

# HERMENEUTICA DE LOS DOCUMENTOS SOCIALES

## DEL MAGISTERIO Y PRAXIS DE LA LIBERACION

Ricardo Antoncich, S.J.  
Peru

In the first part of the article the author brings forth four hermeneutic criteria to understand the social documents of the mastership concerning Latin American reality. Since we meet along this reality the praxis of liberation, the author tries to avoid ambiguities explaining in the second part what he means by praxis, so that it might be situated in the theology and particularly in the theology of liberation. This same part concludes confronting the christian with the marxist praxis. In the last part the author states a relation between the praxis of liberation and the interpretation of the social mastership. He tries mainly to show the positive contribution of liberation to the mastership. This contribution consists mainly of three points: the private property, the fight among classes and atheism.

El problema hermenéutico va siendo, cada vez, mejor estudiado y comprendido(1). Esto permite iluminar las diferentes interpretaciones de una sola fe, cuando esta es vivida en contextos diversos. No es de extrañar, pues, que los estudios se hayan

---

(1) Este tema comienza a interesar vivamente a la teología latinoamericana. Varias ponencias del Primer Congreso Nacional de Teólogos de Colombia se dedicaron a la hermenéutica. Cf. *Theologica Xaveriana* 26 (1976) 27-70. La relación entre hermenéutica y teología de la liberación es analizada por varios autores: Ignacio Ellacuría: "Posibilidad, necesidad y sentido de una teología latinoamericana" en *Christus*, 471 (1975) 12-16, y 472 (1975) 17-24. También, Clodovis Boff: "Teología e práctica" en *Revista Eclesiástica Brasileira*, 144 (1976) 789-810. G. Devigili plantea la necesidad de una hermenéutica de la acción moral, "Hermenéutica do Ethos", en *Revista Eclesiástica Brasileira*, 133 (1974) 4-19.

desarrollado notablemente allí donde los cristianos se han encontrado divididos por lecturas diferentes de una misma y sola Palabra del Señor. Tal es el caso, sobre todo, de las comunidades cristianas de los países de Europa Central. Pero el problema hermenéutico no se agota con la interpretación de la Sagrada Escritura. Es una ciencia y un método que pueden iluminar otros campos de reflexión, incluso en el dominio de las ciencias religiosas. En este trabajo queremos aplicar el método hermenéutico a los Documentos sociales de la Iglesia, campo que juzgo todavía insuficientemente trabajado en la Teología.(2)

El otro concepto central del artículo gira en torno al polo de la praxis de la liberación. Es tema de frecuente discusión en la teología latinoamericana a fin de precisar más la naturaleza misma de esta praxis, su carácter secular o religioso, su valor matriz del pensamiento teológico.(3)

Finalmente, el artículo pretende confrontar explícitamente los dos polos, tomando en serio las acusaciones que se hacen contra la teología de la liberación, de ser excesivamente crítica frente al Magisterio de la Iglesia, e incluso de ignorarlo. Pero, en nuestro trabajo, tratamos no solo de examinar esta objeción, sino sobre todo, esclarecer la contribución positiva de una praxis liberadora para la relectura del magisterio social.

## 1. Qué es Hermenéutica?

El origen etimológico es la voz griega "ermeneuein" que significa explicar, exponer los propios pensamientos por medio de palabras, traducir y hacer de intérprete. Se vincula esta palabra con "Hermes" el mensajero de los dioses según la mitología helénica, que interpretaba los oráculos divinos. En sentido religioso es

---

(2) Cf. sobre el tema, un artículo mío en *Servir*, 61 (1976) 25-50, y los apuntes "Hacia una mejor lectura del Magisterio social de la Iglesia" (Lima, 1973, mimeo), Luis Carlos Bernal R. "Hermenéutica y Magisterio Social de la Iglesia", en *Teología Xaveriana*, 3 (1975) 33-42. Arturo Gaete ha investigado estos temas en varios artículos publicados en *Mensaje* 200 (1971) 290 s; 205 (1971) 588-603; 209 (1972) 328-341, 215 (1972) 706-716 236 (1972) 17-29. En especial el artículo "Un nuevo marco para la doctrina social de la Iglesia" 256 (1977) 20-29. También, Edouard Hamel: "El cristiano de hoy frente al magisterio" en *Criterio* 1623 (1971) 423-428 y 1.624 (1971) 468-470.

(3) El concepto de praxis está muy estudiado por los teólogos de la liberación, particularmente por Gustavo Gutiérrez, en "Teología de la liberación, perspectivas" Ed. Sígueme, Salamanca, 1972 pag. 27 y ss. También por Hugo Assman, "Opresión - Liberación, desafío a los cristianos" Ed. Tierra Nueva, Montevideo, 1971. Mayores precisiones se han hecho en el encuentro de

también usada la palabra "hermeneia" por San Pablo en 1 Cor. 12, 10 y 14, para designar el don del Espíritu que hace comprensible a la Asamblea el don de Lenguas.(4)

La hermenéutica como ciencia, se interroga por la metódica fundamentación de las reglas de la interpretación(5). La Hermenéutica rebasa la exégesis de un texto, va hasta los fundamentos de la exégesis misma. Por ejemplo, la lectura cristiana de todo el Antiguo Testamento (es decir, interpretarlo a la luz del misterio Pascual) es hecha a la luz de un criterio hermenéutico que conduce y guía las distintas tareas exegéticas frente a los textos.

La Hermenéutica no se circunscribe sólo a la interpretación de textos religiosos. Es una manifestación del ser del hombre y por ello ha merecido la atención de la Filosofía. Sin embargo, lo consideramos primero en el campo teológico, porque ese fue el campo inicial de desarrollo de esta nueva ciencia.

#### a) Hermenéutica y Teología

En el ámbito religioso, la hermenéutica siempre ha tenido lugar privilegiado. No era otra la tarea de los escribas dedicados al estudio e interpretación de la Ley. Un problema hermenéutico divide a la primera Iglesia cristiana en dos escuelas, la antioquena que aboga por una interpretación literal de la Escritura, y la alejandrina que busca su sentido alegórico y simbólico. Igualmente, un problema hermenéutico divide a la cristiandad desde la Reforma protestante: si la Escritura debe ser interpretada exclusivamente desde ella, o con el auxilio de la Tradición.

La hermenéutica logra una base muy sólida en los tiempos

---

teología en México, "Liberación y cautiverio", México, 1975. Juan Carlos Scanonne, aún admitiendo el valor de la praxis, hace algunas distinciones en "Teología, Cultura Popular y Discernimiento", en el libro de homenaje a K. Rahner, "Teología y Mundo contemporáneo" Ed. Cristiandad, Madrid, 1975. La historia del problema de la praxis en A. L. la presenta Alberto Methol Ferré en "Itinerario de la praxis" en *Vispera* 29 (1972) 41-44. La perspectiva marxista de la praxis está presentada por G. MM Cottier: "La filosofía de la praxis" en *Vispera* 29 (1972) 41-55, y "Notas sobre la teoría de la praxis" en *Tierra Nueva* 8 (1974) 22-27. También, por Fernando Moreno en "Praxis marxista y teología de la liberación" 19 (1976) 5-27.

- (4) Cf. Alberto Parra, S.J.: "La función hermenéutica de la Teología" en *Theologica Xaveriana* 26 (1976) 47-67.
- (5) Carlos Bravo: "Hermenéutica y método histórico-crítico" en *Theologica Xaveriana* 26 (1976) 27-44. "El aspecto fundamental de la hermenéutica es la auto-comprensión del hombre, inseparable de la historicidad de la existencia" (pag. 28).

recientes, gracias a los trabajos de Bultmann(6) que apuntan en dos direcciones: una negativa de desmitización, en cuanto que lo divino, representado en forma de lo humano, no quede prisionero de representaciones primitivas, hoy superadas por una mentalidad científica; y otra positiva, en cuanto hay que reinterpretar el mensaje en forma válida para el hombre moderno. Bultmann asume como válida la interpretación existencial, que interpela la totalidad de la vida humana. La interpretación abre al hombre a la posibilidad de comprenderse a sí mismo, un comprenderse que se conquista en el obrar. No se trata por tanto de comunicar conocimiento sino de llamar a la decisión. Pero la comprensión está radicada en la experiencia humana que constituye como un horizonte de pre-comprensión para lo nuevo que adviene. Toda interpretación de un texto está regida por la pregunta que se le hace, por el modo como se lo interroga. Cuanto más profundo sea el interés por un texto, más hablará el texto mismo. Lo malo es hacer de la pre-comprensión un pre-juicio, es decir, determinar a priori los resultados o mantenerse en la pre-comprensión como si ésta fuera lo definitivo. Mientras la pregunta esté dispuesta a corregir la idea que consigo mismo aporta, puede haber acercamiento a lo nuevo, a lo inesperado.

Ebeling, discípulo de Bultmann, continúa los estudios sobre hermenéutica. La palabra es el lugar donde surge la existencia humana; en ella se descubre y se crea el universo. La palabra no solo indica contenidos, ideas, sino también señala un fin, orienta. Si toda palabra hace esto, mucho más la Palabra de Dios. Sólo ella da sentido radical. La palabra permite al hombre moverse en la historia, caminar hacia el futuro. El fin de la hermenéutica es hacer que la palabra pasada, cristalizada en un documento, se convierta en palabra actual que oriente hacia el futuro.

