
Gustavo Gutiérrez

TEOLOGIA Y CIENCIAS SOCIALES *

Tomado de Revista PAGINAS No. 63-64, de Lima Perú,
septiembre de 1984

La reflexión sobre la palabra de Dios se halla ligada al modo como ésta es vivida y anunciada en la comunidad cristiana. Cuando una teología asume con profundidad y audacia la situación que vive la Iglesia en un momento dado de su historia, sigue siendo significativa incluso pasado el contexto en que nació. La permanencia en cuanto a lo esencial es el resultado de la capacidad de arraigo en los verdaderos problemas de su tiempo y en la experiencia de fe de una determinada comunidad de seguidores de Jesús. Esa es, sin duda, la razón del desafío que representan aún ahora reflexiones como las de Agustín de Hipona y Tomás de Aquino, por mencionar sólo dos grandes nombres.

En los últimos siglos, la teología elaborada en los grandes y clásicos centros de reflexión tuvo que hacer frente al estado de cosas proveniente de lo que se conoce como mentalidad moderna. Esta maduró a lo largo de un extenso proceso y recibió un impulso decisivo en las revoluciones

(*) El presente artículo, salvo la primera parte, está fundamentalmente basado en textos redactados en Mayo de 1983 y Febrero de 1984. Ellos fueron presentados como respuesta a ciertas observaciones recibidas sobre la ubicación del análisis social en la reflexión teológica. De allí las citas frecuentes a nuestros propios trabajos. La introducción y el párrafo *Un lenguaje sobre Dios* están constituidos por extractos de un artículo publicado en Concilium No. 191 (Enero 1984).

industrial y social del XVIII, así como en la conciencia intelectual de esos acontecimientos que conocemos como la ilustración. La Iglesia se encontró entonces viviendo en un contexto social e intelectual que somete la fe y el estilo de vida cristiana a una exigente crítica. Ese momento no ha terminado. Si algunas aristas han sido limadas por el tiempo, otras se han afinado. La reflexión teológica sigue abordando el asunto para dar nueva vigencia al anuncio de la palabra del Señor en el mundo moderno.

Pero, al mismo tiempo, una nueva situación, provocada por la propia época moderna, ha comenzado a surgir. Se trata de la presencia histórica, cada vez más enérgica y extendida de los pobres y oprimidos de este mundo. Esto se ha producido muchas veces en forma repentina y por caminos no previstos. Se han creado así nuevas condiciones de vida para la comunidad cristiana. De ahí que se haya hablado de una verdadera irrupción del pobre en la sociedad y en la Iglesia contemporánea. No obstante, si intentamos penetrar en el proceso, no será difícil percibir que lo repentino es más una apariencia que una realidad. Las raíces históricas son en verdad profundas; aseguran además la persistencia de este hecho histórico y hacen ver que no se puede considerar como un fenómeno pasajero.

Los esfuerzos teológicos que nacen en el contexto de los países llamados del Tercer Mundo, en las minorías raciales y culturales de las naciones opulentas y a partir de la perspectiva de la mujer, son expresiones de la nueva presencia de los hasta ahora "ausentes" de la historia. Esos intentos llegan hasta hoy desde áreas humanas áridas, teológicamente hablando, pero en las que la fe cristiana tiene viejas y profundas raíces. De ahí su fecundidad actual.

Una expresión, entre otras, de esos ensayos es el discurso sobre la fe en contexto latinoamericano que se conoce como teología de la liberación. En ella ocupa un lugar importante la fe de los pobres del continente, por ello —y como lo hacen Medellín y Puebla— interesa el conocimiento de la situación de pobreza, sus causas y los esfuerzos de quienes la sufren para salir de ella. Es en esta etapa, que resulta relevante el recurso a las ciencias sociales, en tanto que medio que nos permite conocer mejor la realidad social y dibujar con mayor precisión los desafíos que ella plantea al anuncio del Evangelio, y por consiguiente a la reflexión teológica. Nos limitaremos en estas páginas a la relación entre teología y ciencias sociales, o para ser más exactos a algunos aspectos de ella.

Proposición

Para esto recordamos en (1) primer lugar el sentido del quehacer teológico, veremos (2) en seguida sus relaciones con las disciplinas, esto nos permitirá entrar en el complejo punto del conflicto en la historia (3) para terminar señalando que todo esto tiene significación en la medida en que se orienta a ayudar a la tarea central de la Iglesia: la proclamación del Evangelio.

I. UN LENGUAJE SOBRE DIOS

Toda teología es una palabra sobre Dios. En última instancia, ése es su único tema. El Dios de Jesucristo se presenta como un misterio. Una sana teología es, por ello, consciente de que intenta algo muy difícil, si no imposible: pensar y hablar sobre ese misterio. De ahí la célebre sentencia de Tomás de Aquino: "Es más lo que no sabemos de Dios que lo que conocemos de El". Importa ser claros al respecto al inicio de

-
- (1) Estos temas fueron desarrollados más ampliamente en el **Dios de la vida** (Lima 1982). En adelante utilizaremos las siguientes siglas: Teología de la liberación (1971): TL. Fuerza Histórica de los pobres (1979): FH. El Dios de la vida (1982): DV. Beber en su propio pozo (1983). Beber. Liberación: diálogos en el CELAM: Diálogos (Bogotá 1974).
 - (2) K. Lehmann hace críticas al uso de la teoría de la dependencia pero reconocer que "algunos autores son conscientes de que la teoría precisa de ciertas correcciones" y ejemplifica esto citándonos en nota (art. cit. p. 34 y nota 73). No ignoramos el enjuiciamiento crítico que hace Lehmann a la teología de la liberación latinoamericana, pero es justo decir que, pese a las discrepancias estamos ante un trabajo serio y que invita al diálogo y a la reflexión.
 - (3) "En este proceso las cosas no son simples, debemos por ello evitar caer en ingenuidades. Los retos vienen de lados diversos. La situación que vivimos está plagada de dificultades y de posibilidades, se dan en ella intentos de equivocadas y desesperadas soluciones, pero también surgen pistas respetuosas de los más hondos valores humanos; encontramos a veces increíbles egoísmos y prepotencias de todo tipo y al mismo tiempo humildes e ilimitadas generosidades; desmedidos deseos de rehacerlo todo, como también iniciativas creativas y sensibles a las más valiosas tradiciones del pueblo latinoamericano". (Beber, 13).

todo discurso sobre la fe. En efecto, Dios es más bien objeto de esperanza —respetuosa del misterio— que de saber.

A. Contemplar y practicar

¿Cómo encontrar entonces un camino para hablar de Dios? En la perspectiva de la teología de la liberación se afirma que a Dios se le contempla y se pone en práctica su designio sobre la historia, y sólo después se le piensa. Lo que queremos decir con esta expresión es que la veneración de Dios y la puesta en obra de su voluntad son la condición necesaria para una reflexión sobre él. Sólo desde el terreno de la mística y de la práctica es posible elaborar un discurso auténtico y respetuoso acerca de Dios. En la práctica, concretamente en el gesto hacia el prójimo, especialmente hacia el pobre, encontramos al Señor, pero al mismo tiempo este encuentro hace más profunda y auténtica nuestra solidaridad con el pobre. Contemplación y compromiso histórico son dimensiones ineludibles e interrelacionadas de la existencia cristiana. El misterio se revela en la contemplación y en la solidaridad con los pobres: eso es lo que llamamos el acto primero, la vida cristiana; sólo después esa vida puede inspirar un razonamiento, el acto segundo.

