



REFLEXIONES SOBRE UNA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN “CONFLICTIVA”.

Por Gabriel J. Zanotti.

Para Instituto Acton Argentina, Marzo de 2007*

Publicamos nuevamente este ensayo debido al renovado interés sobre el tema.

Soy filósofo, profesor de filosofía y fiel de la Iglesia Católica. En ese carácter escribo este artículo, y no como teólogo. Teólogos y filósofos debemos incentivar más nuestro diálogo interdisciplinar.

Con fecha 6 de agosto de 1984 la Santa Sede aprueba el documento elaborado por la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, titulado "Instrucción de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe sobre algunos aspectos de la "teología de la liberación"¹. El documento tiene gran importancia por referirse a un vasto movimiento ideológico que tuvo importantes consecuencias políticas, sobre todo en América Latina. Es nuestra intención presentar algunas reflexiones sobre dicha cuestión, porque creemos que el debate sigue presente, más aún en estos peculiares momentos de América Latina y el mundo.

1. Una teología de la liberación “habitual”.

Siempre hubo dentro del pensamiento cristiano una reflexión sobre el tema de la “liberación”. “Liberación” siempre significó la liberación del pecado. *Esa liberación es fruto de la redención*: redención que es la obra del Redentor (Cristo), cuyo efecto es la restauración de la unión Sobrenatural entre Dios y el hombre, destruida por el pecado original. La redención se explica, a su vez, dentro del contexto global del plan de salvación, magníficamente expuesto en el capítulo I del evangelio de San Juan. Dios, en su segunda persona, se hace hombre, y con su muerte en la cruz logra salvar a todos los hombres del pecado. Como vemos, *efecto* de esta redención es la *libertad del pecado*: una libertad Sobrenatural que el hombre alcanza cuando vive en la Caridad, fruto de la Gracia de Dios².

Esta “liberación” es, en sí misma, independiente de la libertad política. Alguien puede estar libre del pecado aunque esté prisionero en la cárcel de un tirano, o puede ser esclavo del pecado aunque sea ciudadano de la más libre de las sociedades democráticas y liberales.

* Este ensayo es una versión totalmente modificada de un artículo sobre el mismo tema escrito en 1987. Algunos párrafos se han mantenido, pero hemos hecho un cambio de estilo y enfoque casi completo.

¹ Véase "L'Osservatore Romano", año XVI, N° 37 (819), del 9/9/1984. Posteriormente, el 22/3/1986, la Santa Sede aprobó otro documento, preparado por la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, sobre libertad cristiana y liberación. (Véase "L'Osservatore Romano" del 13/4/86, año XVII, N° 15 1902[.])

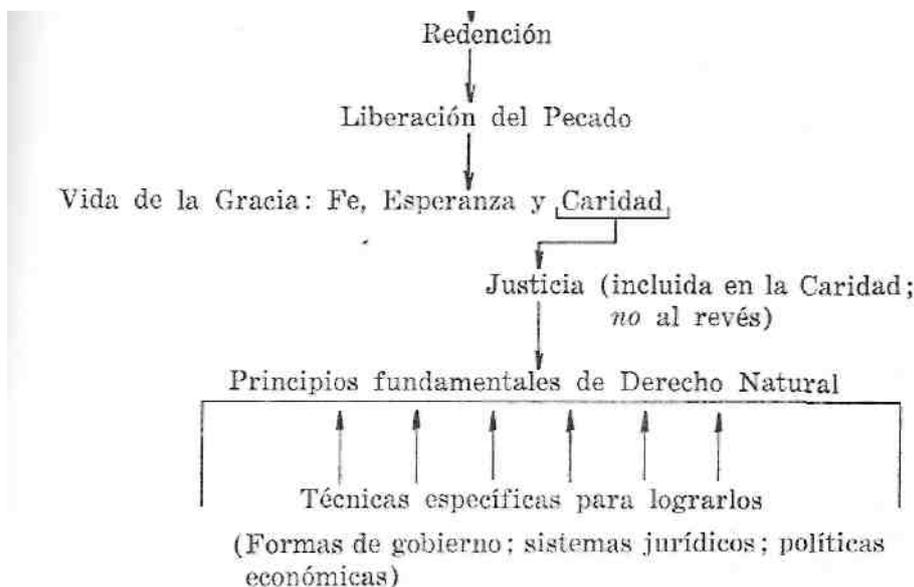
² Véase "El libre albedrío y sus implicancias lógicas", en *Libertas*, N° 2, abril de 1985.



Esto no significa que la libertad del pecado no se relacione de ningún modo con la libertad en el marco social. Éste es el delicado tema de los efectos temporales de la liberación del pecado. Fruto de la liberación del pecado es la vida de la Gracia, lo cual implica la vida de las tres virtudes teologales: la Fe, la Esperanza y la Caridad. Ahora bien: dado que la Caridad es "el resumen de la ley"³, y parte de la ley natural es el derecho natural, se infiere que es contradictorio vivir la Caridad y al mismo tiempo no vivir la Justicia. Y la justicia es la virtud social por excelencia, de la cual deriva la auténtica libertad en el marco social. En este sentido, la ética social católica, cuyos *principios* constituyen la Doctrina Social de la Iglesia, nos muestra que la liberación del pecado tiene efectos temporales, en cuanto que liberarse del pecado implica también liberarse de la injusticia. Ahora bien: estos principios católicos de ética social no implican la adopción de una forma de gobierno determinada y/o una política económico y/o legal-positiva determinada. Los *medios concretos* para lograr los fines de la ética social constituyen terreno opinable para los católicos⁴.

Podríamos sintetizar lo anterior en el siguiente esquema:

Plan de Salvación



2. Una teología de la liberación "conflictiva".

Bajo este título designamos a un conjunto de reflexiones bíblico-teológicas sobre el tema de la "liberación", escritas sobre todo por G. Gutiérrez⁵ y L. Boff⁶. Este último agrega a la primera varias tesis más audaces sobre el tema eclesiológico, que en la primera sólo se insinuaban. Basaremos este ensayo en el pensamiento temprano de estos dos importantes

³ Véase San Pablo, *Epístola a los Romanos*, 13, 8-10.

⁴ Véase Vaticano II, *Gaudium et Spes*, N° 43.

⁵ Véase su *Teología de la Liberación*, CEP, Lima, 1971.

⁶ Véase su libro *Iglesia: carisma y poder*, Sal Terrae, Santander, 1984, 2a. ed.



autores⁷. Es poco, pero a efectos filosóficos es suficiente.

2.1. Elementos centrales.

En primer lugar, este pensamiento, (“TLC”: teología de la liberación “conflictiva”) es una teología elaborada a *partir de la reflexión de la praxis histórica*. Ya se da, desde el principio, una *primacía de la praxis* (la "ortopraxis" sobre la "ortodoxia"), incluso en la epistemología del saber teológico. Gutiérrez parte de la caridad como fundamento de la praxis del cristiano⁸, para luego recoger explícitamente del marxismo la importancia fundamental de la praxis histórica⁹. Pero luego da un paso más: la teología *es* una reflexión a partir de la acción del cristiano y de la Iglesia en el mundo, *transformándolo* mediante la caridad. (En principio esta caridad *no* está colocada en este contexto como una virtud sobrenatural.) Así, como el desarrollo de la praxis histórica es el fundamento de la teología, ya no será coherente en este esquema hablar de una teología *previa* a partir de la cual se juzgue a la historia.

"En adelante —dice Gutiérrez, seguido de cerca por H. Assmann¹⁰ — sabiduría y saber racional tendrán, más explícitamente, *como punto de partida* y como contexto, la praxis histórica."¹¹ Y más abajo: "Es por todo esto que la teología de la liberación nos propone, tal vez, no tanto un nuevo tema para la reflexión, cuanto una nueva *manera* de hacer teología. La teología como reflexión crítica de la praxis histórica es, así, una teología liberadora, una teología de la transformación liberadora de la historia de la humanidad y, por ende, también, de la porción de ella —reunida en 'ecclesia'— que confiesa abiertamente a Cristo. Una teología que no se limita a pensar el mundo, sino que busca situarse como un momento del proceso a través del cual el mundo es transformado [...]"¹².

En segundo lugar, la TLC utiliza el análisis marxista como el elemento "científico" que nos informa cuál es el contenido de esa praxis histórica. Las tesis marxistas de la lucha de clases y la teoría de la explotación son aceptadas plenamente, como "hechos" (este es un aspecto epistemológico importante). Dice Gutiérrez: "Es innegable que la lucha de clases plantea problemas a la universalidad del amor cristiano y a la unidad de la Iglesia. Pero toda consideración sobre este asunto debe partir de dos *comprobaciones elementales: la lucha de clases es un hecho* y la neutralidad en esta materia es imposible"¹³. Dice L. Boff: "Todos trabajan, pero sólo unos cuantos se apropian de la gran tajada del trabajo de todos, porque son ellos los que poseen el capital. Compran el trabajo, engendran marginación, la

⁷ Que hayamos hecho referencia a los documentos de la Santa Sede (que, por otra parte, nunca nombró a Gutiérrez y en esos años tampoco a Boff) no quiere decir que vayamos a usar esos documentos como argumentos de autoridad. Nosotros no juzgamos, no condenamos, no nos arrogamos ninguna función que corresponda directamente a la jerarquía apostólica. Es más, la preocupación que estos autores tuvieron y tienen por los pobres y desamparados de América Latina, es una medalla para su alma, y no precisamente un defecto. Por eso, precisamente, el motivo de nuestro análisis crítico. Si desde el principio estos autores hubieran tenido contacto con otra cosmovisión del mundo socioeconómico, y si la distinción entre lo natural y lo Sobrenatural hubiera estado más clara, posiblemente la historia hubiera sido muy diferente. Es nuestra esperanza que futuras generaciones, que compartan esa preocupación por la pobreza, puedan encontrar en otros paradigmas mejores respuestas, y por eso este artículo, crítico y esperanzado al mismo tiempo.

⁸ Op. cit., p. 21.

⁹ Op. cit., p. 27.

¹⁰ Véase Sáenz, Alfredo, S. J., "Modernismo y Teología de la Liberación". En: *La filosofía del cristianismo, hoy*, UNC, Córdoba, 1980.

¹¹ Op. cit., p. 32. La cursiva es nuestra.

¹² Op. cit., p. 32.

