

LIBERTAD Y LIBERACION

La Visión Antropológica de la Instrucción “Libertatis Conscientia”

por JOSEPH CARDENAL RATZINGER*

Texto íntegro de la conferencia dictada por el cardenal Joseph Ratzinger en la Universidad Católica de Lima, el 19 de julio de 1986, al recibir el Doctorado Honoris Causa por dicho plantel.

Este trabajo del cardenal Ratzinger ha sido incorporado a su reciente libro “Iglesia, Ecumenismo y Política”, publicado en italiano, por Ediciones Paulinas.

La discusión acerca de la nueva Instrucción sobre Libertad Cristiana y Liberación se ha limitado hasta ahora casi exclusivamente al quinto capítulo de la misma, en el que se esbozan las líneas generales para una praxis cristiana de la liberación en el ámbito político y social, a partir de los principios de la Doctrina Social Católica. No era de esperar otra reacción, ya que no habiendo sido hasta el momento suficientemente concretas las alternativas a los tipos de prácticas liberadoras de inspiración marxista rechazadas por el Magisterio, era absolutamente normal que en comentarios de prensa fuera más fácil discutir sobre formas de praxis política, que exponer principios fundamentales filosóficos y teológicos. Pero esto tiene unas raíces más profundas a causa del desconocimiento de su fundamento antropológico. Estas aparecen, por ejemplo, en el comentario crítico de

*JOSEPH CARDENAL RATZINGER: Prefecto de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe.

un periodista al señalar que la Congregación se ha decidido a exponer el problema de la libertad desde una perspectiva ética y no desde una perspectiva histórica. Con esto, subrepticamente se declara lo “ético” como algo individualista y al mismo tiempo idealista: un tratamiento “ético” del problema es equiparado a puras apelaciones a la buena voluntad de las personas individuales y a especulaciones teológicas. Estas últimas se consideran “idealistas”, es decir, ajenas a la realidad y se puede, por lo tanto, hacer caso omiso de ellas, porque no tienen consecuencias concretas.

Igualmente, estas apelaciones éticas se ven carentes de fuerza y parecen totalmente desprovistas de significado social o político (...). Detrás de esta concepción se esconde el convencimiento de que el hacer del hombre, a fin de cuentas, no estaría determinado por su libertad moral, sino por leyes naturales económicas y sociales, que sumariamente se denominan “leyes de la historia” (...). Quien así piensa por lo general no es que pretenda eliminar completamente lo ético, pero lo reduce al ámbito de lo “subjetivo”, cuya localización en la realidad es difícil de determinar, lo cual en el ámbito de la vida privada puede que sea conveniente y deseable, pero para la vida pública, sin embargo, no tiene significado alguno.

I. LA CUESTION DEL CONCEPTO FUNDAMENTAL DE LIBERTAD

1. *Ethos e historia*

Frente al concepto de lo “ético”, anteriormente descrito, lo “histórico” aparece como una fórmula mágica. En efecto, sólo quien piense “históricamente” puede profundizar hasta las raíces de las cosas humanas, pues toda la realidad es esencialmente “histórica”. A menudo queda bastante indeterminado lo que

se quiere significar realmente bajo el concepto "historia". Ideas evolucionistas, influjos hegelianos, aditamentos marxistas y observaciones de las ciencias humanas se combinan allí, mezclando un conglomerado de ideas difícilmente definible.

De esta forma, pues, aparece una promesa fascinante: el hombre puede convertirse en artífice de su propia historia. Ya no necesita de su buena voluntad ni de las decisiones morales siempre tan inseguras y frágiles (...). Basta entonces dirigir su mirada al tejido interno del proceso de libertad, para poder crear así las condiciones por las que la voluntad por sí misma sería buena, mientras que en la actualidad vivimos en unas condiciones en las que la voluntad por sí sola se hace mala. Se puede incluso hacer superfluo cualquier esfuerzo ético, ya que es suficiente con conducir la misma historia.

El reproche de que la Instrucción haya elegido una perspectiva "ética" en lugar de una "histórica" significa, por lo tanto, que se ha retraído al ámbito de los sueños teológicos y de los apelamientos más o menos ineficaces del sentimiento ético, abandonando el campo de la acción transformadora de la historia.

Lo correcto es precisamente lo contrario, es decir, que ambas Instrucciones en conjunto han conseguido desmitologizar el mito del proceso de libertad y proponer la cuestión en un nuevo contexto racional, por el que, precisamente así, se puede llegar a mejores propuestas, ya que presuponen el planteamiento de las cuestiones fundamentales. Sin embargo, es un síntoma positivo el que este capítulo práctico haya sido leído con tanto interés, dado que, hasta hace poco, se consideraba despectivamente a la Doctrina Social Católica como una ideología de la clase media y como un puro "reformismo". Se afirmaba, además, que existe una única alternativa: o capitalismo, o revolución, siendo esta última la única que promete un hombre nuevo y una nueva sociedad, puesto que solamente ella cumple las leyes del progreso de la historia. Por ello, no

sería necesario plantearse cómo aparecería este nuevo hombre y cómo funcionaría la nueva sociedad, ya que las leyes de la historia misma harían su trabajo por sí solas.

