

LA SEGUNDA INSTRUCCION VATICANA

P. FRANÇOIS FRANCOU, S.J.

La aparición de la II Instrucción de la Congregación de la Fe sobre "Libertad Cristiana y Liberación", no constituye una sorpresa: ya había sido anunciada y era esperada. El primer documento había manifestado la intención de aquella Congregación de no contentarse con señalar los peligros que podrían significar para la fe una cierta forma de la Teología de la Liberación, sino también su voluntad de mostrar que semejante teología, corregida y rectificadas en el espíritu del Evangelio y de la Tradición de la Iglesia, podría ser fructuosa y favorecer la evangelización de los pobres y su liberación.

No tiene nada de sorprendente que un segundo documento venga a confirmar lo que el primero sólo había bosquejado, dando una idea acerca de lo que puede y debe ser una auténtica teología de la liberación.

En realidad, los dos textos, como lo afirma expresamente desde el comienzo la II Instrucción, son inseparables y "deben leerse uno a la luz del otro".

1. *¿Por qué una II Instrucción?*

Queda sin embargo pendiente la explicación del porqué la Congregación de la Fe ha querido proceder en dos etapas y no tratar en un sólo documento los aspectos positivos y negativos de esta teología.

Sin pretender penetrar en sus intenciones, y suponiendo que razones puramente prácticas hayan hecho necesaria la publicación sucesiva de ambos textos, me parece evidente que este discernimiento progresivo presenta muchas ventajas.

Permite en efecto mostrar claramente que junto a una teología de la liberación francamente inaceptable, existe otra plenamente eclesial y que no es solamente "oportuna sino útil y necesaria" como lo afirmaba el Papa a los obispos brasileños.¹ La línea de separación entre estas dos formas de teología, está claramente trazada y ambas instrucciones aportan, cada una a su manera, los criterios que permiten distinguirlas. La primera muestra que cierta Teología de la Liberación está viciada por presupuestos marxistas (análisis y praxis marxista de la lucha de clases); la otra, por el contrario, pone los fundamentos de una auténtica teología

FRANÇOIS FRANCOU, S.J., *Licenciado en Letras, Filosofía y Teología, es profesor de Doctrina Social de la Iglesia en el Instituto Latinoamericano de Doctrinas y Estudios Sociales (ILADES).*

¹ Osservatore Romano, 27 de abril 1986, p. 11.

de la liberación según el espíritu del Evangelio y en la línea del rico patrimonio de la Iglesia en materia social, que se conoce con el nombre de "doctrina social".

Por eso, lejos de contradecirse, estos dos documentos se complementan y se esclarecen mutuamente. El segundo no justifica una teología de la liberación que condena la primera, pues no se trata de hecho de la misma teología, o al menos de los mismos aspectos de esta gran corriente teológica que después de casi veinte años ha nacido en América Latina y en la cual el Magisterio —por lo demás no solamente el romano, pues también los obispos latinoamericanos se pronunciaron con claridad en Puebla al respecto— discierne valores auténticamente evangélicos a la vez que confusiones y desviaciones verdaderamente peligrosas. La Iglesia no busca condenar ni justificar: simplemente entrega criterios de discernimiento. ¿Cuáles?

Como queda sugerido, me parece que estos criterios se reducen esencialmente a dos: que el recurso al marxismo para interpretar el mensaje de la fe y la vida de la Iglesia, a pesar de algunas precauciones de lenguaje y algunas distinciones más formales que reales, vicia profundamente tanto a uno como a la otra. No se puede leer el Evangelio a la luz de Marx sin alterar la trascendencia y el misterio; no se puede interpretar a la Iglesia a la luz de la lucha de clases sin reducirla a un epifonema de la historia.

Nadie podría pues maravillarse de que los obispos latinoamericanos, reunidos en Puebla a comienzos de 1979, hayan ya señalado el peligro al reconocer "el riesgo de ideologización a la que se exponía la reflexión teológica cuando se realiza a partir de una praxis que recurre al análisis marxista". "Estas consecuencias —agregaban— son la total politización de la existencia cristiana, la disolución del lenguaje de la fe en el de las ciencias sociales y la supresión de la dimensión trascendente de la salvación cristiana".

