

LIBERTAD Y LIBERACION

LUCAS F. MATEO-SECO

La *Instrucción sobre la libertad cristiana y la liberación (Libertatis conscientia)*, de 22 de marzo de este año, tiene como finalidad «poner en evidencia los principales elementos de la doctrina cristiana sobre la libertad y la liberación» (n. 2). Se trata, pues, de un documento concebido primordialmente como desarrollo positivo de una importante cuestión doctrinal que afecta al «centro del mensaje evangélico» y sobre la que «el Magisterio de la Iglesia ya se ha pronunciado en numerosas ocasiones»¹.

Este documento había sido ya anunciado por la Sagrada Congregación para la Doctrina de la fe en su primera Instrucción dedicada a la liberación (*Libertatis nuntius*, 6.VIII.1984); ahora se advierte expresamente que «entre ambos documentos existe una relación orgánica. Deben leerse el uno a la luz del otro». (n. 2). En cierto sentido, pues, ambos documentos han de considerarse como guardando una estrecha unidad que les viene dada por la temática tratada —las cuestiones en torno a la liberación— y que viene enriquecida por la diversa perspectiva desde la que cada uno accede a las cuestiones de la libertad y de la liberación. En la *Libertatis nuntius* la preocupación fundamental era «atraer la atención de los pastores, de los teólogos y de todos los

1. De estas intervenciones, la Instrucción cita en nota las siguientes: «Constitución Pastoral *Gaudium et spes* y Declaración *Dignitatis humanae* del Concilio Vaticano II; Encíclicas *Mater et Magistra*, *Pacem in terris*, *Populorum progressio*, *Redemptor hominis* y *Laborem exercens*; Exhortaciones Apostólicas *Evangelii nuntiandi* y *Reconciliatio et poenitentia*; Carta Apostólica *Octogesima adveniens*. Juan Pablo II ha tratado este tema en su *Discurso inaugural de la III Conferencia del Episcopado Latinoamericano en Puebla de los Angeles* (ASS 71, 1979, 187-205). Ha vuelto sobre el tema en otras ocasiones. Este tema ha sido también tratado en el Sínodo de los Obispos en 1971 y 1974. Las Conferencias del Episcopado Latinoamericano lo han hecho objeto directo de sus reflexiones. También ha atraído la atención de otros Episcopados, como el francés: *Liberación de los hombres y salvación en Jesucristo*, 1975».

fieles, sobre las desviaciones y los riesgos de desviación, ruinosos para la fe y la vida cristiana, que implican ciertas formas de teología de la liberación que recurren, de modo insuficientemente crítico, a conceptos tomados de diversas corrientes de pensamiento marxista» (Introducción); en la *Libertatis conscientia*, son escasas las alusiones explícitas a la teología de la liberación², aunque se señala que las advertencias hechas en torno a estas formas de teología de la liberación «lejos de estar superadas, parecen cada vez más oportunas y pertinentes» (n. 2).

La *Libertatis conscientia* se sitúa en una perspectiva diversa a la de la *Libertatis nuntius*. Una perspectiva más universal: preocupa la exposición de las cuestiones implicadas en el binomio libertad-liberación, y en consecuencia el campo a que se atiende es el panorama completo de la cultura actual; las diversas instancias que dificultan el profundo conocimiento y la recta intelección de la doctrina cristiana sobre la liberación y salvación del hombre. La *Libertatis conscientia* es, ante todo, un documento de síntesis, atento primordialmente a la coherencia interna de la doctrina cristiana y al dinamismo de la predicación evangélica en una visión universal de los problemas que las diversas culturas plantean actualmente a la tarea de la liberación del hombre. No parece correcto desde el punto de vista hermenéutico entender este documento como mera prolongación del anterior, ni como un redimensionamiento o rectificación encubierta de los temas allí tratados. La relación entre ambas Instrucciones es la que media entre un documento surgido para salir al paso de determinados errores claramente ubicados en un ámbito geográfico y en dependencia de las diversas corrientes de filosofía marxiana, y un documento que intenta enumerar los principales elementos de la doctrina cristiana sobre la misma cuestión, atendiendo a las dificultades de comprensión que esta doctrina encuentra en todos los ámbitos de la cultura contemporánea. Se trata de dos documentos cuyas perspectivas son complementarias y que mutuamente se esclarecen.

1. *La verdad hace libres*

Este lema, que señala la relación verdad-libertad como relación de causa a efecto, es puesto en la Instrucción como frontispicio y consti-

2. Aunque las alusiones explícitas son muy pocas, muchos de los temas tratados afectan directamente a conocidos planteamientos de autores de la liberación. Así sucede, p. e., con las relaciones verdad-libertad, la exposición hecha sobre la doctrina del Exodo, la delicadeza de matices con que se trata el tema de las relaciones entre evangelización y promoción humana, la crítica hecha al concepto utopía, o la fuerza con que se subraya que existe también una moralidad de los medios.

tuye uno de los pilares en que se apoya cuanto en ella se dice en torno a la libertad: «Las palabras de Jesús: *La verdad os hará libres* (Jn 8, 32) deben iluminar y guiar en este aspecto toda reflexión teológica y toda decisión pastoral» (n. 3).

