

TEÓLOGOS EN BUSCA DE LIBERACIÓN*

Robert A. Sirico, CSP

Históricamente, la religión ha desempeñado un rol crítico, tanto en el progreso como en la desintegración de las civilizaciones. Podemos dejar que sean otros quienes debatan de qué lado de la ecuación se ha alineado la religión con más frecuencia.¹ El objetivo de este trabajo es, más bien, alcanzar un claro entendimiento de los temas comprendidos en lo que se denomina teología de la liberación; temas que despiertan el interés de todo aquel que desee ampliar su conocimiento acerca de las realidades geopolíticas. Los argumentos económicos, sociales y políticos de los teólogos de la liberación (el núcleo de este análisis) hacen referencia en particular a los temas que pueden afectar, y de hecho afectan, las vidas de las personas, de manera concreta y decisiva.

Para poner de manifiesto su preocupación por la dignidad humana, de la que tanto hablan, y su búsqueda de la liberación -el mismo nombre que utilizan para su empresa teológica- estos pensadores buscan instrumentos de análisis social que los ayuden a descubrir la raíz de la opresión estructural y los medios para emancipar a los hombres.

Si se demuestra que estos instrumentos de análisis son defectuosos, los teólogos de la liberación probablemente regresarán a su taller teológico y, o bien volverán a diseñar aquellos puntos de los que depende su teología, o bien los rechazarán.

Esto parecería ser lo que está sucediendo hoy en día. En 1971, Gustavo Gutiérrez escribió *A Theology of Liberation*,² un libro que la revista *Time* llegó a calificar como "el texto más influyente del movimiento". En la revisión reciente de esta obra, editada para conmemorar su decimoquinto aniversario,³ se pone en evidencia un cambio en el pensamiento de Gutiérrez - que es, de manera indiscutible, el padre de la teología de la liberación y probablemente su pensador más lúcido-, quien se aparta de dos nociones marxistas claves a las que la teología de la liberación asigna mucha importancia: la lucha de clases y la teoría de la dependencia.

La noción de la lucha de clases en la versión de la primera edición de *A Theology of Liberation* se acerca mucho más a la teoría de Marx que la que aparece en la segunda. En una nota al pie de página en la primera edición, Gutiérrez incluye una extensa cita de Marx con la que parece estar de acuerdo. En la edición revisada, ha reducido esta cita, eliminando los pasajes más deterministas y dando su propia concepción de lo que constituye el concepto cristiano de la lucha de clases. Gutiérrez prefirió no entrar en el debate específico del determinismo económico tal como lo da por supuesto la concepción marxista de la lucha de clases. Ahora se aparta de este enfoque, y también aparta de él a la teología de la liberación, al afirmar que "alcanza con señalar que el

enfoque determinista basado en factores económicos no tiene conexión alguna con el tipo de análisis social que sirve de marco a la teología de la liberación”.⁴

En los últimos años, Gutiérrez se ha ido apartando de la teoría de la dependencia. En la nueva introducción a la edición aniversario de su libro afirma de manera explícita: “Por ejemplo, está claro que la teoría de la dependencia, que tanto se ha utilizado en los primeros años de nuestro encuentro con el mundo latinoamericano, es hoy un instrumento inadecuado porque no da suficiente importancia a la dinámica interna de cada país ni a las vastas dimensiones del mundo de los pobres”⁵

La flexibilidad y la amplitud de miras de uno de los teóricos más importantes de la teología de la liberación permiten esperar un diálogo fructífero y honesto entre sus defensores y sus críticos.⁶ Con esa esperanza he escrito este ensayo.

Sostengo que los supuestos económicos y políticos de la teología de la liberación - que ocupan una parte importante dentro de sus escritos- son sus aspectos más teóricos, los que tienen menos fundamentos. Esto no equivale a decir que el mensaje cristiano no tenga un impacto social sobre la forma en que los individuos organizan sus vidas, económica y socialmente.

Coincido con los teólogos de la liberación en lo siguiente: el mensaje auténtico de Jesucristo tiene fines prácticos y de emancipación. Sin embargo, el debate sobre la teología de la liberación no suele centrarse en las metas, sino en los medios adecuados para alcanzarlas. Tanto la sociedad liberal (o sea una sociedad organizada sobre los principios del libre comercio y la libre asociación) como los defensores de las diversas formas de socialismo (es decir, una sociedad organizada sobre el principio de la planificación económica y la ausencia - o reducción al mínimo- de la propiedad privada de los medios de producción) manifiestan que los derechos y los intereses de las personas son el centro de sus consideraciones.⁷

Cabe, pues, la pregunta: ¿qué tipo de sociedad es la que mejor promueve la armonía social, la paz, la libertad y la justicia? ¿Cuáles son los principios de organización que dan origen a este tipo de sociedad?

