

Exequiel Rivas G.

## DE MEDELLIN A PUEBLA: REFLEXIONES EN TORNO A LA ACCION Y DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA

### INTRODUCCION

**E**L documento preparatorio a la III Conferencia General del Episcopado latinoamericano, La Evangelización en el presente y en el futuro de América Latina, nos ofrece en su segunda parte (1) una presentación general del "Marco de la Doctrina Social". Después de haber dedicado toda la primera parte al análisis de la situación general del continente, en su dimensión histórica (visión histórica) y en su realidad actual (elementos para un diagnóstico), la segunda parte se inicia con el marco teológico y se prolonga en el marco de la doctrina social. La tercera parte, finalmente, se ocupa de la acción pastoral de la Iglesia.

La dinámica del documento nos lleva, desde el diagnóstico histórico-coyuntural y la búsqueda de principios orientadores de raíz teológica y doctrinal a la acción pastoral que, en definitiva, es lo que más importa definir en cuanto a la concreción histórica de la tarea evangelizadora de la Iglesia. En este sentido, todo lo anterior tiene carácter instrumental. También la doctrina social que a tenor del documento señala un "marco", al igual que lo ha hecho antes la teología, para encauzar las tareas propias del Pueblo de Dios en nuestro continente. Se trata sólo de un marco general, ya que no se definen en el documento acciones concretas a emprender. Cuando se busca el aterrizaje en la tercera parte, en el acápite reservado a la "Iglesia y Promoción Humana", el lector se encuentra con que "En este punto, nos remitimos a lo dicho en el marco de la Doctrina Social" (2). Es de esperar que los aportes de las distintas Iglesias locales y el discernimiento que tendrá lugar en la propia conferencia, descendan hasta la formulación de orientaciones más concretas para los cristianos en el terreno de la acción social y de la acción política propiamente tal. De esta manera, los principios y las metas señaladas en el "marco" de la doctrina social ayudarán verdaderamente a definir comportamientos personales y sociales.

(1) Segunda parte, **Marco Doctrinal**, Nos. 324-953. El autor agradece al P. Renato Poblete Barth, S. J., con quien pudo discutir ampliamente algunas ideas expuestas en este trabajo.

(2) Ver tercera parte, Acción pastoral de la Iglesia, Nº 1010.

Es un mérito del documento preparatorio el dedicar 140 números a la doctrina social de la Iglesia, reafirmando así su validez en un contexto de pluralismo intraeclesial, en el cual sectores importantes han cuestionado incisivamente, y por razones muchas veces opuestas, la aplicabilidad y la legitimidad misma de la doctrina social de la Iglesia.

Para ciertas élites más sofisticadas intelectualmente, la enseñanza social católica carece de validez histórica debido a su método esencialista, deductivo y a-histórico, además de su incapacidad de comprender y dialogar con el pensamiento científico-técnico característico de nuestra época (3). Para muchos hombres de acción la doctrina social resulta ser un mero corpus estático de principios con escasa o nula aplicabilidad en los asuntos de urgente resolución que plantea la convivencia humana. ¿Cuál es entonces su contribución a la tarea de la construcción de la tierra?, ¿cuál puede ser su aporte en esta parte del mundo que necesita imperiosamente de un consenso mayoritario que ordene la convivencia ciudadana en función de grandes metas y encauce las energías de todos hacia la implementación de proyectos económicos, políticos y sociales, que sean verdaderamente liberadores del hombre y de los pueblos?

Antes de entrar a analizar más directamente el documento, respondiendo de alguna manera a los interrogantes formulados, es importante reconstituir a grandes rasgos el itinerario histórico de la acción social y del discurso doctrinal de la Iglesia latinoamericana.

En efecto, Medellín primero y ahora Puebla, que constituyen dos momentos privilegiados en la vida de la Iglesia, no pueden ser comprendidos en su grandeza y debilidad sino, situándolos al interior de un proceso de discernimiento eclesial permanente, expresado en importantes declaraciones doctrinales y acompañado de una acción social y política (4) que viene a ser respuesta a las necesidades y posibilidades ofrecidas por situaciones históricas determinadas.

Se trata aquí de esbozar una apreciación global, necesariamente generalizadora. Tenemos conciencia de la unidad de historia y de destino de nuestros pueblos y de nuestra Iglesia, y esta convicción legitima nuestro intento. Pero no podemos dejar de advertir que es necesaria la matización para poder tratar adecuadamente la complejidad y diversidad de las situaciones locales.

---

(3) Ver a este respecto las respuestas a la Consulta Internacional realizada por el "Rheinischen Merkur", en 1974, publicadas en la obra "**Katholische Soziallehre heute**, Beiträge aus Rheinischen Merkur Festgabe für Joseph Kardinal Hoffner.

(4) Es claro que esta acción política, inspirada en la Doctrina Social de la Iglesia, no ha sido ni puede ser obra directa de la Jerarquía eclesiástica ni del clero, sino de los laicos católicos organizados. Lo anterior, sin embargo, no invalida el hecho de que algunas jerarquías latinoamericanas la percibieran como necesaria, conveniente y le hayan prestado su respaldo en la medida en que debían hacerlo.

## DOCTRINA Y ACCION SOCIAL ANTES DE MEDELLIN

Es un error afirmar que la pastoral social comienza con Medellín. La toma de conciencia de la proyección social del Evangelio y el compromiso asumido por la Iglesia latinoamericana en coherencia con las exigencias evangélicas es anterior, como lo prueban no solamente las declaraciones de los distintos Episcopados, sino también las importantes acciones emprendidas en el terreno de la acción social y política.

Los documentos de las distintas jerarquías, o por lo menos de algunas de ellas, muestran que en esta parte de la Iglesia se arraiga cada vez con más fuerza la convicción de que las relaciones sociales propias de las distintas formas de convivencia humana deben estar regidas por la práctica de la justicia como una condición sine qua non del recto ejercicio de la caridad. De esta manera se supera definitivamente la mentalidad católica decimonónica de recurrir a la "caridad" y a la "resignación" como solución de la injusticia social y de las tensiones que de ella derivan.

