La Responsabilidad Cristiana del Hombre de Empresa en A.L.

Antonio Quarracino

Obispo de Avellaneda. Presidente del CELAM

Es posible ubicarse frente al tema desde diversos puntos de vista. Uno sería el de la reflexión sobre el carácter "cristiano" de la responsabilidad del empresario, es decir sobre las raíces teológicas y morales de esa responsabilidad. Otro más bien enfocaría la responsabilidad en el hecho concreto del "cristiano empresario". Ambas vías de reflexión deberían transitar dentro de los límites que configuran el Continente latinoamericano. Existe un tercer camino de aproximación al tema, y es el determinado por una consideración que podría denominarse global y que uniría las dos primeras. Precisamente por este camino —o método— procuraré andar para entregarles las siguientes reflexiones que quiero comenzar con la presentación muy sumaria de algunos aspectos de la situación latinoamericana, tantas veces estudiada.

1) La *crisis económica* es mundial, se dice y con razón; pero la desencadenada hacia 1981 es "la más profunda, generalizada y larga que ha sufrido América Latina en el último medio siglo y ha implicado grandes costos, tanto económicos como sociales". Es un juicio de la CEPAL. Con frecuencia se nos anoticia sobre el modesto avance socio-económico alcanzado en los años setenta en América Latina, pero enseguida escuchamos que "el retroceso general es de tal magnitud que, se estima sin mucho optimismo, en 1990 apenas se estarán recuperando los niveles de vida logrados anteriormente".

Todo esto los técnicos lo fundamentan en cifras y porcentajes, tan fríos en el papel como dolorosos en su realidad. Así se nos dice que en 1971 para los 302 millones de habitantes el producto por habitante era de 982 dólares por año; pero que a fines de 1975, para 375 millones de latinoamericanos, el producto *"per cápita"* bajó a 895 dólares anuales; que el Producto Bruto Interno fue en 1980 del orden de los 336 mil millones de dólares y llegó a 1981 a 341 mil millones para bajar en 1984 de nuevo a 336 mil millones; que la producción global ha caído, por

ejemplo, Bolivia —16,1%, Uruguay —13.9%, Argentina — 6.0%, Chile —5.4%, Venezuela —6.1%.

La crisis económica va siempre acompañada por el fantasma inquietante de la *desocupación;* prácticamente existe en todos nuestros países.

En un estudio presentado al CELAM leemos que "las tasas de desempleo urbano registrado en 1984 fueron sumamente elevadas en algunos países latinoamericanos: Nicaragua 18.9%, Chile, 18.6%, Uruguay, 14.5%, Venezuela 13.9%, Colombia 13.5%, Perú 10.9% y México 6.3%". Añádase el problema del subempleo.

Está también presente ese otro fenómeno perturbador y ruinoso, el de la *inflación,* el envilecimiento —que puede llegar a ser catastrófico— de la moneda. En Bolivia la inflación ha alcanzado manifestaciones sin precedentes en la historia económica latinoamericana, al crecer los precios al consumidor de noviembre de 1983 a noviembre de 1984, el 1.700%. Otros países con elevados índices inflacionarios en 1984 fueron: Argentina con un incremento de 675%, Brasil 194%, Perú 105.8%, México 59.2%.

...La evolución de los precios al consumidor para el conjunto regional registra... el 56.5% en 1980, el 56.8% en 1981, pasa el 84.5% en 1982, salta al 130.8% en 1983 y brinca para imponer récord en 1984 al 175.4%.

Finalmente, el monstruo de la *deuda externa.* De ella lo menos que se puede decir es que se trata de un lazo al cuello que cada vez asfixia más las débiles economías de nuestras naciones. "Todos aceptan hoy que, en su perfil actual de vencimiento, la deuda de América Latina no puede ser pagada. Por lo tanto, se ha considerado que la reestructuración de sus vencimientos es imprescindible para poder hacerle frente a la deuda".

2) Frente a estos problemas y ubicado en medio de ellos está el hombre de empresa. El papel que les toca cumplir a los empresarios en las actuales condiciones por las que atraviesa el Continente está señalado por los grandes desafíos que enfrentan sus países. No me corresponde —y no sabría— señalar los diversos comportamientos empresariales en la actual coyuntura latinoamericana, presentándolos en una especie de recetario operativo. Pero no le huyo al esfuerzo de recordar ciertos carriles o normas que un empresario cristiano no puede echar por la borda.

Es oportuno tener presente ante todo que la organización de la empresa, la producción de bienes (riquezas y servicios), su viabilidad económica y una serie de factores múltiples y complejos que intervienen en la empresa moderna, tienen una "lógica" propia, un "espesor" peculiar. Si esto es olvidado se corre el riesgo de exigirle a la empresa cosas que pueden conducirla al propio ahogo, a la inviabilidad económica, a poner en peligro su productividad y rentabilidad. En definitiva al estancamiento, a la crisis o la quiebra, resultados contrarios a los que se buscaban con aquellas exigencias.

Toca al empresariado combinar los factores que concurren a la producción y disponer su organización de modo que su *rendimiento* sea el mejor y más eficiente. Aquí ya vemos un primer aspecto de la responsabilidad y de la función social del empresario y de su aporte al esfuerzo de perseguir el bien común. Cuando ejerce sus tareas en la plenitud de los requisitos fundamentales de su actividad. Es claro que ello significa que la búsqueda de la rentabilidad es legítima. Sin rentabilidad las actividades productivas languidecen y terminan desapareciendo. Y como esto no sucede impunemente cuando acontece suele significar daños para muchos y culpable irresponsabilidad empresarial. Más aún; una vez que han sido convenientemente remunerados los factores que intervienen en los sectores de la actividad, y habida cuenta de que es la inversión la que mantiene y amplía el dinamismo económico, es indispensable la obtención de excedentes al cabo de cada ciclo productivo, desde el momento que ese excedente es, precisamente, lo que permite que haya nuevas inversiones.

Esta conclusión nos lleva a hacer dos observaciones. Por un lado, que es preciso que haya condiciones generales para que exista la inversión, esto es, para que el excedente sea nuevamente aplicado a la actividad de nuevos bienes y servicios (finalidad de la empresa). Por otra parte es necesaria la determinación del empresario de volver a aplicar sus ganancias a una ampliación de su actividad empresarial. Si existiendo condiciones aptas para esa nueva inversión ésta no se realizara se estaría faltando a un deber social, puesto que las ganancis obtenidas son el resultado de un esfuerzo comunitario titularizado por el empresario. Allí es donde se completa la función social de la empresa y sus directivos. Es fácil advertir que no tener en cuenta este aspecto conduce fácilmente a la consideración de la empresa tan sólo como mero instrumento de lucro, inaceptable dentro de una concepción cristiana.

3) Pienso que para profundizar la responsabilidad cristiana del hombre de empresa, la Iglesia debe reconocer y alentar en el trabajo empresarial la *"mística" del trabajo y de la producción.* Parece que el uso de la palabra "mística" fuera excesivo; no lo es si se la entiende como referida a la experiencia que significa para el empresario quedar integrado por la propia empresa en el planetario proceso del señorío del hombre sobre las cosas, de humanización de la naturaleza, del dominio del universo para hacer de la tierra un mundo más humano y marcado por las huellas de la cultura del hombre. Porque recordemos que el trabajo humano, y por consiguiente el empresarial, entra dentro de ese mundo propio del hombre que es el universo cultural.

Piénsese además que la organización del trabajo en el área de una empresa, tratando que sea más productivo y creador de bienes y servicios al alcance de las necesidades incorporando y perfeccionando las tecnologías que multiplican y mejoran la capacidad productiva, está participando

objetivamente —por eso mismo— en la potencia co-creadora que Dios dió al hombre al crearlo a su imagen y semejanza y ordenarle el dominio sobre la tierra.

Digamos a este respecto y como de paso, que ese dominio no debe ser ni prepotente ni abusivo, es decir destructivo. Ese dominio sobre la creación, obra de Dios, debe ser respetuoso y digno, hasta diría amoroso como lo es el golpear del cincel en la piedra para que resplandezca en ella la forma esplendorosa que la convierte en obra de arte. Los actuales afanes ecológicos, si no están ideologizados, constituyen una quizás tardía preocupación, y hasta angustia, por haber atropellado y maltratado malamente la naturaleza. Me place citar al respecto estas palabras de un teólogo contemporáneo: "La fe en la creación debía haber fundado una nueva veneración de la naturaleza en tanto que era creatura de Dios, una especie de relación fraterna entre el hombre y la naturaleza. La misión cultural, por tanto, no significa que la naturaleza quede librada a la desenfrenada explotación del hombre, sino que es un encargo al hombre para que proteja y cultive la naturaleza y, así, la vaya desarrollando hacia su perfección escatológica". (W. Kasper, *El futuro desde la fe,* p. 24). Aquella que he denominado "mística" empresarial supone entre otras cosas la virtud de la laboriosidad, amor y dedicación al trabajo, disciplina de vida, negación de la búsqueda del propio provecho por las vías del facilismo o algunas formas de injusticia. No se puede olvidar que esa actitud frente al trabajo y la producción —frente a la realidad empresarial—, no solamente encuentra justificación y significado por una visión que tiene en cuenta la creación y el plan de Dios, sino que también halla validez en razones fundadas en las necesidades y exigencias de América Latina. Nuestros países necesitan elevar considerablemente las tasas de crecimiento económico, la producción de riquezas, el grado de incorporación a las nuevas tecnologías y esto tanto en el nivel nacional como regional. Por esto mismo es necesario promover, por así decir, esa "mística" por las necesidades propias de este Continente potencialmente rico, lleno de promesas, pero carenciado, muchas veces hasta la miseria más degradante.

Reconozcamos que en más de una oportunidad parece que reducimos la justicia social a una mera justicia "distributiva". Es verdad que ella es importante porque no se puede postergar la satisfacción de necesidades vitales y la escandalosa brecha entre ricos y pobres se hace cada vez más trágica. Pero no se trata tan sólo de "distribuir"; es menester "tener" para hacerlo. Lo contrario sería atentar contra las exigencias productivas y los resultados ineficaces invalidarían los mejores deseos. Convengamos, pues, en que entra dentro de la responsabilidad del empresario cristiano en América Latina, el impulso por elevar los niveles productivos, para propender a una eficacia mayor, para permitir —como dijimos antes— niveles aceptables de reinversión y multiplicar fuentes de trabajo. No se

trata de una voluntad de concentración de riqueza en pocas y determinadas manos sino en la expansión de un desarrollo totalizante y equilibrado. El análisis aunque superficial de América Latina (y digamos que la denominada "teoría de la dependencia" en buena medida lo es) nos hace ver sin dificultad que nos encontramos en un Continente caracterizado por el subdesarrollo. Los diversos pueblos que lo componen atraviesan, cada uno con sus particularidades, las consecuencias de sus economías desintegradas exportadoras de materias primas de origen agropecuario o minero, a lo que se suma la desarticulación espacial, el bajo nivel de vida, la dependencia del aprovisionamiento externo y un creciente endeudamiento como resultado de los déficits de valor que derivan de su comercio internacional, signado por el intercambio desigual. Esta situación es la que ha hecho que los países ricos sean cada vez más ricos y los pobres cada vez más pobres, tal cual lo dijera Paulo VI en la *Populorum Progressio.*

Con frecuencia, a partir de la comprobación de estas graves realidades que ya han sido denunciadas muchas veces, se auspician fórmulas de *integración* continental o subregional que, en los hechos, supondrían una suma de debilidades. Esa suma no da como resultado una fuerza, tal como podría suponerse aplicando un razonamiento lineal, puesto que la complementación de las economías latinoamericanas no configura una realidad integrada y autosubsistente.

En la práctica parece ser que la vía más corta y al fin más eficaz para una real integración es la de la integración previa de las economías a escala nacional. Eso es lo que precisamente ocurrió con la comunidad europea, que tantos y tan buenos resultados ha dado para los países que la componen. Una vez que se hubo alcanzado en el viejo Continente un grado significativo de industrialización entre los primeros países que concurrieron a conformar el mercado común, fue posible condensar esfuerzos y obtener beneficios muy netos para todo el conjunto. Recuérdese que el antecedente fue la comisión europea del carbón y del acero, no precisamente producciones de carácter primario. ¿No arrojaría los mismos resultados una comunidad latinoamericana de producciones tropicales u otras de bajo valor agregado?

Puede parecer que no corresponde que sea yo quien trate esta temática en la presente circunstancia. Sin embargo creo que sí aunque comprendo que puede —y debe— ser objeto de discusión y enriquecimiento. La razón es que entiendo que un verdadero empresario, con conciencia y responsabilidad de tal, pertenece al estamento social que en sentido amplio se denomina *"clase dirigente"*, y por eso es lógica y necesaria su presencia en el trazado de las grandes líneas de la planificación económica, que no puede hacerse en forma autoritaria sino que necesariamente debe ser flexible, indicando los grandes caminos que los países deben recorrer y poniendo en acción los instrumentos que pueden favorecerlos en el plazo más breve; líneas que deben ser conocidas y compartidas entre quienes

tendrán la responsabilidad de ejecutar todas las acciones concretas que demanda el desarrollo.

Ese es otro aspecto que ha de ser considerado en una sociedad pluralista, término este que con frecuencia se utiliza en su acepción exclusivamente ideológica. Nuestros países necesitan una pluralidad de agentes económicos, no otra cosa son los empresarios, capaces de echar sobre sus hombros la multiplicidad de tareas que implica transformar sociedades atrasadas en modernas.

La sociedad tradicional ha entrado en crisis, precisamente porque el subdesarrollo ha roto el equilibrio que la caracterizaba. Ahora se trata de rescatar de lo tradicional todo lo que hace al perfil cultural propio e intransferible, pero adaptarlo e incorporar la innovación sin temores de que se desnaturalicen las culturas nacionales. La riqueza del patrimonio espiritual sostiene esas improntas culturales. Allí es donde las enseñanzas y la presencia viva del catolicismo —de nuestro substrato católico— constituyen un reservorio inagotable de inspiración al cual recurrir en todo momento. El aporte externo de capital y de tecnologías se inscriben dentro de esa perspectiva. Si concurre a colaborar efectivamente en los sectores que independizan a cada país, será más fácilmente absorbido y reelaborado. Si, en cambio, lo hace en actividades secundarias, suntuarias o muy marginales amenaza convertirse en elemento de extranjerización de los valores y las costumbres.

Como se ve, cultura, empresa y desarrollo no son fenómenos independientes o antagónicos. El desafío que enfrentan los empresarios es el de colaborar a combinarlos felizmente, para beneficio de todos.

4) El énfasis que puse en la responsabilidad del empresario como productor de riquezas y bienes de ninguna manera permite dejar de lado otros aspectos. Uno de ellos —y es fundamental— es la primacía del *trabajo "subjetivo"* sobre ese trabajo *"objetivo"*, es decir de producción de bienes y servicios. ¿A qué me refiero cuando señalo esa primacía del trabajo "subjetivo"? Al hecho que no puede disociarse el trabajo de la "ética", a que la economía debe ser esencialmente una "economía humana". En palabras de la encíclica *Laborem Exercens* se quiere afirmar que el hombre, en cuanto persona, es "sujeto del trabajo", que el "trabajo humano" tiene un valor ético porque está vinculado "directa y completamente al hecho de que quien lo lleva a cabo es una persona". Ese es el fundamento del valor y la finalidad del trabajo, su misma esencia ética. Por eso, el trabajo está en función del hombre y no es el hombre para el trabajo. Por eso mismo, un criterio fundamental respecto al trabajo y a la organización del mismo es si ayuda y promueve un crecimiento en humanidad entre los trabajadores. Perspectiva ética más importante que aquella de la producción de riqueza. Más aún: cuando la producción de riqueza se antepone a esas consideraciones humanas, éticas, se cae en la

inversión economicista y materialista del trabajo, que la encíclica pontificia considera error radical. En toda primacía economicista y materialista —se trate de materialismo práctico en el capitalismo, o del materialismo histórico y dialéctico en el marxismo— late una idolatría de la riqueza... Idolatría de la riqueza en su forma individual: y ese es el riesgo del empresario privado. O idolatría de la riqueza en su forma colectiva: y ese es el riesgo del empresario estatal o del Estado como empresario. Por el contrario todo hombre, todo trabajador, tendría que ser puesto en condiciones, en su trabajo, de hacer experiencia de su propia dignidad humana, de su propio crecimiento en humanidad. La misma terminología que a veces se utiliza en el plano de la empresa —mano de obra, fuerza trabajo, factores de producción, etc.— expresan esa tendencia a enmascarar el hecho primero, ético, fundamental, del trabajo, que tiene qué ver con una actividad *humana,* con relaciones *humanas,* en una comunidad especial de *personas* humanas, para la satisfacción de necesidades *humanas...* Por eso, también, a nivel macrosocial, el Papa pide una revisión radical de los criterios de concepción y proyección del "desarrollo" y del "progreso". Se trata —afirmaba la *Populorum Progressio*— del paso, para todos los hombres y para todo el hombre, de "condiciones menos humanas a condiciones más humanas de vida". Es decir, un desarrollo integral y solidario.

5) Reflexionar sobre la responsabilidad cristiana del empresario exige referirse a sus *relaciones con los obreros.* Sabemos que son complejas y con problemas muchas veces nada fáciles de resolver, y que otras tantas cuestionan seriamente la conciencia del empresario cristiano. Sin bajar al campo de la casuística quiero recordar algunos principios generales que han de ser tenidos en cuenta en una estructura general del mundo del trabajo y que el empresario debe respetar.

Demos por supuesto que la empresa implica derechos y deberes. Hablar sólo de los primeros es una forma de demagogia; hacerlo solamente de los segundos constituye expresión de sometimiento. Antes que nada, si el centro de las estructuras económicas y políticas es la persona humana, su dignidad y sus derechos piden el máximo respeto. Cuando Juan XXIII habla de la empresa como "comunidad de personas" y Juan Pablo II la denomina "comunidad de trabajo", ambos implícitamente se refieren a los que acabo de señalar. Una comunidad no es un hormiguero y la persona no es una máquina por sofisticada que la pensemos. Es bueno recordar algunos de estos derechos. En primer lugar, el *derecho al trabajo.* Todos somos bien conscientes que ese drama y desafío que se plantean en el seno de nuestras naciones es enorme el número de desocupados, de subocupados, de mendicantes... Es un tremendo atentado contra la dignidad humana, contra la vida familiar, contra las potencialidades humanas, creativas y productivas de nuestros pueblos. Sabemos la extrema complejidad de factores que han generado este drama y la incapacidad de las respuestas demagógicas o retóricas para afrontarlo. No se resuelve transformando las

empresas en casas de beneficencia, porque no hará más que quebrarlas y aumentar la desocupación. Pero todo empresario cristiano no puede desembarazarse de esta preocupación fundamental.

La plena ocupación —aunque requiera fases progresivas de acercamiento— debe ser un objetivo fundamental y primario de las políticas económicas. El empresario debe plantearse todas las posibilidades reales de aumentar la ocupación, de crear nuevos puestos de trabajo productivo. A veces con riesgos; por lo menos con coraje. Cómodo e irresponsable sería contentarse con una vasta mano de obra de "reserva" para operar presiones en orden a bajar los costos del trabajo dependiente. O utilizar el trabajo "negro" o "clandestino". En el puesto de trabajo va la vida del trabajador, la de su familia, la de su participación en la vida de la nación. El empresario debe ser solidario con los trabajadores respecto de ese bien fundamental. Debe compartir esas necesidades y problemas, como suyos.

Por otra parte, también lo dice la *Laborem Exercens,* el "capital" es el conjunto de medios e instrumentos, que son fruto del trabajo y que deben "servir al trabajo". Jamás debe ser poseído o disfrutado contra el trabajo. Se trate de un bien de propiedad privada o de propiedad estatal, está referido al bien común de la colectividad, al destino universal de los bienes para todos los hombres, a una más auténtica calidad de vida humana para la nación. La propiedad no puede ser jamás motivo y ocasión de privilegios y dominios, sino expresión de libertad personal. Pesa sobre ella una "hipoteca social". Y todo esto tiene que marcar profundamente el estilo de vida, de trabajo, de servicio profesional del empresario.

6) Quiero destacar muy brevemente algunos puntos que la responsabilidad cristiana empresarial —y añado estatal— han de respetar. En primer lugar la libertad de *asociación sindical* para la defensa de los derechos vitales de los trabajadores y expresión de solidaridad, y que no puede ser presionado o manipulado para otros fines; los políticos partidistas por ejemplo.

En segundo lugar, el asunto muchas veces muy difícil de resolver: el *justo salario.* Digamos solamente que no debe quedar librado de manera exclusiva al libre juego de la oferta y la demanda, sin tener en cuenta la dignidad del trabajador, sus exigencias familiares, su crecimiento en la humanidad.

La Doctrina Social de la Iglesia, como es sabido, en los últimos años estuvo dejada de lado, cuando no rechazada o ignorada. En buena parte la revaloración ha surgido del empeño de Juan Pablo II. Pues bien; sabiendo de antemano que dicha doctrina no ofrece —no puede y ni debe ofrecer— soluciones técnicas, respuestas políticas, recetas concretas, es necesario afirmar que las orientaciones y líneas, principios y espíritu deben animar e iluminar la búsqueda de las soluciones técnicas y de los modelos determinados en el campo de lo económico, político y social. Nadie tomará

a mal que yo pregunte cuántos empresarios cristianos se han tomado el trabajo de profundizar la doctrina social de la Iglesia, y cuántos se han sentido interpelados por ella. Es fundamental reafirmar la originalidad y validez de esa contribución cristiana, que no exime de búsqueda y ensayos variados y plurales, para que la economía no quede atrapada entre las mallas contrapuestas de un liberalismo sin frenos o de una dialéctica "clasista", sin referencias éticas fuertes y capaces de generar un progreso económico y social auténticamente humanos.

7) Para terminar me permito citar solamente cuatro prioridades y unas líneas muy breves. Esas prioridades las señalé en otro estudio como elementos indispensables para una nueva sociedad en América Latina y ahora digo que deberían estar presentes y vigentes en la conciencia cristiana de un empresario. Ellas son: prioridad del espíritu sobre la materia, de la ética sobre la técnica, del hombre sobre las cosas y del trabajo sobre el capital.

En el texto final de un Encuentro de empresarios cristianos italianos, se cita este párrafo que en su brevedad me parece excelente para una reflexión personal: "es necesario un cristiano 'activo', que supere los horizontes ya restringidos de su destino individual para desarrollar un papel de intérprete y animador de la realidad, del conocimiento de los procesos, de la modalidad de la transferencia de los valores permanentes en un cambio continuo y siempre más rápido. Un cristiano 'adulto' que sepa encontrar en el encuentro personal y siempre renovado con Cristo, el Viviente, el empuje y la medida para su difícil menester. Al magisterio corresponde estimularlo y exigirle para que el encuentro con Cristo sea real, vivo, fecundo de ideas y acciones responsablemente asumidas y vividas".

Conferencia Episcopal, Diócesis y Parroquia en Orden a la Pastoral Orgánica*

P. Guillermo Melguizo Yepes
Secretario General de la
Conferencia Episcopal de Colombia

0. INTRODUCCION

La cuarta parte del Documento de Puebla: "Iglesia misionera al servicio de la evangelización en América Latina" en el numeral 1222 trae el siguiente compromiso: "Asumimos la necesidad de una *Pastoral Orgánica* en la Iglesia como unidad dinamizadora para su eficacia permanente que comprenda entre otras cosas: principios orientadores, objetivos, opciones, estrategias, iniciativas prácticas, etc.", y más adelante, en los numerales 1306 y 1307 afirma: "El camino práctico para realizar concretamente esas opciones pastorales fundamentales de evangelización es el de una *Pastoral Planificada.* La acción pastoral planificada es la respuesta específica, consciente e intencional, a las necesidades de la evangelización. Deberá realizarse en un proceso de participación en todos los niveles de las comunidades y personas interesadas, educándolas en la metodología de análisis de la realidad, para la reflexión sobre dicha realidad a partir del Evangelio; la opción por los objetivos y los medios más aptos y su uso más racional para la acción evangelizadora".

De lo anterior se deduce que *Pastoral Orgánica* y *Pastoral Planificada* son realidades que mutuamente se exigen y mutuamente se complementan. De la verificación de este hecho han partido los que hoy hablan de un nuevo ministerio en la Iglesia: el de la *Coordinación Pastoral* (cfr. Monseñor Luis Colussi: "El Ministerio de la Coordinación Pastoral". Subsidios de reflexión para un Curso).

Y sin más preámbulos, entremos ya en materia.

1. La Conferencia Episcopal en Orden a la Pastoral Orgánica

1.1 *Un poco de historia*

Las Conferencias Episcopales como es bien sabido, tienen su más remoto origen en los Concilios Plenarios y nacionales, celebrados ya desde los primeros siglos de la Iglesia. No es de extrañar la pobreza del Código

---

*ENCUENTRO DE LOS SECRETARIOS GENERALES DE LAS CONFERENCIAS EPISCOPALES DE AMERICA LATINA. (Bogotá, mayo 21 - 26 de 1984).

Pío Benedictino con relación a las Conferencias Episcopales. Los doce cánones que se refieren a las Conferencias van encaminados a señalar a los Concilios Plenarios y Provinciales como los precursores de las mismas. En efecto, las reuniones episcopales, previstas cada cinco años veían su acción limitada a la preparación de los Concilios Provinciales, demasiado espaciados (cada 20 años), y estaban desprovistas de una verdadera autoridad (Cn. 292). Sinembargo, es de estos últimos de donde han salido las Conferencias Episcopales actuales, a las que el Concilio Vaticano II ha conferido su carta de nobleza fijando las modalidades de su actividad normativa. Pero en el Código de 1917, las Conferencias Episcopales no encuentran sino el espíritu necesario para el ejercicio colectivo del deber pastoral de los Obispos.

El Decreto *Christus Dominus* del Vaticano II, al tratar en su capítulo tercero de la cooperación de los Obispos al bien común de otras Iglesias, resume la historia antigua y menciona, como frutos producidos por "la comunión de fraterna caridad y por el celo de la misión universal confiada a los Apóstoles", los Sínodos, los Concilios Provinciales y los Concilios Plenarios, cuya práctica ha sido tradicional en la Iglesia (Ch. D. 36).

El Vaticano II, gran promotor de la Teología episcopal es también el padre de las Conferencias Episcopales. Son innumerables los textos de Documentos Conciliares y post-conciliares que nos hablan en forma novedosa y teológico-pastoral de la naturaleza, finalidad, estatutos, competencia, estructuras, relaciones y atribuciones de las Conferencias Episcopales.

Lo que fue una sombra y un esbozo en el Vaticano I se hace realidad en el Vaticano II. Las Conferencias Episcopales, a partir de *Lumen Gentium* y de *Christus Dominus,* entran por la puerta ancha al derecho común de la Iglesia. La legislación post-conciliar les va a dar carta de ciudadanía, por ejemplo el Motu Proprio.

Ecclesiae Sanctae y el Directorio para el Ministerio Pastoral de los Obispos. El espíritu del Vaticano II quedó fielmente acogido por el nuevo Código de Derecho Canónico promulgado por el Papa Juan Pablo II el 25 de enero de 1983. Pensamos que conservando lo esencial y fundamental, existe en la Iglesia una gama riquísima en la manera de ser de las Conferencias Episcopales, no sólo en cuanto a su nombre y extensión geográfica, sino en sus distintas modalidades y estructuras. Estas pueden muy bien ir evolucionando con el tiempo y con los signos de los tiempos. De hecho todas han evolucionado y han ido descubriendo su propia identidad. El Concilio en efecto, ha dispensado intencionalmente una marcada flexibilidad a las Conferencias Episcopales.

1.2 *A manera de definición*

Muchas definiciones o descripciones se podrían traer de las Conferencias Episcopales. Me gusta esta: "Es el *ejercicio conjunto de la misión*

pastoral de los Obispos de las Iglesias Particulares, para lograr la *unidad pastoral,* como consecuencia de la *unidad de la Iglesia".* No es necesariamente el ejercicio colegial, pero sí es la más nítida expresión del afecto colegial. Es el testimonio de la fraternidad de las Iglesias Particulares.

Bien lograda, modestia aparte, me parece la descripción que trae el artículo 1º de los Estatutos de la Conferencia Episcopal de Colombia: "Es la *unión orgánica* del Episcopado, en comunión jerárquica con el Romano Pontífice, constituída como expresión de *afecto colegial,* para el *estudio conjunto* y la adopción de *medidas comunes* en orden a la *coordinación* y ejercicio de la *actividad pastoral* en la nación".

El nuevo Código de Derecho Canónico, en el Cánon 447 la describe así: "La Conferencia Episcopal, institución de carácter permanente, es la Asamblea de los Obispos de una nación o territorio determinado, que *ejercen unidos algunas funciones pastorales* respecto de los fieles de su territorio, para promover conforme a la norma del derecho, el mayor bien que la Iglesia proporciona a los hombres, sobre todo mediante formas y modos de apostolado convenientemente acomodados a las peculiares circunstancias de tiempo y lugar". Juan Sánchez el comentarista del Cánon 447 en la edición de Salamanca, dice que es una definición recargada, con conceptos superpuestos, pero clara en el fondo, (reproduce el texto de *Christus Dominus* 38, 1); el fin pastoral es primordial. Nada dice de su posible misión legislativa. La flexibilidad y facilidad de acomodación a circunstancias de lugares y de tiempos fue una de las motivaciones que más pesaron en el ánimo de los Padres Conciliares al crearlas. Están más cercanas a los acontecimientos, con posibilidades de soluciones más auténticas y reales. La *actuación conjunta y acorde* de los Obispos, es la primera característica que se deduce de la razón de ser y de los fines de las Conferencias.

1.3 *La Conferencia Episcopal y la Pastoral Orgánica*

En síntesis podríamos afirmar que la reflexión teológica, basada en los grandes temas de la eclesiología del Vaticano II, define a la Conferencia Episcopal como:

—*Ejercicio conjunto de la misión pastoral;*

—*Manifestación de la unidad eclesial y al servicio* de ella;

—*Expresión de afecto colegial* y de la *fraternidad entre las Iglesias Particulares.*

Metas que se pretenden con el ejercicio conjunto de la misión pastoral son: *Unidad pastoral* y *coordinación* de la misma.

La Conferencia Episcopal no es una super-estructura que esté sobre las Iglesias Particulares; es, como ya lo dije, "un *ejercicio conjunto* de la *misión pastoral",* de los Pastores de las Iglesias Particulares.

Por consiguiente la Conferencia no tiene autoridad jurídica sobre ellas, a no ser en aquellas decisiones que tienen fuerza de ley después de la aprobación de la Santa Sede. La Conferencia no tiene autoridad de decisión sobre las Iglesias Particulares, sino que las "engloba", las "abarca", a través del ejercicio conjunto de la acción pastoral por parte de sus respectivos Pastores.

Por consiguiente, no corresponde a la Conferencia Episcopal trazar un Plan Nacional de Pastoral en el sentido técnico del término "Plan", a través de objetivos generales y específicos que deberían desarrollarse y cumplirse por cada una de las Iglesias Particulares de modo uniforme.

¿En qué me apoyo para hacer esta afirmación?

1º Un llamado *Plan Nacional de Pastoral* supone una *capacidad de decisión* que no posee la Conferencia Episcopal sobre las Iglesias Particulares: el nivel nacional no está sobre el nivel diocesano sino que se sitúa como ya lo dije, abarcando, englobando el nivel diocesano (lo cual no significa que la Conferencia Episcopal sea la suma de las Iglesias Particulares); y solamente lo engloba y lo abarca para *ayudarlo en su acción:* es la corresponsabilidad como expresión del afecto colegial; fundamento eso sí de una Pastoral de Conjunto.

2º Todo plan supone una adecuación a la realidad concreta: situación, recursos, metas alcanzadas, metas por lograr, etc. De ahí que elaborar un plan nacional que se adapte a tan variadas situaciones en las diversas Diócesis resulta imposible, utópico.

Entonces, ¿qué es lo que se pretende cuando se habla de "la Conferencia Episcopal y la Pastoral Orgánica o de Conjunto"?

No se trata de buscar la *uniformidad pastoral* de un país, consistente en la coincidencia total en todos los aspectos de la acción pastoral por parte de las diversas Iglesias Particulares y de los demás niveles eclesiales. Se trata eso sí, del *ejercicio conjunto de la misión pastoral, para lograr la unidad pastoral* como consecuencia de la *unidad* de la Iglesia. Unidad Pastoral que se puede obtener en diferentes grados según la realidad de un país y de las diversas Iglesias Particulares. Esta unidad pastoral se puede lograr a través de *orientaciones generales de carácter pastoral* (de diverso grado u obligatoriedad), en las cuales las Iglesias Particulares, y en virtud de las decisiones de la Asamblea Plenaria, se ponen de acuerdo, de tal manera que esas *orientaciones* o *líneas generales de acción pastoral* constituyen un cuadro de referencia común. Es que la identidad de misión y la similitud de los desafíos conducen necesariamente a responder de modo más orgánico a las variadas situaciones.

Desde luego que esas *orientaciones generales* de *carácter pastoral* se pueden llamar también, *prioridades pastorales, urgencias pastorales,* grandes

objetivos pastorales, etc. Corresponde, ya lo anoté, a las Iglesias Particulares, acogerlas de acuerdo con su realidad concreta, recursos y objetivos propios.

Otra cosa es que la Conferencia, a través de sus distintas Comisiones Episcopales, puede trazar con las *orientaciones generales,* unos programas de acción que no tienen otra finalidad que la de crear condiciones y ofrecer ayudas y servicios para que la acción pastoral se pueda realizar más fácilmente en las unidades de decisión inmediata que son las Iglesias Particulares. El papel precisamente de las Comisiones Episcopales es el de elaborar estos programas de acción, y poder así ofrecer servicios de diversa índole a las Iglesias Particulares, bien sea servicios en plano nacional, bien sea servicios en plano interdiocesano o provincial, bien en nivel puramente diocesano. Las Comisiones Episcopales, a nombre de la Conferencia prestan estos servicios a través de los Secretariados Permanentes de los Episcopados.

2. La Diócesis en Orden a la Pastoral Orgánica

2.1 *Definición*

El Cánon 368 del nuevo Código determina cuáles son las estructuras eclesiásticas a las que, por su misma naturaleza o por asimilación, se aplica al conjunto de normas establecidas por el Derecho para las Iglesias Particulares: Diócesis, Prelaturas territoriales, Abadías territoriales, Vicariatos Apostólicos, Prefecturas Apostólicas y Administraciones Apostólicas erigidas con carácter estable. Y con palabras tomadas de la *Lumen Gentium* (23) habla de las relaciones entre la Iglesia Universal y las Iglesias Particulares. "En ellas, dice, y desde ellas, existe la Igesia Católica una y única".

El Cánon 369, y con términos tomados textualmente del Decreto *Christus Dominus,* describe a la Diócesis, como: "Una porción del pueblo de Dios, cuyo cuidado pastoral se encomienda al Obispo con la colaboración del presbiterio, de manera que, unida a su Pastor y congregada por él en el Espíritu Santo mediante el Evangelio y la Eucaristía, constituya una Iglesia Particular, en la cual verdaderamente está presente y actúa la Iglesia de Cristo, Una, Santa, Católica y Apostólica".

"Cada uno de los Obispos a los que se ha confiado el cuidado de una Iglesia Particular, dice *Christus Dominus* (11b), apacienta sus ovejas como Pastor suyo propio, ordinario e inmediato, en el nombre del Señor, bajo la autoridad del Sumo Pontífice, ejerciendo en ella su ministerio de enseñar, santificar y regir".

2.2 *La Diócesis en orden a la Pastoral Orgánica o de Conjunto*

El Directorio para el ministerio pastoral de los Obispos habla claramente de la Pastoral Orgánica en la Diócesis, en el Capítulo III que

intitula: "El Obispo, Padre y Pastor en la comunidad jerárquicamente ordenada".