También la referencia a la noción de verdad era tema destacado en la *Libertatis nuntius*. Preocupaban allí la corrupción del concepto verdad, tan típica de la filosofía marxiana —la verdad como verdad de clase—, y la inversión efectuada en las relaciones teoría-praxis, al constituir a la praxis como constructora de la verdad y someter la teoría a las estrategias de la praxis³. Esta preocupación subsiste en la *Libertatis conscientia*, pero ocupa un plano secundario. Efectivamente existen en el pensamiento contemporáneo otros planteamientos que ofrecen también graves dificultades al concepto cristiano de libertad, quizás más graves de las que presenta la filosofía marxiana, actualmente en evidente declive. Me refiero a todos aquellos que, considerando la persona humana desgajada del orden del ser⁴, colocan la libertad —desgajada de este orden— como fin de sí misma, y al hombre, en consecuencia, como creador incluso del proyecto de su propia humanidad⁵.

En este sentido, la Instrucción constituye una explicitación y una aplicación de la doctrina antropológica de la *Gaudium et spes*⁶, y es en sí misma una nítida toma de posición en las cuestiones que afectan a la concepción de la naturaleza de la libertad humana. Esta toma de posición es, antes que nada, una clara afirmación de que la libertad humana —como todo atributo del ser humano— ha de ser considerado

3. La *Libertatis nuntius* dedica a este asunto el apartado VIII bajo el siguiente título: *Subversión del sentido de la verdad y violencia*. He analizado este punto en *Algunos aspectos de la teología de la liberación*, «Scripta Theologica» 17 (1985) 259-265.

4. «Subjetividad quiere decir —comenta Kasper resumiendo el iter seguido por la filosofía postcartesiana— el hecho de que el hombre se coloca como punto de partida y medida en orden a la comprensión de toda la realidad (...) Este cambio antropológico, como se le llama, comienza tras las preparaciones que supusieron la mística y Nicolás de Cusa, con el *cogito ergo sum* de Descartes. El hombre desde ahora ya no se comprende a partir del contexto total de una realidad que le rodea y que es para él medida y orden, sino que el hombre mismo se convierte en punto de referencia de la realidad». (W. KASPER, *Jesús el Cristo*, Salamanca 1978, pp. 47-48).

5. «Con frecuencia —dice el Concilio Vaticano II— el ateísmo moderno reviste también la forma sistemática, la cual, dejando ahora otras causas, lleva al afán de autonomía humana hasta negar toda dependencia del hombre respecto a Dios. Los que profesan este ateísmo afirman que la esencia de la libertad consiste en que el hombre es fin de sí mismo, el único artífice y creador de su propia historia» (Cons. Past. *Gaudium et spes*, n. 20).

6. Me refiero, sobre todo, a la rica antropología contenida en el capítulo primero, al describir la dignidad de la persona humana.

en referencia al conjunto y, en definitiva, en referencia al fin del hombre. Para un planteamiento cristiano, no podía ser de otra forma: la libertad del hombre —imagen de Dios, que es Amor (cfr. I Jn 4, 16)— la libertad no puede ser fin de sí misma, sino que ha de estar al servicio del amor. La verdad del hombre —la verdad completa sobre su ser, su historia y su destino— constituye así la raíz, el marco y la norma de la libertad. La toma de posición es clara frente a todo planteamiento voluntarista de la libertad: la libertad humana no es norma de sí misma, sino que ella está normada por la verdad, la justicia y el amor.

Al llegar a este punto, la Instrucción avanza claramente una audaz afirmación que tendrá hondas repercusiones a lo largo del Documento: «La verdad, empezando por la verdad sobre la redención, que es el centro del misterio de la fe, constituye así la raíz y la norma de la libertad, el fundamento y la medida de toda acción liberadora» (n. 3). En última instancia, pues, las cuestiones más profundas relativas a la libertad y a la liberación del hombre son, por su misma naturaleza, de orden teológico, pues, como diría el Concilio Vaticano II, «en realidad el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado»⁷. Es Cristo quien revela al hombre definitivamente su destino y quien, al redimirlo, le devuelve al amor y, con ello, al sentido de su libertad. «En esta dimensión el hombre vuelve a encontrar la grandeza, la dignidad y el valor propios de su humanidad. En el misterio de la Redención el hombre es *confirmado* y en cierto modo es nuevamente creado»⁸.

Si la verdad completa sobre el hombre, empezando por la verdad sobre la redención, es fundamento y medida de la libertad de cada hombre considerada en sí misma, en su actuación correcta o alienante, es también fundamento de la acción liberadora, de los fines que se propone y de los medios que usa. Pues sólo la verdad completa sobre el hombre arroja luz definitiva sobre su dignidad, sobre el amor y el respeto que merece. Es ella, la dignidad humana, —por encima y más allá de toda otra consideración parcial o de circunstancias— la que se constituye en norma de la organización social y política, de la verdadera libertad, de la verdadera liberación. Por ello, es la teología misma, precisamente por la centralidad que en ella ocupa el misterio de la Redención, la que ha de imponerse a sí misma y en toda su radicalidad la cuestión del hombre, de su libertad y de su liberación.