¹³ Op. cit., p. 341. La cursiva es nuestra.



cual produce pobreza"¹⁴. Dice Gutiérrez: "Los países pobres toman conciencia cada vez más clara de que su subdesarrollo no es sino el subproducto del desarrollo de otros países debido al tipo de relación que mantienen actualmente con ellos. Y, por lo tanto, que su propio desarrollo no se hará sino luchando por romper la dominación que sobre ellos ejercen los países ricos"¹⁵. Y agrega: "Únicamente una quiebra radical del presente estado de cosas, una transformación profunda del sistema de propiedad, el acceso al poder de la clase explotada, una revolución social que rompa con esa dependencia, pueden permitir el paso a una, sociedad distinta". Dicen los "sacerdotes del movimiento del tercer mundo": "El hambre, que destruye cada año cuarenta millones de vidas humanas en el mundo, en Latinoamérica y *también* en nuestra patria (sobre todo en el interior: Santiago del Estero, Formosa, Corrientes, Tucumán, Chaco y norte santafesino) es, casi siempre, efecto del egoísmo de una minoría que se empeña en justificar, sostener y defender la estructura social capitalista basada en el lucro, la competencia y la propiedad privada de los medios de producción"¹⁶. Y observemos este texto, del mismo movimiento, de singular importancia: "Nosotros, hombres, ciudadanos y sacerdotes de Cristo, que anunció a los pueblos la liberación de toda servidumbre, en cumplimiento de la misión que se nos ha dado, queremos sentirnos solidarios de ese pueblo y servidores de sus necesidades. Ello implica, ineludiblemente, nuestra firme adhesión al proceso de cambio radical y urgente, y nuestro formal rechazo del sistema capitalista vigente y de su lógica consecuencia: el imperialismo económico y cultural, para marchar en la búsqueda de un socialismo latinoamericano que no implica subordinación a ninguna potencia ni a ningún partido pero que incluye necesariamente la socialización de los medios de producción del poder económico y político y de la cultura. Un sistema, en suma, que creando un nuevo tipo de relaciones humanas promueve el advenimiento del Hombre Nuevo" (atención a este final: "[...] promueve el advenimiento del Hombre Nuevo")¹⁷. Una vez aceptado este punto, la justificación de la violencia se sigue coherentemente. L. Boff lo hace de este modo: "[...] es necesario proponer pistas de acción pastoral mediante las cuales la Iglesia y los cristianos contribuyan al proceso de liberación integral. La Fe cristiana hace su aportación específica, en el proceso global de liberación de los pobres, privilegiando los medios no violentos, la fuerza del amor, la capacidad inagotable de diálogo y de persuasión y *procurando entender*, a la luz de unos criterios éticos apoyados en la Tradición, *la violencia*, que a veces *resulta, inevitable* porque viene impuesta por quienes no desean cambio alguno"¹⁸. Gutiérrez es más directo y hace suyas las palabras del Movimiento de los Sacerdotes del Tercer Mundo: "En cuanto a la visión de la realidad, la miseria y la explotación del hombre por el hombre que se vive en América Latina es descrita como una situación 'de injusticia que puede llamarse de *violencia institucionalizada* que produce la muerte de millares de inocentes. Lo que permite plantearse los complejos problemas de la contra violencia sin caer en una moral de dos pesos y dos medidas, que pretende que la violencia es aceptable cuando la utiliza el opresor para mantener el 'orden', y es mala cuando los oprimidos apelan a ella para cambiarlo. La violencia institucionalizada viola tan fuertemente derechos fundamentales que los obispos latinoamericanos han advertido que 'no hay que abusar de la paciencia de un pueblo que soporta durante años una condición que difícilmente aceptarían quienes tienen una mayor conciencia de los derechos humanos'. Más aun, un sector

¹⁴ Op. cit., p. 215.

¹⁵ Op. cit., p. 43.

¹⁶ Véase *Sacerdotes para, el tercer mundo*, Ed. Publicaciones del Movimiento Sacerdotes para el Tercer Mundo, Buenos Aires, 1970, p. 57.

¹⁷ Op. cit., p. 87.

¹⁸ Op. cit., p. 41. La cursiva es nuestra.



importante del clero latinoamericano pide 'que en la consideración del problema de la violencia se evite por todos los medios equiparar o confundir la *violencia injusta* de los opresores que sostienen este «nefasto sistema» con la *justa violencia* de los oprimidos que se ven obligados a recurrir a ella para lograr su liberación' ¹⁹.

En tercer lugar, aparece nuevamente el tema de la praxis histórica, no sólo ya como una cuestión de epistemología de la teología. El contenido de esta "praxis" no es solamente el análisis marxista. ahora esa praxis se convertirá en el proceso explícito del desarrollo de lo humano y liberación integral del hombre. Citando explícitamente a Hegel, Gutiérrez afirma el proceso de praxis histórica como el proceso donde el hombre se construye a sí mismo, adquiere conciencia de su propio ser y toma conciencia de su libertad, a través de la dialéctica "amo-esclavo" (libertad es siempre, en este contexto, liberación de una opresión)²⁰. Por eso la TLC asocia, como vimos, la liberación de la explotación capitalista con el surgimiento del "Hombre Nuevo". Gutiérrez es muy explícito en la asimilación del análisis marxista, después de haber aceptado gran parte de la filosofía de la historia hegeliana: "Esta línea será ahondada y renovada, en forma muy propia, por K. Marx. Analizando la sociedad capitalista en la que se da en concreto la explotación de unos hombres por otros, de una clase social por otra, y señalando las vías de salida hacia una etapa histórica en la que el hombre pueda vivir como tal, Marx forja categorías que permiten la elaboración de una *ciencia* de la historia"²¹. Incluso, cuando Gutiérrez afirma que no se trata de aceptar todos y cada uno de los aspectos de los autores que ha citado (que son muchos), coloca una frase, en medio de otras, como si fuera algo obvio, cuya importancia es sin embargo primordial: "Son muchas las naciones que deben ser repensadas en función de una historia que avanza inexorablemente confirmando y desmintiendo, simultáneamente, las previsiones; *en función de una praxis, lugar de verificación de toda teoría*; [...]"²². Como vemos, la filosofía de la historia y la antropología hegeliana-marxista, con su primado de la praxis, tienen en Gutiérrez amplia influencia, incluso en el tema de la praxis como auto justificadora (ortopraxis). Este aspecto es mucho más mitigado y matizado en Boff, quien resalta, en cambio, el tema eclesiológico.

A partir de aquí, ciertos temas importantes se construirán *a partir* de esta praxis histórica de la lucha de clases: los sacramentos, las virtudes teologales, el pecado y la misma Iglesia asumirán su sentido último a partir de esa realidad dialéctica y conflictual²³.

Ahora bien, podríamos preguntar: ¿y la liberación "espiritual" y "sobrenatural" del pecado? Pues bien, el caso no es que la TLC no afirme la "liberación del pecado", sino que tal liberación se da dentro del proceso de liberación *integral* del hombre, y esa *integración* es tal que no se debe distinguir entre una liberación "espiritual" y otra "material"; o una "sobrenatural" y otra, "natural". Para lo cual la TLC trata de minimizar o casi negar la *distinción* entre natural y sobrenatural y una especial relación entre Iglesia y mundo. Que es lo que veremos en cuarto lugar.

Gutiérrez cuestiona la referida distinción: "Las distinciones temporal-espiritual, sagrado-profano, tienen como fundamento la distinción natural-sobrenatural. Pero, precisamente, la evolución teológica de esta última cuestión se orienta en la línea de una acentuación de la

¹⁹ Op. cit., p. 142.

²⁰ Op. cit., p. 47.

²¹ Op. cit., p. 48. La cursiva es nuestra.

²² Op. cit., p. 52. La cursiva es nuestra.

²³ Véase Palumbo, Carmelo, *Cuestiones de doctrina social de la Iglesia*, Ed. Cruz y Fierro Editores, Buenos Aires, 1982; cap. VII, I, 2^o, p. 193.



unidad tendiente a eliminar todo dualismo"²⁴.

Para fundamentar esta "tendencia a la eliminación de todo dualismo", Gutiérrez recurre a uno de los puntos más tradicionalmente debatidos en la filosofía cristiana: el fin último del hombre. En efecto, si Dios, habitualmente colocado como fin último "sobrenatural" del hombre, constituye sin embargo el objeto de un deseo *natural* del hombre, entonces lo natural y lo sobrenatural se hallan profundamente unidos. Lo cual es estrictamente lo que Gutiérrez afirma: "[...] la orientación a Dios es vista aquí como constitutiva del espíritu humano: en todo acto de conocimiento está contenido implícitamente el deseo de conocer a Dios. Este deseo define el dinamismo intelectual del hombre. La Gracia de la visión de Dios viene así a colmar una profunda aspiración del espíritu humano. El hombre no se realiza plenamente sino en ese encuentro, dependiente de una libre iniciativa de Dios. El orden natural y el orden sobrenatural se hallan así profundamente unidos"²⁵.

A partir de reflexiones similares, Gutiérrez concluye: "Todo esto se traduce en el abandono paulatino de expresiones como fin sobrenatural, vocación sobrenatural, orden sobrenatural, y en el empleo cada vez más frecuente del término 'integral'²⁶ ".

El resultado, en nuestra humilde opinión, es una ausencia de distinción nítida entre Iglesia y mundo: "La consecuencia más inmediata de esta perspectiva es que las fronteras entre vida y Fe y tarea terrestre, Iglesia y mundo, se hacen más fluidas"²⁷. Pero ese objetivo es intermedio: es paso para uno de los aspectos más importantes de la TLC.: *la adjudicación de una misión salvífica (en cuanto a la "liberación integral" del hombre) a la praxis histórica*. En palabras de Gutiérrez: "Pero hay otra consecuencia que nos importa. Esta afirmación de la vocación única a la salvación, *más allá de toda distinción*, valoriza religiosamente, en forma totalmente nueva, el actuar del hombre en la historia: cristiano o no cristiano. *La construcción de una sociedad justa tiene valor de aceptación del Reino* o, en términos que nos son más cercanos: participar en el proceso de liberación del hombre es ya, en cierto modo, *obra salvadora*"²⁸.

