
Doctrina social de la Iglesia y Teología de la liberación: necesidad de diálogo y entendimiento. Crónica del Seminario de Río de Janeiro

En conmemoración del centenario de la Encíclica "Rerum Novarum" de León XIII (1891), el Centro Juan XXIII de Investigación y Acción Social de Río de Janeiro, en colaboración y con el apoyo del "Center of Concern" de Washington, Estados Unidos, realizó, del 2 al 6 de septiembre de 1991, un Seminario sobre la Doctrina Social de la Iglesia y la Teología de la Liberación. Participaron en este Seminario conocidos representantes de esas dos vertientes del pensamiento social cristiano, procedentes de 5 países de América Latina y también de los Estados Unidos. Entre los participantes también había dos Obispos miembros de la Comisión Episcopal de Pastoral de la Conferencia Nacional de los Obispos del Brasil (CNBB). Esta es la crónica del Seminario que nos envía amablemente Francisco Ivern S.J.

Francisco IVERN, S.J. (*)

(*) Director del Centro Juan XXIII (Río de Janeiro).

I. Introducción

El objetivo del Seminario era iniciar un diálogo, franco y abierto, sobre puntos de convergencia y divergencia entre la Doctrina Social de la Iglesia y la Teología de la Liberación. El magisterio social de la Iglesia se funda e inspira en la larga y rica tradición social del cristianismo. Sin embargo, cuando hablamos de “doctrina social” pensamos sobre todo en las grandes Encíclicas y documentos sociales de los Papas de los últimos cien años y que constituyen hoy la expresión más sistemática y autorizada de esta doctrina. Por otro lado, la Teología de la Liberación también se inspira en esa misma tradición. Con todo, además de diferencias metodológicas y de enfoque, esa teología refleja necesariamente el “locus” social y cultural en que nació y se desarrolló.

Los organizadores del Seminario juzgaron que el momento era oportuno para iniciar ese diálogo. Hoy día algunos se preguntan si la crisis del socialismo real no significa también el fin de una teología que en él se inspiraba, por lo menos en sus mediaciones sociales y analíticas. Para muchos el colapso del socialismo marxista del Este europeo parecería implicar el triunfo del liberalismo o del neo-liberalismo económico, como única alternativa válida y posible. En esas circunstancias, ¿no será la Doctrina Social de la Iglesia -más moderada- la que responda mejor a ese nuevo contexto?

Ultimamente, y con una cierta frecuencia, la Iglesia nos ha alertado sobre los riesgos y peligros de reduccionismos indebidos que presentan ciertas corrientes de la Teología de la Liberación. Sin embargo, también la misma Iglesia, en importantes y recientes documentos, ha reconocido los valores que representa una Teología de la Liberación “bien entendida” y ha subrayado la utilidad y necesidad de esa “nueva etapa de una reflexión teológica que encuentra en la tradición cristiana su inspiración y fuerza”. ¿Será que esa Teología de la Liberación “bien entendida”, en conformidad con el Magisterio de la Iglesia, se identificaría enteramente con la Doctrina Social de la Iglesia y no tendría nada específico o propio que desgastantes polarizaciones y malentendidos, ¿no habría llegado el momento de confrontar de nuevo la Doctrina Social de la Iglesia y la Teología de la Liberación? De esta comparación o confrontación, lúcida,

Doctrina social de la Iglesia y Teología de la liberación: necesidad de diálogo y entendimiento

serena y valiente, aparecerían ciertamente tanto las diferencias, como también las convergencias entre esos dos “saberes”, epistemologías o modos de entender la contribución social de la Iglesia. Así se podría iniciar un diálogo e intercambio que contribuiría a un mutuo enriquecimiento. Los desafíos que presenta la coyuntura actual, tanto a nivel mundial como latinoamericano, son de tal magnitud y gravedad que no podemos permitirnos ignorar y dejar de aprovechar la verdad, luz y fuerza que se encuentran en las diversas tradiciones, corrientes de pensamiento y reflexiones teológicas que el Espíritu suscita en el seno de la Iglesia, a lo largo de la historia.