Hoy, después de tantos intentos fallidos, se va desvaneciendo la fe en el milagro de que a partir del salto dialéctico de la revolución aparecería por sí misma la nueva sociedad. Lentamente se va viendo claro que necesitamos alternativas, pasos racionales, para realizar lo posible y para no apelar a un imposible que procede de una nebulosa filosofía (...). Se descubre que “las leyes naturales” de la libertad son una contradicción en sí mismas. En efecto, una libertad que aparezca por una necesidad histórica y que, por lo tanto, le sea impuesta al hombre deja de ser libertad. Además, en la historia humana nunca puede darse una organización definitiva e irrevocablemente estable de la sociedad, precisamente porque el hombre continúa siendo libre y, por lo tanto, mantiene la libertad de transformar lo bueno en algo negativo. Si le fuera quitada definitivamente esta libertad por parte de cualquier tipo de sociedad, esta misma se convertiría en una absoluta tiranía y consecuentemente en una sociedad mal ordenada.

El mito de un progreso necesario y al mismo tiempo dirigible de toda la historia hacia la libertad comienza, pues, a deshacerse lentamente. Se pone de manifiesto propiamente que su perspectiva no es una perspectiva histórica, puesto que la historia real lo contradice a cada instante.

La única manera para que este mito pueda continuar siendo transmitido es si se evita estrictamente cualquier referencia a la historia real. De ahí, entonces, que la perspectiva “ética” es precisamente la auténticamente histórica y realista, ya que es la que tiene en cuenta nuestras experiencias concretas. Pero el problema permanece: ¿Cómo se presentaría en concreto una alternativa cristiana? El capítulo quinto de la Instrucción, en sus líneas generales, nos señala de forma convincente que existen

alternativas prácticas (...). Pero éstas, si no se apoyan en una visión del hombre y de su historia, la cual es mucho más que una mera especulación teológica y un apelar a la buena voluntad del individuo, se podrían convertir exclusivamente en un pragmatismo barato.

El hecho de que estas alternativas prácticas hayan sido hasta ahora tan escasamente formuladas y, a menudo, no hayan experimentado el eco político correspondiente, se debe a que los cristianos tienen poca confianza en su propia visión de la realidad (...). En su piedad privada mantienen firmemente su fe, pero no se atreven a pensar y a admitir que ésta tiene algo que decir al hombre en su totalidad y que les puede proporcionar una visión de su futuro y de su historia. El conjunto de la Revelación, desde el pecado original hasta la Redención les parece tan irracional y poco realista, como para atreverse a presentarlo en una discusión pública. De esta forma no sólo los lectores no cristianos son quienes desprecian, por superfluos, los cuatro primeros capítulos, sino que, sobre todo, son los cristianos quienes así reaccionan al opinar que la teología es una cuestión interna y que una autoridad en materia de Fe no puede, naturalmente, hacer otra cosa que proponer fundamentos teológicos que, por supuesto, carecen de relevancia pública e histórica. Precisamente entonces, porque los cristianos son tan apocados en su Fe, continúan con la búsqueda de nuevos mitos.

Una visión sin praxis es insuficiente, pero, por otro lado, una praxis que no repose en una visión congruente del hombre y de su historia estaría en el aire (...), es decir, constituiría un sistema de reglas externas con las que no se podría satisfacer la profundidad de las cuestiones planteadas. Por ello, para entender y aprender a vivir el cristianismo en su totalidad, como alternativa a las actuales mitologías liberadoras, es necesario tomar los cinco capítulos de la Instrucción y las dos Instrucciones juntas, ya que constituyen una unidad inseparable que sólo puede ser entendida al leerse y meditarse conjuntamente.

2. *Anarquía y atadura*

Leyendo el documento en este sentido se reconoce enseguida que es mucho más que un llamamiento a la buena voluntad del individuo, guarnecido con especulaciones teológicas (...). Tras la aparente confrontación, falsamente formulada y equívocamente pensada, entre una perspectiva ética y otra histórica, se ocultan dos concepciones opuestas de historia y libertad, entre las que necesariamente tenemos que elegir.

Ambos documentos aclaran esta alternativa ante la que hoy en día se sitúa la humanidad y fundamentan la opción, que si no se llega a comprender puede hacer desvanecer todo el sentido propio de los dos textos. Voy, por lo tanto, a intentar aclarar esta alternativa, partiendo de algunos elementos fundamentales.

¿Qué es lo que espera el hombre medio de hoy cuando clama por la libertad y la liberación? En general, espera más o menos lo que Marx describió como una visión de la absoluta libertad: "...cazar por la mañana, pescar por la tarde...", criticar en la sobremesa, todo según la apetencia del momento...". Hoy se entiende la libertad, en general, como la posibilidad de hacer lo que se quiere y solamente aquello que se apetece. La libertad así entendida equivale al antojo. También podemos decir: la imagen de libertad, que las ideologías de la liberación generalmente toman como parámetro hoy día, es la anarquía. Según esta visión la libertad sólo llegaría a ser completa cuando no haya absolutamente algún dominio, alguna sujeción a alguien o a algo, sino una ilimitada y libre disposición de cada individuo para hacer todo lo que desee y a quien le estén sometidas totalmente todas las cosas para hacer con ellas lo que quiera. La liberación, desde este punto de vista, supone el desprenderse de ataduras. Cualquier vínculo aparece como una cadena que limita a la libertad, por lo que, por consiguiente, el rompimiento de cualquier atadura supone un progreso en libertad.