Contemplar y practicar constituyen juntos, en cierto modo, el momento de silencio ante Dios. El discurso teológico significa un hablar sobre Dios. Callar es la condición del encuentro amoroso —oración y compromiso— con Dios. La experiencia de la insuficiencia de las palabras para expresar lo que vivimos con profundidad hará nuestro lenguaje más rico y más modesto. La teología es un hablar enriquecido por un callar.

La reflexión sobre el misterio de Dios sólo puede hacerse desde el seguimiento de Jesús. Únicamente desde el caminar según el Espíritu es posible pensar y anunciar el amor gratuito del Padre hacia cada persona humana. Tal vez es esta relación entre vida cristiana y método teológico lo que hace que las comunidades eclesiales de base de América Latina se constituyan también en agentes de esta elaboración teológica.

Toda vida cristiana comienza con la conversión, que implica romper con el pecado personal y social y emprender una nueva ruta. Esa es la condición y la exigencia de la acogida del Reino y de Dios (cf. Mc. 1, 14). La conversión significa salir de nuestro propio camino (cf. Lc. 10, 21) y entrar en la senda del otro, del prójimo, en particular del pobre.

B. Lenguaje místico y lenguaje profético

Desde el punto de vista de la reflexión teológica, el desafío que se plantea en América Latina es cómo encontrar un lenguaje sobre Dios que nazca desde la situación y sufrimientos creados por la pobreza injusta en que viven las grandes mayorías (razas despreciadas, clases sociales explotadas, culturas marginadas, discriminación de la mujer). Pero que sea, al mismo tiempo, un discurso alimentado por la esperanza que levanta un pueblo en lucha por su liberación. En ese contexto de sufrimientos y alegrías, de incertidumbres y certezas, de entregas generosas y de ambigüedades debe surgir continuamente nuestra inteligencia de la fe.

Creemos que puede decirse que un lenguaje profético y un lenguaje místico sobre Dios están naciendo en estas tierras de expoliación y de esperanza, de dolor y alegrías. El lenguaje de la contemplación reconoce que todo viene del amor gratuito del Padre. El lenguaje de la profecía denuncia la situación —y sus causas estructurales— de injusticia y despojo en que viven los pobres de América Latina. En ese sentido, Puebla habla de saber descubrir “los rasgos sufrientes de Cristo, el Señor, en los rostros marcados por el dolor de un pueblo oprimido” (nn. 31-33a).

Sin la profecía, el lenguaje de la contemplación corre el peligro de no tener mordiente sobre una historia en la que Dios actúa y donde lo encontramos. Sin la dimensión mística, el lenguaje profético puede estrechar sus miras y debilitar la percepción de Aquel que todo lo hace nuevo. “Canten al Señor, alaben al Señor, que liberó al pobre del poder de los malvados” (Jr. 20, 13). Cantar y liberar, acción de gracias y exigencia de justicia. Ese es el reto de una vida cristiana que, más allá de posibles evasiones espirituales y eventuales reduccionismos políticos, quiere ser fiel al Dios de Jesucristo (1).

Esos dos lenguajes quieren comunicar el don del Reino de Dios revelado en la vida, muerte y resurrección de Jesús. Ese es el núcleo del mensaje que redescubrimos desde nuestra realidad y que nos convoca como comunidad, como iglesia, dentro de la cual intentamos pensar nuestra fe. La teología es una función eclesial. Se hace en una Iglesia que debe dar en la historia el testimonio de la vida definitiva que vence la muerte. Ser testigo de la Resurrección se expresa en la opción por la vida, por todas las expresiones de la vida, porque nada escapa a la globalidad del Reino de Dios. Ese testimonio de vida (vida material y espiritual, personal y social, presente y futura) reviste especial importancia en un sub-

continente marcado por la muerte temprana e injusta, pero signado también por los esfuerzos por liberarse de la opresión. Esa realidad de muerte y pecado es una negación de la resurrección. Por ello, el testigo de la resurrección podrá preguntar siempre burlescamente: "Muerte, ¿dónde está tu victoria?".

II. LA RELACION CON LAS CIENCIAS SOCIALES

Hablar de la pobreza presente en América Latina conduce a apelar a descripciones e interpretaciones de ese hecho macizo. Así lo hicieron las conferencias episcopales de Medellín y Puebla y muchos otros textos eclesiales. Sucede algo similar con los esfuerzos teológicos que se hacen en el continente. En ambos casos, y con los matices propios de textos de magisterio o de intentos teológicos, lo que se busca —esto debe quedar establecido desde el comienzo— es un examen de la realidad social para comprender mejor, gracias a una iluminación a partir de la fe, los desafíos y las posibilidades que ella presenta a la tarea evangelizadora de la Iglesia. Se trata entonces del recurso al análisis social en función del conocimiento de una situación y no para el estudio de asuntos considerados más estrictamente teológicos.

A. Análisis social y espíritu crítico

a) Es indudable que el uso de las ciencias sociales, que como se señala varias veces en nuestros trabajos se hallan "en sus primeros pasos" (FH, 104) como esfuerzo científico, tiene mucho de aleatorio. Pero dentro de la actual situación nos ayudan a comprender mejor una realidad social. La postura frente a ellas debe ser de discernimiento no sólo por el carácter incipiente señalado, sino también porque afirmar que dichas disciplinas se sitúan en un terreno científico, no quiere decir que se trata de algo apodíctico e indiscutible. Es más bien lo contrario. Lo "científico" no se sustrae al examen crítico, más bien se somete a él. La ciencia avanza por hipótesis, las cuales explican de modo diverso una misma realidad. De modo que decir científico significa precisamente sostener que se halla sometido a discusión y crítica permanente. Lo dicho vale de modo especial en el campo siempre novedoso y cambiante de las realidades sociales.

Esta perspectiva de discernimiento y de crítica es una constante en nuestros trabajos (2). Ella fue claramente expuesta por nosotros en una importante reunión tenida hace más de diez años en el Celam: "la dependencia aparece como un hecho (. . .) sobre ese hecho se elabora

una teoría que está en búsqueda, que se critica a sí misma (...) la teología de la liberación tiene en cuenta este hecho de la dependencia y es imposible, al mismo tiempo, no tener en cuenta la teoría de la dependencia. Y la tiene en cuenta con su sentido crítico. Sin embargo, la teología de la liberación debe ser más atenta a estas variaciones y a estas críticas en la teoría de la dependencia, evitar generalizaciones, enriquecerse con otro tipo de análisis y de niveles" (Diálogos pp. 228-229).

b) Esta actitud crítica —expresión de una auténtica racionalidad y de la libertad personal— debe mantenerse igualmente en relación con los movimientos de liberación. Estos como todo proceso humano son ambivalentes (3). Se impone ser lúcido frente a ellos, no por asepsia histórica sino precisamente por adhesión a los valores que acarrearán y por solidaridad con las personas comprometidas con ellos (4).

La aspiración a la liberación constituye, sin duda, un gran signo de los tiempos en nuestra época. Por ello "son muchos los hombres que, más allá de tal o cual matiz, o diferencia, han hecho de esta aspiración —en Vietnam o en Brasil, en Nueva York o en Praga— norma de conducta y motivo suficiente de entrega de sus vidas" (TL, 52-53). En todos esos lugares las personas tendrán que ser fieles a una búsqueda de la libertad que no está garantizada por ningún sistema político. Aunque esta búsqueda pueda ser pagada con la propia vida; en las sociedades capitalistas, pero también en lo que hoy se llama "el socialismo real". Se recusaba por eso hace trece años la postura de "aquellos que buscan refugiarse en soluciones de facilidad y en excomuniones a quienes no aceptan esquematismos, frases hechas ni posiciones acrílicas frente a las realizaciones históricas del socialismo" (TL, 120).