Todo esto es teóricamente importante. Metiendo el dedo en la llaga de una de las cuestiones más debatidas (la distinción natural/sobrenatural, a través del fin último natural o sobrenatural del hombre), la TLC se constituye, creemos, como un *agustinismo político al revés*. En un agustinismo político tradicional, lo Sobrenatural subsume a lo natural, negando la "justa autonomía de lo temporal", enfatizada por el Vaticano II²⁹. Aquí también lo temporal pierde su "justa autonomía", pero al revés: lo Sobrenatural es subsumido en lo natural, de manera tal que la praxis histórica —cuyo contenido es la lucha de clases— adquiere un carácter salvífico, al ser el proceso de liberación *integral* del hombre (y por ende, también liberación del pecado), cuyo destino final es "inmanentizado" con el surgimiento de un "Hombre Nuevo", como resultado del proceso. Otras nociones tradicionales son reinterpretadas en función de esa "liberación integral" en la praxis histórica. Es lo que veremos en quinto lugar.

Dividiremos este quinto punto en siete partes: Dios y la Historia, las tres virtudes, la opción preferencial, el pecado social, la hermenéutica bíblica, los sacramentos y la Iglesia.

Con respecto al primer tema (Dios y la historia), podríamos decir que, así como en Hegel la historia es la progresiva revelación de ese único absoluto (la idea), algo similar sucede en la TLC, a través de la especial relación que esta teología coloca entre Dios y la praxis

²⁴ Op. cit, p. 90.

²⁵ Op. cit., p. 92.

²⁶ Op. cit., p. 95.

²⁷ Op. cit., p. 96.

²⁸ Op. cit., p. 97. La cursiva es nuestra.

²⁹ Véase *Gaudium et Spes*.



histórica: una relación tal que una *diferencia esencial* entre ambas cosas es muy difícil de mantener³⁰. Lo cual no es de extrañar, una vez que las fronteras entre lo Sobrenatural y lo natural se eliminan. Con ello se corre el peligro de borrar las fronteras entre Creador y creación. El resultado puede ser cierta *inmanentización*. Con lo cual, también, se elimina la diferencia entre la "Historia de la Salvación" y la historia humana, cosa que ya habíamos visto. Gutiérrez lo afirma claramente: "[...] no hay dos historias, una profana y otra sagrada 'yuxtapuestas' o 'estrechamente ligadas', sino un solo devenir humano *asumido* irreversiblemente por Cristo, Señor de la Historia. Su obra redentora abarca todas las dimensiones de la existencia y la conduce a su pleno cumplimiento. *La historia de la Salvación es la entrama mismo., de la historia humana*"³¹. De este modo, quien se inserta en la lucha de clases está, por ese motivo, en camino a su salvación. "Trabajar, transformar este mundo es *hacerse hombre* y forjar la comunidad humana, es, también, ya salvar. De igual modo, luchar contra una situación de miseria y despojo, y construir una sociedad justa es insertarse ya en el movimiento salvador, en marcha hacia su pleno cumplimiento."³² Manejando una interpretación más dinámica del "yo soy el que soy" (Ex., 3, 14), de manera de interpretarlo como "Yo seré el que seré", la historia se presenta al modo de una cierta unión hipostática con Dios (por eso subrayamos la palabra "asumir"). "Dios se revela como fuerza de nuestro futuro y no como un ser a-histórico."³³

Con lo cual podemos entrar en el segundo tema: las virtudes-teológicas, comenzando por la Fe. La Fe en Dios es "subsumida" en la Fe o "compromiso" con la praxis histórica "salvadora". Ratzinger lo explica de este modo: "De esta manera se sustituye fundamentalmente la fe por la 'fidelidad a la historia'. Aquí se produce aquella fusión entre Dios y la historia que da la posibilidad de conservar para Jesús la fórmula de Calcedonia, aunque con un sentido totalmente distinto. Y en ello tenemos un ejemplo de cómo los criterios clásicos de la ortodoxia no son aplicables en el análisis de esta teología. Se afirma que 'Jesús es Dios', pero se añade inmediatamente que 'el Dios verdadero es únicamente Aquel que se revela histórica y escandalosamente en Jesús y en los pobres que perpetúan su presencia. Solamente quien mantiene unidas estas dos afirmaciones es ortodoxo [...]"³⁴

Por supuesto, resultado de esta fe en la praxis histórica será la esperanza, reinterpretada como una certeza en la acción liberadora de la lucha de clases: "Esperar no es conocer el futuro sino estar dispuesto, en actitud de infancia espiritual, a acogerlo como un don. Pero ese don se acoge en la negación de la injusticia, en la protesta contra los derechos humanos conculcados y en la lucha por la paz y la fraternidad"³⁵. Y la caridad es así reinterpretada como una opción por el explotado, el oprimido, que al mismo tiempo es un camino para liberar al explotador de su condición de tal. "La caridad es, hoy, una 'caridad política' según la expresión de Pío XII. En efecto, dar de comer o de beber es en nuestros días un acto político: significa la transformación de una sociedad estructurada en beneficio de unos pocos que se apropian de la plusvalía del trabajo de los más. Transformación que debe por lo tanto ir hasta cambiar radicalmente el basamento de esa. sociedad: la propiedad privada de los medios de producción."³⁶ Más adelante, la idea está expresada con más vigor: "El Evangelio anuncia el amor de Dios por todos los hombres y nos pide amar como Él ama,

³⁰ Véase Joseph Ratzinger y Vittorio Messori, *Informe sobre la Fe*, BAC, Madrid, 1985, p. 202.

³¹ Op. cit., p. 184. La cursiva es nuestra.

³² Op. cit., p. 200. La cursiva es nuestra.

³³ Op. cit., p. 201.

³⁴ Op. cit., p. 202.

³⁵ Véase Gutiérrez, op. cit., p. 271.

³⁶ Véase Gutiérrez, op. cit., p. 252.



pero aceptar la lucha de clases significa optar por unos hombres y contra otros"³⁷. En lo cual se explica (unas líneas más abajo) la "universalidad" del amor, aunque parezca paradójico: "Amor universal es aquel que en solidaridad con los oprimidos busca liberar también a los opresores de su propio poder, de su ambición y de su egoísmo".

Visto lo anterior, se comprenderá que, en este contexto, "la opción preferencial por los pobres" es entendida en sentido clasista y exclusivista. "Optar por el pobre" significará optar por una clase y, por ende, contra otra: contra la clase de los explotadores, a favor de los oprimidos.

También la noción tradicional de pecado —pasando con ello al cuarto tema—, será "desplazada" hacia, un mayor énfasis con respecto al "pecado de las estructuras" o pecado social y/o estructural. Lo cual es también muy coherente con todo el planteo, ya que si en la teología católica el pecado era una "aversión a Dios" y una "conversión a la creatura", en este pensamiento, dada la identificación de la "salvación" con la praxis histórica, el pecado será una aversión a esa praxis; por lo tanto, un pecado necesariamente histórico y social; la "liberación del pecado", coincidirá pues con la "liberación" del sistema capitalista. "Ahora bien —dice Gutiérrez—, la redención dice relación directa con el pecado, y *el pecado es en primer lugar una realidad humana, social, histórica*, que tiene su origen en una libertad situada social e históricamente."³⁸ Y agrega:

"El pecado se da en estructuras opresoras, en la explotación del hombre por el hombre, en la dominación y esclavitud de pueblos, razas y clases sociales"³⁹. La liberación del pecado social es, pues, parte necesaria de la liberación integral del pecado : "El pecado exige una liberación radical, pero ésta incluye *necesariamente* una liberación política"⁴⁰.

Como vemos, toda esta reinterpretación conceptual implica una interpretación nueva de las sagradas escrituras. Mientras que en la interpretación habitual los episodios y alocuciones referidas a liberaciones temporales son "figuras" de la liberación sobrenatural del pecado, en la TLC esos episodios son tomados directamente como salvíficos, leídos según el análisis marxista, (que es considerado "científico"). El *éxodo* y el *magnificat* (Lucas, 1, 46-56) son los lugares bíblicos más codiciados por esta hermenéutica. También podríamos agregar Lucas, 4, 16-19. Y los sacramentos (sexto tema) también sufren una sutil transformación. En la Santa Misa, la presencia simultánea de "explotados y explotadores" será obviamente extraña al este espíritu (véase la negativa de un grupo de sacerdotes del tercer mundo a realizar la misa de Navidad de 1968)⁴¹. Y el bautismo también sufre una sutil transformación. El cardenal Joseph Höffner cita a Juan Luis Segundo, quien dice que el ritual "[...] prescribe algunas oraciones para el bautismo, destinadas a expulsar al demonio del niño [...] por qué no decir: *desaparece, espíritu inmundo del capitalismo*"⁴².

Y con el séptimo tema de esta quinta parte (la Iglesia) llegamos a una especie de toque final conceptual, de acabado teórico de este paradigma.. En efecto, si este pensamiento quería mantenerse coherente, no podía enfrentarse sin respuesta a la objeción de que su visión del cristianismo chocaba con la interpretación del magisterio eclesiástico. Por ello se produce una transformación de todos los dogmas eclesiológicos tradicionales, relativizando de ese modo la estructura jerárquica de la Iglesia y su autoridad en materia de

³⁷ Idem, p. 344.

³⁸ Op. cit., p. 222.

³⁹ Op. cit., p. 226.

⁴⁰ Idem, p. 226. La cursiva es nuestra.

⁴¹ Op. cit., p. 60.

⁴² Véase Hoffner, Joseph, *¿Doctrina social de la Iglesia o Teología de la Liberación?*, Gladius, Buenos Aires, 1985; p. 57. La cursiva es nuestra.



Fe y costumbres. Ése es el aporte de Leonardo Boff.

Las bases de esta transformación, empero, ya habían sido insinuadas por Gutiérrez, sobre todo en los capítulos XI y XII de su libro. Pero es L. Boff quien hace de este tema su principal preocupación, en su libro ya citado *Iglesia, carisma y poder*, con un significativo subtítulo: *Ensayos de Ecclesiología militante*.

Realizar un análisis completo del libro sería lo mejor, pero eso excedería los límites de este trabajo. Lo que haremos es sintetizar sus tesis principales. En nuestra opinión, ellas son las siguientes:

1. La estructura jerárquica de la Iglesia, de tipo vertical, y la autoridad otorgada a esa estructura y la expresión de los dogmas no es más que *una* de las posibles *formas históricas* que el *depositum Fidei* (depósito de la Fe) puede adquirir (véanse sobre todo pp. 67, 86, 114, 145, 232).

2. La aplicación del análisis marxista en la descripción de la Iglesia actual: la "Iglesia institución", que "pretende" haber sido instituida por Cristo, detenta los medios de producción religiosa, con los cuales explota a la Iglesia oprimida: la "Iglesia popular" (véanse sobre todo pp. 67, 78, 83, 85, 93, 120).