Los documentos de la Conferencia Episcopal Chilena, "La Iglesia y el Campesinado Chileno" (1962) y "El deber social y político de los católicos en la hora presente" (1962), como asimismo las declaraciones del Episcopado latinoamericano reunido en Mar del Plata (1966), son muestras elocuentes de la voluntad decidida de la Iglesia de contribuir también a la salvación temporal de los hombres y de los pueblos como parte de su tarea evangelizadora. En Mar del Plata, la preocupación de los obispos se centró en dos temas de gran actualidad para el continente: el desarrollo y la integración.

El Concilio Vaticano II por medio de la Constitución Conciliar *Gaudium et Spes* (1965), y luego la Encíclica "Populorum Progressio" de Pablo VI (1967) contribuyen a iluminar con la sabiduría propia de la Iglesia universal la reflexión doctrinal y los comportamientos asumidos por la Iglesia latinoamericana.

Los documentos de este período más inmediatamente anterior a Medellín insisten no solamente en la práctica de la caridad asistencial que ha sido siempre obra de la Iglesia en cumplimiento de su función de diakonia (5), sino que progresivamente van haciendo tomar conciencia de la necesidad de iniciar reformas estructurales para superar las situaciones de injusticia. No bastaban ya soluciones más inmediatas de tipo asistencial (siempre necesarias), no era suficiente apelar a la conversión del corazón del hombre, sino que era necesario desarraigar las causas profundas de los males sociales mediante la promoción de una reforma estructural. Estas reformas que son concebidas como medios y no fines en sí mismas, deben conducir al desarrollo integral de todo el hombre y de todos los hombres.

(5) Los siete primeros diáconos fueron elegidos por la comunidad cristiana de Jerusalén, precisamente para atender la acción caritativa asistencial que la Iglesia desarrolló desde su fundación, ver *Hechos* 6, 1-7.

Amplios sectores católicos reaccionaron desconcertados ante este nuevo lenguaje. La promoción de reformas estructurales había sido considerada hasta entonces como patrimonio cuasi exclusivo de los movimientos inspirados en el marxismo. Si bien el liberalismo históricamente había tenido un impacto revolucionario, aparecía ahora identificado con el orden social existente. Hablar de reformas estructurales equivalía a propiciar cambios radicales e irreversibles, propios de toda revolución verdadera.

Es verdad que el cristianismo como fenómeno histórico no insistió primordialmente en el cambio estructural. La predicación siempre se había orientado a la conversión del corazón del hombre (6), esperando como consecuencia, pero sin pretenderlo directamente, la "conversión" de las estructuras. El llamado a la conversión se dirigía, además, a la conciencia de cada persona. En este sentido, la diferencia con el liberalismo y el marxismo es muy clara: ambos movimientos han promovido directamente el reemplazo de estructuras envejecidas y disfuncionales, apelando a fuerzas sociales organizadas. La burguesía realiza el sueño liberal de acabar con el mundo feudal. El proletariado organizado propondrá e implantará un modelo alternativo al sistema liberal capitalista.

La convicción cristiana de que la conversión del corazón debe expresarse socialmente y concretarse en estructuras más justas es de data relativamente reciente (7). Los avances doctrinales en este terreno y las tareas prácticas emprendidas no han significado el fin de la discusión en el campo católico. En esta arena del cambio social es donde surgen las primeras discrepancias serias entre los católicos latinoamericanos.

En consonancia con lo anterior, un número significativo de Iglesias locales (Chile, Ecuador, Costa Rica, etc.) apoyan decididamente la creación de movimientos sociales de inspiración cristiana, tales como cooperativas, sindicatos y centros de estudios y de promoción humana. La lógica misma de la necesidad de iniciar reformas estructurales conduce a la Iglesia a alentar la formación de partidos políticos de inspiración cristiana. En efecto, la tarea de reforma estructural se vuelve imposible en el largo plazo sin grupos organizados que controlen el poder político y puedan ejecutar decisiones que afecten a todo el cuerpo social.

Las reformas estructurales y muy especialmente la Reforma Agraria, reciben un apoyo decidido de parte de algunas Iglesias. En Chile, como contribución simbólica al inicio del proceso, la Arquidiócesis de Santiago y la Diócesis de Talca (1962), entregan las tierras de su propiedad a los campesinos, proporcionándoles al mismo tiempo asistencia técnica que asegure una adecuada gestión en su nuevo rol empresarial.

- 
- (6) La metanoia a que llama San Juan Bautista y que suele traducirse por conversión, denota el llamado y la exigencia de un cambio, de una reorientación del espíritu, ver **Jn** 3, 1-2.
- (7) Es probablemente la Encíclica de León XIII, **Rerum Novarum** (15 de mayo de 1891), la que asume y expresa un proceso de maduración de algunas élites en relación a la necesaria adecuación de la estructura económica y política a las exigencias de la justicia. Con este documento se inicia formalmente el movimiento social y político católico.

Fue, como ya hemos dicho, en este terreno de la promoción de las diversas reformas estructurales, donde el debate intra-eclesial se volvió cada vez más áspero. Se discutía no solamente acerca de la conveniencia para el Bien Común de las reformas propuestas, sino también sobre la velocidad impuesta a los cambios y las estrategias más efectivas para ponerlos en práctica.

El fraccionamiento de los movimientos sociales y políticos católicos no tardó en llegar. Sin duda que la escisión fue más real a nivel de la inteligencia que en la base, pero el efecto de demostración que tuvo y la pérdida de energía que significó dañaron seriamente el resultado que hubiera podido obtenerse de una acción mancomunada y sostenida por parte de los cristianos.

Es justamente en la década del 60 al 70 cuando muchos cristianos desilusionados de las reformas comienzan a hablar de revolución, adoptan el método de análisis y las categorías de pensamiento marxista, y luego asumen su estrategia. El impacto de la revolución cubana en su primer período, como también la personalidad y actividad de sus líderes más connotados, atrajo la simpatía de muchos grupos cristianos.

La doctrina social de la Iglesia constituyó hasta el año 1966, más o menos, la fuente de inspiración de la acción social y política de los cristianos. Se buscó en ella no solamente la orientación ética propiamente tal, sino también el modelo acabado para la construcción de una nueva sociedad. Este modelo, conseguido como el resultado de una serie de reformas estructurales, se implantaría como superación a las contradicciones intrínsecas propias del capitalismo liberal y del marxismo.

