglesia no propone una ideología en el segundo nivel: sus orientaciones a partir de valores cristianos pueden tener encarnaciones variadas. Pero tampoco quiere quedarse en predicar un abstracto y universal precepto de caridad, que correspondería a ese dinamismo movilizador que el Papa afirma existir dentro de la fe y sentido cristiano del mundo. La Iglesia quiere, con su doctrina social, dar también principios orientadores de acción; traducir la caridad a sus exigencias concretas en una época determinada.

Siguiendo algunas inspiraciones en el "Documento de Consulta", en el "Documento de Trabajo" y en los documentos de Puebla, así como en un claro trabajo del P. Bigó (3) desearía exponer algunas líneas de la utopía cristiana; quieren expresar en forma más concreta las exigencias de la fraternidad, que nosotros aprendemos por la fe, en Cristo, vinculada esta fraternidad a la filiación, también en Cristo con relación al Padre.

La fraternidad cristiana presenta exigencias en varios niveles: el respeto a la identidad cultural (pueblos, grupos, sub-grupos), redefinición de relaciones económicas y políticas. Insistimos en el último aspecto.

a) redefinición de la economía por la subordinación de la propiedad privada al destino universal de los bienes. La ideología liberal capitalista ha absolutizado el derecho de propiedad y ha debilitado la responsabilidad del Estado ante el bien común. Es preciso orientar la sociedad hacia el justo sentido que debe tener la propiedad (sin abolirla) ya que los Papas denuncian la "prepotencia social" (QA,114) que puede nacer del abuso de la propiedad. La propiedad no puede ser fuente de privilegios y discriminaciones. Estas son contrarias al espíritu evangélico de la solidaridad. La socialización de la economía (por un mayor control estatal) debería permitir una planificación seria en función del bien común, atendiendo al **pleno empleo** de recursos y de población económicamente activa; a una adecuada **inversión**, garantizada por el Estado contra amenazas de expropiación, orientada a las inversiones necesarias, controlada en sus utilidades (para evitar especulación financiera). En esta planificación debe tenerse en cuenta también la inversión pública, sobre todo para bienes no rentables y a largo plazo (educación, salud, vivienda), de modo que todos tengan acceso a estos bienes sin discriminaciones, pero tampoco sin la imposición de un rígido modelo único que ahogue legítimos pluralismos (vg. en la opción educativa). La planificación debe ir acompañada de **distribución justa del ingreso**, que no sólo tome en consideración la retribución del trabajo sino la atención a las necesidades básicas que individuos o grupos no pueden enfrentar sin ayuda del Estado. Finalmente, **garantizar la estabilidad monetaria**.

3. Bigó, Pierre, S.J., art. cit.

Existen mecanismos eficaces, como nacionalización de empresas, reforma agraria que permite crear empresas comunitarias eficientes, e integrar parcelas individuales en sistemas de cooperativas de crédito, de compra, de venta; reforma industrial que permita co-gestión, es decir participación de trabajadores en decisiones, y también en beneficios y propiedad de la empresa. En ciertos casos, también es legítima la expropiación. Otro mecanismo es la política fiscal que controle evasiones y sea cauce de redistribución de ingreso por una adecuada regulacion de impuestos directos (sobre ingresos, beneficios...) e indirectos (que debería limitarse a los artículos no necesarios, vg. artículos de lujo, tabaco, bebidas, etc.). Adecuada política de salarios y control de precios; eficiente sistema de seguros;

b) redefinición de la política por la participación efectiva de comunidades populares, formando el tejido social y a través de organizaciones (vg. partidos) que expresen en forma legítima, legítimos intereses de todos los grupos sociales.

Existen muchos niveles de organización popular (cooperativas, juntas de vecinos, centros de madres, sindicatos, etc), que deben ser alentados para que surjan del dinamismo interno y propio de esas comunidades. También niveles de decisión democrática a nivel de municipios, regiones, etc, aseguran la integración de todo el tejido social a nivel de nación.

Estas breves pinceladas muestran como la utopía cristiana de la fraternidad puede tener exigencias concretas, cuyo carácter técnico no es competencia de la Iglesia, pero cuyo carácter ético está vinculado con la visión de fe sobre el hombre y la sociedad.

La transformación de la sociedad requiere una doble acción: la política económica y social, campo específico de los ciudadanos del país, y de los cristianos en cuanto forman parte de ese conjunto ciudadano; la pastoral, como acción específica de la Iglesia. La primera tiene una naturaleza más técnica: saber qué y cómo hacer; la segunda, una naturaleza más ética: por qué y para qué hacerlo.

Puebla expresa la confianza de que una adecuada lectura de la doctrina social contribuirá a dinamizar la conciencia cristiana por medio de la acción pastoral. En este sentido, necesita la Iglesia de ideologías, porque la fe implica dimensiones sociales con profundas exigencias de incidir en las estructuras sociales. La conciencia, dinamicamente motivada en los cristianos, sabrá armonizar las exigencias de la fe, con las ideologías y sistemas que proponen los aspectos técnicos necesarios para que esta utopía se encarne en la historia.

Todos estamos invitados, pues, al retorno a la doctrina social, entendida desde el proceso de liberación de los oprimidos; exigencias marcadas por Medellín, para llevamos a aquella comunión y participación que Puebla propone como meta del hombre y de la sociedad.