3. La aplicación de una concepción suareciana del poder político al poder eclesial, derivado esto de la concepción de la Iglesia como "pueblo de Dios". La Iglesia se estructuraría de ese modo democráticamente. (Véanse sobre todo p. 211 y pp. 199, 207, 230 y 262.)

4. La importancia de las "comunidades eclesiales de base" como los centros de organización de esta nueva forma de Iglesia (véanse caps. 8 y 9).

Como vemos, aceptados tales principios, cualquier llamada de atención por parte del magisterio a la TLC será interpretada como una "explotación" de la "Iglesia institución" a esta nueva forma histórica del *depositum Fidei*, cuya interpretación, desde luego, será efectuada según el análisis marxista y la primacía de la praxis. También reitera Boff el agustinismo político inverso que ya habíamos descrito, basándose en una reinterpretación del concepto tradicional de Iglesia como "cuerpo místico de Cristo" (véanse pp. 240-241). Pero, como se observa, la originalidad de Boff consiste en el enfoque que le da al tema eclesiológico, que era el paso que faltaba para cierta coherencia final.

3. Análisis crítico

Para realizar el análisis crítico procederemos del siguiente modo. En primer lugar, mantendremos el mismo orden temático que utilizamos al exponer el pensamiento de estos dos autores. Y en segundo lugar, dividiremos el análisis en dos aspectos: primero, el filosófico y social, y segundo, el "filosófico-cristiano".

Comencemos con el primer tema, esto es, la "primacía de la praxis". Desde el punto de vista de la teoría del conocimiento, hablar de una primacía de la praxis implica afirmar la primacía del conocimiento práctico. Y allí nos encontramos con lo siguiente: *fuera de un esquema hegeliano*, una primacía del "hacer" sobre el "saber", de tal modo que el primero no se fundamente en el segundo, es un error. Todo "hacer" implica una relación medios-fin que presupone una relación causa-efecto especulativamente conocida. Por lo tanto, toda "praxis" supone un conocimiento especulativo previo; si la "praxis" no tiene éxito, en cuanto que no llega a los fines deseados, es porque el conocimiento especulativo empleado es falso. Por ejemplo, si un gobernante aplica una política económica (praxis) que consiste en reducir la oferta monetaria (medio) para elevar el poder adquisitivo de la moneda (fin),



eso implica un conocimiento *teórico* previo sobre la relación causa-efecto existente entre la oferta y demanda de dinero y el poder adquisitivo de éste.

Ahora bien: se habrá observado que subrayamos "fuera de un esquema hegeliano". Dentro de ese esquema, en cambio, creemos coherente colocar a la praxis histórica como *auto* justificadora, en cuanto es el resultado *necesario* de un proceso dialéctico. Ello es a nuestro juicio incorrecto pero coherente.

Además, el poner a la praxis histórica como punto de partida de una reflexión sobre la Fe, ¿hasta qué punto no es incompatible con un carácter especulativo de Fe? El punto de partida debería ser la *revelación divina*, y no la praxis histórica. Por otra parte, la importancia primordial de la *Caridad* en la praxis del católico no niega lo anterior, pues la Caridad no sería tal (esto es, virtud sobrenatural) si Dios no la infundiera en el alma, y no se podría *conocer* como tal si la *revelación divina* no la hubiera revelado como tal (sobre todo en San Pablo, Rom. V, 5). Pero, Ahora bien, dadas una interpretación de Hegel (estamos abiertos a otras, desde luego) en la cual la historia es la progresiva revelación de un único absoluto (la idea; Dios), es perfectamente coherente que se asimile la revelación divina a la praxis histórica. Esto quedará más analizado cuando veamos cierto inmanentismo derivado de la negación de la distinción natural/Sobrenatural.

Veamos ahora el tema del *contenido* de la praxis histórica: la lucha de clases y la explotación. La TLC acepta la lucha de clases como un "hecho". Pero, ¿qué significa "hecho"? ¿Qué método de conocimiento nos lleva a los hechos? No tengo más remedio que decir a mis amigos teólogos: ¿cómo puede ser que se afirmen "hechos sin interpretaciones" cuando el debate Popper-Kuhn-Lakatos-Feyerabend (ciertos *teólogos* que les recomiendo leer...⁴³) ha mostrado que ello es imposible en primer lugar para las ciencias naturales? ¡Cuánto más para las ciencias sociales, la historia, la filosofía y la teología! ¿Cómo

⁴³ Sobre este debate "hermenéutico", ver: Ayer, A.J.: *El positivismo lógico*; FCE, 1965; Friedman, Michael: *Reconsidering Logical Positivism*; Cambridge University Press, 1999; Hempel, C.: *Filosofía de la ciencia natural*; Alianza Ed., Madrid, 1981, y *La explicación científica*. Paidós, 2005; Popper, K.: - *Un mundo de propensiones*; Tecnos, Madrid, 1992, - *Logica das ciencias sociais*; Editora Universidade de Brasília; 1978, - *Teoría cuántica y el cisma en física*; Tecnos, Madrid, 1985, - *Realismo y el objetivo de la ciencia*; Tecnos, Madrid, 1985, - *El universo abierto*; Tecnos, Madrid, 1986, - *La miseria del historicismo*; Alianza Ed., Madrid, 1987, - *Búsqueda sin término*; Tecnos, Madrid, 1985, - *Conjeturas y refutaciones*; Paidós, Barcelona, 1983, - *Conocimiento objetivo*; Tecnos, Madrid, 1988, - *La lógica de la investigación científica*; Tecnos, Madrid, 1985, - *Sociedad abierta; universo abierto*; Tecnos, Madrid, 1984, - *Replies To My Critics*; in *The Philosophy of Karl Popper, Part II*; Edited by P. Arthur Schilpp Lasalle; Illinois, 1974, - *The Myth of the Framework*; Routledge, London and New York, 1994, - *The Lesson of this Century*; Routledge, 1997, - *In Search of a Better World*, Routledge, 1994, - *All Life is Problem Solving*, Routledge, 1999, - *El cuerpo y la mente*; Paidós, 1997, - *The World of Parmenides*; Routledge, 1998, - Miller, D. (ed.): *Popper Selections*; Princeton University Press, 1985, - Popper, K, y Lorenz, K.: *O futuro esta aberto*; Fragmentos, Lisboa, 1990; - Lakatos, I.: *La metodología de los programas de investigación científica*; Alianza Ed., Madrid, 1989, - *Matemáticas, ciencia y epistemología*; Alianza Ed., Madrid, 1987, - Lakatos and Musgrave, Editors: *Criticism and the Growth of Knowledge*; Cambridge University Press, 1970, Lakatos & Feyerabend: *Sull'orlo della scienza*, a cura di Matteo Motterlini; Rafaelo Cortina Editore, 1995, *For and Against Method*; University of Chicago Press, 1999; Kuhn, T.: *La estructura de las revoluciones científicas*; FCE, 1971, - *Qué son las revoluciones científicas y otros ensayos*; Paidós, 1989, - *La tensión esencial*; FCE, 1996, *La revolución copernicana*; Orbis, Madrid, 1985, *The Road Since Structure*; University of Chicago Press, 2000; Feyerabend, P.: *Tratado contra el método*; Tecnos, Madrid, 1981, - *Adiós a la razón*; [versión inglesa]; Tecnos, Madrid, 1999, - *Killing Time*; University of Chicago Press, 1995, - *Diálogos sobre el conocimiento*; Cátedra, Madrid, 1991, - *Diálogo sobre el método*; Cátedra, Madrid, 1989, - *La ciencia en una sociedad libre*; Siglo XXI, 1982, *Philosophical Papers*, vol 1 y 2; Cambridge University Press, 1981, *Ambigüedad y armonía*; Paidós, 1999, *La conquista de la abundancia*; Paidós, Barcelona, 2001.



pretender que la lucha de clases es un “hecho” y no una teoría? ¿O creen que la hermenéutica es un ámbito de conocimiento reservado sólo a las sagradas escrituras, pero luego, a la hora de hacer análisis social, se ponen en “sola scriptura” en lo que se refiere a las situaciones históricas y análisis sociales? Aquí Gutiérrez y Boff han tenido mucha ingenuidad hermenéutica. Se los digo como filósofo.

Quien afirma “la lucha de *clases* es un hecho” está *presuponiendo una teoría* acerca de qué es una “*clase*”. Y es obvio cuál es la teoría que nuestros autores dan como aceptada: la marxista. Si me hubieran hablado de la “teoría” marxista, ok, pero presentarla como un “hecho”....Y en la teoría marxista⁴⁴ una clase se define por su relación dialéctica con la otra, lo cual a su vez presupone la teoría marxista de la explotación. Esto se ve claramente en el modo en que este pensamiento maneja estos términos: “oprimidos” y “opresores”; explotados y explotadores, etc. En esta teoría *hay* oprimidos *porque* hay opresores y viceversa.

Se observa además, cuando se dice que la lucha de clases y la explotación son “hechos”, un tratamiento peyorativo de lo teórico. Como si el afirmar que algo es un hecho y no una teoría fuera la garantía de la verdad de ese “hecho”. Por el contrario, la “teoría” no es más que la “actitud teorética” (Husserl: mucho Hegel y poco Husserl....) sobre el mundo de la vida, que siempre está mediado por esa actitud teorética, convertida a veces en horizonte de pre-comprensión cultural. Todo esto que estoy diciendo es elemental desde el punto de vista *filosófico*....

Es lamentable además que este punto de la teoría marxista, esto es, la teoría de la explotación (que expresada sencillamente significa que la pobreza de los pobres es causada por la riqueza de los ricos), tanto a nivel individual como internacional, haya sido aceptada por muchos católicos como la “parte de verdad” del marxismo. Eso ha sido un dramático talón de Aquiles en los ambientes católicos, que explica perfectamente por qué este tipo de planteos ha penetrado con tanta facilidad en muchas mentes.