Hechos de la historia reciente han corroborado este rechazo y han esfumado ilusiones respecto de concreciones históricas que eliminen todos los males (5). Hemos sido así relanzados a nuevas y más realistas búsquedas. Más respetuosas también de todas las dimensiones humanas.

(4) "No se trata, por cierto, de avalar sin más todos y cada uno de los aspectos de este movimiento de ideas. Las ambigüedades, las observaciones críticas por hacer y los puntos por precisar, no faltan" (TL, p. 52).

(5) Cf. los estudios sobre "el socialismo real", al que acabamos de aludir.

B. Ciencias sociales y marxismo

En las ciencias sociales contemporáneas, instrumento de estudio de la realidad social, hay la presencia de elementos de análisis marxista. Esto ocurre en las ciencias sociales en general, incluso en quienes tienen diferencias o se oponen a Marx, como es el caso de Max Weber por ejemplo. Pero la presencia de esos puntos no permite de ninguna manera identificar ciencias sociales con el análisis marxista; sobre todo si se toma este último con lo que el Padre Arrupe, en una conocida carta sobre el tema, llama "su carácter exclusivo" ("Sobre el análisis marxista", diciembre 1980, n. 6).

1) La teoría de la dependencia

El solo hecho de la importancia dada, en teología de la liberación, a la teoría de la dependencia para el análisis de la realidad social impide hacer la identificación mencionada. Dicha teoría nació en el seno de un desarrollo de las ciencias sociales en América Latina y tiene teóricos prominentes que no se reconocen marxistas. No se puede ignorar tampoco que representantes del marxismo han criticado severamente dicha teoría.

Estamos aquí, en efecto, ante un punto teórico capital. Marx había afirmado que "el país industrialmente más desarrollado no hace sino mostrar al menos desarrollado la imagen de su propio futuro" (El Capital, I, 17). Precisamente eso es lo que no acepta la teoría de la dependencia. Un científico social latinoamericano escribe que esta teoría "cuestionó, para comenzar, el esquema supuestamente 'lineal' de la evolución de la sociedad humana, siendo tildadas de 'eurocéntricas' las indicaciones que al respecto dejara el propio Marx" (6); y en otro lugar hablando de las posiciones de la figura más importante de esta teoría, Fernando Henrique Cardoso, dirá que éste sostiene una "actitud teórica que se sitúa en las antípodas de Marx" (7).

No corresponde en estas páginas extendernos más sobre este punto, así como aportar más testimonios y profundizar en esta discusión.

(6) Agustín Cueva: "El uso del concepto de modo de producción en América Latina: algunos problemas teóricos" en **Modos de Producción en América Latina** (Lima, 1976) 24.

(7) Art. cit. 26.

Sólo queríamos recordar el ejemplo de la teoría de la dependencia —muy presente en los primeros trabajos de teología de la liberación (8)— para hacer ver que no es posible reducir el uso de las ciencias sociales, y la contribución latinoamericana tampoco, a la versión marxista. No se trata de negar los aportes de ésta última al conocimiento de las realidades económicas y sociales, sino de percibir con claridad las distinciones necesarias.

Además el empleo (crítico como hemos visto) de la teoría de la dependencia no significa enfeudarse definitivamente en ella. En el contexto de trabajo teológico, ella es simplemente un medio para conocer mejor la realidad social.

2. Aspectos ideológicos y análisis marxista

Las alusiones a Marx, y a ciertos marxistas, y la consideración de sus aportes en el campo del análisis social y económico son frecuentes en el mundo intelectual contemporáneo, incluso en teología. Ellas no significan por sí solas una aceptación del marxismo, sobre todo —evidentemente— en tanto que concepción total de la vida y por ende excluyente de la fe cristiana y de sus exigencias. La cuestión es compleja, requeriría un estudio cercano a los textos, una presentación de diferentes interpretaciones sobre el tema, y las consiguientes distancias y observaciones críticas. Sin entrar en detalles precisamos algunas cuestiones.

Comencemos por despejar un primer punto. No se trata en ningún caso de una eventual aceptación de una ideología atea. En esta posibilidad estaríamos fuera de la fe cristiana y no en una cuestión propiamente teológica. Tampoco se trata de un acuerdo con una versión totalitaria de la historia negadora de la libertad de la persona humana. Estos dos aspectos, ideología atea y visión totalitaria, quedan pues tajantemente descartados, rechazados desde nuestra fe, desde una perspectiva humanista y también desde un sano análisis social.

(8) Medellín también apela a esta interpretación de la realidad latinoamericana: “Nos referimos aquí, particularmente, a las consecuencias que entraña para nuestros países su dependencia de un centro de poder económico, en torno al cual gravitan. De allí resulta que nuestras naciones, con frecuencia no son dueñas de sus bienes ni de sus decisiones económicas. Como es obvio, esto no deja de tener sus incidencias en lo político, dada la interdependencia que existe entre ambos campos” (Paz, 8).

La cuestión de la vinculación de los aspectos ideológicos del marxismo con el análisis social es un punto muy discutido a nivel de las ciencias sociales. Lo es, incluso, al interior del marxismo mismo: para unos (en una línea marcada por Engels, el marxismo soviético por ejemplo) el marxismo es un todo indivisible. Para otros (Gramsci, J.C. Mariátegui y muchos más) el análisis marxista o los aspectos científicos del marxismo no están ligados al "materialismo metafísico".

Debemos precisar, sin embargo, que esta problemática es, en el contexto de nuestros trabajos en teología, sólo una cuestión derivada. Efectivamente, nos parecía más urgente en la situación que se vivía en América Latina —a diferencia de obras europeas sobre temas semejantes— ir hacia cuestiones más netamente teológicas. Una nota de TL decía por eso: "Esperamos estudiar en un próximo trabajo algunas cuestiones referentes a las ambigüedades del uso del término "materialismo" y a las diferentes interpretaciones del marxismo como concepción total de la vida o como ciencia de la historia, y por consiguiente a la ubicación de la visión del hombre y de la ideología atea en el marxismo" (pp. 119, n. 10). En ese estudio prometido, y realizado sólo parcialmente a través de cursos y conferencias, nos proponíamos deslindar más extensamente con los aspectos ideológicos y filosóficos del marxismo, así como con sus vínculos con los niveles más científicos del análisis. Pero nos interesaba igualmente hacer ver que los aportes del análisis marxista deben ser colocados y criticados en el horizonte de las ciencias sociales. De otro modo se hipertrofia su contribución, tanto por sus defensores como por sus detractores.

Otros han hecho también ese estudio y ese deslinde. Nos interesa situarnos en ese esfuerzo, esperemos que haya ocasión para profundizarlo. Pero conviene anotar que en una perspectiva cristiana no importa sólo al lado teórico; la preocupación pastoral es urgente también para todos, y en especial para el Magisterio de la Iglesia. Este ha tenido por eso varios pronunciamientos recientes sobre el punto, en los que se tiene en cuenta la nueva problemática y el conjunto de cuestiones teóricas y prácticas que ella plantea. La *Pacem in Terris* de Juan XXIII hizo fecundas distinciones, la *Octogesima Adveniens* de Paulo VI tocó el tema con abertura y autoridad, señalando los valores y peligros (cf. en particular n. 34), así como los lazos entre análisis e ideologías en el marxismo, señaló igualmente las condiciones de un trabajo de profundización del tema. La Conferencia de Puebla lo retomó (cf. n. 92, y en especial 543-45), advirtiendo sobre los problemas tal como se presentan también en contexto Latinoamericano.

En esos documentos del Magisterio se inspira la carta del Padre Arrupe a la que ya hemos aludido. Encontramos en ella distinciones, valoraciones, advertencias y rechazos con los que estamos plenamente de acuerdo, y que es necesario tener en cuenta tanto en la práctica pastoral como en toda reflexión sobre el tema.