A la luz de la revelación cristiana sobre la dignidad del hombre y

7. Cfr. Const. Past. *Gaudium et spes*, n. 22.

8. JUAN PABLO II, Enc. *Redemptor hominis*, n. 10.

su destino, los grandes teólogos de cada época han intentado fecundar su cultura imbuyéndolo ese alto sentido de la dignidad inviolable de cada hombre, que es característica esencial de la civilización y de la cultura, poniendo de relieve y mostrando con rigor teórico que las estructuras socio-económicas y la misma política debían ser normadas por la dimensión ética, y ésta estar en dependencia de la verdad completa sobre el hombre. Es toda la verdad sobre el hombre la que ha de ser «fundamento y medida de toda acción liberadora». Despreocuparse, pues, de las cuestiones relativas a la liberación constituiría en el teólogo un verdadero pecado contra la misma naturaleza de la teología, al negarse —por pereza mental o superficialidad— a llegar hasta las últimas consecuencias de orden teórico y práctico que se desprenden de la rica antropología que le proporciona la consideración del misterio de la Redención.

2. ¿Ethos frente a historia?

A pesar de que la *Libertatis conscientia*, al igual que la *Libertatis nuntius*, subraya con fuerza que las cuestiones relativas a la libertad y liberación del hombre pertenecen por su propia naturaleza también al ámbito teológico, a más de un teólogo de la liberación ha parecido *abstracto* su planteamiento⁹, realizado «una vez más desde la cultura europea»¹⁰. Estas calificaciones no pueden menos de parecer precipitadas y apoyadas en prejuicios filosóficos, por cierto, de origen europeo, como es la epistemología marxista. No se trata de cultura europea o no, sino de la lectura del Evangelio en un ambiente de sentido común, libre de epistemologías de época y escuelas. La Palabra del Señor es la verdad y esta es la raíz y norma de la libertad; es su atenta escucha lo que ha de preocupar al teólogo, y no su acomodación a una determinada precomprensión filosófica, una precomprensión que, como es bien sabido, enfrenta perspectiva histórica a perspectiva ética.

Este enfrentamiento aparece con frecuencia en la pluma de autores pertenecientes a la teología de la liberación, tanto refiriéndose a la

9. «La Instrucción —comenta Jon Sobrino— da la sensación de ser un documento en exceso no sólo conceptualista sino nominalista sin la savia de raíces históricas concretas». («Vida Nueva», 19-IV-1986, p. 25).

10. «El nuevo documento —comenta I. Ellacuría— pretende universalizar el tema de la libertad y de la liberación. Pero el intento se ha hecho una vez más desde la cultura europea (...) Habría que añadir a ello una cierta concepción de la verdad que está más cerca de las epistemologías platónicas y aristotélicas que de la epistemología bíblica y de otras epistemologías tan respetables como aquellas» (Ibid., pp. 24-25).

solución de problemas morales¹¹, como a la misma adjetivación de la fe¹². No es, sin embargo exclusivo de ellos, sino que pertenece a una nebulosa cultural donde se dan cita ideas evolucionistas, influjos hegelianos y marxistas que, en definitiva, al ahogar el ser en el acontecimiento, reducen toda la realidad a historia. «El reproche de que la Instrucción haya elegido una perspectiva *ética* en lugar de una *histórica* —comenta el Cardenal Ratzinger— significa, por tanto, que se ha retraído al ámbito de los sueños teológicos y de los apelamientos más o menos ineficaces del sentimiento ético, abandonando el campo de la acción transformadora de la historia»¹³. Y contesta: «Lo correcto es precisamente lo contrario, es decir, que ambas Instrucciones en conjunto han conseguido desmitologizar el mito del proceso de libertad y proponer la cuestión en un nuevo contexto racional, por el que precisamente así, se puede llegar a mejores propuestas, ya que presuponen el planteamiento de las cuestiones fundamentales»¹⁴.

La Instrucción dedica los nn. 5-19 a una breve descripción de la situación de la libertad en el mundo contemporáneo. El panorama aparece ahora un poco más sombrío que las mismas descripciones hechas por la *Gaudium et spes*, pues, evidentemente las amenazas a la libertad se han agravado en forma proporcional al creciente poderío del hombre y a su concentración en pocas manos; se ha agravado también en la misma proporción en que se ha extendido una concepción anárquica y ateleológica de la libertad: una libertad que sería principio y fin de sí misma, y por tanto no estaría normada por el amor o la justicia, sino por la efectividad histórica. El problema planteado es este: «¿Cómo impedir que el poder tecnológico se convierta en una fuerza de opresión de grupos humanos o de pueblos enteros?» (n. 12). Desde luego parece que el camino más corto para que el poder ceda a la

11. Así sucede, p. e., tanto con las relaciones del binomio medios-fin, como con la posibilidad de optar entre violencia o no violencia. Cfr. p. e., H. ASSMANN, *Teología desde la praxis de la liberación*, Salamanca 1973, pp. 203-209.

12. «La fe —escribe Assmann— es el mismo *acto histórico* del hombre (que descubrimos como *esencialmente político*) en la medida en que, al radicalizar la pregunta por su sentido *histórico* ahonda de tal forma en su para qué humano que se encuentra ahí con los misterios de Dios, en la historia y jamás fuera de ella» (*Teología desde la praxis de la liberación*, Salamanca 1973, p. 21). De ahí la frecuente adjetivación: fe *histórica*, es igual a praxis histórica; fe *ahistórica* o abstracta es fe que no va con el sentido de la historia, etc.

13. J. RATZINGER, *Libertad y liberación*, (Conferencia pronunciada el 19-7-86, con motivo del Doctorado «Honoris causa» otorgado por la Facultad de Teología Pontificia y Civil de Lima). Cito por la edición hecha por esta Facultad en que se recogen todos los discursos y homilias pronunciados durante la estancia del Cardenal Ratzinger en Perú, bajo el título *Iglesia comunicadora de vida*.