La Constitución Conciliar *Gaudium et Spes* (1965) frustró en alguna medida las expectativas de los sectores más comprometidos de América Latina. Enfatizó la autonomía de lo temporal y propuso más bien una antropología que un modelo, insistiendo en que la misión propia de la Iglesia era más estrictamente religiosa (8). Gracias a la intervención de algunos obispos latinoamericanos se agregó en el número 42 "Pero de esa misión precisamente religiosa, derivan funciones, luces y energías que pueden servir para establecer la comunidad humana según la ley divina".

Las ideologías comienzan progresivamente a ocupar el lugar de la doctrina social, cuya función de mediación entre la fe y el compromiso social y político es rechazada, llegándose a subordinar la fe a la ideología y al compromiso político.

Los grupos contestatarios al interior de la Iglesia reaccionaron acusando a la doctrina social de abstracta, a-histórica, estática e identificada con un movimiento social y político el socialcristiano, que, a su juicio, se había mostrado incapaz de promover una revolución verdadera que significara el quiebre definitivo del sistema liberal capitalista y del imperialismo. Los grupos cristianos más receptivos del pensamiento social de la Iglesia, ocupados en tareas propias de sus urgentes responsabilidades políticas, descuidaron la formación doctrinal y percibieron no sin desilusión que

(8) Ver Constitución Conciliar *Gaudium et Spes*, No 42.

la Iglesia no proponía modelos ni se identificaba con alguno, aunque éste fuera de inspiración cristiana (9). La consecuencia en el más largo plazo fue el olvido de la doctrina social también por parte de estos grupos.

Medellín va a significar el comienzo de un proceso de revalorización de la doctrina social de la Iglesia, aunque simultáneamente, por la consolidación de la Teología de la Liberación, vastos sectores católicos se afianzarán aún más en la posición esbozada con anterioridad. Desde entonces data la coexistencia de dos magisterios "paralelos" en materia de acción social y política: el que se expresa en la corriente intelectual-vital que se denomina Teología de la Liberación y aquel que continúa expresándose a través de la doctrina social.

#### EL SIGNIFICADO DE MEDELLIN

El encuentro del Episcopado Latinoamericano en Medellín (1968), alcanzó honda repercusión en todas las fuerzas vivas de la Iglesia.

Contribuyó decisivamente a consolidar la toma de conciencia por parte de los obispos respecto a la dimensión temporal de la tarea evangelizadora y a afianzar su compromiso en la lucha por la justicia.

Significó también la legitimación del proceso de cambios que se había estado promoviendo, terminando para siempre con la equivocidad de atribuir toda intención y realización de cambios estructurales solamente a los grupos marxistas. Los sectores cristianos supieron apreciar debidamente esta ratificación eclesial de sus justas aspiraciones.

Medellín ahondó, además, profundamente en el análisis de la realidad del continente latinoamericano y, desde el punto de vista de la fe y con la autoridad moral propia de la Iglesia, denunció en un lenguaje extremadamente vigoroso las injusticias propias de nuestra situación.

El horizonte doctrinal de las deliberaciones y conclusiones de Medellín, es el que ofrecen la Constitución Conciliar *Gaudium et Spes*, la Encíclica *Populorum Progressio* y el discurso de Pablo VI en Bogotá (1968). Los alcances doctrinales de Medellín deben ser interpretados en el marco de referencia que esos documentos han trazado.

Algunas de las ideas-fuerza que más repercusión tendrán en el futuro son su concepción de la liberación del hombre de toda servidumbre y su denuncia de la violencia institucionalizada. Pero la liberación que Medellín propone es primordialmen-

(9) "Muchas veces sucederá que la propia concepción cristiana de la vida les inclinará en ciertos casos a elegir una determinada solución. Pero podrá suceder, como sucede frecuentemente y con todo derecho, que otros fieles, guiados por una no menor sinceridad, juzguen del mismo asunto de distinta manera. En estos casos de soluciones divergentes, aun al margen de la intención de ambas partes, muchos tienden fácilmente a vincular su solución con el mensaje evangélico. Entiendan todos que en tales casos a nadie le está permitido reivindicar a favor de su parecer la autoridad de la Iglesia", *Ibid.*, N.º 43.

te el resultado de la conversión del corazón, tiene carácter religioso y no se reduce, como se ha pretendido, a la pura liberación económica y política: "Por eso, para nuestra verdadera liberación todos los hombres necesitamos una profunda conversión, a fin de que llegue a nosotros el 'Reino de justicia, de amor y de paz'. El origen de todo menosprecio del hombre, de toda injusticia, debe ser buscado en el desequilibrio interior de la libertad humana que necesitará siempre, en la historia, una permanente labor de rectificación. La originalidad del mensaje cristiano no consiste directamente en la afirmación de la necesidad de un cambio de estructuras, sino en la insistencia en la conversión del hombre que exige este cambio. No tendremos un continente nuevo sin nuevas y renovadas estructuras sobre todo no habrá continente nuevo sin hombres nuevos, que a la luz del Evangelio sepan ser verdaderamente libres y responsables" (10).

La denuncia de toda violencia, también la "violencia institucionalizada", es otra de las afirmaciones de Medellín que más resonancia va a tener en la práctica social y política de los cristianos: "Si el cristianismo cree en la fecundidad de la paz para llegar a la justicia, cree también que la justicia es una condición ineludible para la paz. No deja de ver que América Latina se encuentra, en muchas partes, en una situación de injusticia que puede llamarse de violencia institucionalizada" (11). Pero esta denuncia cobra su pleno sentido no en la violencia subversiva o represiva, sino precisamente en las acciones positivas emprendidas para superar esa situación de injusticias: "Ante una situación que atenta tan gravemente contra la dignidad del hombre y, por lo tanto, contra la paz, nos dirigimos como pastores, a todos los miembros del pueblo cristiano, para que asuman su grave responsabilidad en la promoción de la paz en América Latina" (12). Ya antes se ha dicho que "tal situación exige transformaciones globales, audaces, urgentes y profundamente renovadoras" (13).

Son precisamente estas transformaciones las que se ven como necesarias para acabar con la violencia que en la mayoría de los casos sólo conduce a las sociedades a una espiral siniestra de violencia subversiva y violencia represiva, terrorismo, secuestro y tortura.

## EL COMPROMISO SOCIAL DE LA IGLESIA DESPUES DE MEDELLIN

Medellín significó una revitalización de la conciencia y del comportamiento eclesiales frente al compromiso social exigido por el Evangelio. Como nunca antes, la Iglesia a través de su jerarquía, de su clero y de sus fieles ha ejercitado sin descanso la crítica social o denuncia de la injusticia en todas sus formas.