C. Teología y Análisis Social

a) Nuestro propósito teológico está afirmado en las líneas con las que empieza la TL: "Este trabajo intenta una reflexión, a partir del Evangelio y de las experiencias de hombres y mujeres comprometidos con el proceso de liberación, en este subcontinente de opresión y despojo que es América Latina" (p. 9). Desde el Evangelio y en un mundo de pobreza y de esperanza (9).

En ningún momento, ni explícita ni implícitamente, nos propusimos un diálogo con el marxismo en vistas a una eventual "síntesis" o a tomar un aspecto y dejar otro. Este tipo de empresas eran frecuentes en esos años en Europa (cf. el movimiento creado por las conversaciones de Salzburgo en los años 60) y comenzaba a serlo en ciertos ambientes de América Latina. Esa no fue nuestra intención, porque otras eran las urgencias que nos venían de nuestra práctica pastoral.

Tener en cuenta el contexto de la pobreza y la marginalización, en orden a una reflexión teológica, lleva —lo hemos recordado— a su análisis desde el punto de vista social y para ello se hace necesario apelar a las disciplinas correspondientes. Esto significa que si hay encuentro, éste se da entre teología y ciencias sociales, y no entre teología y análisis marxista, salvo por los elementos de éste que se hallan en las cien-

(9) "El margen de incertidumbre y aprendizaje de esta tarea no debe hacer descuidar la urgencia y la necesidad de tomar posición, ni hacer olvidar lo permanente: el anuncio evangélico abre la historia humana al futuro prometido por Dios, revelando su obra presente. Ese anuncio hará, de un lado, ver en toda realización de la fraternidad y de la justicia entre los hombres un jalón hacia la comunión total, y, por lo mismo, el carácter incompleto y promisorio de todo logro humano cualquiera que éste sea. El Evangelio realizará esta función a partir de una visión global del hombre y de la historia, y no desde enfoques parciales que tienen sus propios y eficaces instrumentos de crítica" (TL. 339).

cias sociales contemporáneas, en particular tal como se presentan en el mundo latinoamericano (10).

b) El empleo de las disciplinas sociales para el mejor conocimiento de la realidad implica un respeto grande por el campo propio de dichas disciplinas humanas y por la correcta autonomía de lo político. En este terreno la descripción de una situación, el análisis de sus causas, las tendencias y búsquedas de solución que se van proponiendo, nos importan —en teología— en la medida en que encierran problemas humanos y retos a la evangelización. Pero del Evangelio o de una reflexión sobre él no se pueden deducir programas o acciones políticas. Ni se puede, ni se debe, se trata de otro dominio.

La primera página de TL lo afirmaba con toda la claridad deseada: “No se trata de elaborar una ideología justificadora de posturas ya tomadas, ni de una afiebrada búsqueda de seguridad ante los radicales cuestionamientos que se plantean a la fe, ni de forjar una teología de la que se ‘deduzca’ una acción política. Se trata de dejarnos juzgar por la palabra del Señor, de pensar nuestra fe, de hacer más pleno nuestro amor, y de dar razón de nuestra esperanza desde el interior de un compromiso que se quiere hacer más radical, total y eficaz. Se trata de retomar los grandes temas de la vida cristiana en el radical cambio de perspectiva, y dentro de la nueva problemática planteada por ese compromiso. Esto es lo que busca la llamada ‘teología de la liberación’ ” (p. 9).

c) Al respecto hay una permanente exigencia que, con el motivo de hacer algo concreto y operativo, puede deformar la perspectiva y los límites de la reflexión teológica. En el diálogo tenido en el Celam hace más de diez años, y que ya hemos mencionado, se produjo una discusión sobre el punto. Ello permitió esclarecimientos que vale recordar. Un participante preguntó por las líneas estratégicas que proporcionaba la teología de la liberación en relación a los grandes problemas sociales de América Latina.

Esto nos dio la ocasión de responder que hay tres cosas que se le pueden pedir a la teología:

(10) “Ese es también por consiguiente el espacio del encuentro de las ciencias sociales y del análisis marxista con la teología, encuentro crítico pero que se da en la dinámica de un movimiento histórico que supera individualidades, dogmatismos y entusiasmos pasajeros. Por ello todo terrorismo intelectual al respecto equivoca su punto de mira” (FH. 352).

* “Hay que exigirle un lenguaje concreto a la teología de la liberación. Pero no hay que pedirle a la teología lo que no puede ni debe dar”. No toca a la teología de la liberación “proponer soluciones estratégicas, alternativas políticas propias (. . .) Considero que esa pista fue iniciada por la teología de la revolución y me parece que teológicamente no es un buen camino y termina además ‘bautizando’ la revolución, es decir que no reconoce la autonomía propia del nivel político”. Pero sí es correcto “pedirle a la teología una operatividad en el anuncio de la Palabra”, esto es lo propio de una reflexión que “se coloca a la luz de la fe, no a la luz de la sociología (comprendo la tentación de los sociólogos pero el teólogo se coloca a la luz de la fe vivida en la comunidad cristiana)”.

* Se le puede pedir también que ayude a no perder de vista la globalidad de un proceso histórico y no reducirlo a su nivel político: “La teología será atenta al hecho de que no es únicamente cambiando las estructuras económicas, sociales y políticas como se soluciona el problema. El teólogo estará atento a cambios más profundos en el hombre, a la búsqueda de un hombre distinto, a la liberación en sus múltiples aspectos y no sólo en lo económico-político, a pesar de que estén estrechamente relacionados”.

* De modo central “se le debe pedir a la teología que señala la presencia de la relación con Dios y de la ruptura de la relación con Dios en el corazón mismo de la situación histórica, política, económica, cosa que un análisis social no podrá hacer nunca. Un sociólogo nunca verá que en el corazón mismo de una realidad social injusta está el pecado: la ruptura con Dios y por tanto la ruptura con los demás. Si una teología no dice eso, cuando tiene en cuenta la realidad social, yo creo que no lo está leyendo a la luz de la fe. La fe no dará estrategias, pero sí dirá, como lo dice Medellín, que el pecado está en el corazón de toda ruptura de la fraternidad de los hombres y por lo tanto será una exigencia de comportamiento y de opción” (Todos los textos entre comillas están tomados de Diálogos, 229 - 230).

Consideramos que esas exigencias y tareas son fundamentales para la teología. Ellas se mueven en su campo propio, lo que no puede aceptarse es hacer de la reflexión teológica una obligada premisa de una determinada opción política. No hay ningún desinterés por las graves cuestiones que plantea la lucha por la justicia social, se trata sólo de ser

claro sobre los alcances y los límites de todo aporte a un asunto vasto y complejo (11).

d) La presencia en teología de las ciencias sociales en el momento en que nos importa tener un mejor conocimiento del mundo concreto de las personas, no significa un sometimiento indebido de la reflexión teológica. Esta debe tener en cuenta esa contribución, pero en su trabajo deberá apelar siempre a sus propias fuentes. Se trata de una afirmación fundamental, en efecto sea cual fuere el contexto “en que se inscribe una reflexión teológica (ella) deberá emprender un nuevo camino apelando también y necesariamente a sus propias fuentes”. (FH, 106).

Además, el uso —imprescindible— de una cierta racionalidad para el trabajo teológico, no supone una asunción acrítica o una identificación con ella. “La teología no se identifica con un método de análisis de la sociedad, o con una reflexión filosófica sobre el hombre (. . .).