14. J. RATZINGER, *o. c.*, p. 24.

constante tentación de convertirse en opresión se encuentra en ofrecerle como coartada filosófica una amalgama de ideas tendentes a entender la libertad como autonomía individualista, como carencia de vínculos, como *norma-non-normata*, como un atributo no concedido al hombre para servir al Bien. Se trata de una consideración que llega hasta afirmar «que la moralidad como tal constituiría un límite irracional que el hombre, decidido a ser dueño de sí mismo, tenía que superar. Es más, para muchos, Dios mismo sería la alienación específica del hombre. Entre la afirmación de Dios y la libertad humana habría una incompatibilidad radical» (n. 18).

La problemática aquí señalada, aunque se encuentra presente en algún teólogo de la liberación¹⁵, es mundial y verdaderamente grave, pues el poderío del hombre —tan creciente y sobre tantos campos—, o se somete al servicio del bien voluntariamente, siguiendo los dictados de la conciencia moral, o terminará por aniquilar al mismo hombre, pues una libertad que, enamorada de sí misma, rechaza la sabiduría y el amor, no podrá resistir el vértigo de la locura. Mal hacen quienes critican el documento como abstracto por su claro vigor teórico. Las cuestiones aquí tratadas son eminentemente prácticas. Poco conocen la historia de este siglo, bañada en sangre por variados sistemas ateos —desde el nazismo hasta los diversos marxismos— y, esto hay que decirlo claramente, poco se asoman a la gravedad del futuro quienes piensan que esta es un cuestión «de mentalidad europea», como si la aceptación o rechazo de Dios y de su Cristo fuese sólo problema personal que no afectase al decurrir de la historia —hecha al compás de decisiones humanas—, o como si la cuestión de la verdad fuese ajena a la libertad, pues esta, la libertad «al escapar del alcance de la verdad, viene a ser presa de la arbitrariedad» (n. 19). El mismo final —fácilmente comprobable— a que han conducido numerosos movimientos de liberación en nuestro siglo —también algunos, alentados por teólogos—, convierte ya en ingenuidad gravemente culpable la falta de crítica ante ellos. Como subraya la Instrucción, «el profundo movimiento moderno de liberación resulta ambiguo porque ha sido contaminado por gravísimos errores sobre la condición del hombre y de su libertad» (n. 19).

Desde *Gaudium et spes* esta advertencia viene repitiéndose de un modo u otro, al mismo tiempo que las aspiraciones de la libertad vienen saludadas con esperanza como «uno de los principales signos de los tiempos»¹⁶. A este respecto resulta llamativa la ausencia de crítica

15. Así aparece, p. e., en RUBEM ALVES en *El cristianismo ¿opio o liberación?*, Salamanca 1972.

16. Así lo hace con especial fuerza la Instrucción *Libertatis nuntius*, cap. I.

por parte de los teólogos de la liberación hacia su propio movimiento o hacia los resultados menos satisfactorios de los movimientos de liberación, como si formasen con ellos un frente común no exento de complicidades.

3. *Liberación y libertad*

En clara coherencia con lo afirmado en torno a las relaciones verdad-libertad, la Instrucción dedica amplio espacio a la noción de libertad, con un fin concreto: mostrar el servicio al Bien como sentido de la libertad, pues de aquí depende, entre otras cosas, la distinción entre una verdadera y falsa liberación. De la correcta noción de libertad depende encontrar el camino que evite los dos peligros que más claramente amenazan a la sociedad actual: el colectivismo y el individualismo.

La libertad —insiste la Instrucción— es antes que nada «dominio interior de sus propios actos y autodeterminación» y «comporta una relación inmediata con el orden ético. Encuentra su verdadero sentido en la elección del bien moral. Se manifiesta como una liberación ante el mal moral» (n. 27). Se trata, en definitiva, de una libertad que ni es fin ni norma de sí misma. A este respecto, las afirmaciones se repiten adrede: «Verdad y justicia constituyen así la medida de la verdadera libertad (...) Lejos de perfeccionarse en una total autarquía del yo y en la ausencia de relaciones, la libertad existe verdaderamente sólo cuando los lazos recíprocos, regulados por la verdad y la justicia, unen a las personas (...) Por consiguiente el hombre se hace libre cuando llega al conocimiento de lo verdadero, y esto prescindiendo de otras fuerzas, guía su voluntad» (n. 26).

Estas afirmaciones no pueden menos de parecer familiares, pues son patrimonio universal de la doctrina cristiana, expuesta con elegancia. Creado para amar, el hombre se realiza por la calidad y fuerza de esos lazos con que se une a las otras personas. Su libertad es una libertad teleológica: se le ha dado para amar. La aceptación de este mundo y sus mismos hermanos —que se le han dado como un don—, es decir, la aceptación de ese ser cuyo resplandor es la verdad, es el comienzo del actuar conforme a la teleología de la libertad. El teólogo sabe, además, que repetir esto es especialmente urgente en nuestros días, pues hoy en forma especialmente dramática se presenta la autarquía —el rechazo de toda clase de vínculos que comporten sacrificios para el propio egoísmo— como el ideal de la realización humana a nivel personal y a nivel colectivo.