Consideradas las cosas de esta manera, queda claro entonces que la familia, la Iglesia, la moral y Dios tienen que aparecer necesariamente como opuestos a la libertad. En efecto, para quienes así piensan, Dios ata al hombre; la moral es una forma fundamental para expresar esta sumisión del hombre a Dios; la Iglesia y la familia son instituciones en las que dicha atadura toma formas sociales concretas. Incluso el Estado, considerado como "dominio de los hombres sobre los hombres", aparece como opuesto a la libertad desvirtuando así, necesariamente, la relación del hombre con cualquier poder (...). Hasta ahora la fuerza coercitiva del Estado había sido vista en servicio del Derecho y se empleaba como defensa del interés común cuando éste era ilegalmente atacado por la arbitrariedad. Se consideraba, pues, como algo positivo, precisamente para custodiar el derecho común amenazado por la arbitrariedad, y para proteger al individuo de la destrucción de la comunidad. De repente, sin embargo, todo se convierte ahora en lo contrario: la ley aparece como un medio para producir ataduras con las que puede mantener la falta de libertad, "law and order" se vuelven conceptos negativos. La fuerza en servicio del derecho se transforma en poder de agresión, mientras que la violencia contra el orden jurídico estatal se considera una lucha por la liberación y la libertad y, por lo tanto, algo positivo.

Una cosa parecida ocurre con la moral: el liberarse de ella es ahora lo propiamente "moral". De este modo, en el moralismo de la antimoral sólo una única regla tiene validez: lo bueno es todo aquello que contribuye a destruir ataduras y que, por lo tanto, sirve a la lucha por la libertad; lo malo, en cambio, es lo que conserva las ataduras. Detrás de todo ello se oculta un programa que hasta cierto punto se podría denominar "teológico", ya que Dios no es reconocido como una realidad frente al hombre, sino que el hombre mismo quisiera convertirse en la idea que tiene de la Divinidad, si es que ella existe, es decir, absolutamente libre y exento de cualquier tipo de limitación: el hombre quisiera "ser como Dios". Dentro de este

esquema Jesús puede conservar su posición pero como un símbolo revolucionario, es decir, es sustituido por Barrabás (como entonces) el cual, por cierto, también llevaba por nombre Jesús.

No podemos pensar, sin embargo, que todo lo que aparece en esa visión, hasta en sus más pequeños detalles, sea absolutamente falso. En efecto, un error absoluto, sin mezcla alguna de verdad, no lograría a la larga ser aceptado por los hombres. De hecho existen leyes ilegales y se pueden encontrar poderes estatales contra los que la resistencia es un deber. Un derecho formalmente constituido puede convertirse en injusticia y la fuerza coercitiva que debe estar al servicio del derecho puede, por lo tanto, llegar a ser una violencia injusta. Asimismo, también, si se considera a la criatura correctamente, es decir, creada a imagen y semejanza de Dios, el "llegar a ser como Dios" es esencial en el hombre.

Así pues, aunque en esta visión, tanto en su fundamento como en algunos detalles, se encuentran escondidas auténticas verdades, sin embargo la visión en su conjunto supone una deformación de la verdad y, con ello, una deformación de la libertad. Una praxis de la liberación, cuya norma oculta sea la anarquía, es en realidad una praxis que reduce a la esclavitud, porque la anarquía está fundamentalmente contra la verdad del ser del hombre y, por lo tanto, también contra su libertad. Cuanto más se aproxime uno a esa praxis, tanta menos libertad existe.

A un concepto de libertad, cuyo parámetro fundamental es la anarquía y cuyo camino consiste en la eliminación sistemática de ataduras, la Instrucción le contrapone una visión según la cual las ataduras rectamente ordenadas suponen una auténtica protección de la libertad y constituyen las vías de la liberación.

Cierto que se puede desacreditar la familia, tal como lo siguen haciendo el liberalismo y el marxismo, definiéndola como una forma de esclavitud y conseguir con ello algún éxito, pero

basta analizar seriamente el tipo de libertad conseguido en la sociedad actual por parte de los hijos, en primer lugar, pero incluso también por la mujer y el marido, para tener la prueba contraria. En realidad la familia es la célula inicial de la libertad y mientras se la considere intacta se habrá conseguido, por lo menos, un espacio mínimo de libertad. De ahí que las dictaduras intentan indefectiblemente destruir la familia para eliminar este espacio de libertad, que de otra forma escaparía de su control (...).

De igual manera, la comunidad en el servicio a Dios y la gran comunidad de la Iglesia, que está detrás de ella, también es un espacio de libertad. Allí donde se logra que el Estado respete estos espacios de libertad, dada la fuerza interior que poseen, se consiguen zonas de protección de la libertad, en servicio tanto del individuo como del pueblo. Estos espacios de libertad también se pueden constituir por comunidades preestatales e incluso el Estado mismo, si mantiene sus límites y si establece un auténtico derecho basado en los principios éticos que son anteriores a él, puede llegar a ser una protección contra la arbitrariedad del individuo y constituir, por lo tanto, una garantía de libertad para todos. La correcta armonía de los vínculos es lo que posibilita la libertad.

La libertad se basa propiamente en el correcto ordenamiento de vínculos adecuados a los hombres (...). La anarquía, es decir, el señorío del capricho, no es conforme con el hombre, ya que él no está orientado hacia el aislamiento, sino hacia la relación. El hombre no puede disponer de los demás a su antojo, considerándolos simplemente como un medio útil. Tampoco puede desecharlos cuando no los considera de su gusto, precisamente porque ese otro también es persona y no un simple medio a disposición de cualquiera. Esto, sin embargo, llegaría a ser así si la filosofía de la libertad anárquica funcionara, ya que ella se constituye a partir del yo y, por lo tanto, presupone como algo dado la situación de esclavitud de los demás. Una

auténtica visión del hombre debe, en cambio, partir de una relación, en la que cada persona permanece libre y, por consiguiente, está relacionada con los demás; debe ser una doctrina de la relación y debe buscar un tipo de relaciones que no consisten en la dependencia fin-medios, sino en el don recíproco de las personas.

