

## TEOLOGIA Y CIENCIAS SOCIALES

*La reflexión sobre la palabra de Dios se halla ligada al modo como ésta es vivida y anunciada en la comunidad cristiana. En los últimos siglos, la teología tuvo que hacer frente al estado de cosas proveniente de lo que se conoce como mentalidad moderna. Ahora, una nueva situación, provocada por la propia época moderna, ha comenzado a surgir: la presencia histórica, cada vez más enérgica y extendida, de los pobres y oprimidos de este mundo. En este contexto nace el discurso sobre la fe que se conoce como teología de la liberación, en la que ocupa un lugar fundamental la fe de los pobres del continente latinoamericano. Resulta relevante, por tanto, el recurso a las ciencias sociales para conocer mejor la realidad social y dibujar con mayor precisión los desafíos que ella plantea al anuncio del Evangelio, y por consiguiente a la reflexión teológica.*

*Teología y ciencias sociales, Páginas, 9 nn. 63-64 (1984) 4-15*

### I. UN LENGUAJE SOBRE DIOS

Nos limitaremos en estas páginas a la relación entre teología y ciencias sociales, o para ser más exactos a algunos aspectos de ella.

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

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

#### A. Contemplar y practicar

¿Cómo encontrar entonces un camino para hablar de Dios? En la perspectiva de la teología de la liberación se afirma que a Dios se le contempla y se pone en práctica su designio sobre la historia, y sólo después se le piensa. Lo que queremos decir con esta expresión es que la veneración de Dios y la puesta en obra de su voluntad son la condición necesaria para una reflexión sobre él. Sólo desde el terreno de la mística y de la práctica es posible elaborar un discurso auténtico y respetuoso acerca de Dios.

Contemplación y compromiso histórico son dimensiones ineludibles e interrelacionadas de la existencia cristiana. El misterio se revela en la contemplación y en la solidaridad con los pobres: eso es lo que llamamos el acto primero, la vida cristiana; sólo después esa vida puede inspirar un razonamiento, el acto segundo.

Contemplar y practicar constituyen juntos, en cierto modo, el momento de silencio ante Dios. El discurso teológico significa un hablar sobre Dios. La teología es un hablar enriquecido por un callar.

## **B. Lenguaje místico y lenguaje profético**

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

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

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

Esos dos lenguajes quieren comunicar el don del reino de Dios revelado en la vida, muerte y resurrección de Jesús. Ese es el núcleo del mensaje que redescubrimos desde nuestra realidad y que nos convoca como comunidad, como iglesia, dentro de la cual intentamos pensar nuestra fe.

La teología es una función eclesial. Se hace en una Iglesia que debe dar en la historia el testimonio de la vida definitiva que vence la muerte. Ser testigo de la resurrección se expresa en la opción por la vida, por todas las expresiones de la vida, porque nada escapa a la globalidad del reino de Dios. Ese testimonio de vida (vida material y espiritual, personal y social, presente y futura) reviste especial importancia en un subcontinente marcado por la muerte temprana e injusta, pero signado también por los esfuerzos por liberarse de la opresión. Esa realidad de muerte y pecado es una negación de la resurrección. Por ello, el testigo de la resurrección podrá preguntar siempre burlesco: `Muerte, ¿dónde está tu victoria?'

## II. LA RELACIÓN CON LAS CIENCIAS SOCIALES

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

### A. Análisis social y espíritu crítico

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

b) Esta actitud crítica -expresión de una auténtica racionalidad y de la libertad personal- debe mantenerse igualmente en relación con los movimientos de liberación. Estos como todo proceso humano son ambivalentes (Beber, 13). Se impone ser lúcido frente a ellos, no por asepsia histórica sino precisamente por adhesión a los valores que acarrearán y por solidaridad con las personas comprometidas con ellos (TL, 52).