Sostengo que una sociedad que respete y proteja las mentes libres y los mercados libres no tiene que sacrificar los derechos individuales auténticos en pos del “bien común”.⁸ Esa sociedad es verdaderamente la más progresista y liberadora, porque asegura que los individuos y los grupos que la componen son libres para emplear su conocimiento, iniciativa y capacidad sin temor a que se coarte, persiga o restrinja su actividad en beneficio propio y de sus familias.

Esto es muy distinto de la perspectiva que se encuentra en el corpus de la teología de la liberación. Su tema recurrente es el ataque incesante y sumamente retórico al “capitalismo”, y la identificación concomitante de las sociedades latinoamericanas con una economía de mercado, como explicación de la pobreza de América latina.

Un encuentro personal que tuve con Jon Sobrino ilustra este problema.

Fr. Sobrino es un amable jesuita, uno de los principales teólogos de la liberación en El Salvador. Fue uno de los colaboradores más allegados del arzobispo Oscar Romeo hasta que éste fue asesinado trágicamente mientras oficiaba misa, en 1980. Cuando nos conocimos en el Hopkins Club de la Universidad Johns Hopkins, en septiembre de 1986, Fr. Sobrino iba de regreso a El Salvador, después de haber asistido a una conferencia religiosa en Washington, D. C.

Fr. Sobrino se refirió a la pobreza extrema de su pueblo y comentó que en gran parte era causada por las grandes organizaciones multinacionales que se llevan las

ganancias de El Salvador, dejando al pueblo en condiciones cada vez peores. En consecuencia, los jóvenes salvadoreños se ven obligados a recurrir al servicio militar como uno de los pocos medios viables para dar sustento a sus familias. Se le preguntó: “¿Qué pasaría si sucediera lo que parece improbable y se llegara a la paz en El Salvador, lo que haría innecesario un ejército numeroso? ¿Qué propondrían usted y sus colegas para promover el desarrollo económico? ¿Qué medios sugeriría usted para producir riqueza en su país?” Fr. Sobrino se mostró perplejo.

Contestó: “Si eso llegara a suceder veríamos si ustedes, los del Norte, son tan buenos amigos como dicen ser. Entonces se vería si vendrían a ayudarnos”.

Yo respondí: “Fr. Sobrino, esto suena como si usted estuviera defendiendo otra situación de dependencia como la que, según entendí, había censurado antes. ¿Cómo es posible que ustedes, que tanto han hablado de la liberación de los hombres, no hayan investigado el tema de la producción de la riqueza? Usted, al igual que los demás teólogos de la liberación a quienes he estudiado, parece hacer hincapié sobre la distribución de la riqueza. Para depender sólo de sí mismos, como lo propugnan en sus libros, deben primero preguntarse cómo se produce la riqueza”.

No se discute que haya pobreza en América latina. Que los padres no pueden proveer ni siquiera a las necesidades básicas de sus hijos es un hecho de la vida que nadie que tenga un mínimo de compasión puede negar. Sin embargo, el argumento de que estas condiciones lamentables son el resultado del mercado libre es, por decir lo menos, controvertible.

Los teólogos de la liberación suponen que América latina es básicamente una economía de mercado; por lo tanto, debe culparse al mercado por la existencia de tanta pobreza. Una muestra representativa de sus escritos así lo ilustra:

“La protección que recibe de la clase social que es beneficiaria y defensora de la actual sociedad capitalista en América latina ha transformado a la Iglesia en parte del sistema...”⁹

“[Con referencia a América latina] el funcionamiento de la economía capitalista lleva simultáneamente a la creación de mayores riquezas para unos pocos y mayor pobreza para la mayoría.”¹⁰

“Es sencillo advertir que la actual sociedad capitalista y elitista no fue hecha para [los trabajadores]; nada es para ellos: ni las leyes, ni los tribunales, ni la maquinaria política, ni los medios de comunicación de masas.”¹¹

Estos supuestos enunciados por los teólogos de la liberación tienen dos aspectos, a saber, que las organizaciones económicas dominantes en América latina están orientadas hacia el mercado libre, lo que significa, a su juicio, que los medios de producción están en manos privadas, y que esa propiedad privada es opresiva.

¿Es realmente así?

En lo que respecta a la afirmación de que las economías en América latina son de mercado y no dirigistas, hasta el observador más casual puede advertir que la estructura general de la sociedad latinoamericana está lejos del mercado libre. Tanto los rigurosos controles gubernamentales que impiden que los empresarios accedan al mercado como las burocracias asfixiantes distorsionan el libre comercio, en lugar de promoverlo. La organización política general de América Latina asegura que quienes controlan el monopolio de la fuerza en una localidad puedan además utilizar su poder de coerción para mantener su propiedad sobre tierras que, en principio, fueron adquiridas injustamente.