Además la Instrucción insistirá en el carácter creatural de la liber-

tad humana y, por tanto, en su carácter de libertad participada, poniendo de relieve el influjo que ha de tener la doctrina de la creación en la misma concepción de la libertad humana y del proceso liberador. En efecto, «el hombre no tiene su origen en su propia acción individual o colectiva, sino en el don de Dios que lo ha creado» (n. 29). Y si bien es verdad que, por su acción moral, el hombre es, en cierto sentido, *causa de sí mismo*, lo es sólo «como criatura e imagen de Dios» y no por el hecho de que su libertad y su praxis histórica constituyan el principio absoluto de su ser y de su devenir» (n. 27). La realización de lo humano en cuanto humano depende de esto: de lo que requiere la realización de la imagen de Dios, existente en el hombre, y que es el fundamento de su dignidad. Esta dignidad es a su vez el fundamento en que ha de apoyarse la ética de las relaciones humanas. Por esta razón, «la historia del hombre se desarrolla sobre la base de la naturaleza que ha recibido de Dios, con el cumplimiento libre de los fines a los que lo orientan y lo llevan las inclinaciones de esta naturaleza y de la gracia divina» (n. 30). Libertad finita y falible, con capacidad de error y pecado; libertad imprescindible, por otra parte, para el cumplimiento de los fines del ser que ha recibido.

Es ahora cuando la Instrucción esboza una descripción del concepto de liberación de grandes repercusiones prácticas: «A partir de esta noción de libertad se precisa el alcance de la noción de liberación temporal; se trata del conjunto de procesos que miran a procurar y garantizar las condiciones requeridas para el ejercicio de una auténtica libertad humana» (n. 31). Es evidente que aquí el concepto liberación y la misma posibilidad liberadora de los movimientos liberadores ha recibido una fuerte desmitificación. Frente a la exaltación de la praxis de la liberación como creadora de un hombre nuevo¹⁷, de forma que, de una manera u otra, se hacía depender del mesianismo político la liberación de los pueblos, la Instrucción señala que este proceso —en el mejor de los supuestos, es decir, en el supuesto de que consiguiese con toda perfección sus objetivos—, habría llegado sólo al umbral de la liberación del hombre: sólo habría conseguido «las condiciones requeridas para el ejercicio de una auténtica libertad humana». La liberación del hombre, en definitiva, es algo que en su núcleo más

17. «La teología de la liberación que busca partir del compromiso por abolir la actual situación de injusticia y por construir una sociedad nueva, debe ser verificada por la práctica de ese compromiso; por la participación activa y eficaz en la lucha que las clases sociales explotadas han emprendido contra sus opresores. La liberación de toda forma de explotación, la posibilidad de una vida más humana y más digna, la creación de un hombre nuevo, pasan por esta lucha» (G. GUTIÉRREZ, *Teología de la liberación*, Salamanca 1972, p. 387).

íntimo sólo se produce en la intimidad personal en esa combinación de gracia de Dios y elección humana que constituye la historia de cada alma.

De ahí que la Instrucción insista: «No es pues la liberación la que, por sí misma, genera la libertad del hombre» (n. 31). La libertad de cada hombre no es producto automático del proceso de liberación, ya que la libertad humana, aunque se encuentre situada en óptimas condiciones, puede alienarse a sí misma con la elección del mal. Al mismo tiempo, un correcto proceso de liberación se encuentra indisolublemente ligado al esfuerzo por hacer accesible la verdad: «La liberación en vistas de un conocimiento de la verdad, que es la única que dirige la voluntad, es condición necesaria para una libertad digna de este nombre» (n. 26). Liberación y cultura se encuentran estrechamente ligadas, porque «donde faltan la verdad y el amor, el proceso de liberación lleva a la muerte de una libertad que habría perdido todo apoyo» (n. 24).

Esta «desmitización» de los movimientos de liberación está relacionada con el profundo convencimiento de que «el pecado del hombre, es decir, su ruptura con Dios, es la causa radical de las tragedias que marcan la historia de la libertad», «implican la perversión del sentido de la propia libertad», pues «esta es la naturaleza profunda del pecado: el hombre se desgaja de la verdad poniendo su voluntad por encima de esta» (n. 37). En forma particularmente incisiva, se pone de relieve la esencial relación existente entre pecado y perversión del sentido de la propia libertad: el pecado implica esta perversión y, al mismo tiempo, esta perversión se encuentra en la raíz de todo pecado. Ahora bien, sólo Cristo puede salvar del pecado; sólo El puede liberar a la libertad de su perversión. Es necesario decir claramente que la política es importante en cuanto generadora de espacios de libertad y justicia; pero al mismo tiempo es necesario repetir, oponiéndose a Gramsci, que no *tutto è politica*, ni siquiera lo más importante. Hasta la misma praxis de liberación puede ser convertida en ídolo; la historia reciente es buena muestra de ello. Un ídolo al que se sacrifica la libertad de los individuos y, a veces, la de pueblos enteros.

A este respecto, la Instrucción subraya la alienación y esclavitud que late bajo toda idolatría. Tema importante, pues saca a la luz las múltiples alienaciones en que, bajo la superficie de la existencia de libertades formales, es rica la sociedad opulenta: «La idolatría es una forma extrema del desorden engendrado por el pecado. Al sustituir la adoración del Dios vivo por el culto de la creatura, falsea las relaciones entre los hombres y conlleva diversas formas de opresión. El desconocimiento culpable de Dios desencadena las pasiones, que son causa del desequilibrio y de los conflictos en lo íntimo del hombre. De aquí se derivan inevitablemente los desórdenes que afectan a la esfera

familiar y social: permisivismo sexual, injusticia, homicidio. Así es como el Apóstol Pablo describe al mundo pagano, llevado por la idolatría a las peores aberraciones que arruinan al individuo y a la sociedad» (n. 39).