3. *Consecuencias prácticas*

Las implicaciones prácticas y políticas de una visión anárquica del hombre no son difíciles de reconocer. Si realmente es cierto esto la destrucción de las relaciones, el rompimiento de la capacidad de vincularse no constituye en absoluto una praxis de liberación, sino que, por el contrario, se convierte en un medio de constitución de la tiranía (...). De hecho se ha demostrado que el desprendimiento de las ataduras normalmente constituidas y la dependencia de grandes sistemas anónimos, con el consiguiente anonimato del individuo en masas sociales sin conexiones que viven en grandes ciudades, han sido siempre el fundamento de dictaduras y de manipulaciones uniformistas de sistemas totalitarios. Una auténtica praxis de la liberación, por lo tanto, debe funcionar exactamente en el sentido contrario, en la educación para el establecimiento de relaciones y la constitución de aquellas fundamentales y adecuadas al hombre.

Igualmente, se puede asegurar que lo que posibilita la libertad no es la lucha *contra* las instituciones, sino el esfuerzo *por* conseguir instituciones legítimas. Por consiguiente, tampoco es un medio para liberar al hombre la lucha contra el derecho y contra la ley, sino, por el contrario, la lucha por el orden legal, por un derecho moral, es decir, la lucha contra la ilegalidad y la injusticia. Solamente proporciona libertad una justicia que inspire confianza y que sea aplicable. La libertad se constituye allí y únicamente allí, es decir, donde se consigue que la justicia, el mismo derecho para todos, prevalezca sobre la arbitrariedad del individuo o de los grupos.

Sólo desde este punto de partida se pueden entender correctamente las opciones concretas a las que se alude en el capítulo quinto de la Instrucción. Allí se recalca que la familia es el espacio originario de la libertad por ser el lugar donde crecen las formas básicas de las relaciones entre los hombres, que son relaciones de libertad, relaciones en las que se fundamenta la persona humana. El texto acentúa la educación como núcleo de cualquier tipo de praxis de la liberación. Cuanto menos capacitado esté el hombre, cuanto menos sepa, cuanto menor sea su capacidad de juicio, tanto más dependiente será (...). Para que la dependencia pueda ser sustituida por unas relaciones humanas llenas de sentido, el hombre debe aprender: necesita formación y capacitación, es decir, no sólo saber, sino también disponer de una capacidad de juicio sobre todo lo que es esencial en la vida humana. Unos simples conocimientos y, al mismo tiempo, una conciencia entumecida hacen que el hombre sea fácil de seducir y que pueda ser rebajado convirtiéndolo en instrumento ideal para una dictadura. Solamente con la formación de la conciencia el hombre puede encontrar su centro y así, entonces, el conocimiento sí puede proporcionarle un campo de independencia y de legalidad del que puede surgir una reciprocidad en la libertad.

Estos dos aspectos de la educación —de un lado como formación para poder-ser-hombre, para poder-vivir, y de otro la capacitación como formación profesional— tienen, además, por encima de lo individual un aspecto social, a los cuales se alude en la Instrucción bajo los conceptos de cultura y trabajo. La libertad no consiste en el ocio y menos aún puede el ocio conducir a la liberación. Solamente llevan a la libertad las formas del trabajo y del trabajo en común, que son conformes con el hombre.

Para que el trabajo satisfaga al hombre y le sea instrumento de libertad debe estar involucrado en la cultura, en la que se posibilita al hombre para encontrar una respuesta a sus cuestiones

más profundas y para comunicarse con los demás en lo propio del ser humano. De la lógica de esta visión se desprenden, por lo tanto, el derecho y el deber a la resistencia contra la falsificación de las instituciones, contra el abuso del derecho. Pero esta forma de resistencia está integrada en un todo racional y está, por lo tanto, sujeta a reglas y debe también estar justificada por fines concretos, racionales. Esto es algo completamente distinto a aquellas ideologías de la violencia que esperan de la revolución como tal un nuevo estadio en la historia, pero sin considerarse obligadas a justificar la posibilidad de su realización.

Quien piense que aquí se trata de pequeñas diferencias casuísticas, que en el conjunto de la gran lucha contra la tiranía no deberían tener peso suficiente como para ser consideradas, desconoce el abismo existente entre las dos visiones fundamentales de libertad y de dignidad humana, de las que se desprenden las diferentes praxis. Por eso es tan importante no detenerse en la determinación de un par de reglas prácticas, sino mantener siempre presente la relación interna entre una praxis y su correspondiente teoría.

Aquí quisiera de momento interrumpir estas consideraciones, aunque estoy consciente de no haberlas agotado. En efecto, en la concepción anarquista e histórico-ideológica de libertad, que quedó expuesta al principio, existe sin duda, tal como ya se anotó, una dimensión teológica que, incluso se podría decir, en el fondo vive de ella. Allí se trata, utilizando el lenguaje de Feuerbach, de atraer de nuevo hacia sí mismo la “proyección” de Dios, que el hombre había rechazado, y de realizar esta divinidad en el hombre, tratando de hacerse tan libre como él supone que sería Dios.