La afirmación de que el capitalismo y la ganancia empresarial derivan de la explotación del obrero es falsa. El aumento de bienes de capital en el marco social, fruto de las inversiones realizadas en libre competencia, bajo propiedad privada de los medios de producción, implica un aumento del salario real en el mercado. En términos más técnicos, el aumento de bienes de capital se traduce en un incremento de la productividad marginal del trabajo, lo cual implica un aumento en el salario real⁴⁵. Por lo tanto, contrariamente a lo afirmado por Marx, el desarrollo del capitalismo, lejos de llevar a la pauperización creciente de los asalariados, implica una tendencia constante al aumento del salario real. De igual modo, es falso que la pobreza de los países pobres derive de la riqueza de los países ricos. Si un país cuenta con un muy bajo nivel de capitalización (subdesarrollo), ello no se debe causalmente al nivel de capitalización de otro país. Los marxistas todavía no han logrado distinguir entre una economía estática (sin aumento de bienes de capital) y dinámica (con ahorro, inversiones y aumento en la capitalización). En la primera, es obvio que el ingreso de alguien supone la disminución del ingreso de otro. No así en la segunda, donde la ganancia sólo puede derivar —en economía de mercado— de haber prestado un buen servicio a los consumidores. *Si un país es subdesarrollado ello se debe, por tanto, a que no ha aplicado el sistema capitalista de producción.* No a la “explotación” de otro país. En este sentido, el marxismo autotitulado científico no sabe de economía más de lo que podía saber un señor feudal de la edad media. Y es lamentable, además, que el

⁴⁴ Véase Marx, C, *Introducción a la crítica de la economía política*, Ateneo, Buenos Aires, 1974; y Marx-Engels, *Manifiesto del Partido Comunista*, Ateneo, Buenos Aires, 1975.

⁴⁵ Ver Mises, L. von: *La Acción Humana*, Sopec, Madrid, 1968, caps. XVIII y XXI.



desconocimiento de las más elementales tesis de la *Escuela Austríaca de economía* haya colocado a muchos católicos (y no católicos) en una situación muy fácilmente vulnerable frente a la teoría marxista de la explotación.

Más adelante veremos que no es posible aceptar una parte esencial del sistema marxista sin introducirse totalmente en el sistema, dada la coherencia interna de éste. Eso sucede muchas veces de manera inconsciente, con la adquisición de hábitos de pensamiento marxista. Por ahora, baste señalar que, una vez aceptada la teoría de la explotación, la *justificación* de la violencia es absolutamente coherente. Tal cual sucede, como vimos, en la TLC. Si verdaderamente la sociedad capitalista es intrínsecamente explotadora e injusta, entonces todo consiste en ver si ha llegado o no el momento de la violencia, dado además el *derecho a la resistencia. a la opresión*, que tiene amplia aceptación en la tradición católica. *Por lo tanto, la clave de la cuestión consiste en el rechazo de la dialéctica marxista de la explotación.* Porque, si se la acepta, absolutamente endeble y débil será decir que se "cambiarán las estructuras explotadoras", "por vía pacífica y no violenta". Tarde o temprano, quien eso afirma terminará empuñando la metralleta, cuando se lo convenza de que su vía pacífica es ineficaz. *Un marxismo no violento es una contradicción en términos.*

Pero esto tiene otro aspecto. Que en Marx una clase se defina por su relación contraria a la otra deriva del modo de pensar en principio hegeliano en el cual cada "cosa" (que no es lo mismo que "cosa" en sentido aristotélico) se define por su relación con su contradictoria: por ejemplo, x para ser x tiene que ser no-x, y de la relación dialéctica entre x y no-x surgirá una *superación* de ambos, como resultado de la negación de no-x. Ya sabemos que un hegeliano va a decir que no entendemos nada por estar formados en una tradición del tomismo analítico. Bueno, asumamos ese pecado por ahora y sigamos creyendo en el principio de no contradicción: nada-puede ser y no ser al mismo tiempo y bajo el mismo respecto; x no lleva necesariamente a no-x, dado que justamente son contradictorios, y lo contradictorio se excluye y no se incluye; y además, la negación de no-x es igual a x (por la ley lógica de doble negación) y no una "superación" de ambos. Hay cierta interpretación de la dialéctica hegeliana que pretende insertar la contradicción en el mismo seno de lo real⁴⁶, lo cual es justamente *imposible absolutamente*: pues lo contradictorio "es", precisamente, *lo que no puede ser* (como un círculo cuadrado). Combinando a Wittgenstein con Santo Tomás, podríamos decir que lo contradictorio es el *límite del espacio metafísico*; esto es, lo contradictorio está más allá de los límites de lo posible. Lo contradictorio "es" el reino de lo absurdo y sin sentido.

En una oportunidad, ante mi pregunta de si *existen* clases sociales, un seminarista católico me contesta, con toda naturalidad: "hay contradicciones". Obsérvese: *hay* contradicciones. No como una falacia lógica en un razonamiento (sentido restringido que puede tener la expresión "allí hay una contradicción"), sino en el sentido de la inserción de un proceso conflictual contradictorio en el mismo seno de la realidad.

Esta inserción de la contradicción en lo real permite entender por qué a nuestros importantes autores, les resulta tan sencillo negar la *distinción* entre lo natural y lo sobrenatural, distinción que deriva del hecho de que lo finito no puede ser lo infinito al mismo tiempo y bajo el mismo respecto. Pero analizaremos este aspecto con más detenimiento en los puntos que siguen.

Habíamos visto, como tercer tema, que en la TLC la praxis histórica se convertía en el

⁴⁶ Sobre el tema de contradicción, imposibilidad y sus alcances lógicos y ontológicos, véase Colacilli de Muro, Julio C, "Contradicción e imposibilidad". En: *Revista del Instituto de Investigaciones Educativas*, N° 12, julio de 1977.



proceso de desarrollo de lo humano y liberación *integral* del hombre; lo cual se relacionaba con el cuarto tema, en el cual veíamos cómo se negaba la distinción natural/Sobrenatural, para coherentemente realizar la identificación Iglesia/mundo y la historia humana con la historia de la salvación. Analizaremos en conjunto ambos temas.

Con respecto a la praxis histórica y el desarrollo del hombre, debemos decir que es dudoso que el desarrollo humano sea constitutivo de la esencia humana. Que la historicidad es constitutiva de lo humano, en el sentido de Gadamer, es verdad, pero que la historicidad sea la definición más apropiada de lo humano es otra cosa. En terminología más tradicional, debemos distinguir entre lo esencial de la sustancia humana y lo accidental, aunque derivado de su esencia, que es el desarrollo de sus potencialidades específicas. Aquello por lo cual llamamos ser humano a alguien no *es* la historia. La historicidad es una característica necesaria del ser humano, pero no *es* el ser humano, de igual modo que una esfera no *es*, en esencia, la capacidad de rodar, aunque dicha capacidad derive necesariamente de la esfericidad (de lo contrario, no podríamos distinguir entre una esfera y un cilindro, que también tiene capacidad de rodar). En definitiva, el hecho de que el ser humano tenga historia como un *proprium* no significa que la historia sea su esencia.

Desde el punto de vista de la Fe, un historicismo en el cual la historia es la esencia de lo humano es dudosamente compatible con una antropología cristiana en la cual el hombre es tal por su espíritu que, aunque esencialmente encarnado, está como tal más allá de cualquier evolución histórica, en cuanto que es previo a ésta en su constitución. *El espíritu del hombre no es creado por la historia, sino por Dios*: "[...] la fe católica nos enseña a profesar que las almas son creadas inmediatamente por Dios" (Pío XII)⁴⁷.

Lo cual nos lleva a un tema central: la negación de la distinción natural Sobrenatural, en el cual entramos de lleno ahora.

Recordemos cómo trataba Gutiérrez de fundamentar su postura. Lo hacía basándose en el "deseo natural de ver a Dios" por parte de la criatura humana. Debemos aclarar entonces lo siguiente. Esa cuestión, en filosofía cristiana, ha dado lugar a muchas explicaciones⁴⁸, en cuanto a mostrar de qué modo un intelecto finito (el hombre) puede aspirar *naturalmente* a llegar al intelecto *infinito* (Dios). Nosotros mismos hemos tocado muy brevemente y de manera tangencial este problema, al hablar de la dignidad natural humana y su relación con su fin último⁴⁹. Pero en este caso, para solucionar la cuestión, para explicar la relación del hombre con su fin último infinito (Dios), se minimiza o elimina *la distinción entre lo finito y lo infinito*: porque eso es lo que implica minimizar o borrar la distinción entre lo natural y lo Sobrenatural. Gutiérrez cita a su favor a Santo Tomás. Pero es precisamente la filosofía cristiana de Santo Tomás la que más nítidamente ha explicado la diferencia *esencial* (y no de grado) entre Dios y las criaturas, basándose en que mientras que las segundas *tienen* ser, el primero es *el* ser en cuanto tal. Por eso el ser de Dios no es limitado (finito), sino *ilimitado; infinito*. Y lo finito se relaciona con lo infinito como el efecto con la causa; pero esa relación no anula la distinción esencial. Por supuesto, todo este tema es muy largo⁵⁰,

⁴⁷ Véase Ott, L., *Manual de teología dogmática*, Herder, Barcelona, 1969, p. 171. Sobre el fundamento metafísico de esta cuestión, Sto. Tomás de Aquino, *Suma Contra Gentiles* (Club de Lectores, Buenos Aires, 1951), libro II cap. 87.

⁴⁸ Véase Derisi, O. N., *Fundamentos metafísicos del orden moral*, UCA, Buenos Aires, 1980, cap. III, nota 105; de Finance, J., *Ensayo sobre el amor humano*, Gredos, Madrid, 1966.

⁴⁹ En nuestro artículo "En defensa de la dignidad humana y el Concilio Vaticano II", en *El Derecho*, UCA, N° 5913; y *Persona humana y libertad*, Documento de Trabajo N° 52 del CEP (Centro de Estudios Públicos), Santiago de Chile, septiembre de 1985.

⁵⁰ Véase Gilson, E., *El Ser y los filósofos*, EUNSA, Pamplona, 1979, cap. V; y Ángel Luis Álvarez, *Ser y participación*, EUNSA, Pamplona, 1979.



pero lo estamos exponiendo brevemente para mostrar que la solución propuesta por Gutiérrez no podría invocar a Santo Tomás a su favor. Un esquema creacionista que no borra la distinción esencial entre Dios y las criaturas.

Ahora bien, Gutiérrez utiliza constantemente los términos "integral" e "integración" para referirse a la *unión* entre lo natural y lo Sobrenatural. Excelente. Pero el caso no es negar que ambos aspectos deben estar "integrados", sino que para que tal integración sea posible, *deben haber sido previamente distinguidos*. O sea: *distinguir para unir*. Distinción, no contradicción, complementación y subordinación de lo natural a lo Sobrenatural: he allí la clave de la cuestión.