El tema es de grave relevancia e implica la consecuencia de que un correcto movimiento de liberación no puede tener como objetivo supremo la mera implantación de unas superficiales libertades formales. Estas libertades, con ser importantes, ni bastan ni conllevan necesariamente una sociedad digna del hombre. La liberación ha de buscar esa cantidad de bienes que se designaba en la doctrina clásica con el término de *bien común*, que es algo superior —aunque lo incluye— al bien económico: se trata de un bien ético. Una sociedad en la que se facilitan al hombre todos los medios necesarios para realizarse en cuanto hombre. Algo muy superior a la sociedad del bienestar.

Paradójicamente, esta sociedad del bienestar caracterizada por la desaparición de los valores éticos, el permisivismo sexual y la carencia de vínculos estables entre los individuos es el ideal latente en numerosos movimientos de liberación, también en aquellos que se presentan como el gran rechazo de la sociedad opulenta. «La imagen de la libertad —escribe el Cardenal Ratzinger—, que las ideologías de la liberación generalmente toman como parámetro hoy día, es la anarquía. Según esta visión, la libertad sólo llegaría a ser completa cuando no haya absolutamente algún dominio, alguna sujeción a alguien o a algo, sino una ilimitada y libre disposición de cada individuo para hacer todo lo que desee y a quien le estén sometidas totalmente todas las cosas para hacer con ellas lo que quiera. La liberación desde este punto de vista, supone el desprenderse de ataduras. Cualquier vínculo aparece como una cadena que limita la libertad, por lo que, por consiguiente, el rompimiento de cualquier atadura supone un progreso en libertad»¹⁸.

4. *La misión evangelizadora de la Iglesia*

La liberación operada por Cristo afecta, antes que nada, a lo más íntimo de la persona, a su capacidad de amar, dando así sentido a la realización de la libertad. Cristo, en el Espíritu Santo, «nos ha restituido la capacidad —de la que nos había privado el pecado— de amar a Dios por encima de todo y permanecer en comunión con El. Somos liberados del amor desordenado hacia nosotros mismos, que es la causa del desprecio al prójimo y de las relaciones de dominio entre los hombres» (n. 53).

18. J. RATZINGER, *o. c.*, pp. 26-27.

Es esta la faceta de la liberación que más claramente afecta a la misión de la Iglesia: ayudar al hombre a vencer ese misterio de iniquidad que anida en su corazón, liberarlo de esas fuerzas egocéntricas que le convierten en opresor. ¿Quiere decir esto que también compete a la misión de la Iglesia la liberación de las esclavitudes sociales que son, en sí mismas, signo palpable de esa esclavitud íntima de los hombres y de los pueblos que se llama iniquidad y pecado?

La Instrucción aborda el tema en diversos lugares al tratar la relación existente entre reino de Dios y promoción humana, entre natural y sobrenatural, entre el mensaje de las bienaventuranzas y la misma construcción del orden temporal. De hecho el asunto es abordado desde el comienzo mismo de la Instrucción, al afirmar que «la verdad, empezando por la verdad sobre la redención» constituye «el fundamento y la medida de toda acción liberadora» (n. 3). Es decir, entre Evangelio y liberación existen vínculos indisolubles: no es posible una predicación correcta del Evangelio sin que repercuta profundamente en las estructuras sociales y en la ordenación de la sociedad y, al mismo tiempo, no es posible una liberación adecuada del hombre sin que esta se encuentre fundamentada en la verdad del Evangelio. El Evangelio es fuerza de vida eterna; «al engendrar hombres nuevos, esta fuerza penetra en la comunidad humana y en su historia, purificando y vivificando así sus actividades. Por ello, es *raíz de cultura*» (n. 62).

Es de destacar la nitidez con que la Instrucción señala la incidencia que ha de tener el Evangelio en la concepción de la sociedad y de las leyes que regulan las relaciones entre los hombres. Como se viene poniendo de relieve, sobre todo a partir de las enseñanzas del Concilio Vaticano II, nos encontramos aquí en un contexto muy distinto al de la concepción que el liberalismo del siglo XIX mantiene de la religión como algo que afecta al individuo pero que no debe incidir en la ordenación de la sociedad. «Las Bienaventuranzas —prosigue la Instrucción— leídas e interpretadas en todo su contexto, expresan el espíritu del Reino de Dios que viene. Pero a la luz del destino definitivo de la historia humana así manifestado, aparecen al mismo tiempo más claramente los fundamentos de la justicia en el orden temporal» (n. 62). La Iglesia tiene que hablar de orden temporal no sólo desde la perspectiva de la interpretación del derecho natural, sino también y ante todo desde su misión de predicar el Evangelio. «Las Bienaventuranzas permiten situar el orden temporal en función de un orden trascendente que, sin quitarle su propia consistencia, le confiere su verdadera medida» (n. 62). En definitiva, el mensaje de las Bienaventuranzas sitúa todo lo terreno en su adecuado contexto y ayuda a ordenar la sociedad conforme al querer de Dios; las Bienaventuranzas preservan además de la idolatría de los bienes terrenos y «apartan de la bús-

queda utópica y destructiva de un mundo perfecto, pues *pasa la apariencia de este mundo* (I Cor 7, 31)» (Ibid.).