Como la Iglesia es simultáneamente universal y local, trascendente e histórica, la orientación de su predicación y de su actividad en general responde a los

(10) Medellín, Documento *Justicia*, No 3.

(11) *Ibíd.*, Documento *Paz*, No 16.

(12) *Ibíd.*

(13) *Ibíd.*

problemas más graves que la propia coyuntura va proponiendo. Si en la época anterior a Medellín la insistencia mayor en la búsqueda de la justicia en las relaciones de convivencia humana fue puesta en la urgencia de las reformas estructurales, los cambios ocurridos en el continente, en los órdenes político y económico, harán madurar la conciencia eclesial en el sentido de percibir como la mayor amenaza para la justicia el creciente atropello de los derechos humanos que encierra la negación de libertades públicas fundamentales.

La Iglesia no es oportunista en su lucha por los derechos humanos. Ella ha puesto las bases y dado razón de ser a esta lucha al proclamar la dignidad fundamental de todos los hombres: "No hay judío ni griego, ni esclavo ni libre, ni hombre ni mujer, ya que todos vosotros sois uno en Cristo Jesús" (14). Pío XII centró sobre esta delicada cuestión su máxima preocupación e interés, especialmente en lo tocante a los derechos de los prisioneros de guerra y de la mujer. Juan XXIII, en su Encíclica *Pacem in Terris* (1963), afirma que si no se respetan los derechos humanos no hay posibilidad de paz para la humanidad.

Lo que sí es nuevo es el uso generalizado de la expresión en los documentos eclesiales en esta parte del mundo y la percepción de sus implicancias no sólo para la vida de las personas, sino para el destino histórico de los pueblos.

La vigencia verdadera de los derechos humanos involucra en la reflexión eclesial posterior a Medellín la exigencia del desarrollo integral de todo el hombre y de todos los hombres como finalidad y sentido de toda la actividad social, en especial de la economía, y la necesidad de organizar la convivencia civil a base de un consenso mayoritario que se exprese en estructuras jurídicas, organizacionales y gubernativas, genuinamente democráticas. Podría aun decir que en la mente de la Iglesia no hay respeto a los derechos humanos sin desarrollo en lo económico y sin democracia en lo político.

La denuncia de la violación de los derechos humanos lleva aparejada la denuncia de la violencia en todas las formas que reviste su variada estirpe: represión indebida, terrorismo, secuestro, tortura, extorsión. Esta violencia y su espiral demoníaca es condenada en su variado origen y consecuencias como una violación permanente y fundamental de los derechos humanos.

La revitalización de la Iglesia producida por Medellín, que significó una renovación de su compromiso en la lucha por la justicia, condujo también a acrecentar la división que ya se había producido entre los cristianos en torno al debate acerca de los cambios estructurales necesarios, el ritmo que se les debía imprimir y las estrategias más efectivas para impulsarlos. Un elemento nuevo vino a hacer más agria esta polémica: la convicción que brotó en algunos grupos de la legitimidad de la violencia subversiva como único medio de acabar con la "violencia institucionalizada", anatematizada en términos tan severos por Medellín. Un número importante de los miem-

---

(14) Ver Gal, 3, 28.

bros de grupos ultristas como los Tupamaros y los Montoneros se habían formado en círculos católicos y encontrado en Medellín, por lo menos fontalmente, la inspiración de su actividad.

En el ámbito de este breve artículo no podemos acoger una discusión tan compleja como la que concierne a la legitimidad o ilegitimidad del recurso a la violencia. Remitimos al lector algunos textos que nos parecen más importantes y de mayor aplicación a nuestra realidad latinoamericana (15).

A la discusión anterior vino a sumarse el intento de reducir la liberación preconizada por Medellín a su sola dimensión económica y política, significando con ello la ruptura de la situación de dependencia de nuestras economías periféricas respecto de las economías centrales y el rompimiento de cualquier atadura en referencia a todo poder político que fuese considerado como opresivo.

De igual manera ha perturbado la mente de sectores importantes de católicos latinoamericanos conduciéndolos a posiciones equívocas en la pastoral social el afán de reducir la Iglesia o el Pueblo de Dios a los pobres socioeconómicos. La presencia masiva de la extrema pobreza en el continente ha contribuido, sin duda, a agudizar esta posición. Sin negar este hecho y reafirmando la predilección con que los pobres deben ser atendidos por los hombres de Iglesia, es asimismo urgente la reiteración de su misión universal, para la cual no existen barreras socioeconómicas ni ideologías. En la tarea de construir el Reino todos los hombres están llamados a participar.

Como resultado de la creciente tensión intraeclesial, derivada de las distintas percepciones de la tarea de la Iglesia en relación a las realidades temporales y en cuanto a su compromiso histórico-coyuntural, han ido surgiendo por lo menos tres corrientes católicas que expresan tres concepciones doctrinales y pastorales, como asimismo tres posturas políticas divergentes. Se trata del catolicismo tradicional, del catolicismo progresista, inspirado en los documentos oficiales de la Iglesia y de la jerarquía latinoamericana, y de la corriente vital creada en torno de la Teología de la Liberación. Fuera de estas tres categorías o tipos de vivir, el ser católico en el continente cabe toda una gama variada de cristianos de base, ajenos a una reflexión y discusión más sofisticada, que practican un catolicismo tradicional, cuya expresión es la religiosidad popular y que no ha sido tocado sino epidérmicamente por el debate en que están empeñadas las élites más cultivadas.

La Teología de la Liberación se ha fortalecido como método de análisis de la realidad latinoamericana, como posibilidad de lectura de esa misma realidad, desde el punto de vista de la fe y como lenguaje apto para golpear la conciencia de los cristianos, en la medida que se presenta como una aproximación a la situación más directamente religiosa que la doctrina social y con un aparato bíblico que le da un carácter más evangélico, asumiendo al mismo tiempo la realidad o praxis histórica como lugar teológico privilegiado desde donde se debe pensar, bajo la ilu-

(15) Paulo VI, *Populorum Progressio*, Ns. 30-31; *Discurso de Apertura* de la Segunda Conferencia Episcopal Latinoamericana (Medellín, 1968); Medellín, Documento sobre la Paz, Ns. 15-19.

minación de la fe, la vida y el destino del hombre y de los pueblos latinoamericanos.