El Seminario intentó abrir un espacio para ese intercambio y diálogo. La metodología empleada fue bien sencilla. Dos ponencias introductorias dieron una visión de conjunto del actual estado y evolución de la Doctrina Social de la Iglesia y de la Teología de la Liberación, permitiendo así una primera comparación entre las dos, desde el punto de vista teórico o epistemológico. ¿Será que esas dos realidades, esos dos modos de “saber” o de “hacer teología”, son tan diversos que el diálogo y la colaboración son prácticamente imposibles? ¿No existirá una cierta complementariedad entre ellas? Esta primera comparación, a nivel teórico y epistemológico, se realizó más concretamente, en el correr del Seminario, mediante la discusión de temas claves que son tratados tanto por la Doctrina Social de la Iglesia, como por la Teología de la Liberación, aunque a veces de modos o desde perspectivas diversas. Fueron temas como: la solidaridad y el conflicto; los grandes sistemas o modelos de sociedad hasta ahora dominantes (socialismo o colectivismo marxista y capitalismo liberal); la cuestión de la propiedad privada, de la socialización y comunión de bienes; la opción preferencial por los pobres, etc. Para terminar, el Seminario, mediante un panel de 5 expositores, invitó a todos los participantes a ampliar sus horizontes y reflexionar sobre el futuro del pensamiento social cristiano, a la luz de los signos de los tiempos, en las áreas cultural, ecológica, religiosa, etc. En este contexto, la cuestión de la mujer, de su posición y papel tanto en la sociedad civil como en la Iglesia, mereció especial atención.

El Seminario estuvo marcado por un clima de sinceridad y de apertura. Las ponencias y los debates serán objeto de una publicación del Centro

Juan XXIII. También se hizo un vídeo que da una idea sobre el Seminario y recoge los puntos de vista de un buen número de participantes sobre los diversos temas discutidos durante aquellos días.

II. La doctrina social de la Iglesia

No se trataba en el Seminario de reconstituir toda la historia de la Doctrina Social de la Iglesia, ni de presentar de un modo sistemático todas sus enseñanzas. La mayoría de los presentes estaban ya familiarizados con esa doctrina. Aun así, esta breve crónica del Seminario no puede pretender resumir todo lo que fue dicho allí y debe limitarse a subrayar los puntos más significativos.

Como observábamos antes, a pesar de inspirarse y apoyarse en una larga y rica tradición y de tener sus raíces tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, la Doctrina Social de la Iglesia, como la conocemos hoy, tiene fechas marcadas: de la “Rerum Novarum” de León XIII (1891) hasta la “Centesimus Annus” de Juan Pablo II (1991). También apareció claro en el Seminario que el término Doctrina Social de la Iglesia aunque incluya de por sí las enseñanzas sociales de los Episcopados nacionales o regionales (Medellín y Puebla, por ejemplo) de hecho lo identificamos espontáneamente con el magisterio social de la Iglesia universal.

Todos reconocieron la riqueza que contienen esos cien años de enseñanzas y el hecho de que los documentos sociales de la Iglesia constituyen un referencial imprescindible para todos, en el Primero y en el Tercer Mundo, cuando se quiere hablar, desde una perspectiva cristiana, sobre el papel del Estado, la propiedad privada, el socialismo, el capitalismo, el salario, los sindicatos, el problema de la tierra, etc. Por otro lado es evidente que esa doctrina, sin ser una ideología, está necesariamente condicionada por los acontecimientos históricos y las corrientes de pensamiento que marcaron sus orígenes y su evolución. En este contexto debemos admitir que, a pesar de su pretendida universalidad, el contexto cultural occidental y, en particular, europeo, dejaron sus huellas en esa doctrina. Contra los que tendían a acentuar ese supuesto

Doctrina social de la Iglesia y Teología de la liberación: necesidad de diálogo y entendimiento

“eurocentrismo”, otros participantes observaron que en los últimos decenios la influencia del Tercer Mundo se hizo sentir con más fuerza en la enseñanza social de los Papas, como también en el mundo en general. Los frecuentes viajes de los dos últimos Pontífices también contribuyeron a aumentar esa influencia.