La aspiración a la liberación constituye, sin duda, un gran signo de los tiempos en nuestra época. Por ello "son muchos los hombres que, más allá de tal o cual matiz o diferencia, han hecho de esa aspiración -en Vietnam o en Brasil, en Nueva York o en Praga- norma de conducta y motivo suficiente de entrega de sus vidas" (TL, 52-53). En todos esos lugares las personas tendrán que ser fieles a una búsqueda de la libertad que no está garantizada por ningún sistema político. Aunque esta búsqueda pueda ser pagada con la propia vida; en las sociedades capitalistas, pero también en lo que hoy se llama "el socialismo real".

### B. Ciencias sociales y marxismo

En las ciencias sociales contemporáneas, instrumento de estudio de la realidad social, hay la presencia de elementos de análisis marxista. Esto ocurre en las ciencias sociales en general, incluso en quienes tienen diferencias o se oponen a Marx, como es el caso de Max Weber por ejemplo. Pero la presencia de esos puntos no permite de ninguna

manera identificar ciencias sociales con el análisis marxista; sobre todo si se toma este último con lo que el Padre Arrupe, en una conocida carta sobre el tema, llama "su carácter exclusivo" ("Sobre el análisis marxista", diciembre 1980, n. 6).

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

Estamos aquí, en efecto, ante un punto teórico capital. Marx había afirmado que "el país industrialmente más desarrollado no hace sino mostrar al menos desarrollado la imagen de su propio futuro" (El Capital 1, 17). Precisamente eso es lo que no acepta la teoría de la dependencia. Un científico social latinoamericano (Agustín Cueva) escribe que esta teoría "cuestionó, para comenzar, el esquema supuestamente 'lineal' de la evolución de la sociedad humana, siendo tildadas de 'eurocéntricas' las indicaciones que al respecto dejara el propio Marx".

No corresponde en estas páginas extendernos más sobre este punto. Sólo queríamos recordar el ejemplo de la teoría de la dependencia muy presente en los primeros trabajos de teología de la liberación para hacer ver que no es posible reducir el uso de las ciencias sociales, y la contribución latinoamericana tampoco, a la versión marxista. No se trata de negar los aportes de esta última al conocimiento de las realidades económicas y sociales, sino de percibir con claridad las distinciones necesarias.

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

2. *Aspectos ideológicos y análisis marxista.* La cuestión es compleja. Sin entrar en detalles precisamos algunas cuestiones.

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

La cuestión de la vinculación de los aspectos ideológicos del marxismo con el análisis social es un punto muy discutido a nivel de las ciencias sociales. Lo es, incluso, al interior del marxismo mismo: para unos (en una línea marcada por Engels, el marxismo soviético por ejemplo) el marxismo es un todo indivisible.

Para otros (Gramsci, J.C. Mariátegui y muchos más) el análisis marxista o los aspectos científicos del marxismo no están ligados al "materialismo metafísico".

Debemos precisar, sin embargo, que esta problemática es, en el contexto de nuestros trabajos en teología, sólo una cuestión derivada.

### C. Teología y análisis social

a) Nuestro propósito teológico está afirmado en las líneas con las que empieza la TL: "Este trabajo intenta una reflexión, a partir del Evangelio y de las experiencias de hombres y mujeres comprometidos con el proceso de liberación, en este subcontinente de opresión y despojo que es América Latina" (p. 9). Desde el evangelio y en un mundo de pobreza y de esperanza (cfr. TL, 339).

Tener en cuenta el contexto de la pobreza y la marginación, en orden a una reflexión teológica, lleva -lo hemos recordado- a su análisis desde el punto de vista social y para ello se hace necesario apelar a las disciplinas correspondientes. Esto significa que si hay encuentro, éste se da entre teología y ciencias sociales, y no entre teología y análisis marxista, salvo por los elementos de éste que se hallan en las ciencias sociales contemporáneas, en particular tal como se presentan en el mundo latinoamericano (FH, 352).