En el campo católico, quien más ha profundizado el problema hermenéutico es, tal vez, E. Schillebeeckx(7). La evolución de los dogmas sería el problema correlativo, dentro de la Iglesia católica, al del problema hermenéutico en la Iglesia protestante. La misma fe va presentándose en formas variadas, evolutivas, que no niegan nada de la verdad anterior, pero la explicitan mejor ante nuevas cuestiones. "El problema hermenéutico se presenta aquí, en toda su magnitud: la situación de entonces, con su propia comprensión de la

---

(6) R. Bultmann. "Le probleme de Hermenéutique" en *Foi et Compréhension II*, París, 1970, 599-626. También sus trabajos, "Jesús", Berlín 1929; *Kerygma und Mythos*. Sobre Bultmann puede verse el trabajo de Eickelschulte, "Hermenéutica y Teología en Rudolf Bultmann" en *Selecciones de Teología* 20 (1966) 287-297.

(7) E. Schillebeeckx: "Interpretación de la Fe. Aportes para una teología hermenéutica crítica", Ed. Sígueme, Salamanca, 1973.

existencia es una situación "hermenéutica", y sólo en ella y desde ella (no pasándola por alto o situándose al margen de la misma) podemos comprender en la fe lo que el mensaje bíblico mismo quiere hacernos comprender"(8). Schillebeeckx insiste en la relación entre hermenéutica y praxis. La interpretación de la Palabra de Dios es operativa: son las realidades nuevas las que nos hacen entender el significado de las promesas de Dios.

## b) Hermenéutica y Filosofía.

El problema hermenéutico no plantea cuestiones exclusivamente a la teología; es también un problema filosófico. Schleiermacher es el primero en considerar la hermenéutica desde la filosofía. Dilthey distingue entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu. La hermenéutica solo tiene cabida dentro de esta última categoría. Heidegger, en muchas de sus obras, radicaliza aún más la hermenéutica. No es meramente fundamento de las ciencias del espíritu, es el elemento esencial constitutivo de la total comprensión del ser de la existencia humana. No se trata sólo de entender "algo", sino de entender-se y de entender el mundo y por medio de estos entenderes llegar a entender el ser. Este proceso se realiza por el lenguaje, porque el lenguaje es el hogar del ser.

H. G. Gadamer(9) marcará el empalme de horizontes históricos en los que se encuentran ubicados todos los hombres. Con los trabajos de P. Ricoeur(10), la hermenéutica recibe iluminadoras perspectivas en el campo de la filosofía, desde el cual Ricoeur retoma muchos problemas teológicos.

## 2. Hacia una hermenéutica de los documentos sociales del Magisterio.

Es un hecho que de un mismo texto pueden hacerse varias lecturas. Tal es el caso de las confesiones cristianas que proclaman su origen común en la Escritura pero difieren por las lecturas de la única fuente. En la medida en que se profundice el diálogo ecuménico se hará necesario el recurso a una ciencia y a un método de interpretación que deslinde y clarifique los criterios de la lectura bíblica.

(8) Id. "Dios, futuro del hombre", Ed. Sígueme, Salamanca, pag. 16.

(9) H. G., "Wahrheit und Methode", Tübingen, 1972.

(10) P. Ricoeur: " : essai sur Freud", París, 1965; "Le conflit des Interprétation", París, 1969; "La symbolique du Mal", París, 1960.

Un problema similar ocurre con los documentos sociales del Magisterio eclesiástico. Una lectura parcializada puede seleccionar textos en función de intereses previamente determinados. Para superar éstos riesgos, es preciso llegar a criterios que nos permitan examinar en qué medida las lecturas posibles de un texto, están de acuerdo con lo que el texto mismo quiere comunicar y transmitir. Así, vg. podríamos decir, a priori, que una lectura de los documentos sociales del Magisterio que llevara a la conclusión de invalidar por completo el Evangelio y la Tradición de la Iglesia, sería absolutamente errónea. Ninguno de los Papas o de los Obispos que han ejercido la potestad del magisterio ha pretendido nunca tal cosa, sino al revés, traducir el Evangelio y sus exigencias frente a las actuales circunstancias.

Una de las bases para establecer criterios objetivos en la interpretación y lectura del Magisterio social es la naturaleza misma de los documentos que queremos interpretar. Este es un principio fundamental en toda tarea hermenéutica. Una poesía no puede ser sometida a un examen crítico de verificación de todos los contenidos enunciados. La poesía no se mueve en el ámbito del lenguaje simbólico unívoco. Las ciencias necesitan de la absoluta univocidad en su tarea de explicar los efectos por sus causas. En cambio la lógica que preside la hermenéutica se alimenta precisamente de la ambigüedad del símbolo que apunta más allá de lo que formalmente dice.(11)

La naturaleza de los documentos sociales del Magisterio podría quedar expresada por estas cuatro notas:

a) Son textos **históricos**, ubicados en situaciones y contextos determinados para la clarificación de esas mismas situaciones. Por esta razón, no basta la *Rerum Novarum* para iluminar las exigencias sociales del cristiano en la sociedad industrial moderna; es preciso atender a toda la evolución que atraviesa la *Quadragesimo Anno*, la *Solennita, Mater et Magistra, Pacem in Terris, Gaudium et Spes, Populorum Progressio, Octogesima Adveniens* y *Evangelii Nuntian-di*. Cada uno de estos documentos es un acto hermenéutico de los anteriores, por lo menos implícitamente, e incluso en forma explícita como en *Quadragesimo Anno* y *Mater et Magistra*. Esta característica de los documentos que vamos a analizar – su historicidad – es común a otros muchos textos.

b) Son textos que expresan una **visión de fe cristiana**. Se abren, por tanto, a todas las dimensiones de esta misma fe, la cual atiende no

(11) Cf. P. Ricoeur: "Freud: una interpretación de la cultura". Ed. Siglo XX. México, 1970, pp. 44-50.

sólo a mantener la fidelidad al pasado, sino procura preparar el futuro del hombre en la esperanza cristiana.

c) Son textos de carácter ético. Se refieren a conductas que los cristianos deben asumir por exigencia de su fe y que también coinciden con actitudes que todo hombre, iluminado correctamente por su razón, debe comprender y aceptar ante la sociedad moderna, sus problemas y conflictos.

d) Finalmente, son textos que versan sobre temas sociales, tal como son percibidos en un contexto histórico determinado.

**a) Criterio histórico.**

Con frecuencia, la "distancia histórica" que media entre el horizonte de un autor y el de un lector es considerada como un obstáculo para una recta interpretación. Para superar esta distancia histórica es menester adquirir un conjunto de conocimientos de modo que podamos reconstruir el horizonte histórico y cultural desde donde el autor de un texto se nos comunica. Para comprender, por ejemplo, los Evangelios, necesitamos conocer la lengua, la geografía, las instituciones y costumbres, etc. es decir, el horizonte cultural de la primitiva comunidad cristiana y del mundo judío y heleno-romano de entonces. En general se asume que cuanto mayor sea la distancia histórica entre el autor y el lector, más difícil será una correcta interpretación.

Sin embargo, por un lado, la total identificación de horizontes no es posible, y por otro, hay que preguntarse si en todos los casos es incluso conveniente y necesaria. "La objetividad histórica es la verdad del pasado a la luz del presente y no una reconstrucción del pasado en su facticidad irrepitable"(12), por ello podemos afirmar que "la distancia temporal no es algo de que debemos prescindir sino una condición previa positiva que hace posible entender el pasado en cuanto pasado"(13).

Muchas veces nuestra comprensión del tema tratado por el autor puede ahondarse precisamente cuando los presupuestos implícitos de su propio horizonte no coinciden con los nuestros. La distancia temporal es precisamente la que nos permite percibir cómo viejas evidencias han dejado de serlo. Esta situación de choque y extrañeza nos obliga a profundizar mejor en lo que el autor

---

(12) Schillebeeckx, "Dios, futuro del hombre", Ed. Sígueme, Salamanca, pag. 37.

(13) *ibid.* p. 36-37.

quiere comunicar, nos fuerza a captar la verdad profunda de lo tratado, más allá de los condicionamientos sociales e históricos en los que el tema fue pensado o expresado. La distancia histórica actúa, en este caso, como estimulante de nuestra curiosidad intelectual, como pista de investigación para comprender mejor el tema tratado al verlo desde una nueva luz histórica.

Encontramos un ejemplo de lo que queremos decir en la afirmación de León XIII sobre la propiedad: "Con razón, por consiguiente, la totalidad del género humano, sin preocuparse en absoluto de las opiniones de unos pocos en desacuerdo, con la mirada firme en la naturaleza, encontró en la ley de la misma naturaleza el fundamento de la división de los bienes y consagró, con la práctica de los siglos, la propiedad privada como la más conforme con la naturaleza del hombre y con la pacífica y tranquila convivencia"(14). Es indudable que la experiencia histórica a la que alude León XIII ("la práctica de los siglos") no es para nosotros la misma que en 1.891. La economía, los medios de producción supertecnificados las organizaciones multinacionales de la empresa moderna, todo ello ha cambiado tanto y la brecha entre los países desarrollados y subdesarrollados se ha abierto tanto que, al menos desde nuestra experiencia de Tercer Mundo y de fines de la década del 70 del siglo XX, debemos afirmar que nuestra experiencia del sistema capitalista no es muy feliz y dista mucho de la "pacífica y tranquila convivencia" que está en la base de la afirmación de León XIII.

La distancia histórica, en este caso, estimula nuestra investigación para desentrañar los valores permanentes que León XIII ha querido afirmar, y a distinguir-los de los condicionamientos históricos en los que éste valor fue comprendido y formulado hace más de 85 años. Más adelante, al referirnos en concreto al tema de la propiedad, señalaremos la inadecuación entre argumentos y experiencias pasadas con la experiencia moderna de la propiedad privada.