El segundo criterio desarrollado en la II Instrucción es plenamente positivo. Muestra que toda verdadera teología de la liberación debe partir desde luego del misterio de la fe conocido y expuesto en todas sus implicancias. Aparece entonces que las liberaciones humanas, sociales y económico-políticas dimanen y logran su eficacia en la liberación del pecado y de la muerte aportada por Jesucristo. Ellas son inseparables de la promoción de la libertad y si para ser efectivas preconizan el recurso a las ciencias y al análisis social, no menos deben situarse al interior de una ética social tal que la Iglesia se esfuerza en definirla al contacto de las realidades cambiantes con su doctrina social. Esta no solamente entrega principios fundamentales, sino también criterios de discernimiento y orientaciones para la acción.

Estamos pues en presencia de dos itinerarios distintos y de dos concepciones del uso de las ciencias sociales en su relación con la fe. En el primer caso, se trata simplemente de someter el dato cristiano a un análisis y praxis supuestamente científicos; en el otro se trata, por el contrario, de partir de este dato para ver cómo podría esclarecer la acción del cristiano en la sociedad con el auxilio de las ciencias sociales.

En un caso las ciencias sociales son maestras de interpretación; en el otro, solamente sirvientas y deben ayudar, como simples técnicas o hipótesis científica, a encontrar la aplicación concreta de los principios de la ética cristiana a los problemas de la sociedad.

También es necesario subrayar, como lo hace la I Instrucción, que lo que en el primer caso se presenta como científico, "puede no serlo realmente" y que puede mezclarse con un análisis social o pretendidamente tal, una buena dosis de ideología. De todas maneras, como lo afirma la Declaración de los Andes, "la praxis no puede ser el acto primero y fundante de toda reflexión teológica". Con mayor razón cuando esta praxis liberadora es profundamente tributaria del marxismo e influenciada por él.

Muy distinta es la perspectiva seguida por la II Instrucción y su método. Ella parte, sin duda, de un análisis de la situación de la libertad en el mundo contemporáneo. Pero para hacerse no se apoya en ningún método científico o pretendidamente tal, para reconocer con la evidencia y la sabiduría de las naciones que "la conquista de la libertad que constituía el objetivo perseguido para el desarrollo de la ciencia y de la técnica no ha resultado. Tampoco lo ha logrado el movimiento moderno de liberación, cuyo objetivo político y social era "poner fin a la dominación del hombre por el hombre y promover la igualdad y fraternidad de todos los hombres".

Esta auténtica comprobación de bancarrota no pone en tela de juicio los progresos realizados a través de las ciencias sociales y humanas ni el soplo de liberación que ha inspirado los grandes movimientos contemporáneos, pero subraya la ambigüedad de los "técnicos" y del poder tecnológico que puede convertirse en nuevas formas de opresión y el error sobre el hombre en que han caído ideologías y sistemas individualistas y colectivistas que han sido propuestos sucesiva o simultáneamente al hombre del siglo veinte. Si tales aspiraciones han sido frustradas y han desembocado en "nuevas relaciones de desigualdad y de opresión", en "sistemas totalitarios" y en "regímenes o tiranías sin escrúpulos", ello se debe sin duda a que están viciadas en la base por falsos razonamientos.

El error fundamental radica, sin duda, en el hecho de que se haya podido pensar, creer o hacer creer que había una contradicción radical entre la voluntad de liberación y las exigencias de una moralidad objetiva; una incompatibilidad entre la afirmación de la libertad y la afirmación de Dios (nº 18). "El hombre, afirma la II Instrucción, queriendo liberarse de la ley moral y hacerse independiente de Dios, lejos de conquistar su libertad, la destruye... El profundo movimiento moderno de liberación ha sido contaminado por gravísimos errores sobre la condición del hombre y su libertad".

Hay, pues, que definir el sentido del hombre y de su libertad, la relación entre esta libertad del hombre y las liberaciones humanas y la relación entre estas liberaciones humanas y la liberación en Jesucristo, que consagran las páginas centrales y esenciales de este documento.