Vastos círculos católicos perciben su insistencia en recurrir a la dependencia como cuasi mono-causalidad explicativa de todos los males del continente, entroncada con el diagnóstico marxista en boga desde hace casi dos décadas. Se piensa que el encuentro a nivel del diagnóstico conduce casi perentoriamente al acuerdo en relación a la estrategia que se debe emplear para romper la cadena de la dependencia y crear las condiciones que permitan liberar al hombre de toda servidumbre. Este camino en su concreción económica y política no podría ser otro que el ofrecido por el socialismo. Pero, ¿de qué socialismo se trata? ¿Cuáles son las posibilidades reales de su implantación? Aquí las respuestas no están claras. La Teología de la Liberación no ha llegado a formular ni menos ha podido ensayar modelo alguno de organización de la convivencia social. Quizá si su expresión más constante sea la denuncia de la injusticia y la búsqueda de un estilo de vida más simple que acerque realmente la Iglesia a los pobres. Por eso preferimos describirla como un movimiento vital que atraviesa al Pueblo de Dios y cuyas repercusiones históricas concretas no podemos todavía apreciar debidamente.

Por la importancia que tiene para situar correctamente la tarea de Puebla, conviene señalar como un hecho de bastante gravitación en la vida de la Iglesia, sobre todo en su expresión más laical, la disminución en esta parte del mundo de la influencia de los grupos sociales y políticos de inspiración cristiana (16). Paradójicamente, son estos mismos grupos los que han comenzado de nuevo a valorizar la formación doctrinal y aprendido a apreciar el aporte de la doctrina social de la Iglesia. El diálogo con ellos, que por circunstancias históricas se volvió tenso o imposible, ha vuelto a reestablecerse.

Ni la propia Iglesia ni estos grupos esperan ya de la doctrina social un modelo de organización de la convivencia humana. Ambos han aprendido que el aporte de esta disciplina y su contribución específica al quehacer temporal hay que buscarlo en la explicación de valores y de principios que deben ser respetados en cualquier modalidad o sistemas que pretenda ordenar las relaciones sociales. Los cristianos laicos pueden elaborar su propio modelo; la Iglesia como tal no tiene ninguno, pero sí tiene algo importante que decir a cada uno de los modelos (17).

La Iglesia ha perdido influencia considerablemente entre las clases actualmente dirigentes de los procesos económico y político del continente. Estas élites no pueden ignorar el hecho de la presencia y de la actividad de la Iglesia, pero se han

(16) Ver a este respecto Johannes Schasching, **Condicionamientos y Dinámica de la Doctrina Social Católica**, Tierra Nueva, N. 15, octubre de 1975. El autor habla de la "Regresión de Movimiento Social Católico" como un fenómeno universal y no únicamente latinoamericano.

(17) "De esta forma, la Iglesia, entidad social visible y comunidad espiritual, avanza juntamente con toda la humanidad, experimenta la suerte terrena del mundo, y su razón de ser es actuar como fermento y como alma de la sociedad, que debe renovarse en Cristo y transformarse en Familia de Dios", Constitución Conciliar, **Gaudium et Spes**, N.º 40.

hecho sordas a su palabra. La denuncia de la injusticia, cuya expresión más hiriente para la conciencia contemporánea es el atropello a los derechos, constituye la tarea primordial de la Iglesia en las actuales circunstancias históricas y ha sido asumido por ella con toda la seriedad que exige, exponiéndose a cualquier consecuencia. La Iglesia, así, ha interpretado el sentir de vastas mayorías, su prestigio moral ha crecido en forma sostenida y ha llegado a ser verdaderamente "la voz de los que no tienen voz", encontrándose tal vez como nunca en su historia en las mejores condiciones de re-emprender su tarea evangelizadora.

#### LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA EN EL DOCUMENTO PREPARATORIO DE LA CONFERENCIA DE PUEBLA

No pretendemos realizar aquí un análisis exhaustivo del texto, sólo abordaremos algunos aspectos que nos parecen más relevantes. En primer lugar, sorprende que el marco de la doctrina social comience por ofrecernos un apartado denominado "Fundamentos" (712-728) (18), eminentemente teológico, cuando la sección inmediatamente anterior tiene como finalidad ofrecer el marco teológico que se supone servirá de fundamento a los enunciados doctrinales y a la acción pastoral de la Iglesia.

Este hecho es significativo y pone de manifiesto la falta de articulación entre la teología y la doctrina social. No se ha producido aún el encuentro deseado entre teólogos y doctrinarios. La doctrina social nace de la teología cuando ésta se proyecta a las situaciones históricas por las que atraviesa la convivencia humana, pero no es teología pura, porque aparte de los elementos filosóficos que contiene, la formulación de principios orientadores de la acción social y política exige asumir con la mayor seriedad el instrumental que ofrecen las ciencias sociales.

Sin embargo, en cuanto doctrina social de la Iglesia, una fundamentación estrictamente teológica es esencial. Probablemente esta falta de una adecuada articulación teológico-doctrinal sea la razón fundamental del cuestionamiento permanente de las actuaciones de la Iglesia en materias económicas y políticas. Parte integral del tratado "De Ecclesia" debiera ser ofrecer una firme base teológica a la relación entre la Iglesia y las realidades temporales.

La parte del documento a que hemos hecho referencia, seguida de algunas reflexiones (729-742) tendientes a situar la dimensión genuina de la liberación aportada por Cristo a la humanidad y su relación con la liberación temporal, es rica en intuiciones, sin duda necesarias para fundamentar la reflexión propiamente doctrinal que vendrá a continuación. Sin embargo, nos parece una importante omisión no tratar también aquí, en esta suerte de introducción teológica, la problemática concerniente a la relación entre la Iglesia, el Estado y la política, que se propondrá más

(18) B. Marco de la Doctrina Social, II **Fundamentos**. En adelante los números de 3 cifras citados entre paréntesis corresponderán a la numeración de los párrafos que ofrece el documento de Consulta.

adelante (806-822), en forma relativamente amplia, pero sin la hondura teológica de las reflexiones anteriores.

Esta constatación de la falta de una mayor organicidad, la discontinuidad en el estilo y algunas ambigüedades, denotan la ausencia de una mano maestra en la redacción final. A ratos el lector tiene la impresión de que algunos números fueran el producto de un "brainstorm", acomodados luego sin una más cuidadosa ponderación.