#### **b) Criterio de fe cristiana.**

Los textos que comentamos no son solamente históricos. Son textos de fe, expresión de una convicción religiosa sobre el sentido de la vida humana y de las relaciones sociales. Esta característica reclama criterios hermenéuticos apropiados que destaquen la esencia de lo cristiano en su juicio sobre la historia. Por

---

(14) Rerum Novarum, 8 (numeración de la BAC, minor).

poner tan solo un ejemplo, Moltmann con su teología de la esperanza, ha aportado una importante contribución al recordar una dimensión frecuentemente olvidada: la esperanza.

La tarea cristiana de construir la historia no consiste solo en mantener fielmente la tradición y el pasado; consiste también en hacerla operativa y fecunda para construir el futuro, ya que toda la existencia cristiana está marcada por los dos hechos cristológicos que la engloban y determinan: la primera y la segunda venida del Señor. La fe cristiana es una fe que vive de la memoria de los hechos pasculares y de la utopía esperanzadora del encuentro definitivo con el Señor de la historia. Este criterio es fundamental en nuestra lectura del Magisterio, ya que no pueden acumularse citas de los textos como argumentos irrefutables para defender modelos sociales caducos o transnochados. Más que a mantener un orden social, como si ya se lo considerara la fiel expresión de lo cristiano, el magisterio nos invita a la creatividad, a la búsqueda de nuevas formas sociales que expresen mejor nuestra activa participación en la esperanza y en la historia, orientada hacia el encuentro con el Señor. Así, por el ejemplo, Pablo VI considera insuficientes los esfuerzos hasta el presente. "Se trata de construir un mundo donde todo hombre, sin excepción de raza, religión o nacionalidad, pueda vivir una vida plenamente humana, emancipado de las servidumbres que le vienen de parte de los hombres y de una naturaleza insuficientemente dominada..."(15). "El pasado ha sido marcado demasiado frecuentemente por relaciones de fuerza entre las naciones; venga ya el día en que las relaciones internacionales lleven el cuño del mutuo respeto y de la amistad, de la interdependencia en la colaboración y de la promoción común bajo la responsabilidad de cada uno".(16). Es menester "abrir a todos el camino de una vida más humana"(17). Para ello las comunidades locales con sus legítimos pastores deben discernir "las opciones y compromisos que conviene asumir para realizar las transformaciones sociales, políticas y económicas que se consideran de urgente necesidad en cada caso"(18). Esto suponen entre otras cosas, "revisar las relaciones actuales entre las naciones..."(19). "Para hacer frente a una tecnocracia creciente hay que inventar formas de democracia moderna, no solamente dando a cada hombre la

---

(15) *Populorum Progressio*, 47.

(16) *ibid.*, 65.

(17) *ibid.*, 82.

(18) *Octogesima Adveniens*, 18.

(19) *ibid.*, 43.

posibilidad de informarse y de expresar su opinión, sino de comprometerse en una responsabilidad común”(20).

### c) Criterio de normatividad ética.

Los textos que comentamos no son mera expresión de una fe. Tienen una característica peculiar: son actos de Magisterio, es decir, proclaman oficialmente una enseñanza en virtud de una potestad docente confiada por Cristo a su Iglesia. La potestad docendi se ordena al servicio de la Iglesia, iluminando el misterio de Cristo y de la propia Iglesia en la historia, bajo la acción del Espíritu Santo.

El centro del magisterio es la aceptación de Cristo y de su misterio. A partir de allí, de Cristo mismo, como centro de vida y plenitud de verdad, se ordenan coherentemente las múltiples afirmaciones, deducciones, explicitaciones de la fe. Y a medida en que una afirmación doctrinal es más “periférica”, la seguridad infalible de interpretación del misterio se va como “diluyendo”, puesto que afecta cada vez menos lo sustancial y se hace cada vez más dependiente de otros modos humanos de conocer, y por lo tanto, está más sometido a las debilidades e incertidumbres del conocimiento humano. Así es posible establecer, como lo hace G. Baum(21) tres zonas de afirmaciones del magisterio muy distintas en sus alcances, en su obligatoriedad y en su relación con lo central de la fe que es Cristo mismo. Estas tres zonas son: 1) la revelación divina y lo relacionado con ella; 2) los valores naturales de la vida humana, personal, y social; 3) la investigación teológica y bíblica.

La potestas docendi se ejerce de dos maneras muy diferentes: por el magisterio infalible y por el magisterio auténtico (o no-infalible). Los documentos que comentamos pertenecen al magisterio auténtico. La falibilidad de ninguna manera quita autoridad al magisterio, de la misma manera que confiamos nuestra salud al médico y seguimos sus consejos a pesar de que no tiene garantía absoluta de infalibilidad.(22). Cuando se trata, pues, de una doctrina que no tiene garantía de infalibilidad, es posible pensar que puede ser modificada o corregida. Si ésto no fuera posible, por sentirse el teólogo atado, incluso por la doctrina no-infalible, sería difícil perfeccionar una doctrina que precisamente por no ser infalible puede ser perfeccionable.(23)

(20) *ibid.* 47.

(21) G. Baum: “El magisterio en una Iglesia cambiante”. *Concilium* 21 (1967), 70.

(22) Cf. B. Schuller: Apuntes sobre las manifestaciones auténticas del magisterio eclesiástico”. *Selecciones de Teología*, 27 (1968) 221-229.

(23) Franz Bockle: “Zur Krise der Autorität”, comentario al libro de A. Müller, en *Wort und Wahrheit*, 28 (1965) 809.

Lo dicho aquí, de ninguna manera implica ni desobediencia, ni rechazo del magisterio auténtico. Por el contrario, sería inmadurez buscar seguridad absoluta e infalible precisamente en un enunciado que el propio magisterio no quiso asumir infaliblemente, sino que lo propone sólo como auténtico.

A esta distinción hay que añadir aún otra. En muchas afirmaciones del magisterio auténtico lo que está en cuestión no es la verdad o falsedad de tal o cual doctrina, sino la seguridad de aceptarla o no, por la incoherencia actual y aparente con la fe. En la relación fe-ciencia, o fe-filosofía puede suceder que ciertas afirmaciones científicas o filosóficas no parezcan compatibles con las verdades que la Iglesia posee por la revelación.

Cuando se trata de una doctrina filosófica o de una teoría científica, en cuanto tales, el magisterio no juzga tanto de su verdad o falsedad cuanto de su compatibilidad o incompatibilidad con las verdades de fe. Pero, es este caso, es tarea responsable hacer progresar tanto la ciencia o filosofía como la teología misma de modo que el magisterio que se pronunció ya sobre la incompatibilidad de dichas doctrinas o teorías considerándolas como "non tute", pueda - ante los nuevos avances admitirla como compatible con la fe. Ejemplo de este proceso es el caso de la interpretación bíblica, en el que se dieron decretos sumamente restrictivos que están hoy fuera de vigor.

Los textos que analizamos son actos del Magisterio, pero en un campo específico: se refieren predominantemente a la conducta cristiana en la sociedad industrial. Son de naturaleza ética. Y también desde esta perspectiva necesitamos criterios hermenéuticos adecuados. ¿Cómo superar cualquier resabio de legalismo?

J. Blank nos recuerda la diferente concepción de "norma" para nosotros y para la mentalidad bíblica y el pensamiento tomista. En la sana tradición escolástica se ha mantenido siempre un respeto profundo por la virtud de la prudencia, que guía acertadamente en sus últimas determinaciones, las decisiones humanas. La moral tiene una función hermenéutica de la existencia del hombre y del cristiano (24).

La naturaleza misma del magisterio ejercido en el campo de la ética pide un profundo respeto por la libertad y la conciencia de la

---

(24) J. Blank, "Sobre el problema de las normas éticas en el Nuevo Testamento", *Concilium* 25 (1967) 187; F. Furger, "La prudencia y la transformación de las normas morales", *Concilium* 35 (1968) 324 ss; Th. Beemer, "Función hermenéutica de la teología moral", *Concilium* 45 (1969) 294 ss.

persona. "Su tarea esencial es proponer la doctrina de Cristo para iluminar y ayudar al cristiano a tomar después las propias decisiones, libremente y con plena conciencia, ante Cristo. El Magisterio no reemplaza la decisión personal porque su función consiste únicamente en hacerla más verdadera, si no más fácil. El no debe controlar desde afuera la acción divina en las conciencias. Un magisterio que no respetara las conciencias o pretendiese decidir en lugar de ellas, que quisiera determinarlo todo al estilo de un árbitro, como si fuese el único en haber recibido el Espíritu Santo, no solo obraría "ultra vires", sino que perdería su propio sentido, ya que la doctrina teológica sobre la conciencia y la inhabitación del Espíritu forma parte integrante del patrimonio cristiano"(25).

#### **d) Criterio de normatividad social y política.**

En este caso particular la Iglesia se confronta con situaciones a las que juzga desde la perspectiva de la fe, pero también desde factores no-teológicos, es decir, de disciplinas científicas que dan cuenta, interpretan y explicitan los fenómenos sociales.

Este nuevo problema se añade al que acabamos de exponer, ya que no solo debemos considerar la relación norma-libertad, orientación doctrinal del magisterio y responsabilidad creadora de la persona, ni sólo el problema de elucidar la ética concreta teniendo en cuenta las normas generales sin pretender deducir de ellas la última determinación de la acción inmediata, sino además el problema del papel que juegan las ciencias humanas, en particular las sociales, para tomar una decisión concreta.