Se insistió en la clara evolución de esa doctrina que, no obstante inevitables altibajos, revela un verdadero y notable progreso: un continuo crecimiento en el conocimiento de la verdad revelada y de sus implicaciones sociales, a la luz de la fe y de una realidad en constante evolución. Algunas de las afirmaciones más contundentes sobre la función social de la propiedad privada (la “hipoteca social” que pesa sobre ella, en palabras de Juan Pablo II), sobre la necesidad de la reforma agraria en regiones como América Latina, sobre el salario justo, sobre la injusticia estructural, etc., las encontramos en los documentos sociales de la Iglesia. La doctrina social evoluciona y se desarrolla en tres direcciones o niveles: en primer lugar, se amplía la problemática tratada y la perspectiva adoptada es cada vez más vasta y universal; en segundo lugar, se constata una clara evolución doctrinal en relación con temas como la propiedad, el salario, la posición de la Iglesia ante las ideologías y los sistemas dominantes, etc; en tercer lugar, también hay un cambio sustancial en el modo de concebir la posición y el papel de la Iglesia en la sociedad y de fundamentar su enseñanza que cada vez más busca su inspiración en la palabra revelada y menos en argumentos meramente filosóficos o de derecho natural.

Es verdad, con todo, que en algunos períodos la evolución doctrinal se distancia de su inspiración original y aparecen con más evidencia las influencias de las corrientes de pensamiento y de las ideologías de la época. En el Seminario se subrayaron esas influencias, de un modo particular en el caso específico de la propiedad privada, sobre todo de los medios de producción. La doctrina de la Iglesia sobre la propiedad privada, especialmente en los pontificados de León XIII y Pío XI, parece perder el contacto con sus fuentes bíblicas y patrísticas y acentuar excesivamente el derecho de propiedad, subestimando la importancia de su función social o admitiéndola apenas como un deber extrínseco, que recae sobre el propietario y no como algo que afecta al mismo derecho

de propiedad. Las consecuencias de esa posición se reflejan en la opinión de tantos católicos para los cuales el derecho de propiedad es algo intocable y hasta sagrado. También la posición bastante diferenciada que durante años la Iglesia mantuvo en relación con el capitalismo liberal y con el socialismo y el colectivismo marxista, convencieron a muchos católicos de que, después de todo, no había nada de fundamentalmente errado en el capitalismo, sino que bastaba corregir algunos de sus abusos. Por el contrario, en el socialismo y el marxismo no se podía salvar nada. La doctrina posterior no ha conseguido todavía modificar esa actitud tan común entre los católicos que identifican fácilmente la doctrina católica sobre el valor de la libre iniciativa y el principio de subsidiariedad, con la economía de mercado de cuño capitalista y liberal. La reciente crisis del socialismo real de inspiración marxista, ha reforzado esas convicciones.

En este contexto, algunos participantes expresaron reservas y críticas sobre la “Centesimus Annus”, la última Encíclica de Juan Pablo II, conmemorando el centenario de la “Rerum Novarum”. Según ellos, el Papa adopta en este documento posiciones excesivamente moderadas en relación con la economía de mercado, la “economía de empresa” o la libre iniciativa en el campo económico, como también en relación con el derecho de propiedad y el lucro. El Papa sitúa la economía de mercado en el contexto del neo-capitalismo o neo-liberalismo; insiste en que el destino universal de los bienes creados condiciona el derecho de propiedad y al hablar de la “justa función del lucro” como regulador de la empresa, también recuerda que el lucro no es el único regulador. Aun así, temen que esas posiciones de la “Centesimus Annus” puedan ser instrumentalizadas por aquellos, particularmente en el Tercer Mundo, para los cuales la propiedad privada continúa siendo algo absoluto e intocable, sin una clara función social; la economía de mercado está al servicio de intereses particulares y no del bien común y, finalmente, el lucro constituye todavía el motor, si no único, esencial y prioritario del progreso económico.

En respuesta a esas objeciones, se hizo observar que, después del desmoronamiento del socialismo del Este europeo, Juan Pablo II partía realísticamente de lo único que quedaba en pie para, a partir de ahí, ir

Doctrina social de la Iglesia y Teología de la liberación: necesidad de diálogo y entendimiento

avanzando hacia el ideal. La doctrina de la “Centesimus Novarum” no podía tampoco ser tomada aisladamente, fuera del contexto más amplio del magisterio social de la Iglesia y del mismo Juan Pablo II, en sus Encíclicas “Laborem Exercens” y “Sollicitudo Rei Socialis”.