#### LA FUNCION PROPIA DE LA DOCTRINA SOCIAL

La doctrina social es vista como una mediación necesaria entre la fe cristiana y la acción social y política que dice inspirarse en esa fe. La convicción de fondo es que no basta cualquier vitalismo social católico espontáneo, ni la pura generosidad o el idealismo, como tampoco una mera referencia a menudo vaga al Evangelio, sino que el espíritu humano necesita una racionalidad y globalidad para ordenar su actuar social. Esta visión global del hombre y de la humanidad, referida más directamente a la realidad histórica en sus dimensiones económica y política, es lo que la doctrina social pretende ofrecer (19).

La doctrina social brota de la experiencia de la fe (744), se manifiesta en actitudes y comportamientos cristianos (743), es un discernimiento sobre la realidad social, hecho en comunidad, bajo la inspiración del Espíritu Santo y en unión con los pastores (751). El fruto de todo este proceso se acumula en una doctrina o cuerpo de principios y orientaciones para la vida social.

Se acentúa el rol protagónico del pueblo cristiano en la elaboración del corpus doctrinal de que ya disponemos y que es el único al cual podemos referirnos. A nuestro juicio, ello constituye más un desiderátum que una realidad, un deber ser más que una realización histórica. Quizás estemos en la alborada de una nueva era en que la participación de la comunidad cristiana se haga más efectiva en la formulación de la doctrina, pero hasta ahora ella ha constituido una tarea propia de algunas élites cristianas y del magisterio de la Iglesia (20). Mal podría el pueblo cristiano asegurar su participación, cuando en su mayoría ignora la existencia de la doctrina social, si la conoce nunca ha sistematizado ni profundizado sus contenidos.

Es un hecho que "se percibe hoy más claramente la necesidad de un pensamiento cristiano para el actuar social" (748). La doctrina social de la Iglesia continúa, a pesar de este renacimiento, como un patrimonio de élites, debido en buena

(19) "Pero, viviendo en la historia, ella debe escrutar a fondo los signos de los tiempos e interpretarlos a la luz del Evangelio. Tomando parte en las mejores aspiraciones de los hombres y sufriendo al no verlos satisfechas, desea ayudarles a conseguir su pleno desarrollo y esto precisamente porque ella les propone lo que posee como propio: una visión global del hombre y de la humanidad", Pablo VI, *Populorum Progreso*, N.º 13.

(20) Los recuerdos que O. von Nell Breuning hace sobre la preparación de la Encíclica "Quadragesimo Anno" son ilustrativos a este respecto. Ver "Wie Sozial ist die Kirche", pp. 99-127.

parte a que la propia Iglesia ha sido incapaz de implementar un plan serio de investigación y difusión. Para comprobarlo bastaría preguntar cuántas universidades, seminarios y colegios católicos han incorporado a su curriculum de formación el estudio de la Doctrina Social.

Para ser justos deberíamos agregar que el pueblo cristiano, aunque carece del conocimiento doctrinal sistemático, posee como contrapartida una especie de conocimiento por "connaturalidad". Toda conciencia que haya interiorizado los valores evangélicos, posee por lo menos virtualmente los contenidos fundamentales de la Doctrina Social. ¿Cuál es el rol asignado por el documento al Magisterio? Su función propia es "autenticar la inspiración evangélica de esta doctrina, garantizándola por el carisma especial recibido de Cristo" (751) y "discernir entre los elementos que le entregan lo que puede ser propuesto a la comunidad con su autoridad" (759).

Sin desconocer la validez de estas afirmaciones pensamos que al magisterio le corresponde no solamente autenticar una inspiración y discernir a partir de elementos que otros le entregan; tiene además, una competencia directa en la elaboración misma de la Doctrina Social, tratase del Magisterio Pontificio, Conciliar, o de las distintas Jerarquías Episcopales. La existencia de verdaderos magisterios "paralelos" en nuestro continente vuelve más importante la tarea de reafirmar esta función.

El Magisterio "paralelo", en lo social, es ejercitado a tenor del documento por los integrismos de derecha e izquierda que "son formas de releer la fe a partir de ideologías" (803) y desvirtúan y reducen la doctrina social: "el integrismo de derecha la desvirtúa, la reduce a una simple defensa de la propiedad privada y le quita su dinamismo. El integrismo de izquierda la omite o la interpreta con una hermenéutica que le resta todo lo que no armonice en su propia ideología" (805).

La expresión "integrismo de izquierda", nueva en el vocabulario eclesial, no nos parece especialmente feliz, y el documento no ofrece mayores luces para situarlo con más profundidad (21).

El tono con que se juzga a ambos "integrismos" no manifiesta disposición a dialogar con ellos. Si no se intenta dialogar con estas corrientes, representativas de vastos sectores católicos, ¿con qué sectores se pretende llevar a cabo "un diálogo fructuoso y una eventual cooperación"? (748). Esta es una de las ambigüedades que hemos podido constatar.

Tampoco hemos encontrado la claridad y precisión deseables en relación al grado de obligatoriedad de la Doctrina Social para la conciencia católica. Se afirma que la doctrina aporta principios orientadores para la acción social y política (751); inmediatamente después se dice que "tal acción no tiene un carácter dogmático, no goza de infalibilidad, sólo se propone a la conciencia de los cristianos" (752).

(21) La reflexión y las distinciones aportadas por Paolo Varoli, integrismo como estructura mental (forma mentis), integrismo teórico práctico, integrismo ideológico e integrismo confesional, pueden contribuir a situar más acertadamente la discusión y a dilucidar confusiones. Ver, *Fede Cristiana ed integrismo*, La Civiltà Cattolica, 18 febrero de 1978, pp. 313-324.

¿De qué acción o acciones se trata? Lo propio de la doctrina es proponer principios, no acciones. Estas derivan de los principios y se emprenden en función de situaciones coyunturales. Si se trata de acciones concretas en lo político y económico, es claro que sólo pueden ser presentadas a modo de proposición a la conciencia de los católicos. Pero no es éste el caso si se trata de principios que se supone de validez universal. El texto lo reconoce cuando afirma que la doctrina "tiene muchos elementos de ética social que son normas universales" (753).