b) El empleo de las disciplinas sociales para el mejor conocimiento de la realidad social implica un respeto grande por el campo propio de dichas disciplinas humanas y por la correcta autonomía de lo político. En este terreno la descripción de una situación, el análisis de sus causas, las tendencias y búsquedas de solución que se van proponiendo nos importan -en teología- en la medida en que encierran problemas humanos y retos a la evangelización. Pero del Evangelio o de una reflexión sobre él no se pueden deducir programas o acciones políticas. Ni se puede, ni se debe; se trata de otro dominio (TL, 9).

c) Al respecto hay una permanente exigencia que, con el motivo de hacer algo concreto y operativo, puede deformar la perspectiva y los límites de la reflexión teológica. En el diálogo tenido en el Celam hace más de diez años, un participante preguntó por las líneas estratégicas que proporciona la teología de la liberación en relación a los grandes problemas sociales de América Latina.

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

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

2. Se le puede pedir también que ayude a no perder de vista la globalidad de un proceso histórico y no reducirlo a su nivel político: " La teología será atenta al hecho de que no

es únicamente cambiando las estructuras económicas, sociales y políticas como se soluciona el problema. El teólogo estará atento a cambios más profundos en el hombre, a la búsqueda de un hombre distinto, a la liberación en sus múltiples aspectos y no sólo en lo económico-político, a pesar de que estén estrechamente relacionados".

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

d) La presencia en teología de las ciencias sociales en el momento en que nos importa tener un mejor conocimiento del mundo concreto de las personas, sólo significa un sometimiento indebido de la reflexión teológica. Esta debe tener en cuenta esa contribución, pero en su trabajo deberá apelar siempre a sus propias fuentes. Se trata de una afirmación fundamental; en efecto, sea cual fuere el contexto "en que se inscribe una reflexión teológica (ella) deberá emprender un nuevo camino apelando también y necesariamente a sus propias fuentes" (FH, 106).

Además, el uso imprescindible de una cierta racionalidad para el trabajo teológico, no supone una asunción acrítica o una identificación con ella. "La teología no se identifica con un método de análisis de la sociedad, o con una reflexión filosófica sobre el hombre (...). La teología no usa nunca una racionalidad sin, en cierto modo, modificarla. Es lo propio de la teología y lo prueba toda la historia de la teología" (Diálogos, 88-89).

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

### III. EL CONFLICTO EN LA HISTORIA

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

#### A. El problema pastoral

a) Algunas personas se declaran chocadas por la consideración de este *aspecto de la realidad*. Debemos decir en primer lugar que comprendemos en gran parte esta reacción. Para nadie es fácil aceptar una situación en la que los seres humanos se enfrentan. No es aceptable ni humana, ni cristianamente, pero no podemos -ese es el punto- dejar de confrontarnos con la situación tal como ella se presenta, ni desconocer las causas que la producen. Tampoco podemos -ésa es la urgencia- renunciar a verla a la luz de la fe y de las exigencias del Reino.

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

No es posible para un cristiano renunciar a promover la paz, pero ella debe establecerse sobre bases auténticas, permanentes y justas. "La paz es obra de justicia" (Medellín, Paz, n. 14). No podemos ocultar el hecho de que esto nos pone a veces en situaciones-límite; frente a ellas la reflexión teológica procede por tanteos y resulta en muchos casos insuficiente.

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

b) Vivir *en América Latina*, intentar estar cerca de la "inhumana miseria" (Medellín, Pobreza n. 1), la inmensa y "antievangélica pobreza" (Puebla, 1159) de este pueblo, lleva a vivir en medio de una conflictividad que no deseamos, en la que no es posible -sería inhumano- complacernos; pero que tampoco podemos negar. Hacerlo sería recusarnos como seres humanos solidarios y como cristianos que deben vivir simultáneamente la universalidad del amor de Dios y su preferencia por el pobre (TL, 68).