Vamos a detenernos un poco más en este aspecto. Recordemos definiciones elementales: según L. Ott⁵¹, lo natural como lo que forma parte de la naturaleza y sus exigencias y efectos, y lo Sobrenatural, en el hombre, como lo que *excede* su naturaleza (sus fuerzas, exigencias y efectos). Dado que Dios es infinito, y dado que lo infinito *excede* las fuerzas de lo finito, Dios es propiamente fin último Sobrenatural del hombre, y por eso, para que el hombre pueda llegar a Dios es *indispensable* un *auxilio sobrenatural* denominado *Gracia*. Ahora bien: como su nombre lo indica, lo sobrenatural es sobre *pero no contra* lo natural, y por eso lo sobrenatural actúa en el hombre *con* lo natural, *suponiéndolo y elevándolo*⁵².

Recordemos ahora, entonces, cómo se iba contruyendo este edificio conceptual. Por un lado, la primacía de la praxis con contenido marxista; por el otro, la no-distinción entre lo natural y lo Sobrenatural, con lo cual esa praxis de la lucha de clases adquiere contenido *salvífico*, esto es, liberador del pecado. Pero habiendo criticado todo ello, caerían entonces *las conclusiones que se extraían de estas premisas*: a,) la liberación de las "estructuras explotadoras" implica el surgimiento del "Hombre Nuevo"; b) identificación entre Iglesia y mundo ; c) la participación en la lucha de clases y liberación de la explotación como una obra con contenido *salvífico*; d) la liberación social como *condición necesaria* para la liberación del pecado; e) un agustinismo político al revés. Como decimos, afirmada la distinción entre lo natural y lo Sobrenatural, esas afirmaciones van cayendo. El surgimiento del "Hombre Nuevo" es en el catolicismo un resultado de la Gracia, por la cual el hombre es liberado del pecado. *Ninguna* liberación social implica de por sí los *efectos que sólo pueden provenir de la Gracia de Dios*. En cuanto a Iglesia y mundo, la identificación de ambos es contraria al carácter sobrenatural de la sociedad eclesial, cuya cabeza es Cristo y cuyo cuerpo es el conjunto de bautizados. En cuanto al contenido salvífico de las obras de la praxis revolucionaria, caben dos reflexiones. En primer lugar, en el catolicismo, "para realizar una acción moralmente buena no es precisa la gracia santificante" (Trento; véase Ott, op. cit., p. 360). Nos parece entonces que el catolicismo, conforme con su *equilibrio* entre lo natural y lo Sobrenatural, afirma que la naturaleza humana está herida *pero no destruida* por el pecado original y, por lo tanto, es plenamente capaz de realizar obras buenas moralmente por sí sola. Pero una obra buena no es *por sí sola salvífica*, esto es, *meritoria*, esto es, merecedora de salvación eterna y liberadora, del pecado, porque para todo ello es necesaria la *Gracia* (sumada, por supuesto, a la obra buena). La Gracia deriva de Dios y no del hombre (quien puede rechazarla o no). Por lo tanto, ninguna participación en un proceso de liberación social es *por sí misma* salvadora y redentora; y, por lo tanto, tampoco puede decirse que la historia humana (en el *hipotético* caso de que ésta coincidiera con un progresivo aumento de la justicia en el marco social) sea igual a la "historia de la Salvación".

Con lo cual se observa que tampoco es cierto que una liberación social sea condición

⁵¹ Véase Ott, L., op. cit., p. 172.

⁵² Véase *Persona humana y libertad*, op. cit.



necesaria para la liberación del pecado. Como dijimos al principio, la redención opera en lo más íntimo de la conciencia humana, aunque exteriormente se halle en medio de los muros de una cárcel. La Gracia de Dios *no* necesita de las condiciones externas de un sistema social para producir su efecto. Como también dijimos al principio, la liberación del pecado tiene *efectos temporales*, en cuanto que cuantos más hombres se liberen del pecado, entonces más hombres practicarán la justicia, que es la virtud social por excelencia. A su vez, la auténtica liberación a nivel social (esto es, el respeto a los derechos del hombre) implica la realización del *bien común*, que, según la Doctrina Social de la Iglesia, es el conjunto de condiciones sociales que consienten y *facilitan* el desarrollo y perfeccionamiento de la persona; y, en ese aspecto, se puede decir que el bien común *facilita* el progreso moral (y *facilitar* no es lo mismo que "producir necesariamente") de cada persona, lo cual a su vez es "crea un ambiente adecuado", "facilitador" (si se nos permite la expresión, con plena conciencia "wittgensteniana" de su vaguedad) para la recepción de la Gracia de Dios. *En ese sentido, y sólo en ese sentido*, se puede decir que el bien común temporal *ayuda* a la salvación. Inferir de allí algo más, *no* distinguiendo entre lo temporal y lo Sobrenatural, es dar un paso adicional que produce la "conflictividad" de esta teología⁵³.

Todo esto nos conduce a que, como decíamos, esta teología deriva en un agustinismo político *al revés*. O sea, no es que lo Sobrenatural absorba a lo natural en sus terrenos propios (lo cual, en el marco social, da como resultado teocracias totalitarias), sino que se observa en este caso una absorción de lo Sobrenatural en lo natural, como resultado de la no-distinción entre ambas esferas, y la "traducción" del cristianismo a categorías marxistas de pensamiento. No es de extrañar, pues, que los extremos aquí se toquen: en la negación de la *legítima* autonomía de lo temporal. Legítima, esto es, *no contradictoria* con lo Sobrenatural⁵⁴. Lo cual es la traducción filosófico-social de lo ya visto acerca de la ausencia de la necesidad de la Gracia para la realización de una obra moralmente buena (que no es lo mismo que salvífica). El Vaticano II explica de este modo el tema de la autonomía: "Si por *autonomía ele lo terreno* entendemos que las cosas y las sociedades tienen sus propias leyes y su propio valor, y que el hombre debe ir las conduciendo, empleando y sistematizando paulatinamente, es absolutamente legítima esa exigencia de autonomía, que no sólo la reclaman los hombres de nuestro tiempo sino que responde además a la voluntad del Creador". Y más adelante: "[...] Pero si por *autonomía de lo temporal* quiere decir que la realidad creada no depende de Dios y que el hombre puede disponer de todo sin relacionarlo con el Creador, no hay ni uno solo de los que admiten la existencia de Dios que no vea la falsedad envuelta en tales palabras. La criatura sin el Creador se esfuma"⁵⁵. Esto último es importante, dado que destaca una *unión* entre lo natural y lo Sobrenatural que nos permite reiterar, para que no se nos malentienda, que no negamos la *integración* entre ambos órdenes; lo que negamos es que tal integración pueda hacerse sobre la base de una *confusión de las naturalezas* de ambos aspectos (o sea, la *no distinción esencial*). Ahora bien, ¿cómo "integrar" distinguiendo a la vez esencialmente ambos órdenes? La integración se produce vía *causalidad*: lo infinito es *causa* de lo finito, y en este sentido este último participa del primero (de allí la expresión del Concilio: "la criatura sin el Creador se esfuma"). Ésta es la base filosófico-natural para después hacer razonables a estas tesis teológicas sobre la *integración* de ambos órdenes: 1) no contradicción; 2) subordinación; 3) suposición y elevación (perfeccionamiento) de lo natural con

⁵³ Sobre estas cuestiones, véase el último libro de Maritain, J.: *El campesino del garona*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1967.

⁵⁴ *Persona humana y libertad*, op. cit., punto 5.

⁵⁵ Véase *Gaudium et Spes*, Nro. 36.



respecto a lo Sobrenatural. Pero, como vemos, esa integración *supone* la distinción; la *no* distinción, en cambio, lejos de "integrar", confunde ambos órdenes; y como resultado final *inmanentiza* todo lo Trascendente.

Pasemos ahora al quinto tema, en el cual incluimos varias cosas. Recordemos que en el mismo tema explicábamos cómo este pensamiento desarrolla una serie de cuestiones a partir de la inmanentización vista y el primado de la praxis. Esos temas eran: Dios y la historia, las tres virtudes, la opción preferencial; el pecado social, las Escrituras y la Iglesia. Comentemos ahora cada uno de estos aspectos.

El tema, de Dios y la historia ya ha quedado clarificado cuando vimos la diferencia esencial entre Dios y la creación (esto es, diferencia esencial entre lo Infinito y lo finito). O sea que una vez rechazada la *confusión* de lo Sobrenatural y lo natural, ninguna posibilidad queda de confundir a Dios con el desarrollo histórico.

De este modo, también hay un error en cierta visión inmanente que de las tres virtudes teologales.

Como hemos visto que Dios *no* es la historia, entonces es claro que la Fe *no es* fidelidad a la historia (y una historia, además interpretada de modo marxista). La Fe, para un filósofo como yo, es algo mucho más sencillo, no requiere un doctorado en Hegel/Marx. "Es la virtud teologal —dice A. Royo Marín—⁵⁶ infundida por Dios en el entendimiento, por la cual asentimos firmemente a las verdades divinas reveladas por la autoridad o testimonio del mismo Dios que revela."

De igual modo sucede con la Caridad. Habiendo visto que la Caridad, al igual que las demás virtudes teologales, es virtud Sobrenatural, y habiendo aclarado que no sostenemos la teoría de la lucha de clases, es entonces claro que la Caridad no es la "opción por el explotado". La Caridad es —y citamos nuevamente a Royo Marín—⁵⁷ la virtud teologal infundida por Dios en la voluntad por la que amamos a Dios por sí mismo sobre todas las cosas y a nosotros y al prójimo por Dios. Y esto es muy importante, pues nos muestra a la Caridad como una *amistad* Sobrenatural entre el hombre y Dios, cuyo *resultado necesario* es el amor al prójimo. Por lo tanto: la Caridad no es igual al amor *natural* al prójimo. *Ese amor es bueno*, pero no es *lo mismo* que la Caridad. En ésta, hay una *unión de amistad con Dios, de tipo Sobrenatural*, como elemento fundante y definitorio, con una *resultante* necesaria: el amor Sobrenatural al prójimo. Como vemos, la Caridad es importantísima, y está presente en *todos* los actos del católico que está en Gracia de Dios, y no se contradice con su amor natural, sino que lo perfecciona y lo eleva.