La teología no usa nunca una racionalidad sin, en cierto modo, modificarla. Es lo propio de la teología y lo prueba toda la historia de la teología” (Diálogo pp. 88-89) (12).

Se trata, en efecto, de una cuestión clásica. En ella se juega la personalidad propia de la teología y la libertad que le viene de la fe que es su punto de partida.

III. EL CONFLICTO EN LA HISTORIA

Este es un punto delicado, donde a veces no es fácil ver claro y que mueve aspectos emocionales. No es posible, sin embargo dejar de abordarlo.

(11) “En otro diálogo de la misma reunión decíamos sobre estas cuestiones de alcance político: “Me parece que hay que evitar hacer un programa desde la fe, porque en ese caso tendríamos un inlogismo total” (Diálogos, 259).

(12) “La teología pone siempre en juego una cierta racionalidad, aunque no se identifique necesariamente con ella” (FH, 99).

A. El problema pastoral

a) Algunas personas se declaran chocadas por la consideración de este aspecto de la realidad. Debemos decir en primer lugar que comprendemos en gran parte esta reacción. Para nadie es fácil aceptar una situación en la que los seres humanos se enfrentan. No es aceptable ni humana, ni cristianamente. Se trata sin duda de uno de los puntos más dolorosos de la vida de la humanidad. Desearíamos que las cosas no fuesen así y debemos buscar que esas oposiciones sean superadas, pero no podemos —ese es el punto— dejar de confrontarnos con la situación tal como ella se presenta, ni desconocer las causas que la producen. Tampoco podemos —esa es la urgencia— renunciar a verla a la luz de la fe y de las exigencias del Reino.

Tal vez aquí el tema bíblico, y tradicional, dominante es el de la relación entre paz y justicia. La paz es un don del Reino, pero una auténtica paz supone el establecimiento de la justicia. Por eso decían en forma tan precisa, e inspirados en Paulo VI, los obispos en Medellín: “Si ‘el desarrollo es el nuevo nombre de la paz’, el subdesarrollo latino-americano, con características propias en los diversos países, es una injusta situación promotora de tensiones que conspiran contra la paz” (Paz, n. 1).

No es posible para un cristiano renunciar a promover la paz, pero ella debe establecerse sobre bases auténticas, permanentes y justas. “La paz es obra de justicia” (Medellín, Paz, n. 14). No podemos ocultar el hecho de que esto nos pone a veces en situaciones-límite; frente a ellas la reflexión teológica procede por tanteos y resulta en muchos casos insuficiente. No es posible sin embargo, pese a eso, renunciar a iluminar —dentro de nuestros límites— esas situaciones extremas a la luz de la fe.

La historia de la reflexión teológica sobre la guerra —ese enorme flagelo de la humanidad— es un ejemplo de lo que estamos diciendo. Los teólogos europeos tienen sobre este asunto una larga y directa experiencia, que desde otras latitudes no comprendemos a veces en todos sus detalles. Esa reflexión teológica nunca ha sido enteramente satisfactoria, dada la delicadeza y la movilidad del asunto que tiene entre manos. Se trata de algo siempre en búsqueda y en proceso. Las diferentes, y hasta opuestas en algunos aspectos, tomas de posición recientes de los episcopados norteamericanos y europeos sobre las armas nucleares son ejemplo de lo que estamos diciendo (13).

(13) Ver en particular el notable texto del episcopado norteamericano.

b) Vivir en América Latina, intentar estar cerca de la “inhumana miseria” (Medellín, Pobreza n. 1), la inmensa y “antievangélica pobreza” (Puebla, 1159) de este pueblo, lleva a vivir en medio de una conflictividad que no deseamos, en la que no es posible —sería inhumano— complacernos; pero que tampoco podemos negar. Hacerlo sería recusarnos como seres humanos solidarios y como cristianos que deben vivir simultáneamente la universalidad del amor de Dios y su preferencia por el pobre. Decíamos por eso en el libro TL: “Tomar conciencia del carácter conflictivo de lo político no es complacerse en él, es, por el contrario, buscar con lucidez y coraje, sin engañarse ni engañar a los demás, el establecimiento de la paz y la justicia entre los hombres” (p. 68).

Fuera de la vivencia directa de estas situaciones no es fácil, tal vez, comprender todas las exigencias de esta experiencia. En cuanto a nosotros la cuestión que nos hemos planteado siempre, y que repetimos a cada paso, es cómo vivir todos los requerimientos del amor de Dios en una situación conflictiva en la que unas personas llegan a enfrentarse a otras. Más concretamente en la que personas y grupos sociales o naciones, disponiendo de variadas formas de poder, se enfrentan a otras personas, grupos y países sin poder ni relevancia histórica. La urgencia de esta cuestión venía —una vez más— de nuestra experiencia pastoral. Muchos cristianos comprometidos en el proceso de liberación y percibiendo los aspectos conflictivos de la realidad se planteaban problemas sobre la significación del amor cristiano en esas situaciones. Nos pareció que tratar el punto, y con el lenguaje de la época, era insoslayable.

Una convicción presidía esa reflexión: no hay situaciones por difíciles que sean, que impliquen una excepción o un paréntesis en las exigencias universales del amor cristiano. No basta, sin embargo, afirmar tal convicción en general, sino que es necesario confrontarla con situaciones concretas y buscar respuestas adecuadas. Esa es la cuestión que enfrentamos, con todas las dificultades y riesgos del caso, en TL, 340-349, considerando una expresión, pero tal vez la más aguda y problemática, a juicio de muchos cristianos, del conflicto en la historia: el hecho de la lucha de clases. Nos parecía un deber pastoral no rehuir este duro cuestionamiento que muchos se planteaban en ese tiempo ante diversos hechos y situaciones políticas de América Latina. En el tratamiento al punto, la conclusión es clara “Combatir real y eficazmente, no odiar, en eso consiste el reto, nuevo como el Evangelio: amar a los enemigos” (TL, 344). Exigencia que viene de la universalidad del amor de Dios.

B. Una cuestión de hecho

Nuestro propósito era entonces plantearnos el problema pastoral y teológico del amor al prójimo teniendo en cuenta el hecho del conflicto en la historia, incluso el de la lucha de clases. Precisemos algunos puntos el respecto.

a) Hablar del conflicto como un hecho social no significa afirmarlo apodóticamente, como algo sobre lo que no se puede discutir, sino situarlo al nivel del análisis social. Por razones pastorales o teológicas no puedo negar hechos sociales, esto sería burlarse de los cristianos que deben enfrentarlos diariamente. Decíamos por eso hace más de 10 años, en una discusión sobre el tema y ante la pregunta de un obispo, lo siguiente:

“El problema de la teología no es dirimir si hay o no enfrentamiento clases sociales. Este es un terreno fundamentalmente científico, que la teología tendrá que seguir atentamente si quiere estar al corriente de ese esfuerzo por conocer las dimensiones sociales del hombre. Por eso la pregunta teológica es: si hay lucha de clases —como una de las formas de conflicto de la historia, no como la única—, cómo ser cristiano, dado ese enfrentamiento. La pregunta teológica es siempre la pregunta que viene del contenido de la fe. Es decir, el amor”. La pregunta propia del cristiano es de carácter teológico-pastoral: “¿cómo vive su fe, su esperanza, su amor, dentro de ese conflicto que tiene carácter de lucha de clases? Si por hipótesis un día, el análisis nos dijera: ‘la lucha de clases no es tan importante como usted lo pensaba’; como teólogos, seguiremos diciendo que el amor incluso en el conflicto, conforme me lo presente el análisis social, siempre es importante. Si quiero ser fiel al Evangelio no puedo escamotear la realidad, por dura y conflictiva que ella sea. Y lo es América Latina” (Diálogos, pp. 89-90). La condición señalada nos parece importante para situar el problema, porque precisamente —sin dogmatismos— se deja abierta la puerta a otras posibilidades (14).