En efecto, es a partir de esta realidad de la libertad del hombre

que se debe juzgar el valor y el alcance de las "liberaciones temporales". Estas no son en el fondo sino el "conjunto de procesos que apuntan a procurar y a garantizar las condiciones necesarias al ejercicio de una verdadera libertad humana". Ellas constituyen el contorno obligatorio de la libertad, la favorecen o la dañan, en gran parte la condicionan, pero no la determinan ni la constituyen. "No es, pues, la liberación, la que, por sí misma, genera la libertad del hombre" (31). Prueba de ello es —dice el documento— "que existen hombres que aun sufriendo terribles coacciones, consiguen manifestar su libertad y ponerse en marcha hacia su liberación".

El valor de una liberación temporal, su precio y aporte real, debe justipreciarse, por lo tanto, según la medida que ella atribuye a la libertad. No hay verdadera liberación sino *por* y *para* la libertad. La Instrucción lo afirma sin rodeos: "No hay auténtica liberación cuando los derechos de la libertad no son respetados desde el principio" (76). Así como la libertad no da el derecho de hacer lo que queramos, tampoco la liberación auténtica nos autoriza a liberarnos no importa como. Existe un lenguaje ético de liberación. Este no se reduce jamás al estudio de una técnica o de una táctica política. No está permitido todo lo que es posible: como no se libera matando la libertad.

Por eso, la última parte del documento se consagra a determinar el marco ético de una verdadera liberación temporal. Lo hace a la luz del Evangelio, pero también de esa experiencia social acumulada por la Iglesia en el transcurso de este último siglo y a la que ella recurre y condensa en su "doctrina social". Subrayemos algunos puntos especialmente iluminados por este documento.

2. *La doctrina social camino de libertad y de liberación*

a) Inseparabilidad de la justicia y del amor fraternal (nº 57)

"No hay distancia entre el amor al prójimo y la voluntad de justicia. Al oponerlos entre sí, se desnaturaliza el amor y la justicia a la vez". El Papa Juan Pablo II ya lo había subrayado fuertemente en su encíclica *Dives in Misericordia*: la justicia sin amor se convierte fácilmente en venganza. Por su parte, el amor sin justicia amenaza ser ilusorio. El amor y la justicia se dinamizan mutuamente, se llaman uno al otro. No podría separárselos ni dar a la justicia una prioridad en el tiempo que no ha de tener. Por eso, sólo hay progreso y liberación posibles si se los asocia profundamente uno al otro. Tal es el espíritu cristiano.

b) El amor preferencial por los pobres

No se trata aquí simplemente de un precepto evangélico que no tendría alcance más que para la Iglesia y al interior del reino de Dios: este llamado tiene un alcance social y vale para toda la sociedad. Com-

pleta y precisa la obligación de toda sociedad de procurar el bien común. Dadas las injusticias que padecen los pobres, la búsqueda del bien común social pasa, desde luego, por una opción en favor de los pobres. Ya León XIII había señalado que una de las tareas esenciales de los responsables políticos del Estado en el diálogo entre patronos y obreros, era el asumir preferentemente la defensa de quienes, por su condición, se encuentran en situación de inferioridad. Hay que extender este principio a toda la realidad social: el poder político debe sentirse comprometido más particularmente al servicio de quienes se encuentran indefensos y débiles frente al poder económico y al poder del dinero.

c) Dos principios básicos: solidaridad y subsidiariedad

En la búsqueda de la construcción social es conveniente inspirarse siempre en dos principios demasiado olvidados, uno por la escuela liberal capitalista, el de solidaridad; el otro, por el sistema colectivista, el de subsidiariedad. Porque es precisamente olvidando las solidaridades naturales y humanas tejidas por el progreso de la socialización como el capitalismo ha fracasado. Por el contrario, el no reconocer las tareas propias, las responsabilidades e iniciativas de los grupos intermedios que normalmente nacen de la vida social y son indispensables para la vida de la sociedad, lleva al socialismo a imponer un colectivismo totalitario. Cultivando el espíritu de solidaridad y respetando la subsidiariedad se podrá salir de este dilema.

d) Superar la alternativa reforma o revolución

En el mundo actual parecería que se ha querido superar el dilema reforma o revolución por una simple distribución: la reforma convendría a los países ricos, la revolución a los países pobres. Hay que romper esta visión simplista. Pero al escoger la revolución, los países pobres pueden perder más todavía que los ricos, hundiéndose más profundamente en la miseria. El documento romano pone en guardia contra el mito de la revolución y recuerda con insistencia las condiciones ya exigidas por Sto. Tomás de Aquino para justificar el empleo de la fuerza como último recurso. No hay nada muy nuevo en la doctrina, pero las tentaciones presentes obligan a recordarla.

e) Primacía de las personas sobre las estructuras

No hay ciertamente ninguna opción que hacer entre acción sobre las personas y acción sobre las estructuras. Pero en ningún momento se podría olvidar la primacía de las personas sobre las estructuras, pues éstas son hechas por y para las personas.