Enumera los principios generales del gobierno pastoral:

a) *Principio del bien común* (el bien común de la Diócesis está subordinado al de la Iglesia Universal, pero prevalece sobre el bien de las comunidades particulares de la Diócesis).

b) *Principio de la unidad* (el Obispo es principio visible y fundamento de la unidad de su Diócesis).

c) *Principio de la colaboración responsable* (el Obispo respeta un sano pluralismo de responsabilidad de personas y asociaciones).

d) *Principio de subsidariedad* (el Obispo no centraliza en sus manos lo que otros pueden realizar bien).

e) *Principio de coordinación* (el Obispo considera deber suyo no sólo estimular, alentar y aumentar las fuerzas que trabajan en la Diócesis, sino también coordinarlas entre sí).

f) *Principio de la persona precisa para el puesto preciso* (utiliza las capacidades de los demás del modo más apto posible). Estos principios son la base de una Pastoral Orgánica. Más adelante, el Directorio habla de una renovación de la pastoral, del conocimiento de los fieles, de conocimiento de la situación de la Diócesis, elementos fundamentales de la Pastoral Orgánica. Se refiere enseguida (nn. 103, 104 y 105) a la Pastoral Orgánica propiamente tal, a la que llama: *"Acción común y coordinada"*.

El Obispo, afirma el n. 103, difícilmente puede cumplir sus compromisos, "si no promueve y regula según un plan general, en forma comunitaria y coordinada (vulgarmente llamada "Pastoral de Conjunto" o "Pastoral Orgánica"), la actividad apostólica de todo el pueblo de Dios sea en todo el territorio diocesano, sea en zonas especiales del mismo".

La Pastoral Orgánica Diocesana exige que se tenga en cuenta toda suerte de grupos y categorías; exige la unión o coordinación del trabajo de todos los agentes de la pastoral; exige finalmente, la íntima coordinación de todos los sectores de la pastoral.

Termina diciendo (n. 105) que la acción orgánica de la Diócesis para ser verdaderamente pastoral, debe estar empapada de espíritu evangélico y debe ser fiel a Dios y al hombre.

Se puede concluir, conocida la identidad teológica y jurídica de la Iglesia Particular, que la *Diócesis es la única unidad básica de la planeación* y de la Pastoral Orgánica. Sobra decir que el Consejo Diocesano de Pastoral y el Consejo Presbiteral, son con el Obispo, los organismos básicos de una coordinación diocesana de pastoral.

Un Obispo proyecta hoy más plenamente su imagen en una Diócesis dentro de su Consejo de Pastoral, pero el compromiso con la acción es lo que más contribuye a la construcción y unificación del Presbiterio.

3. La Parroquia en Orden a la Pastoral Orgánica

3.1 *Aproximación a la Parroquia*

La Parroquia es la forma concreta como la Iglesia nos sale al paso. Es interesante observar que el nuevo Código de Derecho Canónico se refiere ampliamente a la Parroquia en el Libro II, del Pueblo de Dios, y en el título bien logrado de "Ordenación interna de las Iglesias Particulares". Se trata allí directamente de la parroquia como estructura organizativa: Es ahora la Parroquia, un instituto jurídico diocesano. Esto es una exigencia no sólo sistemática, sino de la misma comprensión y regulación jurídica de las Iglesias Particulares. Esta identidad ya se comenzó a vislumbrar en el Vaticano II que afrontó la temática parroquial desde tres ángulos diversos aunque confluyentes: la Parroquia como principal *"Coetus Fidelium"*, entre los varios que un Obispo necesariamente debe constituir en su Diócesis (Sacrosanctum Concilium 42); el párroco como especial colaborador del Obispo en una *"Pars Dioeceseos" (Christus Dominus* 30); y, finalmente, la parroquia como *"Exemplum Perspicuum Apostolatus Communitarii" (Apostolicam Actuositatem* 10).

La definición de Parroquia la trae el Cánon 515: "Es una determinada comunidad de fieles constituída de modo estable en la Iglesia Particular, cuya cura pastoral, bajo la autoridad del Obispo diocesano, se encomienda a un párroco, como Pastor propio".

La parroquia es pues, por analogía con la Diócesis "de alguna manera" representación de la Iglesia Sacramento. De ahí que sea imprescindible que la parroquia explicite siempre la referencia a la Iglesia Particular, de la cual forma parte, y también a la Iglesia Universal, en todas las manifestaciones de su vida.

Nuestro Proyecto de "Directorio Nacional de Pastoral Parroquial" trae estas aproximaciones a la definición de Parroquia: A la parroquia le compete la tarea de ser comunidad cristiana. Esta realidad es al mismo tiempo su ser íntimo y su tarea. Por ello la comunidad parroquial debe tener la doble dimensión de toda comunidad cristiana en cuanto está inserta en la misión de la Iglesia: la parroquia debe edificarse hacia adentro como auténtica comunidad cristiana y proyectarse hacia afuera como eficaz instrumento evangelizador.

La parroquia es una comunidad fraternal de creyentes en Cristo convocada por la Palabra de Dios, animada por el Espíritu, consagrada por el Bautismo, construída por la Eucaristía, situada en el mundo, como

el primer nivel sacramental de comunión y participación en el interior de la Iglesia.

Por ser la porción viva y fundamental de la Iglesia Particular, la parroquia se expresa por la comunión dinámica de comunidades fraternas, evangelizadas y evangelizadoras, que viven y celebran su fe, en participación y coordinación ministerial, para llevar al hombre concreto a la salvación integral en orden a la construcción del Reino de Dios.

3.2 *La Parroquia y la Pastoral Orgánica*

La Pastoral Orgánica, como acción dinámica y vital, no es una simple coordinación de las actividades ya existentes; está basada en la acción consciente y libre de bautizados que bajo la moción de la gracia y la dirección de los legítimos Pastores, con conciencia plena de Iglesia, cooperan *solidariamente* en un proceso común para la consecución de los objetivos propios de la Iglesia.

La Parroquia como comunidad de fieles que quiera orientarse por la Pastoral Orgánica debe, como la Diócesis, crear los organismos de participación y coordinación indispensables; debe tener en cuenta al hombre concreto inmerso en sus circunstancias ambientales y culturales; debe organizar la convergencia de todo en función de metas precisas mediante una adecuada planeación.

El Consejo Parroquial de Pastoral se inscribe dentro de la estructura de una nueva imagen de la parroquia. Este Consejo Parroquial de Pastoral es un espacio apropiado, en el que todos los miembros del Pueblo de Dios, especialmente los laicos, pueden asumir y vivir en plenitud el papel que les corresponde en la realización del Reino, en cuanto aprovecha la diversidad de carismas, facilita la distribución de funciones y hace realidad la Pastoral de Conjunto.

El Consejo Parroquial de Pastoral es el organismo con el cual el párroco planea, coordina y evalúa la acción pastoral de la parroquia. Con base en el plan diocesano de pastoral y en una lectura crítica de la realidad, el Consejo Parroquial debe elaborar el Plan de Pastoral Parroquial, siempre bajo la orientación del párroco.

El Cánon 529, que hace una prolija descripción de las tareas del párroco, dice al final: "Coopere con el Obispo propio y con el presbiterio diocesano, esforzándose también para que los fieles vivan la comunión parroquial y se sientan a la vez miembros de la Diócesis y de la Iglesia Universal y tomen parte en las iniciativas que miren a fomentar esa comunión y la consoliden". Este Cánon advierte en efecto que la parroquia y todos sus miembros deben estar en comunión afectiva y efectiva con la Iglesia Diocesana y la Iglesia Universal, so pena de quedarse sin teología de la Iglesia Local.

Sería inconcebible entonces, teológica y pastoralmente hablando, una parroquia que planifique y realice una pastoral orgánica al margen o en contra del Plan Diocesano de Pastoral. En esta misma línea de la Pastoral Orgánica se podría dibujar la imagen del párroco como "el servidor de la unidad parroquial":

—Unido a su Obispo y a su Presbiterio
— Ministro de un contexto de ministerialidad
— Con los laicos y para los laicos
— En la línea de las opciones de la Iglesia:

* Universal (Concilio - Magisterio Pontificio)
* Latinoamericana (Medellín - Puebla)
* Nacional (Orientaciones Generales de Acción Pastoral)
* Diocesana (Plan de Pastoral Orgánica).

4. Conclusiones

Mal haría yo en adelantar conclusiones. Este será el objetivo de nuestro diálogo posterior. Tenía entendido que la finalidad concreta de esta sencilla exposición no era otra que la de refrescar ideas que den lugar a un diálogo enriquecedor, fuente él mismo, de conclusiones prácticas para una acción pastoral de conjunto en nuestra América Latina.

Pero sí me atrevería a sugerir algunos interrogantes que pudieran ser preocupación de nuestro encuentro:

a) El compromiso adquirido en Puebla (1222) de asumir la necesidad de una Pastoral Orgánica en la Iglesia, ¿es ya una realidad en cada uno de nuestros países?

b) Es verdad que el Plan Global del CELAM "no sustituye ni desplaza los planes que las Conferencias Episcopales realizan en sus respectivos países" (p. 7), ¿pero tiene en cuenta los planes o mejor las "Prioridades Pastorales" o "Grandes objetivos Pastorales" de cada uno de los países de América Latina?

c) ¿Existen de verdad ya, en todos los países de América Latina, a través de las respectivas Conferencias Episcopales unos grandes objetivos pastorales a modo de plan nacional de pastoral?

d) Si la Diócesis es la única unidad básica de la planeación, ¿existen ya planes de pastoral o hay Pastoral de Conjunto en todas las Diócesis de cada uno de los países de América Latina?

e) ¿Esos planes diocesanos son tenidos en cuenta al elaborar "las grandes líneas de pastoral" de las Conferencias Episcopales?

f) ¿Se ha logrado que el plan pastoral de la Diócesis sea asumido por todas y cada una de las Parroquias?

g) ¿Cómo robustecer o reforzar los vínculos de fidelidad de la parroquia con la Diócesis, o mejor, de los Párrocos con los Obispos?

ALGUNA BIBLIOGRAFIA

— CONCILIO VATICANO II:

. *Lumen Gentium*
. *Christus Dominus*
. *Presbyterorum Ordinis*
. *Sacrosanctum Concilium*
. *Apostolicam Actuositatem.*

— SAGRADA CONGREGACION PARA LOS OBISPOS:

. *Directorio para el Ministerio Pastoral de los Obispos* (CELAM Nº 19, 1975).

— CODIGO DE DERECHO CANONICO - 1983:

. Edición de la Universidad de Salamanca (BAC - 1983)
. Edición de la Universidad de Navarra (1983.

— PUEBLA:

. III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (1979).

— CONFERENCIA EPISCOPAL DE COLOMBIA:

. *Hacia una renovación Pastoral de la Parroquia* (XXXVIII Asamblea Plenaria - 1982)
. *Proyecto de Directorio Nacional de Pastoral Parroquial* (1984).

— COLUSSI, Monseñor Luis, *El ministerio de coordinación Pastoral.*

— MELGUIZO, Guillermo, *Las Conferencias Episcopales* (Tesis de grado en la Universidad Javeriana - Pro-manuscripto).

El Reino de los Cielos

Salvador Carrillo Alday, M.Sp.S.

"¡El Tiempo se ha cumplido,
y el Reino de Dios está cerca!"
Mc 1,15.

Preliminares

1. *El Concilio Vaticano II* (1962-1965).

Entre tantas riquezas que el Concilio Vaticano II, en su intento de volver a las fuentes, re-descubrió para la Iglesia, un tema de primera importancia teológica y pastoral fue el del "Reino de Dios".

En la Constitución *Lumen Gentium* sobre la Iglesia se encuentran numerosas menciones del Reino: "El Reino de los Cielos" (LG 3), "el Reino de Cristo" (LG 3); 'el Reino de Dios" (LG 9.35d); "su Reino" (LG 36a); "Reino de verdad y de vida, reino de santidad y de gracia, reino de justicia, de amor y de paz" (LG 36a); "Un reino en el cual la misma creación será liberada de la servidumbre de la corrupción para participar de la libertad de la gloria de los hijos de Dios" (LG 36a).

La Constitución *Sacrosanctum Concilium* sobre la Liturgia recuerda que "el Hijo de Dios, con su muerte y resurrección, nos libró del poder de Satanás y de la muerte y nos condujo al reino del Padre" (SC 6).

Pero sobre todo es digno de especial mención el n. 5 de la Constitución *Lumen Gentium,* cuyo título es justamente "El reino de Dios". En ese número se cuentan hasta diez alusiones al Reino. He aquí el texto:

> "El misterio de la santa Iglesia se manifiesta en su fundación. Pues nuestro Señor Jesús dio comienzo a la Iglesia predicando la buena nueva, es decir, la llegada del reino de Dios prometido desde siglos en la Escritura: Porque el tiempo está cumplido, y se acercó el reino de Dios (Mc 1,15; cfr. Mt 4,17). Ahora bien, este reino brilla ante los hombres en la palabra, en las obras y en la presencia de Cristo. La palabra de Dios se compara a una semilla sembrada en el campo (cfr. Mc 4,14): quienes la oyen con fidelidad y se agregan a la pequeña grey de Cristo (cfr. Lc 12,32), ésos recibieron el reino; la semilla va después germinando poco a poco y crece hasta el tiempo de la siega (cfr. Mc 4,26-29). Los milagros de Jesús, a su vez, confirman que el reino ya llegó a la tierra: *Si expulso los demonios por el dedo de Dios, sin duda que el reino de Dios ha llegado a vosotros* (Lc 11,20; cfr. Mt 12,28). Pero, sobre todo, el reino se manifiesta

FE DE ERRATA

El texto de la conferencia de Mons. Javier LOZANO B. que publicamos en el Nº 42 llegó a nuestra redacción incompleto. A pesar de que las páginas venían con numeración continua, faltaba de hecho una página que llamaremos 163 bis, ya que por casualidad la laguna empieza exactamente después de la última línea de la p. 163. El texto faltante es el siguiente:

no dualismo. La existencia personal de la pareja es corpórea y es anímica a la vez. Es la existencia de espíritus encarnados. Es cuerpo "espiritual", fuerza vital corpórea. Entonces esta donación misteriosamente divina tiene que ser corporal. Y esta es la razón de la diversidad anímico-biológica de los sexos; la complementariedad de la pareja que en total donación llega a ser un "uno" anímico-corporal en distinción real y absoluta de personas. Y aquí aparece el sentido del sexo: la palabra amorosa de Dios que corporalmente expresa en el hombre y la mujer la totalidad misteriosa de la mutua donación.

El sentido del sexto mandamiento es proteger el amor en su esencia corporal. Y en lo más profundo del sexo se escribe la fecundidad divina que se imita en la pareja; no que Dios sea sexual, sino que en su fecundidad es la fuente del sexo fecundo. El proceso sexual del hombre y la mujer es la página escrita por Dios para hacer patente su propia donación en la donación fecunda total del varón a la mujer y viceversa. Es así en tal forma la visión del sexo en esta antropología teológica de la pareja, que exige que el proceso "natural" de los ciclos agenésicos y genésicos de la mujer y la fecundidad continua del varón, sean respetados en totalidad como la expresión de la esencia de la pareja, imagen real de Dios-Amor.

Cuando Dios, que en el Génesis se dice que hace la pareja a su imagen y semejanza, quiere expresar en la historia de la salvación cómo ama a su propio pueblo, no encuentra otra imagen más tierna que decir que lo ama como el esposo a la esposa; que ha hecho con él un pacto y una alianza, como el pacto y la alianza matrimonial; las infidelidades del pueblo son llamadas pacto y la alianza matrimonial; las infidelidades del pueblo son llamadas "adulterios" y el perdón de Dios, la reconciliación del esposo con la adúltera.

4. *Amor de alianza, Amor de encarnación.*

Para profundizar más en esta alianza matrimonial que por un lado ha servido para representar las relaciones entre Dios y su

En la p. 164, se cambia el numeral del subtítulo en la forma siguiente:

5. *Amor de cruz y de resurrección.*

en la persona misma de Cristo, Hijo de Dios e Hijo del hombre, quien vino *a servir y a dar su vida para la redención de muchos* (Mc 10,45).

Mas como Jesús, después de haber padecido muerte de cruz por los hombres, resucitó, se presentó por ello constituído en Señor, Cristo y Sacerdote para siempre (cfr. Hch 2,36; He 5,6; 7,17-21) y derramó sobre sus discípulos el Espíritu prometido por el Padre (cfr. Hch 2,33). Por esto la Iglesia, enriquecida con los dones de su Fundador y observando fielmente sus preceptos de caridad, humildad y abnegación, recibe la misión de anunciar el reino de Cristo y de Dios e instaurarlo en todos los pueblos, y constituye en la tierra el germen y el principio de ese reino. Y, mientras ella paulatinamente va creciendo, anhela simultáneamente el reino consumado y con todas sus fuerzas espera y ansía unirse con su Rey en la gloria".

2. *En los años del Post-Concilio* (1966-1978).

A partir del Concilio Vaticano, el tema del Reino comenzó a gozar de enorme fortuna y popularidad, y se empezó a hablar del Reino de muchas maneras: proclamar el Reino, construir el Reino, trabajar por el Reino, las exigencias del Reino, las características del Reino, los ciudadanos del Reino, los valores del Reino, etc. etc.

3. *Conferencia de Puebla* (1979).

Al celebrarse la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, fue natural que ésta recogiera el fecundo tema del "Reino", y pudiera formular una breve pero muy rica síntesis acerca de "La Iglesia, el Reino que Jesús anuncia" (DP 226-231). He aquí el texto:

226. "El mensaje de Jesús tiene su centro en la proclamación del Reino que en El mismo se hace presente y viene. Este Reino, sin ser una realidad desligable de la Iglesia (LG 8a), trasciende sus límites visibles. Porque se da en cierto modo dondequiera que Dios esté reinando mediante su gracia y amor, venciendo el pecado y ayudando a los hombres a crecer hacia la gran comunión que les ofrece en Cristo. Tal acción de Dios se da también en el corazón de hombres que viven fuera del ámbito perceptible de la Iglesia. Lo cual no significa, en modo alguno, que la pertenencia a la Iglesia sea indiferente.

227. "De ahí que la Iglesia haya recibido la misión de anunciar e instaurar el Reino en todos los pueblos. Ella es su signo. En ella se manifiesta, de modo visible, lo que Dios está llevando silenciosamente en el mundo entero. Es el lugar donde se concentra al máximo la acción del Padre, que en la fuerza del Espíritu de Amor busca solícito a los hombres, para compartir con ellos —en gesto de indecible ternura— su propia vida trinitaria. La Iglesia es también el instrumento que introduce el Reino entre los hombres para impulsarlos hacia su meta definitiva.

228. "Ella 'ya constituye en la tierra el germen y principio de ese Reino' (LG 5). Germen que deberá crecer en la historia, bajo el influjo del Espíritu, hasta el día en que 'Dios sea todo en todos' (1 Co 15,28). Hasta entonces, la Iglesia permanecerá perfectible bajo muchos aspectos, permanentemente necesitada de autoevangelización, de mayor conversión y purificación.

229. "No obstante, el Reino ya está en ella. Su presencia en nuestro Continente es una Buena Nueva. Porque ella —aunque de modo germinal— llena plenamente los anhelos y esperanzas más profundos de nuestros pueblos.

230. "En esto consiste el 'misterio' de la Iglesia: es una realidad humana, formada por hombres limitados y pobres, pero penetrada por la insondable presencia y fuerza del Dios Trino que en ella resplandece, convoca y salva.

231. "La Iglesia de hoy no es todavía lo que está llamada a ser. Es importante tenerlo en cuenta, para evitar una falsa visión triunfalista. Por otro lado, no debe enfatizarse tanto lo que falta, pues en ella ya está presente y operando de modo eficaz en este mundo la fuerza que obrará el Reino definitivo".

En otros sitios más de su Documento, mencionó Puebla el tema del "Reino". El n. 193 dice que el Reino pasa por las realizaciones históricas, pero no se agota ni se identifica con ellas. El n. 197 proclama que el Reino resplandece en el rostro de Jesús. El n. 475 previene que el crecimiento del Reino no debe confundirse con el progreso terrestre. El n. 787 confiesa que el Reino tiene una dimensión temporal.

4. *Después de Puebla.*

La Conferencia de Puebla fue, sin duda alguna, un grande regalo del Señor para nuestro Continente latinoamericano. Fue un paso de gracia del Espíritu. Y así, por todas partes, haciendo eco a las enseñanzas y directivas de Puebla, se escucha con frecuencia hablar del "Reino de Dios", y, lo que es más, en todos los niveles de Iglesia se desea trabajar intensamente por la construcción de ese Reino.

En estas circunstancias, nos ha parecido muy útil continuar ese retorno a las fuentes, y preguntarle directamente al Nuevo Testamento, y en particular a los evangelios, qué nos dicen del "Reino de Dios".

I. El Reino de los Cielos

1. *El "Reino de Dios": tema de la predicación de Jesús.*

"El Reino de los Cielos" fue ciertamente el tema central de la Buena Nueva proclamada por Jesús: Mc 1,15; Mt 4,17.23; Lc 4,43; 8,1 [1].

El "Reino de los Cielos" es una expresión semítica empleada en lugar de "el Reino de Dios", pues el profundo respeto de la época rabínica por la majestad divina prohibía pronunciar el nombre de Dios y era sustituído por diversas circunlocuciones, consideradas como notas de piedad. De allí, expresiones tales como "el reino de los Cielos", "el poder del Altísimo", "la fuerza de lo Alto", "la diestra del Poder" [2].

2. *El "Reino de Dios" en la tradición de Israel.*

La expresión "Reino de los Cielos" o "Reino de Dios" se conecta con el pensamiento bíblico y con el pensamiento judío contemporáneo de Jesús.

a) *"Yahveh es rey".* Así lo contempla Isaías en su visión inaugural: Is 6,5; y así lo proclaman también otros profetas: So 3,15; Is 24,23; 33,22; Za 14,16. El reina sobre toda la tierra, entronizado en Jerusalén y magnificado por las naciones. Reina mediante su grandeza, su majestad, su poder, su salvación.

b) Los Salmos del "reino" afirman el reinado actual y permanente de Dios presente en el culto: *"Yahveh es rey":* Sal 47; 93,1-2; 95,3; 99,1-4.

c) Pero la Escritura anuncia también una manifestación triunfal del Reino de Dios en un momento futuro de salvación: Is 52,7; Sal 96,10-13; 97-98. En el libro de Daniel surge con vigor una idea nueva: se anuncia *un reino nuevo y futuro, un reino escatológico.* Todos los imperios de la tierra se derrumbarán para ceder su puesto a un reino nuevo y eterno que durará por todas las generaciones, porque está fundado en Dios: *"El Dios del cielo hará surgir un reino que jamás será destruido...*: Dn 2,44; 3,33; 4,31; 6,27-28.

---

[1] BJ, *Biblia de Jerusalén.* Desclée, Bilbao 1977.
TOB, *Traduction Oecuménique de la Bible.* NT. Cerf, París 1972.
CB, *Concordancias de la Biblia NT.* Desclée, Bilbao 1975.
B. KLAPPERT, *Reino.* En *Diccionario Teológico del NT.* Sígueme, Salamanca 1984. Vol. IV p. 70-81.
K.L. SCHMIDT, *Basileia.* En *Theological Dictionary of the NT.* Erdmans, Grand Rapids 1974. Vol. I p. 579-593.
R. DEVILLE - P. GRELOT, *Reino.* En *Vocabulario de Teología bíblica.* Herder, Barcelona 1982. p. 762-767.
R. SCHANACKENBURG, *Reino y Reinado de Dios.* Fax, Madrid 1967.
La palabra "reino", en griego *basileia,* se registra 163 veces en el NT. La expresión *"Reino de los Cielos"* aparece 33 veces; *"Reino de Dios"* 69 veces. — El evangelio de San Mateo, dirigido a judío-cristianos, emplea 33 veces la expresión "El Reino de los Cielos"; 3 veces "el Reino de Dios"; 7 veces "el Reino"; y ha sido llamado por antonomasia "el evangelio del Reino".

---

[2] Cf Lc 1, 35; 24, 49; Mc 14, 62; Jn 3, 3.

Este reino de Dios lo dará ciertamente a su pueblo:

"Y el reino y el imperio y la grandeza de los reinos bajo los cielos todos serán dados al pueblo de los santos del Altísimo. Reino eterno es su reino, y todos los imperios le servirán y le obedecerán": Dn 7,27.

Sin embargo, el responsable de ese reino será un individuo:

"Y he aquí que en las nubes del cielo venía como un Hijo de hombre. Se dirigió hacia el Anciano y fue llevado a su presencia. A él se le dio imperio, honor y reino, y todos los pueblos, naciones y lenguas le sirvieron. Su imperio es un imperio eterno, que nunca pasará, y su reino no será destruído jamás": Dn 7,13-14.

d) La literatura inter-testamentaria, que refleja la piedad judía del siglo I, espera con ansia la llegada definitiva del reinado de Dios: "...Entonces un reino poderoso, de inmortal Rey, se aparecerá a los hombres. Y llegará el santo Soberano para someter los cetros de toda la tierra... ¿Cuándo llegará ese día y el juicio del inmortal Dios, del gran Rey?" [3].

e) Juan Bautista y luego Jesús se sitúan en esta misma expectación. Ambos perciben como inminente la llegada del Reino, y claman: *"¡El Reino de Dios está cerca! ¡Convertíos...!":* cfr. Mt 3,2; 4,17; Mc 1,15.

3. *La palabra griega "basileia".*

El término griego *"basileia"* es una metáfora que puede significar:

a) El *"territorio con los súbditos"*, es decir, un sitio o lugar a donde se entra y en donde se permanece. Jesús habla del reino como de un festín en el que se participa [4].

b) El *"reinado"*, es decir, la acción de gobernar, el ejercicio de la soberanía de Dios manifestada y reconocida [5], objeto de la predicación de Jesús, de sus discípulos y de los tiempos apostólicos [6].

c) La *"dignidad real"*, el linaje regio, la casa real.

Sin urgir un significado único, el que parece prevalecer en la expresión "el Reino de los Cielos" utilizada por Jesús es el sentido dinámico de *"gobierno"* o *"reinado de Dios"*: Dios quiere reinar eficazmente sobre los hombres.

---

[3] *Oráculos Sibilinos III* 47-49. 55-56. A. DIEZ MACHO, *Apócrifos del AT III.* Cristiandad, Madrid 1982, p. 288s. — Ver otros testimonios en R. SCHNACKENBURG, *Reino y reinado de Dios,* pp. 31-62.

[4] Cf Mt 5, 20; 7, 21; 18, 3; 19, 23; Lc 7, 28; 13, 28-29; 14, 15; 18, 24-25; 22, 16. 30.

[5] Cf Lc 10, 9. 11; 11, 2. 20; 17, 20-21; 19, 11; 21, 31; 22, 18; 23, 51.

[6] Cf Lc 4, 43; 8, 1; 9, 2. 11. 60; 16, 16; Hch 1, 3; 8, 12; 14, 22; 19, 8; 20, 25; 28, 23. 31.

II. La Llegada del Reino de los Cielos

Cuando Jesús habla del Reino de los Cielos no siempre se coloca en una sola perspectiva. A veces proclama el Reino como un acontecimiento próximo a llegar, a veces lo presenta como una realidad ya existente, a veces lo anuncia como un acontecimiento futuro escatológico. Cada perspectiva es diferente y cada una tiene su propio valor.

1. El Reino es un *"acontecimiento inminente"*.

Así lo anuncia Juan el Bautista, así lo proclama Jesús y así lo predican también los discípulos [7]. Su proximidad exige la conversión del hombre:

> *"¡El Tiempo se ha cumplido, y el Reino de Dios está cerca; convertíos, y creed en la Buena Nueva!":* Mc 1,15.

Este llamado a la conversión es capital. Se trata del reinado de Dios; y Dios es "santo"; y quiere un pueblo de "santos". Por eso, el rechazo y la renuncia al pecado es la primera condición para que Dios "reine" eficazmente. El reinado de Dios es reinado de su santidad.

Este reinado de Dios en el mundo es, además, objeto de instante imploración al Padre: *"¡Venga a nosotros tu reino!":* Mt 6,10; Lc 11,2.

2. *El Reino es una "realidad ya presente y operante"*.

El judaísmo esperaba la manifestación del reinado de Dios; la fecha de su venida era la grande interrogación de los rabinos; los escritos apocalípticos aludían a signos que permitirían determinarla [8].

Para Jesús, en cambio, el Reino de Dios está ya presente:

> *"Habiéndole preguntado los fariseos cuándo llegaría el Reino de Dios, él les respondió: 'El Reino de Dios viene sin dejarse sentir. Y no dirán: vedlo aquí o allá, porque: ¡He aquí que el Reino de Dios ya está en medio de vosotros!' ":* Lc 17,20-21.

Este reinado de Dios no es, por tanto, objeto directo de comprobación sensible, sino que hay que percibirlo por la fe. Sin embargo, lejos de ser una realidad puramente interior, íntima y secreta, es observable a través de sus efectos salvíficos.

Y, ¿cuáles son en el Evangelio los signos de la presencia del Reino?

1º El signo privilegiado de la presencia del reinado de Dios en el mundo es la proclamación misma de la Buena Nueva de salvación y el anuncio gozoso del Reino hecho a los pobres: Lc 4,18; Mt 11,5; 24,14.

---

[7] Cf Mt 3, 2; 4, 17. 23; 9, 35; 10, 7; Mc 1. 15; Lc. 4. 43; 9, 2; 10, 9. 11.

[8] Ml 3, 23; Dn 9, 2; Eclo 36, 1-17; Mc 9, 11; 15, 43; Lc 23, 51; Hch 1, 6.

2º Una señal particularmente vigorosa de la presencia espiritual del Reino de Dios son los exorcismos, profundas acciones liberadoras de Jesús, que echa fuera el imperio de Satanás: Mt 10,8; 12,28; Lc 10,17-20; 11,20-21; Hch 10,38.

En cierta ocasión curaba el Señor a un endemoniado ciego y mudo, y solemnemente declaró: *"Si por el Espíritu de Dios expulso yo los demonios, es que ha llegado a vosotros el Reino de Dios"*: Mt 12,28. Al expulsar a los demonios con el poder del Espíritu Santo (el "Dedo de Dios" según Lc 11,20), Jesús manifiesta que una nueva época ha comenzado: el dominio de Satanás ha sido desplazado y queda establecido el reinado efectivo de Dios. Jesús es el Nuevo Moisés que obra maravillas de profunda liberación: cfr. Ex 8,15. Esto proclama con elocuencia que el Reino de Dios ha sido inaugurado en la persona y en la actividad salvífica de Jesús [9].

3º Otro signo sensible de la presencia del Reino de Dios es la liberación de los oprimidos por el mal y la sanación de toda clase de enfermedades. En Jesús cobran realidad los anuncios proféticos de Isaías sobre los tiempos mesiánicos: Is 26,19; 29,18-19; 35,5-6; 61,1; Mt 4,23-24; 8-9; 9,35; 10,7-8; 11,4-5; etc.

3. *El Reino es un "acontecimiento escatológico por venir".*

Hay también una serie de palabras de Jesús en que alude a una futura venida gloriosa del Reino de Dios con poder, en la que él mismo aparece investido con la autoridad regia [10].

Entre muchos textos, podemos señalar particularmente tres.

1º Una palabra que Jesús pronunció antes de la transfiguración:

> *"En verdad os digo que entre los aquí presente hay algunos que no gustarán la muerte hasta que vean venir el Reino de Dios con poder"*: Mc 9,1; cfr. Lc 9,27.

¿A qué se refería Jesús en esa solemne afirmación? Esa misteriosa palabra del Señor, dirigida a la generación de sus contemporáneos y de sus discípulos, se refería al establecimiento definitivo del Reino de Dios

---

[9] En la actualidad es urgente pedirle al Señor manifieste la presencia de su reinado en medio de su pueblo. Que él realice aquí y ahora, con el poder de su Espíritu, nuevos actos liberadores. Estos podrán ser la curación de tantas enfermedades de alma y cuerpo que aquejan a los hombres, particularmente a los pobres; pero también y sobre todo, la grande obra de liberación que los cristianos deben realizar con Jesús y mediante la fuerza del Espíritu en favor del mundo sumido en el pecado, cuyos signos manifiestos son la injusticia, la opresión, la violencia, la depravación, la corrupción, la inmoralidad; y como consecuencia de todo ello: la pobreza y miseria de cuerpo y alma.

[10] Mt 8, 11-12; 13, 41. 43; 16, 19. 27-28; 25, 34; 26, 29. 64; Mc 9, 1; 14, 25. 62; Lc 9, 27; 13, 28-29; 21, 31; 22, 16. 18. 29-30. 69.

a través del Hijo del hombre, y encerraba un urgente llamado a la conversión: Mt 16,24-28; Mc 8,34-38.

Sin embargo, a la manera de los oráculos proféticos y apocalípticos, esta palabra de Jesús es una afirmación global, y no distingue las diferentes etapas que pudieran correr entre el anuncio a los circunstantes y la realización definitiva.

La tradición evangélica, al transmitir una declaración de Jesús que podría parecer no haberse realizado tan pronto como se hubiera esperado, se ha mostrado muy honesta y muy fiel a sus fuentes [11]. Debido a la normal imprecisión de esta palabra de género profético-apocalíptico, varias han sido las interpretaciones que se han propuesto: unos han pensado que esa palabra se realizó en la transfiguración (Mc 9,2s); otros, en las apariciones del resucitado y en su reconocimiento como Señor y Cristo (Hch 2,36); otros, en la destrucción de Jerusalén: Mt 24.

2º La palabra escatológica de Jesús a sus discípulos la noche de la Cena:

> *"Y os digo que desde ahora no beberé de este producto de la vid hasta el día aquel en que lo beba con vosotros, en el Reino de mi Padre":* Mt 26,29; cfr. Mc 14,25; Lc 22,18.

Al pronunciar esta palabra, Jesús es consciente de que va a morir; pero tiene también la convicción de que pronto volverá a beber el vino, en unión con sus discípulos, en el banquete mesiánico del Reino de los Cielos.

3º El anuncio de su regreso triunfal.

> *"Y yo os declaro que a partir de ahora veréis al Hijo del hombre sentado a la diestra del Poder y venir sobre las nubes del Cielo":* Mt 26,64; cfr. Mc 14,62.

La muerte y glorificación de Jesús por su resurrección y exaltación a la diestra del Padre constituyen, en realidad, el acontecimiento decisivo sobre el cual y a través del cual Dios ha instaurado su Reino: Mt 28,18; Hch 2,36.

Más tarde, la destrucción de Jerusalén y la desaparición de sus instituciones religiosas aparecerán a los ojos de la fe como el gran juicio de Dios: Mt 24.

A partir de entonces, el Reino de Dios se desarrolla y crece en el mundo, en espera de su perfecta y definitiva consumación más allá de la historia: Mt 25,31-46.

---

[11] Cf TOB, p. 156.

III. El Reino de Dios y la Ley

1. *Todo reino es gobernado conforme a una Ley.*

Pues bien, el Reino de Dios, traído por Jesús al mundo, tiene su código propio y peculiar que hay que cumplir: es la Ley que Dios ha dado a Israel, pero llevada a su máxima altura por Jesús. En efecto, él no vino a destruir la Ley, sino a llevarla a su perfección y plenitud, dándole su verdadero y profundo sentido:

> *"No penséis que he venido a abolir la Ley y los Profetas. No he venido a abolir, sino a dar cumplimiento. Sí, en verdad os digo: el cielo y la tierra pasarán antes que pase una i o una tilde de la Ley sin que todo suceda":* Mt 5,17-18; cfr. Mt 5,20-48; 19,17-22; Mc 12,28-34.

Este perfeccionamiento de la Ley tiene especialmente lugar cuando se trata de la justicia: *"Si vuestra justicia no es mayor que la de los escribas y fariseos, no entraréis en el Reino de los Cielos":* Mt 5,20.