Sobre la actitud crítica a tener frente al análisis social, pero también sobre el reconocimiento a su aporte ya hemos tratado anteriormente.

(14) “En el mismo texto se dice: ‘Si otro análisis debe mejorar el que ahora estamos empleando, me parece que enriquecerá mi comprensión de la realidad, una realidad de miseria, de injusticia, de opresión’ ” (Diálogos, 88).

b) Al hablar del conflicto en la historia mencionamos siempre diferentes aspectos de él. Por eso nos referimos continuamente a razas discriminadas, culturas despreciadas, clases explotadas y a la condición de la mujer, sobre todo la de esos sectores sociales “doblemente marginada y oprimida”. Se tiene en cuenta por consiguiente aspectos no económicos en las situaciones de enfrentamiento entre grupos sociales.

La persistencia de este señalamiento impide reducir el conflicto en la historia al hecho de la lucha de clases. Ya hemos dicho que si en TL, 340-439 enfrentamos esa expresión del conflicto es porque era la que planteaba más agudamente problemas a la universalidad del amor cristiano. Si era posible salvar ese escollo, se respondía a las cuestiones que surgían en otras formas de conflictividad, menos espinosas tal vez. Es claro, sin embargo, que la historia conoce otras formas de conflictividad y —desgraciadamente— de confrontación entre personas.

c) Algunos parecen identificar, sin más trámite, lucha de clases con marxismo. Pero, como se sabe, eso es inexacto y fue rechazado ya por el mismo Marx.

En efecto, en su célebre carta a Weydemeyer, citada en TL, 342, Marx afirma: “en lo que a mí se refiere, no es a mí a quien corresponde el mérito de haber descubierto la existencia de las clases en la sociedad moderna, como tampoco la lucha que libran entre sí en esa sociedad. Historiadores burgueses habían expuesto mucho antes que yo la evolución histórica de esa lucha de clases, y economistas burgueses habían descrito su anatomía económica”. Lo que él considera su aporte propio es la relación que establece entre ese hecho y los factores económicos y la dictadura del proletariado). Esos factores económicos son presentados muchas veces en una forma determinista en la historia. No interesan acá el importante debate y las interpretaciones que esto ha producido al interior del marxismo mismo, lo que importa es subrayar que esa perspectiva determinista a partir de lo económico es totalmente ajena a la TL (15).

En la misma línea los conocedores del marxismo han hecho siempre notar el poco espacio (algunos párrafos en medio de miles de páginas)

(15) “En este proceso de liberación está presente, además, explícita o implícitamente, un trasfondo que conviene no olvidar. Procurar la liberación del subcontinente va más allá de la superación de la dependencia económica social y política” (TL., 120).

que la lucha de clases tiene en la obra central de Marx, "El Capital". Todo esto lleva a afirmaciones como la siguiente: "para Marx no es esencial en su doctrina la lucha de clases, como a veces se cree. La presentará en "El manifiesto comunista" como algo necesario, dada la alienación, pero como etapa transitoria, de ninguna manera permanente. Lo verdaderamente esencial en su humanismo es buscar la armonía entre todos en torno al trabajo, una igualdad en esto que caracteriza el ser del hombre. Ligeras e infundadas son, también, las interpretaciones del pensamiento marxista como un igualitarismo. Marx reconoce la desigualdad de dones, de cualidades, etc. Lo que busca es la igualdad de clases en lo específicamente humano: el trabajo consciente" (16).

Aún así hay en el marxismo expresiones que colocan la lucha de clases no como sólo un hecho sino como "el motor de la historia" y en versiones más filosóficas como ley de la historia. Habría que analizar el significado y el lugar de esta erección de una situación en principio histórico. Lo que nos importa aquí es decir que no es eso lo que pensamos y que por consiguiente jamás hemos empleado esas expresiones.

C. El Magisterio y la lucha de clases

La afirmación de la lucha de clases como un hecho social se halla en varios textos del Magisterio. Hagamos un rápido recorrido al respecto.

a) Muy netos son los textos de Pío XI al respecto en la Cuadragésimo Anno. Se trata siempre de hechos y no, por cierto de una justificación de la situación. Dice por ejemplo: "Hasta ahora, en efecto, el estado de la sociedad humana sigue aún violento y por tanto, inestable y vacilante, como basado en clases de tendencias diversas, contrarias entre sí y por lo mismo inclinadas a enemistades y luchas" (n. 82). Y añade en el número siguiente: "según están las cosas, sobre el mercado del trabajo la oferta y la demanda separan a los hombres en dos clases, como en dos ejércitos, y la disputa de ambas transforma tal mercado como en campo de batalla, donde uno en frente de otro luchan cruelmente" (n. 83). Más adelante hablando del socialismo y de sus diferencias con el comunismo el Papa escribe: "La lucha de clases, sin enemistades y odio mutuos, poco a poco se transforma en una como discusión

(16)A. López Trujillo. La concepción del hombre en Marx (Bogotá 1972) 178.

honesto, fundada en el amor a la justicia; ciertamente no es aquella bienaventurada paz social que todos deseamos, pero puede y debe ser el principio de donde se llegue a la mutua cooperación de las clases” (n. 115, subrayados nuestros). En este último texto no se trata sólo del hecho social, sino de que la lucha de clases enfocada de una determinada manera puede llegar a transformarse en una “discusión honesta”, excluido claro está el odio.

b) Un grupo de obispos de diferentes partes del mundo escribía dos años después del Concilio: “Los gobiernos deben abocarse a hacer cesar esa lucha de clases, que contrariamente a lo que de ordinario se sostiene, han desencadenado los ricos con frecuencia y continúan realizando contra los trabajadores, explotándolos con salarios insuficientes y condiciones inhumanas de trabajo. Es una guerra subversiva que desde hace mucho tiempo lleva a cabo taimadamente el dinero a través del mundo, masacrando a sus pueblos enteros. Ya es tiempo de que los pueblos pobres, sostenidos y guiados por sus gobiernos legítimos, defiendan eficazmente su derecho a la vida” (Mensaje de los Obispos del Tercer Mundo, firman 18 Obispos de diferentes continentes, Agosto 1967).

En el libro TL citamos un texto del episcopado francés de 1968: “La represión obrera es una forma de lucha de clases en tanto que ella es conducida por los dirigentes de la economía. No hay que confundir, en efecto, la lucha de clases con la interpretación marxista de esta lucha. La lucha de clases es un hecho que nadie puede negar. Si nos situamos al nivel de los responsables de la lucha de clases, los primeros responsables son aquellos que mantienen voluntariamente la clase obrera en una situación injusta, que se oponen a su promoción colectiva y que combaten los esfuerzos que ella hace por liberarse. No se puede justificar sin embargo el odio o la violencia contra personas; pero hay que decir que el ‘combate por la justicia’ (la expresión es de Pío XII) que lleva la lucha obrera es, en él mismo, conforme a la voluntad de Dios” (Nota firmada por Mons. Alfredo Ancel, Obispo auxiliar de Lyon, en *Documentation Catholique* t. LXV, No. 1528, 17-XI-1968; pp. 1950; subrayado en el texto).