Fuera de la vivencia directa de estas situaciones no es fácil, tal vez, comprender todas las exigencias de esta experiencia. En cuanto a nosotros la cuestión que nos hemos planteado siempre, y que repetimos a cada paso, es cómo *vivir todos los requerimientos del amor de Dios* en una situación conflictiva en la que unas personas llegan a enfrentarse a otras. Más concretamente en la que personas y grupos sociales o nacionales, disponiendo de variadas formas de poder, se enfrentan a otras personas, grupos y países sin poder ni relevancia histórica. La urgencia de esta cuestión venía una vez más de nuestra experiencia pastoral. Una convicción presidía esa reflexión: *no hay situaciones por difíciles que sean, que impliquen una excepción o un paréntesis en las exigencias universales del amor cristiano*. No basta, sin embargo, afirmar tal convicción en general, sino que es necesario confrontarla con situaciones concretas y buscar respuestas adecuadas. Esa es la cuestión que enfrentamos, con todas las dificultades y riesgos del caso, en TL, 340-349, considerando una expresión, pero tal vez la más aguda y problemática, a juicio de muchos cristianos, del conflicto en la historia: el hecho de la lucha de clases. Nos parecía un deber pastoral no rehuir este duro cuestionario que muchos se planteaban en ese tiempo ante diversos hechos y situaciones políticas de América Latina. En el tratamiento al punto, la conclusión es clara "Combatir real y eficazmente, no odiar, en eso consiste el reto, nuevo como el

Evangelio: amar a los enemigos" (TL, 344). Exigencia que viene 'de la universalidad del amor de Dios.

## B. Una cuestión de hecho

Precisemos algunos puntos al respecto.

a) Hablar del conflicto como un hecho social no significa afirmarlo apodóticamente, como algo sobre lo que no se puede discutir, sino situarlo al nivel del análisis social. Por razones pastorales o teológicas no puedo negar hechos sociales esto sería burlarse de los cristianos que deben enfrentarlos diariamente. Decíamos por eso hace más de 10 años: "El problema de la teología *no es dirimir si hay o no enfrentamiento de clases sociales*. Este es un terreno fundamentalmente científico, que la teología tendrá que seguir atentamente si quiere estar al corriente de ese esfuerzo por conocer las dimensiones sociales del hombre. Por eso la pregunta teológica es: si hay lucha de clases -como 'una de las formas de conflicto de la historia, no como la única-, ¿cómo ser cristiano, dado ese enfrentamiento? "¿cómo vive su fe, su esperanza, su amor, dentro de ese conflicto que tiene carácter de lucha de clases? Si quiero ser fiel al evangelio no puedo escamotear la realidad, por dura y conflictiva que ella sea. Y lo es América Latina" (Diálogos, 8990).

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

b) Al hablar del conflicto *en la historia* mencionamos siempre diferentes aspectos de él. Por eso nos referimos continuamente a razas discriminadas, culturas despreciadas, clases explotadas y a la condición de la mujer, sobre todo la de esos sectores sociales "doblemente marginada y oprimida". Se tiene en cuenta por consiguiente *aspectos-no económicos* en las situaciones de enfrentamiento entre grupos sociales. La persistencia de este señalamiento impide reducir el conflicto en la historia al hecho de la lucha de clases. Ya hemos dicho que si en TL, 340-349 enfrentamos esa expresión del conflicto es porque era la que planteaba más agudamente problemas a la universalidad del amor cristiano. Si era posible salvar ese escollo, se respondía a la cuestiones que surgían en otras formas de conflictividad, menos espinosas tal vez. Es claro, sin embargo, que la historia conoce otras formas de conflictividad y -desgraciadamente de confrontación entre personas.

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

En efecto, en su célebre carta a Weydemeyer, citada en TL, 342, Marx afirma: "en lo que a mí se refiere, no es a mí a quien corresponde el mérito de haber descubierto la existencia de las clases en la sociedad moderna, como tampoco la lucha que libran entre sí en esa sociedad. Historiadores burgueses habían expuesto mucho antes que yo la evolución histórica de esa lucha de clases, y economistas burgueses habían descrito su anatomía económica". Lo que él considera su aporte propio esta relación que establece entre ese hecho y los factores económicos (y la dictadura del proletariado).