En este sentido cabe distinguir en la experiencia humana concreta una percepción del contraste entre lo que es y lo que debería ser. "Cuando analizamos tales experiencias de contraste en cuanto a su capacidad de crear nuevos imperativos éticos, hallamos que en tales experiencias negativas se incluye una captación de valores positiva, velada aún y sin expresión clara, pero capaz de mover la conciencia que empieza a manifestar su protesta. Se empieza experimentando una ausencia de lo que debería ser y de ahí se pasa a una percepción, quizá difusa pero real de lo que se ha de hacer aquí y ahora. Esta experiencia, por supuesto, es tan solo una etapa preliminar que lleva a una reflexión más aguda que abarca tanto un análisis científico de la situación como una nueva declaración de principios fundada en las experiencias del pasado.(26)

---

(25) Edouard Hamel, "El cristiano de hoy frente al Magisterio", *Criterio* (1971) 425.

(26) Schillebeeckx, o. c. p. 166.

Podemos confirmar este inserto de Schillebeeckx si consideramos la historia de la doctrina social de la Iglesia. La "Rerum Novarum" quiere enfocar explícitamente la situación de los obreros, en una situación de "cambio operado en las relaciones mutuas entre patronos y obreros; la acumulación de las riquezas en manos de unos pocos y la pobreza de la inmensa mayoría..." ya que "no solo la contratación del trabajo, sino también las relaciones comerciales de toda índole, se hallan sometidas al poder de unos pocos, hasta el punto de que un número sumamente reducido de opulentos y adinerados ha impuesto poco menos que el yugo de la esclavitud a una muchedumbre infinita de proletarios"(27). La miseria de los trabajadores, la tentación de la violencia, la negación de Dios llevan a formular – antes esas situaciones, contrarias al plan de Dios – las exigencias de mayor justicia, de fraternidad, de culto a Dios.

La experiencia de contraste está en la base de la tematización posterior. La tarea de la teología consiste en elucidarla rescatándola del nivel pre-reflejo de intuitivo. Pero en esta tematización y precisamente porque se trata de hechos sociales, la teología necesita de la mediación de las ciencias sociales.

Tenemos entonces un doble proceso de articulación, que Leonardo Boff analiza refiriéndose a la teología de la liberación, pero que en cuanto proceso, es válido también para el Magisterio social. En el primer nivel – que Boff llama sacramental – se da una percepción desde el horizonte de la fe de la situación de contraste, y junto a esta percepción, una comprensión intuitiva de la realidad conflictiva, entendida como un no – deber – ser, y un primer esbozo no científico ni concreto de un compromiso cristiano.

Junto a esta primera articulación existe otro nivel de articulación crítica en la que se tematiza y reflexiona con mayor rigor tanto sobre el horizonte mismo de la fe desde donde se considera la experiencia de contraste, como también en el uso de las mediaciones científicas para una lectura más exacta de la situación analizada, y la correspondiente reflexión teológica sistemática. De este modo, el nivel primero de la experiencia del contraste, adquiere su elucidación y clarificación en el nivel segundo de la articulación crítica(28).

Este proceso se da también en el Magisterio social. A la constatación de la realiza negativa (explotación de los obreros, en Rerum Novarum, evolución de la Economía, en Quadragesimo Anno

---

(27) RN, I.

(28) Leonardo Boff, "Qué es hacer teología desde América Latina?", en Liberación y cautiverio, encuentro Latinoamericano de Teología, México, 1975 pp. 129-154.

y Mater et Magistra; el desafío de la brecha entre países desarrollados y subdesarrollados, en *Populorum Progressio*) acompaña también un somero intento de explicación causal que dé cuenta de los fenómenos en sus raíces más profundas. Es a esta necesaria mediación de elementos no-teológicos a la que nos referimos para insistir en la necesidad de un criterio hermenéutico para los textos sociales.

Cuando, por ejemplo, Pio XI dice en *Quadragesimo Anno* que "en la actual situación de cosas, la contratación y locación de la mano de obra en lo que llaman mercado de trabajo, divide a los hombres en dos bandos o ejércitos, que con su rivalidad convierten dicho mercado como en un palenque en que esos dos ejércitos se atacan rudamente(29). El Papa no solo describe la lucha de clases sino apunta a su explicación causal, en términos — por lo demás — extremadamente semejantes a los de Marx.

En los documentos de la Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (Medellín 1.968) encontramos también la mediación de las ciencias sociales en la comprensión de la experiencia primaria de contraste entre la realidad y el plan de Dios.(30)

Pablo VI afirma, por tanto, la necesidad de una deliberación profunda y el estudio de múltiples datos, en la gestación de los documentos del Magisterio eclesiástico. "El Magisterio de la Iglesia no puede proponer normas morales, sino cuando está cierto de interpretar el querer de Dios; y para alcanzar esta certeza, la Iglesia no queda dispensada de las investigaciones, ni del examen de las múltiples cuestiones planteadas de todas partes del mundo a su consideración: tarea ésta, a veces muy amplia y nada fácil.(31)

La mediación científica será fecunda, si se mantiene también el sentido crítico frente a las ciencias mismas. "En verdad, cada disciplina científica no podrá comprender, en su peculiaridad, más que un aspecto parcial, aunque verdadero del hombre; la totalidad y el sentido se le escapan. Pero dentro de éstos límites, las ciencias humanas aseguran una función positiva que la Iglesia reconoce

---

(29) QA, 83.

(30) Los documentos de Medellín no solo describen la situación, vg. de pobreza: justicia 1, Paz, 1, 5; catequesis 7, Movimientos de laicos 2, Formación del Clero 1, pobreza de la Iglesia 3, 7; sino que buscan las causas, vg. en la marginalidad: Paz, 2, Familia 2b; Educación 3, Juventud 1, Pastoral de Conjunto 1; o en la dependencia: Movimiento de laicos 2; Justicia 1, 11, 13, 16, 20; Paz 2, 5, 8n 14a, 32; Educación 6. Sin embargo, más allá de la interpretación sociológica interesa la teológica: estamos ante una situación de pecado, Paz 1, Justicia 2; de la Injusticia, Justicia 1, 2; Paz 1, 16, 19; Catequesis 7; Pobreza de la Iglesia 1, Pastoral de conjunto 1.

(31) Pablo VI al XIII Congreso del CIF, en *L'Observatore Romano*, 13 febr. 1.966.

gustosamente. Pueden así mismo ensanchar las perspectivas de la libertad humana más de lo que permiten prever los condicionamientos conocidos. Podrán también ayudar a la moral social cristiana, la cual verá sin duda limitarse su campo cuando se trata de proponer ciertos modelos sociales, mientras que su función de crítica y de superación se reforzará, mostrando el carácter relativo de los comportamientos y de los valores que tal sociedad presentaba como definitivos e inherentes a la naturaleza misma del hombre"(32).

Es pues un criterio fundamental tener en cuenta el carácter hipotético de los documentos del magisterio social en cuanto sociales. Con las palabras "relativamente hipotética", queremos significar el hecho de que tales textos dependen también de una información no teológica y hablan acerca de una realidad secular, accidental y cambiante..." "una declaración de este tipo solo puede ser válida en la medida en que se cumpla una condición: la condición de que se dé precisamente esta situación concreta histórica en la sociedad"(33).

Los cuatro criterios hermenéuticos que hemos enunciado nos servirán para leer e interpretar los documentos sociales del Magisterio desde nuestra realidad latino-americana. Ahora bien, en esta realidad nos encontramos con la praxis liberadora.

## II

### Praxis de liberación

Se suele objetar que la praxis no queda bien definida en los trabajos teológicos sobre la liberación. Para evitar ambigüedades es conveniente clarificar el concepto de praxis que vamos a usar, ver su ubicación en la teología en general y en la teología de la liberación en particular, y esclarecer el problema de la praxis marxista.

#### a) Qué es praxis.

Es una palabra griega que traducimos al español como "práctica". Praxis designa la acción humana en cuanto "modifica lo que nos rodea" (Diccionario Lalande). Se puede modificar la conducta en relación a personas (hombres o Dios) o se pueden

---

(32) Octogesima Adveniens, 40.

(33) Schillebeeckx, o. c. p. 175.

modificar cosas. En la primera vertiente tenemos la dimensión ética "y por eso siempre se entendió que la relación práctica se refería esencialmente a la política y a la pastoral."(34)

La praxis es actividad, acción, opuesta a teoría. Por praxis entendemos la acción humana en cuanto se dirige a las relaciones con los demás. Limitamos el concepto de praxis al añadir la palabra "liberación". La praxis así entendida tiene entonces como objeto la creación de ámbitos de libertad para el hombre.

La praxis de liberación se da en muchos ámbitos de la vida humana, pero en forma particular en lo político en cuanto este nivel articula decisiones que afectan otros niveles. La decisión de articular las políticas educativas, o de vivienda, o de inversión y trabajo, está en manos de quien controla la política de una nación. En este sentido, praxis de liberación significa acceso y control de esa articulación global de modo que las decisiones concretas no solo no sean obstáculo para la libertad de personas y grupos, sino que se orienten en sentido del proyecto que el pueblo mismo aspira a realizar en su historia.

Pero por importante que sea el ámbito político como campo de la praxis de liberación, no agota esta praxis en cuanto que la libertad humana tiene otros muchos condicionamientos y posibilidades. De nada vale, vg. una liberación política formal – como es el caso de nuestras independencias nacionales latinoamericanas – si no va acompañada de una libertad y autonomía en el campo de lo económico o de lo cultural. Y de poco servirían estas liberaciones si fueran tan solo una remoción de obstáculos para un proyecto histórico, sin que este mismo proyecto guiara nuestra libertad hacia la comunión con los demás y con Dios. La liberación, pues, es un proceso de superación de opresiones pero para que la persona humana realice su libertad en el amor y la comunión. Es preciso superar la opresión porque ella es precisamente la expresión del no-amor y la raíz de odios y conflictos, es decir, engendradora de no-amor.