La esperanza de una total y perfecta justicia sólo será cumplida totalmente en el más allá, cuando Cristo, Juez Supremo, la instituya definitivamente en la Parusía. La Instrucción justamente llama la atención sobre la incidencia de la verdad revelada en torno al concepto mismo de justicia y a la operatividad de este concepto. Sin un Juez Supremo, la justicia deviene imposible. Me refiero a una justicia digna de ese nombre: una justicia que alcance y de respuesta a los muchos sufrimientos de todas las generaciones. «En realidad, sin la resurrección de los muertos y el juicio del Señor, no hay justicia en el sentido pleno de la palabra. La promesa de la resurrección satisface gratuitamente el afán de justicia verdadera que está en el corazón humano» (n. 60). La sociedad justa que debe constituir el ideal de los movimientos de liberación ha de estar marcada por el mensaje de las Bienaventuranzas, por la firme esperanza de que el reino de Dios llegará definitivamente con el juicio del Redentor y por la firme convicción de que «pasa la apariencia de este mundo» (I Cor 7, 31).

«El realismo de la Doctrina Social Cristiana —comenta el Cardenal Ratzinger— queda patente al no prometer un paraíso terreno, ni una sociedad definitivamente positiva e incambiable. Esto, sin embargo, también es criticado por muchos, a quienes les parece que aquí falta el acicate de la utopía y que la Doctrina Social queda reducida a un realismo rayano en la resignación. Pero, ¿de qué sirve el entusiasmo utópico, si manipula al hombre hacia una promesa que al final se descubrirá engañosa, porque sus presupuestos son falsos? (...) La fe cristiana no conoce utopías históricas, pero sí conoce una promesa: la resurrección de los muertos, el Juicio y el Reino»¹⁹.

No se pueden confundir Reino de Dios y utopía; tampoco se puede hablar en sentido pleno de justicia, si no existe una justicia más allá de la muerte, pues la justicia, o es justicia para todos o simplemente una broma macabra. Para todos, también para los muertos ignominiosa o injustamente, y no sólo para aquellos que no se sabe por qué predilección del destino nacerán en la sociedad definitivamente liberada. La seguridad en un Juicio Universal tiene por eso un significado eminentemente práctico, pues da sentido a los esfuerzos por conseguir justicia en la historia. El Reino de Dios no es una utopía indeterminada, sino algo concreto que ha comenzado ya y que llegará a su plenitud con la venida del Señor; algo que afecta a todas las estructuras humanas.

Repetidamente la Instrucción se refiere a la relación entre Reino

19. Ibid., p. 37.

de Dios y progreso temporal en un ponderado equilibrio: «Conviene distinguir bien entre progreso terreno y crecimiento del Reino, ya que no son del mismo orden. No obstante, esta distinción no supone separación, pues la vocación del hombre a la vida eterna no suprime sino que confirma su deber de poner en práctica las energías y los medios recibidos del Creador para desarrollar su vida temporal» (n. 60). Y un poco más adelante: «La Iglesia pone todo su interés en mantener clara y firmemente a la vez la unidad y distinción entre evangelización y promoción humana: unidad, porque ella busca el bien total del hombre; distinción, porque estas dos tareas forman parte, por títulos diversos, de su misión» (n. 64). La unidad entre promoción humana y evangelización tiene como consecuencia que el hecho de que «la obra de salvación aparece indisolublemente ligada a la labor de mejorar y elevar las condiciones de la vida humana» (n. 80). Y esto es así porque «la distinción entre el orden sobrenatural de salvación y el orden temporal de la vida humana, debe ser vista en la perspectiva del único designio de Dios de recapitular todas las cosas en Cristo» (Ibid.).

Es evidente —y la Instrucción insiste en ello— que la gestión política y económica de la sociedad no entra directamente en la misión de la Iglesia (cfr. nn. 61 y ss), ni «toca a los Pastores de la Iglesia intervenir directamente en la construcción política y en la organización de la vida social. Esta tarea forma parte de la vocación de los laicos que actúan por propia iniciativa con sus conciudadanos» (n. 80). Pero al mismo tiempo es necesario subrayar frente a los intentos de reducir al ámbito de lo privado la misión de la Iglesia que «el Señor Jesús le ha confiado la palabra de verdad capaz de iluminar las conciencias», que «su doctrina abarca todo el orden moral y, particularmente, la justicia que debe regular las relaciones humanas», y, en consecuencia, que «la Iglesia no se aparta de su misión cuando se pronuncia sobre la promoción de la justicia en las sociedades humanas o cuando compromete a los fieles laicos a trabajar en ellas según su vocación propia» (nn. 61-64). La Iglesia permanece «fiel a su misión cuando se opone a los intentos de instaurar una forma de vida social de la que Dios esté ausente, bien sea por una oposición consciente, o bien debido a negligencia culpable» (n. 65). Es mucho lo que se dice en estas líneas, pues significa reiterar una clara toma de posición frente a la cohesión de una sociedad de la que se pretende borrar toda relación con Dios. De hecho este problema —no la defensa de la secularidad, sino el secularismo— preocupa acentuadamente en estos últimos años. Es este un fenómeno al que los últimos documentos sinodales prestan atención creciente. «Sin duda —leemos en la *relatio finalis* del Sínodo del 85—, el Concilio afirmó la legítima autonomía de las cosas temporales. En este sentido debe entenderse una secularización bien entendida. Pero el secularismo es algo completamente distinto, que consiste

en una visión autonomística del hombre y del mundo, que prescinde de la dimensión del misterio, la descuida o incluso la niega. Este inmanentismo es una reducción de la visión integral del hombre, que no lleva a su verdadera liberación, sino a una nueva idolatría, a la esclavitud bajo ideologías, a la vida en estructuras de este mundo estrechas y frecuentemente opresivas»²⁰.