En la misma línea los conocedores del marxismo han hecho siempre notar el poco espacio (algunos párrafos en medio de miles de páginas) que la lucha de clases tiene en la obra central de Marx, "El Capital": La presentará en "El manifiesto comunista" como algo necesario, dada la alienación, pero como etapa transitoria, de ninguna manera permanente. Lo verdaderamente esencial en su humanismo es buscar la armonía entre todos en torno al trabajo, una igualdad en esto que caracteriza el ser del hombre. Ligeras e infundadas son también, las interpretaciones del pensamiento marxista como un igualitarismo. Marx reconoce la desigualdad de dones, de cualidades, etc. Lo que busca es la igualdad de clases en lo específicamente humano: el trabajo consciente.

### C. El Magisterio y la lucha de clases

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

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

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

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

c) De otro lado en Medellín se dice que la oposición se hace más aguda "en aquellos países que se caracterizan por un marcado *biclasismo*: pocos tienen mucho (cultura, riqueza, poder, prestigio), mientras muchos tienen poco" (Paz, n. 3 subrayado nuestro). Puebla habla, siguiendo a Juan Pablo II, de un *conflicto estructural*. En referencia a tendencias presentes en América Latina que favorecen la apropiación de la riqueza 'por una minoría privilegiada' y que de otro lado 'engendran la pobreza de una gran mayoría', se dirá: "surge así un conflicto estructural grave: 'la riqueza creciente de unos pocos sigue paralela a la creciente miseria de las masas' (Juan Pablo II, Discurso Inaugural III, 4)" (nn. 1208-1209).

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

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

#### **D. Las exigencias del amor cristiano**

*1. Neutralidad y solidaridad.* a) Se ha criticado que se diga que frente a un hecho de esta magnitud la neutralidad es imposible, y que por consiguiente él exige de nosotros una participación activa. No obstante, el contexto de esas afirmaciones hace ver claramente que cuando está en juego la justicia y la defensa de los más débiles de la sociedad, no es posible permanecer pasivo o indiferente. No es ético, ni cristiano.

Juan Pablo II ha hecho al respecto una distinción esclarecedora. En el n. 11 de la L.E. ya citado, hablando siempre del conflicto social, el Papa afirma: "este conflicto, interpretado por algunos como un conflicto socioeconómico con *carácter de clase*, ha encontrado su expresión en el *conflicto ideológico* entre el liberalismo, entendido como ideología del capitalismo, y el marxismo, entendido como ideología del socialismo científico y del comunismo, que pretende intervenir como portavoz de la clase obrera, de todo el proletariado mundial. De ese modo, el conflicto real, que existía entre el

mundo del trabajo y el mundo del capital, se ha transformado en *la lucha programada de clases*, llevada con métodos no sólo ideológicos, sino incluso, y ante todo, políticos" (n. 11- subrayado en el texto)."

b) Los hechos son difíciles y controvertidos, pero eso no nos dispensa de una necesaria opción. Se trata en verdad de una exigencia de solidaridad. Comprendemos que trae menos problemas escapar con algunas frases generales o simplemente recordar los principios frente al hecho del conflicto social. Pero ante la situación de pobreza y la justicia de las reivindicaciones de los pobres no es posible permanecer neutro. Juan Pablo II nos lo ha recordado muchas veces, especialmente en esa expresión alta de su magisterio que es la encíclica L.E. que hemos citado, llamando a los cristianos y a la iglesia entera al compromiso con los movimientos de solidaridad de los trabajadores (L.E. n. 8). Movimientos surgidos como reacción ética "contra la degradación del hombre como sujeto del trabajo, y contra la inaudita y concomitante explotación en el campo de las ganancias" (id.). Por eso "tras las huellas de la Encíclica *Rerum Novarum* y de muchos documentos sucesivos del Magisterio de la iglesia se debe reconocer francamente que *fue justificada, desde la óptica de la moral social*, la reacción contra el sistema de injusticia y de daño, que pedía venganza al cielo, y que pesaba sobre el hombre del trabajo en aquel período de rápida industrialización" (id.). El asunto no pertenece sólo al pasado: "hay que seguir preguntándose sobre el sujeto del trabajo y las condiciones en las que vive. Para realizar la justicia social en las diversas partes del mundo, en los distintos países, y en las relaciones entre ellos, son siempre necesarios nuevos *movimientos de solidaridad de los hombres del trabajo* y de solidaridad con los hombres del trabajo" (id.). Es más, el Papa afirma que "la iglesia está vivamente comprometida en esta causa, porque la considera como su misión, su servicio, como verificación de su fidelidad a Cristo para poder ser verdaderamente la iglesia de los pobres" (id.).