Por "justicia" se entiende aquí la observancia de la Ley como ejercicio de una vida virtuosa: Mt 1,19; 3,15; 5,6.10; 6,1.33. La justicia del Reino es la fidelidad a la Ley de Dios; pero una fidelidad nueva, hecha posible y urgente por Jesús. El precepto antiguo se hace interior y llega hasta el deseo y el motivo secreto. Por tanto, ningún detalle de la Ley debe ser omitido mientras no haya sido llevado a su cumplimiento. No se trata de aligeramiento, sino de profundización. Así, el amor, en el que ya se resumía la Ley antigua, pasará a ser el mandamiento nuevo de Jesús, y será la plenitud de toda la Ley: Mt 22,34-40; Jn 13,34; Rm 13,8 (cfr. BJ p. 1394). Por esa razón, lo que importa es *"buscar primero el Reino y la justicia (de Dios); que todo lo demás él lo dará por añadidura":* Mt 6,33; Lc 12,31.

El Sermón de la montaña es el programa de la justicia-santidad que Dios pide en el Reino de los Cielos; es lo que se requiere para entrar y estar de verdad en el Reino y permanecer y vivir en él: Mt 5,1-7,29; Lc 6,20-49.

2. *Dos períodos en la historia de la salvación:* Mt 11,11-12; Lc 7,28.

El plan de Dios es "uno", pero se ha realizado en dos etapas: la promesa y la realización. La primera etapa de la historia de salvación culmina en la persona de Juan el Bautista. Juan pertenece todavía al Antiguo Testamento; él lleva a término y a su cumbre la etapa de las promesas. Con Jesús, en cambio, empieza la segunda etapa; de Juan a Jesús hay una ruptura y una novedad radical. El Reino de Dios, anunciado en las Escrituras, ha sido inaugurado en Jesús y por Jesús:

> *"En verdad os digo que no ha surgido entre los nacidos de mujer uno mayor que Juan el Bautista; sin embargo, el más pequeño en el Reino de los Cielos es mayor que él":* Mt 11,11; cfr. Lc 7,28.

Lucas, a su vez, escribe:

"La Ley y los Profetas llegan hasta Juan; desde allí comienza a proclamarse la Buena Nueva del Reino de Dios"; y agrega: *"Y todos se esfuerzan con violencia por entrar en él"*: Lc 16,16.

Esta última frase de Lucas insinúa la invitación a un esfuerzo espiritual personal, a la manera de aquella otra palabra conservada por el mismo evangelista:

"Luchad por entrar por la puerta estrecha, porque, os digo, muchos pretenderán entrar y no podrán": Lc 13,24.

Mateo, por su parte, afirma:

"Desde los días de Juan el Bautista hasta ahora, el Reino de los Cielos sufre violencia, y los violentos lo arrebatan": Mt 11,12.

Esta "violencia" de que habla Mateo puede admitir dos sentidos:

1º De acuerdo con los textos de Lucas 13,24 y 16,16 podría significar la santa violencia de los que conquistan el Reino al precio de las más duras renuncias; o el mismo Reino de los Cielos que se abre camino con esfuerzo y violencia.

2º Pero, tal vez con mayor probabilidad, la violencia de que habla Jesús en Mateo se refiere a los enemigos que impiden a los hombres entrar en el Reino; y es que, por el hecho mismo de su llegada, el Reino de Dios suscita incomodidad y despierta violencia. Algunos autores piensan inclusive poder precisar quiénes son los adversarios aludidos en esa palabra: ésos podrían ser: — o bien los zelotas que quieren establecer el Reino por las armas; — o bien las potencias demoníacas con sus secuaces terrestres que intentan conservar el imperio de este mundo y obstaculizan la expansión del Reino de Dios [12].

3. *La riqueza del Reino de los Cielos.*

"Todo escriba que se ha hecho discípulo del Reino de los Cielos es semejante al dueño de una casa que saca de su tesoro cosas nuevas y cosas viejas": Mt 13,52; cfr. 13,12.

El autor del evangelio de Mateo supone que el discurso de las parábolas va dirigido a escribas, conocedores de las Escrituras. Pues bien, quien entre en el Reino proclamado por Jesús ¡quede tranquilo!, pues nada perderá de los tesoros adquiridos en la Ley; antes bien, se verá enriquecido con nuevas riquezas. Lo nuevo se le añadirá a lo antiguo.

El "tesoro" puede indicar:

— o toda la riqueza de la Antigua Alianza, llevada a su plenitud en el Reino de los Cielos;

---

[12] BJ p. 1403; TOB p. 73 nota w.

— o las enseñanzas tradicionales de los escribas judíos, renovadas y enriquecidas por la fe en Jesús;

— o inclusive, la enseñanza ya antigua de Jesús, presentada aquí por el Evangelista Mateo como la fuente de las cosas antiguas y nuevas que él desea hacer comprender a su comunidad (TOB p. 82).

IV. Los Misterios del Reino de los Cielos

"A vosotros se os ha dado el conocer los misterios del Reino de los Cielos, pero a ellos no. Porque a quien tiene se le dará y le sobrará; pero a quien no tiene, aun lo que tiene se le quitará. Por eso les hablo en parábolas, porque viendo no ven, y oyendo no oyen ni entienden": Mt 13,11-13; cfr. Mc 4,10-12; Lc 8,9-10.

1. *Los misterios del Reino.*

La expresión *"los misterios del Reino"*, familiar a la literatura apocalíptica del tiempo de Jesús, designaba las disposiciones ocultas de Dios para el fin de los tiempos. Aquí, en el texto de Mateo, significa que a los discípulos les ha sido dado conocer no solamente el Reino que está inaugurando Jesús, sino los secretos que conciernen al carácter oculto, misterioso, generosamente operante, pero a la vez discutido del Reino, como se percibe en las parábolas.

2. *Un don de Dios.*

"Conocer los misterios del Reino" es un don gratuito. A aquel que con corazón abierto reciba y acepte ese regalo de revelación, se le dará todavía en mayor abundancia (cfr. Mt 25,29); pero a aquel que no acepte el don que se le ofrece, se le quitará aun lo que tiene. En el contexto presente, la Ley judía, a pesar de ser un don de Dios, quedaría sin su eficacia si se rechaza culpablemente la plenitud que le ha sido aportada por Jesús.

3. *Apertura de corazón.*

Respecto a los misterios del Reino, no basta *"ver y oír"*; pues se puede "ver y oír", pero permanecer sin comprender. Y lo que es peor: es posible rechazar lo que se ha visto y oído, y caer así en un endurecimiento voluntario y culpable. Es necesaria, pues, la apertura de ojos y oídos del corazón: es decir, humildad y conversión interior.

4. *Felicidad por recibir el Reino de Dios.*

Por otra parte, es una dicha inmensa y una felicidad sin límites ver las maravillas del Reino y escuchar los misterios del mismo; esto es, tener de todo ello una profunda experiencia personal:

"¡Pero dichosos vuestros ojos, porque ven; y vuestros oídos, porque oyen! pues en verdad os digo que muchos profetas y justos

desearon ver lo que vosotros veis, pero no lo vieron; y oir lo que vosotros oís, pero no lo oyeron": Mt 13,16-17.

V. El Reino de los Cielos a la Luz de las Parábolas

El "Reino de los Cielos" es una realidad en la tierra pero de orden espiritual y divino. Es un "misterio" que ha requerido de la revelación de Dios [13]. Con fina pedagogía, Jesús se ha servido de imágenes, metáforas, comparaciones, parábolas, para ir descubriendo diferentes aspectos que manifiestan la riqueza escondida de aquello que es "el Reino de Dios". No haremos alusión a todas las parábolas, sino sólo a aquéllas donde se menciona expresamente el Reino de los Cielos [14].

1. *El sembrador y la semilla:* Mt 13,3-9; Mc 4,3-9; Lc 8,5-8.

La llegada del Reino de Dios fue el tema de la predicación de Jesús en los primeros días de su ministerio. Ese mismo tema es el de la parábola del sembrador: Mt 13,19. Jesús deja caer, como una semilla, la Buena Nueva del Reino. Las semillas corren suerte diferente. Unas se pierden, otras caen en tierra fecunda. Tanto trabajo parecería en parte inútil y sin fruto. ¡Pero no! Ya desde ahora, Jesús, rebosante de optimismo y lleno de alegre confianza, lanza su vista al porvenir, más aún, a los últimos días, y contempla la cosecha final, ¡asombrosa cosecha que sobrepasa todas las expectaciones humanas! Es una parábola escatológica. Lo que Jesús mira complacido tras las espigas cuajadas de fruto es el triunfo final del Reino de los Cielos.

2. *El Reino es como un campo donde hay trigo y cizaña:* Mt 13,24-30.

El judaísmo contemporáneo de Jesús opinaba que el establecimiento del Reino de Dios traería consigo una depuración enérgica y violenta del mal y de los perversos. Una coexistencia del reinado de Dios y de pecadores parecía imposible. Juan Bautista expresaba esta idea con energía: Mt 3,7-12.

Jesús, por su parte, piensa de manera diferente. El Reino de los Cielos, en su fase terrena, constará de buenos y malos. La maldad no puede venir de Dios; viene del Enemigo. Hay que ser tolerantes. Hay que esperar, hay que tener calma y benignidad; hay que ser pacientes. Una eliminación intempestiva de los malos elementos sería peligrosa aun para la buena semilla. La obra de Dios ciertamente prosperará. Que los hombres no se precipiten a querer arrancar el mal o eliminar a los pecadores. Dios espera siempre la conversión. El es el Señor de la mies y

---

[13] Cf 1Co 2, 7-8; Rm 16, 25; Col 1, 26-27; 2, 2-3; Ef 1, 9; 3, 3. 4. 9.

[14] S. CARRILLO ALDAY, *Las Parábolas del Evangelio*. Instituto de Sagrada Escritura. México 1980.

de la cosecha. El hará a su tiempo lo que sea necesario. Es una parábola escatológica.

3. *El Reino es como un grano de mostaza:* Mt 13,31.32; Mc 4,30.32; Lc 13,18-19.

La semilla de mostaza es tan pequeña e insignificante, que apenas se puede percibir; sin embargo, al fin de su desarrollo se convierte casi en un árbol. Así es y será del Reino de Dios. A los ojos humanos el Reino de Dios, que Jesús predica e implanta, tiene orígenes humildes e insignificantes, pero su vitalidad es tal que crecerá superando toda previsión humana.

4. *El Reino es como un poco de levadura:* Mt 13,33; Lc 13,20-21.

"El Reino de los Cielos es semejante a la levadura que una mujer tomó y escondió en tres medidas de harina, hasta que fermentó todo".

Así sucede con el Reino de Dios que Jesús está inaugurando. Sus principios son minúsculos y ocultos, como el poco de levadura que una mujer esconde en 45 litros de harina. El verbo "esconder" es muy significativo: quiere enseñar que la fuerte actividad de Dios, aunque secreta e invisible, es sin embargo soberanamente eficaz.

5. *El Reino es como un tesoro escondido:* Mt 13,44.

"El Reino de los Cielos es semejante a un tesoro escondido en un campo que, al encontrarlo un hombre, vuelve a esconderlo y, por la alegría que le da, va, vende todo lo que tiene y compra el campo aquel".

¡Sí, el Reino de los Cielos es un tesoro escondido! Es una gracia y una fortuna dar con él. Pero quien lo encuentra se ve inundado de una alegría tal que con gusto se deshace de cuanto tiene y finalmente conquista ese tesoro...

6. *El Reino es como una perla preciosa:* Mt 13,45-46.

"El Reino de los Cielos es semejante a un mercader que anda buscando perlas finas, y que, al encontrar una perla de gran valor, va, vende todo lo que tiene y la compra".

La perla de gran valor es imagen del Reino de Dios. Quien lo encuentra de verdad, queda de tal manera subyugado que tiene valor para desprenderse de todo con el fin de conseguirlo.

7. *El Reino es como una red llena de peces:* Mt 13,47-50.

El Reino de los Cielos, en su fase de peregrinación, abrigará a buenos y malos; pero al fin habrá una separación. El rechazo de los malos queda reservado para el fin de los tiempos. Es una parábola escatológica.

8. *El Reino es como la semilla que crece en secreto:* Mc 4,26-29.

Con la predicación de Jesús la hora de Dios ha sonado. El Reino de Dios, que Jesús está sembrando, posee por sí mismo una fuerza de germinación, de crecimiento y de fructificación tan irresistible, que escapa a todo cálculo humano y supera con mucho nuestra actividad. En la siembra está ya implícita la cosecha. Solamente hay que esperar con fe y sin impaciencia, con confianza y sin desaliento. Dios llevará a espléndida consumación la obra que ha comenzado.

9. *El Reino y la magnanimidad del Rey que perdona:* Mt 18,23-35.

Dios es un rey de corazón magnánimo, cuya indulgencia y misericordia son tan grandes que perdona las enormes deudas que el hombre tiene con él y que jamás le podría pagar. Pues bien, si tal es la conducta divina, el hombre deberá también tener misericordia con su hermano el hombre, y perdonarle con sinceridad de corazón las pequeñas deudas que tenga con él: cfr. Mt 6,14.

10. *El Reino y el contratista generoso:* Mt 20,1-16.

Jesús debió dirigir esta parábola a sus enemigos: fariseos y legistas, que murmuraban contra él y lo criticaban por acercarse a los pecadores, acogerlos, aceptar su amistad y prometerles la recompensa del Reino. Jesús responde a esas críticas aludiendo a la bondad de Dios que, sin lesionar las leyes de la justicia, supera las categorías humanas de la retribución considerada como una paga debida. No se trata de taxas según el criterio del hombre, sino de dones de la liberalidad divina. Así como Dios es bueno, así también lo es Jesús; y porque es bueno, llama también a los pecadores al Reino de los Cielos. ¡Que ante la gran bondad de Dios y de su Hijo hacia los pecadores no se enciendan los celos y la envidia en el corazón de los que se creen buenos!

11. *El Reino y los pecadores que se arrepienten:* Mt 21,28-32.

Los publicanos y las prostitutas precederán en el Reino de los Cielos a los jefes religiosos de Israel. Estos han dicho un "sí" a Dios, pero no han aceptado el mensaje que él les mandaba por medio de Jesús; aquéllos, al contrario, que habían llevado una vida de pecadores diciendo un "no" a Dios, ahora se arrepienten, aceptan la Buena Nueva y cumplen los mandatos del Señor.

12. *El Reino y el banquete de bodas:* Mt 22,1-10.

La parábola es un condensado de la historia de las infidelidades de Israel, el pueblo elegido. Esta parábola como se lee en la tradición de Mateo supone ya la destrucción de Jerusalén el año 70. El Rey es Dios que celebra ahora las bodas mesiánicas de su Hijo-Rey. El banquete regio es el símbolo de la comunión gozosa y definitiva de Dios con su pueblo.

Primeramente Dios había enviado a los profetas para invitar a los judíos a participar de la fiesta; pero "ellos no quisieron venir"; envió luego a los apóstoles y misioneros con una nueva invitación, pero los judíos tampoco la aceptaron y aun dieron muerte a los enviados.

El banquete mesiánico, ya preparado, no puede perderse. Habiéndose cerrado el pueblo judío en sí mismo y no habiendo querido aceptar el Reino de los Cielos que Dios le había prometido y ofrecido, ahora será el mundo entero, los Gentiles, buenos y malos sin discriminación alguna, quienes disfrutarán del Reino. ¡Ellos sí escucharán la invitación del Padre!

13. *El Reino y la venida del novio:* Mt 25,1.13.

La parábola de las diez vírgenes es una urgente invitación a la vigilancia, en espera del Señor que viene sin que se sepa cuándo. El Reino de los Cielos, en una fase nueva, está por llegar. ¡Hay que estar preparados para salir al encuentro del novio que viene de un momento a otro...!

14. *El Reino y el producto de los talentos:* Mt 25,14.30.

En el Reino de los Cielos se exige dedicación al trabajo. El amo que se ha marchado es Jesús. Ha confiado sus tesoros a los hombres para que los trabajen. Cada quien recibe según sus capacidades y según éstas se le pedirá cuentas. Hay premios proporcionados a los talentos confiados, pero la recompensa principal es para todos igual: entrar en el gozo del festín del Reino de los Cielos. El castigo al siervo perezoso será la privación del talento confiado, pero sobre todo la exclusión del Reino y su colocación en la condenación eterna.

15. *El Reino escatológico definitivo:* Mt 25,31-46.

El Hijo del hombre —Jesús— aparece en todo el esplendor de su poder. El es un Rey universal y cósmico. A él están sujetas todas las cosas, hasta los ángeles del cielo. La gloria es el halo que lo envuelve. Es un Soberano absoluto. En esta figura grandiosa del Hijo del hombre se presiente su carácter divino.

Lo sabemos bien. El premio o el castigo eterno dependen de las diferentes actitudes del hombre ante las necesidades de sus hermanos pobres. Jesús se identifica con ellos: *"El Rey les dirá: 'En verdad os digo que cuanto hicisteis a uno de estos hermanos míos más pequeños, a mí me lo hicisteis' ":* Mt 25,40.

El Reino de los Cielos, glorioso y definitivo, existe en los designios divinos desde antes de la creación del mundo y está reservado para aquellos que han sido objeto de la bendición del Padre: *"¡Venid, benditos de mi Padre, recibid la herencia del Reino preparada para vosotros desde la creación del mundo!".*

VI. Exigencias para entrar en el Reino de los Cielos

La grande exigencia del Reino es, ante todo y en forma global, la decisión de practicar y cumplir la Nueva Ley proclamada por Jesús. Esta se encuentra en el Evangelio, en el Evangelio pleno y total. Sin embargo, en los evangelios se ponen de relieve ciertos elementos que es interesante señalar.

1. *Hacer la voluntad del Padre.*

"No todo el que me diga: 'Señor, Señor', entrará en el Reino de los Cielos, sino el que haga la voluntad de mi Padre celestial": Mt 7,21.

Decir *"Señor, Señor"* es bueno e inclusive necesario; pero eso no basta; a la confesión de los labios debe corresponder el testimonio concreto de la vida. "Hacer la voluntad del Padre" consiste en la obediencia práctica a todos sus mandamientos. El evangelio de San Juan es todo un cántico de Jesús a la voluntad de su Padre: Mt 7,24; 12,50; 18,14; 21,31; Jn 4,34; 5,30; 6,38-40; 7,17; 9,31; 10,18; 14,31.

2. *Cambiar y hacerse como niños.*

"En aquel momento se acercaron a Jesús los discípulos y le dijeron: '¿Quién es, pues, el mayor en el Reino de los Cielos?'. El llamó a un niño, le puso en medio de ellos y dijo: 'En verdad os digo: si no cambiáis y os hacéis como los niños, no entraréis en el Reino de los Cielos. Así pues, quien se haga pequeño como este niño, ése es el mayor en el Reino de los Cielos": Mt 18,1-4.

"Cambiar" es dejar delante de Dios todas las pretensiones y sentimientos de creerse grande y autosuficiente. Y luego *"llegar a ser como un niño"* es hacerse sencillo, dependiente, pequeño, necesitado, obediente y disponible. Esta actitud no es de ninguna manera infantilismo ni irresponsabilidad, sino verdadera infancia espiritual y auténtica "pobreza de espíritu": cfr. Mt 5,3. El que cambia y se hace como un niño ante Dios, ése es el que realmente es grande en el Reino de los Cielos.

3. *Recibir el Reino como un niño.*

"En verdad os digo: el que no reciba el Reino de Dios como niño, no entrará en él": Mc 10,15; cfr. Lc 18,17.

El Reino es una gracia. Hay que acogerlo con la actitud de un niño, es decir, con sencillez, simplicidad y gratitud maravillada. Esta actitud, condición indispensable para la salvación, es la que Jesús tiene en relación con su Padre: cfr. Lc 10,21; Mc 14,36.

4. *Actitud humilde y abierta ante Jesús-maestro.*

Un escriba de buena fe hace una pregunta a Jesús: *"¿Cuál es el*

primero de todos los mandamientos?". Y Jesús responde mencionando el precepto del amor a Dios y luego el del amor al prójimo. El escriba acepta la respuesta de Jesús no fríamente sino con entusiasmo: *"Muy bien, Maestro; tienes razón..."*. Entonces Jesús, viendo que le había respondido con sensatez, le dijo: *"¡No estás lejos del Reino de Dios!"* (cfr. Mc 12,28-34).

Para recibir el Reino es necesario tener corazón humilde y apertura de alma, en una actitud sincera de acogida.

5. *Esfuerzo personal.*

Si, por una parte, el Reino de Dios es un don gratuito; por otra, no dispensa del esfuerzo humano lleno de generosidad:

> *"La Ley y los Profetas llegan hasta Juan: desde ahí comienza a anunciarse la Buena Nueva del Reino de Dios, y todos se esfuerzan con violencia por entrar en él":* Lc 16,16; cfr. 13,24; Mt 7,13-14.

6. *Nacer de nuevo.*

El evangelio de San Juan, siguiendo su propia línea teológica, propone como exigencia radical para entrar en el Reino de Dios *"nacer de nuevo", "nacer de lo Alto", "nacer de agua y Espíritu":* Jn 3,3.5. En el bautismo se recibe la vida eterna, la vida divina que transforma al hombre en hijo de Dios: hijo con el Hijo, por el poder del Espíritu Santo: Jn 1,12.13.

7. *Desprendimiento total y renuncia aun a bienes legítimos.*

Ante todo, hay que dejar bien claro que existen diferentes maneras de seguir a Jesús y de ser su discípulo. Entre las recomendaciones de Jesús, la Iglesia ha distinguido los "preceptos" dirigidos a todos y los "consejos evangélicos" que son un carisma particular. De todas maneras, Jesús es exigente y se expresó claramente. Seguir a Jesús y participar en la empresa del Reino de los Cielos lleva consigo considerables renuncias. Pide:

— Estar dispuesto a no tener nada: *"Las zorras tienen guaridas; las aves del cielo, nidos; pero el Hijo del hombre no tiene dónde reclinar la cabeza":* Lc 9,58.

— Despedirse voluntariamente de las personas de la familia: *"A otro dijo: 'Sígueme'. El respondió: 'Déjame ir primero a enterrar a mi padre'. Le respondió: 'Deja que los muertos entierren a sus muertos; tú vete a anunciar el Reino de Dios":* Lc 9,59-60; cfr. 18,29.

— No volver la vista atrás para contemplar los bienes que se han dejado: *"Otro le dijo: 'Te seguiré, Señor; pero déjame antes despedirme de los de mi casa'. Le dijo Jesús: 'Nadie que pone la mano en el arado y mira hacia atrás es apto para el Reino de Dios' ":* Lc 9,61-62.

—Renunciar voluntariamente, en casos particulares, al matrimonio: Mt 19,12. En efecto, después de restablecer el matrimonio en su dignidad primera, Jesús invita a un celibato voluntario a quienes deseen consagrarse total y exclusivamente al Reino de los Cielos. No se trata de una determinación que sea posible a nivel puramente humano, sino de un misterioso don de Dios: *"No todos entienden este lenguaje, sino aquellos a quienes se les ha concedido. Porque hay eunucos que nacieron así del seno materno, y hay eunucos hechos por los hombres, y hay eunucos que se hicieron tales a sí mismos por el Reino de los Cielos. Quien pueda entender, que entienda":* Mt 19,11-12.

Por otra parte, a quien se entrega a Jesús y a la proclamación del Evangelio, esto es, al Reino de los Cielos, grandes recompensas espirituales le esperan, tanto ahora como en el mundo futuro: *"En verdad os digo que nadie que haya dejado casa, mujer, hermanos, padres o hijos por el Reino de Dios, quedará sin recibir mucho más al presente y, en el mundo venidero, vida eterna":* Lc 18,29-30; cfr. Mt 19,27-29; Mc 10,28-30.

VII. De Quiénes es el Reino de los Cielos

1. De los pobres de espíritu: Mt 5,3; Lc 6,20.

Es bien sabido que la primera bienaventuranza en Lucas mira a los pobres efectivos que carecen de recursos materiales: *"¡Bienaventurados los pobres, porque vuestro es el Reino de Dios!"*. Mateo, por su parte, subraya el "espíritu de pobreza" que puede existir tanto en el rico como en el pobre: *"¡Bienaventurados los pobres de espíritu, porque de ellos es el Reino de los Cielos!"*.

Jesús ciertamente se refirió con frecuencia a la pobreza efectiva, en particular para sus discípulos: Mt 6,19.24-25; 19,21-29; y en más de una ocasión, mediante una hipérbole impresionante, afirmó: *"Es más fácil que un camello entre por el ojo de una aguja, que el que un rico entre en el Reino de los Cielos":* Mt 19,24.

Entrar en el Reino es seguir a Jesús, escuchar su Evangelio, poner en práctica sus enseñanzas; y la dificultad que contra todo esto ocasionan las riquezas, consiste en que éstas se apoderan del corazón del hombre, ahogan su espíritu con preocupaciones, propician la búsqueda de los placeres de la vida; y, así, no hay espacio para el Reino.

Sin embargo, Jesús no excluyó del Reino a los ricos que se convierten. A los discípulos que, llenos de asombro, le decían: *"Entonces, ¿quién se podrá salvar?"*, Jesús les contestó: *"Para los hombres eso es imposible, mas para Dios todo es posible":* Mt 19,26. Y aceptó la amistad y convivencia de personas acomodadas para ofrecerles la salvación: Mt 9,9; 27,57; Lc 7,36; 19,1.

2. De los necesitados: pobres, oprimidos, lisiados, cojos, ciegos, que van en busca de Jesús: Lc 4,18; 6,20; 14,15.21.
3. De los perseguidos por causa de la justicia exigida por el Reino; Mt 5,10.
4. De las ovejas perdidas de la casa de Israel: Mt 15,24.
5. De los gentiles que muestren un corazón abierto: *"Y os digo que vendrán muchos de oriente y occidente y se pondrán a la mesa con Abraham, Isaac y Jacob en el Reino de los Cielos":* Mt 8,11; cfr. Lc 13,28-29. En otra ocasión afirmó Jesús: *"Se proclamará esta Buena Nueva del Reino en el mundo entero, para dar testimonio a todas las naciones. Y entonces vendrá el fin":* Mt 24,14.
6. De aquellos que son como los niños por su sencillez, dependencia, humildad, infancia espiritual: Mc 10,14; Mt 19,14.
7. De los pecadores que se conviertan y acepten la fe: Mt 21,31-32.
8. De un pueblo "nuevo" que produzca frutos; es decir, la generación nueva de creyentes, la Iglesia de Jesús: *"Por eso os digo: Se os quitará el Reino de Dios para dárselo a un pueblo que rinda sus frutos":* Mt 21,43.
9. De los que hacen misericordia a los afligidos y necesitados, con quienes Jesús se identifica de manera particular: Mt 25,34.40.
10. Del "pequeño rebaño" de discípulos que reconocen a Jesús como su pastor: *"No temas, pequeño rebaño, porque a vuestro Padre le ha parecido bien daros a vosotros el Reino":* Lc 12-32.
11. De los esforzados y de quienes valientemente se apartan del pecado: Lc 16,16; Mt 11,11; Mc 9,43-47.

Por el contrario, serán excluidos del Reino: los incrédulos y cerrados a la gracia: Mt 8,12; los autosuficientes: Mt 19,14; los que ni quieren entrar en el Reino, ni dejan que los sencillos entren: Mt 18,6; 23,13.

VIII. El Reino de los Cielos y la Iglesia

"Yo a mi vez te digo que tú eres Roca
y sobre esta roca edificaré mi Iglesia;
y las Puertas del Hades no prevalecerán contra ella.

A ti te daré las llaves del Reino de los Cielos;
y lo que ates en la tierra quedará atado en los Cielos,
y lo que desates en la tierra quedará desatado en los Cielos":
Mt 16,18-19.

1. *Sobre esta "Roca" edificaré mi Iglesia.*

"Iglesia" = "Ekklesía" es un término griego que traduce la palabra hebrea "Qahal" cuyo significado es "comunidad, asamblea". Este vocablo

designaba la comunidad israelita, especialmente reunida en el desierto como pueblo de Dios: Dt 4,10; 9,10; 18,16.

Pues bien, Jesús va a fundar una "comunidad nueva", un "nuevo pueblo de Dios", mediante una Alianza nueva sellada con su propia sangre: Mt 26,28. Esta Iglesia de Jesús será como un "edificio", que él edificará sobre una roca firme, que será Pedro.

2. *Las Puertas del Hades no prevalecerán contra ella.*

"Las Puertas del Hades" son una metáfora. El "Hades", como el "Sheol", como los "Infiernos" son, en la mentalidad antigua, la mansión de los muertos. "Las Puertas del Hades" equivalen a las potencias del mal, a los poderes de la muerte, que harán la guerra a la Iglesia, hasta intentar darle muerte, pero no lo conseguirán.

3. *Te daré las llaves del Reino.*

Entre la Iglesia y el Reino de los Cielos, sin que haya una simple y sencilla identificación o equivalencia, existe una estrecha relación [15]. Entrar a la Iglesia es entrar en el Reino de los Cielos. A Pedro, roca sobre la cual se levanta la Iglesia, le confía Jesús las llaves del Reino de los Cielos. Esto es, lo constituye mayordomo de la Ciudad de Dios: cfr. Is 22,22. A él corresponderá abrir o cerrar el acceso al Reino de los Cielos.

4. *Lo que ates o desates...*

"Las expresiones "atar" y "desatar" son dos términos técnicos del lenguaje rabínico que primeramente se aplicaban al campo disciplinar de la excomunión a la que se "condena" (atar) o de la que se "absuelve" (desatar) a alguien, y ulteriormente a las decisiones doctrinales o jurídicas, con el sentido de "prohibir" (atar) o "permitir" (desatar).

Pues bien, "Pedro, como mayordomo del Reino, ejercerá el poder disciplinar de admitir o excluir a quien le parezca bien, y administrará la comunidad por medio de todas las decisiones oportunas en materia de doctrina y de moral. Sentencias y decisiones que serán ratificadas por Dios desde lo alto de los cielos" (BJ p. 1412).

La autoridad de "atar" y "desatar", prometida aquí a Pedro, lo será también a los demás discípulos: Mt 18,18; y les será conferida después de la resurrección: Jn 20,23. Esta autoridad se manifiesta sobre todo en el perdón de los pecados.

---

[15] *Lumen Gentium* 5b.
Documento de Puebla: "El mensaje de Jesús tiene su centro en la proclamación del Reino que en El mismo se hace presente y viene. Este Reino, sin ser una realidad desligable de la Iglesia, trasciende sus límites visibles. Porque se da en cierto modo dondequiera que Dios esté reinando mediante su gracia y amor, venciendo el pecado y ayudando a los hombres a crecer hacia la gran comunión que les ofrece en Cristo" (DP 226).

5. *El Reino y la Iglesia católica.*

La Iglesia aparece en estos textos con una cierta estructura: es una sociedad organizada, con un jefe a la cabeza. "La exégesis católica sostiene que las promesas de Jesús a Pedro en Mt 16,18.19 no valen sólo para la persona del Apóstol, sino también para sus sucesores; y, si bien esta consecuencia no está explícitamente indicada en el texto, es, sin embargo, legítima, si se atiende a la intención manifiesta que tiene Jesús de proveer al futuro de su Iglesia con una institución que no puede desaparecer con la muerte de Pedro.

Dos textos más completan la visión doctrinal: Lc 22,31-32 subrayará que el primado de Pedro se ha de ejercer especialmente en el orden de la fe; y Jn 21,15-17 enseñará que Jesús le hace cabeza, no solamente de la Iglesia futura, sino ya ahora de los demás apóstoles; función que Pedro realizará al impulso del amor" (cfr. BJ p. 1412).

IX. Jesús, Rey en el Reino de los Cielos

Los evangelios no solamente presentan a Jesús proclamando el Reino de los Cielos, sino que también lo declaran "REY", particularmente en el porvenir escatológico.

1. Desde luego, el Angel le revela a María:

   "El Señor Dios le dará el trono de David, su padre;
   reinará sobre la Casa de Jacob por los siglos;
   y su Reino no tendrá fin": Lc 1,32-33.

2. Natanael reconoce a Jesús como *"el Rey de Israel":* Jn 1,49.
3. Después de lamultiplicación de los panes y los peces, la gente quiere arrebatarlo y hacerlo "Rey": Jn 6,15.
4. La madre de Santiago y Juan pide para sus hijos estar a la derecha e izquierda en el Reino de Jesús que esperan como inminente: Mt 20,21; Mc 10,37; Lc 19,11.
5. Al entrar a Jerusalén montando sobre un asno, Jesús se presenta como el Rey mesiánico, humilde y pacífico, anunciado por Zacarías: Za 9,9; Mt 21,5.
6. Jesús anuncia a sus discípulos, estando en el Cenáculo, que no beberá mas del fruto de la vid hasta que lo beba nuevo en el Reino de su Padre; Mt 26,29; Mc 14,25; Lc 22,16.18.
7. Jesús asociará a sus apóstoles a su Reino futuro. En Lc 22,28-30 los apóstoles reciben esta promesa de Jesús: *"Vosotros sois los que habéis perseverado conmigo en mis pruebas; yo, por mi parte, dispongo un Reino para vosotros, como mi Padre lo dispuso para mí, para que comáis y bebáis a mi mesa en mi Reino y os sentéis sobre*

tronos para juzgar a las doce tribus de Israel". En Mt 19,28 se lee un texto paralelo, y la BJ comenta: "Se trata de la renovación mesiánica que se manifestará al fin del mundo, pero que comenzará ya, de un modo espiritual, con la resurrección de Cristo y su Reino en la Iglesia" (BJ p. 1417; cfr. Hch 3,21).

8. Jesús, ante el Sanedrín, se confiesa el Mesías glorioso, sentado a la diestra del Poder en el cielo: Mt 26,64; Mc 14,62; Lc 22,69.

9. Ante Pilato, Jesús se declara expresamente Rey, aun cuando su reino no sea como los de este mundo; es ultrajado como Rey; y es condenado a muerte de cruz como *"el Rey de los judíos":* Mt 27,11.29. 37.42; Jn 18,33.37.39; 19,3.12.14.15.19.21.

10. Clavado en la cruz, recibe la súplica del buen ladrón que le dice: *"Jesús acuérdate de mí cuando vengas con tu Reino".* A lo que Jesús contesta: *"En verdad te digo: Hoy conmigo estarás en el paraíso":* Lc 23,42-43.

11. Después de resucitar, Jesús se aparece a los once discípulos y les dice con toda solemnidad:

    "Me ha sido dado todo poder en el cielo y en la tierra. Id, pues, y haced discípulos a todos los gentiles, bautizándolos en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, y enseñándoles a guardar todo lo que yo os he mandado. Y he aquí que yo estoy con vosotros todos los días hasta el fin del mundo": Mt 28,18-20.

12. Finalmente, Jesús es el Hijo-Rey y Juez escatológico quien, al fin de los tiempos, entregará su Reino al Padre, para que Dios sea todo en todas las cosas: 1 Co 15,24-28; Mt 13,41.43; 25,34.40.

X. El Reino de Dios en la Literatura Apostólica

Como complemento a este estudio sobre "el Reino de los Cielos", la literatura apostólica ofrece algunos textos significativos.

1. *En qué consiste el Reino de Dios en la tierra.*

1º Es una gracia de liberación radical: *"El nos libró del poder de las tinieblas y nos trasladó al Reino del Hijo de su amor, en quien tenemos la redención: el perdón de los pecados":* Col 1,13-14.

2º Es una manifestación de la acción poderosa de Dios en nosotros: *"El Reino de Dios no consiste en palabrería, sino en manifestación de su poder":* 1Co 4,20. Y en otro lugar: *"El Reino de Dios no es comida ni bebida, sino justicia y paz y gozo en el Espíritu Santo":* Rn 14,17.

2. *Exigencias del Reino de Dios.*

1º Renuncia total al pecado y santificación interior: 1Co 6,9-11; 15,50; Ga 5,19-23; Ef 5,5.

2º Fe, sufrimiento, pobreza, amor; 2Ts 1,5; Sant 2,5; Ap 1,9.

3º Culto agradable a Dios: He 12,28.

4º Trabajo apostólico: Col 4,11.