Cuando se afirma que la praxis de liberación es el lugar matriz de la teología de la liberación se quiere afirmar que la lucha por una sociedad mejor, que permita a las personas vivir sin opresiones y en libertad para un amor real a sus hermanos y al Padre, en el lugar de profundización de la experiencia de la fe. Esto nos plantea la necesidad de esclarecer la relación entre praxis y teología.

---

(34) A. Methol Ferré, o. c. p. 40 (cf. nota 3).

## b) Praxis y teología.

No es nueva la relación entre teología y praxis(35). Si la teología es ciencia de Dios, este conocimiento por su propia naturaleza desborda los estrechos límites de lo puramente especulativo y racional. No podemos conocer a Dios sin rendirle culto y someternos a su voluntad.

Por ello conviene recordar la tradición de los grandes teólogos. Para ellos "la teología es ad operationem", quiere abarcar al hombre entero y no solamente su inteligencia; es la ciencia de la salvación o para la salvación. Su objeto no es formalmente lo "scibile", sino lo "operabile"(36). Ninguna verdad teológica, ni la aparentemente más abstracta, deja de tener incidencia en la praxis. Para Duns Scoto, "incluso verdades tan teológicas como "Dios es trino" y "El Padre engendra al Hijo" son prácticas, ya que afirmar que Dios es trino incluye la noticia de la rectitud inherente a la dilección dirigida a las Tres Personas, tanto que si se diese un acto de amor a una persona excluyendo a la otra, como lo haría un infiel, tendríamos acto no recto que por eso no sería praxis."(37)

Como para Duns Scotus, también para San Buenaventura, una teología sin praxis es perniciosa y dañosa. "Pero para ellos la "praxis" en la teología significa el amor a Dios en cuanto acto elícito de la voluntad naturalmente posterior a la intelección y a la vez según la intelección que rectamente procede el entendimiento iluminado por la Revelación"(38). En otros términos, la praxis a la que se refiere la Teología, es una praxis que se da ya en el horizonte de la fe.

Si la relación entre teología y praxis es tan antigua, dónde estaría la novedad de la teología de la liberación? La novedad no consistió en mostrar la necesaria coherencia entre la fe y la vida de caridad. Sin embargo, en la teología contemporánea se ha recuperado el valor de la caridad. "Esto ha llevado a ver la fe, más bíblicamente, como un acto de confianza, de salidad de uno mismo, como un compromiso con Dios y con el prójimo, como una relación con los demás. Es en este sentido que San Pablo nos dirá que la fe opera por la caridad: el amor es el sustento y la plenitud de la fe, de

---

(35) Boaventura Kloppenburg OFM.: "El concepto de "praxis" en el año 1302, Medellín 9 (1977) 82-88.

(36) *ibid.* pag. 85.

(37) *ibid.* pag. 85.

(38) *ibid.* pag. 87.

la entrega al otro e inseparablemente a los otros. Ese es el fundamento de la praxis del cristiano, de su presencia activa en la historia" (39).

Son las dimensiones sociales de la caridad, tal como se van descubriendo en la sociedad industrial moderna, las que constituyen nuevos campos de esa praxis de caridad que todo cristiano que acepta en la fe a Jesucristo se ve llamado a realizar. Si ser discípulo de Jesús es cumplir su mandamiento de amor (Jn. 15,11), tratar de cumplir ese mandamiento en la complejidad de la vida real social y política, es adentrarnos en el conocimiento profundo de los designios de Dios sobre la historia.

La novedad de la Teología de la liberación está en la función crítica de la praxis cristiana. Debe haber coherencia entre nuestra fe y nuestra vida. Pero la coherencia que la teología de la liberación destaca es la que debe existir entre nuestra fe, comunitariamente vivida como Iglesia, y nuestra vida social, económica, política. Y es aquí donde aparecen enormes incoherencias, vg. entre la obra evangelizadora de Occidente que llevó la fe a los países del Tercer Mundo, y la obra colonizadora que con frecuencia persiguió "su propio interés, su poder y su gloria, y que al retirarse ha dejado una situación económica vulnerable ligada, por ejemplo, al monocultivo, cuyo rendimiento económico está sometido a bruscas y amplias variaciones"(40) en un pasado demasiado marcado por "relaciones de fuerza entre las naciones"(41). Lo nuevo de la teología es, pues, mostrar la distancia no solo entre fe y vida en los creyentes sino entre la fe vivida como Iglesia al interior de la cultura de un pueblo y las estructuras sociales del mismo. En este sentido la función crítica señala la distancia entre ambas y llama a la conversión y por tanto a la autenticidad de la fe. Pero hay más: la situación no solamente es anticristiana sino que encuentra cohonestadores y legitimadores que la legitiman y defienden como cristiana. La función crítica de la teología será entonces mostrar el abuso de lo cristiano para cubrir y disfrazar lo no cristiano, es decir, señalar la ideologización de algunas interpretaciones de la fe, en contradicción con las exigencias del Evangelio.

La praxis de la liberación de la que hablamos no es en primera instancia la que explicitan, con acierto o no, los teólogos, o la que objetan, con acierto o no, sus críticos; es primariamente la praxis original crisma, la que viven muchas comunidades cristianas

---

(39) Gustavo Gutiérrez, *oc.* pag. 27 (cf. nota 3).

(40) *Populorum Progressio*, 7.

(41) *ibid.* 65.

obedientes al magisterio y al Evangelio, vida que es dato primero antes de la reflexión como acto segundo. Es esa praxis liberadora la que no se puede cancelar con argumentaciones críticas sobre las determinaciones concretas. La urgencia de cambiar la historia es praxis de liberación; ésta es la afirmación central de Medellín. Si el cambio debe ser revolucionario o no, si la revolución es violenta o no, son determinaciones de la opción fundamental liberadora que discutiremos más adelante. Pero lo central en la praxis de liberación es el rechazo de una situación de pecado(42) y el compromiso con una sociedad distinta a la que se aspira porque el Señor nos llama a ella. La crítica será oportuna si las determinaciones contradicen sustancialmente la opción primigenia, pero aún así hay que examinar si esta contradicción se da en el nivel de la teoría, o en el de la práctica y habrá que privilegiar ésta, por aquello de que "contra facta non valent argumenta".

Cuando hablamos de praxis como criterio de verdad, queremos destacar que el conocer, tal como aparece en la pura racionalidad humana, es insuficiente. En ese sentido, ni siquiera el retorno al realismo crítico aristotético — tomista, aseguraría una apertura a la trascendencia, ya que la definición de verdad como: *adaequatio rei et intellectus*" no dice por sí misma, si esa "res" es considerada como creada o no, y por tanto la verdad del mundo queda inconclusa si la definición no se reformulara como una "*adaequatio intellectus hominis cum intellectus Dei rebus mediantibus*".(43)

Desde la perspectiva de fe, en la que nos situamos, la realidad de la naturaleza y de la historia, su profunda verdad, no es algo que aparezca ante nuestra ciencia humana, sino algo que nace del designio salvífico de Dios. La realidad social está, por decirlo así, "rota" en cuanto que el dato de la fe (Dios que convoca la comunión humana cuya plenitud es comunión con la Trinidad misma) no coincide con el dato de las ciencias humanas (enormes desigualdades entre personas, clases, naciones, que nacen de la injusticia, del abuso del poder por las desiguales relaciones económicas, políticas, culturales). La verdad radical de la historia no es la que nos dice la

(42) Medellín, Documento Paz, I, 13.

(43) Fernando Moreno: "Praxis marxista y teología de la liberación" 19 (1976) 5-27, caracteriza las dos epistemologías de esta manera: "La praxis es locus de la verdad, no según la noción epistemológica del realismo crítico que define la verdad como la "*adaequatio rei et intellectus*", sino según la concepción marxista de la racionalidad en cuanto la praxis es el desarrollo de la razón de la historia (y no en la historia, que es el enunciado hegeliano)". pag. 11-12 Insisto en que la apertura a la trascendencia no queda garantizada tampoco por la definición del realismo crítico, a menos que la realidad sea referida a Dios.

ciencia humana sino la revelación divina. Y esta verdad supone y exige que nosotros asumamos el compromiso de realizar, de hacer la voluntad del Padre, y por tanto, de re-hacer la historia haciéndonos, en este sentido, constructores de ella en la medida en la que la ajustamos al plan de salvación, con la ayuda de la gracia. Poniéndonos en el camino del hacer y del obrar esa verdad vamos conociendo mejor la realidad misma, ya que nuestra acción expresa nuestras ideas y las corrige, pero además, porque en la lucha por hacer un mundo fraterno se revela nuestro pecado, nuestra no-verdad que es nuestro no-amor, y por ello nuestra inadecuación con el plan de Dios. Sólo acogemos de verdad el dato revelado sobre la convocación de los hombres a la fraternidad y la plenitud de ésta en el misterio de la comunión divina, cuando nos comprometemos con esa convocación, siguiendo a Jesucristo que vino a cumplir la voluntad del Padre (Jn. 4, 34) y se hizo obediente hasta la muerte (Phil. 2,8).

### c) Praxis cristiana y praxis marxista.

Puede ser iluminadora la comparación de la praxis cristiana y la marxista al menos en estos dos puntos: la lógica de la realidad y el papel que en la percepción de esta lógica la praxis.