Estas oligarquías, que están muy próximas al gobierno o que lo controlan, impiden la competencia. Como, por ejemplo, cuando dictan las condiciones según las cuales las empresas extranjeras (esas “nefastas” organizaciones multinacionales) pueden operar en un país. Por supuesto, las empresas se ven tentadas a aceptar y a buscar esos arreglos favorables con el gobierno, en beneficio propio. Es precisamente esta tendencia miope y contradictoria por parte de los empresarios, la que llevó al propio Adam Smith a condenar duramente la oferta de monopolios gubernamentales y las garantías proteccionistas a los comerciantes.¹²

¿Es acaso sorprendente que quienes viven en semejantes condiciones sociales opresivas denuncien la violación de su libertad y su dignidad que estos arreglos representan? Pero la protesta contra la opresión es, en realidad, una protesta contra una forma de feudalismo, no en contra de los resultados de un mercado libre.¹³

El libro de Hernando de Soto, *El otro sendero: la revolución informal (The Other Path: The Invisible Revolution)** es muy claro en este punto. En el prólogo a esta intrigante defensa de la empresa del mercado negro en América latina -que, según sostiene de Soto, es una fuerza económica progresista fundamental en el continente- el renombrado escritor peruano Mario Vargas Llosa ilustra las enormes dificultades que deben enfrentar las pequeñas empresas para establecerse.

De Soto estudió una pequeña compañía en el Perú desde su constitución hasta su “legalización”, y averiguó que el proceso insumió 289 días (con un horario de trabajo mayor que el corriente) y 1.232 dólares de costos directos y lucro cesante. Esta suma equivale a 32 veces el actual salario mínimo en Perú.¹⁴

No es extraño que mientras existan en América latina estructuras como éstas la situación económica del hombre común siga estancándose. Esas políticas son la antítesis de la libertad y la liberación, en especial cuando se las aplica a la libertad de las personas en lo que respecta a emprender actividades de mercado. Lo que restringe la facilidad de entrada en el mercado - impedimento que detiene el desarrollo económico- es la intervención coercitiva del gobierno o de entidades semejantes a éste. Y son estas políticas obstructivas las que deberían criticarse, ya que tienen efectos adversos sobre los pobres.

Es sorprendente la ausencia total de discusión con referencia a estos temas en los escritos de los teólogos de la liberación.

En su análisis de las causas de la actual crisis por la deuda de los países latinoamericanos, Howard Wiarda, un observador de América latina y profesor de ciencias políticas en la Universidad de Massachusetts, sostiene que aquellos a quienes identifica como los “autoritarios – burócratas” militares, junto con otros centros de poder estatal, son responsables en gran medida por la falta de capacidad productiva de América latina. Con respecto a los créditos ofrecidos en condiciones favorables por bancos que buscaban que el gobierno de los Estados Unidos respaldara sus préstamos, Wiarda sostiene que “estos préstamos fueron un estímulo tremendo para el estatismo de América latina, y durante este período [mediados de la década del 70] observamos una gran expansión de los sectores estatales en América latina [...]. Los gobiernos de América latina no dejaron de utilizar el dinero proveniente de estos préstamos para afirmarse en el poder. Se establecieron muchos programas sociales nuevos, que tenían por objetivo elevar los niveles de vida y, no por coincidencia, aumentar el prestigio del régimen en el poder. Los gobiernos civiles “compraron” la lealtad de los militares dándoles armas nuevas y sofisticadas para que jugaran con ellas [...]”.¹⁵

Sin embargo, la alternativa progresista a ese sistema no es el cuasimercantilismo que suelen defender los teólogos de la liberación, sino un mercado verdaderamente libre. Las personas dedicadas al libre comercio no promueven, a través de sus transacciones económicas, el dominio de los que detentan el poder político, porque el “poder” económico es diferente del poder político, y lo seguirá siendo mientras la economía esté separada del estado, una situación distinta de la que prevalece hoy en América latina.

El uso del término “poder” con referencia a las transacciones dentro del mercado lleva realmente a conclusiones erróneas. El “poder” de un empresario *qua* empresario, que no tenga acceso a medidas gubernamentales ni coercitivas, siempre está subordinado a las necesidades y los deseos de quienes compran su producto. El famoso economista austriaco Ludwig von Mises lo expresa muy bien cuando dice: “En la economía de mercado la propiedad de los factores de producción materiales, así como la capacidad empresaria o tecnológica, no otorgan poder en el sentido coercitivo [...]. La propiedad del capital es un mandato encomendado a los propietarios, con la condición de que se lo emplee para la mejor satisfacción posible de los consumidores”.¹⁶

El propósito del gobierno limitado es asegurar la libertad de las personas para concertar acuerdos económicos honestos y voluntarios entre ellas, incluyendo el derecho a adquirir, controlar y retener propiedad. También cumple la función de proteger el derecho de cada individuo a la autodeterminación, una meta que han proclamado reiteradamente, gran parte de los teólogos de la liberación. Más aun, es el tipo de sistema más adecuado para mejorar las condiciones en las que viven tantas personas en América latina.