3. *El Reino en su plenitud es una realidad futura y escatológica:* Ts 2,12; Co 15,24.28; 2 Tm 4,1.18; 2P 1,11.

4. *El Reino de Dios es a la vez el Reino de Cristo.*

El Apocalipsis se ocupa ampliamente del reinado de Dios, que es al mismo tiempo el reinado de Cristo-Cordero, a quien el autor llama gloriosamente *"Rey de reyes y Señor de señores"*. Este reinado, actual ya en el mundo por la victoria de Cristo contra Satanás el Acusador y las potencias del Mal, será un reinado perpetuo que durará por los siglos de los siglos:

> *"Ha llegado el reinado sobre el mundo de nuestro Señor y de su Cristo; y reinará por los siglos de los siglos"*: Ap 11,15; cfr. 11,17; 12,10; 15,3; 17,14; 19,16.

Finalmente, en ese reinado feliz del Cortero participará su Esposa inmaculada, la Iglesia:

> *"¡Aleluya! Porque ha establecido su reinado el Señor, nuestro Dios Todopoderoso. Alegrémonos y regocijémonos y démosle gloria, porque han llegado las bodas del Cordero, y su Esposa se ha engalanado y se le ha concedido vestirse de lino deslumbrante de blancura... Luego me dice: Escribe: ¡Dichosos los invitados al banquete de bodas del Cordero!"*: Ap 19,6-9.

La Historia Bíblica frente a las "Realizaciones" del Reino

J. L. Idígoras, S.J.

El interés actual por el Antiguo Testamento es creciente entre nosotros. Creo que la razón fundamental de ello está en que allí nos encontramos con una historia real y concreta del pueblo en todas sus dimensiones. No se trata meramente de una historia religiosa, como dimensión parcial, aunque condicionada y relacionada con los demás hechos sociales. Si los Hechos de los Apóstoles nos relatan la historia de una comunidad religiosa y su avance misionero, los libros históricos del Antiguo Testamento nos refieren la historia integral de un pueblo desde su dimensión política, aunque integrando en ella lo económico y lo religioso. Es claro que también lo político y lo económico ejercen su influencia en la historia religiosa que nos narra el Nuevo Testamento. Pero para los historiadores que lo narran se trata de aspectos secundarios que no les incumben directamente. No así en el Antiguo Testamento donde la historia se nos narra fundamentalmente desde el punto de vista político.

Hoy la Iglesia tiene como tarea propuesta por la *Gaudium et Spes* de encarnar el cristianismo en la vida social concreta de los pueblos. Tarea difícil por un cierto divorcio tradicional entre religión y política y por la conflictividad que le es propia a lo político, lo mismo que a lo económico. Por eso se siente hoy la Iglesia ante nuevas encrucijadas y abismos, donde parece que toda opción es equívoca. De ahí que la mirada hacia el Antiguo Testamento busque alguna forma de inspiración en estos terrenos tan turbios y donde a veces la pureza evangélica parece naufragar. La historia bíblica es en realidad una historia política, aunque inspirada en última instancia por la religión de Yahvéh. ¿No habrá en ella orientaciones vivas para la Iglesia de hoy?

Dentro de ese campo tan complejo pueden suscitarse innumerables cuestiones de gran interés. En nuestro breve trabajo nos vamos a fijar en una cuestión que es dinámicamente vivida en muchas comunidades cristianas. Nos referimos a la concepción del Reino de Dios, como la gran utopía religiosa inalcanzable en la tierra, pero que sin embargo se puede ir realizando progresivamente en logros parciales que contienen ya el Reino, aunque nunca se podrá llevar a plenitud, dada la humana contingencia y la presencia del pecado. Esta concepción se considera como típicamente bíblica y se le atribuye un gran poder dinamizador de las fuerzas humanas hacia metas siempre más altas. Por eso se la suele difundir muy entusiastamente en las comunidades, sobre todo populares, como incentivo a la vez religioso y político.

Nuestra pregunta va a ir en la línea de si esa concepción es realmente bíblica, o está muy sincretizada con el moderno mito del progreso, aunque atenuado, ya que se confiesa que no será posible la realización del paraíso sobre la tierra. Pero, aunque en esa concepción no se afirme explícitamente, siempre se presupone un avance incesante y progresivo de la historia hacia situaciones más humanas y morales que van implantando el Reino, aunque sea siempre en forma imperfecta y limitada. Y vamos a hacer una reflexión sobre esta cuestión no tanto desde las teorías insinuadas que la Biblia pudiera tener sobre el curso de la historia, sino desde la historia misma del pueblo de Israel que se nos presenta como la antítesis misma del mito del progreso. Pues, a pesar de la acción siempre presente de Dios junto a su pueblo, y a pesar de los denodados esfuerzos de generaciones de judíos, la historia real se nos muestra como un breve y efímero triunfo, seguido de una prolongada decadencia que va a culminar con la desaparición política del pueblo.

Las "Realizaciones" progresivas del Reino

Vamos a fijarnos en algunos testimonios de esa mentalidad optimista y progresista que ve la historia en realizaciones parciales del Reino que tienden a acercarse a la plenitud, aunque sin alcanzarla. El primer texto está tomado del *IV Congreso Internacional Ecuménico de Teología,* reunido en Sao Paulo, en 1980. Nos habla así de la marcha de la historia: "La realización del Reino como designio último de Dios para su creación, se experimenta en los procesos históricos de liberación humana. El Reino posee por un lado carácter utópico, nunca totalmente realizable en la historia, y por otro lado se anticipa y se concretiza en las liberaciones históricas. El Reino impregna y atraviesa las liberaciones humanas manifestándose en ellas, pero sin identificarse con ellas. Las liberaciones históricas, por el hecho de ser históricas, son limitadas, pero abiertas a algo mayor. El Reino las sobrepasa. Por eso es objeto de nuestra esperanza y podemos entonces orar al Padre: 'Venga tu Reino'. Las liberaciones históricas encarnan el Reino en la medida en que humanizan la vida y generan relaciones sociales de mayor fraternidad, participación y justicia" [1].

Es decir, que la liberación plena sobrepasa todo lo que podemos obrar en la historia. Pero a la vez se realiza en la historia. Por eso "en todo el Tercer Mundo hoy las clases populares y las etnias oprimidas resisten, se organizan y luchan para construir tierras de justicia, de trabajo y de vida compartidas y humanizantes. Están así obedeciendo a Dios que quiere que los hombres vivan y dominen la tierra como herederos, como hijos que se sienten en un hogar de hermanos. La Iglesia que renace en este

---

[1] "Eclesiología de las Comunidades Cristianas Populares", Documento del *IV Congreso Internacional Ecuménico de Teología.* Publicado en Medellín, VI (1980) 282ss. La cita corresponde al n. 33.

pueblo en lucha espontánea y organizada, comparte esta lucha y muchas veces la impulsa con su fe inconmovible en el amor de Dios que garantiza el sentido absoluto de esa lucha" [2]. Sin duda porque así se va construyendo el Reino, aunque imperfectamente.

En medio de esa visión mesiánica y optimista, reconocen, aunque de paso y brevemente la presencia del mal. "Por otra parte, es demasiado evidente que en el mundo hay también otras fuerzas que son de opresión y de muerte. Son las fuerzas del pecado, personal y social, que rechazan el Reino y niegan prácticamente a Dios" [3].

F. Taborda nos viene a expresar la misma idea con palabras muy semejantes. "La Iglesia contribuye a lo *Político,* absolutizando la actuación política, como parábola concreta del Reino de Dios. El Reino de Dios no es determinado sistema político, ni es agotable en una estructura social determinada. Es la gran utopía que se realiza fragmentariamente en la historia, en los sistemas políticos. Evangelizar lo Político significa anunciar el Reino como meta de la historia humana y como desafío que ha de irse realizando y aproximando intrahistóricamente en estructuras políticas, económicas y sociales que sean lo menos discordantes posible de la meta. Evangelizar lo Político es confiar que los valores escatológicos del Reino se pueden hacer presentes ya aquí y ahora, aunque en la imperfección de lo provisorio". De esa manera en lo Político se busca la realización progresiva del Reino [4].

Mito del Progreso y Esperanza

Textos como los citados abundan en algunas corrientes de la teología de la liberación. Se nos presentan como la expresión del mensaje bíblico sobre el Reino, pero juzgamos que en ellos se mezclan elementos muy típicos del moderno mito del progreso. Y es así como se viene a estimular un cierto mesianismo terreno que parece muy lejano de los hechos reales. En primer lugar, de los hechos de la historia bíblica que marchan más bien por la línea de una prolongada decadencia. Y, en segundo lugar, de los hechos reales de nuestra historia que distan muchísimo de lo que pudiera ser una progresiva aproximación intrahistórica hacia el Reino.

Estamos plenamente de acuerdo con los autores citados en que no podemos entender por progreso el mero desarrollo técnico o económico. Entendemos por progreso, en orden al Reino, un desarrollo humano y

---

[2] Lug cit. n. 69.

[3] Lug. cit. n. 35.

[4] F. Taborda: "Igregia, Sociedade e Politica. Sobre a evangelizao do Politico". En *Perspectiva teológica,* XV (1983) p. 34.

moral que haga las relaciones humanas más justas y fraternas, más igualitarias y libres. Ahora bien, lo que no distinguen los citados autores es si esa marcha intrahistórica de la historia hacia el Reino es un deber moral que brota de la fe cristiana, y hasta una esperanza misteriosa que dinamiza la acción de los creyentes, o es además una realidad que tengamos razones para concluir que se ha de realizar en un futuro más o menos próximo en nuestros países pequeños y dependientes.

Y es de esa ambigüedad de la que puede surgir una visión mesiánica apasionada que arrastre a los pueblos por caminos desesperados. Pues se establece un contraste entre la situación opresora de "este anti-Reino de la discriminación, de la violencia y de la muerte, que es el sistema capitalista dominante" y un Reino que parece colocarse en ese mismo plano de realidad, "en la construcción de la fraternidad y la solidaridad de todas las clases oprimidas y de las razas humilladas" [5]. Es decir, parece que se impulsa al pueblo a tomar sus anhelos de justicia y de fraternidad por realidades factibles en la historia, aun reconociendo que siempre tendrán algunas limitaciones.

Es evidente que toda praxis humana se mueve dentro de una tensión hacia alguna meta de algún modo trascendente. En ese sentido, la esperanza de un mundo mejor pertenece a la conciencia humana en todos sus esfuerzos. El hombre busca así siempre en su acción un acercamiento a la utopía, o dicho de otra manera, siempre se esfuerza por hacer que la utopía se vaya haciendo realidad en un proceso indefinido que sólo acaba con la muerte. En ese sentido, podemos decir que es verdad lo que se nos dice del incesante progreso. Claro está que luego no todas las utopías coinciden. Y la cristiana tiene características muy propias. Aparte de que no es una mera utopía, sino que está respaldada por la acción de Dios que obra por Cristo.

Pero sería ingenuo pasar de esa dinámica subjetiva, esencial a toda praxis humana, a la realidad concreta y social de los pueblos. El dinamismo de la esperanza es ciertamente la fuerza impulsora de la actividad humana en todos los órdenes. Pero no se puede concluir de ahí que ese dinamismo subjetivo haya de ser acompañado de una transformación progresiva de la realidad humana, en el sentido moral a que nos hemos referido. Ni la Biblia ni la historia nos apoyan para dar este salto a lo real.

No hay duda que el mito del progreso afirma la realidad de ese desarrollo incesante hacia la suprema perfección. Pero se trata de una realidad moderna, desconocida para el hombre bíblico que carecía de una visión panorámica de la historia mundial. Se trata además de un mito de los países técnicos y desarrollados que por su influencia han impuesto a todos los demás. El marxismo quiso aprovechar ese mito al servicio de las

---

[5] "Eclesiología de las Comunidades Cristianas Populares", lug. cit. n. 23.

clases oprimidas, pero pasando ineludiblemente por una lucha cruel que iba a invertir las condiciones opresoras en otras democráticas y justas. Pero la abrumadora realidad de nuestro mundo nos está haciendo cada día alejarnos con más decisión del mito del progreso en sus más diversas variantes.

Lo que pretendemos en este artículo es mostrar cómo la historia del pueblo de Israel, en su conjunto, nos muestra la oposición más tajante entre los anhelos y esperanzas del pueblo que vamos a ver explosionan varias veces en revoluciones mesiánicas y la realidad concreta de su historia que parece alejarnos cada vez más de lo que podría considerarse una realización intrahistórica, en el campo político, del Reino de Dios. Tampoco van a faltar los esfuerzos denodados del pueblo por conservar su independencia y ampliarla, ni las luchas denodadas contra los enemigos y opresores. Pero en su conjunto no van a ser acompañados por el éxito. Y la ruptura entre los esfuerzos y las esperanzas, por un lado, y la dura realidad, por otro, se va a hacer cada vez más trágica.

Y pensamos que la situación de Israel, a lo largo de su historia, es paradigmática para muchos de nuestros pueblos dependientes y rodeados de grandes imperios. Evidentemente que sería absurdo querer hacer un paradigma único para todos los pueblos. Se trata en efecto de un pueblo pequeño y amenazado a lo largo de toda su historia y, a la vez, que se entregó con pasión única por la búsqueda del Reino. Pero la realidad fue tirando por tierra la mayoría de las esperanzas concebidas, hasta hacerlo desaparecer políticamente. De esa manera nos revela de manera especial la presencia del pecado en el mundo. Pecado que muestra en los imperios dominadores que aplastaron a Israel y no le dejaron desarrollar sus ansias de libertad y de justicia, pero también en las clases dirigentes de Israel, entregadas a la codicia y en el mismo pueblo propenso al orgullo y a la agresividad contra sus vecinos.

La triste consecuencia es que no vamos a ver apenas las realizaciones progresivas del Reino. A partir de David vamos a ver más bien una historia transida de pecado y de opresiones, por encima de la voluntad del pueblo de Dios. Por eso insistimos en que la expresión "realizar el Reino", u otras semejantes como construirlo o establecerlo nos resultan poco apropiadas. Pues dan la impresión de que se trata de una tarea que depende básicamente de nuestra actividad voluntarista. Y eso se podría entender, si el Reino fuera la gran ciudad técnica y económica. Pero si la esencia del Reino está fundamentalmente en el amor, no pueden resultar apropiadas expresiones, como construirlo o realizarlo. Esas fórmulas tienen una cierta semejanza con la que designa las relaciones sexuales, como "hacer el amor". Y estamos convencidos que el amor no es algo que podamos hacer, como es el caso de la sexualidad. Estamos siempre ante un misterio que no depende de nosotros solos y en que se interfiere el pecado personal y social. Por eso el Reino es más bien objeto de nuestra esperanza, con la

que hemos de colaborar, pero nunca de nuestra producción directa. Solo Dios obra el Reino, al comunicarnos el amor por medio de su Espíritu. Y aun El respeta la libertad de los hombres que lo pueden rechazar.

Los Orígenes de Israel

En cierto sentido podemos decir que la historia de Israel comienza con el éxodo y el ingreso en la tierra de Palestina. Pues, aunque los autores suelen estar de acuerdo en conceder sólidos fundamentos a la historia de los patriarcas, ni podemos decir que estemos aún ante un pueblo constituído, ni se dan las condiciones para que podamos hablar de acontecimientos propiamente históricos. Como señala J. Bright, "debe admitirse la imposibilidad de escribir, en el sentido propio de la palabra, una 'historia' de los orígenes de Israel, y esto a causa de las limitaciones de las pruebas tanto arqueológicas, como bíblicas. Ni siquiera aceptando la narración bíblica como suena, es posible reconstruir la historia de los orígenes de Israel. Quedan demasiadas cosas oscuras. La narración del Génesis está pintada en claro-oscuro, sobre un simple cañamazo, sin perspectiva de fondo. Describe algunos individuos y sus familias que se mueven en un mundo casi, como si fueran los únicos habitantes de él. Si se mencionan los grandes imperios de entonces, o los pequeños pueblos de Canaán, apenas son más que voces entre bastidores. Si se concede una modesta importancia a los faraones de Egipto, no se les menciona por su nombre: no sabemos quiénes fueron. En toda la narración del Génesis no se nombra ni una sola figura histórica que pueda de alguna manera ser identificada. No se menciona a ningún antepasado hebreo que pueda ser controlado por alguna inscripción contemporánea. Y dado que eran nómadas de escasa importancia, no es probable que puedan serlo alguna vez. Como conclusión, es imposible decir en qué siglos vivieron de hecho Abraham, Isaac y Jacob. Ya sólo esto bastaría para impedir una narración histórica satisfactoria" [6].

En ese mismo sentido se expresa M. García Cordero, cuando nos dice: "Todos estos vacíos hacen imposible una 'historia' de los orígenes de Israel en el sentido moderno y estricto de la palabra" [7]. Y eso sin acudir a posiciones más extremas y críticas, como la de M. Noth, que llega a dudar de la misma existencia real de los patriarcas, a los que considera ficciones posteriores, cuando el pueblo trataba de reflexionar sobre sus orígenes [8].

Parece ser que el destierro en Egipto y el éxodo tuvieron una importancia decisiva en la toma de conciencia del futuro pueblo de Israel. Se

---

[6] John Brigth: *La historia de Israel.* Bilbao, 1970, pg. 80.

[7] M. García Cordero: *Biblia y legado del Antiguo Oriente,* Madrid, 1977, pg. 85.

[8] M. Noth: *Historia de Israel,* Barcelona, 1966, pg. 111ss.

trata por tanto de uno de los acontecimientos fundadores. Sin embargo tampoco podemos olvidar que el éxodo no es propiamente la epopeya de Israel, porque el pueblo, como tal, no parece que existiera aún. Los protagonistas del éxodo parecen haber sido meramente grupos pequeños que se fueron uniendo posteriormente a los que habían huído en oleadas sucesivas, huyendo de la esclavitud y a otros grupos que de diversa procedencia fueron penetrando en Palestina. Sólo la reflexión posterior le dio su carácter colectivo y fundacional.

El mismo acontecimiento del éxodo, con toda su importancia decisiva para la ulterior toma de conciencia de Israel y de su religión, no podemos precisar cómo se realizó. Y la razón está en el género literario empleado en el texto bíblico. García Cordero lo describe en estas líneas: "El género literario llamado *midrashico* (idealización de una persona o de un hecho con fines de *edificación apologética)* adquiere sus tonos más subidos, pues todo lleva el sello de lo *milagrero* a ultranza. Por eso al estudiar la figura señera de Moisés en estos relatos, debemos tener en cuenta que su personalidad está envuelta en un halo de *leyenda,* cuando su gesta de salvar a sus compatriotas había adquirido la categoría literaria de *épica sacral,* con todo lo que ello implica de hipérbole y de exaltación sistemática. Por eso muchos detalles de la vida de Moisés han de considerarse como legendarios a la luz del género literario del *midrash*"[9].

No podemos por tanto hablar en forma concreta e histórica de los triunfos de Israel. Nos hallamos más bien en el campo de la reflexión ulterior del pueblo una vez establecido en la tierra prometida, que elabora sus orígenes con una conciencia religiosa muy profunda y que llega a expresar lo mejor de su teología en torno al hecho del éxodo que posee ciertamente una elemental historicidad, pero sin que podamos desarrollar los acontecimientos concretos ni su magnitud.

El pueblo de Israel va a ir configurándose como pueblo al irse uniendo las diferentes olas que confluyen hacia Palestina hacia fines del siglo XIII a. de J. C. La toma de la tierra significa ya la presencia geográfica en un espacio concreto en el que se ha de desarrollar su historia. Pero también aquí, con respecto a esa toma existen teorías muy diversas. No se duda ciertamente que las tribus israelitas van ocupando el país por esas fechas. Pero sobre la forma en que se posesionan del territorio hay explicaciones muy diversas. Para algunos, como M. Noth [10], la implantación de las tribus israelitas en Palestina fue fundamentalmente pacífica, debido a la escasa población de las zonas montañosas, y a que las ciudades de las llanuras que eran ciudades-estado, no fueron conquistadas. Los relatos bíblicos sobre las conquistas de ciudades, como Jericó o Ay, serían narra-

---

[9] M. García Cordero, lug. cit., pg. 225.

[10] M. Noth, lug. cit., pg. 76ss.

ciones etiológicas, para explicar el porqué, en tiempos del narrador, Jericó se hallaba en ruinas y Ay era denominada como 'La Ruina' y presentaba aún vestigios de un gran incendio. De acuerdo a esta explicación, no se habría dado propiamente una conquista, sino un asentamiento progresivo a lo largo de numerosos años.

Otros sin embargo, como W. F. Albright, conceden una valoración histórica a los relatos del libro de Josué. Para ello se fundamenta en los descubrimientos arqueológicos. De acuerdo a los restos hallados en las excavaciones, las grandes ciudades cananeas muestran señales de haber sido destruidas, hacia fines del siglo XIII, y de haber sido reemplazadas por otras de factura mucho más humilde. Insiste, por tanto, en la historicidad de una verdadera conquista militar, dirigida por Josué, y que llevó a la organización incipiente del estado israelita. Sin embargo algunos de los arqueólogos especializados ponen en duda las conclusiones que se han sacado de los restos hallados.

Entre esas dos tendencias opuestas, R. de Vaux nos hace caer en la cuenta de que, a pesar de la nitidez del relato de Josué, "la misma Biblia indica que ese cuadro está muy simplificado. El pacto de Siquén (Jos 24, especialmente vv. 14-15) supone que no todas las tribus habían participado en la salida de Egipto ni en la conquista. El tratado con los gabaonitas (Jos 9) y la ausencia de toda operación militar en la montaña de Efraím y frente a Siquén muestran que, por lo menos en algunas regiones, el asentamiento se realizó de forma pacífica. A esa acción común de las tribus se oponen algunos textos (Jue 1; Jos 13,2-6; 15,13-19; 17,14-18; 19,49; 23,7-13; y ya Nm 32,39-40) que muestran a las tribus comprometidas aisladamente en la conquista de su territorio. Finalmente otros textos (Jos 13,1-6 y Jue 1) reconocen que la conquista fue incompleta y la redacción deuteronomista de Jue 2,1-6; 2,20-23; 3,1-6 explicó este fracaso por motivos teológicos" [11].

Estas breves alusiones a la crítica literaria y a la arqueología las hacemos meramente para no hacer de la historia bíblica de la conquista un paseo triunfal que le conferiría una excelsa grandeza desde sus orígenes. La realidad, aunque no la podamos precisar concretamente, fue ciertamente algo muy distinto. No podemos negar algunos éxitos bélicos en la conquista de una tierra nueva. Pero sabemos que muchas ciudades y territorios no fueron de hecho conquistados hasta los tiempos de David. Y toda la historia de los Jueces nos presenta el cuadro de un país en el que los israelitas no se movían como dueños, sino más bien en estado de continua beligerancia, dominados muchas veces y vencedores otras. Y todavía mejor que hablar de las tribus israelitas, en conjunto, deberíamos hablar, en la mayoría de los casos, de tribus aisladas que hacían la guerra por su cuenta y acudían ocasionalmente a pedir ayuda a los hermanos de su pueblo.

---

[11] R. de Vaux: *Historia antigua de Israel*, Madrid, 1970, t. II, pg. 17.

Algunos autores han dado importancia decisiva a la asamblea de Siquén (Jos 24) que habría dado lugar a una especie de anfictionía de tribus, vinculadas por un compromiso religioso y dispuestas a ayudarse en situaciones difíciles. Sin embargo, la realidad nos muestra que las luchas y aun las guerras abiertas entre las mismas tribus de Israel no faltaron (Jue 8,1ss; 8,16; 9,5; 9.45; 12,6; 20,48). Por otro lado, las tribus continúan en su proceso de asentamiento, emigrando de unas regiones a otras (Jue 17-18) [12].

Estas breves alusiones a la historia de Israel nos llevan a la convicción de que, desde el punto de vista histórico, no se puede hablar apenas de Israel hasta que se consolidó políticamente su unidad y el dominio de la tierra por medio de la monarquía. Por primera vez entonces los escritores de la historia empiezan a encontrarse muy cercanos a los hechos que nos narran. Los hechos anteriores no son destacables tanto por su grandeza, cuanto por el profundo sentido teológico que los hagiógrafos les fueron dando. Sólo así se explica el silencio histórico que reina en torno al nuevo pueblo que iba apoderándose de su futuro territorio.

El Instante Triunfal de la Monarquía

Empezamos a pisar terreno más firme. La monarquía sucede a los jueces carismáticos y teocráticos, como institución que encontró resistencias en los círculos piadosos, representados por Samuel. Pero sin que se sepa exactamente cómo, también él accedió a ungir al nuevo rey, impactado quizás por el signo de alguna de sus victorias contra los enemigos del pueblo. Pero la monarquía que surge sigue siendo preferentemente carismática. Dista aún de la organización que tendrá pronto con sus sucesores. Saúl mismo se nos presenta como un carismático, lleno a veces del espíritu que lo arrastraba hasta el trance. Gracias a ese su carisma, logra estimular al pueblo en sus luchas contra los filisteos y alcanza significativas victorias. Pero pronto ese mismo carisma parece ensombrecerse y vemos al rey sumido en la melancolía y empujado por oscuros sentimientos de venganza contra David.

Mientras la victoria acompañó a Saúl parece que fue apoyado por los grupos piadosos, fieles a la tradición. Pero pronto Samuel cambia de actitud y encabeza la oposición contra el nuevo rey, por motivos no muy claros. Comienza así una segunda etapa de la vida del rey que las fuentes describen con colores muy negativos que provienen sin duda de la tradición religiosa. Comienza así a manifestarse una de las tensiones más típicas a lo largo de la historia de Israel, entre la religión y la política. De hecho Saúl fue derrotado y muerto, junto con su hijo y heredero, por los filisteos en la llanura de Esdrelón. La monarquía se manifestaba así ambigua desde

[12] Cfr. la obra de R. de Vaux, t. II, pg. 279ss.

el comienzo. Pero pronto iba a llegar al trono David, donde el esplendor del reino iba a llegar a su cúlmen, nunca más alcanzado, y donde las relaciones entre la religión y la política iban a significar una casi identidad mesiánica.

David comenzó reinando meramente en la parte meridional de la tribu de Judá. Pero pronto creció su figura con su personalidad y sus victorias, hasta el punto que todas las tribus de Israel se reunieron en Hebrón y le ungieron como rey de todo Israel. Venció a los jebuseos y conquistó su capital, Jerusalén, que convirtió en la capital de su reino (hacia el año 1000 a. de J. C.). Dio nuevo relieve religioso a su capital, trasladando a ella el arca de la alianza. Sus victorias guerreras llevaron a la plena conquista de la tierra de Canán, expandiendo aún más sus fronteras a costa de sus enemigos. Las fronteras de Israel llegaron a su máxima expansión. La seguridad y la paz se manifestaban como dones divinos y la esperanza de grandeza del pueblo empieza a desbordar.

A este período de máximo esplendor y de conquistas terrenas atribuye la Biblia la duración de cuarenta años, redondeando las cifras. A David le sucedió su hijo Salomón que significa un cierto progreso cultural, pero inicia ya una decadencia que va a durar largos siglos. Estableció una corte esplendorosa y escuelas de sabios que empezaban a elaborar el pensamiento y la historia de Israel. Construyó el templo con gran fausto y lo mismo otras dependencias reales que nos hablan de sus riquezas. Pero el declive político comienza ya con el fausto desmedido, la centralización y la abundancia de esclavos. El mismo territorio conquistado por David comenzó a desmembrarse con la cesión de ciudades a sus aliados.

Este breve período de florecimiento político que apenas dura un siglo despertó en Israel olas de entusiasmo. El pequeño pueblo que acababa de adquirir su independencia política empezaba a tomar conciencia de su misión en el plano mundial. A ello se unía su convicción de pueblo elegido de Yahvéh para dominar sobre todos los pueblos. Como señala García Cordero, "con la institución monárquica, las antiguas promesas hechas a los patriarcas y a Moisés quedan canalizadas, a través de la dinastía, con las nuevas promesas hechas a David, surgiendo así el mito de la perennidad de la dinastía davídica, que se habría de derrumbar estrepitosamente siglos más tarde con las invasiones caldeas. Los *Salmos* regios parecen reflejar este ambiente de euforia nacional a partir del vaticinio de Natán. El rey gobernaba como 'hijo' predilecto y protegido de Yahvéh; era su 'primogénito', su 'ungido'; sometería a las naciones extranjeras y ningún enemigo prevalecería sobre el rey. Es la literatura que gira en torno a las ideas mesiánicas nacientes, surgidas al calor de la euforia de los tiempos triunfalistas de los primeros años de la monarquía. Pero la realidad futura había de ser menos halagüeña, y las perspectivas proféticas tomarán otro rumbo más profundo y menos nacionalista" [13].

---

[13] M. García Cordero, lug. cit., pg. 493.

Un éxito político momentáneo fue capaz de despertar en la mente de Israel no un "mito del progreso", pues para ello no tenía una suficiente visión de la historia, pero sí una esperanza que iba ligada a la seguridad de un porvenir triunfal, en el que el reino israelita se iba a mantener en la cima e iba a dominar a todos los pueblos adyacentes. Yahvéh había sido fiel al cumplir la promesa de conquistar la tierra. Esa fidelidad no podía cesar en el futuro, pues Yahvéh había elegido a Sión como el lugar de su morada eterna. El culto del templo venía a confirmar la presencia de Dios. De esa manera el carácter sagrado de Jerusalén y su destino a ser la cabeza del mundo quedaba asegurado. Los hechos trágicos que iban a llevar a la ciudad a su total destrucción no fueron capaces de borrar la magia sagrada de la ciudad que había sido cabeza de un pequeño reino y que se creía llamada a serlo eternamente.

El Comienzo de la Decadencia

El primer gran fracaso que empieza a derrumbar las esperanzas mesiánicas de un porvenir siempre mayor es la división del reino (931 a. de J. C.). La grandeza de la monarquía no había estado exenta de miserias. Los muchos gastos de la corte de Salomón habían exigido numerosos impuestos. Los muchos trabajos habían exigido la leva de trabajadores y de esclavos. Con el bienestar las diferencias de clases aumentaron generándose un creciente malestar. Jeroboam supo aprovecharse del descontento reinante y logró separar a la mayoría de las tribus. La vieja rivalidad entre las tribus del norte y las del sur volvía a triunfar. Y las consecuencias no fueron solamente políticas, sino también religiosas. Jeroboam, proclamado rey en Siquén por la mayoría de los israelitas, vio la necesidad de asegurar su independencia aislando a su pueblo del templo de Jerusalén. Y mandó construir santuarios en los extremos de su reino, en Betel y en Dan.

A partir de este momento la sacralización de la monarquía y las esperanzas puestas en ella comienzan a menguar. Y consiguientemente se empieza a operar una escisión entre lo religioso y lo político que casi nunca se había superado del todo. Es todavía una escisión parcial, pero significativa, pues progresivamente la meta escatológica se tiende a separar de la suerte de la monarquía. La esperanza religiosa empieza a vincularse no tanto al éxito concreto de una monarquía, cada vez más desprestigiada, cuanto a la intervención directa de Yahvéh. Los hechos empiezan a mostrar las dimensiones caducas e injustas de aquella monarquía en la que tantas esperanzas se habían depositado. Y la esperanza salta por encima de los reyes y sus instituciones.

La división del reino iba en contra de las esperanzas mesiánicas y dominadoras. El reino de Judá, al que va a quedar más ligada la tradición religiosa, es precisamente el más insignificante, políticamente hablando. Por otra parte, el bienestar económico que sigue a la etapa sedentaria y

a una precaria paz, tolerada por las tensiones entre los diversos imperios, contribuye a que las injusticias sociales se acrecienten. Se eleva el lujo de unos pocos y crece la miseria de muchos. La profecía de Samuel sobre los abusos de la monarquía se cumple a la letra, pues quizás expresa la realidad vivida por los redactores del texto (I S 8,10ss). El malestar social se agrava hasta el punto de suscitar las más terribles execraciones de los profetas contra los reinos escogidos por Dios. Por otra parte, las amenazas de los imperios circundantes no cesan de crecer y mantienen la vida de los israelitas en constante zozobra.

La duración de ambos reinos fue efímera. El de Israel tuvo días de gloria mundana, dentro de sus pequeñas proporciones. Pero fue también el primero en sucumbir ante la arrolladora fuerza del imperio asirio. No logró sobrevivir más que dos siglos de vida independiente. Salmanasar V invadió Samaría e hizo prisionero al rey Oseas. Su hijo, Sargón II, conquistó la capital (721 a. de J. C.) y deportó masivamente a la población hacia Mesopotamia, repoblando el territorio israelita con nuevas masas de pobladores traídas de diversos lugares. De esa manera no sólo iba a sucumbir el reino, sino aun la misma religión, por el sincretismo que se produjo entre los nuevos pobladores que ocuparon la región.

El reino de Judá, aunque de vida menos esplendorosa, logró resistir más de un siglo, después de la caída del reino hermano. Pero su lenta decadencia anunciaba ya desde hacía tiempo su próximo fin. Judá hubo de reconocer la autoridad del soberano babilonio. Nabucodonosor. Yoyaquim se rebeló con ansias de independencia. Pero el año de 598 a. de J. C., Nabucodonosor decidió castigar la rebeldía y asedió la ciudad de Jerusalén. Durante el asedio, murió Yoyaquim y le sucedió su joven hijo Joaquín que, a los tres meses de reinado, contempló la toma de la ciudad y fue llevado cautivo a Babilonia, junto con una gran cantidad de judíos, los más representativos. Judá persistió aún como estado vasallo de Babilonia, bajo la dirección de Sedecías. Este volvió de nuevo a rebelarse contra los babilonios, con anhelos de grandeza. Pero la ciudad fue de nuevo sitiada y, tras largo asedio, conquistada (586 a. de J. C.). Nabucodonosor hizo matar a los hijos de Sedecías ante su propia mirada. Luego le hizo arrancar los ojos y así lo condujo al cautiverio. Jerusalén fue sometida al pillaje de los vencedores que incendiaron el palacio real y el templo. Así desaparecía el reino y la dinastía de David, tirando por tierra tantas esperanzas mesiánicas nacionalistas, revividas sin cesar. La deportación de los jefes judíos y de los artesanos fue llevada a cabo como antes en el reino del norte.

Nos hallamos así ante una historia que se desarrolla en una dirección completamente opuesta a la que anuncia el mito del progreso. Por un lado, se experimenta una decadencia política que va a culminar en la destrucción total del reino dividido. Por otro lado, se vive una decadencia moral, ante el olvido de la solidaridad que brotaba de la alianza y la

creciente codicia y el lujo individualista de los poderosos. Pero va a ser precisamente de esa decadencia total de la monarquía de donde ha de brotar un giro trascendental en la religión israelita, dirigido por los profetas. La confianza en unos reyes mezquinos va a ir desapareciendo y la dimensión escatológica se va a ir haciendo cada vez más acusada y central. Vamos a entrar así en la verdadera línea religiosa del Antiguo Testamento que va a empalmar finalmente con el mensaje cristiano.

W. Eichrodt formula en párrafos certeros ese proceso de cambio que va a desligar la religión del reino terreno y unirla directamente a Dios y a su intervención salvadora en el mundo. Las expresiones de desconfianza radical en la monarquía se hacen corrientes en los profetas, como ésta de Oseas: "Entonces dirán: 'ya no tenemos rey, porque no hemos temido a Yahvéh, y el rey ¿qué puede hacernos? Palabras y palabras, juramentos de vanidad, conclusión de alianzas y el juicio florecerá como hierba venenosa en los surcos del campo'" (Os 10,3s). Va surgiendo entonces la conciencia de que sólo Dios es capaz de salvar y de que hay que poner en El solo la esperanza. La conclusión que se sigue es que hay que "liberar la relación de alianza de los estrechos intereses de un egoísmo nacionalista. Ante el fuego devorador de un Dios que derroca toda grandeza humana, palidece la figura nimbada del rey terreno, que se convierte también él, en un hombre necesitado de gracia y de perdón. Su dignidad se queda reducida a poder ser el primer servidor de su Dios, pero al igual que los demás hombres, está sometido a la comunicación indirecta de Dios" [14].