c) De otro lado en Medellín se dice que la oposición se hace más aguda “en aquellos países que se caracterizan por un marcado biclasismo: pocos tienen mucho (cultura, riqueza, poder, prestigio) mientras muchos tienen poco” (Paz, n. 3 subrayado nuestro). Puebla habla, siguiendo a Juan Pablo II, de un conflicto estructural. En referencia tendencias presentes en América Latina que favorecen la apropiación de la riqueza ‘por una minoría privilegiada’ y que de otro

lado 'engendran la pobreza de una gran mayoría' se dirá: "surge así un conflicto estructural grave: 'la riqueza creciente de unos pocos sigue paralela a la creciente miseria de las masas' (Juan Pablo II, Discurso Inaugural III, 4)" (nn. 1208-1209).

d) Finalmente el punto ha sido tocado, con amplitud y profundidad, por Juan Pablo II en su encíclica sobre el trabajo humano. En el apartado "conflicto entre trabajo y capital en la presente fase histórica", escribe: "Se sabe que en todo este período, que todavía no ha terminado, el problema del trabajo ha sido planteado en el contexto del gran conflicto, que en la época del desarrollo industrial y junto con éste se ha manifestado entre el 'mundo del capital' y 'el mundo del trabajo', es decir, entre el grupo restringido, pero muy influyente, de los empresarios, propietarios o poseedores de los medios de producción y la más vasta multitud de gente que no disponía de estos medios, y que participaba en cambio en el proceso productivo exclusivamente mediante el trabajo" (n. 11; nosotros subrayamos).

Esa situación es provocada por la explotación de los trabajadores por parte del "grupo de empresarios. . . guiado por el principio de máximo rendimiento" (1. c.). Unas páginas más abajo el Papa reitera la presencia de personas vivas y concretas detrás de una oposición en apariencia abstracta. "Es evidente que, cuando se habla de la antinomia entre trabajo y capital no se trata sólo de conceptos abstractos o de 'fuerzas anónimas' que actúan en la producción económica. Detrás de uno y otro concepto están los hombres, los hombres vivos, concretos; por una parte aquellos que realizan el trabajo sin ser propietarios de los medios de producción, y por otra aquellos que hacen de empresarios y son los propietarios de estos medios, o bien representan a los propietarios" (n. 14; nosotros subrayamos). Esto le permite concluir: "Así pues, en el conjunto de este difícil proceso histórico desde el principio está el problema de la propiedad" (1. c. subrayado en el texto). Estamos pues ante la oposición de personas vivas y concretas y no frente a una confrontación entre conceptos abstractos o fuerzas anónimas. La importancia de las personas respecto de las cosas, que constituye uno de los puntos más relevantes de la encíclica, tiene aquí por doloroso que sea el asunto, un alcance más.

Los textos son claros. El Papa no rehuye el señalamiento de esta dura y penosa realidad. La verdad es que sólo así es posible emitir un juicio cristiano sobre ella y dar pautas para su superación. Esto es lo que había sido hecho ya en los textos anteriores que hemos citado.

D. Las exigencias del amor cristiano

1. Neutralidad y solidaridad

a) Se ha criticado que se diga que frente a un hecho de esta magnitud la neutralidad es imposible, y que por consiguiente él exige de nosotros una participación activa. No obstante, el contexto de esas afirmaciones hace ver claramente que cuando está en juego la justicia y la defensa de los más débiles de la sociedad, no es posible permanecer pasivo o indiferente. No es ético, ni cristiano. Esto no significa que se trate de promover el conflicto: “El que habla de la lucha de clases no la ‘propugna’ como se oye decir, en el sentido de crearla de inicio por un acto de (mala) voluntad, lo que hace es comprobar un hecho, y a lo sumo contribuir a que se tome conciencia de él” (TL, 342). Realidad de este aspecto del conflicto social y necesidad de tomar conciencia de él para hacerlo desaparecer atacando sus causas.

Juan Pablo II ha hecho al respecto una distinción esclarecedora. En el n. 11 de la L.E. ya citado, hablando siempre del conflicto social, el Papa afirma: “este conflicto, interpretado por algunos como un conflicto socio-económico con carácter de clase, ha encontrado su expresión en el conflicto ideológico entre el liberalismo, entendido como ideología del capitalismo, y el marxismo, entendido como ideología del socialismo científico y del comunismo que pretende intervenir como portavoz de la clase obrera, de todo el proletariado mundial. De ese modo, el conflicto real, que existía entre el mundo del trabajo y el mundo del capital, se ha transformado en la lucha programada de clases, llevada con métodos no sólo ideológicos, sino incluso, y ante todo, políticos” (n. 11 subrayados en el texto). “Conflicto real” es el nivel de los hechos, en él se situán las consideraciones hechas en ese mismo número de la encíclica. Esto puede transformarse en “la lucha programada de clases” como única estrategia política. No es esta nuestra posición cuando nos planteamos la cuestión del hecho del conflicto y las exigencias que presenta. Son cosas diferentes, esa es nuestra postura. Es real que las confusiones son posibles, pero por eso mismo la distinción del Papa es particularmente iluminadora.

Los hechos son difíciles y controvertidos, pero eso no nos dispensa de una necesaria opción. Se trata en verdad de una exigencia de solidaridad. Comprendemos que trae menos problemas escapar con algunas frases generales o simplemente recordar los principios frente al hecho del conflicto social. Pero ante la situación de pobreza y la justicia de las reivindicaciones de los pobres no es posible permanecer neutro. Juan Pablo II nos lo ha recordado muchas veces, especialmente en esa ex-

presión alta de su magisterio que es la encíclica L. E. que hemos citado, llamando a los cristianos y a la Iglesia entera al compromiso con los movimientos de solidaridad de los trabajadores (L. E. n. 8). Movimientos surgidos como reacción ética “contra la degradación del hombre como sujeto del trabajo, y contra la inaudita y concomitante explotación en el campo de las ganancias” (id.). Por eso “tras las huellas de la Encíclica *Rerum Novarum* y de muchos documentos sucesivos del Magisterio de la Iglesia se debe reconocer francamente que fue justificada, desde la óptica de la moral social, la reacción contra el sistema de injusticia y de daño, que pedía venganza al cielo, y que pesaba sobre el hombre del trabajo en aquel período de rápida industrialización” (id.). El asunto no pertenece sólo al pasado; “hay que seguir preguntándose sobre el sujeto del trabajo y las condiciones en las que vive. Para realizar la justicia social en las diversas partes del mundo, en los distintos países, y en las relaciones entre ellos, son siempre necesarios nuevos movimientos de solidaridad de los hombres del trabajo y de solidaridad con los hombres del trabajo” (id.). Es más, el Papa afirma que “la Iglesia está vivamente comprometida en esta causa, porque la considera como su misión, su servicio, como verificación de su fidelidad a Cristo para poder ser verdaderamente la Iglesia de los pobres” (id.) (17).

Nadie ignora lo que significa en concreto esa solidaridad de la Iglesia (que el Papa considera como la “verificación de su fidelidad a Cristo”) con los movimientos de los trabajadores. Allí, al interior de los enfrentamientos sociales que eso implica, su tarea es anunciar el evangelio de amor, paz y justicia. Sabemos lo que esa solidaridad ha traído como consecuencia a muchos cristianos en América Latina, donde esos enfrentamientos se agudizan. El caso de Mons. Oscar Romero es un claro, doloroso y al mismo tiempo feliz ejemplo. Pero lo son también las acusaciones y vejaciones sufridas por tantos otros miembros (laicos, religiosas, sacerdotes y obispos) de la Iglesia en América Latina.

c) No se trata —es evidente— de identificar la opción preferencial por el pobre con una ideología o un determinado programa político desde los cuales se reinterpretaría el Evangelio y la tarea de la Iglesia. Tampoco se trata de circunscribirse a una parte de la humanidad. Nos sentimos muy extraños a esas posiciones y a esas reducciones. Hemos tocado esta cuestión varias veces y no es necesario insistir nuevamente en el punto.