Es necesario terminar con la ambigüedad de hacer creer que la doctrina social en cuanto a sus contenidos principales constituye una mera proposición a las conciencias católicas. Es la convicción cristiana reafirmada históricamente, autenticada por el Magisterio de la Iglesia.

En esta materia debemos situarnos frente a las diversas expresiones del Magisterio social en actitud de discernimiento verdadero, distinguiendo lo que tiene valor permanente y debe ser asumido por toda conciencia cristiana como parte integrante del patrimonio católico y lo que es producto de un determinado contexto cultural y/o coyuntural. Diferenciar, en consecuencia, lo que es de raigambre estrictamente teológica de lo que se afirma como concreción del derecho natural, lo que constituye un principio doctrinal o ético de lo que no es sino una incursión en el terreno de los modelos de organización o de la tecnología social. Para comprender mejor este último punto, es evidente que debemos retener la validez permanente del "principio de subsidiariedad" enunciado por Pío XI en *Quadragesimo Anno* (22), pero no podemos reaccionar así frente al "sistema corporativo" que el mismo Papa propone en ese documento como pieza clave de la "restauración del orden social". El principio de subsidiariedad es una convicción cristiana derivada de nuestra concepción de la persona humana y del rol del Estado. No podemos renunciar a él sin contradecir los contenidos propios de nuestra fe; el modelo corporativo es una cuestión propia de la tecnología social.

#### LAS METAS EN LA CONSTRUCCION DE LA NUEVA SOCIEDAD

Esta sección (823-844), aunque incompleta, nos parece un aporte significativo al progreso de la reflexión doctrinal y una respuesta a la inquietud de los pueblos latinoamericanos que buscan afanosamente establecer las bases para un consenso en torno a un proyecto futuro de sociedad. La nueva sociedad que no se confunde con el reino definitivo, pero que constituye su anuncio y anticipación en la historia, deberá, en cuanto a su estructura económico, organizarse de tal manera que sea respetada y practicada la comunidad de los bienes; en su dimensión política será democrática y su rasgo cultural más relevante será el respeto por la calidad de la vida.

---

(22) *Quadragesimo Anno*, N.º 79.

La comunidad de los bienes forma parte de la gran tradición cristiana, pero había sido opacada históricamente por una concepción y defensa de la propiedad privada que siendo verdadera era parcial. El documento recoge el avance experimentado por la doctrina social desde la época de León XIII hasta el Concilio Vaticano II (23). En efecto, en la relación entre la persona y los bienes materiales, el derecho primario y fundamental es a usar y no a poseer. La propiedad privada se justifica en la medida en que es efectivamente apta para favorecer el ejercicio del derecho al uso de los bienes por parte de todos los hombres (porque los bienes son comunes), y se vuelve ilegítima en la medida en que impide que todos los hombres puedan usar adecuadamente esos bienes.

La deformación de esta visión no es imputable únicamente al integrismo: es producto de condicionamientos histórico-coyunturales. Sin duda que la negación socialista tan radical del derecho de propiedad y la amenaza de caer por esta vía en el capitalismo estatal, como asimismo la influencia de la mentalidad liberal en los pensadores y en las actitudes de los católicos contribuyeron decisivamente a desvirtuar la gran convicción cristiana de la comunidad de los bienes (24).

El principio y la práctica de la comunidad de los bienes no conlleva la negación de la propiedad privada, sino únicamente en cuanto ella puede ser "fuente de privilegio y de poderes indebidos" (825), exigiendo, además, la destrucción de tal prepotencia social originada en la propiedad cuando no está limitada por la ley; prepotencia a nivel nacional e internacional" (829).

Positivamente postula un proceso de socialización "lo bastante eficaz para realizar una sociedad en que la propiedad sea fuente de libertad y de responsabilidad, no de privilegios y poderes" (832). Como medidas concretas, el texto considera necesarias la Reforma Agraria y la Reforma de la Empresa que destinan la totalidad o una parte de la propiedad a los campesinos y obreros por lograr una distribución más equitativa (833).

Estas reformas estructurales sólo se enuncian y nada se dice sobre su modalidad. América Latina dispone de alguna experiencia, especialmente en cuanto a la Reforma Agraria que podría servir de base a afirmaciones que por su excesiva generalidad terminan por vaciarse de contenido. En efecto, ¿de qué Reforma Agraria se trata, cuál es la Reforma de la Empresa que se postula?

Nos parece que este apartado sobre la comunidad de los bienes (825-833) se mueve en una perspectiva más bien distribucionista, olvidando que no se trata sólo

(23) Para percibir la evolución del pensamiento del Magisterio Pontificio en esta materia, recomendamos los excelentes estudios de G. Jarlot, *L'Elaborazione Progressiva della Dottrina della Proprieta Privata nell'insegnamento Pontificio*, *La Civiltà Cattolica*, A, II, 1967, pp. 224-37 y *La Dottrina Della Proprietà Privada da Pio XII alla "Populorum Progressio"*, *La Civiltà Cattolica*, A, II, 1967, pp. 224-37.

(24) En este contexto debemos entender algunas afirmaciones de León XIII que hoy nos parecen excesivas: "En torno a vosotros, queridos hijos, se agitan millares de otros trabajadores que, seducidos por falsas doctrinas, se imaginan encontrar un remedio a sus males en la destrucción de lo que constituye como la esencia misma de la sociedad política y civil, en la destrucción y aniquilamiento de la propiedad" (León XIII, *II y a Deux Ans*, 20 de octubre de 1889, Nº 6).

de distribuir más equitativamente, sino también de aumentar la cantidad y la calidad de los bienes y de los servicios cuando éstos son escasos, como sucede en América Latina. El desarrollo económico y social no se integra como una meta íntimamente relacionada con la vigencia efectiva de la comunidad de los bienes.

La comunidad de los bienes como meta puede aparecer como una utopía y ciertamente lo es, pero no debemos olvidar que es también un principio orientador de la actividad económica de las personas, de las empresas, de los pueblos: toda la tierra para todos los hombres (25).

En relación a otra de las metas, la democracia, el documento es enfático al expresar su convicción de que "frente a las doctrinas y a los regímenes totalitarios de cualquier signo que tienden a acumular todo el poder del Estado, la Iglesia se levanta en favor del hombre y defiende la división del poder político frente al totalitarismo. Cree que la democracia con todas sus debilidades está más cerca de la defensa de los valores cristianos que cualquier otro régimen político. Esto hace parte del patrimonio cristiano" (836).