Consiguientemente "la posibilidad de una fe optimista en el progreso, con la esperanza de una progresiva superación de las contradicciones, había sido eliminada por la crítica radical de los profetas al mundo presente: desde la perspectiva de Dios no existe justificación posible de este mundo y de su existencia. Las contradicciones de este mundo son de tal naturaleza que no pueden superarse ni conciliarse con las exigencias divinas por una nueva forma de ver las cosas" [15]. De esa desesperanza en el reino terreno surge la única esperanza posible que se arraiga en el poder salvador de Dios. Empieza así a colocarse la esperanza profética hacia lo escatológico, hacia un reino nuevo que no es obra de los hombres, sino instauración, más aún creación nueva de parte de Dios. De esa manera se establece una cesura intransitable entre los reinos terrenos y el Reino escatológico de Dios.

Por tanto sólo de Dios se podrá esperar la salvación verdadera. "En cuanto que este final de la historia es caracterizado a la vez como nueva creación, viene a confirmar de forma radical y para siempre la crisis a que someten los profetas a la realidad presente, partiendo de su nuevo conocimiento de Dios, y se abre un abismo insuperable entre este eón y

---

[14] W.Eichrodt: *Teología del Antiguo Testamento,* Madrid, 1975, t. I, pg. 339.
[15] Lug. cit. pg. 350.

el futuro" [16]. Jeremías y Ezequiel "ven sustituir la monarquía de su época, a la que no conceden ninguna posibilidad de futuro, por una nueva fundación por parte de Yahvéh, en la cual el soberano impuesto por el mismo Yahvéh, a diferencia de la monarquía política y militar del presente, será un ministro teocrático" [17]. "En aquellos días y en aquella sazón haré brotar para David un Germen justo, y practicará el derecho y la justicia en la tierra. En aquellos días estará a salvo Judá, y Jerusalén vivirá en seguro. Y así se la llamará: 'Yahvéh, justicia nuestra' " (Jr 33,15s).

Y lo mismo podemos decir con relación a la problemática moral y a la implantación de un reino de auténtica justicia e igualdad. Fue precisamente "en su enfrentamiento con la idea de Estado representada por el rey" que "llegaron los profetas a comprender la justicia social en su sentido más amplio, como un plan divino universal que debía determinar en forma decisiva toda conducta terrena y que fija la suerte del pueblo". Cuanto los profetas veían que las ansias guerreras de los reyes no acarreaban más que mayores desastres e injusticias, con tanto mayor énfasis señalaron como objetivo del gobierno divino "el reino del derecho y la justicia tanto en la estructura del Estado y de su legislación, como en la voluntad moral del individuo" [18]. Una verdadera revolución religiosa que se construía precisamente sobre las ruinas del mesianismo meramente político y guerrero.

Por eso los profetas cambian el ideal mismo de la ética personal. De la vieja solidaridad nacionalista se va a pasar a los nuevos ideales de servicio y de compasión con todos los que sufren. "En adelante el ideal predominante en la conducta moral no podrá ya estar integrado por un sentido orgulloso de independencia y el entusiasmo por la guerra, ni por la osadía caballeresca y el desprecio altanero del enemigo, sino por la humildad y el reconocimiento de los propios límites, por el amor de la paz y la paciencia, virtudes que reflejan mejor la solidaridad interior con los demás ciudadanos". Por eso ya no se interpretan las catástrofes nacionales como un mal intolerable, sino como un juicio de Dios que va educando religiosamente a su pueblo [19]. De nuevo es el fracaso del mito del progreso el que conduce por una línea que nos hace ya presentir el mensaje del evangelio.

Nueva Esperanza y Mediocre Resurgimiento

La historia de Israel parecía concluída en un fracaso irremediable. Pero las oscilaciones de los imperios del Medio Oriente les iban a ofrecer a los israelitas una nueva ocasión de supervivencia política, aunque lánguida

---

[16] Lug. cit. pg. 351.
[17] Lug. cit., pg. 411.
[18] Lug. cit., pg. 414.
[19] Lug. cit., t. II, pg. 331.

e interrumpida. Ciro, el fundador del gran imperio persa, fue magnánimo con los prisioneros de los pueblos vencidos. En 538 a. de J. C. dio un decreto de reconstrucción del templo de Jerusalén y el permiso para la repatriación de los desterrados. Era como una nueva aurora que los cautivos saludaron como un nuevo éxodo. El segundo Isaías confirmaba así la esperanza del pueblo: "Y tú, Israel, siervo mío, Jacob, a quien elegí, simiente de mi amigo Abraham que te así desde los cabos de la tierra, y desde lo más remoto te llamé y te dije: 'siervo mío eres tú, te he escogido y no te he rechazado'. No temas que contigo estoy yo; no receles que yo soy tu Dios. Yo te he robustecido y te he ayudado, y te tengo asido con mi diestra justiciera. ¡Oh! Se avergonzarán y confundirán todos los abrasados en ira contra tí. Serán como nada y perecerán los que te buscan querella" (Is 41,8ss).

La esperanza de un nuevo éxodo triunfal que inaugure un nuevo reino de poder y de gloria renace. El mismo Isaías lo alienta con tonos mesiánicos: "Así dice Yahvéh que trazó camino en el mar, y vereda en aguas impetuosas. El que hizo salir carros y caballos a una con poderoso ejército; a una se echaron para no levantarse, se apagaron, como mecha se extinguieron. ¿No os acordáis de lo pasado, ni caéis en la cuenta de lo antiguo? Pues bien, he aquí que yo lo renuevo: ya está en marcha, ¿no lo reconocéis? Sí, pongo en el desierto un camino, senderos en el páramo". "El pueblo que yo me he formado contará mis alabanzas" (Is 43,16ss). Una nueva epopeya divina se abre que culminará en un nuevo triunfo del pueblo frente a sus enemigos.

Pero los primeros años fueron para los que regresaron del destierro una amarga desilusión. Se hallaban ante las ruinas de la ciudad y el templo mismo parecía imposible restaurarlo. "Incumplidas incluso las más modestas esperanzas ¡cuánta distancia quedaba entre la realidad y las ardientes promesas del Deuteroisaías!". "El esplendente cuadro del 'nuevo éxodo' triunfal y del establecimiento del gobierno universal de Yahvéh en Sión no guardaba ningún parecido con la realidad. A buen seguro, el Deuteroisaías y sus discípulos continuaron su predicación, prometiendo una gran afluencia del pueblo de Yahvéh, lo mismo judíos que gentiles, a una Sión restaurada y transformada (Is 56,1-8; 60), proclamando las buenas nuevas de redención (61), incitando a los hombres a un trabajo ininterrumpido y a súplicas en favor de Sión (62) y anunciando que una nueva creación estaba a punto de aparecer (65,17-25). Pero la mayoría ciertamente no sentía así. La mayor parte del pueblo deseaba saber por qué se había diferido la esperanza. Los piadosos suplicaban la intervención de Dios (Zac 1,12; Sal 44,85), mientras que otros comenzaban a dudar de la eficacia del poder de Yahvéh (Is 59,1.9-11; 66,5). De hecho la nueva comunidad no era, en modo alguno, el Israel reavivado y purificado del ideal profético" [20].

---

[20] J. Bright, lug. cit., pg. 386.

Pero entre las ruinas mismas de la ciudad y del templo, y las más desoladoras de las ilusiones nacionales, nuevos profetas van a seguir estimulando el mesianismo con tonos de patética inminencia. Ageo y Zacarías proclamaban el cumplimiento de las antiguas promesas al reino de Judá. Y fue de la excitación provocada por sus palabras de la que surgieron fuerzas para la reconstrucción del templo todavía en ruinas. Los desórdenes internacionales les alentaban a esperar una decisiva intervención de Dios que se hallaba ya en sus preámbulos. Y aunque la mezquindad de la nueva construcción del templo podía desalentar a los que conocieron el antiguo, les anima con estas palabras: "Dentro de muy poco tiempo sacudiré yo los cielos y la tierra, el mar y el suelo firme, sacudiré a todas las naciones, para que vengan los tesoros de todas las naciones y llenaré de gloria esta casa, dice Yahvéh Sebaot" (Ag 2,6s).

En ese ambiente de efervescencia mesiánica, se concreta hasta la figura del nuevo David, en Zorobabel. Zacarías ve en él el *Germen* prometido por Jeremías y recibe la orden de confeccionar una corona para ponérsela en su cabeza (Zac 6,12). La nueva comunidad era el resto de Israel y las antiguas promesas se iban a realizar de un momento para otro (Ag 1,12; Zac 8).

Pero la realidad iba de hecho por otros caminos. Es cierto que el templo logró concluirse. Pero ni se podía comparar con el antiguo en su arquitectura exterior, ni poseía Israel la independencia política como para poseerlo plenamente. De hecho fue restaurado bajo el patronato de los reyes persas y por eso debían ofrecerse en él sacrificios y súplicas por el rey pagano (Esd 6,10). Zorobabel, a pesar de las inflamantes promesas de los profetas, no alcanzó poder alguno significativo. "El trono de David no fue restaurado y el día de la promesa no alboreaba. La suerte de Zorobabel permanece en el misterio. Es muy posible que los persas tuvieran, al fin, noticias de la excitación judía y le removiesen. Pero no lo sabemos" [21]. De hecho parece que Judá siguió bajo la única autoridad de los sacerdotes del templo hasta los días de Nehemías.

De nuevo en el siglo V a. de J. C. aparecen dos grandes figuras que hacen salir a la historia de Israel de la sombra en que se había sumergido. Nehemías es un repatriado que tenía influencia en la corte persa y que llega a Jerusalén con una nueva expedición. A pesar de la rivalidad con el gobernador de Samaria, logra restaurar las murallas de Jerusalén. Y, según parece, llegó a ser gobernador de una provincia que se independizaba así de Samaria. Pero seguía perdida en la ingente vastedad del imperio persa.

Esdrás, el escriba, fue considerado posteriormente como un nuevo Moisés. Ya vemos también la decadencia en estos nuevos héroes que tratan

---

[21] J. Bright, lug. cit., pg. 391.

de reproducir la antigua grandeza. Trajo, al parecer, de la comunidad de los desterrados, una nueva versión de la Ley que introdujo en la comunidad, leyéndola en un día solemne de fiesta (Neh 8). Comienza así la nueva vivencia del judaísmo que no se apoya ya en la estructura política del reino, sino en la ley, rígidamente observada, como instrumento de cohesión y permanencia solidaria. Para ello Esdrás no dudó en deshacer los matrimonios mixtos con los pueblos cercanos, exigiendo una pureza racial que iba unida al intento de formar una comunidad religiosa estricta.

En esta situación de postración no es extraño que la historia de Israel desaparezca casi ante nuestros ojos. Pero aun así, sabemos que más o menos, entre el siglo IV y I a. de J. C. se consumó el cisma que separa a los samaritanos de los judíos. Las antiguas rivalidades políticas estaban ahora agudizadas entre pequeñas provincias rivales. Al momento de la ruptura, los samaritanos habían acogido el Pentateuco, pero ya no recibieron los demás libros canónicos. Organizaron su propio culto en el monte Garizim y se separaron así definitivamente del culto de Jerusalén. La miseria religiosa acompañaba a la política y consumaba la decadencia.

La conquista del imperio persa por Alejandro apenas significó cambio alguno para aquella comunidad judía que poseía una especie de estatuto semiautónomo, bajo los sumos sacerdotes del templo. Pasó de unas manos a otras, sin intervención propia. Posteriormente, en las luchas civiles entre los diadocos, volvió a pasar del imperio de los Ptolomeos al de los Seleúcidas. Antíoco III favoreció a los judíos con una política liberal y les restituyó los privilegios que habían tenido bajo los persas.

Pero bajo Antíoco IV se iba a desatar una nueva persecución que iba a tener consecuencias de largo alcance desde el punto de vista religioso. El motivo principal parece que fue el impacto creciente que la cultura helénica estaba ejerciendo ya sobre todos los pueblos en torno al Mediterráneo. El griego se fue convirtiendo en la lengua internacional. El pensamiento griego opacaba a todos los demás con su irresistible influencia. "Con solo respirar, en el período helénico, se absorbía la cultura griega. Aunque los judíos piadosos no desembocaron, por esto, en ningún compromiso con sus principios religiosos, hubo otros judíos que quedaron tan completamente desmoralizados que, en muchos casos, llegaron de hecho a ser tan entusiastas de la cultura griega que juzgaron sus leyes y costumbres nativas como un estorbo. Comenzó a originarse dentro de la comunidad un cisma inconciliable" [22]. Y no se puede olvidar que el judaísmo estaba esparcido ya por muchos países en los que sin duda se veía necesitado a usar el griego, como idioma.

El nuevo rey que se hallaba con dificultades económicas y políticas, debió urgir las normas que contribuían a la unificación de su reino. La

---

[22] J. Bright, lug. cit., pg. 442.

rebeldía de los judíos, frente a sus normas, debió incitarle a eliminar al partido tradicional y religioso y que se oponía a todo intento de helenización. Por un decreto suprimió los ritos, fiestas y sacrificios del judaísmo. La escisión dentro de la misma población judía hacía mucho más trágica la persecución. La culminación llegó con la introducción en el mismo templo de Sión de un ídolo y un culto a Zeus y la exigencia a todos los judíos de participar en las fiestas helénicas. La explosión judía iba a ser religiosa y militar a la vez.

Surge en estos momentos la literatura apocalíptica que trata de describir en términos dualistas el juicio de Dios, que se veía ya presagiado por los acontecimientos de la historia terrena. Manipulando los números, tratan de fijar las fechas de los momentos que preceden al fin. Y anuncian no ya un giro nuevo en el rumbo de la historia, sino un fin de este eón, para que comience una realidad nueva a la que podrán acceder los justos y mártires por la resurrección. Los excesos en la persecución agudizan la pasión de la esperanza que se hace inminente y transformadora de todo lo actual. El juicio del presente se hace duramente pesimista y por eso se espera todo de la creación trascendente de Dios.

Daniel ha expresado la decadencia trágica del mundo en cuatro grandes bestias que simbolizan a los grandes imperios de la tierra, cada uno más feroz e inhumano que el anterior. Nada se puede esperar de ese curso de los acontecimientos que se precipita hacia el desastre. Pero la decadencia llega a su climax en la época misma de Antíoco, en la que el mal se hace desbordante e insoportable, anunciando así su fin y el comienzo de una era nueva. Es en ese momento, cuando el mismo templo de Yahvéh ha sido profanado por los impíos, cuando se anuncia la intervención directa de Dios, fijada con números precisos, que dará a los judíos el reino universal y eterno. Es la explosión desesperada de la esperanza, cuando la situación real ha llegado a la suprema abyección.

La apocalíptica exhorta de esa manera a la resistencia contra el poder opresor, con la seguridad de una pronta intervención divina. Es cierto que muchos habrían de morir en la prueba. Pero para ellos está reservada la resurrección, para poder tomar parte en el reino nuevo traído por Dios (Dn 12,1-4). Pero en este caso también, la intervención divina prometida se iba a dilatar. Y en su lugar iba a surgir un pequeño reino que iba a mantener una vida ambigua y amenazada hasta llegar a la total supresión.

Al mismo tiempo que se encendían las esperanzas mesiánicas, un grupo de hombres aguerridos se lanzaron a las montañas y organizaron una guerra de guerrillas cuyos éxitos iban a resultar sorprendentes. La misma desesperación de los luchadores les hizo vencer a enemigos mucho más poderosos y mejor armados. A la vez, las crecientes luchas intestinas del reino seleúcida y su alarmante decadencia iban a ser ocasión propicia para los nuevos luchadores. Surge así una guerra santa, motivada por los ideales

religioso-políticos del judaísmo que nos han historiado los libros de los Macabeos. Un hito en esa historia fue la toma de Jerusalén y la reconstrucción del templo (164 a. de J. C.), a pesar de que permanecía en la misma ciudad una ciudadela en poder de los sirios y de sus simpatizantes. A este primer éxito de Judas Macabeo, siguieron otros tanto más llamativos, cuanto más inesperados.

No es de extrañar que estos pequeños éxitos despertaran explosivas esperanzas, dado el ambiente apocalíptico que reinaba en el medio. Los más piadosos veían sus triunfos como meras señales de la próxima aparición de Dios. Pero el grupo guerrero se fue confiando cada vez más en la eficacia de sus luchas y consiguieron así una nueva vida política independiente. Primero fueron los hermanos de Judas Macabeo. Luego los sucesores de su hermano Simón. La decadencia de los asmoneos y la intervención de Roma iban a facilitar por unos años una nueva vida independiente, colmada de esperanzas desmesuradas.

Ultimo Resurgir y Muerte del Reino

Con diversas alternativas, el nuevo reino judío se iba a prolongar desde el año 135 a. de J. C. en que Juan Hircano es ya un etnarca con casi plena independencia, hasta la total desaparición política del reino en tiempos romanos. Esta monarquía asmonea llegó a poseer, en sus momentos de mayor esplendor con Alejandro Janneo, casi los mismos territorios que habían dominado David y Salomón en años de plena expansión. Sin embargo la situación interna distaba mucho de la de aquellos años dorados. La división interior se agudizaba cada vez más. El partido de los piadosos *(hasidim)* no podía reconocer una monarquía que se apoyaba en ambiguos tratos humanos y en guerras llevadas a cabo más con violencia que con justicia. Preferían un mero régimen de libertad religiosa que les permitiera sus prácticas legales, pues de solo Dios esperaban la salvación que los reyes humanos eran incapaces de dar. Por su parte, las corrientes apocalípticas seguían agudizando la contraposición entre el bien y el mal, haciendo del todo irreconciliables los proyectos humanos con la obra de Dios. Por último, tampoco faltaba el partido de los simpatizantes del helenismo, a los que probablemente hay que incluir a los saduceos, casta superior de los sacerdotes que buscaba soluciones diplomáticas a los problemas nacionales.

La conquista romana iba a significar en la práctica un duro golpe a la independencia de los judíos, aunque el reino continuó y vivió todavía años de gloria. Los legados de Pompeyo ocuparon toda la región palestina y encontraron a Hircano y Aristóbulo en guerra civil de hermanos que se disputaban el poder. Ante el nuevo poder imperial, los dos pretendientes acudieron a solucionar sus querellas delante de los legados romanos. Aristóbulo fue el favorecido y, a partir de aquel momento, el nuevo reino

pasó a ser un títere de los romanos y los nuevos pretendientes debieron recurrir a la más rastrera adulación para obtener los favores del verdadero señor. El mismo Pompeyo llegó a la ciudad de Jerusalén y osó penetrar hasta lo más santo del recinto del templo, para admirarse de que estuviera vacío sin imagen alguna de la divinidad.

Pompeyo quitó a los gobernantes judíos el título de reyes, pero años después Herodes el Grande lo volvió a recuperar, considerado como "monarca aliado", que gozaba de la amistad de los romanos. Sin embargo siempre quedaba bajo la dependencia rigurosa del senado romano, en cuanto concernía a la política exterior. Con Herodes volvió el reino de Judá a un esplendor casi desconocido hasta entonces. Extendió las fronteras del reino hasta sus más alejados confines. Llevó a cabo obras esplendorosas que han perdurado de alguna manera. Entre ellas sobresale el gran templo de Jerusalén, agrandado en sus dimensiones y riquezas. Pero de nuevo la grandeza exterior iba cada vez menos acompañada del auténtico respaldo popular y religioso. Se lo consideraba como un extranjero usurpador y un aliado de los odiados romanos. Tras su muerte, que empalma con los orígenes cristianos, el reino se volvió a fraccionar y apenas volverá ya a juntarse esporádicamente en tiempos de Herodes Agripa.

El poderío de Herodes y de sus sucesores se veía cada vez más patentemente como contrario a la voluntad de Dios. Por eso el descontento se iba incubando poderosamente entre el pueblo. Tomó una forma organizada en el partido beligerante de los zelotas. Fieles observantes de la ley, sacaban del monoteísmo consecuencias políticas. Puesto que Dios era el único rey de Israel, estaba prohibida la colaboración con las autoridades extranjeras o el tributo dado al emperador. La lucha contra el poder extranjero se consideraba como una gloria. Consideraban a los otros movimientos religiosos, como los fariseos o los esenios, traidores a la causa de Dios y cobardes en su huída. En un principio, el movimiento no tuvo efectos llamativos. Pero poco a poco, a medida que aumentaban los abusos de las autoridades romanas, y a medida que la frustración crecía en los ánimos, el movimiento se fue expandiendo hasta dar lugar a una de las más crueles guerras que había vivido Israel.

Esta típica combinación de "realismo militar y fantasía apocalíptica" es la que caracteriza a estos celadores de la ley. Como los fariseos y demás hombres piadosos, esperaban la intervención última de Dios que había de inaugurar el reino de la libertad y de la justicia. Pero, a diferencia de los fariseos, estaban convencidos que la intervención milagrosa de Dios sólo se daría, si ellos hacían realidad ese reino. Y que Dios correspondería al martirio y a los sacrificios de los israelitas luchadores por su causa con señales y milagros que les habían de ayudar en el éxito de sus campañas. Su celo les llevaba no sólo a combatir a sus enemigos, sino aun a los israelitas que colaboraban con ellos o aceptaban pacíficamente su dominación.

Su radicalismo revolucionario les llevó a una alianza natural con los pobres y desheredados que veían en su movimiento una esperanza. "Los zelotas no se arredraban de cometer actos de violencia sobre los romanos y los amigos de los romanos en su propio país. Su consideración escatológico-apocalíptica de los hechos veía en las calamidades económicas, acentuadas por la falta de alimentos, la gran calamidad del tiempo final, a la que inmediatamente habría de seguir el comienzo de la época de la salvación. De ella se esperaba una nueva repartición de la propiedad en el país del pueblo de Dios, por cuyo santo resto se tenían los zelotas" [23].

La rebelión final comenzó el año 66 de nuestra era. Juan de Giscala, zelota apasionado, organizó la rebelión en Galilea. Pero tras su derrota por Vespasiano, se refugió en Jerusalén. Pero a la hora de la verdad, "el nacionalismo utópico y apocalíptico de los zelotas destruyó sus genuinos ímpetus social-revolucionarios; se desintegraron en las rivalidades mutuas de sus jefes y en el momento del máximo peligro, cuando se hacía necesaria más que nunca la unidad de todas las fuerzas, incurrieron en rencillas con otros grupos del pueblo y sucumbieron con la mayor parte de éste" [24]. Tito, sucesor de Vespasiano en la conducción de la guerra, cercó a Jerusalén y, tras largos meses de asedio, la conquistó. El magnífico templo de Herodes fue pasto de las llamas y muchos zelotas prefirieron la muerte a la entrega. La última resistencia se mantuvo en Masada, donde Eleazar resistió largamente, aprovechando lo escarpado de la zona. Cuando los romanos penetraron en ella, tras largo asedio, los zelotas se suicidaron en masa. Los conquistadores sólo hallaron montones de cadáveres.

De nuevo la magnitud de la derrota parecía ir unida a la magnitud de las esperanzas. Esta vez el pueblo entero quedaba destruido políticamente y sin fuerzas organizadas. Pero sorprendentemente esta derrota no fue definitiva. El celo fanático de los zelotas logró revivir. Apenas cincuenta años después volvió a organizarse una nueva rebelión de proporciones muy semejantes a la anterior, aunque nos faltan casi todos los datos sobre su desarrollo. Hay dudas sobre las mismas causas de la rebelión (132-135 d. de J. C.). Un nuevo jefe rebelde, Bar Kosebá, "hijo de la estrella" fue reconocido por el rabí Aquiba. Los romanos organizaron la guerra con una táctica de espera y sitiando a los insurrectos que se vieron obligados a capitular o morir. Jerusalén sucumbió de esta manera, aunque nos faltan datos más concretos. M. Noth comenta este trágico destino con las siguientes palabras: "Con esta lenta y cruel agonía murió 'Israel', después de una efímera vuelta a la vida" [25].

Los sueños de grandeza y las esperanzas desmesuradas acababan así en un rotundo fracaso humano, tras numerosos renacimientos y caídas,

---

[23] J. Leipoldt y W. Grundmann: *El mundo del Nuevo Testamento*, Madrid, 1971, t. I, pg. 303.

[24] Lug. cit., pg. 303.

[25] M. Noth, lug. cit., pg. 399.

en una pendiente cada vez más acusada. Las huellas de un posible mito del progreso, aun con las intervenciones sobrenaturales de Dios, quedaban así destruídas y de alguna manera podemos decir que la expansión del cristianismo estuvo unida a ese fracaso del nacionalismo terrestre y belicista. La nueva esperanza se orientaba por una vía espiritual y universalista que encontraba también sus raíces en la historia de Israel.

Prolongaciones del Israel Nacionalista y Mesiánico

Hoy sin embargo podemos decir que la historia política de Israel no concluyó con esas lúgubres derrotas. Tras casi dos milenios de interrupción, Israel ha vuelto a recobrar un territorio más o menos equivalente al de David y a instaurar un gobierno temido en todos sus alrededores, como no lo fue jamás. Y no parece que en esta ocasión se haya sentido apoyado por Yahvéh, como en un nuevo éxodo, sino por los imperios más poderosos y explotadores de la tierra. Sin lugar a dudas, podemos afirmar que en este renacimiento del sionismo, se hallan presentes muchas de las energías mesiánicas de que nos habla la Biblia. En particular, las llamadas a un mesianismo nacionalista y guerrero con aspiraciones a un imperio sobre los demás pueblos.

Claro está que la evolución religiosa del pueblo de Israel ha sido grande en los últimos años. Podemos decir que subsisten aún las dos tendencias belicista y piadosa, secularizada y creyente. Pero, a diferencia del pasado, las dos parecen estar hoy concordes en la necesidad de una política dura y de venganza, para conservar y desarrollar el poderío nacional. Quizás por este camino, y con la alianza del imperio más poderoso de la tierra, nuevo dios omnipotente, pueda conseguir Israel hoy lo que no consiguió en toda su antigua historia. Ser un país poderoso y aumentar su poderío sobre todos los países circundantes. Pero dudamos que esa pueda ser considerada una historia progresiva y preludiadora del Reino de Dios. Pues es entrar en la línea de los antiguos y modernos imperios, contra los que se alzan los viejos o los nuevos profetas, como Egipto o Babilonia, Asiria o Roma, o el moderno de los Estados Unidos.

El camino que quizás ha aprendido Israel de sus fracasos históricos ha sido la necesidad de utilizar la violencia, como medio esencial, y la venganza multiplicada contra sus adversarios. Ahora ha logrado alcanzar el poder con el apoyo de la técnica y del capitalismo. Ahora puede aplastar a sus enemigos, como lo formulan algunos textos bíblicos, cargados de la impotencia vengativa de los oprimidos.

Aunque todavía se podría dudar de si esa nueva vía de eficacia terrena es realmente positiva, o es tan caduca y efímera como las anteriores.

De eso sólo se podrá juzgar cuando los tiempos hayan pasado. Lo que hoy ciertamente podemos decir es que ésa no nos parece una auténtica vía de progreso humano, sino de imperialismo opresor de que tanto abunda la historia humana. Y que para fundamentar ese camino, sobran todas las tradiciones religiosas auténticamente humanistas. Basta la vía capitalista de la competencia y de la organización del poder acumulado.

Y lo que decimos del sionismo, quizás se puede decir con escasas variaciones del marxismo. También él, al menos en muchas de sus expresiones más vivas y populares, es hijo de un mesianismo terreno y belicista. Con la gran diferencia que ha escogido como protagonista de la historia al pueblo más débil y desamparado, el de los proletarios de la moderna sociedad industrial. Y posteriormente el de los campesinos y desheredados del mundo. Pero la vía liberadora que se propone a ese pueblo es precisamente la de la violencia apasionada, en algunos casos no muy diferente de la de los zelotas. Y como en el zelotismo, también aquí se abultan las esperanzas inmediatas de una lucha que ha de traer raudales de felicidad al mundo entero.

A medida que más predomina la pasión subjetiva de la esperanza, más se confía en un porvenir progresista, donde, a pesar de las luchas y de los fracasos, se camina siempre hacia etapas superiores y más humanas. No importa el testimonio en contra de la realidad. La esperanza está por encima de lo real y se reafirma un futuro cada vez mejor, porque sin esa tesis se apagaría la fuerza revolucionaria. Hasta se utiliza la historia bíblica en lo que tiene de éxitos efímeros, como el éxodo, o David. Pero se silencia cuidadosamente la trágica historia del pueblo más tensamente lanzado hacia las esperanzas trascendentes.

La historia real nos va mostrando que a los pueblos pequeños y subdesarrollados no les puede caber la salida de esa fuerza violenta, aunque lo deseen. Las cumbres del poder son hoy inaccesibles a la gran mayoría de los pueblos. Y los que controlan la violencia imponen siempre sus condiciones ventajosas a todos los demás. Desatar esperanzas mesiánico-terrenas suele conducir en la mayoría de los casos a fracasos, como los que nos muestra la historia de Israel. Y ha sido de ahí, como hemos visto, que ha surgido el cristianismo.

Queremos, por eso, acabar, no desalentando la esperanza de los pueblos, sino más bien alertando contra su estimulación fantástica, verdadera droga estimulante que propaga el marxismo, sin posible dosificación. Pero, por encima de eso, nuestra idea central va en la línea de renunciar a una acrítica visión progresista de la historia, como si a nuestra esperanza subjetiva hubieran siempre de responder los hechos históricos. La auténtica esperanza cristiana lucha sí por un futuro mejor, pero cuenta siempre con

la posibilidad del fracaso y de la decadencia histórica, pues no se equipara al mito del progreso.

Por otra parte, la genuina esperanza cristiana no se apoya fundamentalmente en la fuerza, como vía de liberación. Pues sabe que la violencia tiende a absolutizarse y acaba por ser opresora, como lo vemos en tantos imperios. La violencia se dará siempre, mientras vivamos en esta tierra. Pero el cristianismo fomenta entre los hombres la paz y la reconciliación que se fundan en la justicia. Pero eso no equivale a decir que es sobre la violencia que la impone. El cristiano desconfía de la violencia, aunque en determinados casos se pueda ver forzado a utilizarla. Pero su esperanza va en la línea evangélica del amor.

Pastoral Liberadora, Teología de la Liberación y Doctrina Social de la Iglesia

Ricardo Antoncich, S.J.

La Instrucción de la Sagrada Congregación para la doctrina de la fe *Sobre algunos aspectos de la "Teología de la Liberación"*, o *Libertatis Nuntius*, nos mueve a distinguir los tres elementos que encabezan, como título, este artículo. LN subraya la urgente e imperiosa necesidad de una pastoral liberadora fundamentada en la Palabra de Dios y en el Magisterio social de la Iglesia. La teología de la liberación está vinculada a esa urgencia. "La expresión 'teología de la liberación' designa en primer lugar una preocupación privilegiada, generadora del compromiso por la justicia, proyectada sobre los pobres y las víctimas de la opresión" (LN III,3).

Si la Instrucción LN advierte sobre riesgos y peligros, ello no se debe a que no exista el hecho real de la opresión de los pobres, o no se perciban las auténticas aspiraciones por la liberación que son legítimas y conforme al Evangelio, sino porque la Iglesia quiere evitar consecuencias de los métodos de análisis o de los movimientos sociales y políticos que pueden desviar al pueblo creyente del camino de la fe.

No es pequeño aporte de la teología de la liberación haber contribuido a llamar la atención sobre la opresión y las aspiraciones del pueblo. Los Obispos del Perú reconocen en el caminar de su Iglesia una respuesta a los desafíos de la "dura realidad del Perú". Dicen así: "Nuestra Iglesia ha respondido al impulso renovador del Vaticano II, de Medellín y de Puebla, sintiendo la necesidad de acompañar este caminar de la fe y en el compromiso del pueblo creyente. Ahí tienen su origen los intentos de reflexionar, a la luz de la Palabra de Dios y del Magisterio, sobre el significado de tantos esfuerzos —con sus logros y sus escollos—. Uno de estos esfuerzos, sin duda significativo en la marcha de nuestra Iglesia, es la llamada 'Teología de la Liberación' que, nacida en nuestro suelo, se ha difundido y arraigado en otros pueblos hermanos" [1].

De igual manera LN observa: "El encuentro de la aspiración a la liberación y de las teologías de la liberación no es pues fortuito" (III,4).

En este trabajo se propone la distinción entre *pastoral liberadora, teología de la liberación* y *doctrina social de la Iglesia*. Respecto a la pastoral, LN toma una posición de franca aceptación; respecto a la

---

[1] CONFERENCIA EPISCOPAL DEL PERU: *Documento sobre la teología de la Liberación*, octubre 1948, n. 20; puede consultarse en *Medellín* 41 (1985), 130-144.

segunda, LN establece sus advertencias, y finalmente con relación a la tercera, LN la señala como obligado punto de referencia de la teología de la liberación en la pastoral liberadora.

Las distinciones señaladas serán representadas gráficamente como los Cuadros A, B, C y D. La síntesis visual de los problemas nos ayudará a comprender mejor la interrelación de los diversos elementos.

La primera parte de este artículo está dedicada a la *pastoral liberadora.* Se pretende ubicar esta pastoral en el contexto del diálogo entre la Iglesia y el mundo moderno, siguiendo la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes.* A partir de la premisa de la necesaria interrelación entre mundo e Iglesia, comprenderemos mejor por qué en LN se señalan dos *hechos* del mundo de los pobres: la opresión y las aspiraciones por la liberación. En correspondencia a estos hechos o *situaciones,* la Iglesia tiene una respuesta pastoral "con la experiencia que la Iglesia tiene de la humanidad" (PP 13). Ella conoce muy bien, a través de la historia de salvación, las situaciones de esclavitud y opresión, así como las aspiraciones por una auténtica libertad. Su respuesta debe ser difundida por medio de múltiples caminos: catequesis, teología, espiritualidad, testimonio de quienes, en Cristo, se vuelven progresivamente libres y liberadores.

Además de la fuente de la revelación, la Iglesia tiene también otra palabra que decir en el contexto del mundo contemporáneo de las revoluciones industrial y social: la doctrina social de la Iglesia. El conjunto de estos seis elementos mencionados (mundo, Iglesia, opresión, aspiraciones, Palabra de Dios, Doctrina social de la Iglesia) constituye el *cuadro A.*

La segunda parte aborda específicamente el tema de la *teología de la liberación* como reflexión o "acto segundo" sobre la pastoral liberadora. Se plantean aquí los criterios del diálogo interdisciplinar, en forma geneal. De igual modo, desde un plano más abstracto y sin entrar todavía en el análisis de tal o cual pensamiento, se apuntan los criterios para el discernimiento frente a las corrientes ideológicas. Este conjunto de temas constituye el *cuadro B.*

A continuación se aplican estos criterios a los casos específicos, como el de la ciencia marxista que anima movimientos históricos y corrientes ideológicas. Sintetizamos estas ideas en el *cuadro C.*

Finalmente, la tercera parte presenta el necesario paso de avanzar sobre LN, asumiendo de la *doctrina social* las respuestas válidas frente a los interrogantes que presenta el marxismo. Se trata de integrar la reducida problemática del uso o no-uso del marxismo en la teología, dentro de otra problemática más global: interrogantes que el marxismo suscita a la fe cristiana y respuestas que la Iglesia encuentra en el magisterio social. Nuevamente, el recurso visual nos permitirá comprender globalmente la tesis planteada en este trabajo, por medio del *cuadro D.*

I

Pastoral Liberadora

Entendemos por pastoral liberadora la contribución propia de la Iglesia (pastoral) a la libertad integral del hombre y de la sociedad (liberadora). Nuestro primer paso es ofrecer la *fundamentación* de esta misión de la Iglesia; luego atender a los *hechos* que la suscitan, y a las *respuestas* que son portadoras de un mensaje y contenido que brotan de las fuentes de la fe.