La posición cristiana que hemos comenzado a exponer se opone a esta pretensión. El hombre es un ser relacionable, decíamos, mientras que con una idea de libertad anárquica se engaña a sí mismo (...). El (hombre) debe reconocer la necesidad que tiene de relaciones y establecer aquellas apropiadas para trans-

formar la dependencia en libertad conjunta (...). Esta es la lógica que acabábamos de esbozar. Esto es de hecho una verdad demostrada del hombre. Pero ¿dónde hemos dejado a Dios? Más aún, en esta visión cristiana del hombre ¿Dios se hace superfluo? Existe la tentación de separar a Dios y convertir así lo cristiano en algo meramente terreno. Pero si esto ocurre no podría expresarse suficientemente la grandeza del hombre. La cuestión de Dios no puede eliminarse cuando se trata del hombre. Nos acercaremos a una respuesta si, interrumpiendo por un momento la reflexión que hemos hecho hasta ahora, nos dedicamos a estudiar la cuestión de cómo interpreta la Instrucción el testimonio bíblico sobre la libertad, su historia y su realización.

II. EL APORTE DE LA BIBLIA

1. *Exodo y Sinaí*

El tipo de teología de la liberación que adscribimos al “modelo anarquista”, que fue rechazado por el magisterio, ciertamente ha conseguido dar a la Biblia un interés político y, en general, humano al “trastocar los símbolos” y, aún más ampliamente se podría decir, al invertir la relación entre el Antiguo y el Nuevo Testamento.

En efecto, los cristianos habían interpretado el Exodo de Israel de Egipto como símbolo (typos) del Bautismo, viendo en éste un Exodo radicalizado y universalizado. La línea histórica iba desde Moisés a Cristo. Sin embargo, a los teólogos de hoy, el camino del Exodo al Bautismo les parece una pérdida de la realidad, como una retirada de lo político-real a lo místico-irreal y exclusivamente individual. Para volver a dar sentido al Bautismo o incluso al hecho de ser cristiano, la línea histórica habría que contemplarla en la dirección contraria: el Bautismo sólo sería comprensible a partir del Exodo, no el Exodo a partir del Bautismo. Este sería una introducción al Exodo, es decir, el

símbolo de una acción liberadora política a la que ha sido llamado el pueblo elegido, los explotados de todos los países. El Bautismo se convierte de este modo en símbolo del Exodo y éste, a su vez, en un símbolo de dicha acción político-revolucionaria. Jesús es interpretado a la luz de Moisés, el cual, por su parte, viene interpretado a la luz de Marx y este cúmulo de interpretaciones se considera fundamental para la lectura de la Biblia, ya sea en lo referente a la Eucaristía, al Reino de Dios, a la Resurrección o, incluso, a la misma figura de Jesucristo. La realización de los símbolos, es decir la celebración de los Sacramentos, también se ve involucrada, lógicamente, en esta dinámica política.

Con lo anterior, ciertamente se reactualizan la Biblia y los Sacramentos, pero su sentido original pierde prácticamente el interés. Con toda la fuerza de su realización simbólica ponen de manifiesto y refuerzan una visión histórica y una opción política. La objeción de que con ello queda indudablemente falsificada la Biblia es a menudo ineficaz, porque una lectura fiel al texto de la misma no parece conducir más que a una tierra de nadie, edificante sí, pero cuya relación con la realidad experimentada de nuestra vida aparece opaca. Por último, se está dispuesto a preferir una relación claramente falsa entre la Biblia y la realidad, a una interpretación de la misma Biblia que a ellos les parece lejana de la realidad.

¿Cómo considera la Instrucción el testimonio bíblico? Está claro que no se la puede hacer partícipe del trastoque de los símbolos que pone de cabeza la línea fundamental del testimonio bíblico. Recorriendo el camino contrario, intenta entender la lógica interna de esta línea y la imagen de Dios, del mundo y del hombre que contiene. Naturalmente el texto de la Instrucción tiene para ello que limitarse a alusiones, que exigen una elaboración en un trabajo teológico posterior. Aquí simplemente quisiera intentar aclarar en parte el punto de vista del Exodo como acontecimiento. ¿A dónde conduce el Exodo?

¿Cuál es su meta? ¿Se trata tan sólo de constituir un Estado autónomo para Israel, para que por fin pueda convertirse en un pueblo como los demás, con un gobierno propio y con sus propias fronteras? Y si esto es así, ¿qué tipo de libertad proporciona este Estado? Si el hecho de que un Estado sea autónomo supone automáticamente el que sea un Estado libre, aún en su interior, el problema de la liberación para Latinoamérica hubiera quedado resuelto en el momento de la independencia de los gobiernos coloniales de España y de Portugal. Pero el problema no parece que sea tan sencillo. ¿De qué libertad se trata, pues, en la liberación del Exodo?

Para contestar correctamente a esta pregunta es importante la observación de que Moisés, en su conversación con el Faraón, no presenta en modo alguno la conquista de una tierra propia como objeto de su partida, sino la búsqueda de un lugar apropiado para ofrecer sacrificios y adorar a Dios en la forma deseada por El mismo. La meta del Exodo es, sobre todo y por encima de cualquier otra consideración, el Sinaí, es decir, la Alianza con Dios, de la que se desprende la ley para Israel. La meta es encontrar un derecho que proporcione justicia y de esta forma poder establecer las justas relaciones entre los hombres y con la creación entera. Estas relaciones, que constituyen la justicia y por eso la libertad para el hombre, dependen de la Alianza, forman la misma Alianza, es decir, no pueden ser ni intelectual ni formalmente elaboradas sólo por el hombre, sino que dependen de la relación fundamental, de la relación a Dios, que ordena cualquier otra relación. Sin duda que se puede asegurar que la meta del Exodo fue, por consiguiente, la libertad, pero debe añadirse que la forma de la libertad es la Alianza y cuya forma de realización se desprende de la ley, la cual describe la correcta relación de los hombres entre ellos mismos y con Dios. Incluso, se podría decir que la finalidad del Exodo fue el transformar a Israel de un conglomerado de pueblos en un único pueblo y concederle como tal su libertad, su propia dignidad, y encomendarle la misión que le corres-

ponde en la historia. Pero al mismo tiempo hay que considerar que un conjunto de hombres se constituye en pueblo precisamente por un derecho común y que el hombre no vive dentro de la ley si frente a Dios permanece en una relación de injusticia.