La práctica de la democracia supone, entre otras cosas "respetar la pluralidad de los partidos que representan los intereses legítimos de los diversos grupos de la nación" (840). Esta afirmación nos remite a uno de los problemas más conflictivos y difíciles de resolver para la futura convivencia política de los pueblos latinoamericanos: el pluralismo político y sus límites. El documento elude entrar en esta discusión. No querríamos pensar que se la entrega a los constitucionalistas, a los políticos y a los juristas para reservarse luego el derecho a denunciar sus errores. En este punto es legítimo exigir a la doctrina Social de la Iglesia una orientación. ¿Tendrá Puebla el valor y la libertad espiritual necesarios para ofrecerla?

El acápite dedicado a la calidad de la vida, y reducido sólo a los números 843 y 844, es realmente pobre, y por su importancia esperamos que sea completamente reformulado. Esta meta, la calidad de la vida, junto a la comunidad de los bienes y la democracia, deberían fundirse en una gran meta definitiva: el desarrollo integral de todo el hombre y de todo los hombres, prolongando la gran intuición de *Populorum Progressio* (26).

## LOS GRANDES TEMAS OLVIDADOS

Ya hemos hablado del olvido respecto del desarrollo integral, pero éste constituye sólo un eslabón en una larga cadena. Nada nos dice el documento sobre la

(25) "Esta doctrina, varias veces milenaria, porque tiene su fuente en el Antiguo Testamento, se expresa en los doctores de la Iglesia de un modo absolutamente tajante, y todos los documentos que emanan de quienes tienen autoridad en la Iglesia la recuerdan: los bienes económicos no pueden ser objeto de propiedad en cuanto a su uso; deben servir a aquellos que los necesitan, no pudiendo los que poseen usar de ellos sino en la medida en que los necesitan realmente. La propiedad es únicamente un poder de administración de las cosas: no se puede desvirtuar el destino común de los bienes", Pierre Bigo, *La Iglesia y el Tercer Mundo*, Ed. Sígueme, Salamanca 1975, p. 240.

(26) Pablo VI, *Populorum Progressio*, N.º 14.

relación entre los países subdesarrollados y el mundo de la abundancia. Sólo una ínfima alusión en el N° 829. Ni una palabra sobre la justicia en su dimensión internacional. Tampoco se aborda el candente problema de las empresas transnacionales que tan poderosamente gravitan en la vida económica y política de nuestros pueblos. Los documentos del Magisterio Pontificio y Conciliar ofrecen al respecto valiosos elementos para iniciar una reflexión doctrinal desde una perspectiva latinoamericana (27).

Se omite, asimismo, la consideración del gravísimo problema planteado por el crecimiento demográfico y sus implicaciones en la regulación de la natalidad y la vida de las parejas. ¿Se consideran suficientes los criterios enunciados por la *Humanae Vitae*? Si el problema de la calidad de la vida se tratara en profundidad, no podría eludir los interrogantes que hemos formulado.

Los derechos humanos que han sido, como hemos dicho en la primera parte de este trabajo, el tema central de los pronunciamientos doctrinales y de las iniciativas emprendidas por la Iglesia en el período posterior a Medellín, sólo subyacen al discurso doctrinal del documento.

La violencia en sus diversas modalidades, la carrera armamentista y las amenazas para la paz que surgen en algunas áreas del continente tampoco constituyen objeto de preocupación.

Sin embargo, la mayoría de los temas que hemos enunciado figuran en el diagnóstico de la realidad de América Latina que el mismo documento nos ofrece (125-211).

La reflexión doctrinal deja de lado una parte importante de la realidad que el mismo documento ha detectado. No hay continuidad entre el diagnóstico de la realidad y la reflexión doctrinal, ni tampoco advertimos articulación entre el marco doctrinal y la acción pastoral.

No querríamos omitir que estamos conscientes de que el documento que hemos analizado constituye un texto enviado en consulta al Pueblo de Dios. Nuestras observaciones constituyen una respuesta a esa consulta.

(27) Ver, por ejemplo, la Constitución Conciliar *Gaudium et Spes*, el Discurso de Pablo VI ante las Naciones Unidas (1965), la Encíclica *Populorum Progressio*.

relación entre los países subdesarrollados y el mundo de la abundancia. Sólo una ínfima alusión en el N<sup>o</sup> 829. Ni una palabra sobre la justicia en su dimensión internacional. Tampoco se aborda el candente problema de las empresas transnacionales que tan poderosamente gravitan en la vida económica y política de nuestros pueblos. Los documentos del Magisterio Pontificio y Conciliar ofrecen al respecto valiosos elementos para iniciar una reflexión doctrinal desde una perspectiva latinoamericana (27).

Se omite, asimismo, la consideración del gravísimo problema planteado por el crecimiento demográfico y sus implicaciones en la regulación de la natalidad y la vida de las parejas. ¿Se consideran suficientes los criterios enunciados por la *Humanae Vitae*? Si el problema de la calidad de la vida se tratara en profundidad, no podría eludir los interrogantes que hemos formulado.

Los derechos humanos que han sido, como hemos dicho en la primera parte de este trabajo, el tema central de los pronunciamientos doctrinales y de las iniciativas emprendidas por la Iglesia en el período posterior a Medellín, sólo subyacen al discurso doctrinal del documento.

La violencia en sus diversas modalidades, la carrera armamentista y las amenazas para la paz que surgen en algunas áreas del continente tampoco constituyen objeto de preocupación.

Sin embargo, la mayoría de los temas que hemos enunciado figuran en el diagnóstico de la realidad de América Latina que el mismo documento nos ofrece (125-211).

La reflexión doctrinal deja de lado una parte importante de la realidad que el mismo documento ha detectado. No hay continuidad entre el diagnóstico de la realidad y la reflexión doctrinal, ni tampoco advertimos articulación entre el marco doctrinal y la acción pastoral.

No querríamos omitir que estamos conscientes de que el documento que hemos analizado constituye un texto enviado en consulta al Pueblo de Dios. Nuestras observaciones constituyen una respuesta a esa consulta.

(27) Ver, por ejemplo, la Constitución Conciliar *Gaudium et Spes*, el Discurso de Pablo VI ante las Naciones Unidas (1965), la Encíclica *Populorum Progressio*.