#### 1. La lógica de lo real.

La praxis marxista parte de la realidad (social e histórica), en cuanto ésta está dada; trata de buscar la lógica interna de estarealidad y sostiene que la praxis es la manera de llegar a la racionalidad de la historia. En este sentido, no es lo inmanente de la realización que se establece entre teoría-praxis lo que cuestiona la fe, ya que no solo en la ciencia marxista: sino en toda ciencia humana se trata de buscar formalmente la racionalidad inmanente a la realidad que se analiza (problema que de suyo ni afirma ni niega nada sobre la trascendencia de Dios o la relación del ser mundano con ese Dios trascendente). Afirmar pues que la vinculación entre teoría y praxis se cierra en lo inmanente es desconocer que esta misma tentación está presente en toda ciencia, que de por sí no es un camino para la fe. En este sentido, no solo da ciencia y praxis marxista necesita del juicio crítico de la fe, sino toda ciencia, cualquiera que ella sea, ya que abarca parcialidades del hombre y carece de una visión de conjunto del sentido de la vida humana (cf. QA. 40).

La racionalidad que explica la historia es inmanente en cuanto toda ciencia — y no solo la marxista — busca una

explicación de efectos por sus causas y éstas son immanentes. Hacer ciencia no es, de por sí, negar a Dios a menos que la positiva afirmación de la causalidad immanente se extrapole a una afirmación excluyente de la Causa Primeira. Pero para elaborar la relación entre las causas segunda y Primera debe existir en el hombre la apertura al problema de Dios.

Indudablemente que el problema es más hondo, en cuanto el marxismo busca la causalidad de la historia y no solo la explicación causal de los fenómenos naturales. Se trata aquí del problema de la libertad humana, y nuevamente, toda ciencia – y no solo la marxista – tiende a pensar la conducta del hombre como resultado de leyes objetivas cuyo conocimiento permite predecir comportamientos. En este caso, la experiencia religiosa de Dios, por la relación de gratuidad inesperada y libre, introduce un principio de corrección crítica no solo a la cerrada immanencia, sino también al rígido determinismo de la conducta humana.

La praxis cristiana, a diferencia de la marxista, toma la realidad social e histórica en cuanto creada y redimida, es decir, como remitida esencialmente a la historia de la salvación. En este sentido no solo busca una lógica interna immanente, en la cual las ciencias tienen su aporte, sino sobre todo, la lógica trascendente de Dios, irreductible a aquella, y más aún, instancia crítica de toda lógica immanente. Esta es la tarea crítica que la teología debe asumir.

## 2. Papel de la praxis.

El segundo punto de comparación es la relación entre praxis y conocimiento. Afirmar que sólo se conoce aquello que se transforma no es tampoco exclusivo de la ciencia marxista, sino común con el criterio de verificabilidad, hoy tan corriente en las ciencias y en la filosofía analítica del lenguaje. No es lo formal del principio de que se conoce lo que se transforma, lo que en verdad nos cuestiona; es más bien la concreción de ese principio en cuanto al modo y a los agentes de la transformación.

En cuanto al modo, para el marxismo, transformar el mundo es hacer la revolución. F. Moreno lo describe así: "La revolución es en Marx un imperativo histórico y al mismo tiempo el tejido mismo de los procesos sociales. De ahí que identifique el progreso y el cambio revolucionario..."(44). Si esta afirmación, de que solo la revolución

---

(44) F. Moreno, *oc.* pag. 13.

transforma la historia, nace de la praxis y se fundamenta en ella, será también en la praxis desde donde se la falsifique o se la demuestre no verdadera. Solo la existencia real y concreta de cambios radicales y profundos en la humanidad por caminos no-revolucionarios, será la invalidación de esta tesis. Es aquí donde nuestra conciencia cristiana debe sentir la urgencia de la llamada de Pablo VI: "Hay que darse prisa. Muchos hombres sufren y aumenta la distancia que separa el progreso de los unos del estancamiento y aún retroceso de los otros"(45). No se trata, tampoco, de un activismo improvisador, nos dice el Papa.

Desgraciadamente a los 10 años de la Encíclica *Populorum Progressio*, todavía son aplicables a América Latina las palabras de Pablo VI: "Es cierto que hay situaciones cuya injusticia clama al cielo. Cuando poblaciones enteras, faltas de lo necesario, viven en una tal dependencia que les impide toda iniciativa y responsabilidad, lo mismo que toda posibilidad de promoción cultural y de participación en la vida social y política, es grande la tentación de rechazar con la violencia tan graves injurias contra la dignidad humana"(46). Mientras esta situación persista, la tentación de la violencia seguirá presente... y las tesis sobre el cambio revolucionario mantendrán su verosimilitud, si no su verdad.

En cuanto a los agentes del cambio, son para el marxismo, los proletarios. Pero su tesis, si es fruto de praxis, sólo se puede invalidar con otra experiencia distinta. El día que nuestros técnicos, economistas, profesionales, planificadores, renuncien a la fuga de cerebros y de capitales; acepten remuneraciones mucho más modestas por un trabajo en real beneficio de los sectores más marginados, superen las tentaciones de la sociedad de consumo, etc., ese día tal vez, se invalide la tesis sobre el proletariado como agente de la historia. Pero aún esa misma transformación no habrá sido posible sin el influjo de la condición de los pobres. Más que mostrar, pues, las incoherencias teóricas, es preciso iniciar nuevas praxis históricas concretas.

La praxis cristiana se distingue de la marxista en cuanto el conocimiento al que accedemos por ella es del sentido total de la historia en los designios de Dios. Es por tanto, una praxis que ella misma es gracia y actitud de acogida del don revelado, actitud de pobreza. La vocación a la comunión, la verdad que se nos revela en la acción cristiana, no es un concepto, es una llamada a una manera de vivir; mientras ésta no exista, nuestro conocimiento de esa

---

(45) *Populorum Progressio*, 30.

(46)

vocación solo revelará el vacío profundo de la inexistencia de verdad, la distancia entre la realidad y la llamada de Dios.

Las dos praxis no se contraponen en el mismo nivel como si fuera alternativa a la otra. La racionalidad de la historia debe ser captada por el cristiano con el recurso a las ciencias, debe ser hecha carne en los procesos históricos, pero todo ello no revela la racionalidad última que consiste en la *lex aetern* puesta en la creación por Dios. Las ciencias, al explicar las leyes objetivas de la historia, ayudan a entender mejor las tareas, los problemas, los condicionamientos sociales. Pero no llegan a revelar la realidad profunda de esa historia que es un misterio de gracia y de pecado.

### III

#### Hermenéutica y praxis de liberación

El tercer momento de nuestra reflexión establece la relación entre la praxis de liberación y la interpretación del magisterio social.

Para los objetores de la teología de la liberación, una de las críticas es la poca atención que se dedica al magisterio de la Iglesia. Esto parece una paradoja si recordamos que la misma teología de la liberación tiene sus raíces en un acto del magisterio: Medellán.

Dice Carlos Bravo, S.J.: "Al colocar como lugar teológico y criterio primario de la revelación, la praxis histórica de liberación, se comprende desde esta perspectiva, la ausencia práctica del magisterio y de la tradición dogmática y también el hecho de que la Escritura pase a ser un lugar secundario de referencia(47).

El simple señalar los límites del magisterio que "no han proporcionado respuestas operativas para la conducción de la historia", es interpretado de esta manera por G. Fessard: "Basta hacerlo notar: se acusa de impotencia a la enseñanza social y tradicional de la Iglesia porque no es "operativa". En otras palabras, Cristo ya no es la luz del Mundo".(48).

A estas objeciones puede corresponder en algunos teólogos de la liberación una actitud de crítica que va dirigida, no tanto al magisterio en cuanto tal, sino a la alianza con el poder como posición asumida algunas veces por la Jerarquía. Como se ve, tal crítica al rol social de la autoridad institucional de la Iglesia no

(47) Carlos Bravo: "Fe cristiana y praxis de liberación", Tierra Nueva, 20 (1977) 5-23: la cita está en la pag. 17.

(48) G. Fessard: "Críticas a la teología de la liberación de Vincent Cosmao y Giulio Girardi", Tierra Nueva, 9 (1974) pag. 44.

necesariamente cuestiona el magisterio mismo. En otras ocasiones, sin embargo, la crítica sí recae en el magisterio mismo en cuanto presenta valores, juicios e interpretaciones que legitiman la sociedad capitalista o pueden ser usados por quienes defienden este sistema, incluso más allá de las intenciones originales del magisterio mismo. Tendríamos, por tanto, un doble problema: el de la ambigüedad de los textos mismos, y el del uso interesado que se hace de este mismo magisterio. Como dice Ellacuría: "Lo que molesta a la teología latinoamericana no es el magisterio sino una lectura acrítica del Magisterio y una negación de la propia responsabilidad teórica por repetición mecánica del mismo"(49).

¿Cómo responder a la objeción? En primer lugar el paso de la ortodoxia a la heterodoxia es siempre un riesgo en cualquier posición y no solo en la que se excede en cuestionar sino también en la que se excede en defender. En un texto ya citado, dice Hamel que un magisterio que pretendiera decidir en lugar de la conciencia de los fieles y determinarlo todo al estilo de un árbitro como si fuera el único que hubiera recibido el Espíritu Santo, no solo obraría *ultra vires* sino que perdería su propio sentido, pues negaría parte del patrimonio cristiano, como es la doctrina teológica sobre la conciencia y la inhabitación del Espíritu Santo(50).