De ello se desprende que la "Tierra", por supuesto, constituye uno de los fines del Exodo: la tierra es parte constitutiva de la libertad para un pueblo. Pero simultáneamente aparece claro que de alguna forma el Sinaí está por encima de la tierra. En efecto, si Israel en su nueva tierra pierde el Sinaí, es decir, si destruye la ley, la Alianza, y sustituye el orden de la libertad por el desorden de la arbitrariedad, ha vuelto a una situación anterior al Exodo, por lo que entonces, aún viviendo en una tierra propia, continúa viviendo en el mismo Egipto por haber destruido internamente su libertad. El exilio pone de manifiesto externamente el aspecto político de la pérdida de la justicia, pero en realidad lo que primero he perdido es su libertad interna (...). Se puede así decir que lo propiamente liberador del Exodo está representado por la instauración de la Alianza entre Dios y el hombre concretada en la Torá, es decir, en los ordenamientos de la justicia que expresan la constitución de la libertad. Esto está en armonía con el hecho de que el Exodo no se logra por medio de una audacia especial o por las cualidades personales de Moisés, sino por un acontecimiento religioso, por la ofrenda pascual, que es un anticipo del núcleo fundamental de la Torá. Así se expresa también la conciencia original de la humanidad, que se encuentra en toda la historia de la religión, al afirmar que al fin y al cabo ni la libertad, ni la formación de una comunidad se pueden lograr con la violencia y con la simple eficiencia, sino por el amor, convertido en sacrificio que es la causa más profunda de la comunidad entre los hombres, porque les permite un acercamiento a la dimensión de lo Divino. Es así como en el núcleo del acontecimiento liberador del Antiguo Testamento se da una primera aproximación a lo que aparecerá abiertamente con la figura de Jesucristo, a partir del cual se constituirá el centro de la historia de la libertad.

2. *La universalización del Exodo por Jesucristo y sus consecuencias*

No me es posible en estas breves líneas desarrollar este tema, aunque sería necesario al exponer de nuevo estas relaciones a la conciencia moderna. Limitémonos aquí, por lo tanto, a considerar las consecuencias que tienen la vida, la muerte y la resurrección de Jesucristo para la historia de la libertad de la humanidad.

La primera consecuencia y la más significativa es que la Alianza, que hasta entonces estaba limitada al pueblo de Israel, se extiende de una manera renovada a la humanidad entera (...). El Sinaí, transformado por la figura de Jesucristo, pasa a ser propiedad de todos los pueblos que se introducen, por así decirlo, en la historia de Israel y se constituyen en herederos de esta misma historia. Si el Sinaí, la Torá, la Alianza y el Exodo fundamentalmente son lo mismo, podremos entonces decir que el Exodo, limitado hasta ahora a Israel y que permanece para siempre inacabado, se constituye en parte integrante de todas las historias, atravesando así el dintel de una liberación fundamental y convirtiéndose en historia de la libertad.

Este proceso de la universalización de la fuerza liberadora del Exodo/Sinaí supone, sin embargo, que el ordenamiento de las correctas relaciones, sobre las que se basa la libertad, supere la ley de Israel y se convierta en una oferta para todos los pueblos sin poder, por lo tanto, identificarse con alguna ley estatal. El orden religioso de la Alianza puede introducirse en los más diversos ordenamientos políticos, pero sin identificarse con ninguno: se forma un nuevo pueblo que tiene su espacio vital en todos los pueblos, sin destruirlos, y en todos ellos constituye una fuerza de comunidad y de liberación. Esto quiere decir que la universalización de la Alianza tiene como consecuencia que en el futuro la comunidad religiosa y la civil, la Iglesia y el Estado no volverán a ser idénticas, sino claramente diferenciadas la una de la otra.

Algunos critican esta distinción de dos planos de la comunidad humana, que es una novedad cristiana que salta a la vista, diciendo que esto no debería haber ocurrido, pues implica una espiritualización de la religión, la cual pasando de lo político a lo puramente interno no puede ya alcanzar lo político. Argumentan, además, que habría que devolver a la liberación cristiana la dimensión veterotestamentaria del Exodo, ya que solamente una liberación directamente política constituye la auténtica liberación. Acuden igualmente a un argumento que ya había formulado en el siglo tercero uno de los grandes enemigos de los cristianos, Celso, quien ridiculizando la pretensión de la Redención, predicada por los cristianos, decía: “¿Qué es lo que Cristo os ha traído a vosotros? ¡Absolutamente nada! Todo ha quedado en el mundo como estaba anteriormente. Si él os hubiera querido traer una auténtica liberación, hubiera tenido que fundar un Estado, hubiera tenido que proporcionaros una libertad política”. Este argumento tenía una fuerza contundente en un tiempo en el que el imperio romano, conducido por emperadores cada vez más despóticos, se convertía en un poder de opresión.