III. La teología de la liberación

Los teólogos de la liberación que participaban en el Seminario insistieron en la originalidad de esa teología y que, según ellos, no residía de ningún modo en el mayor o menor uso que se pueda hacer del instrumental analítico de inspiración marxista, sino en su contribución específicamente teológica, tanto al nivel metodológico, como también de los contenidos. Mucho más que la Doctrina Social de la Iglesia, la reflexión a la luz de la fe que inspira la teología de la liberación parte, no solamente de una realidad concreta, sino de una realidad experimentada y vivida por la gran mayoría de las poblaciones de las regiones donde esa teología surge y se difunde. Esa realidad, en América Latina y otros Continentes del llamado Tercer Mundo, es la realidad del pobre: una realidad de opresión y de miseria injusta. El pobre ocupa un lugar central en la Teología de la Liberación, no como “objeto”, sino como sujeto de su propia historia y liberación: sujeto para quien Dios revela un amor preferencial, a quien Dios promete una liberación y salvación que afectan a todas las dimensiones de su vida, tanto físicas como espirituales, y a quien Dios llama bienaventurado. La fuerza de esa teología nace de su percepción y experiencia de Dios en el pobre: un Dios que nos habla e interpela a través del pobre y nos invita a pensar toda nuestra fe, y no solamente nuestro “compromiso social”, desde esta perspectiva. En América Latina, el pobre no es algo abstracto, sino alguien muy concreto que, en medio de su pobreza, intenta vivir su religión con una admirable fidelidad y que nos revela, a través de su pobreza, los vicios y pecados de toda una sociedad, tanto a nivel de los individuos, como de las estructuras e instituciones de esa sociedad.

El análisis social que emplea la Teología de la Liberación y que los teólogos presentes reconocieron como inspirado, por lo menos en parte, en el análisis marxista, ayuda a descubrir no sólo la injusticia que marca

la sociedad contemporánea, sino también sus causas más profundas de orden estructural. Son esos dos elementos -por un lado el análisis de una realidad bien concreta y de las raíces estructurales de la injusticia que la caracterizan y, por otro, la adopción de la óptica o perspectiva del pobre- los que dan a la Teología de la Liberación su fuerza y capacidad movilizadora, pero también la exponen a veces a influencias ideológicas y a interpretaciones más sociológicas que teológicas.

Como veremos, el enfoque metodológico y la posición adoptada por la Teología de la Liberación a nivel específicamente teológico, no dejan de tener sus consecuencias “doctrinales” para juzgar, desde un punto de vista cristiano, las realidades concretas que fueron tratadas durante el Seminario. A este nivel aparecen más claramente las diferencias, a veces más o menos sustanciales, otras veces sólo de énfasis, entre la Teología de la Liberación y la Doctrina Social de la Iglesia. Con todo, el Seminario también reveló que a nivel propiamente doctrinal, es decir, a nivel de la aplicación de los principios teológicos y de sus exigencias éticas a las realidades sociales concretas, la Teología de la Liberación se limita más a criticar algunas de las posiciones adoptadas por la Doctrina Social de la Iglesia, que a elaborar y proponer sus propias posiciones éticas o morales.

Por ese motivo, aunque aparecieron en el Seminario suficientes puntos de convergencia y divergencia que podrían servir de base para un rico y provechoso intercambio y diálogo, también quedó claro que la comparación entre una y otra se hace difícil, ya que la Teología de la Liberación no tiene posiciones tan definitivas como la Doctrina Social de la Iglesia sobre una serie de cuestiones básicas que constituyen una parte importante de esta doctrina. Podríamos decir que los teólogos de la liberación no se han preocupado de elaborar su propia doctrina social. Documentos sociales del Episcopado de algunos países de América Latina acusan la influencia de la Teología de la Liberación, pero en la parte más doctrinal tampoco presentan novedades y se limitan a adoptar las posiciones de la doctrina oficial de la Iglesia.

Al no bajar a pormenores o a aplicaciones concretas de orden doctrinal, la teología de la liberación protege y preserva la pureza y fuerza de su “ethos” teológico. Por otro lado, esto la obliga a servirse de otras

Doctrina social de la Iglesia y Teología de la liberación: necesidad de diálogo y entendimiento

mediaciones que no se inspiran en aquel mismo ethos y que, con frecuencia, han creado una cierta ambigüedad o ambivalencia, provocando críticas y perjudicando la misma inspiración original en lugar de protegerla y preservarla. Para citar un caso concreto que ilustra este punto: es fácil cuestionar o hasta negar, como lo hacen los marxistas, la legitimidad de la propiedad privada de los medios de producción, tanto a la luz del ideal de una comunión de bienes, como en función de los abusos e injusticias que de hecho el régimen de propiedad ha provocado. Es más difícil proponer cuál debería ser concretamente el régimen de propiedad aquí y ahora, de modo que no se niegue aquel ideal, pero al mismo tiempo se pueda avanzar si no hacia una comunión plena, por lo menos hacia una participación cada vez más igualitaria, justa y solidaria, en el usufructo de los bienes, de la riqueza o del producto social de una sociedad determinada.