El problema de la liberación debe ser ubicado en el contexto del Concilio, del aggiornamento de la Iglesia según *Gaudium et Spes*. La solidaridad de la Iglesia que lleva a compartir "los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren..." se fundamenta en que "nada hay verdaderamente humano que no encuentre eco en su corazón" (GS 1).

El Concilio atiende a dos aspectos de la realidad, uno que expresa la tristeza y la angustia, otro que ofrece esperanza y alegría. Es triste el contraste entre las riquezas, posibilidades, poder económico, en tanto que "gran parte de la humanidad sufre hambre y miseria y son muchedumbre los que no saben leer ni escribir" (GS 4). Hay libertad y esclavitud crecientes, comunicación y aislamiento; progreso temporal y decadencia espiritual. Si por una parte progresa la sociedad industrial, la comunicación social, los procesos de personalización y socialización, por otra "nacen también grandes discrepancias raciales y sociales de todo género. Discrepancias entre los países ricos, los menos ricos y los pobres. Discrepancias, por último, entre las instituciones internacionales, nacidas de la aspiración de los pueblos a la paz, y las ambiciones puestas al servicio de la expansión de la propia ideología o los egoísmos colectivos existentes en las naciones y en otras entidades sociales" (GS 8).

Sin embargo, junto a esta realidad que entristece existe también otra que da esperanza: son las aspiraciones por "un orden político, económico y social que esté más al servicio del hombre y permita a cada uno y a cada grupo afirmar y cultivar su propia dignidad. De aquí las instantes reivindicaciones económicas de muchísimos, que tienen viva conciencia de que la carencia de bienes que sufren, se debe a la injusticia o a una no equitativa distribución". Por ello "los pueblos hambrientos interpelan a los pueblos opulentos" (GS 9). "Las personas y los grupos sociales están sedientos de una vida plena y de una vida libre, digna del hombre, poniendo a su servicio las inmensas posibilidades que les ofrece el mundo actual" (GS 9).

Existe una fiel correspondencia entre los textos citados y las tres primeras secciones de LN. Podemos decir que el modelo que ha inspirado a LN al abordar el tema de la liberación ha sido precisamente el de GS:

reconocer la opresión que existe en el mundo y junto a esta realidad negativa destacar las aspiraciones de liberación.

Nos interesa subrayar no sólo el valor paradigmático de GS ante LN sino también la *fundamentación teológica* de la misión pastoral liberadora de la Iglesia ante la opresión y las aspiraciones humanas por la libertad.

1. *Fundamentación de la pastoral liberadora*

Seguiremos dos líneas de reflexión: a) misión de la Iglesia ante la libertad humana, personal y socialmente considerada; b) valor de la actividad humana transformadora de la historia en un proceso liberador.

a. *La Iglesia ante la libertad*

La misión de la Iglesia conduce a la perfección de la persona, promoviendo la dignidad y libertad (GS 14-16) y mostrando la grandeza del ser humano (GS 17) permitiendo para cada uno el encuentro con Cristo, el Hombre Nuevo (GS 22). La vocación humana, en el plan de Dios es comunitaria. La semejanza del hombre frente a Dios no es, pues, completa si no reproduce de alguna manera, por la comunión entre los hombres, el misterio de comunión de las personas divinas en Dios. Existe "una cierta semejanza entre la unión de las personas divinas y la unión de los hijos de Dios en la verdad y la caridad. Esta semejanza demuestra que el hombre, única creatura terrestre a la que Dios ha amado por sí mismo, no puede encontrar su propia plenitud si no es en la entrega de sí mismo a los demás" (GS 24). Con mayor énfasis aún se subraya la dimensión social en este texto: "Dios creó el hombre no para vivir aisladamente, sino para formar sociedad. De la misma manera Dios 'ha querido santificar y salvar a los hombres, no aisladamente, sin conexión alguna de unos con otros, sino constituyendo un pueblo que le confesara en verdad y le sirviera santamente' (LG 9)" (GS 32). La Encarnación hizo solidario al Verbo con una comunidad y un pueblo.

Dos consecuencias se deducen de esta antropología cristiana que considera al hombre como ser solidario. La primera es la superación de la ética meramente individualista: "que no haya nadie que, por despreocupación frente a la realidad o por pura inercia, se conforme con una ética meramente individualista" (GS 30). La segunda, la exigencia de denunciar proféticamente las injusticias.

En el tema de nuestro trabajo, la urgencia de subrayar la importancia de la *ética social* brota de la insistencia de LN en los principios éticos para el cambio de la sociedad. En virtud de esos principios se excluye, por ejemplo, el uso de la violencia para el cambio. Con mayor razón debe señalarse como contrario a la ética las actitudes de indiferencia y pasividad ante las situaciones injustas. Volvamos al texto conciliar: "El deber de justicia y caridad se cumple cada vez más contribuyendo cada uno al bien común según la propia capacidad y la necesidad ajena, promoviendo

y ayudando a las instituciones, así públicas como privadas, que sirven para mejorar las condiciones de vida del hombre. Hay quienes profesan amplias y generosas opiniones, pero en realidad viven como si nunca tuvieran cuidado alguno de las necesidades sociales. No sólo esto; en varios países son muchos los que menosprecian las leyes y las normas sociales. No pocos, con diversos subterfugios y fraudes, no tienen reparo en soslayar los impuestos justos u otros deberes para con la sociedad. Algunos subestiman ciertas normas de vida social, por ejemplo, las referentes a la higiene, o las normas de circulación, sin preocuparse de que su descuido pone en peligro la vida propia y la vida del prójimo. La aceptación de las relaciones sociales y su observancia deben ser considerados por todos como uno de los principales deberes del hombre contemporáneo..." (GS 30).

Las denuncias proféticas de las injusticias nacen, en último término, de la convicción de que todo ser humano dotado de alma racional y creado a imagen de Dios, tiene la misma naturaleza y el mismo origen. Redimidos por Cristo, todos los hombres disfrutan de la misma vocación y de idéntico destino (cfr. GS 29). "Toda forma de discriminación en los derechos fundamentales de la persona, ya sea social o cultural, por motivos de sexo, raza, color, condición social, lengua o religión, debe ser vencida y eliminada por ser contraria al plan divino (...) Resulta escandaloso el hecho de las excesivas desigualdades económicas y sociales que se dan entre los miembros o los pueblos de una misma familia humana. Son contrarias a la justicia social, a la equidad, a la dignidad de la persona humana y a la paz social e internacional" (GS 29).

b. *Valor del proceso liberador*

Después de fundamentar teológicamente las dos dimensiones del ser humano, personal y social, el Concilio aborda el valor del trabajo, de la actividad humana en el mundo. Con precisión se afirma que esta actividad, cuando se ordena a mejorar las condiciones de vida humana "responde a la voluntad de Dios" (GS 34). Nos encontramos plenamente en la temática de la relación entre la construcción de una sociedad nueva y el advenimiento del Reino de Dios; entre la liberación social y política como tarea del hombre en la historia y la salvación como meta y destino supremo de su vocación de hijo de Dios. Un texto breve pero muy profundo muestra la íntima relación entre la sociedad fraternal y justa de este mundo y los bienes escatológicos vividos en su plenitud: "Pues los bienes de la dignidad humana, la unión fraterna y la libertad; en una palabra todos los frutos excelentes de la naturaleza y de nuestro esfuerzo, después de haberlos propagado por la tierra en el Espíritu del Señor y de acuerdo con su mandato, volveremos a encontrarlos limpios de toda mancha, iluminados y transfigurados, cuando Cristo entregue al Padre el Reino eterno y universal, reino de verdad y de vida, reino de santidad y gracia, reino

de justicia, de amor y de paz. El Reino está ya misteriosamente presente en nuestra tierra; cuando venga el Señor se consumará su perfección" (GS 39).

La relación entre historia y Reino ha sido uno de los temas desarrollados por la teología de la liberación, hasta el punto de ser acusada por sus adversarios, de reducir el Reino a la simple construcción de la historia. La clarificación del problema es esencial para una pastoral liberadora, tema de esta primera parte. Vale la pena detenernos en este punto.

LN formula las observaciones hechas a la teología de la liberación del modo siguiente: ..."La historia llega a ser así una noción central. Se afirmará que Dios se hace historia. Se añadirá que no hay más que una sola historia, en la cual no hay que distinguir ya entre historia de la salvación e historia profana. Mantener la distinción sería caer en el 'dualismo'. Semejantes afirmaciones reflejan un inmanentismo historicista. Por esto se tiende a identificar el Reino de Dios y su devenir con el movimiento de la liberación humana, y a hacer de la historia misma el sujeto de su propio desarrollo como proceso de la autorredención del hombre a través de la lucha de clases. Esta identificación está en oposición con la fe de la Iglesia, tal como lo ha recordado el Concilio Vaticano II (cfr. LG 9-7). En esta línea, algunos llegan hasta el límite de identificar a Dios y la historia, y a definir la fe como 'fidelidad a la historia', lo cual significa fidelidad comprometida en una práctica política conforme a la concepción del devenir de la humanidad concebido como un mesianismo puramente temporal" (LN IX,3-4).

Sobre este punto encontramos una matizada respuesta en el citado documento de la Conferencia Episcopal del Perú. Teniendo en cuenta el largo proceso de debates (tres Asambleas dedicadas al estudio del problema durante dos años) y el apoyo dado por el Papa a este documento en su visita pastoral al Perú, la posición expresada por los Obispos peruanos tiene una fuerza y peso particulares. Citamos los 4 números sobre el tema:

> "Reaccionando sanamente contra una concepción insuficiente de la vida de fe, que se limita a la piedad interior, a la salvación en el más allá y a la moral de las relaciones entre persona y persona, muchos cristianos han sido llevados a afirmar con fuerza las consecuencias sociales e históricas del Evangelio y su impacto en el mundo. Esta reacción no está exenta de peligros y no debe llevarnos a la negación práctica de la naturaleza trascendente de la fe, y de la prioridad de la salvación eterna de cada hombre.
>
> Nos encontramos ante afirmaciones como la de la unicidad de la historia, que, al menos, son conceptos ambiguos. Es la historia de los esfuerzos del hombre por mejorar su situación, ya Historia Sagrada, Historia de Salvación? ¿Es el progreso parte de la llegada del Reino? Si por Historia de salvación entendemos no sólo las acciones propiamente divinas —creación, encarnación, redención— sino las acciones de los hombres en cuanto respuesta a las iniciativas de Dios, ya sea

aceptándolas o rechazándolas, no hay efectivamente sino una sola historia, pues los esfuerzos vacilantes de los hombres se inscriben, quiéranlo o no, sépanlo o no, en los proyectos divinos. La respuesta perfecta la ha dado Cristo, el Hijo de Dios hecho hombre, pero todos los hombres están llamados a participar en esta respuesta. No se puede negar la sobrenaturalidad y gratuidad del orden de la Gracia. Se trata, pues, de distinguir claramente pero sin separar. Ya *Gaudium et Spes* lo dice muy bien en el n. 39: "Hay que distinguir cuidadosamente progreso temporal y crecimiento del Reino de Cristo" aunque este proceso desde luego "en cuanto puede contribuir a ordenar mejor la sociedad humana, interesa en gran medida al Reino de Dios". De no hacer la distinción, la gracia se ve absorbida por la naturaleza, Dios por la Historia, Cristo queda reducido a ser un maestro de moral o un líder social, la Iglesia a ser una institución humana. O se llega a divinizar o mesianizar las realidades temporales, la Historia, el Pueblo, la Revolución. La escatología se diluye en el proceso evolutivo de la Historia, y el Reino de Dios se logra sólo por los esfuerzos de los hombres".

Por otra parte, de no mantener la unidad entre las dos dimensiones, queda negada la realidad de nuestra fe: la creación, la encarnación, la redención, la gracia. Un mesianismo inmanentista no puede dejar de conducir a las más amargas desilusiones, pero renunciar a toda esperanza de mejorar este mundo ya desde ahora, es negar el poder salvador del Señor. La lucha contra el mal en este mundo es responsabilidad humana, ayudada por la gracia, pero el triunfo definitivo contra el mal y la muerte, es don de Dios que esperamos. A El está reservado poner fin a la Historia, así como fue El quien le dió inicio.

Se trata pues de afirmar simultáneamente la implicación del Evangelio en toda la vida, el mundo y la historia del hombre, y la inerradicable distinción entre el orden de la naturaleza y el de la gracia. Posición difícil pero indispensable para nuestra Fe" (50-53).

La pastoral liberadora es la respuesta adecuada a estas inquietudes. En cuanto pastoral nace de la fuerza y gracia del único Pastor, Cristo, que confía a los demás pastores las ovejas que ha recibido del Padre (cfr. Jn 10,27-30); en cuanto es pastoral liberadora responde al clamor de los oprimidos por una vida digna ya aquí en este mundo, puesto que "renunciar a toda esperanza de mejorar este mundo ya ahora, es negar el poder salvador del Señor"[2].

La Iglesia tiene algo que ofrecer a la humanidad para transformar sus condiciones de vida. "La misión propia que Cristo confió a su Iglesia no es de orden político, económico o social. El fin que le asignó es de orden religioso. Pero precisamente de esta misma misión religiosa derivan

---

[2] CONFERENCIA EPISCOPAL DEL PERU, o.c. n. 52.

funciones, luces y energías que pueden servir para establecer y consolidar la comunidad humana según la ley divina" (GS 42).

Desde el marco de referencia del Concilio, volvemos a LN para percibir la descripción de situaciones de opresión y aspiraciones de liberación.

2. *Situaciones que interpelan la pastoral liberadora*

Como en el Concilio, LN constata en forma paralela dos hechos: la opresión y las aspiraciones por la liberación.

a. *Situaciones de opresión*

La opresión contradice la historia digna del hombre y el plan de Dios. Por eso une los dos aspectos que fueron abordados en la sección anterior: construir una historia humana y acoger el don gratuito del Reino.

LN percibe así la opresión: "En ciertas regiones de América Latina, el acaparamiento de la gran mayoría de las riquezas por una oligarquía de propietarios sin conciencia social, la casi ausencia o las carencias del Estado de derecho, las dictaduras militares que ultrajan los derechos elementales del hombre, la corrupción de ciertos dirigentes en el poder, las prácticas salvajes de cierto capital extranjero, constituyen otros tantos factores que alimentan un violento sentimiento de revolución en quienes se consideran víctimas impotentes de un nuevo colonialismo de orden tecnológico, financiero, monetario o económico. La toma de conciencia de las injusticias está acompañada de un *pathos* que toma prestado a menudo su razonamiento del marxismo, presentado abusivamente como un razonamiento 'científico' (LN VII,12).

También constata el documento LN: "El escándalo de irritantes desigualdades entre ricos y pobres ya no se tolera, sea que se trate de desigualdades entre países ricos y países pobres, o entre estratos sociales en el interior de un mismo territorio nacional. Por una parte se ha alcanzado una abundancia jamás conocida hasta ahora, que favorece el despilfarro, por otra se vive en un estado de indigencia marcado por la privación de los bienes de estricta necesidad, de suerte que no es posible contar el número de víctimas de la mala alimentación" (LN 1,6).

Este severo diagnóstico de la realidad latinoamericana evoca el magisterio de Puebla. Hay distancias que separan dolorosamente ricos y pobres (Mensaje, 3). De allí el clamor de todos los pueblos oprimidos (26). La brecha que los separa es un escándalo y una contradicción en un Continente cristiano (28). Millones de latinoamericanos viven en inhumana pobreza (29). Las desigualdades injustas originan múltiples tensiones (138) y tiene graves impactos en la vida familiar (571). Porque hay apropiación de parte de una minoría privilegiada (1208) se da el crecimiento de la riqueza de unos pocos que va paralela al sufrimiento de la miseria de la mayoría (1209). Es un hecho que los Obispos ya constataron en Medellín, pero que va aumentando (487), agravándose la situación (1260).

Dos meses después de aprobado LN, el Papa se dirige a los Obispos del Perú en su visita *ad limina,* el 14 de octubre de 1984: "Vosotros y vuestros sacerdotes conocéis sin duda de cerca la tragedia del hombre concreto de vuestros campos y ciudades, amenazado a diario en su misma subsistencia, agobiado por la miseria, el hambre, la enfermedad, el desempleo; ese hombre desventurado que, tantas veces, más que vivir sobrevive en situaciones infrahumanas. Ciertamente en ellas no está presente la justicia ni la dignidad mínima que los derechos humanos reclaman. Y cuanto más dura es la situación, más inadmisibles son las actitudes de sistemas que se inspiran en principios de pura utilidad económica para beneficio de sectores privilegiados. Y tanto más seductoras pueden vislumbrarse opciones de sesgo ideológico que recurren a caminos de corte materialista, a la lucha de clases, a la violencia, a los juegos de poder que no tienen en la debida cuenta los derechos fundamentales del hombre" (n. 4).

b. *Aspiraciones de liberación*

Como en los documentos conciliares, también en LN no sólo se anota el hecho negativo de la opresión, sino que se destaca también el positivo de las aspiraciones por la liberación. Más aún, se ve en dichas aspiraciones el fruto de la semilla evangélica: "Al descubrirles su vocación de hijos de Dios, el Evangelio ha suscitado en el corazón de los hombres la exigencia y la voluntad positiva de una vida fraterna, justa y pacífica, en la que cada uno encontrará el respeto y las condiciones de su desarrollo espiritual y material. Esta exigencia es, sin duda, la fuente de la inspiración de la que hablamos" (LN I,3). La levadura evangélica "ha contribuido a despertar la conciencia de los oprimidos" (id. 4).

Por eso, "tomada en sí misma, la aspiración a la liberación no puede dejar de encontrar un eco amplio y fraternal en el corazón y en el espíritu de los cristianos" (III,1). Por ello "la poderosa y casi irresistible aspiración de los pueblos a una liberación constituye uno de los principales signos de los tiempos que la Iglesia debe discernir e interpretar a la luz del Evangelio. Este importante fenómeno de nuestra época tiene una amplitud universal, pero se manifiesta bajo formas y grados diferentes según los pueblos. Es una aspiración que se expresa con fuerza, sobre todo en los pueblos que conocen el peso de la miseria y en el seno de los estratos sociales desheredados" (I,1).

La Iglesia latinoamericana había ido en la misma dirección cuando, en Puebla, recogía el clamor del pueblo (24) vinculado a la fe (15), como clamor que pide no sólo el pan material, sino también el Evangelio (93 1207). Los problemas y aspiraciones populares son objeto de atención pastoral. Así lo decía el Papa a los Obispos peruanos en Roma: "Es por ello necesario que todos los Pastores de la Iglesia en el Perú, los miembros del clero secular y regular, así como los otros colaboradores o agentes de evangelización trabajen seriamente —y donde requiera el caso con aún

mayor empeño— en la causa de la justicia y de la defensa del pobre". Y cuatro meses más tarde, ya en visita pastoral al Perú urgía: "Es necesario e imprescindible comprometerse en la causa de los pobres y de su promoción. Es la causa de todos: de vosotros miembros de la Iglesia, de la Jerarquía, de sacerdotes y familias religiosas" (Discurso en el Cuzco, 3 de febrero de 1985). Por su parte, los Obispos habían afirmado: "Comprobamos entre nosotros la justa aspiración a la libertad y liberación que ha hecho nacer movimientos eclesiales en búsqueda de un compromiso por la justicia, proyectado sobre los pobres y las víctimas de la opresión" (Doc. sobre teol. de la liberac. n. 5).

3. *Respuesta de la Iglesia: pastoral liberadora*

GS ofrece el concepto de "signo de los tiempos" como llave de comprensión de la pastoral liberadora: "...es deber permanente de la Iglesia escrutar a fondo los signos de la época e interpretarlos a la luz del Evangelio, de forma que, acomodándose a cada generación, pueda la Iglesia responder a los perennes interrogantes de la humanidad sobre el sentido de la vida presente y de la futura, y sobre la mutua relación entre ambas. Es necesario por ello conocer y comprender el mundo en que vivimos, sus esperanzas, sus aspiraciones y el sesgo dramático que con frecuencia le caracteriza" (GS 4). LN recurre a la misma llave de comprensión (I,1; II,4).

La opresión y aspiraciones por la libertad no son hechos meramente "de la vida presente", sino que se relacionan con la "vida futura". Si la opresión, en su raíz, es fruto del pecado entonces corresponde a la Iglesia, que anuncia al Cordero de Dios que quita el pecado del mundo, tratar de la opresión desde esta perspectiva.

La visión *pastoral* de la realidad ve los mismos hechos que son analizados también por las ciencias sociales. Pero su perspectiva es otra. Esta aclaración es profusamente presentada en Puebla, pues los Obispos no se juzgan maestros en temas políticos y económicos (cfr. Mensaje 3) sino que ven la realidad con ojos y corazón de pastores (14 16 127 163) en servicio pastoral (1255), sin determinar el carácter técnico de los asuntos (70), ni querer proponer modelos concretos (1211).

Si las aspiraciones por la libertad deben ser orientadas hacia la suprema libertad de Cristo, entonces es misión de la Iglesia una pastoral liberadora ante la opresión y aspiraciones de liberación. Por consiguiente, en la hipótesis de que aún no existiera dicha pastoral, debería iniciarse de inmediato. Y si, en otra hipótesis, existieran ya varios modelos de dicha pastoral, debería evaluarse su sentido evangelizador. No deja, pues, de ser importante recordar que aun los escritos más adversos a la teología de la liberación no han dejado de reconocer la motivación pastoral que la ha impulsado, y que su inspiración originaria ha sido el sentir de la

Iglesia expresado en Medellín y Puebla. Puede hablarse de "desviaciones" en el camino, pero no de incorrecto punto de partida.

La afirmación positiva de la *pastoral liberadora* se encuentra en el mismo documento LN, cuando advierte que las advertencias a la teología no pueden ser entendidas como indiferencia o complicidad ante la opresión, ni desautorización de quienes realizan la pastoral liberadora: "Esta llamada de atención, de ninguna manera debe interpretarse como una desautorización de todos aquellos que quieren responder generosamente y con auténtico espíritu evangélico a la 'opción preferencial por los pobres'. De ninguna manera podrá servir de pretexto para quienes se atrincheran en una actitud de neutralidad y de indiferencia ante los trágicos y urgentes problemas de la miseria y de la injusticia" (Introducción). "La llamada de atención contra las graves desviaciones de ciertas 'teologías de la liberación' de ninguna manera debe ser interpretada como una aprobación, aun indirecta, dada a quienes contribuyen al mantenimiento de la miseria de los pueblos, a quienes se aprovechan de ella, a quienes se resignan o a quienes deja indiferentes esta miseria. La Iglesia, guiada por el Evangelio de la misericordia y por el amor al hombre, escucha el clamor por la justicia y quiere responder a él con todas sus fuerzas" (XI,1).

¿Cómo se vive y practica esta pastoral? ¿Dónde se encuentra lo propio de la Iglesia ante la opresión humana y las aspiraciones por la libertad? LN responde con dos fuentes: la Palabra de Dios y el Magisterio Social.

a. *La Palabra de Dios en la pastoral liberadora*

Antes de toda discusión teológica hay un hecho previo sobre el que se apoya la propia teología: la existencia de la fe. Ante la opresión y las aspiraciones la Iglesia tiene un aporte que nace de la Historia de Salvación, tan ligada a hechos semejantes de opresiones y aspiraciones de libertad. La Iglesia sabe lo que dice cuando habla de ello, lo ha vivido y sufrido.

LN señala la contribución de los libros de la Escritura a la comprensión y evangelización de situaciones de opresión y aspiraciones de libertad. Señala la extraordinaria experiencia del Exodo: "El episodio que originó el Exodo jamás se borrará de la memoria de Israel. A él se hace referencia cuando, después de la ruina de Jerusalén y el exilio a Babilonia, se vive en la esperanza de una nueva liberación y, más allá, a la espera de la liberación definitiva. En esta experiencia, Dios es reconocido como Liberador. El sellará con su pueblo una Nueva Alianza, marcada con el don de su Espíritu y la conversión de los corazones" (IV,4).

Para Dios, el sufrimiento de su pueblo no es un hecho irrelevante. "He visto la opresión de mi pueblo en Egipto, he oído sus quejas contra los opresores" (Ex 3,7). Los salmos, como oración del pueblo en las más diversas situaciones de tristeza y opresión, nacen de la certeza de este

interés de Dios por los oprimidos (cfr. LN IV,5). Los profetas exigen la justicia (LN IV,6).

Sin embargo, la verdadera naturaleza de la opresión humana, su raíz en el pecado y su auténtica liberación por la obra de Jesucristo, se revela con plenitud en el Nuevo Testamento. LN va señalando diversos rasgos: las exigencias de justicia y fraternidad se encuentran radicalizadas en las Bienaventuranzas (IV,7), en el mandamiento del amor (IV,8). Lo mismo con la pobreza (IV,9) ante Cristo identificado con el pobre (IV,10). Se urgen los deberes de los ricos (IV,11) y las consecuencias sociales de la conversión a Cristo (IV,13).

b. *La Doctrina social de la Iglesia en la pastoral liberadora*

La injusticia y la opresión, que nacen del pecado, son hechos constantes de la historia humana. Pero revisten en cada época de la historia formas específicas. La complejidad de la sociedad moderna permite revestir estas expresiones de pecado con instrumentos de aparente neutralidad: las estructuras sociales. También la Iglesia las ha confrontado con su Palabra de vida que brota de Dios, y ha formulado un pensamiento, una doctrina sobre la convivencia humana y cristiana en la era industrial.

"La enseñanza de la Iglesia en materia social aporta las grandes orientaciones éticas" (LN XI,14). Se evocan varios documentos: MM, PT, PP, EN, OA, GS; se recuerdan intervenciones y magisterio de Juan Pablo II, RD, DM, LE, Discursos ante la ONU y el CELAM; los Sínodos de los Obispos; la Comisión de Justicia y Paz; Medellín y Puebla.

La doctrina social inspira un proceso liberador cuando se la interpreta desde la causa de los pobres. Juan Pablo II, en el Cuzco, dirigiéndose a los campesinos el 3 de febrero de 1985, decía: (La Iglesia) "sigue luchando también en la causa de la justicia mediante su Doctrina Social y la acción promocional de tantos hombres y mujeres. Y quiere sobre todo estar presente y ser solidaria con los más pobres. Como en sus orígenes, surgió con gente humilde y necesitada, con los pobres de Jahvéh". También en un contexto de gente pobre, en Villa El Salvador, el Papa aludió nuevamente a la doctrina social, el 5 de febrero de 1985: "La Iglesia quiere ser, con esa voz de Cristo, abogada de los pobres y desvalidos. Ofrece su doctrina social como animadora de auténticos caminos de liberación. No cesa de denunciar las injusticias y quiere sobre todo poner en movimiento las fuerzas éticas y religiosas, para que sean fermento de nuevas manifestaciones de dignidad, de solidaridad, de libertad, de paz y de justicia.

De los elementos trabajados hasta aquí, se configura lo que llamamos "pastoral liberadora", es decir, una relación evangelizadora de la Iglesia frente al mundo, siempre atenta a las condiciones de éste para presentar su mensaje de vida como la respuesta y esperanza de la búsqueda del

hombre. Dios nos dió el corazón inquieto que sólo se sacia al encontrarle, enseña S. Agustín.

El cuadro A recoge, por tanto, seis elementos:

MUNDO	IGLESIA
aspiraciones	Doctrina social
opresión	Palabra de Dios

(Cuadro A)

II

Teología de la Liberación

Como es bien sabido, los teólogos de la liberación han insistido en que esta teología es un "acto segundo", es decir, una reflexión sobre la vida y el compromiso liberador que nace de la fe [3]. La pastoral liberadora, a la que nos hemos referido en la primera parte —y que LN acepta plenamente— no se desliga de la teología de la liberación, y en cierto sentido la precede.

La fe del pueblo de Dios no es producto de sistemas de ideas, sino respuesta a una Palabra revelada, a un evento salvífico realizado en su plenitud en la persona y en la obra de Jesús.

La teología —toda teología, aun la no cristiana— aspira a ser una "ciencia de Dios", un conocimiento racional sobre Dios. Los datos de la vida humana, su antropología más o menos implícita o elaborada, ofrecen interrogantes tan radicales como el del sentido último de la existencia del hombre o el de la explicación de su origen; y tales interrogantes conducen a preguntarse por el Absoluto.

Sin embargo, lo específico de la teología cristiana no es el simple saber acerca de Dios, sino el tener su punto de partida en la Palabra comunicada por Dios a los hombres. Antes de pensar la teología cristiana se debe escuchar la Palabra. Y esta Palabra aparece en una comunidad, como su portadora, que garantiza su autenticidad con la asistencia del Espíritu.

---

[3] Gustavo GUTIERREZ: *Teología de la Liberación*. Perspectivas, Sígueme, Salamanca, 1980, p. 35. No deja de llamar la atención cómo se ha acusado injustamente a la teología de la liberación de partir de la "vida", como si esta vida no fuera ya la de la comunidad cristiana. Textualmente Gutiérrez dice: "La comunidad cristiana profesa una 'fe que opera en la caridad'... lo primero es el compromiso de caridad, el servicio. La teología viene *después*, es acto segundo".

Cuando este pueblo de Dios se ve confrontado con problemas teóricos (las herejías de los primeros siglos), o prácticos (las injusticias sociales de nuestro momento actual), busca ansiosamente en su propia fe las respuestas auténticamente evangélicas. Y las expresa con sus compromisos y con su acción. Esta búsqueda no es ciega; está asistida por el Espíritu que "explicará" lo que Jesús nos reveló (Jn 16,13-15); está guiada por un Magisterio, carisma particular del Espíritu para discernir y presentar la verdad; está ayudada también, y este es el punto que queremos destacar, por la reflexión teológica. "La teología tuvo siempre y continúa teniendo una gran importancia, para que la Iglesia, Pueblo de Dios, pueda de manera creativa y fecunda participar en la misión profética de Cristo" (RH 19). El teólogo, según Juan Pablo II en dicha encíclica, no sólo debe servir al magisterio, sino también ponerse "al servicio de los compromisos apostólicos de todo el Pueblo de Dios" (id).

La teología de la liberación se ha centrado más en este servicio del compromiso apostólico, que en sistematizar el magisterio; es todo el pueblo el que siente, desde el Evangelio, la interpelación a salir de la opresión y la vocación a que sus aspiraciones por la liberación apunten en dirección de la plena liberación que ofrece Jesucristo.

La teología como ciencia de Dios que sistematiza y explica la fe de un pueblo creyente, ayuda a comprender dicha fe, conocer sus fuentes, ver sus consecuencias y exigencias y percibir la organicidad de todo el conocimiento sobre Dios y la historia de salvación. En tanto que esta comunidad está situada en el mundo, la teología tiene también su propia palabra teológica sobre él, sabiendo que es un mundo creado, redimido, y llamado a la consumación. La teología, aún más allá de las fronteras visibles de la Iglesia, adivina las semillas del Verbo y la acción del Espíritu que prepara las culturas para acoger el Evangelio (cfr. Puebla 201).

Sin embargo, la teología no agota todo saber sobre la historia, sobre el hombre, sobre el mundo. Y Dios ha dado a todo ser humano la inteligencia para conocer gradualmente la verdad, dentro de los límites de la propia razón, superados después por la revelación. La necesidad del diálogo interdisciplinar de la teología y la filosofía se ha impuesto en la tradición de siglos. Los últimos tiempos han cuestionado, tal vez, si sólo una filosofía (escolástica) era el camino obligado de este diálogo. Y en forma mucho más reciente aún, surge la pregunta del diálogo de la teología con otro campo del pensamiento humano, distinto de la filosofía, es decir, con las ciencias humanas. El desarrollo de estas ciencias es tardío y ello puede explicar por qué la teología no dialogó con ellas. Sin embargo el problema de una pastoral liberadora —cuya urgencia y necesidad ya hemos esclarecido— hace necesario precisamente el diálogo de las ciencias humanas, y dentro de ellas, las sociales, con la teología. Esto no significa, en modo alguno, negar el valor de la filosofía, pero sí abrir el horizonte de diálogo tradicional, para alcanzar las nuevas disciplinas.

En efecto, si la pastoral liberadora parte de un *hecho*, como es el de la opresión que sufren los pobres de nuestro Continente, es necesario preguntarse por las *causas* de este hecho. La causalidad de la opresión tiene multiplicidad de respuestas según el nivel de la razón humana que se plantea la cuestión; respuestas varias que no son necesariamente divergentes, sino convergentes.

Existe una causalidad *teológica*, que explica la opresión como un resultado del pecado, que es raíz de aquella. Una respuesta *filosófica*, en cambio, establecería la opresión como resultado de negación de la libertad y del ser del hombre, por el apetito de poder, generando la relación amo-esclavo, deshumanizante. Filósofos como Hegel y Marx han buscado por esta dirección las causas de la opresión. En cambio, una respuesta de las *ciencias sociales* indagaría por los mecanismos estructurales que expresan los diferentes intereses de grupos humanos, sean naciones, clases sociales, razas o a veces, hasta los propios intereses religiosos, como sucedió en la Europa de la Reforma y Contrarreforma.

Si la teología tiene su palabra sobre el mundo, también las ciencias sociales tienen su palabra sobre la Iglesia, puesto que ella, por su visibilidad y encarnación —uno de los aspectos más defendidos en la polémica contra posiciones protestantes—, produce gestos concretos e históricos, cuyo sentido objetivo puede ser establecido por las ciencias sociales. En el caso del proceso liberador, por ejemplo, las ciencias sociales podrán detectar complicidades de la Iglesia con los poderosos [4].

Si admitimos, pues, la legitimidad de este diálogo, cuya razón de ser es ayudar a los compromisos apostólicos del pueblo de Dios, podemos preguntarnos entonces por los criterios que permiten evaluar si el diálogo interdisciplinar ha sido realizado en condiciones correctas, sin deformar ni la naturaleza propia de las ciencias sociales ("teologizándolas", es decir, haciendo que sus asertos no se fundamenten en la fuente empírica de donde debe provenir toda ciencia, sino desde la teología), ni tampoco la naturaleza propia de la teología (sin "sociologizarla", es decir confundir los asertos empíricos que nacen de las situaciones y acontecimientos tal como se dan, con la lectura que desde la fe, puede hacerse de esos mismos acontecimientos o situaciones).

El análisis de la doctrina de LN sobre el punto de la teología liberadora nos lleva a separar claramente dos niveles de discusión: los principios genéricos del discernimiento de las ciencias y de las ideologías (que serán expresadas en el cuadro B) y la aplicación de estos criterios al caso de la ciencia marxista (expresadas en el cuadro C).

---

[4] Esta vinculación de la Iglesia con el poder, aparece en América Latina desde el momento inicial de la conquista y de la evangelización. Puebla lo reconoce con humildad: 10, 209, 228, 547, 560.

A. *Principios genéricos*

El uso de las ciencias por la teología exige criterios sobre su empleo correcto. Y lo mismo cabe decir sobre las ideologías. En efecto, los *hechos de opresión y aspiraciones* mencionados en la primera parte (Pastoral liberadora), cuando son profundizados teóricamente por la búsqueda de las *causas* de la opresión (ciencias), o canalizados prácticamente por la movilización de las aspiraciones a través de *movimientos* (ideologías) exigen que tanto en un caso como en el otro, se examine críticamente si las causas sugeridas por los métodos de análisis científico responden a los hechos, y si los movimientos respetarán la autenticidad de las aspiraciones por la liberación.

1. *Discernimiento de las ciencias*

La opresión, fruto del pecado, es contraria a la vocación y dignidad del hombre, y por tanto al plan de Dios. Por tanto, la seriedad en el análisis de sus causas es imprescindible tarea, íntimamente ligada a la pastoral. LN constata esta exigencia: "Es evidente que el conocimiento científico de la situación y de los posibles caminos de transformación social es el presupuesto para una acción capaz de conseguir los fines que se ha fijado. En ello hay una seriedad del compromiso" (VII,3).