Fue Orígenes quien mejor formuló entonces la contestación de los cristianos a estos ataques. Su argumentación era la siguiente: ¿Qué hubiera pasado realmente si Cristo hubiera establecido un Estado? O bien este Estado hubiera tenido que aceptar sus fronteras y con ello sólo hubiera favorecido a unos pocos, o bien hubiera tenido que intentar la expansión y de esta forma no le hubiera quedado más remedio que utilizar la violencia, convirtiéndose de esta forma en un Estado similar a los demás. Por otra parte, si hubiera visto sus fronteras amenazadas por vecinos envidiosos, hubiera tenido igualmente que recurrir al camino de la violencia. Un Estado podría haber supuesto una solución para unos pocos, pero al mismo tiempo una solución problemática.

¡No! Un Redentor tenía que hacer algo muy distinto: tenía que haber fundado una sociedad capaz de vivir por encima de todas las sociedades, tenía que haber creado una forma de convivencia, un espacio de verdad y de libertad independiente de cualquier orden estatal concreto, posible de realizarse en todo el mundo, en una palabra, tenía que fundar una Iglesia y fue eso exactamente lo que hizo.

La existencia de una sociedad que no se identifica con un Estado es precisamente un factor fundamental de la liberación del hombre. Si se elimina esta diferencia se pierde un espacio esencial de la libertad, pues entonces el Estado debe ocuparse de regular la totalidad de la vida humana. De esta manera se apropia incluso del aspecto divino, al convertirse en responsable de la religión, destruyendo la libertad de las conciencias, que se basa propiamente en este estar frente a frente la nueva sociedad de la fe y el Estado.

La diferencia entre la comunidad religiosa universal y la comunidad estatal necesariamente particular es, por lo tanto, una consecuencia del cristianismo, pero en ningún caso supone una separación total de los dos campos, reduciendo la religión a lo puramente espiritual y relegando al Estado a un puro pragmatismo político sin algún tipo de orientación ética. Es cierto que la Iglesia no puede ofrecer directamente soluciones políticas, sino que es a la razón a quien corresponde en tiempos tan cambiables, el encontrar libremente la solución más adecuada en cada caso. En el aspecto político la razón dispone de un derecho absoluto; por ello, el hecho de que la búsqueda de soluciones políticas se encuentre en el conjunto de esfuerzos de la razón práctica es uno de los aspectos de la liberación cristiana, es decir, de la separación de la sociedad religiosa y la estatal. Pero la razón no se encuentra abandonada y privada de orientación (...).

En efecto, aun cuando deja de ser una ley estatal, la ley del Sinaí —que había caracterizado el conjunto de relaciones

liberadoras de Israel, es decir, el ordenamiento de su comunidad— continúa siendo una fuerza ética orientadora que a la luz del mensaje de Jesucristo se purifica y adquiere mayor profundidad. De ella surge la praxis de la Fe que caracteriza, al mismo tiempo, los imperativos éticos fundamentales para la constitución de la sociedad humana. Ahora bien, como esta praxis de la Fe derivada de la Palabra de Dios permanece, sin embargo, abierta a la razón, es capaz de un desarrollo en armonía con el progreso de la historia humana, el cual, por su parte, siempre procede del centro del momento liberador, es decir, del Exodo cristiano.

La Doctrina Social Católica constituye el desarrollo científico de estas orientaciones que resultan de los fundamentos irrenunciables de la Fe y de las experiencias que crecen con la praxis de la historia. Ella es, por consiguiente, mucho más que un llamamiento a la buena voluntad del individuo, es un programa histórico procedente de una concepción fundamental de la historia humana que no está ideológicamente determinada de manera fija sino continuamente abierta a un desarrollo racional.

3. *Racionalidad política - Utopía - Promesa*

El realismo de la Doctrina Social Cristiana queda patente al no prometer un paraíso terreno, ni una sociedad definitivamente positiva e incambiable. Esto, sin embargo, también es criticado por muchos, a quienes les parece que aquí falta el acicate de la utopía y que la Doctrina Social queda reducida a un realismo rayano en la resignación.

Pero ¿de qué sirve el entusiasmo utópico, si manipula al hombre hacia una promesa que al final se descubrirá engañosa, porque sus presupuestos son falsos? Ya hemos visto anteriormente que una sociedad histórica, inmutable y positiva definitivamente supondría una parálisis de la libertad humana. Ella

partiría del presupuesto de que no es el hombre quien determina las estructuras, sino las estructuras al hombre, por lo que éste necesariamente tendría que actuar bien si las estructuras son correctas (...). Su libertad consistiría entonces en una necesidad de no poder hacer otra cosa y la felicidad le sería impuesta desde fuera. Una sociedad tal, definitivamente liberada, se convertiría inmediatamente en una esclavitud perpetua. Pero si el hombre permanece libre no puede existir algo definitivo dentro de la historia. Su libertad debe estar continuamente dirigida hacia la búsqueda del camino correcto.

La Doctrina Social Católica, por eso, desconoce la utopía, pero desarrolla unos modelos dentro de una situación histórica dada, para conseguir la organización de las cosas humanas de la mejor forma posible. Por ello, también rechaza el mito de la revolución y trata de descubrir el camino de las reformas, sin excluir totalmente el camino de la resistencia violenta en situaciones extremas, pero rechazando el aceptar la revolución como "Deux ex maquina", de la que deberían resultar algún día, de forma inexplicable, el hombre nuevo y la sociedad nueva.