La crítica al rol social de la Iglesia — no solo de la Jerarquía sino de toda la comunidad cristiana — es parte necesaria de un proceso de purificación de una Iglesia que se reconoce como peregrinante (LG. 8). Ella no afecta ni la divinidad ni la santidad de la Iglesia, al contrario, la hace creíble. Dicha crítica sería inaceptable si la Iglesia fuera considerada como pura obra humana, como puro resultado de una configuración social para cumplir solo ese rol sociológico que está en cuestión. La necesidad de crítica no viene por la institución divina sino por la realidad humana, a veces tan humana, de la Iglesia misma. Si la crítica es un juicio de la distancia entre lo que la Iglesia es y lo que la Iglesia está llamada a ser, ni por un mero proceso histórico intramundano, sino por la vocación misma del Señor, entonces la crítica es positiva y es acercamiento a la voluntad divina.

Por otra parte, los malos entendidos a que ha dado lugar esta misma crítica y las circunstancias nuevas de la realidad social y política del continente hacen dudar de si sea esta realmente la primera y más urgente tarea en la liberación. Leonardo Boff insistirá en la necesidad de un testimonio de unidad y solidaridad de toda la

---

(49) Ignacio Ellacuría. o. c. (cf. nota 1), pag. 21.

(50) Cf. *supra*, nota 25.

Iglesia, la cual debe ser signo claro de defensa de derechos humanos. No se puede caer en la tentación de la crítica estéril. "Como institución debe ser cohesiva y fuerte; no hay que desgastarse con cuestiones intrasistemáticas".(51).

Nuestra intención en esta tercera parte no es solo aclarar objeciones sino sobre todo mostrar la contribución positiva de la praxis de liberación frente al magisterio. Si el magisterio auténtico requiere un permanente trabajo de reflexión teológica para perfeccionarlo y mejorarlo, la praxis de liberación y la teología subsiguiente tienen algo que decir. Sintetizamos en tres puntos esta contribución positiva: 1. en torno a la propiedad privada. 2. En torno a la lucha de clases. 3. en torno al ateísmo.

### 1. La propiedad.

Se trata de un problema que se torna crucial en América Latina(52). El modelo capitalista liberal se basa en el privilegio de los derechos del capital sobre los del trabajo y pretende justificarse con el recurso al magisterio de la Iglesia. Tal legitimación va, sin embargo, más allá de la intención expresa del Magisterio(53).

Para probar este aserto veamos algunos textos: "Pero, como no faltan quienes calumnien al Sumo Pontífice y aún a la Iglesia misma de ponerse de parte de los ricos contra los proletarios, lo que constituye la más atroz de las injurias; y, además, los católicos no se hallan de acuerdo en torno al auténtico pensamiento de León XIII, hemos estimado necesario no sólo refutar las calumnias contra su doctrina, que es la de la Iglesia en esta materia, sino también defenderla de falsas interpretaciones"(54).

Veinte años después se vuelve a insistir en la misma idea: "Porque mientras algunos no tenían reparos en acusar a la Iglesia católica de predicar a los pobres la resignación y a los ricos la generosidad, León XIII no vaciló en proclamar y o defender abiertamente los sagrados derechos de los trabajadores."(55).

(51) Leonardo Boff, o. c. (cf. supra nota 28).

(52) La revista *Criterio*, de Argentina, dedica el número extraordinario de Navidad, 1975 a este tema. La Universidad católica en el Salvador, también analizó en concreto la doctrina de la Iglesia y los planes de reforma Agraria del Gobierno salvadoreño. El debate, en el Perú, en los años 1973-75 sobre la propiedad social, motivó también posiciones de la Jerarquía sobre este punto. Cf. también Carmelo Giaquinta, "Propiedad de los Medios de Producción y pensamiento social de la Iglesia", en *Teología* (Argentina), 21-22 (72-73) 111-116.

(53) Jesús Antonio de la Torre Rangel: "Reflexiones sobre la declaración de la Comisión Coordinadora Empresarial (de México)", *El Derecho de la propiedad en la Doctrina social de la Iglesia*, *Christus Set* (1975) 61.

(54) *Quadragesimo Anno*, 44.

(55) *Mater et Magistra*, 16.

León XIII para oponerse al socialismo que quiere suprimir la propiedad privada arguye, en primer lugar, desde la defensa del trabajador. Este, por su trabajo "adquiere un verdadero y perfecto derecho no solo a exigir el salario, sino también para emplearlo a su gusto. Luego si reduciendo sus gastos, ahorra algo e invierte el fruto de sus ahorros en una finca, con lo que puede asegurarse más su manutención, esta finca realmente no es otra cosa que el mismo salario revestido de otra apariencia, y de ahí que la finca adquirida por el obrero de esta forma debe ser tan de su dominio como el salario ganado con su trabajo"(56).

Este último texto da pie para pensar entonces que la defensa de la propiedad, incluida la de medios de producción, se realiza para asegurar el acceso real de todos los hombres — y en primer lugar de los trabajadores, en cuyo nombre se defiende este derecho — a la propiedad. Los tres textos, pero sobre todo el último, revisten un interés hermenéutico privilegiado: son como criterio de la rectitud de toda correcta interpretación en este punto, de modo que solo se interpretara la doctrina de la propiedad privada como defensa del privilegio de unos pocos ricos y como obstáculo para el acceso de los trabajadores a un derecho que les corresponde, se estaría desvirtuando profundamente el magisterio social e instrumentalizándolo como ideología. (cf. supra, "atroz Injuria" QA, y el argumento de *Rerum Novarum*).

Ahora bien, en el ejemplo propuesto por León XIII, la condición para el acceso a la propiedad está en el trabajo justamente remunerado, que permite tanto el nivel humano de vida como el ahorro. Tropezamos aquí con una dificultad: ¿En qué consiste el salario justo? Los Papas fijarán criterios(57) sobre todo de atención al bien del trabajador, de la empresa y de la economía nacional. Pero no puede construirse una economía injusta para el trabajador. Por el contrario, si la forma actual de la empresa o de la economía nacional no permiten la justa remuneración del trabajo, deben ser transformadas para poder llegar a lo que pide la justicia. No hacerlo es cometer violencia: "Por tanto, si el obrero, obligado por la necesidad o acosado por el miedo de un mal mayor, acepta, aún no queriéndola, una condición más dura, porque la impone el patrono o el empresario, éste es ciertamente soportar una violencia contra la cual reclama la justicia.(58).

---

(56) *Rerum Novarum*, 3.

(57) Cf. *Quadragesimo Anno*, 63-75; *Mater et Magistra*, ss; *Pacem in Terris*, 20; *Gaudium et Spes*, 67; *Octogesima Adveniens*, 14.

(58) *Rerum Novarum*, 32.

Desde la praxis de liberación, en nuestra realidad latinoamericana se manifiestan mejor algunas lagunas de imprecisiones. Si tomamos, por ejemplo, la distinción de la propiedad en bienes de consumo y medios de producción, podemos encontrar una contradicción entre ambos derechos, al menos en la realidad latinoamericana, de modo que la propiedad privada de los medios de producción alijar el modo de salario, no permite el suficiente acceso a la propiedad privada de bienes de consumo para los sectores laborales, en un nivel adecuado a la dignidad del hombre. Mientras que la propiedad privada de bienes de consumo es derecho de todos, la de medios de producción es en realidad tan solo privilegio de algunos. Dejando, pues, a los científicos sociales la verificación de la siguiente hipótesis, desde el punto de vista ético, sí hay que afirmar que si se diera contradicción entre la propiedad privada de medios de producción (privilegio de algunos) y la propiedad privada de bienes de consumo (derecho de todos), no podemos privilegiar la primera sobre la segunda; en otras palabras, no podemos defenderla a costa de un sistema social que signifique el sacrificio del segundo derecho, de las mayorías, para obtener el primero.

Se trata de defender la propiedad humana como un valor humano. Pero ¿de quiénes? y ¿cómo? Los textos pontificios citados nos invitan a anteponer la defensa de una propiedad más universal y básica sobre otra más particular, por más que los medios de producción tengan papel importante en la vida moderna, lo cual no prejuzga lo privado de su propiedad.

No podemos aducir, pues, el magisterio para legitimar el orden actualmente existente en América Latina. La economía está lejos de las reformas sociales que propugnaron los Sumos Pontifices. No se respeta el derecho de todo ser humano al trabajo; se privilegian los derechos del capital; el orden social no garantiza el bien común, sobre todo para grandes mayorías marginadas; no existe el salario familiar, o la cuantía del salario legal no corresponde a criterios de justicia, sino al mercado de trabajo. Las reformas que los Papas piden al sistema no se han dado todavía o son muy imperfectas e incipientes. El problema, es, además, si será posible lograr esas reformas, y es aquí donde la praxis liberadora cuestiona un mensaje cuya aplicación concreta es problemática.

Tomaremos como punto de partida de nuestra reflexión el concepto muchas veces repetido para legitimar el derecho de propiedad privada: la responsabilidad de decidir. Esta dimensión de la propiedad es, para Santo Tomás(59) la más importante, de modo

---

(59) Santo Tomás, Sum. Teol. IIa Iae, q. 66 a 2. Sobre el destino universal de los bienes cf. Pierre

que define la propiedad no por el derecho al uso — derecho que es común y no privado, ya que Dios destinó todos los bienes para todos los hombres, sino como derecho de decisión responsable. De este modo se revela la dimensión "humanista" de la propiedad que confiere al ser humano una dignidad y una responsabilidad. El hombre se hace responsable del bien personal y del bien social — las dos dimensiones de la propiedad — decidiendo con autonomía y libertad frente a las necesidades de sí mismo y de los demás. Esta decisión se ejercita en el momento en que el propietario separa de sus propios bienes lo necesario para sí y comparte con los demás lo que es superfluo (es decir, no necesario para la persona propietaria). Esta responsabilidad corresponde no solo a los individuos, sino también a los grupos e incluso a las naciones mismas(60).