De alguna manera, en la medida en que proponen soluciones que exigen planificación gubernamental y control económico centralizado, los teólogos de la liberación en realidad rechazan los ideales más progresistas y concretamente liberadores del radicalismo del siglo XIX, de los cuales sólo aparentan ser los descendientes intelectuales.¹⁷ Estas aspiraciones pueden observarse sólo ocasionalmente en los escritos de los teólogos de la liberación cuando expresan el deseo de que los pueblos alcancen la autodeterminación y la liberación. En los documentos de Puebla, inspirados y suscriptos por la mayoría de los teólogos de la liberación, observamos una visión de la liberación que transforma el corazón humano y motiva una conciencia moral.

Es extraño, entonces, que estos teólogos - que en tantas oportunidades protestan contra la concentración de los medios de producción en las manos de unos pocos- no puedan comprender que un mercado que opere libremente puede impedir que un grupo controle la planificación económica de toda una sociedad. Ese mercado libre divide la planificación entre los muchos individuos que componen la sociedad. El economista Nobel F. A. Hayek hace un buen planteo del tema cuando afirma: “En el sentido específico que se le da en la controversia contemporánea, el término planificación significa necesariamente planificación central, o sea la dirección de todo el sistema económico según un plan unificado. Por otra parte, la competencia implica planificación descentralizada por parte de muchos individuos diferentes. El camino intermedio entre los dos sistemas -del que muchas personas hablan, pero que a muy pocos les gusta cuando lo observan- es la delegación de la planificación en las industrias privilegiadas o, en otras palabras, los monopolios”.¹⁸ Los monopolios - en la

medida en que son socialmente destructivos- nacen de los permisos o autorizaciones del gobierno.¹⁹

Los individuos y los grupos que aspiran a tener derecho a comerciar, sin utilizar el fraude ni la fuerza, no necesitan ni requieren del gobierno para progresar. Dependen de su propia capacidad para comercializar productos y servicios que las personas están dispuestas a adquirir.

También podríamos preguntar en qué medida la versión del socialismo de los teólogos de la liberación permite que las personas se liberen del dominio de la burocracia, una tendencia que históricamente ha infestado al estado benefactor y a las sociedades socialistas. No es difícil comprender la razón por la cual éste es un fenómeno recurrente en las economías dirigidas. Las burocracias inmensas y entrometidas son esenciales para organizar, planificar y dirigir cada faceta de la economía. El peligro de la concentración del poder coercitivo en manos de la y autoridad centralizada es que pone a los mismos seres humanos limitados, imperfectos, pecadores y ambiciosos bajo el control al cual los teólogos de la liberación se oponen en el sistema político existente. La adopción del curso que hoy propugnan estos teólogos no significará la abolición del poder, sino su realineación. Como señalé antes, una sociedad en la que existe el mercado libre dispersa la planificación económica en una sección más amplia de la sociedad. También es justo preguntar de qué manera la imposición del socialismo compulsivo puede dar origen a una conciencia moral.

Otro supuesto económico de los teólogos de la liberación es que la mera presencia de la pobreza demuestra la existencia de la opresión y la explotación. Tal presupuesto mercantilista lleva a estos autores a no hacer más preguntas. Es una visión económica del mundo de suma cero, que sostiene que la riqueza existe necesariamente a expensas de alguien, una filosofía que considera a la riqueza *per se* como fruto de la explotación.

Ciertamente, si los ricos lo son como resultado de medidas coercitivas o fraudulentas que ellos mismos han promovido, entonces no sólo los teólogos sino cualquier persona moralmente sana que se preocupe por la dignidad y la libertad humanas (siendo la libertad el único contexto en el que se puede gozar de la dignidad humana), deben oponerse a tales condiciones. Pero si es posible crear riqueza como consecuencia de la iniciativa y la creatividad de algunas personas que anticipan las necesidades de otros y actúan de tal manera que satisfacen esas necesidades,²⁰ si puede producirse riqueza a través de los individuos y las empresas que actúan libremente y buscan su autodeterminación; y si en verdad el dinero, como decimos, “se hace” - es decir, se crea-, entonces, la oposición a este tipo de actividad de mercado libre no sólo es inadecuada, sino inmoral. Es inmoral precisamente por que restringe una actividad que es distintiva y esencial para mitigar la miseria y la pobreza innecesaria.

La razón por la que los teólogos de la liberación y otros que comparten sus presupuestos económicos no advierten que una economía de mercado lleva a una sociedad próspera, es que prestan demasiada atención a las supuestas causas de la pobreza e ignoran las condiciones necesarias para la producción de riqueza. Como le dije a Fr. Sobrino, quienes sinceramente desean aliviar la pobreza deberían analizar la posibilidad de que la alternativa a la redistribución - que requiere confiscación- sea la producción, y, más específicamente, un sistema de producción que proporcione una

amplia distribución de la riqueza. En un mercado libre, esa distribución es la otra cara de la moneda de la producción.