Encontramos extraño, además, que Gutiérrez diga que "[...] el prójimo no es una ocasión, un instrumento para una aproximación a Dios, se trata de un auténtico amor al hombre por el hombre mismo, y no, como dice esa ambigua y maltratada expresión: 'por amor a Dios'⁵⁸. *Estamos totalmente de acuerdo con que el prójimo no es un mero instrumento a nuestro servicio*. Pero, ¿por qué suponer que la expresión "por amor a Dios" podía significar tal cosa? Simplemente significa ubicar a la Caridad en el contexto Sobrenatural que le es propio, esto es, un amor Sobrenatural entre Dios y el hombre, que viene de Dios, y cuyo *efecto* es el amor al prójimo. Debemos recordar, además, que es cierto que el bienestar del prójimo es un "fin en sí mismo" en cuanto que no es un mero instrumento a nuestro servicio, pero no es fin último, sino fin intermedio, como todo bien creado, que *tiene bien* ("participa" del bien) pero no es *el bien*, que es el bien increado, o sea Dios, que es el único *fin último*, y por lo tanto el único que puede ser *absoluta* y *propiamente* querido

⁵⁶ Véase Royo Marín, A., *Teología de la perfección cristiana*, BAC, Madrid, 1967, p. 510.

⁵⁷ Op. cit., p. 474.

⁵⁸ En su Teología de la liberación, op. cit., p. 251.



"por sí mismo".

Desde luego, el hecho de que en la Caridad el amor al prójimo sea *un resultado*, y no su esencia, no se contradice en absoluto con que un amor natural al prójimo sea una buena tierra fértil donde la "semilla" de la Gracia pueda germinar con facilidad. Y en ese amor natural pueden estar incluidas todas las acciones tendientes a mejorar las condiciones de vida de los más necesitados de bienes materiales (que no es la única necesidad humana). Pero esa mejora no se producirá con anulación de propiedad privada de los medios de producción⁵⁹, al contrario, ello es lo que produjo y produce la miseria y subdesarrollo de América Latina.

Cabe agregar, además, una reflexión adicional sobre la opción preferencial por los pobres.

En primer lugar, la palabra "preferencial" excluye una opción "exclusiva". Implica, en cambio, una "tendencia hacia" o "prioridad". Esa prioridad tiene como principal fundamento la expresión evangélica que dice "no necesitan médico los sanos, sino los enfermos", lo cual abarca tres niveles. En primer lugar, todo ser humano necesita de la *redención* para liberarse del pecado original y alcanzar así la vida de la Gracia. Este nivel es el más típicamente *católico*, por su *universalidad*. O sea que la voluntad salvífica de Dios es universal, como se observa en 2, Corintios, 5, 15, y sobre todo en 1, Timoteo, 2, 4: "Él [Dios] quiere que todos los hombres sean salvos y vengan al conocimiento de la verdad"⁶⁰. En este sentido, hay una "*opción preferencial! por el ser humano*", en cuanto que todos los seres humanos son pobres, en cuanto que todos —excepto María— nacen con pecado original y por lo tanto *carecen* de la unión con Dios, y por lo tanto *necesitan* la redención. Por eso la Iglesia y su mensaje son para todos los seres humanos⁶¹.

El segundo nivel es lo que podríamos llamar "la opción preferencial! por los pecadores", porque, siguiendo con el espíritu de la frase "no necesitan médico los sanos, sino los enfermos"⁶², es por lo tanto necesaria una acción de prédica y caridad especial hacia aquellos que *carecen* de la Gracia de Dios, y son pobres en ese sentido. Por supuesto, quienes están en Gracia también necesitan atención, para que no la pierdan y la acrecienten, pero quienes no la tienen necesitan más atención (una atención "preferencial") dado que su situación *es más grave*. En este sentido hay "pobres" por todos lados, y la inclinación y atención especial al pecador (dada su necesidad de salvación) es una de las características más sobresalientes del catolicismo, y debería serlo, también, en la vida de todo católico.

El tercer nivel consiste en los carenciados de bienes naturales de todo tipo: salud, educación, bienes materiales, libertades. De allí la atención especial a quienes están enfermos, o sufren persecuciones, o carecen de conocimientos. Muchas situaciones pueden darse aquí: desde lo que habitualmente llamamos la miseria material, hasta quienes sufren la pérdida de sus libertades. Véase, por ejemplo, lo dicho por Juan Pablo II, cuando, justamente, explica, el auténtico sentido de la opción preferencial: "La Sede Apostólica, al mismo tiempo que por la misión especial a ella confiada participa de cerca en las experiencias de la Iglesia en las distintas partes del mundo, sabe que *son muchas las*

⁵⁹ Véase nuestro *Economía de mercado y doctrina social de la Iglesia*, Ed. Belgrano, Buenos Aires, 1985, (ver reedición 2004, Ediciones Cooperativas), caps. III y IV.

⁶⁰ Véase Ott, L., op. cit., pp. 298 y 366.

⁶¹ María también fue *redimida* por la Gracia de Cristo, en cuanto que fue preservada del pecado original (que hubiera tenido que contraer) por una especial intervención divina. La causa meritoria de esta immaculada concepción son los merecimientos salvadores de Cristo (véase Ott, p. 315).

⁶² Evangelio de San Marcos, cap. 2, 4.



formas de pobreza que padece el hombre contemporáneo y se siente moralmente obligada también con estas otras formas de pobreza. Junto a la pobreza contra la que se han pronunciado las Conferencias Episcopales de Medellín y Puebla y, en cierto sentido, frente a esta pobreza, existe la pobreza derivada de la privación de los bienes espirituales a que el hombre tiene derecho por naturaleza. ¿No es pobre el hombre sometido a regímenes totalitarios que lo privan de las libertades fundamentales en que se expresa su dignidad de persona inteligente y responsable? ¿No es pobre el hombre vulnerado por otros semejantes suyos en relación interior con la verdad, en su conciencia, en sus convicciones más personales, en su fe religiosa? Esto lo he recordado en mis precedentes intervenciones, especialmente en la encíclica *Redemptor Hominis* (N. 17) y en el *discurso* pronunciado en el año 1979 ante la Asamblea General de las Naciones Unidas (NN. 14-20), al hablar de las violaciones perpetradas hoy en la esfera de los bienes espirituales del hombre. No existe sólo la pobreza que incide en el cuerpo; hay otra y más insidiosa que incide en la conciencia, violando el santuario más íntimo de la dignidad personal"⁶³.

Entonces se entiende mejor la expresión “pecado social”, tal como lo aclara Juan Pablo II en la Exhortación Apostólica post-sinodal *Reconciliatio et Paenitentia*, de Juan Pablo II, sobre el tema del pecado y la reconciliación⁶⁴. Dice allí Juan Pablo II: “El pecado, *en sentido verdadero y propio*, es siempre un acto de la persona, porque es un acto libre de la persona individual, y no precisamente de un grupo o una comunidad. Este hombre puede estar condicionado, apremiado, empujado por no pocos ni leves factores externos; así como puede estar sujeto también a tendencias, taras y costumbres unidas a su condición personal. En no pocos casos dichos factores externos e internos pueden atenuar, en mayor o menor grado, su libertad y, por lo tanto, su responsabilidad y culpabilidad. *Pero es una verdad de Fe, confirmada también por nuestra experiencia y razón, que la persona humana es libre. No se puede ignorar esta verdad con- el fin de descargar en realidades externas —las estructuras, los sistemas, los demás— el pecado de los individuos. Después de todo, esto supondría eliminar la dignidad y la libertad de la persona, que se revelan —aunque sea de modo tan negativo y desastroso— también en esta responsabilidad por el pecado cometido. Y así, en cada hombre no existe nada tan personal e intransferible como el mérito de la virtud o la responsabilidad de la culpa*”⁶⁵.

Después de estas palabras, el Papa aclara en qué sentido se puede hablar de “pecado social”. Distingue tres sentidos. El primero, es que *todo* pecado personal repercute en lo social, dada la naturaleza social del hombre. El segundo, es que hay pecados personales que *especialmente* perjudican al marco social. El Papa cita las violaciones a los derechos de la persona y al bien común. Y el tercer sentido está dado por las luchas entre diversas comunidades humanas. Aclara finalmente: “[...] si se habla de *pecado social*, aquí la expresión tiene un significado evidentemente analógico”.

En este sentido, la economía de mercado *no* es una estructura de pecado. Tampoco es un “sistema”. *El mercado es un orden espontáneo connatural al ser humano* en permanente proceso de desarrollo. Como tal tiene defectos (no las “fallas de mercado”) y es esencialmente perfectible. Lo que sí es una estructura de pecado es el totalitarismo, y los diversos autoritarismos, que, sumados a estructuras que intrínsecamente desalientan el ahorro y la formación de capital, producen la injusticia terrible de incontables seres humanos “viviendo” en la miseria, la desnutrición, el hacinamiento, el desempleo, etc. Sugiero este cambio de enfoque a todos los preocupados por una verdadera teología de la

⁶³ Véase "L'Osservatore Romano", año XVI, N° 53 (835), del 30/12/84.

⁶⁴ En: "L'Osservatore Romano", año XVI, N° 51 (833), del 16/12/84.

⁶⁵ Op. cit., punto 16; la cursiva es nuestra.



liberación.

Pero aunque hagamos esta aclaración, no por ello debemos incurrir en el inmanentismo. Pues si nosotros dijéramos: el único pecado es el marxismo, y la lucha por la liberación del marxismo es salvífica, incurriríamos también en inmanentización, aunque no marxista, y estaríamos haciendo una curiosa TLC no marxista. Es más, opinamos que el principal problema de la TLC no es el marxismo, sino cierto olvido de la trascendencia, implicada en la dimensión Sobrenatural de las cosas. Esto es: no es cuestión de superar el marxismo, “ver” la economía de mercado “pero” seguir olvidando la distinción entre lo natural y lo Sobrenatural.....

En cuanto al tema de la interpretación de las Sagradas Escrituras y los Sacramentos, tal cosa se relaciona con el último tema (la Iglesia). ¿Por qué? Porque para el creyente, la Sagrada Escritura se interpreta según la tradición y el Magisterio de la Iglesia. En esa tradición y Magisterio, episodios de tipo temporal del Antiguo Testamento son "figuras" de la redención Sobrenatural producida por Cristo. "Los Padres de la Iglesia —dice Héctor Aguer—⁶⁶ y la tradición catequística y litúrgica apoyada en el NT comprendieron la historia de Israel, las personas e instituciones de la Antigua Alianza como 'tipos' (prefiguraciones, imágenes, anuncios) de las realidades de la Nueva Alianza. Un ejemplo clarísimo lo tenemos en la interpretación cristiana del Éxodo: la liberación de los hebreos de la esclavitud temporal de Egipto (una liberación política y social), era prefiguración de la Pascua de Cristo, su muerte y resurrección redentoras, y de la pascua del cristiano, que por los sacramentos (Bautismo, Eucaristía) entra en la vida verdadera del Espíritu, en la Iglesia."