LN señala algunos criterios para el empleo de las ciencias sociales en la teología. Nos limitamos, en este primer momento a destacar los que tienen carácter genérico, es decir, los que pueden ser aplicados a todas las ciencias. Podríamos señalar tres advertencias:

1. Superar el *mito* de lo científico. "El término 'científico' ejerce una fascinación casi mítica" (VII,4).

2. Confrontar los aportes de distintas ciencias y perspectivas: "en las ciencias humanas y sociales, conviene ante todo estar atento a la pluralidad de los métodos y de los puntos de vista, de los que cada uno no pone en evidencia más que un aspecto de la realidad, que, en virtud de su complejidad, escapa a la visión unitaria y unívoca" (VII,5).

3. En el diálogo de las ciencias con la teología, dar supremacía al criterio teológico de verdad. "La validez o grado de validez de todo lo que las otras disciplinas proponen, a menudo, por otra parte, de modo conjetural, como verdades sobre el hombre, su historia y su destino, hay que juzgarla a la luz de la fe y de lo que ésta nos enseña acerca de la verdad del hombre y del sentido último de su destino" (VII,10).

Los criterios apuntados manifiestan exigencia de madurez y sentido crítico en el uso de las ciencias y también la necesidad de cimentar fuertemente la naturaleza teológica del saber de fe sobre el hombre y su destino. Un ejemplo de este discernimiento que proviene de la fe y advierte las deformaciones que pueden derivarse del mal uso de las ciencias, lo

encontramos en Puebla cuando nos advierte sobre las visiones psicologista, economicista y cientifista del hombre (cfr. DP 310-315).

2. *Discernimiento de las ideologías*

La dificultad en el discernir las ideologías puede estar vinculada, en parte, a la imprecisión del término "ideología" en los documentos eclesiales. Una definición más cercana a las ciencias sociales la encontraríamos en Puebla: "Entre las múltiples definiciones que pueden proponerse, llamamos aquí ideología a toda concepción que ofrezca una visión de los distintos aspectos de la vida, desde el ángulo de un grupo determinado de la sociedad. La ideología manifiesta las aspiraciones de ese grupo, llama a cierta solidaridad y combatividad y funda su legitimación en valores específicos. Toda ideología es parcial, ya que ningún grupo particular puede pretender identificar sus aspiraciones con las de la sociedad global. Una ideología será, pues, legítima, si los intereses que defiende lo son y si respeta los derechos fundamentales de los demás grupos de la nación. En este sentido positivo, las ideologías aparecen como necesarias para el quehacer social, en cuanto son mediaciones para la acción" (DP 535).

La definición propuesta subraya el elemento dinamizador de las ideologías a partir de los intereses, y al mismo tiempo, el carácter parcial de estos intereses identificados a un grupo y no a todo el conjunto de la sociedad.

Otra definición más amplia aparece en muchos textos de la doctrina social. Se la entiende como "teorías filosóficas falsas sobre la naturaleza, el origen y el fin del hombre y del mundo" (PT 159). Su equivalencia con "doctrina" es muy estrecha (cfr. PP 39). Pablo VI ha señalado el discernimiento de las ideologías en el n. 26 de OA. El problema del compromiso del cristiano en el campo político-ideológico estriba en la posibilidad de separar las ideologías originarias y los movimientos históricos que han nacido de ellas. Esta posibilidad fue señalada en primer lugar por Juan XXIII en PT 159, y retomada por Pablo VI en el discernimiento de las ideologías socialista y capitalista (OA 31-35). El hecho de que los movimientos actualmente existentes en la política mundial hayan nacido, en ambos casos, de ideologías que el cristiano no puede admitir por contradecir su fe, muestra que de alguna manera, el creyente se ve obligado a comprometerse con alguna de ellas, por lo menos inicialmente si quiere derivar después hacia una "tercera vía", procurando enfáticamente que las ideologías originarias se separen radicalmente de los movimientos históricos a fin de garantizar su compromiso cristiano en cada sistema socio-económico. El Papa Pablo VI señala como tentación, tanto para los que optan por el socialismo, como los que prefieren el capitalismo, el "olvidar" los vínculos que pueden existir entre el movimiento histórico al cual dan su adhesión, y las filosofías o ideologías

originarias, a las cuales no pueden dar su adhesión sin contradecirse con su fe (cfr. OA 31 y 35).

Puebla recoge estas líneas del magisterio aplicándolas a América Latina. Estudia el concepto, peligros y tres ideologías concretas (DP 535-562).

Los elementos trabajados en esta primera sección de la segunda parte, como criterios genéricos de discernimiento, se integran con los del cuadro A, formando el cuadro B, que engloba el anterior.

Cuadro B	CIENCIAS SOCIALES FILOSOFIA TEOLOGIA		
causas movimientos	MUNDO aspiraciones opresión	IGLESIA Doctrina social Palabra de Dios	Ayuda a la pastoral liberadora
	(Cuadro A)		

B. *Aplicación al marxismo*

Los criterios mencionados deben aplicarse ahora a un caso específico: el uso de la ciencia marxista en el diálogo interdisciplinar con la teología, para constituir la teología de la liberación que apoye la pastoral liberadora.

El marxismo no es simplemente un método científico de análisis, sino que integra esa ciencia en una filosofía orientada a la acción, y dentro de ella hacia una crítica a la religión por la sospecha de alienación religiosa.

Podemos sintetizar, pues, las observaciones que hace LN respecto al marxismo en los tres puntos de diálogo interdisciplinar que hemos visto en la sección anterior: ciencia, filosofía y teología.

1. *Ciencia*

LN reconoce que el interés primario de la teología de la liberación que usa el marxismo, es ante todo, de carácter pastoral, es decir, la respuesta de los cristianos ante la situación de injusticia y opresión: "Su razonamiento es el siguiente: una situación intolerable y explosiva exige una acción eficaz que no puede esperar más. Una acción eficaz supone un análisis científico de las causas estructurales de la miseria. Ahora bien, el marxismo ha puesto a punto los instrumentos de tal análisis. Basta pues aplicarlos a la situación del Tercer Mundo, y en especial a la de América Latina" (VII,3).

En cuanto ciencia social, el marxismo debe ser discernido con los criterios ya expuestos anteriormente. Pero, en cuanto ciencia marxista, LN advierte la relación que existe entre su ciencia y su filosofía. "En el caso del marxismo, tal como se intenta utilizar, la crítica previa se impone tanto más cuanto que el pensamiento de Marx constituye una concepción

totalizante del mundo en la cual numerosos datos de observación y de análisis descriptivo son integrados en una estructura filosófico-ideológica, que impone la significación y la importancia relativa que se les reconoce. Los *apriori* ideológicos son presupuestos para la lectura de la realidad social. Así, la disociación de los elementos heterogéneos que componen esta amalgama epistemológicamente híbrida llega a ser imposible, de tal modo que creyendo aceptar solamente lo que se presenta como un análisis, resulta obligado aceptar al mismo tiempo la ideología. Así no es raro que sean los aspectos ideológicos los que predominan en los préstamos que muchos de los 'teólogos de la liberación' toman de los autores marxistas" (VII,6).

El dogmatismo con que se usa, a veces, el análisis marxista, impide captar la evolución de los hechos económicos y políticos de este siglo. Podemos pensar, por ejemplo, en causas más allá de las que nacen en las burguesías locales que poseen la propiedad de los medios de producción. LN advierte: "La aplicación a la realidad económica, social y política de hoy de esquemas de interpretación tomados de la corriente del pensamiento marxista puede presentar a primera vista alguna verosimilitud en la medida en que la situación de ciertos países ofrezca algunas analogías con las que Marx describió e interpretó a mediados del siglo pasado. Sobre la base de estas analogías se hacen simplificaciones que, al hacer abstracción de factores esenciales específicos, impiden de hecho un análisis verdaderamente riguroso de las causas de la miseria, y mantienen las confusiones" (VII,11).

2. *Filosofía*

LN centra la crítica filosófica al marxismo sobre todo en la subversión del sentido de la verdad y en la dialéctica de la lucha de clases. La verdad es intuída en la praxis revolucionaria que responde a una exigencia de "la estructura fundamental de la historia marcada por la lucha de clases" (VIII,5). "La ley fundamental de la historia que es la ley de la lucha de clases implica que la sociedad está fundada sobre la violencia. A la violencia que constituye la relación de dominación de los ricos sobre los pobres deberá responder la contra-violencia revolucionaria mediante la cual se invertirá esta relación" (VIII,6).

El materialismo dialéctico es visto, pues, como el centro de los problemas del marxismo para la fe, hasta el punto de que las intuiciones del materialismo histórico son juzgadas desde la filosofía, al margen de su consistencia propia como método empírico.

3. *Teología*

LN no considera el punto específico de la alienación religiosa, que es la más terrible acusación que el marxismo hace a las creencias religiosas. La argumentación se encamina por otro lado: mostrar las consecuencias negativas de la adopción del método, por las connotaciones filosófico-

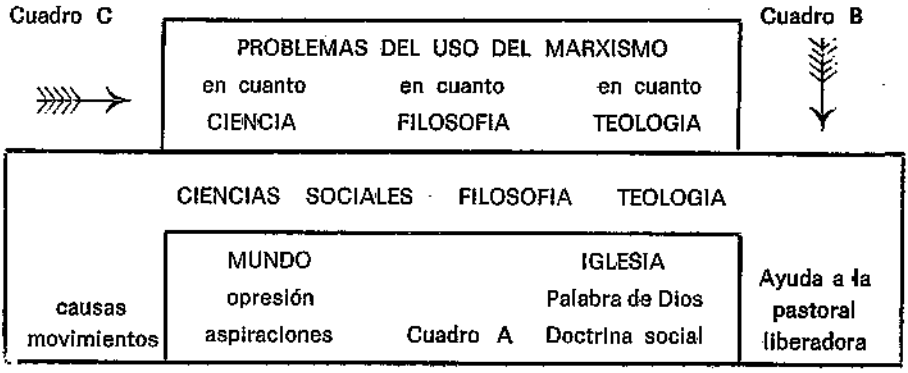
ideológicas que contiene, deformando por consiguiente y vaciando de sentido, los dogmas de la fe. Se mencionan pues algunos aspectos:

a) visión de la liturgia como celebración eucarística cuyo único sentido es la fiesta del pueblo en lucha (IX,1);
b) lucha de clases, también dentro de la Iglesia (IX,2);
c) inmanentismo historicista, reduciendo Dios a la historia (IX,3-4);
d) nuevo contenido de la fe, esperanza y caridad (IX,5);
e) politización de la fe (IX,6);
f) perversión del sentido de la caridad, (IX,7);
g) deformación del sentir de la Iglesia, de su opción por los pobres y de su relación con el pueblo (IX 8-13);
h) desprecio del magisterio y del diálogo teológico (X, 1-4);
i) lectura política de la palabra de Dios (X,5);
j) falsa interpretación del mesianismo de Jesús, de la novedad del Nuevo Testamento, del dogma de Calcedonia, de la praxis de Jesús con los pobres (X, 6-12);
k) negación de la sacramentalidad de la Iglesia y de los símbolos sacramentales (X, 14-16).

Por la importancia que se da a la dialéctica de la lucha de clases como eje del que se derivan las desviaciones teológicas, el tema del *conflicto* reviste una particular densidad en el discurso de LN, tanto como hecho social que debe ser analizado, como también como realidad que debe ser superada sin apartarse de las exigencias éticas.

Si la ciencia marxista se hubiera limitado a constatar las causas de la opresión, sin elevar la conflictividad social a una categoría filosófica, esencial a la naturaleza humana, tal vez sus aportes no hubieran merecido el juicio severo que LN hace de esa ciencia.

Nuestras reflexiones pueden visualizarse en un tercer cuadro C, que al integrarse con los anteriores tendría esta forma:



La distinción entre los cuadros A (pastoral liberadora) y C (uso del marxismo) nos permite la auténtica exégesis de LN. En efecto, LN no *condena* la pastoral liberadora, sino *previene* acerca de los problemas del uso de una determinada ciencia para la teología. Hay pues dos exégesis extremas y erróneas de LN: a) la Iglesia al condenar el marxismo condena la lucha de los pobres, porque sólo el marxismo ayuda a la liberación, b) la Iglesia condena la opción por los pobres porque toda pastoral liberadora es marxismo.

Una extrema izquierda y una extrema derecha serían perfectamente coincidentes en identificar A = C (pastoral liberadora = marxismo). Por el contrario, la adecuada interpretación de LN nos obliga a establecer que AC, porque la pastoral liberadora *ya existe* y desde sus fuentes propias como es la Palabra de Dios y la doctrina social de la Iglesia, aun antes de toda ulterior profundización teológica. Además no todo servicio a la causa de los pobres tiene que pasar irremediablemente por categorías científicas de marxismo. Los Obispos del Perú afirman categóricamente en su documento sobre teología de la liberación: "Queremos además declarar que aunque la motivación principal explícita de la teología de la liberación, haya sido la cercanía en la fe y en la caridad a las circunstancias de pobreza de nuestro pueblo, y reafirmando que rechazamos el intento de muchos que se quieren valer del Evangelio para defender sus intereses egoístas, no es justo atribuir la exclusividad del amor y defensa del pobre a una sola línea de la teología, puesto que toda sana teología debe ser inspirada en el Evangelio donde se manifiesta la predilección por el pobre y conduce necesariamente a la liberación del pecado, raíz de todo mal e injusticia. Es lo que *Evangelii Nuntiandi* y Puebla llaman 'liberación integral'" (n. 83).

III

Doctrina Social y Pastoral Liberadora

El interés de LN se centra predominantemente en el uso del análisis marxista para la teología de la liberación. El documento mencionado no pretende, pues, ni ofrecer una doctrina general sobre el uso de las ciencias en la teología, ni tampoco prevenir las desviaciones y errores que pueden venir para la fe y para la propia teología de la ideología liberal capitalista. Incluso con relación al marxismo, no pretende ampliar su consideración a la perspectiva compleja de las relaciones del marxismo con la fe cristiana. En nuestro trabajo hemos intentado completar, y lo seguiremos haciendo, ofreciendo otras perspectivas para evitar un uso ideológico de LN, que al centrarse sólo en los peligros de *una* ideología, puede parecer proteger y defender la *otra*, objetivo que ciertamente no pretende LN, pero puede ser usada en esa forma, como de hecho ya lo ha sido.

Como LN se remite constantemente a la Doctrina Social de la Iglesia, parece adecuado completar con citas del magisterio los aspectos complementarios mencionados.

Sostenemos que no es suficiente limitarse a la pregunta por el *uso* del marxismo en la teología. Existe otra pregunta más compleja y radical por los interrogantes que el marxismo plantea a la fe. Dichas interpelaciones son profundas porque afectan el sentido o interpretación que se da a toda la doctrina social. Hay formas históricas de interpretación que han hecho posibles que se acuse a la Iglesia "de ponerse de parte de los ricos contra los proletarios" (QA 44), o de limitarse a "predicar a los pobres la resignación y a los ricos la generosidad" (MM 16). Se han dado prácticas de "quienes abusan de la religión misma y tratan de encubrir con el nombre de ella sus injustas exacciones, para defenderse de las justas reclamaciones de los obreros. Ellos son la causa, en efecto, de que la Iglesia, aunque inmerecidamente, haya podido parecer y ser acusada de favorecer a los ricos, sin conmoverse en cambio lo más mínimo ante las angustias y las necesidades de aquellos que se veían como privados de su natural heredad" (QA 125).

No están desprovistos de alguna razón, los que objetan a la Iglesia su papel de protección de la propiedad. Las objeciones se relacionan con los tres aspectos que LN ha señalado del marxismo: a) como *ciencia* o análisis de la realidad interpretándola en clave conflictiva por la propiedad privada de los medios de producción; b) como *filosofía* o dialéctica de la lucha de clases que inspira conceptos de verdad, de historia y se proyecta incluso a falsas concepciones del cristianismo, y c) como *ateísmo*, entrando de esta forma en el campo de la teología, en forma negativa, es decir, negando a Dios, objeto formal de la teología. En estos tres campos, el marxismo nos cuestiona:

a) según el materialismo histórico, la clave para llegar a la explotación del hombre por el hombre, reside en la propiedad privada de los medios de producción. La Iglesia defiende dicha propiedad, amparando de este modo el sistema capitalista;

b) según el materialismo dialéctico, la esencial conflictividad de la historia se revela en la lucha de clases. La Iglesia al rechazarla como hecho y como método, impide a los oprimidos luchar por su liberación y juega nuevamente un papel legitimador en favor de los opresores, como lo hizo ya sacralizando la propiedad;

c) finalmente, la religión misma arrebata al hombre el sentido de su lucha por mejorar la historia, pues el hombre lo espera todo de un ser ajeno a él, y por tanto se "aliena", es decir, deja de pertenecerse a sí mismo y de construir su propia historia. Un auténtico humanismo, según el marxismo, debe ser ateo, a fin de que el hombre pueda realizarse por la lucha histórica por mejorar las condiciones de su existencia.

Los interrogantes podrían ser sintetizados así: Cuando la Iglesia defiende la propiedad privada, ¿acaso defiende los privilegios de los ricos? Cuando ella condena la lucha de clases, ¿acaso se opone a la lucha de los pobres por la justicia?; cuando anuncia a Dios y le da culto, ¿acaso aparta al hombre de la construcción del mundo?

Las respuestas que podemos encontrar en los *textos* del magisterio son insuficientes, si no reaparecen en el *contexto* pastoral de la vida de la Iglesia. Los textos pueden ser entendidos en forma "desviada" para defender efectivamente los privilegios de los ricos, paralizar la lucha de los pobres o separar a los creyentes de su compromiso ante la historia. Esta "desviación" cabe perfectamente dentro de un capitalismo insensible ante la injusticia. ¿De qué servirían las advertencias de LN sobre el *uso* del marxismo en la teología, si la vida práctica de los cristianos estuviera *dando la razón* al marxismo en su interpretación del cristianismo y de la doctrina social? ¡Hasta podría surgir la sospecha de que precisamente se prohibe el uso para no confrontarse con los interrogantes y darles respuesta!

LN nos obliga pues a hacernos preguntas que van más allá de su tema específico. Hemos de tomar en serio el marxismo no sólo por sus problemas frente a la teología, sino mucho más por sus interrogantes a la fe. Hemos de mostrar, además, que la doctrina social de la Iglesia no es una "cobertura legitimadora e ideológica" del capitalismo. Por el contrario, es interpelación desde la fe en el Señor de la Historia, a todos los sistemas ideológicos, tanto el liberal como el marxista. Este es el objetivo de la tercera parte del trabajo[5].

1. *La propiedad*

La intención inicial de León XIII en la *Rerum Novarum* al defender la propiedad privada de los medios de producción, no fue, en modo alguno, la de favorecer el privilegio de unos pocos ricos, sino defender el derecho de los trabajadores a esa propiedad. Para la comprensión de esta tesis es indispensable una atenta lectura de los 3 primeros números de dicha encíclica. En el primero, plantea la situación de conflicto social de la época industrial; en el segundo número estudia la propuesta del socialismo para superar el conflicto mediante la supresión de la propiedad privada de los medios de producción; y en el tercero, argumenta *desde el derecho del trabajador* a la propiedad privada, como fundamento de la defensa de dicho derecho. El mecanismo concreto por el que el trabajador accede a la propiedad, debe ser el salario justo, el cual según la

[5] Las ideas aquí presentadas están ampliamente desarrolladas en mi libro *Cristianos ante la injusticia*, Bogotá 1980, y en forma particular el tema de la propiedad de medios de producción como derecho del trabajo en mi artículo "Propiedad de medios de producción, derecho de los trabajadores", *Medellín*, 34 (1983) 172-187.

doctrina de León XIII debe ser: a) suficiente para los gastos exigidos por el nivel de una vida humana digna, y b) permitir además el ahorro, para que por su medio se llegue a la propiedad privada.

La tradición y la práctica pastoral posterior no han tomado en serio este argumento de defensa de la propiedad como *derecho del trabajador*, "desviándose", por tanto, desde lo que quería ser una defensa del derecho *A LA PROPIEDAD* para aquellos que *todavía no la tienen*, es decir, los trabajadores, hacia una defensa del derecho *DE PROPIEDAD* de aquellos que *ya la tienen*. En efecto, los actuales poseedores de estos medios al fijar la remuneración del trabajo, muy por debajo de toda ética (sin cumplir las dos condiciones que suponía León XIII), y sancionado este hecho con la legalidad del Estado mediante el "salario legal" (concepto que hay que diferenciar claramente del "salario justo"), fueron impidiendo sistemáticamente a los trabajadores el llegar a *su* derecho de propietarios privados de medios de producción.

Por usar una fuerte expresión de LN y sin limitarla al capital extranjero, puede decirse que "las prácticas salvajes de cierto capital" (LN VII,12) llevaban a que el grupo de empresarios "guiado por el principio del máximo rendimiento, trataba de establecer el salario más bajo posible para el trabajo realizado por los obreros" (LE 11). Si el salario justo no existe, todo el argumento ofrecido por León XIII en RN 3, carece completamente de valor. El salario justo es la base y el supuesto del legítimo derecho de propiedad privada de los medios de producción como derecho del trabajo.

Sin la defensa del salario justo —permanente problema de lucha de los trabajadores—, la doctrina social puede derivar en ideología burguesa capitalista, convirtiendo en defensa de la propiedad adquirida lo que fue defensa del acceso a la propiedad por el trabajo. Juan Pablo II es categórico en afirmar que el salario justo es clave de la justicia de toda la sociedad (cfr. LE 19). Medidas por este criterio, ninguna de nuestras naciones latinoamericanas puede sentirse calificada como justa, aunque hay que tener en cuenta la complejidad del problema y las fuertes dependencias de la deuda exterior.

La opción preferencial por los pobres debe conducir a mostrar estos aspectos del magisterio social y separarnos claramente de la ideología liberal capitalista que se cree íntegra y totalmente asumida por el pensamiento social de la Iglesia.

2. *Condenación de la lucha de clases*

El marxismo entiende la doctrina de la Iglesia como una condenación de un análisis y de una estrategia. Cree ver en el magisterio una piadosa exhortación a la paciencia y perdón como única respuesta al sufrimiento de los oprimidos.

El magisterio, leído con atención, nos lleva a una respuesta a través de los siguientes pasos:

a) aceptación del *hecho del conflicto social,* pero rechazo de su análisis en términos de lucha de clases. Esta distinción es importante y se va haciendo más clara a partir de LN y otros documentos muy recientes. LN distingue entre el *"hecho* de las estratificaciones sociales con las desigualdades e injusticias que se les agregan", de la *"teoría* de la lucha de clases como ley estructural fundamental de la historia" (IX,2). Y hablando de la significación del término de lucha de clases, dice LN: "Esta expresión conserva la interpretación que Marx le dió, y no puede en consecuencia ser considerada como un equivalente, con caracter empírico, de la expresión 'conflicto social agudo' " (VII,8).

Con mayor precisión, tal vez, ante el problema, los Obispos del Perú afirman: "Ante todo hay que reconocer, no sólo la existencia de conflictos sociales, sino la naturaleza estructural de muchos de ellos, pues surgen de la existencia de intereses antagónicos (cfr. LE n. 11). Se puede incluso aceptar que estos conflictos nunca se logrará resolverlos definitivamente, mientras existan dichos antagonismos de intereses. Pero tales conflictos y antagonismos no son esencialmente inconciliables. Mucho menos se puede aceptar el que sean deliberadamente exacerbados. Pensamos, más bien, que la recta aplicación de la justicia distributiva y el establecimiento de instituciones y estructuras que verdaderamente la encarnen, son capaces de superarlos" (n. 30).

Por tanto, si el magisterio rechaza la lucha de clases como "teoría de análisis" del hecho del conflicto social esto no significa en modo alguno que se pretenda disimular este conflicto, sino que se quiere superar los límites estrechos del esquema analítico para integrar otros elementos que el marxismo no puede tener en cuenta al dejar de lado las dimensiones religiosas.

b) ¿qué método de interpretación podemos usar? Si el conflicto es innegable y en él juegan su papel las oposiciones económicas y políticas, cómo analizarlo para no caer en un reduccionismo economicista, y poder integrar en forma evangélica otras dimensiones? El problema es delicado porque, como hemos dicho, la Iglesia no tiene ni puede tener un método de análisis social exclusivo, que le venga a ella sólo por la Revelación. Se trata del difícil campo de relación de las ciencias con la fe, respetando los espacios de ambas y sus legítimas autonomías.

El Papa Juan Pablo II apunta un camino de salida. Asumiendo el análisis marxista del conflicto capital-trabajo, pero trascendiéndolo para encarnar en esos elementos dimensiones éticas, presenta un ejemplo concreto de diálogo ciencia-fe. *Laborem Exercens* recoge el instrumental de análisis pero ve en el capital y el trabajo la historificación de la lucha permanente entre el bien y el mal. Sin cerrarse en términos exclusivamente

económico-sociales, pero sin ignorar sus dimensiones concretas y empíricas, la respuesta ofrecida en la encíclica permite entender desde una perspectiva cristiana la realidad del conflicto social.

c) ante el hecho de conflicto, ¿qué respuesta dar? La injusticia debe ser combatida y debe serlo, además, solidariamente. LE lo admite con claridad al defender la legítima acción de los sindicatos. Pero luchar *por* la justicia no es lo mismo que una lucha de clases *contra* los demás, aunque con realismo el Papa advierta: "si en las cuestiones controvertidas asume también un carácter de oposición a los demás, esto sucede en consideración al bien de la justicia social; y no por la lucha o por eliminar al adversario" (LE 20). Hay una justificación *ética* en la solidaridad para superar la injusticia (cfr. LE 8) y por ello también exigencias éticas en los caminos que buscan la justicia.

LN menciona específicamente el problema ético de la violencia. Hay que añadir, además, la exigencia cristiana del perdón. La lucha por la justicia no puede realizarse sino desde un corazón reconciliado que no reivindica la ofensa hecha a sí mismo, como sujeto particular, sino la lesión a la justicia como dimensión universal.

Muy fuertes son las exigencias del perdón. Por eso su anuncio es válido sólo desde el testimonio. Sólo desde las condiciones de los pobres y oprimidos sufriendo con ellos y como ellos, se puede anunciar las exigencias del perdón. Como en el caso de la propiedad, puede también existir un uso ideológico de la reconciliación y del perdón que paraliza el dinamismo por la justicia. Y si los oprimidos no encuentran caminos inspirados por su fe, ¿acaso podemos extrañarnos porque los busquen fuera?

3. *Alienación religiosa*

La tercera objeción del marxismo toca algo muy medular de toda creencia religiosa: la fe en Dios. Para el marxismo esta fe es esencialmente alienante.

Si entendemos la alienación como una proyección del hombre que considera como realmente existente lo que es tan sólo objeto de su deseo, e identifica esta proyección con el Absoluto, entonces el proceso alienador es para el hombre un enajenamiento de lo que él es o hace, perdiendo el control de lo que él mismo produce para encontrárselo divinizado, superior a sí mismo, objeto de adoración, culto, temor reverencial. El hombre olvida que aquello nació de él y de su actividad creadora.

Así como de alienación religiosa, así podemos hablar de alienación económica, cuando el trabajador confecciona el producto, pero es separado de él, le es arrebatado de sus manos por el sistema económico para encontrarlo, de nuevo, esta vez como mercancía, convertido en "fetiche" en el templo del mercado, al cual debe sacrificar como ofrenda religiosa, su dinero.

En forma semejante, el Papa Juan Pablo II usa el término "alienación" para describir la situación contemporánea del hombre que ha producido la técnica, pero la encuentra endiosada, como un espíritu maléfico que terminará por aplastarlo o dominarlo (RH 15).

Es alienante una imagen de Dios tan separado de nosotros que no se interesa ya por la suerte de este mundo, por el sufrimiento de los pobres, y que abandona totalmente la historia a nuestras manos para hacer lo que queramos ignorando sus designios. Para quienes tienen este concepto de Dios, la religión se separa de la política, la fe de la vida, y Dios queda para lo espiritual y el templo, dejando todo lo demás a nuestra actividad regida por procesos totalmente autónomos.

Esta autonomía de lo temporal fue discernida críticamente en el Concilio (GS 36-37). Toda actividad humana, incluida la política, no deja de estar permanentemente confrontada con la ética y con la fe. Esta fe nos habla precisamente de un Dios que, por la encarnación, ha venido a nuestra historia; se hizo uno de nosotros en la persona del Verbo encarnado (RH 1 y passim). En este sentido, la crítica a una absoluta identificación de Dios con la historia, muy justificada cuando se desvanece la trascendencia de Dios en la inmanencia de la historia, no puede hacerse sin aludir también a este hecho fundamental de la encarnación. Vimos el tema en la primera parte de este artículo.

La mejor respuesta que el cristiano puede dar al ateísmo marxista es la de un serio compromiso con la historia que no contradice la fe, ni es ajeno a ella, sino que por el contrario está dinamizado por ella. Porque creemos en la encarnación, sabemos que Cristo es Señor de la Historia y no podemos admitir otra reducción de la fe (esta vez no como reducción a lo social, sino a lo privado) como lo recuerda Puebla al hablar de Cristo (DP 178).

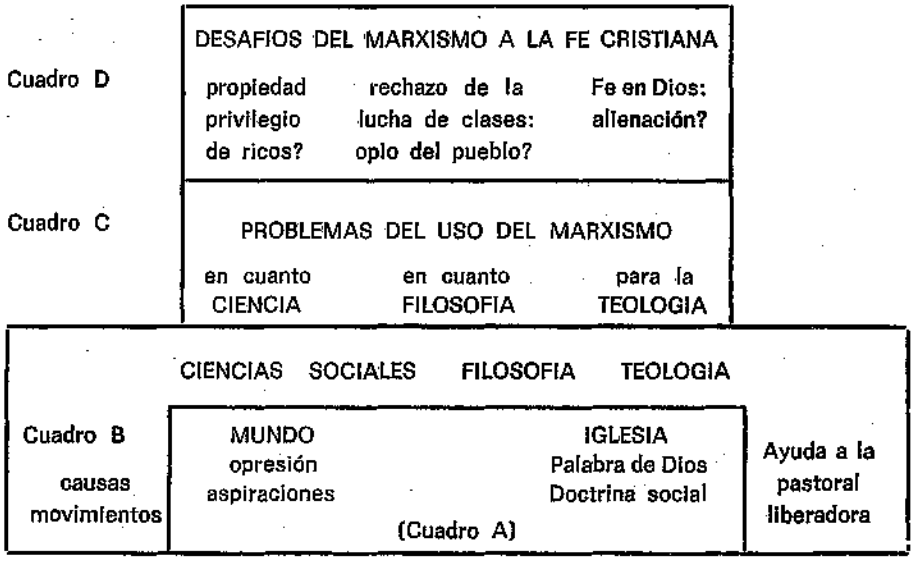
El compromiso por la justicia *a partir* de la fe no es simplemente un compromiso por la justicia que se da "junto a" la fe, pero que podría darse también sin ella. Si fuera así, y considerando los problemas que quien se compromete por la justicia social sufre en el seno de su propia comunidad eclesial por grupos muy conservadores, surgiría la tentación —que el marxismo, además, se la recordará con insistencia— de dejar la fe y dedicarse plenamente a la justicia, o, para sentirse aceptado por los grupos que antes le criticaban, renunciar a la lucha para la justicia y dedicarse a una fe sin compromiso social. Toda ruptura entre fe y justicia, además de ser contraria ("desde dentro") a la fe cristiana, a las raíces bíblicas de la historia de la salvación, sería una confirmación ("hacia afuera") de la hipótesis marxista de la religión como alienación que impide los compromisos históricos.

La única respuesta es, pues, mantener íntimamente unida la opción por la justicia, los pobres y la vida de fe. Pero esta unidad cualifica además

la misma opción por la justicia. Le da la radicalidad de la conciencia. Las opciones, en este caso, no son ya fidelidad a meros proyectos o intereses parciales de grupos humanos, sino fidelidad al Absoluto, al Señor de la historia. Por consiguiente, los medios a elegir serán los que la caridad exige. La meta a la que se dirige este compromiso, así cualificado, es un ideal de sociedad que no es fruto de ideas filosóficas, sino proyecto revelado por Dios en su Hijo. Por eso, la lucha por la justicia se relaciona tan íntimamente con la misericordia y por ello es indisociable, en el espíritu y la mentalidad del Papa Juan Pablo II, la encíclica *Laborem Exercens,* de la otra encíclica *Dives in Misericordia* [6].

De allí que el reconocimiento analítico de la realidad del conflicto no puede llevar al odio, sino acompañar las exigencias cristianas de perdonar y amar al enemigo; amor y perdón que lleva —con él y no contra él— poder construir una sociedad donde no exista más la explotación del hombre por el hombre.

Integrando los nuevos elementos de esta tercera parte, en los anteriores, por medio del cuadro D, que se superpone a los otros cuadros, tendríamos la síntesis visual de todo lo que hemos trabajado.



Conclusión

LN nos ha situado ante problemas concretos del *uso* del marxismo por la teología, pero abre otros problemas no planteados —que han existido con anterioridad— como el de las interpelaciones del marxismo

[6] Sobre este tema: Ricardo ANTONCICH: "Luchar por la justicia en el espíritu de la misericordia", *Medellín* 32 (1982) 433-446.

al cristianismo. La respuesta válida a estos interrogantes se encuentra ya en la doctrina social, pero sólo su lectura desde esta óptica traducirá el magisterio en acciones pastorales concretas que respondan a estas interpelaciones.

Al llegar a este punto, sin embargo, descubrimos una convergencia inesperada, entre la doctrina social —radicalmente presentada— y la teología de la liberación. Lo que esta teología ha querido probar enfáticamente —por lo tanto tocando desde la base misma las acusaciones del marxismo— es que la Iglesia *no* es la aliada de los ricos o el opio adormecedor de los pobres, que mueve a la alienación por la religión. La teología de la liberación es una expresión de la "Iglesia de los pobres" solidaria con la suerte de los oprimidos, que despierta el compromiso de fe ante la construcción de la historia.

Una condena universal de la teología de la liberación y más aún, de la pastoral liberadora (que hemos presentado como cuadro A), sería la más pura confirmación de la hipótesis marxista sobre la religión: cuando en el interior de la Iglesia surge un movimiento de solidaridad con los oprimidos, dicho movimiento es rechazado "desde dentro", porque no corresponde a la naturaleza de la Iglesia.

El marxismo no puede reclamar para sí el documento LN como confirmación de sus hipótesis sobre la religión, porque LN distingue cuidadosamente los aspectos válidos y los que son ambiguos de la teología de la liberación. Pero no faltan sectores de la opinión pública decididamente empeñados en prescindir de estos matices y ofrecer una falsa imagen en bloque, de toda teología liberadora, que contradice el espíritu y la letra del sentir de la Iglesia expresado en LN.

Clarificar las necesarias distinciones y prestar el servicio de puntualizar los matices, fue la intención de este trabajo.

La Ruptura de la Cristiandad Indiana

Alberto Methol Ferré

1. Desde Puebla

Sólo desde Medellín, en la dinámica de la Iglesia Latinoamericana, se está desarrollando una nueva autoconciencia eclesial totalizante: una autoconciencia histórica de su proceso latinoamericano. Esto no tiene antecedentes en la historia eclesial latinoamericana. Es un hecho radicalmente nuevo. Esta novedead tomó forma colectiva en la Conferencia Episcopal de Puebla.

En Puebla, de modo colectivo, la Iglesia se formula a sí misma dentro del proceso histórico latinoamericano global, inmersa en su dinámica. Toma perspectiva de las etapas básicas de su rrecorrido, se ve lanzada hacia el futuro. Puebla determina tres fases principales en nuestra historia:

I. "En la primera época, del siglo XVI al XVIII, se echan las bases de la cultura latinoamericana y de su real sustrato católico. Su evangelización fue suficientemente profunda para que la fe pasara a ser constitutiva de su ser y de su identidad, otorgándole unidad espiritual que subsiste pese a la ulterior división en diversas naciones, y a verse afectada por desgarramientos en el nivel económico, político y social" (DP 412).

II. "A aquella época de la Evangelización, tan decisiva en la formación de América Latina, tras un ciclo de estabilización, cansancio y rutina, siguieron las grandes crisis del siglo XIX y principios del nuestro, que provocaron persecuciones y amarguras a la Iglesia, sometida a grandes incertidumbres y conflictos que la sacudieron hasta sus cimientos" (DP 11).