Santo Tomás es muy claro en afirmar la prioridad del derecho al uso sobre el derecho a la decisión, al menos en el caso de extrema necesidad(61). Por eso dice que no es robo si alguien afligido por necesidad extrema, toma lo que no es suyo porque el dueño no quiere dárselo. La razón que aduce Santo Tomás es muy profunda, porque robo es quitar contra la legítima voluntad del dueño, y aquí la legitimidad de una decisión egoísta sobre los bienes está totalmente excluida, porque ésto convertiría al hombre en un dueño absoluto de sus bienes y el único dueño absoluto sólo es Dios.

Este pequeño problema ilumina desde una nueva perspectiva el problema de la praxis y su clausura a la trascendencia. Si la propiedad es usada sin ninguna referencia a la voluntad de Dios sobre los bienes creados, se convierte en un derecho absoluto y en un impedimento para el Reino, porque se hace ídolo a quien se sirve y no se puede servir a dos señores, a Dios y a las riquezas. Si por el contrario, la propiedad es usada con referencia a la voluntad de Dios que quiere el destino universal de todos los bienes para todos los hombres, entonces tenemos una verdadera apertura no solo teórica sino práctica a la trascendencia. Tal apertura tal vez hubiera tenido mayor significación histórica si los cristianos la hubiéramos practicado, y se hubieran hecho innecesarias otras praxis, más violentas, para que lo que Dios destinó a todos, llegue efectivamente a las manos de todos.

---

Bigó, S.J., "Doctrina Social de la Iglesia", Barcelona 1967 También el fundamentado artículo de Carmelo J. Giaquinta: "Todo es común. La función social de la propiedad según la doctrina de los Santos Padres", *Criterio*, 1729 (1975) 72-725.

(60) *Populorum Progressio*, 49.

(61) Santo Tomás, oc. q. 66, a 7; también la visión de los Padres de la Iglesia, en Giaquinta, o.c. p. 725. Cf. también, Gustavo E. Podestá, "Avaricia, propiedad privada y bienes superfluos", en *Teología* (Argentina), 25 (1975), 43-73.

?Garantiza la situación latinoamericana y la evolución de la economía este sentido responsable de los bienes? Tres cuestiones se suscitan: a) si de facto, los propietarios son responsables, es decir, tienen en cuenta el bien común y no solo el personal propio. La historia de las inversiones en América Latina muestra que éstas no se dan hasta que no se espera una alta tasa de interés. Con frecuencia esta última perspectiva es considerada y no la situación de desamparo de los trabajadores cuando no encuentran puestos de trabajo. b) más grave es el problema si de iure, en la empresa moderna, cabe un rol de responsabilidad a los propietarios. En efecto, en la economía moderna las empresas transnacionales toman cada vez mayor parte en el rol directivo de la economía. Quien invierte su dinero en una multinacional ignora en qué medida las decisiones de ésta van a afectar la vida de naciones pobres lejanas. Las multinacionales — recuerda Pablo VI — “por la concentración y la flexibilidad de sus medios pueden llevar a cabo estrategias autónomas, en gran parte independientes de los poderes políticos nacionales y, por consiguiente, sin control desde el punto de vista del bien común. Al extender sus actividades, estos organismos privados pueden conducir a una nueva forma abusiva de dictadura económica en el campo social, cultural e incluso político(62). c) Finalmente, la praxis de liberación suscita vigorosos interrogantes a un texto como el siguiente, sobre la propiedad privada de los medios de producción; “Además, la historia y la experiencia demuestran que en los regimenes políticos que no reconocen a los particulares la propiedad, incluida la de bienes de producción, se viola o suprime totalmente el ejercicio de la libertad humana en las cosas más fundamentales, lo cual demuestra con evidencia que el ejercicio de la libertad tiene su garantía y al mismotiem po su estímulo en el derecho de propiedad”(63). Esta afirmación, en el actual contexto latinoamericano parece no verificarse, ya que la democracia deja de existir y es reemplazada por regimenes autoritarios y verticales, precisamente para ofrecer la garantía suficiente a la propiedad privada de los medios de producción y al capital extranjero. América Latina, en su actual contexto prueba que el sistema de la libre empresa no es garante de la democracia política, sino al revés, reclama la negación de la libertad popular a fin de poder mantener la seguridad de la inversión y de las utilidades. La praxis de liberación nos señala por tanto, no solo las lagunas en la acción de los cristianos, sino algunas imprecisiones que es preciso corregir en el mismo enunciado doctrinal del magisterio.

(62) Octogesima Adveniens, 44.

(63) Mater et Magistra, 108.

## 2. La lucha de clases.

Gran parte de la crítica a la teología de la liberación incide en este punto(64). Sin embargo, el magisterio no negó nunca la situación conflictiva que se da cuando los pobres no tienen acceso al trabajo, a la educación, a la cultura: "Oprimir para su lucro a los necesitados y a los desvalidos y buscar su ganancia en la pobreza ajena no lo permiten ni las leyes divinas ni las humanas"(65); la autoridad debe intervenir "si la clase patronal oprime a los obreros con cargas injustas o los veja imponiéndoles condiciones ofensivas para la persona y la dignidad humanas..."(66); se da "violación de la justicia, no solo tolerada sino incluso sancionada a veces por los legisladores"(67), y "una tan enorme y tan inicua diferencia en la distribución de los bienes temporales" que no está de acuerdo con los designios de Dios(68); "Situaciones cuya injusticia clama al cielo"(69), "escándalo de disparidades hirientes, no solamente en el goce de los bienes, sino todavía más en el ejercicio del poder"(70); "situación de pecado"; "falta de solidaridad que lleva en el plano individual y social, a cometer verdaderos pecados, cuya cristalización aparece evidente en las estructuras injustas que caracterizan la situación de América Latina"(71). Ante esa realidad, todos debemos dar una respuesta — no solo los teólogos de la liberación —. ¿Negaremos la realidad del conflicto? ¿Lo atribuiremos a la mala voluntad de agitadores subversivos? ¿Reconoceremos una violencia institucionalizada que nos cuestiona por entero en cuanto expresa nuestras estructuras sociales tales como las hemos construido o tolerado?

La praxis de liberación revela, sin embargo, algo importante: las condiciones de anuncio del mensaje de la reconciliación, aspecto importante del Evangelio.

En primer lugar, para no confundir reconciliación con lo que no es. Reconciliación no significa dejar que se siga abusando del

---

(64) Cf. por ejemplo los siguientes artículos aparecidos en Tierra Nueva: López Trujillo, Tn 1, pag. 5-6; id. TN 4, pag. 5-43; Vekemans, TN 7, pag. 12-28; Fessard TN 9, pag. 39; Vekemans TN 17, pag. 5-33. López Trujillo, en el artículo de TN 1, objeta que si la revolución es criterio último se destruye la conciencia, se absolutiza la política, se juzga el compromiso sacerdotal desde una perspectiva clasista absoluta.

(65) Rerum Novarum, 14.

(66) id. 26.

(67) Quadragesimo Anno, 4m

(68) id. 5.

(69) Populorum Progressio, 30.

(70) id. 9.

(71) Medellín, Paz 1, Justicia 2.

pobre o que se cometa injusticia. Jesús mismo, que dijo que debíamos poner la otra mejilla al ser abofeteados, no procedió de esa manera cuando fue ofendido ante el Sanedrín. Su respuesta serena pero enérgica es una protesta contra la arbitrariedad y la injusticia; el espíritu de la reconciliación puede ser vivido dentro de un proceso activo, pero no violento, de cambio de las estructuras sociales.

Pero hay algo más importante todavía. El anuncio de la reconciliación es tarea de la Iglesia; está en el corazón del Evangelio. Pertenece al proceso de liberación de nuestro pecado que con frecuencia señala con severidad la magnitud de la ofensa que recibimos de nuestros hermanos y disminuye la que corresponde a nuestra ofensa con el Señor. La experiencia cristiana de recibir de Dios el perdón de los pecados, relanza a construir relaciones fraternas incluso con aquellos que nos explotan y odian. Pero este mensaje debe ser anunciado como Jesucristo quien no solo proclamó la doctrina del perdón, sino vivió su praxis; quien estuvo en situación desde donde practicó el perdón. Anunciar, pues, a las clases oprimidas la reconciliación cristiana no puede hacerse desde fuera de ellas mismas, sin compartir con ellas su situación opresora, sus esperanzas y sus esfuerzos por la justicia. El mensaje de la reconciliación es creíble cuando la Iglesia lo anuncia desde su inserción en el pueblo, humanizando y haciendo cristiana su lucha por la liberación.

### 3. El problema del ateísmo.

La praxis de la liberación permite situar en forma diferente el problema, sobre todo si éste deriva, como lo señala GS 19 y 21, de la falta de testimonio social de los cristianos. El cristiano debe preguntarse sinceramente si la imagen del Dios a quien rinde culto, se hace creíble al no-creyente. El ateísmo como problema es inseparable, entonces, de las idolatrías cristianas, que son las manipulaciones de Dios para cohonestar una praxis poco evangélica.

La praxis de la liberación es respuesta al ateísmo. No solo no es consecuencia o camino hacia el ateísmo, sino su clarificación y superación. Todo servicio a Dios que no nazca desde la libertad del hombre no es adoración del Dios cristiano, cuyo mandamiento es la ley del amor, es decir, el punto de unidad entre la perfección de la

obediencia a la voluntad del Otro, y la plenitud de la libertad y de la propia espontaneidad de sí mismo, en el amor. El mandamiento del amor, une indisolublemente la praxis de la liberación con la fe cristiana; la obediencia al Señor con la construcción de la fraternidad.