5. *Por una praxis cristiana de la liberación*

El capítulo quinto de la Instrucción está dedicado a reiterar la existencia de una doctrina social de la Iglesia. Es importante subrayar que, según la Instrucción, esta enseñanza social nace «del encuentro del mensaje evangélico y de sus exigencias —comprendidas en el Mandamiento supremo del amor a Dios y al prójimo y en la Justicia— con los problemas que surgen en la vida de la sociedad» (n. 72). Es decir, la razón fundamental de la existencia de una doctrina social de la Iglesia se fundamenta, no en la interpretación del orden natural, sino en el íntimo convencimiento de que el mensaje de Jesús afecta a las personas y también a la sociedad. Se trata de una exigencia dimanante, antes que nada, de la universalidad del Evangelio. Para que la sociedad esté ordenada conforme al querer de Dios no es suficiente atender sólo a las exigencias de orden natural, como si este bastase para dictar lo que es justo o injusto en las relaciones humanas. Es necesario atender al mensaje de las Bienaventuranzas, al Mandamiento supremo del amor, a las exigencias de la misericordia. «Al restituir al hombre la verdadera libertad —subraya la Instrucción—, la liberación radical operada por Cristo le asigna una tarea: la praxis cristiana, que es el cumplimiento del gran mandamiento del amor» (n. 71). «El mandamiento supremo del amor conduce al pleno reconocimiento de la dignidad de todo hombre, creado a imagen de Dios. De esta dignidad se derivan unos derechos y unos deberes naturales. A la luz de la imagen de Dios, la libertad, prerrogativa esencial de la persona humana, se manifiesta en toda su profundidad» (n. 73).

La Instrucción, que señala que esta doctrina, «aunque basándose en principios siempre válidos, comporta también juicios contingentes» (n. 72), y que «lejos de constituir un sistema cerrado, queda abierto permanentemente a las cuestiones nuevas que no cesan de presentarse» (ibid.), enumera un conjunto de «principios de reflexión, de criterios de juicio y de directrices de acción» para que la praxis de liberación sea llevada a cabo de tal manera que sirva al verdadero bien de los

20. Sínodo Extraordinario de 1985, *Relatio finalis*, II, 1.

hombres. No nos detendremos en la descripción de estos principios y en las aplicaciones prácticas que aparecen en la misma Instrucción con respecto, p. e., al uso de la violencia. Baste decir que se destacan como principios perennemente válidos el principio de *solidaridad* —con el que se rechazan todas las formas de individualismo social o político— y el principio de *subsidiariedad* por el que, en clara oposición a las estatolatrías, se rechazan todas las formas de colectivismo, y se subraya una vez más la primacía de las personas sobre las estructuras. Y «puesto que el bien común de la sociedad humana está al servicio de las personas, los medios de acción deben estar en conformidad con la dignidad del hombre y favorecer la educación de la libertad» (n. 76). Es decir, existe también «una moralidad de los medios» (n. 78).

La Instrucción llama la atención sobre la importancia de que una profunda teología del trabajo fecunde la cultura de nuestra época, junto con la defensa de la familia y de la libertad educativa (cfr n. 94). La *Libertatis conscientia* constata que «la cultura que nuestra época espera estará caracterizada por el pleno reconocimiento de la dignidad del trabajo humano, el cual se presenta en toda su nobleza y fecundidad a la luz de los misterios de la Creación y de la Redención. El trabajo, reconocido como expresión de la persona, se vuelve fuente de sentido y de esfuerzo creador (...) En cierta manera, el trabajo es la clave de toda la cuestión social (...) Unas relaciones de trabajo justas prefigurarán un sistema de comunidad política apto a favorecer el desarrollo integral de toda la persona humana» (nn. 82-83).

La Instrucción *Libertatis conscientia* se inscribe conscientemente en una ya larga y rica tradición doctrinal —impulsada por el Vaticano II— en torno a las cuestiones implicadas en la misión liberadora de la Iglesia. En ella ocupa lugar importante la afirmación de la existencia de una doctrina social de la Iglesia así como el resumen de los principios más característicos de esta doctrina. La importancia dada a las cuestiones teológicas deja claro que la doctrina sobre la libertad cristiana y sus consecuencias morales no es un moralismo estrecho, sino el resultado de una visión trascendente y realista del hombre y de su historia, pues el hombre labra su destino en la historia y, al mismo tiempo, la trasciende. Es el resultado también de la consideración atenta a esa unidad y distinción existente entre evangelización y promoción humana que impide que la misión salvífica de la Iglesia se vea reducida a un monismo de orden espiritualista o temporalista. Es indiscutiblemente un valioso esclarecimiento de los aspectos fundamen-

tales de la libertad que proporciona a quienes seriamente estén empeñados en las tareas de la liberación una ayuda inestimable para dar a sus esfuerzos la eficacia deseada.

L. F. Mateo-Seco
Facultad de Teología
Universidad de Navarra
PAMPLONA