Entremos pues en el último tema, esto es, la Iglesia. En su momento habíamos visto las principales tesis de L. Boff al respecto. Ellas implicaban, en definitiva, dos "relativizaciones": la relativización del dogma y la relativización de la estructura jerárquica de la Iglesia y su autoridad.

Con relación a la estructura jerárquica de la Iglesia, yo como filósofo y creyente, hago una sencilla pregunta: si ello no es así, ¿qué nos distingue del protestantismo?

Con la cuestión del dogma, el caso es similar. El catolicismo admite una evolución *accidental* del dogma, en cuanto a una *explicitación* de lo implícito y un perfeccionamiento teológico de su expresión. Pero no hay modificaciones *esenciales* del contenido de la Revelación. Dice el Concilio Vaticano II: "Así, pues, la Sagrada Tradición y la Sagrada Escritura están íntimamente unidas y compenetradas. Porque surgiendo ambas de la misma fuente, se funden en cierto modo, y tienden a un mismo fin. Ya que la Sagrada Escritura es la palabra de Dios en cuanto se consigna por escrito bajo la inspiración del Espíritu Santo, y la Sagrada Tradición transmite íntegramente a los sucesores de los apóstoles la palabra de Dios, a ellos confiada por Cristo Señor y por el Espíritu Santo para que, con la luz del Espíritu de la verdad, la guarden fielmente, la expongan y la difundan con su predicación; de donde se sigue que la Iglesia no deriva solamente de la Sagrada Escritura su certeza acerca de todas las verdades reveladas. Por eso se han de recibir y venerar ambas con un mismo espíritu de piedad" (Constitución Dogmática *Dei Verbum*, N° 9). No parece ser esta la visión de Boff, donde una jerarquía no instituida por Cristo se "apropia de los medios de producción religiosa", y "explota" a una Iglesia popular, en cuyas comunidades eclesiales de base se asienta la forma histórica actual del *depositum Fidei*.

Por lo demás, debemos comentar que nada, afirmamos ni negamos de la teoría suareciana

⁶⁶ En: "Las teologías latinoamericanas de la liberación y la interpretación de la Sagrada Escritura"; conferencia del 30/4/1985 en el Curso de Cultura Católica de 1985 de la UCA; versión editada del Banco Río de la Plata S.A.



del origen del poder, y por lo tanto nada tenemos en contra de ella, ni, mucho menos, contra las formas democráticas y republicanas de gobierno y la libertad de expresión consiguiente. Pero es el traslado de esas teorías y formas de gobierno al seno de la Iglesia lo que resulta sumamente extraño. Quienes sin contradicción somos democráticos y católicos, lo somos porque distinguimos entre la sociedad civil, natural, y la sociedad eclesial, Sobrenatural. Lo cual deriva, *nuevamente*, de distinguir y no contradecir lo natural y lo Sobrenatural. Y de igual modo que cierto pensamiento católico fue autoritario de derecha en la década del 20 en Europa, e intentaron trasladar la estructura jerárquica no-democrática de la Iglesia a la sociedad civil (absorción de lo natural en lo Sobrenatural de tipo autoritario), Boff parece querer trasladar una estructura democrática de la sociedad civil a la estructura jerárquica de la Iglesia (absorción de lo Sobrenatural en lo natural de tipo democrático). Una muestra de que los desequilibrios entre lo natural y lo Sobrenatural derivan en agustinismos políticos de signo contrario. *La Iglesia no es una democracia, y no tenía por qué serlo*. La democracia es una forma de gobierno legítima (nosotros la consideramos la mejor *en la sociedad-civil*), pero no es la *única* legítima. De igual modo, el radio de la libertad de opinión en la sociedad civil es mucho más amplio que en la sociedad eclesial. Y todo esto en nada restringe la libertad del individuo, ya que nadie debe estar *civilmente* obligado a pertenecer a la Iglesia⁶⁷. *Y todo esto lo digo con la tranquilidad de conciencia de alguien cuya defensa de la democracia legítima y la auténtica libertad de conciencia en la sociedad civil es y será siempre constante*.

Por último, con respecto a las comunidades eclesiales de base, no tenemos más que reafirmar lo aclarado por Pablo VI en *Evangelii Nuntiandi*⁶⁸: que ellas son en sí mismas legítimas, siempre que sean, como su nombre lo pretende, *eclesiales*, esto es, fieles a la Iglesia de Cristo. Pablo VI enumera siete características de las comunidades eclesiales de base legítimas, de las cuales destacaremos tres: "permanecen firmemente unidas a la Iglesia local, en la que ellas se insieren, y a la Iglesia universal, evitando así el peligro —muy real— de aislarse en sí mismas, de creerse después la única auténtica Iglesia de Cristo y, finalmente, de anatematizar a las otras comunidades eclesiales; guardan una sincera comunión con los pastores que el Señor ha dado a su Iglesia y al magisterio que el espíritu de Cristo les ha confiado; no se creen jamás el único destinatario o el único agente de evangelización, esto es, el único depositario del Evangelio; sino que, conscientes de que la Iglesia es mucho más vasta y diversificada, aceptan que la Iglesia se encarne en formas que no son las de ella". Son características no precisamente alentadas por L. Boff...

3. Una importante aclaración.

En estas observaciones críticas se habrá observado, sin embargo, una esencial coincidencia: la preocupación por el pobre, por el que sufre las injusticias de las estructuras sociales que lo privan de las condiciones básicas del bien común. Ninguna crítica, sino toda nuestra alabanza, merece la preocupación de estos autores por millones y millones de personas que en América Latina siguen estando alienadas por inhumanas condiciones de vida. Simplemente hemos propuesto dos cambios de enfoque: a) que esa situación es debida a la secular falta de economías de mercado, y no al revés, como habitualmente se supone; b) que sea cual fuere el sistema socioeconómico, ninguno es "causa" de la

⁶⁷ Ver *Dignitatis humanae*, Concilio Vaticano II.

⁶⁸ (Nro. 58)



salvación sobrenatural y *en ese sentido* ninguno es “liberador”. Espero no ser demasiado optimista pero bastarían estos dos cambios de enfoque para que una teología de la liberación dejara de ser “conflictiva”. Pero para ello se necesita someter a crítica al paradigma marxista, que aún sigue en boga en la cosmovisión de gran parte de economistas e intelectuales (no sólo en algunos teólogos de la liberación). Es necesario, en cambio, un *diálogo, una comunicación de horizontes*, con los autores de la Escuela Austriaca de Economía, cuya no contradicción con la filosofía cristiana es un tema al cual hemos dedicado gran parte de nuestros escritos⁶⁹.

4. Reflexión final

Resulta interesante que del conjunto de palabras que derivan del vocablo "libertad", dos de ellas, a saber, "liberalismo" y "liberación", estén siempre necesitando continuas aclaraciones terminológicas y sobre todo conceptuales. Esto parece una advertencia de la Providencia: *con la libertad no se juega*. Con la libertad no se juega porque por su libertad el hombre es dueño de su destino final. Podrá el hombre, paradójicamente, tratar de evitar su inexorable destino de ser dueño de su destino; podrá, también paradójicamente, llenar de ruidos su espíritu para no escuchar el silencio íntimo de su conciencia que le revela su a veces incómoda capacidad de elección; pero siempre habrá un momento en el cual el hombre queda a solas con su conciencia, la cual, como dice bellamente el Vaticano II, citando a Pío XII, "[...] es como un núcleo recóndito, como un sagrario dentro del hombre, donde tiene sus citas a solas con Dios, cuya voz resuena en el interior"⁷⁰. En ese momento, que sólo Dios y cada hombre conocen, se realiza la opción fundamental, tanto de la vida humana como del filosofar: Dios o no Dios. Y sólo en el primer miembro de esta disyunción originaria encuentra el hombre su más profunda liberación.

⁶⁹ Nos referimos a nuestros libros *Economía de Mercado y Doctrina Social de la Iglesia* (Ed. de Belgrano, Buenos Aires, 1985). Segunda edición: Ediciones Cooperativas, Buenos Aires, 2005; *Epistemología da economia* (Pontificia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1997). En castellano: *El método de la economía política*, Ediciones Cooperativas, Buenos Aires, 2004; *Introducción filosófica a Hayek* (Universidad Francisco Marroquín, Unión Editorial, Guatemala/Madrid, 2003); *Fundamentos filosóficos y epistemológicos de la praxeología*, Unsta, Tucumán, 2004, y a los ensayos “*La filosofía cristiana y el pensamiento de Ludwig von Mises*”, en *Libertas*, Eseade, Nro. 5, 1986; “*Hayek y la filosofía cristiana*”, en *Estudios Públicos*, Nro. 50, 1993; “*Misesian Praxeology and Christian Philosophy*”, en *The Journal of Market & Morality*, Vol. 1, Number 1, 1998, pp. 60-66; “*La ética católica y el capitalismo*”, en *Capitalismo y cultura cristiana*, VVAA, Eunsa, Navarra, 1999; “*Doctrina Social de la Iglesia y Liberalismo: Antagonismo o malentendido?*”, en *Laissez-Faire* (2000), Nro 12-13, pp. 64-69; “*La ley natural, la cooperación social y el orden espontáneo*”, en *Revista de la Facultad de Derecho, Universidad Francisco Marroquín* (2001), nro. 19, pp. 117-122; “*Crisis de la Civilización, Constructivismo y Burocratización del Mundo de la Vida*”, en *Laissez-Faire* (2001), nro. 14, pp. 43-47; “*The Finn-Gronbacher Debate*”, en *The Journal of Markets and Morality* (2001), Vol. 4, Number 2, pp. 194-198; “*Igualdad y desigualdad según desiguales paradigmas*”, en *Empresa y Humanismo* (2004), Vol. VII Nro. 2, pp. 259-254, y al prólogo al libro *Teoría e Historia*, de L. von Mises, Unión Editorial, Madrid, 2003.

⁷⁰ Ver *Gaudium et Spes*, Concilio Vaticano II, nro. 16.