Al llegar a este punto hemos vuelto necesariamente al problema que antes habíamos dejado de lado. En efecto, había aparecido la cuestión de si la Doctrina Social Católica, tal como ha sido descrita, no sería excesivamente pragmática y realista y se preguntaba, por tanto, qué lugar tendría Dios dentro de ella. Una parte de la respuesta ya la hemos encontrado al expresar que la Doctrina Social Católica vive de las orientaciones de la praxis de la Fe (...) y que esta praxis no es simplemente el resultado de una especulación intelectual, sino que resulta del encuentro con el antiguo y el nuevo Sinaí, con el Sinaí de Israel y con la montaña de Jesucristo. Pero la perspectiva empleada en la pasada historia de la Fe, más bien retrospectiva, no es todo. Su complemento es una mirada hacia adelante. La Fe cristiana no conoce utopías históricas, pero sí conoce una promesa: la resurrección de los muertos, el Juicio y el Reino de Dios.

Esto, sin duda, suena para el hombre de hoy algo muy mitológico, pero es mucho más razonable que la mezcla de política y escatología en una utopía histórica. Es más lógica y adecuada la separación de ambas, es decir, por un lado una tarea histórica que adquiere nuevas dimensiones y posibilidades a la luz de la Fe y, por otro, la creación de un nuevo mundo por Dios mismo. No hay revolución que pueda crear un hombre nuevo, esto sería siempre violencia; pero Dios sí que lo puede crear nuevo, desde dentro. El que podamos esperar esto, confiere al actuar histórico una nueva esperanza. Pero sobre todo no hay una respuesta definitiva suficiente al problema de la justicia y de la libertad, si éstas dejan de lado el problema de la muerte. En efecto, todos los muertos de la historia serían unos engañados si la justicia pudiera alcanzarse sólo en un momento indeterminado del futuro (...). Poco les aprovecharía el consuelo de decirles que han contribuido preparando el camino de la liberación y que, por lo tanto, han participado de ella. Por el contrario, no han participado de ella, sino que han desaparecido de la historia sin haber recibido justicia. La injusticia cometida quedaría en una proporción infinitamente mayor a la justicia conseguida. Por esta razón, un pensador marxista consecuente, como Th. Adorno, ha afirmado que si debe haber justicia, ésta deberá alcanzar también a los muertos. Una liberación que encuentra su límite definitivo en la muerte no es una liberación auténtica. Sin resolver el problema de la muerte, todo lo demás permanece irreal y contradictorio. De ahí, pues, que el punto desde el que se puede empezar a pensar en justicia para la historia y a luchar consecuentemente por ella es la Fe en la resurrección de los muertos. Sólo tiene sentido el morir por la justicia si existe esta resurrección de los muertos, pues únicamente entonces la justicia es algo más que Poder, sólo entonces se convierte en algo real, de lo contrario permanece como una pura idea.

La seguridad en un Juicio Universal también tiene, por eso, un significado eminentemente práctico. El convencimiento de

la existencia de este Juicio ha sido, durante muchos siglos, la fuerza que ha conseguido limitar a los poderosos (...). Todos tendremos que pasar por él y es esto lo que constituye la igualdad de los hombres, de la que nadie se puede escapar. El Juicio, por consiguiente, no nos exime de esforzarnos por conseguir justicia en la historia, al contrario, es lo que da a estos esfuerzos un sentido y priva a esa obligación de cualquier arbitrariedad.

Así, entonces, el Reino de Dios no es simplemente un futuro indeterminado. Sólo en la medida en que en esta vida tomemos parte en el Reino participaremos igualmente de él a su tiempo. No es la fe escatológica la que traslada el Reino al futuro, sino la utopía, cuyo futuro nunca se hace presente y su hora jamás llega.

CONSIDERACION FINAL: SEMEJANZA A DIOS Y LIBERTAD

Aún debemos añadir una última consideración. Ya habíamos dicho que en la concepción anárquica de libertad el hombre pretende ser el dios que fuera de él no tiene lugar. ¿Supone el realismo de la idea cristiana de libertad que el hombre deba resignarse, replegarse en su condición finita y no aspirar a ser más que hombre? ¡De ningún modo! (...). A la luz de la experiencia cristiana de Dios llega a ser claro que la arbitrariedad ilimitada del “poder hacer todo” tiene como modelo a un ídolo y no a Dios. El Dios auténtico es atadura a Sí mismo en amor trinitario y de esta forma es la libertad pura.

Este ser imagen de Dios, “hacerse como El”, es la vocación del hombre, el cual no está irremisiblemente encerrado en su finitud. Por supuesto, que primero debe aprender a aceptar su limitación, debe reconocer que no es autárquico ni autónomo; debe abandonar la mentira de una independencia totalmente desprovista de vínculos y de un albedrío ilimitado; debe aceptar

su indigencia, aceptar a los demás, a la creación y también los límites y el destino de su propio ser. Libre, por lo tanto, no es aquel que simplemente puede elegir entre lo que es apetecible. Es libre únicamente quien puede determinar en su interior la medida de su quehacer y no necesita obedecer a una violencia externa; es libre, por consiguiente, el que ha logrado la unidad con su propio ser, con la Verdad misma, pues quien está identificado con la Verdad no necesita ya actuar por necesidad o por presiones externas (...). Es también quien ha logrado la total compenetración entre el ser, el querer y el hacer. De esta forma el hombre, en su limitación, alcanza la frontera de lo ilimitado y uniéndose a ello, precisamente en el reconocimiento de sus límites, se convierte en ilimitado.

Así, al final, queda nuevamente claro que la doctrina de la libertad cristiana no es un moralismo mezquino. Ella se deriva de una visión completa del hombre, considerándolo en su perspectiva histórica y al mismo tiempo en su trascendencia por encima de la historia. La Instrucción sobre la libertad cristiana y la liberación quisiera, pues, ser una ayuda a descubrir de nuevo esta perspectiva y a proporcionarle hoy toda la eficacia de su propia fuerza.