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

c) No se trata -es evidente- de identificar la opción preferencial por el pobre con una ideología o un determinado programa político desde los cuales se reinterpretaría el evangelio y la tarea de la iglesia. Tampoco se trata de circunscribirse a una parte de la humanidad. Nos sentimos muy extraños a esas posiciones y a esas reducciones.

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

*una neutralidad incondicional en cuestiones políticas contradice el mandato del Evangelio y puede provocar consecuencias fatales".*

Ante una afirmación como ésta, no podemos dejar de preguntarnos si lo que es válido en la experiencia europea sobre el nazismo ¿no podría serlo también en la experiencia latinoamericana de la miseria y la opresión?

Estamos sin duda ante casos límite, pero eso es lo que decíamos al iniciar este párrafo sobre el conflicto social, y a ese tipo de situaciones se refiere Mons. Lehmann.

2. *Universalidad del amor cristiano.* a) Todo lo anterior nos lleva a <sup>1</sup> un último, pero fundamental, punto. Cuando hablamos de tomar en cuenta el conflicto social, incluso el hecho de la lucha de clases, y la necesidad de superar esa situación yendo a las causas que las provocan, afirmamos la permanente exigencia del amor cristiano. Recordamos, en ese sentido, un requerimiento básico del evangelio: el amor a los enemigos. Es decir que la situación, penosa, que nos puede llevar a considerar adversarios a otros, no nos dispensa de amarlos, por el contrario. Por ello cuando se habla de oposición social nos referimos a grupos sociales, clases, razas, culturas, pero *no a las personas*.

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

b) Pío XI en la Q.A., reconociendo el hecho de la lucha de clases, e incluso aceptándolo en algunas situaciones como algo que puede transformarse "en una como discusión honesta, fundada en el amor a la justicia (...) (que) puede y debe ser el principio *de donde se llegue* a la mutua cooperación de las clases" (n. 115), señalaba una condición fundamental: "sin enemistades y odios mutuos" (id.). Se trata en efecto de una exigencia cristiana primordial.

Lo recuerda igualmente K. Lehmann a continuación del texto en que dice que hay situaciones en que la neutralidad de la Iglesia "contradice el mandato del Evangelio y puede provocar consecuencias fatales", afirmando con razón: "Pero desde el punto de vista del evangelio, *el compromiso decidido en favor de determinados grupos* no debe oscurecer jamás el dato fundamental del mensaje cristiano de que la iglesia tiene obligación de comunicar el amor de Dios *a todos los hombres* sin limitación alguna". El único camino (caso extremo) no elimina el requisito del amor universal. Con mayor razón entonces cuando la relación se da entre la universalidad del amor y la opción *preferencial* de que ya hemos hablado, y que es un punto claro y fundamental en nuestros escritos.

## **CONCLUSIÓN**

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

---

### **Notas:**

<sup>1</sup> Nota: En el artículo se usan las siguientes siglas: TL (= Teología de la Liberación, 1971), FH (= Fuerza Histórica de los pobres, 1979), DV (= El Dios de la vida, 1980), Beber (= Beber en su propio pozo, 1983), Diálogos (= Liberación: diálogos en el CELAM, Bogotá 1974), L.E. (= Laborem exercens), Q.A. (= Quadregesimo Anno).

**Condensó: JOSEP CASAS**