De todos modos, el Seminario contribuyó para poner en evidencia la riqueza de una reflexión teológica que se inspira en la más genuina tradición cristiana y procura vivir la experiencia de un Dios que se identifica con los pobres y se nos comunica a través de ellos. A pesar de los riesgos y peligros que puede presentar esa teología - y que no siempre han sido evitados - sería un grave error e injusticia considerar solamente sus limitaciones y eventuales excesos o reducirla a una especie de "subproducto" del marxismo, ignorando su importante contribución para el enriquecimiento del pensamiento y de la praxis social cristiana.

IV. Las bases para el diálogo

La Doctrina Social de la Iglesia y la Teología de la Liberación comparten básicamente una misma inspiración y motivación. Parten de una misma tradición y su objetivo final es esencialmente el mismo: las dos pretenden que la sociedad sea evangelizada, transformada o "liberada", para que cada día responda mejor a las exigencias éticas de la fe que profesamos. Sin embargo, como vimos, los caminos escogidos para llegar al objetivo no son siempre los mismos. Esta diversidad - que se manifestó claramente en el Seminario- es la que justifica y aconseja un diálogo que puede beneficiar y enriquecer a ambas. No se trata de negar

las diferencias, sino de superarlas, sin que se sacrifique nada de la verdad.

La finalidad del Seminario no era superar las diferencias, sino más bien ponerlas en evidencia y, al mismo tiempo, descubrir, en medio de la diversidad, los puntos de convergencia y de consenso que permitirán eventualmente superarlas, mediante una nueva síntesis que incorpore lo que hay de mejor en la Doctrina Social de la Iglesia y la Teología de la Liberación. El panel que cerró el Seminario también suscitó una serie de cuestiones y nuevas problemáticas que todavía no han recibido un tratamiento adecuado, ni por parte de la Teología de la Liberación, ni por parte de la Doctrina Social de la Iglesia. Son problemáticas emergentes que presentan desafíos tanto para una como para otra y pueden constituir la base para una acción conjunta durante los próximos años.

En primer lugar, se constató que, aunque persisten diferencias metodológicas y de enfoque, la distancia no es hoy tan grande como en el pasado. Los argumentos de orden teológico predominan hoy en los documentos sociales de la Iglesia. Las causas estructurales de la injusticia también reciben hoy mayor atención en esos documentos. La opción preferencial por los pobres pasó a ser una opción de toda la Iglesia, aunque en la doctrina social el pobre no tenga todavía la centralidad o el protagonismo que tiene en la Teología de la Liberación. Ambas parten de la realidad y la problemática del Tercer Mundo está hoy más presente en la enseñanza social de la Iglesia universal. Con todo, recientes Encíclicas y, en particular, la "Centesimus Annus", están todavía bastante condicionadas por el punto de vista europeo u occidental. A ese respecto parece que hubo un cierto retroceso. La carta apostólica "Octogesima Adveniens" de Pablo VI limitaba de hecho la intervención de la Iglesia universal, en el área social, al anuncio de los grandes principios y criterios y abría espacios para su ulterior elaboración y aplicación por parte de las Iglesias particulares, en función de las condiciones de cada país o región.

Las diferencias que acabamos de enumerar las encontramos de nuevo reflejadas en el tratamiento que reciben temas claves, como los que fueron escogidos para el Seminario. La Iglesia experimenta una cierta dificultad, por ejemplo, para convivir con la realidad de conflicto porque