En su indudablemente bien intencionada preocupación por los pobres, los teólogos de la liberación cometen un error crítico al hacer su análisis económico. Se equivocan cuando piensan que el problema de la pobreza puede corregirse mediante la nacionalización u otro tipo de colectivización de los medios de producción. Mises, a quien cité anteriormente, sitúa el problema en una perspectiva más equilibrada cuando señala: “Los problemas de la ayuda a los pobres son problemas de la organización del consumo y no de la organización de las actividades productivas”.²¹ Mises considera que quienes pueden producir riqueza suficiente como para mantenerse a sí mismos mitigan la pobreza. Entonces, los programas para combatir la pobreza deben concentrarse en la forma de consumo, y no en la de producción. Antes de poder consumir riqueza es preciso producirla.

La pobreza es el estado natura de la raza humana. El resultado del obstáculo que la naturaleza opone al bienestar humano es la escasez; la abundancia es una excepción. No se necesita hacer nada para “producir” pobreza. Sin embargo, hay que hacer mucho para producir riqueza, como le gusta decir a Michael Novak. Por lo tanto, antes de poder ayudar a los pobres debemos estudiar la naturaleza de la producción de la riqueza.

Es lamentable que las monjas, los frailes y los sacerdotes - las mismas personas que habitualmente ven de cerca la miseria de la humanidad y cuya preocupación por el mejoramiento humano puede haberlos inspirado a tratar de encontrar formas de alcanzar este objetivo- a menudo se muestran resentidos contra el mercado y defiendan programas que, en el largo plazo, perjudicarán a las mismas personas a las que quieren ayudar. Estos líderes religiosos deberían haber sido los primeros en abogar por el progreso que ofrece una sociedad liberal. Una mejor comprensión de los principios de una sociedad libre podría haber evitado su resistencia al progreso.²²

El cristianismo es más fiel a sí mismo cuando arraiga en los corazones de aquellas personas que - en virtud de un compromiso libremente elegido- ayudan a mejorar el mundo que las rodea. Los momentos más oscuros de la Cristiandad han sido aquellos en los cuales la Iglesia intentó regir desde los parlamentos y las capitales de los políticos, y no en los corazones de los fieles.

La comprensible reacción de los teólogos de la liberación ante las tendencias dualistas dentro de la teología tradicional, que tan a menudo anestesia a los hombres para que no sientan la miseria en que viven, mediante una pronunciada acentuación de lo escatológico -coartando así el ímpetu revolucionario -, puede ser *en sí misma* una reacción exagerada, ya que, al tiempo que se alejan del dualismo, va a parar al monismo.²³ Esta posición sociopolítica de la teología de la liberación es lo que dio lugar a la acusación de que es un “nuevo constantinismo”, es decir, un nuevo intento por amalgamar la Iglesia con el Estado. Parecería que la teología de la liberación no puede marcar una separación lo suficientemente definida entre lo que el eminente eclesiólogo Avery Dulles, S. J. denomina la “meta final” de la misión de la Iglesia (la salvación de la raza humana) y sus “metas próximas” (su misión social)²⁴

Imaginemos qué sucedería si las funciones sociales de la Iglesia de vestir al desnudo y alimentar al hambriento, etcétera, fueran absorbidas por el gobierno. La Iglesia se convertiría en una más entre las voces que apelan al gobierno para que se encargue de los pobres, en lugar de ser ella misma el agente primario en la asistencia de éstos. Más

aun, cuando la Iglesia llega a identificarse tanto con el Estado, ¿cómo habrá de ser considerada cuando el Estado, a su vez, se vuelva opresivo? La proximidad de la Iglesia con el Estado compromete su capacidad de criticarlo.

La opción fundamental por los pobres - que forma parte esencial de la misión de la Iglesia- no implica necesariamente la opción por el Estado por la simple razón de que el Estado no produce riqueza; quienes la producen son los individuos que interactúan libremente entre sí.

La naturaleza de cualquier Estado es coercitiva. Para que la Iglesia no repita los errores del pasado deberá resistir la vieja tentación de llegar a identificarse íntimamente con los medios de coerción. El peligro de la teología de la liberación es que intenta establecer una situación en la cual los medios de coerción quedan disponibles y en la que a menudo la facción más despiadada, mejor organizada y menos moral tiene la mejor oportunidad de obtener control. Es cierto que autores como Gutiérrez y Segundo reconocen este riesgo, pero ninguno de ellos ofrece protección contra la violación atroz de los derechos y de la dignidad humana que resulta de destruir el tejido social; estas violaciones a menudo son mucho peores que las que existían anteriormente.