(17) Cf. para un análisis de este punto G. Gutiérrez “El Evangelio del trabajo” en *Sobre el trabajo humano* (Lima, Cap, 1982).

Pero sí quisiéramos tocar una cuestión que nos parece importante. Ya hemos recordado que la universalidad del amor cristiano es incompatible con la exclusión de personas, no así con la preferencia por algunas. Vale la pena al respecto citar un interesante texto de K. Lehmann, teólogo y hoy arzobispo de Mainz. "Pueden darse —escribe—, sin duda, situaciones en las que el mensaje cristiano sólo admite un camino. En tales casos entra en vigor la obligación de la Iglesia de tomar decididamente partido (cf., por ejemplo, las experiencias de la dictadura nazi en Alemania). En tales circunstancias, la postura de una neutralidad incondicional en cuestiones políticas contradice el mandato del Evangelio y puede provocar consecuencias fatales" (18).

No hay un texto nuestro que acentúe de forma tan tajante la particularidad y que señale la unicidad de un camino. Pero ante una afirmación como ésta, no podemos dejar de preguntarnos si lo que es válido en la experiencia europea sobre el nazismo ¿no podría serlo también en la experiencia latinoamericana de la miseria y la opresión? Estamos sin duda ante casos-límite, pero eso lo que decíamos al iniciar este párrafo sobre el conflicto social, y a ese tipo de situaciones se refiere Mons. Lehmann.

Lo que importa hacer notar es que al decir del teólogo alemán hay casos en los que "el mensaje cristiano sólo admite un camino". ¿Quién se atrevería a considerar no cristiana y reductora esta aseveración de K. Lehmann? En este caso la cercanía con el horror del nazismo ha hecho percibir lo que esto tiene como proposición aceptable en teología en medio de una situación extrema. Efectivamente, aquí las cosas no dependen únicamente del análisis social que se haga, sino también de la reacción ética (para referirnos a la idea de Juan Pablo II) que experimentamos frente a la realidad analizada, y sobre todo vivida. Quizá en esto último se halle precisamente la diferencia de perspectiva. Es indudable que detrás de las afirmaciones de Mons. Lehmann se halla la experiencia compleja y dolorosa del pueblo y del cristiano alemán (19).

(18) Art. cit. 37.

(19) En algunas ocasiones se ha expresado sorpresa porque no se encuentra en nuestros trabajos un largo tratamiento del tema de la violencia. Se han hecho incluso curiosas suposiciones al respecto. Las razones son simples. Señalemos las dos más importantes. La reflexión teológica sobre la violencia, o en este caso más exactamente sobre la contraviolencia, no ha hecho avances sustantivos desde Tomás de Aquino. Doctrina recordada en nuestros días por Pablo VI en *Populorum Progressio* n. 31; texto que inspira lo que Medellín

2. Universalidad del amor cristiano

a) Todo lo anterior nos lleva a un último, pero fundamental, punto. Cuando hablamos de tomar en cuenta el conflicto social, incluso el hecho de la lucha de clases, y la necesidad de superar esa situación yendo a las causas que la provocan, afirmamos la permanente exigencia del amor cristiano. Recordamos, en ese sentido un requerimiento básico del evangelio: el amor a los enemigos. Es decir que la situación, penosa, que nos puede llevar a considerar adversarios a otros, no nos dispensa de amarlos, por el contrario. Por ello cuando se habla de oposición social nos referimos a grupos sociales, clases, raza, culturas, pero no a las personas.

Aunque por momentos en la lucha por la justicia así pudiera parecer. Hablando de los sindicatos Juan Pablo II dice: "Sí, son un exponente de la lucha por la justicia social, por los justos derechos de los hombres del trabajo según las distintas profesiones. Sin embargo, esta "lucha" debe ser vista como una dedicación normal 'en favor' del justo bien: en este caso, por el bien que corresponde a las necesidades y a los méritos de los hombres del trabajo asociados por profesiones; pero no es una lucha contra los demás". Y añade con precisión: "Si en las cuestiones controvertidas asume también un carácter de oposición a los demás, esto sucede en consideración del bien de la justicia social; y no por "la lucha o por eliminar al adversario" (L. E. n. 20 nosotros subrayamos). En estas difíciles cuestiones se produce de hecho una oposición entre personas. Pero aun en esta contradicción la perspectiva cristiana no acepta el odio.

b) Pío XI en la Q.A., reconociendo el hecho de la lucha de clases, e incluso aceptándolo en algunas situaciones como algo que puede

afirma en el documento de Paz sobre la situación en América Latina. Posteriormente hubo el documento de los Obispos nicaragüenses de junio de 1979. Se trata de textos recientes y claros, sobre los que no era necesario insistir mayormente.

Además a diferencia de otras posturas teológicas (la teología de la revolución, por ejemplo), nuestro interés era tratar de colocar lo que sucede en América Latina en el ancho cauce de la liberación total. Proceso que en última instancia debía ser visto a la luz de la Palabra del Señor. Eso da el contexto para tratar asuntos como el de la contraviolencia que de otra manera son hipertrofiados o tratados sólo al nivel de los principios. Lo que en el caso de la violencia resulta trágico.

transformarse “en una como discusión honesta, fundada en el amor a la justicia, (. . .) (que) puede y debe ser el principio de donde se llegue a la mutua cooperación de las clases” (n. 115), señalaba una condición fundamental: “sin enemistades y odios mutuos” (Id.). Se trata en efecto de una exigencia cristiana primordial.

Ella se halla en otros de los textos citados a propósito de lo que Juan Pablo II llama el “conflicto real” entre las clases sociales. Lo recuerda igualmente K. Lehmann a continuación del texto en que dice que hay situaciones en que la neutralidad de la Iglesia “contradice el mandato del Evangelio y puede provocar consecuencias fatales”, afirmando con razón: “Pero desde el punto de vista del Evangelio, el compromiso decidido en favor de determinados grupos no debe oscurecer jamás el dato fundamental del mensaje cristiano de que la Iglesia tiene obligación de comunicar el amor de Dios a todos los hombres sin limitación alguna” (20). El único camino (caso extremo) no elimina el requisito del amor universal. Con mayor razón entonces cuando la relación se da entre la universalidad del amor y la opción preferencial de que ya hemos hablado, y que es un punto claro y fundamental en nuestros escritos.

Conclusión

Somos plenamente conscientes de la vastedad y complejidad de los problemas tratados. Ellos requieren ser ahondados sin duda, pero creemos también que estas páginas ayudan a recordar una posición y a fijar una problemática.

El esfuerzo teológico parte de la fe en la Palabra revelada que recibimos y vivimos en la Iglesia. Es un trabajo que se hace a la luz de esa fe en orden, finalmente, a una mayor fidelidad al Señor y a un anuncio del Evangelio.

Ser cristiano es ser testigo de la Resurrección, proclamar el Reino de vida. Esa vida la celebramos en la Eucaristía, tarea primera de la comunidad eclesial. En la fracción del pan hacemos memoria del amor y fidelidad de Jesús que lo lleva a la muerte, y de la confirmación de su misión, por todos y en especial por el pobre, a través de la Resurrección. La fracción del pan es, al mismo tiempo, el punto de partida y el punto

(20) Art. cit. 37.

de llegada de la comunidad cristiana. En ella se expresa la comunión profunda en el dolor humano provocado muchas veces por la carencia de pan y se reconoce, en la alegría al Resucitado, que da la vida y levanta la esperanza del pueblo convocado por sus gestos y su palabra.

La teología de la liberación intenta ser un lenguaje sobre Dios. Es un esfuerzo por hacer presente en un mundo de opresión, de injusticia y de muerte, la palabra de vida.