Doctrina social de la Iglesia y Teología de la liberación: necesidad de diálogo y entendimiento

conoce las causas profundas que lo provocan y sabe, por experiencia histórica, que el conflicto tiende a ampliarse e intensificarse, si no se lo controla cuando comienza a aparecer. Se nos recuerda con frecuencia el ideal cristiano de solidaridad, fraternidad, comunión, reconciliación y paz y muchos católicos tienden a proyectar ese ideal sobre la realidad actual y a considerar el conflicto como un mal que debe ser, si no negado, por lo menos evitado a toda costa. En varios de sus pronunciamientos, Juan Pablo II, nos advierte que si no se efectúan cambios vastos y profundos de las estructuras de nuestras sociedades, sobre todo en los países del Tercer Mundo, será por el camino del conflicto y de la violencia como se resolverá la situación de injusticia en que vivimos. El Papa parece implicar que la amenaza de una convulsión social o de un conflicto generalizado, será suficiente para motivarnos a efectuar los necesarios cambios. Por otro lado, los teólogos de la liberación experimentan cada día la realidad del conflicto y la imposibilidad de crear una sociedad pacífica y solidaria, si no se remueven los obstáculos que lo impiden. Aunque en países como el Brasil, por ejemplo, siempre existe el peligro de una convulsión social, lo que debemos enfrentar diariamente son conflictos, más o menos graves y abiertos, que manifiestan la realidad de conflictividad en que vivimos. Juan Pablo II reconoce en la "Laborem Exercens" que la "antinomía" secular entre capital y trabajo sólo será superada cuando se conceda al trabajo el primado que le cabe. En el Tercer Mundo ese primado no será conseguido sin resistencias, tensiones y conflictos. La solidaridad permanece como ideal, pero, a corto y medio plazo, el camino para alcanzarla pasa, infelizmente, por el conflicto, no como medio o estrategia, sino como condición prácticamente inevitable, dada nuestra condición de pecadores. Es necesario, por consiguiente, que se elabore una pastoral del conflicto, que nos enseñe a vivirlo como cristianos y a superarlo, sin sacrificar la verdad y la justicia y sin comprometer la reconciliación y la paz del futuro. Esta es una tarea tanto para la Doctrina Social de la Iglesia, como para la Teología de la Liberación.

Después del fracaso del socialismo real, una ola de neo-capitalismo o de neo-liberalismo invade el mundo entero y también llega con fuerza a nuestras playas. Pero es evidente que la experiencia capitalista de Europa, Japón o Estados Unidos, no es la misma que la de América

Latina. En esta región la economía de mercado y la libre iniciativa que el liberalismo defiende, nunca han contribuido para crear mayor igualdad y justicia, sino todo lo contrario: el abismo entre ricos y pobres continúa creciendo. Tampoco hay señales de que la economía se esté orientando para satisfacer las necesidades básicas de la población, sino que continúa favoreciendo los intereses de pequeños grupos y minorías. En estas circunstancias, nos preguntábamos en el Seminario si la crisis de los países del este Europeo, significaba para nosotros que el neo-capitalismo era la única alternativa posible y si en nuestras condiciones -marcadas por una gran desigualdad en la distribución de la riqueza y del poder- se podía realísticamente esperar que nuestro capitalismo iría a atacar las raíces estructurales de nuestra pobreza e injusticia y renunciar libre y espontáneamente a sus privilegios. Nos preguntábamos también si no era una tarea tanto para la Doctrina Social de la Iglesia, como para la Teología de la Liberación, la de indicar con mayor fuerza y claridad los principios y los valores que deberían inspirar la sociedad del futuro, sin aceptar pacíficamente un modelo de sociedad que, aun en su forma mitigada, continúa atribuyendo la prioridad a lo material y a lo económico y nos lleva, casi sin darnos cuenta y como inevitablemente, del “subdesarrollo” al “superdesarrollo”, sobre cuyos peligros alerta Juan Pablo II en la “Sollicitudo Rei Socialis”.

En lo que toca a la propiedad privada de los medios de producción, la Teología de la Liberación ha procurado mantenerse fiel al ideal cristiano de una comunión de bienes y defender, como lo hacían los Padres de la Iglesia, el derecho del pobre a participar equitativamente de los bienes materiales y del producto social, no en virtud de cualquier contrato, sino de sus necesidades. La experiencia del Tercer Mundo ha mostrado la dificultad o casi imposibilidad de responder a las exigencias del bien común y satisfacer las necesidades básicas de la población, mientras algunos pocos individuos, grupos o intereses controlen, casi despóticamente, la propiedad de los medios de producción: la tierra, el capital industrial y el capital financiero. Sin embargo, la Teología de la Liberación no tiene ninguna propuesta concreta, de orden económico o jurídico, para superar esa situación, a no ser la de negar la legitimidad de esa propiedad o de concienciar y movilizar las bases populares para que conquisten el poder político suficiente para cambiar esa situación. En la