¿Queda lugar para la moralidad cuando la meta del mecanismo coercitivo del estado es la coacción? ¿Deberíamos legislar la moralidad? Y, de hecho, ¿podemos hacerlo?

En conclusión, puede sostenerse que la popularidad de la teología de la liberación tanto en América latina como en los Estados Unidos refleja una brecha que aún existe en el pensamiento social católico, a pesar de los esfuerzos del Concilio Vaticano II por ubicarse frente al mundo moderno. Y esto puede llevar a algunas personas a pensar que las posibilidades de un diálogo productivo entre el catolicismo apostólico romano y el liberalismo clásico - la teología liberadora alternativa que propongo- son escasas. También es cierto que, hasta hoy, la doctrina socioeconómica católica se funda básicamente en una mentalidad agraria, con supuestos de suma cero que llevan a la conclusión de que el pastel debe alcanzar para todos, lo que hace que la Iglesia se concentre en la justicia distributiva, al tiempo que descuida el desarrollo de una producción ética de la riqueza, que a veces se conoce como el concepto de justicia productiva.

De todos modos, hay motivos para confiar en la elasticidad de la estructura intelectual católica, especialmente como se expresa en la tradición del derecho natural, correctamente entendido, y en su capacidad para incorporar, con el tiempo, los principios positivos del liberalismo clásico, que se fundamenta en el derecho natural. Aunque las limitaciones de espacio no me permiten hacer un análisis exhaustivo de las posibilidades, indicaré tres áreas a las que debe dedicarse mayor desarrollo e investigación.

La primera se encuentra en el documento oficial del Concilio Vaticano II, *Dignitatis humanae* ("Declaración sobre la libertad religiosa"), y la idea expresada en él. Aunque el documento se concentra específicamente en la libertad *religiosa*, puede sostenerse que los principios sobre los que se basa conducen a la libertad económica, y también son subsidiarios de ella. Este argumento, aunque no está desarrollado en este análisis, adquiriría mayor rigor en la medida en que se pudiera demostrar que la libertad económica es un contexto decisivo para la libertad religiosa.²⁵

Nótese el tono del documento:

“[...] se afirma cada vez más que los hombres deberían actuar según su propio criterio, gozando y haciendo uso de una libertad responsable, no impulsados por la coerción, sino motivados por un sentido del deber. También se sostiene que deberían ponerse límites constitucionales a los poderes del gobierno, para que no se viole la legítima libertad de las personas y las asociaciones. Este Sínodo Vaticano toma nota cuidadosamente de estos deseos presentes en las mentes de los hombres. Sugiere que se los declare acordes con la verdad y la justicia [...]”. [N° 1.]

Otra indicación acerca de la posibilidad de un intercambio fructífero entre la doctrina católica social oficial y los defensores del mercado libre en una sociedad libre proviene de Michael Novak, quien además de ser uno de los teólogos más innovadores y movilizadores de la Iglesia católica norteamericana, posee una clara comprensión de la economía, comprensión que está peligrosamente ausente en las discusiones teológicas. Novak subraya este llamado al diálogo entre el liberalismo clásico y el catolicismo: “El extenso estudio de Ludwig von Mises, *Human Action*, y el de F. A. Hayek, *The Constitution of Liberty* poseen un contenido que los pensadores católicos necesitan analizar acerca del funcionamiento económico de la libertad política y social. En verdad, los autores católicos partirían de un horizonte diferente y procederían según un punto de vista distinto, pero un intercambio intelectual profundo es indispensable para el progreso del pensamiento social católico”.²⁶

La última pauta sobre la posibilidad de nuevas direcciones en el pensamiento social católico puede encontrarse en el libro de Alejandro Chafuen, *Christians for freedom*,²⁷ que es una investigación acerca de las raíces intelectuales libertarias en los escritos de los pensadores escolásticos tardíos, en el área de la economía. Chafuen descubre misteriosos paralelos entre los escritos de estos escolásticos hispanos tardíos (*circa* mediados del siglo XVI) y los teóricos libertarios modernos, estableciendo así que aun dentro de la tradición católica misma existía una apertura al pensamiento libertario. Este no es un punto sin importancia para una religión que pone tanto el acento sobre la tradición y el precedente.

La Cristiandad ha subsistido durante dos mil años, al menos en parte, por su capacidad para enfrentarse a cada generación con la veracidad de sus asertos en un lenguaje que resulta comprensible para los pueblos de edades posteriores, a la vez que toma en cuenta los conocimientos y los descubrimientos de cada nueva época. Este proceso de aplicar y expandir la verdad esencial que posee la Iglesia, que en las Escrituras se denomina “el depósito de la fe”, fue descrito por John Henry Cardenal Newman como “el desarrollo de la doctrina cristiana”.