La prioridad reconocida a la libertad y a la conversión de los corazones, de ninguna manera elimina "la necesidad de cambiar las estructuras injustas" (75). Pero obliga a ser más perspicaz en el análisis de las causas de las injusticias y de los medios para remediarlas.

Hasta las mejores estructuras son imperfectas y, por lo tanto, perfectibles. Son incapaces por sí mismas de garantizar el bien común de las personas que procuran lograr. Se puede y se debe tratar de mejorarlas. Pero son, sobre todo, las mentalidades, las costumbres políticas y prácticas económicas las que hay que transformar, sin lo cual las mejores leyes como las mejores intenciones, siempre podrán ser utilizadas para conducir a peores abusos.

Estos me parecen los puntos capitales que se desprenden de este documento. Para ser exhaustivos, habría muchos otros que deberíamos recordar: la prioridad del trabajo sobre el capital en la empresa, la importancia de la participación, de la transformación y del respeto de las culturas, el papel de la familia en la educación. Pero éstos son temas conocidos y reiterados en otros documentos más especializados.

Hay, sin embargo, un hecho nuevo y sobre todo revelador de un nuevo espíritu para abordar el problema referente a la situación de la doctrina social. Se la presenta al final del documento como una "praxis cristiana de liberación" inspirada directamente por el misterio cristiano de liberación y no, como se hacía tradicionalmente, como una aplicación y una extensión al dominio social de la ética general cristiana. Hay ahí, me parece, una novedad importante y digna de ser tomada en consideración. Sin duda este cambio se debe en gran parte a las nuevas perspectivas abiertas por la corriente teológica de la liberación en América latina. Aunque niegue, como hemos visto, a las ciencias sociales el estar al comienzo de la teología, la Instrucción Vaticana acepta integrar plenamente la visión social al interior de una visión de fe.

No se trata de ahora en adelante de insertar la moral cristiana en un marco ético general ni tampoco de moral evangélica aplicada. Se trata ante todo de introducir esta ética de liberación integral con todas sus exigencias, en el marco del misterio de Cristo que es un misterio de liberación. No para que este esfuerzo ético de liberación absorba el misterio, sino al contrario, para que éste se sitúe en su verdadero lugar, al interior y al servicio de este misterio, el cual, por su profundidad y sus dimensiones, incluye y sobrepasa todos los esfuerzos de liberación temporal, los valoriza, los relaciona, los relativiza, los sitúa. Lo decía el Papa a los obispos brasileños comentando precisamente esta II Instrucción: "la liberación es ante todo soteriológica y después ético-social (o ético-política). Reducir una dimensión a otra —suprimiendo prácticamente ambas— o anteponer la segunda a la primera, es subvertir y desnaturalizar la verdadera liberación cristiana".

3. *Por una verdadera teología de la liberación*

La Iglesia, por lo tanto, preconiza una verdadera teología de la liberación apoyándose en la experiencia de la Iglesia latinoamericana, pero purificada y decantada, tal como lo ha sugerido el Papa a los obispos brasileños congregados en Roma.

En estos últimos años ha habido un empeño en presentar la Teología de liberación tal como ésta se proponía en América latina, ya sea como un todo inseparable o, por el contrario, como una realidad de múltiples facetas, como si sus principales representantes fueran extraños los unos a los otros.

Los dos documentos romanos nos permiten conocer esencialmente dos corrientes o dos aspectos precisos de la Teología de la liberación, de los cuales una es auténticamente eclesial y el otro no lo es. Más exactamente, la reflexión del Magisterio permite distinguir las excrecencias peligrosas en la corriente profunda de la liberación que anima a la Iglesia latinoamericana.