Doctrina social de la Iglesia y Teología de la liberación: necesidad de diálogo y entendimiento

Doctrina Social de la Iglesia se insiste en la función social de la propiedad privada, hasta afirmar que pesa sobre esa propiedad una hipoteca social, en virtud del destino universal de los bienes de la tierra, de la justicia social y distributiva. Pero esas afirmaciones más contundentes son relativamente recientes y ya vimos que, en el pasado, la doctrina social contribuyó a veces, sin pretenderlo, a recordar que para Pío XI el no usar o el abusar de la propiedad, no afectaba al derecho, ni a su legitimidad. También en este campo, sería conveniente que, a la luz de la experiencia del Tercer Mundo y fundamentados en la tradición bíblica y patrística, se sacasen las consecuencias, tanto económicas como jurídicas, de lo que significa concretamente la función social inherente al derecho de propiedad privada. También se deberían estudiar nuevas formas de propiedad y nuevos medios para ejercer un control social efectivo sobre la propiedad de los medios de producción que, en muchos países del Tercer Mundo, todavía es tratada como si fuera la propiedad de bienes de consumo.

El Seminario también mostró la necesidad de repensar y profundizar la opción preferencial por los pobres, para evitar dos extremos: por un lado, una interpretación excesivamente sociológica e ideológica de la opción evangélica y que transformaría al pobre en el único sujeto histórico de todo cambio o transformación social y tendería a convertir aquella opción en una opción exclusiva y excluyente. Por otro, una interpretación también ideologizada de la misma opción que tendería a ampliar excesivamente el concepto de pobre y a vaciar aquella opción de su profundo significado bíblico y evangélico. En este caso, la opción preferencial no tendría prácticamente ninguna consecuencia verdaderamente significativa para la pastoral de la Iglesia, en términos de redistribución de recursos humanos y materiales y se perdería aquella centralidad que el pobre ocupaba en los principios del cristianismo. También se perdería, lo que es más grave, el significado profundo que la pobreza afectiva y efectiva siempre tuvo en la espiritualidad cristiana y que el pobre nos ayuda a redescubrir.

Finalmente, hay una serie de problemáticas, de signos de los tiempos, cuyas implicaciones o consecuencias todavía no percibimos con claridad, pero que deberán modificar nuestra manera de pensar y actuar en el

futuro. Nuevos movimientos religiosos y nuevas formas de vivir y expresar nuestra religiosidad, no dejan de cuestionarnos profundamente, particularmente en lo que se refiere al papel específico de la religión en la sociedad y a nuestro modo de vivirla y practicarla, sin que por eso debamos aceptar los evidentes excesos y la alienación que muchas de esas nuevas religiones comportan. La dimensión cultural, tanto a nivel de la sociedad global, como de las minorías, y, que hoy ejerce un papel tan importante tanto en el Primero como en el Tercer Mundo, ha recibido hasta ahora relativamente poca atención en el pensamiento social cristiano. La Teología de la Liberación puede considerarse más "inculturada" en lo que se refiere a la problemática socio-económica y socio-política, pero también en ella otras dimensiones culturales han sido subestimadas.

La cuestión ecológica ha sido tratada en recientes documentos sociales de la Iglesia, pero en general todavía es vista con un cierto recelo por miedo de que vacíe o debilite nuestro compromiso social ya tan flaco. Sin embargo, la ecología, en su sentido más profundo, postula una nueva relación de la humanidad con la naturaleza que implica, al mismo tiempo, una nueva relación de los seres humanos entre sí. La cuestión de la mujer, de su papel en la sociedad y en la Iglesia y de las causas que explican la discriminación a que ha sido sujeta durante siglos, también apareció en el Seminario como uno de los temas que debían ser estudiados y elaborados, con mayor profundidad, en el pensamiento social de la Iglesia. En el ámbito eclesial, la incorporación de mujeres cualificadas en las consultas que preceden a la elaboración de documentos sociales de la Iglesia universal y de las Iglesias particulares; la mayor participación de mujeres en el quehacer teológico, como profesoras en facultades o institutos superiores de teología -y que ya acontece en varios países- contribuiría a ir moderando la influencia excesivamente masculina que todavía marca el pensamiento católico.

Como indicábamos antes, el Seminario sólo quería iniciar un diálogo que ahora debería continuar a todos los niveles de la Iglesia: un diálogo franco y abierto que ciertamente resultaría en un mutuo enriquecimiento.