La misión de la Iglesia es la búsqueda y la proclamación efectiva de la verdad; según su fundador habría de ejercer un gran impacto liberador, y así lo expresó en su promesa: “Conoceréis la verdad y ella os hará libres” (Juan 17: 17). Si el catolicismo puede dialogar abiertamente con pensadores que buscan la verdad influidos por las ideas de Marx, como lo ha venido haciendo en los últimos veinte años,²⁸ entonces éste puede ser el momento oportuno para comenzar a dialogar con los liberales clásicos.

* Este trabajo ha sido presentado originalmente en la reunión de la Mont Pelerin Society, Guatemala, en enero de 1990. La autorización para traducirlo y publicarlo en *Libertas* ha sido otorgada por el autor, quien pertenece a la orden de sacerdotes paulistas.

¹ En su obra maestra del análisis sociológico y económico, Ludwig von Mises, el gran economista austríaco, pone de relieve su gran lucidez acerca del rol de la religión en el progreso de la civilización: “[...] la resistencia

de la Iglesia a las ideas liberales no es inocua. La Iglesia es un poder tan tremendo que su enemistad hacia las fuerzas que determinan la existencia de la sociedad alcanzaría para hacer pedazos toda nuestra cultura [...]. Ya que la Iglesia, tanto la católica como la protestante, no es el menos importante de los factores responsables del predominio de los ideales destructivos en el mundo moderno. El socialismo cristiano ha hecho casi tanto como el socialismo ateo por provocar el estado actual de confusión". (En *Socialism*, trad. de J. Kahane, Londres, Jonathan Cape, 1974; pp. 422-423.)

² *A Theology of Liberation*, trad. de Caridad Inda y John Eagleson, Maryknoll, New York, Orbis Books, 1973.

³ *A Theology of Liberation—15th Anniversary Edition*, trad. de Caridad Inda y John Eagleson, Maryknoll, New York, Orbis Books, 1988.

⁴ Compárese la edición de 1973, nota 51 al pie de la página 284, con la misma nota al pie de la página 248 en la edición de 1988. Vale la pena aclarar que Gutiérrez ha vuelto a escribir, en gran parte, el resto del capítulo 12 para reflejar el desarrollo de su pensamiento en esta área.

⁵ Véase la edición de 1988, p. xxiv. En *Will It Liberate? Questions About Liberation Theory* (New Jersey, Paulist Press, 1986, pp. 126 ss.), que constituye la mejor respuesta de libre mercado a las afirmaciones de los teólogos de la liberación, Michael Novak expone su punto de vista acerca del modo como éstos aplican la teoría de la dependencia, y hace un análisis profundo de sus argumentos. En este sentido también es útil el estudio de Arthur McGovern, "Latín America and the Dependency Theory", *This World* (primavera - verano de 1986), N° 14, pp. 104-117. McGovern analiza las fuentes de la teoría de la dependencia y concluye que de los dos teóricos más importantes de la dependencia, el pensamiento de Andre Gunder Frank "es el que se asocia más claramente con el marxismo", y es la fuente primaria de los teólogos de la liberación norteamericanos, mientras que la obra de Henrique Cordoso tiene "un origen latinoamericano más marcado, y sus asertos son mucho más modestos y sutiles que los de Frank". La obra de Cordoso parece ser la base del argumento de Gutiérrez.

⁶No siempre es ésta la postura de los teólogos de la liberación. Véase el libro escrito por Leonardo y Clodovis Boff, *Introducing Liberation Theology* (Maryknoll, New York, Orbis Press, 1987), donde el tono es bastante más defensivo. Los hermanos Boff consideran que los temas planteados a los teólogos de la liberación son "ataques" de los que hay que defenderse, en lugar de preocupaciones y reservas sobre la metodología y las conclusiones que deben ser analizadas en forma conjunta; p. 12 s.

⁷ Juan Luis Segundo da una clara definición del "socialismo" que los teólogos de la liberación apoyan y del "capitalismo" al que se oponen: "Denominamos socialismo a un régimen político en el que se quita la propiedad de los medios de producción a los individuos y se la confiere a instituciones superiores cuya preocupación es el bien común. Por capitalismo entendemos el régimen político en el cual la propiedad de los bienes de producción está abierta a la competencia económica". En "Capitalism socialism: A Theological Crux", *Liberation South, Liberation North*, Michael Novak (comp.), Washington, D. C., American Enterprise Institute, 1981, p. 15.

⁸ Para una discusión del rol de mercado en la promoción del bien común, véase Michael Novak, *Free Persons and the Common Good*, Lanham, Madison Books, 1989.

⁹ Gustavo Gutiérrez, *A Theology of Liberation*, 1988, p. 151.

¹⁰ Gustavo Gutiérrez, *The Power at the Poor in History*, trad. de Robert Barr, Maryknoll, New York, Orbis Press, 1983, p. 28.

¹¹ Leonard Boff, *Church: Charism and Power: Liberation Theology and the Institutional Church*, trad. de John Diercksmeier, New York, Crossroad, 1985, p. 118.

¹² Por ejemplo, Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, Indianapolis, IN, Liberty Classics, 1981, vol. I, pp. 488 ss.

¹³ Michael Novak observa correctamente que en América latina, "Hasta los conservadores son anticapitalistas. Entre los tradicionalistas antiliberales y los teólogos de la Liberación antiliberales casi existe una concordancia

antiliberal de hecho, si no en lo que respecta a la democracia liberal, al menos sobre la economía liberal". *Will It Liberate? Questions About Liberation Theology*, New Jersey, Paulist Press, 1986, p. 23.

*N. de la R.: Editada en español por Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1987.

¹⁴ Véase Mario Vargas Llosa, "In Defense of the Black Market", *The New York Times Magazine* (21 de febrero de 1987) y "The Silent Revolution", *Journal of Economic Growth*, vol. 2, N° 1 (verano de 1987).

¹⁵ Howard J. Wiarda, *Latin America at the Crossroads - Debt, Development and the Future*, Boulder, CO, Westview Press, Inc., 1987, p. 28. Aunque se puede disentir con algunas de las soluciones específicas que ofrece Wiarda, ciertamente su llamado por los necesitados en la región es real; cf. p. 95.

¹⁶ Ludwig von Mises, *Human Action*, Chicago, Ill., Contemporary Books, 1966, p. 649. Todo el análisis del poder que se hace en esta obra es sumamente importante; p. 647 ss.

¹⁷ En *National Economic Planning - What Is Left?* (Washington, D. C., Cato, 1985), Don Lavoie sostiene que lo mejor de los ideales progresistas de la izquierda fue apropiado por ideólogos proclives al control centralizado. Observa que hay "dos mutaciones sucesivas en el desarrollo de la izquierda, cuando se la transformó fundamentalmente de una ideología revolucionaria, progresista, algunas veces profundamente equivocada, en una combinación de víctimas inocentes, tontos crédulos y agentes pagos de las mismas fuerzas de reacción a las que debía oponerse [...] el problema es que la izquierda u optado por disfrazar una política esencialmente no radical con ropajes radicales" (p. 215). Véase todo el capítulo siete, "What is Left? Toward an Alternative Radicalism".

¹⁸ F. A. Hayek, *The Use of Knowledge in Society*, Menlo Park, CA, Institute for Humane Studies, 1977, p. 7.

¹⁹ Véase D. T. Armentano, *The Myths of Antitrust*, New Rochelle, N. Y., Arlington House, 1972, y Robert Hessen, *In Defense of the Corporation*, Stanford, CA, Hoover Institution Press, 1979, pp. 87-97.

²⁰ Para un retrato de la actividad empresaria véase George Gilder, *The Spirit of Enterprise*, New York, Simon and Schuster, 1984.

²¹ Ludwig von Mises, *Human Action*, p. 603.

²² Cf. Ludwig von Mises, *Socialism*, pp. 423 ss.

²³ Para un análisis de las tendencias monistas de la teología de la liberación véase Richard John Neuhaus, *The Catholic Moment: The Paradox of the Church in the Modern World*, San Francisco, Harper and Row, 1987, p. 192 ss.

²⁴ Avery Dulles, S. J., *The Reshaping of Catholicism: Current Challenges in the Theology of the Church*, San Francisco, CA, Harper and Row, 1988, p. 150. En los capítulos ocho y nueve se analiza la misión general de la Iglesia según se la presentó en el Concilio Vaticano II y las formas legítimas en las que puede afirmarse que su función se relaciona con su responsabilidad social, particularmente en el sentido en que éstas se ponen en ejecución en el contexto americano; pp. 132-183.

²⁵ Este documento refleja el aporte más sustancial que la Iglesia norteamericana ha hecho a la Iglesia universal en la historia, así que no debería sorprender a nadie que su preocupación primaria sea la libertad. El documento refleja el trabajo del jesuita norteamericano John Courtney Murria, quien intentó explorar el significado de lo que llamó "la proposición norteamericana" a la luz de la tradición católica. Véase la obra clásica de Murria, *We Hold These Truths - Catholic Reflections on the American Proposition*, New York, NY, Sheed and Ward, 1961.

²⁶ Novak, *Will it Liberate?*, p. 221.

²⁷ Alejandro Chafuen, *Christians for Freedom*, San Francisco, CA, Ignatius Press, 1986.

²⁸ Véase Peter Hebblethwaite, *The Christian-Marxist Dialogue: Beginnings, Present status and Beyond*, New York, NY, Paulist Press, 1977.

Revista Libertas 12 (Mayo 1990)
Instituto Universitario ESEADE
www.eseade.edu.ar