III. "Hoy, principalmente a partir del Concilio Vaticano II, la Iglesia se ha ido renovando con dinamismo evangelizador, captando las necesidades y esperanzas de los pueblos latinoamericanos" (DP 11).

La caracterización que hace Puebla de estas tres épocas es mucho más rica. Basta ahora su formulación concisa. Podemos entonces enunciar: *Primera fase,* Evangelización Constituyente. Formación de América Latina y de la Cristiandad Indiana. *Segunda fase,* las repúblicas independientes y el fin de la Cristiandad Indiana. *Tercera fase,* la reconstitución eclesial y luego el resurgimiento católico latinoamericano que, si bien tiene su gozne principal en el Vaticano II, su nacimiento epocal puede ponerse al fin de la Segunda Guerra Mundial, 1945.

Nuestro tema se concentra en la fase intermedia, ruptura de la cristiandad indiana. Esta segunda fase abarca desde las guerras de la Independencia hasta fines del siglo XIX, o incluso hasta la Primera Guerra Mundial. La imprecisión se debe a que el ritmo es dispar en los diversos países. Pero el final se consuma, salvo excepciones, entre 1900 y 1918: la separación Iglesia-Estado está ya generalizada. Si no hay separación jurídica, la libertad religiosa es completa y de hecho la separación de planos está muy acentuada. Se cierra así la Cristiandad que supone una fusión muy íntima entre Iglesia y Estado.

En esta divisoria imprecisa, pueden señalarse también los síntomas de un nuepo tiempo latinoamericano: la crisis de las repúblicas oligárquicas, el redescubrimiento de América Latina por las élites intelectuales, más allá de los límites estatales. La irrupción de Estados Unidos en el conjunto de América Latina, la crisis del positivismo y el modernismo, las tendencias democráticas y populares. Los augurios de nuestra época contemporánea que ya toma perfiles más precisos luego de la Primera Guerra Mundial. Dentro de esta contemporaneidad, primero la Iglesia se reconstituye firmemente (Concilio latinoamericano de Roma, 1900, y Pontificado de Pío XI); luego, ya sobre nosotros, el resurgimiento católico que muestran Medellín y Puebla. Las divisiones siempre son ambiguas, participan de lo que termina y de lo que comienza.

Nuestra reflexión no es sólo individual, sino que se inscribe en el seno del cuerpo histórico eclesial. Por eso partimos de un acontecimiento común, colectivo: Puebla, y procuramos que sirva de marco y de estímulo a nuestra reflexión, que hacemos como miembros del pueblo eclesial católico.

¿Pone Puebla algunos indicios que sirvan para caracterizar en alguna medida la "ruptura de la cristiandad indiana" del siglo XIX? ¿Nos facilita alguna pista? Sin duda, y muy valiosas. En lo esencial, son tres pistas.

Primera Pista: "Sobre todo a partir de Medellín, con clara conciencia de su misión, abierta lealmente al diálogo, la Iglesia escruta los signos de los tiempos y está generosamente dispuesta a evangelizar, para contribuir a la construcción de una nueva sociedad, más justa y fraterna, clamorosa exigencia de nuestros pueblos. De tal modo, tradición y progreso, que antes parecían antagónicos en América Latina, restándose fuerzas mutuamente, hoy se conjugan buscando una nueva síntesis que aune las posibilidades del porvenir con las energías provenientes de nuestras raíces comunes" (DP 12).

La primera característica de la crisis es la *ruptura de tradición y progreso.* ¿De qué tradición? ¿De qué progreso? ¿Por qué se hacen incompatibles o, por lo menos así se cree, adversos? ¿Por qué pueden hacerse compatibles, íntimamente conjugados?

Segunda Pista: "La religión popular sufre, desde hace tiempo, por el divorcio entre élites y pueblo" (DP 455). La segunda característica de la crisis, sería *la ruptura de élites y pueblo.* Es decir, Puebla cree que la ruptura no es total, que no es derrumbe o extinción. Es literalmente, ruptura. Y esta pasa entre élites y pueblo. El pueblo se mantiene cristiano en su conjunto, las élites no. Esto tiene graves consecuencias, tanto para el pueblo como para las élites. ¿Por qué este conflicto? ¿Qué élites son? ¿Por qué les acaece ese divorcio? Esta segunda pista puede unirse a la primera, con lo que resultaría pueblo tradicionalista versus élites progresistas. ¿Por qué esa incomunicación de uno y otro lado? Nada acaece sin razones profundas, tanto en uno como en otro.

Tercera Pista: Puebla señala cómo la cultura latinoamericana, desde el siglo XVIII, "comienza a sufrir el impacto del advenimiento de la civilización urbano-industrial, dominada por lo físico-matemático y la mentalidad de eficiencia... Produce una acentuada aceleración de la historia que exige a todos los pueblos un gran esfuerzo de asimilación y creatividad, si no quieren que sus culturas queden postergadas o aún eliminadas. La cultura urbano-industrial, con su consecuencia de intensa proletarización de sectores sociales y hasta de diversos pueblos, es controlada por las grandes potencias poseedoras de la ciencia y de la técnica. Dicho proceso histórico tiende a agudizar cada vez más el problema de la dependencia y de la pobreza. El advenimiento de la civilización urbano-industrial acarrea también problema en el plano ideológico y llega a amenazar las mismas raíces de nuestra cultura, ya que dicha civilización nos llega, de hecho, impregnada de racionalismo" (DP 415-416-417). De esto surge que desde el nuevo acontecimiento histórico de la revolución industrial en Occidente, hay nuevas potencias dominantes poseedoras de la ciencia y de la técnica, que por sus ideologías "secularistas" amenazan las raíces mismas de la cultura latinoamericana. *La ruptura sería religión católica con secularismo, y este armado con la ciencia y la técnica.* Pero de un modo tal, que dependería de las nuevas grandes potencias. Serían así élites progresistas, secularistas, ligadas a nuevas grandes potencias, en conflicto con bases populares religiosas. Se comprende que Puebla muestre también el *reverso* de tal situación: "la religiosidad popular si biene sella la cultura de América Latina, no se ha expresado suficientemente en la organización de nuestras sociedades y Estados. Por eso deja un espacio para lo que Juan Pablo II ha vuelto a denominar "estructuras de pecado". Así la brecha entre ricos y pobres, la situación de amenaza en que viven los más débiles, las injusticias, las postergaciones y sometimientos indignos que sufren, contradicen los valores de dignidad personal y de hermandad solidaria. Valores estos que el pueblo latinoamericano lleva en su corazón como imperativos recibidos del Evangelio. De ahí que la religiosidad del pueblo latinoamericano se convierta muchas veces en un clamor por la verdadera liberación" (DP 452-453). "Sin duda las situaciones de injusticia y pobreza agudizan un índice acusador de que la fe no ha tenido la fuerza

necesaria para penetrar los criterios y las decisiones de los sectores responsables del liderazgo ideológico y de la organización de la convivencia social y económica de nuestros pueblos. En pueblos de arraigada fe cristiana se han impuesto estructuras generadoras de injusticia. Estas están en conexión con el proceso de expansión del capitalismo liberal" (DP 437). Vemos aquí un pueblo sin energías para generar sus propias élites (ya ligadas a la expansión del capitalismo liberal), pero fuerte en su fe, como para no ser remodelado por esas élites.

Es cierto que Puebla, cuando se refiere a la cultura latinoamericana de raíz católica —hecho histórico que, así como se formó se puede destruir, es decir, no definitivo—, impactada por el secularismo, indica, que éste aparece sucesivamente ligado a ideologías dominantes "liberal" y "marxista". Sin embargo, la crisis de la cristiandad indiana, que se consuma en el siglo XIX, acaece bajo el signo del liberalismo. El impacto marxista es posterior a esa consumación, por eso no le tenemos aquí en cuenta.

En resumen: Puebla caracteriza la ruptura de la cristiandad indiana como la obra de élites secularistas, liberales, ligadas al proceso capitalista, dependientes de potencias urbano-industriales poseedoras de la ciencia y de la técnica, en un proceso latinoamericano de transición de una cultura agrario-urbana a otra urbano-industrial. Esta caracterización no es, empero, monolítica ni puramente negativa. Exige grandes discernimientos, que no son exactamente los mismos que se hacían en el siglo XIX, aunque haya continuidad en el ser eclesial. La Iglesia critica las idolatrías, la absolutización de valores que no son Dios. El discernimiento mira siempre a salvar el valor de su idolización. Esta es la actitud de crítica que la Iglesia ha tomado hoy frente a la Ilustración, parcialmente distinta de momentos históricos anteriores, donde sentía más intensamente la negatividad del valor idolizado, sin rescatar suficientemente la positividad del valor (que permitía justamente la posibilidad de idolatría). Por eso, nuestra actitud, desde Puebla, no es ante todo polémica —aunque no pueda ni deba eliminar la polémica—, sino de asunción y superación. "La tarea de evangelización de la cultura en nuestro Continente debe ser enfocada sobre el telón de fondo de una arraigada tradición cultural, desafiada por el proceso de cambio cultural que América Latina y el mundo entero vienen viviendo en los tiempos modernos y que actualmente llega a su punto de crisis" (DP 399). Puebla muestra la variación sustancial de las circunstancias históricas. En el siglo XIX se daba el embate ascendente de la progenie moderna de la Ilustración contra la Cristiandad Indiana. En cambio, hoy la perspectiva es diferente. Esa modernidad de la Ilustración está hoy en *"su punto de crisis"*. La Iglesia no está más a la defensiva, sino que comienza a recuperar la iniciativa histórica. De ahí el espíritu de San Irineo que evoca Puebla como lema: *"lo que no es asumido, no es redimido"*. De ahí su retomar las palabras de Pablo VI,

ya asumidas en Medellín, de la vocación de América Latina a "aunar en una síntesis nueva y genial lo antiguo y lo moderno, lo espiritual y temporal, lo que otros nos entregaron y nuestra propia originalidad" (DP 4). La Iglesia se siente con energías, no ya para resistir, sino para transfigurar.

Tenemos así el punto de partida de nuestra reflexión. Puebla nos da tanto el marco histórico fundamental, como también el espíritu para asumir esa historia. No es el mismo espíritu con que la Iglesia clausuraba el siglo XIX, en el Primer Concilio Plenario Latinoamericano de Roma. Hoy nuestras exigencias y posibilidades son otras.

Puebla nos da el punto de partida. Pero su visión histórica es de muy grandes rasgos. Hay que penetrar mucho más profundamente en su caracterización. Puebla no nos da una historia minuciosa, detallada. No es su tarea ni su intención. Sólo grandes trazos que sirven de guía a un pensar histórico. Por eso Puebla no ahorra las interrogaciones históricas, sino que las promueve, las estimula. Exige que se completen sus luminosas intuiciones. Lo contrario, sería dejar morir la conciencia histórica en generalidades. Tenemos que poner a prueba si la perspectiva histórica de Puebla y los caracteres con que esboza la ruptura de la cristiandad indiana, nos sirven realmente para la comprensión justa de esa gran crisis eclesial latinoamericana del siglo XIX.

Ahora no pretendemos abarcar todo el ciclo de la ruptura de la Cristiandad Indiana. Nos limitamos al punto de partida de la crisis; *la Ilustración y la Independencia. En este punto de partida está el germen, está precontenida toda la dinámica y los contenidos principales de la ruptura de la Cristiandad americana, que es también el tiempo de formación y apogeo de nuestras repúblicas oligárquicas, ligadas especialmente al Imperio Británico.*

Nos parece esencial tener muy claro este punto de partida, pues es la base desde donde se determina todo el siglo XIX, hasta entrado el siglo XX. Permite fijar categorías, sin perdernos en las anécdotas. Señalar las condiciones de la Ilustración hispanoamericana, de modo somero pero suficiente, en relación principal con la Iglesia, es nuestro delimitado propósito. Si esto se hace límpidamente, lo demás viene casi por añadidura.

2 Dificultades

Desde hace muchos años usamos el calificativo *"cristiandad indiana"* que nos parece más específico que el de *"cristiandad americana"*, genérico e indeterminado. Es la cristiandad que se forma en "las Indias", tanto de la monarquía española como portuguesa, y que puede incluir la parte francesa de Haití y las Antillas. Nos parece un nombre propio adecuado a la circunstancia histórica y a su originalidad. La cristiandad indiana no es lo mismo que la cristiandad medieval europea, aunque sea en gran medida una derivación histórica de ella. La ruptura de la cristiandad

indiana tampoco es la misma que la cristiandad medieval y renacentista. La cristiandad indiana es una cristiandad católica, que comienza a nacer justamente cuando en Europa se presenta la quiebra de la cristiandad medieval y renacentista. La crisis de la cristiandad indiana es más tardía, se desencadena en pleno siglo XIX. Tiene, pues, características propias, únicas. No puede negarse que hay estrechas filiaciones con la crisis de la cristiandad europea, pero no pueden identificarse sin más. Esas filiaciones y parentescos han ocultado hasta hoy las formas propias de la crisis de la cristiandad indiana, subsumiéndola en la europea. Pero ya no es posible perseverar en tales confusiones generales. Se nos exige comprender lo más específico, lo más propio, de nuestra historia.

La tarea de comprensión de lo más específico latinoamericano es lo más difícil para nosotros. Es más fácil y accesible enterarnos o informarnos de lo metropolitano (Europa, Estados Unidos) que de América Latina. Nuestra dependencia cultural es tan intensa que es más familiar —*intelectualmente*— lo ajeno que lo propio. Pensar a fondo lo propio, adquirir una visión articulada y orgánica de su historia, es más engorroso para el "colonial cultural", que la erudición brillante alimentada desde la metrópoli. Esta es la situación normal de las élites intelectuales de las zonas dependientes. Esto acaece en América Latina y, por ende, también a las élites intelectuales de las Iglesias en América Latina. Las élites católicas sufren en su inteligencia, bajo sus modalidades propias, análogas alienaciones que las élites secularistas. Ejemplo: no existe todavía una visión profunda y coherente de la historia de la Iglesia en América Latina. No se ha formulado todavía una gran síntesis de la historia eclesial latinoamericana, lo que nos muestra el grado de inmadurez en relación a lo propio. Hay intentos, tanteos, esbozos. Puebla hace un gran esbozo. Pero no hemos alcanzado ninguna síntesis. Lo fragmentario todavía impera, y sólo permite croquis, no una obra acabada. Ni qué decir respecto de la Iglesia en el siglo XIX latinoamericano; ni siquiera hay bocetos del conjunto. Los que se han intentado, son tan escuálidos, que no comunican vida alguna.

Esta situación muestra los límites inexorables de nuestra reflexión de hoy. Todavía falta un vasto trabajo colectivo. Es necesario dar una visión de las dificultades que existen para una comprensión global latinoamericana de la ruptura de la cristiandad indiana, de las distintas fases atravesadas. No es sencillo alcanzar una caracterización de esa crisis, tan decisiva en nuestra historia eclesial y latinoamericana. Una densa nube de tópicos la envuelve.

Entramos al tema. La conciencia de las dificultades será un comienzo de la autoconciencia de la crisis de la cristiandad indiana del siglo XIX. No hacemos una enumeración completa de dificultades, sino de las más significativas.

Ante todo, falta lo más elemental. No es fácil suprimir las barreras de las historias de cada país y pasar a América Latina como conjunto. El mero esfuerzo de coordinar cronológicamente los acontecimientos significativos —negativos o positivos— es algo todavía no realizado. No tenemos claro un suficiente sistema de correlaciones de los acontecimientos eclesiales, que abarquen desde los aspectos ideológicos —teologías o filosofías que influían en laicos y clérigos, enseñanza de los seminarios, etc.— hasta las estructuras económicas, las "desamortizaciones", etc. La dispersión de los datos que se deben reunir es todavía desalentadora para síntesis aproximadas, tan urgentes. La ruptura de la cristiandad indiana se inicia con la atomización del Imperio Hispánico en una veintena de repúblicas, que siguen sus propias historias, volcadas hacia el exterior y con escasa relación entre sí. Las historias van separándose realmente. Las historias de las Iglesias también. Sólo en el siglo XX vuelve a generarse un vasto proceso de "latinoamericanización" de nuestros países, que vuelve a exigir las visiones de conjunto. Por eso sólo ahora es posible proponerse una historia latinoamericana de la Iglesia.

Pero no se trata sólo de la dispersión del material. Hay graves dificultades con las interpretaciones recibidas, con las opiniones vigentes respecto de esa historia eclesial latinoamericana decimonónica. En primer lugar, las "historias nacionales" empiezan a escribirse aquí, por lo común, desde el último tercio del siglo XIX, con la "organización nacional". Es el momento de victoria del liberalismo no sólo anticlerical, sino anticatólico. En esas historias nacionales, la Iglesia hace el papel del "malo", de la inercia histórica, de lo residual. Domina una historia política y militar, a la que luego se incorporan perspectivas económicas y sociales. Pero lo religioso queda también en un sorprendente esfumado. La Iglesia no remedia esta ausencia. Pues las Iglesias, en la mayoría de los países latinoamericanos, hace escasos años comienzan a formularse la necesidad de la historia eclesial de su propio país. Nuestras Iglesias conocen muy poco su propia historia (que va más allá que una historia institucional eclesiástica). De manera que una historia del conjunto, tropieza con las ignorancias que hay en cada una de las partes que deben reunirse. Por lo menos hasta hace muy poco, en los seminarios no existía preocupación de conocer la historia eclesial nacional ni la latinoamericana. ¡No conocían la historia del pueblo al que servían!

Ese desconocimiento de sí misma, por parte de la Iglesia, se veía agravado: las interpretaciones vigentes de las historias nacionales, en grado mayor o menor, estaban repletas de estereotipos contrarios a la Iglesia. De manera que no había sólo ausencia, sino dependencia implícita de visiones adversas. Por ejemplo: "La Iglesia está siempre aliada a los poderosos". Esta proposición era difundida por los anticlericales —poderosos— que controlaban el Estado y habían expulsado a la Iglesia de múltiples actividades sociales. *Porque resulta que la ruptura de la cris-*

tiandad indiana, no es una ruptura desde "abajo", sino "desde arriba". Son los poderosos los que destruyen la cristiandad indiana. Son las clases altas, o por lo menos segmentos muy fuertes de ellas, las que realizan la crisis de la cristiandad indiana. Esto, que es una evidencia para cualquiera medianamente atento al acontecer histórico latinoamericano decimonónico, está sin embargo velado. *Fueron los ricos, no los pobres, los que terminaron con la cristiandad indiana.* Claro, esto no es respuesta a toda la cuestión, mucho más compleja. Pero nos advierte del peligro de estereotipos todavía vigentes. Hay una "leyenda negra" sobre los conflictos eclesiales del siglo XIX, que es indispensable esclarecer. Sólo ahora, la crisis de la "Polis oligárquica" permite una nueva mirada.

Desde comienzos del siglo XX empezó la destrucción de la "leyenda negra" sobre los orígenes de América Latina, sobre la acción de España en América, sobre la acción inaugural de la Iglesia. Dos acciones entonces íntimamente ligadas. Es sabido que en la historia no basta vencer. Para vencer hay que transformar al vencido en malvado. Nadie tolera no ser el bueno en un antagonismo. España fue el primer gran imperio ultramarino que se derrumba en la Europa Occidental expansiva. No sólo fue derrotado, sino envuelto en la leyenda negra que acompaña siempre a los vencidos. A la España católica, le sustituía la Inglaterra protestante, como poder hegemónico. Así los vencidos, los decadentes, tienen gran dificultad de autocomprenderse sintéticamente. Pierden hasta su propia historia. El formarse de las repúblicas latinoamericanas coincidía con la máxima postración de España, en una autoconciencia disgregada. De tal modo, era muy difícil para nosotros la percepción de nuestros orígenes con claridad. Sin la Iglesia de España y Portugal, ¿qué podíamos comprender de nuestras Iglesias? Podíamos conocer sí historias eclesiales generales, escritas desde países protagónicos, como Alemania y Francia. Pero de España, poco llegaba. De ahí que nuestras filiaciones fueron brumosas. Sólo en el último tercio del siglo XIX Menéndez y Pelayo proporcionó una visión global del proceso eclesial hispánico, pero era una historia tan dependiente, que era más fácil escribirla desde los "heterodoxos". Esa obra no fue continuada. Sólo ahora, casi un siglo después, con la *Historia de la Iglesia en España* dirigida por García Villoslada, tenemos respaldo hispánico para poder vernos a nosotros mismos. La historia desplazaba a la leyenda. Para que esto pueda suceder en América Latina, debe suceder también en el progenitor ibérico. De lo contrario, quedamos rengos; nuestro pensar histórico tendría lagunas esenciales. Sólo ahora podemos contar con los elementos indispensables de la historia eclesial hispánica. Aunque ya, reiteramos, desde comienzos del siglo XX, con el aporte principal de investigadores españoles, se fue terminando con la leyenda negra de nuestros orígenes. Esa parte de nuestra historia latinoamericana es la mejor estudiada. Lógico, pues durante los siglos XVI, XVII y XVIII se está bajo la unidad de la monarquía, lo que permite con naturalidad las visiones unitarias. Es la parte más trabajada "unitariamente" de la historia latino-

americana. Lo contrario acaece con el siglo XIX. Aquí lo natural, es la visión separatista.

Por todo esto, hoy lo más difícil de pensar de modo conjunto, es la historia eclesial latinoamericana del siglo XIX. Si la primera leyenda negra está destruída, la segunda leyenda negra —sobre la ruptura de la cristiandad indiana— todavía no. Y no se trata de ninguna contraposición "rosada", sino sencillamente de historia.

3. Bajo el signo de la Ilustración

La Independencia de América Latina se realiza bajo el signo de la Ilustración. Podemos hacer abarcar el período de su vigencia directa entre nosotros, desde 1750 a 1840. Esto, en su sentido más estricto. Su espíritu puede prolongarse hasta el liberalismo ecuatoriano que abre nuestro siglo. El enfoque iniciado por Jovellanos y Campomanes termina de modo exasperado en Benito Juárez, Justo Rufino Barrios, Guzmán Blanco, Eloy Alfaro y Leonidas Plaza. Existe una continuidad evidente. De la Ilustración española nace el paulatino proceso de la ruptura de la Cristiandad Indiana, bajo la presión creciente e inevitable de las potencias hegemónicas, ante todo Inglaterra, luego Francia y Estados Unidos. También las mismas fechas, de 1750 a 1840, señalan quizás el tiempo de mayor invertebración histórica de la Iglesia Católica, manifestado claramente en el máximo abatimiento de su centro unificador, el Papado. Hoy nos es difícil comprender hasta qué punto llegaba entonces la sujeción de la Iglesia a los Estados. Pocas veces los Césares habían dominado tanto a Pedro. En tales condiciones se inicia la crisis de una zona subordinada como era la naciente América Latina. Algunos le han llamado crisis de la "cristiandad colonial". El nombre no es del todo exacto; peca también por demasiado genérico. Sin duda, *es una "cristiandad indiana dependiente", no un autocentro como lo fue la "cristiandad medieval y renacentista europea".*

Respecto de la Ilustración, son necesarias algunas nociones claves para entender el marco en que se inicia nuestro siglo XIX, el de la ruptura de la cristiandad indiana.

¿Cuál era la situación del Imperio Hispánico del que formábamos parte? España había sellado definitivamente su ocaso en Westfalia, a mediados del siglo XVII. Sin embargo, había mantenido la integridad de las Indias americanas. Apenas cedía en la gran batalla del Caribe algunas islas a Inglaterra, Francia y Holanda. El Caribe es la entrada de América Latina; allí se concentró la disputa. Si hubo entre nosotros "guerras de religión", ellas pasaron por el Caribe. Pero España, cada vez más fantasmal, desplazada como primera potencia por Inglaterra protestante y por Francia católica, era desgarrada por esa tensión. Desde 1700, en Utrecht, España entregó su comercio a los ingleses, a la vez que se aliaba con Francia por el "pacto de familia" de los Borbones. Uno se admira de su capacidad de resistencia en América, durante tanto tiempo de

decadencia. A mediados del siglo XVIII se inicia un cierto resurgimiento: es la ilustración española. Pero el renacimiento —como potencia de segundo orden— será fugaz. La lucha entre las potencias dominantes, Inglaterra y Francia, la destruirán con dos sucesivos golpes mortales: la derrota naval de Trafalgar (1804) en manos de los ingleses y la destrucción del Estado por ocupación francesa (1808). Del derrumbe del Estado en España, vendrá la Independencia Hispanoamericana. Pero veamos los caracteres básicos de la Ilustración española. Para ello tomaremos especialmente títulos de obras y acontecimientos significativos en la segunda mitad del siglo XVIII, que es donde toma forma pujante la Ilustración católica española. Un resumen del marco en que se desencadenará el proceso independentista, en lo que se relaciona más directamente con la Iglesia.

Con el *Concordato de 1753*, el Estado llegaba al máximo control posible de la Iglesia en España. El "regalismo" imperaba y el Papado cedía posiciones bajo la presión de las grandes monarquías del despotismo ilustrado. Menéndez y Pelayo califica al regalismo de *"herejía administrativa"*, la más gris y perniciosa, donde no sólo se afirma la supremacía del poder civil sino *su potestad de imponer reformas en el seno de la Iglesia*. Con Carlos III se llega a la teoría del "Vicariato Regio". Por lógica, esta primacía del poder civil, interesada en disminuir al máximo la autoridad del Papado, empalmaba con las corrientes *"episcopalistas"* y de independencia de las Iglesias nacionales. Febronio, discípulo del jansenista Van Espen, escribirá su célebra obra contra el Papado, "best seller" de la época. En Van Espen —texto obligatorio— y Febronio se formó la mentalidad de la mayor parte de los clérigos del tiempo de la Independencia.

Mientras que las tendencias del clero secular eran más bien regalistas, las órdenes y congregaciones religiosas estaban más ligadas al Papado. Esto lleva a las Monarquías a dar el golpe en un punto neurálgico: la Compañía de Jesús, obligando al Papa a suprimirla en 1773. Carlos III prohibe la obra del jesuíta Suárez por sostener el origen popular del poder político. La disolución de la Compañía de Jesús fue augurio de los intentos posteriores de suprimir todas las órdenes y congregaciones religiosas, así como de la debilidad máxima del Papado. El siglo terminaría con la ocupación de los Estados Pontificios por los franceses y la muerte de Pío VI prisionero (1799).

Dentro del contexto ilustrado contrario al espíritu monástico y contemplativo, es también evidente que había una gran proliferación de conventos y frailes, desproporcionada, y que la Monarquía —a partir del Concordato de 1737— puso el mayor empeño en reducir esa cuantía exagerada de eclesiásticos, entre los cuales había muchos inútiles, sin vocación. En su conjunto, las órdenes no estaban en una época de esplendor, sino de decadencia. Así, hasta la Independencia, se produjo una disminución permanente de religiosos. Esa era la tendencia.

Esta situación agravaba la cuestión de los bienes eclesiásticos. En España eran cuantiosos. Se plantea la "desamortización". En 1775 se publica el *Tratado de la Regalía de Amortización* de Campomanes, que abrió la serie de disposiciones desamortizadoras, aceleradas por el famoso *Informe* de Jovellanos de 1784. Más adelante veremos su repercusión americana, cuyo último eco serán las medidas de Eloy Alfaro y Leonidas Plaza en Ecuador al abrirse el siglo XX. Será entonces el fin de la Cristiandad Indiana.

Significativa del asentamiento de la Ilustración española, de los novatores, de la primera generación reformista, es la Real Pragmática de Fernando VI, prohibiendo que se impugnara al benedictino Benito Feijoo, en 1751. Feijoo es, con su *Teatro crítico universal*, el gran divulgador y propagandista de la "modernización". Introductor del "ensayismo", fue al siglo XVIII lo que Ortega y Gasset al siglo XX. En 1745 aparece la *Física moderna, racional y experimental* de Andrés Piquer. Primera vez que la física se separa de la filosofía en España, aunque también en un pensar eléctico. España no alcanzaba ya el nivel filosófico de las "síntesis" El siglo de Oro de la segunda escolástica había pasado y sólo sobrevivía en inercias degradadas, mortecinas. Suárez fue la última gran síntesis, correspondiente a la primera fase del Barroco, que implica la primacía de España. En cambio, la segunda fase creadora del Barroco ya no es España. La forman —desde nuestro ángulo eclesial— Galileo, Descartes, Pascal, Vico. Esta segunda fase creadora católica del Barroco, principalmente con Galileo y Descartes —es la que inaugura la modernidad. El segundo barroco abre la Modernidad, con la ruptura epistemológica de las ciencias físico-matemáticas y la revolución filosófica cortesiana. A todo esto, España quedó marginal, agotándose. Por otra parte, la Iglesia tuvo los conocidos conflictos y desconciertos, en que la primera fase del Barroco se hizo obstáculo de la segunda. Los jesuítas quedaron prendidos a Suárez, no asimilaron en profundidad la "ruptura epistemológica" moderna y se condenaron así a un pensamiento ecléctico ante esa modernidad. Sólo en nuestro siglo, con J. Marechal, el pensamiento jesuíta comienza a tener congruencia "moderna". En cambio, el Oratorio de Berulle será la gran espiritualidad que comprende esa revolución y dará su sello a esta segunda fase del Barroco. Esto significa, también, el desplazamiento de España por Francia.

La dificultad jesuíta ante la "nueva ciencia" en el sentido de alcanzar una nueva síntesis, y no un oportunismo ecléctico, se refleja en su XV Congregación General de 1706, donde se dice: "Por una parte, hay principios cartesianos que se oponen no solamente a la sana filosofía, sino a los dogmas de fe y pueden inducir en error dogmático a los incautos. Por otra parte no se puede negar que los cartesianos, con el estudio y observación de la naturaleza, han descubierto fenómenos que nosotros debemos explicar en la física, so pena de ser tenidos por ignorantes en las ciencias

naturales. Si abandonamos la parte amena de la física y nos encerramos en las especulaciones metafísicas, ahuyentaremos de nuestras escuelas a los oyentes, los cuales se suelen quejar de que enderezamos todo el estudio de la filosofía, exclusivamente a la teología especulativa y de que en la misma teología, dejando las cuestiones más útiles, tocantes a la moral o a la polémica, perdemos un tiempo precioso en sutilezas y metafisiqueos insustanciales". Esta es la manifestación más clara de una *situación ecléctica,* que será la de toda la ilustración hispanoamericana.

Sin embargo, es sintomático que Feijoo no se refiera principalmente a Descartes, sino a Bacon y su experimentalismo. Aquí vemos el desplazamiento que caracteriza a la Ilustración en relación al momento barroco de la fundación de la Modernidad. Muestra ya la preponderancia inglesa, que se afianza a todo lo largo del siglo XVIII. Bacon, Locke y Newton son sus grandes símbolos. La Ilustración francesa ya cede ante la influencia inglesa. Francia cede ante Inglaterra. Su última batalla, será la de Napoleón, que arrastrará a la ruina al Imperio Hispánico. Locke es el gran padre de la Ilustración. Es la tradición empirista nominalista post-cartesiana, es decir, repensada después de Descartes y la instauración de la ciencia moderna. Desde el punto de vista de la filosofía, podría sostenerse que la crisis de la cristiandad indiana tiene su comienzo en Locke y su final en Spencer. Si bien es cierto que Feijoo no conoce a Locke, pone —como D'Alembert en el *Discurso Preliminar a la Enciclopedia,* a Bacon como el iniciador. Pero en la Enciclopedia ya es a partir de Locke. La operación esencial de la Ilustración —y dentro de ella la Enciclopedia— será reinterpretar la instauración de la Modernidad en Galileo y Descartes, expulsando de ella a la Iglesia Católica. En el siglo XVIII, el único pensador de importancia que reivindica la tradición de Descartes y Malebranche contra Locke, es el cardenal Gerdil, pero no incidirá nada en el ámbito hispánico.

Feijoo no es sólo un gran "actualizador" del ambiente hispánico, que trae noticias del movimiento científico y filosófico, sino también es un crítico de las supersticiones de la religiosidad popular, barroca, que ya no era realimentada en profundidad. "Depurar la hermosura de la religión de vanas credulidades". La sensibilidad neoclásica, en las antípodas del barroco, podía podar con su moralismo y sobriedad muchas excrecencias supersticiosas, patrañas y falsas tradiciones. Pero era también una purificación que ignoraba muchas profundidades. La religiosidad popular era exuberante, jovial, en las antípodas de un cierto jansenismo. Así, en 1765 se prohibe la representación de autos sacramentales, en 1777 de bailes en las iglesias, atrios y cementerios, en 1780 de danzas y gigantones de cartón en las procesiones, en 1788 las comedias de santos, etc. En realidad, este tipo de sensibilidad es más propia de élites que del pueblo. El neoclásico, por otra parte, no era demasiado estético.

Centinela contra Francmasones (1752) del franciscano José Torrubia plantea otra gran cuestión, presente durante todo el ciclo de descomposición de la Cristiandad Indiana. En 1751 hubo en Lima el primer proceso inquisitorial contra masones. En México, el primero fue en 1785. Londres era el centro de la masonería. Esta se había fundado en 1717, en el espíritu de la Ilustración racionalista, deista. Las logias pasan de Gibraltar a Cádiz y otros puertos (1739). Penetra en la aristocracia. El presidente del Consejo de Castilla, el conde Aranda —amigo de Voltaire ("Ecrasez l'Infame, doucement")— funda en 1760 la gran logia española, independiente de Londres que se afilia al rito escocés en 1780. Está más ligado a la Masonería francesa. Aranda fue decisivo en la expulsión de los jesuítas. La expansión de las logias continuó intensamente. A pesar de las condenas pontificias de 1738 y 1751, numerosos católicos integraron las logias. Un tradicionalista y papista famoso como José de Maistre fue masón. En la independencia hispanoamericana fueron también numerosos. Las condenas pontificias insistieron. Creo que sólo desde mediados del siglo XIX no hubo más católicos en la masonería. La guerra con la Iglesia ya era abierta. Guerra que había comenzado, más difusa, con la Enciclopedia.

Por fin, en esta segunda mitad del siglo XVIII, hay dos acontecimientos decisivos para la comprensión de todo lo que sigue. De un lado, la Revolución Norteamericana y la Revolución Francesa. El nacimiento del "constitucionalismo" moderno. De otro lado, se desencadena la Revolución Industrial en Inglaterra, lo que asegura la hegemonía británica bajo nuevas formas en el curso de todo el siglo XIX. Los que antes se incorporan a la Revolución Industrial serán primeras potencias. Los que quedan atrás, serán marginados y dependientes. Es lo que ocurrirá agudamente en el siglo XIX tanto a España como a América Latina. Todavía estamos en esas márgenes.

Desde el ángulo que nos importa, la Constitución Norteamericana será uno de los modelos políticos de todo el siglo XIX latinoamericano. Hace declaración de derechos humanos, a la vida, a la libertad, a la propiedad, etc. Separa la Iglesia del Estado y establece la libertad de credos. Como la realidad norteamericana es de múltiples confesiones protestantes y una pequeñísima minoría católica, el Estado no adopta ninguna religión y deja a todas en libertad. Una realidad religiosa plural genera una actitud pluralista de parte del Estado. Muy distinto es el proceso de la Revolución Francesa.

La crisis de la Cristiandad medieval y renacentista del siglo XVI había sido resuelta, en su primera fase, con la formación de dos cristiandades: la católica al sur de Europa, y la protestante al norte. Las dos cristiandades eran mutuamente intolerantes, se excluían. Pero las cristiandades protestantes llevaron una lógica distinta de las católicas. Ambas se ligaban íntimamente al Estado: *Cujus regio, ejus religio.* Pero el protestantismo se desarrolla por incesante división interna, en tanto que es

esencial al catolicismo el esfuerzo de autodespliegue en la unidad. Eso hizo que en las cristiandades y Estados protestantes pronto hubiera tal multiconfesionalidad, que se desembocaba naturalmente en la libertad religiosa. Aquí, los más excluídos eran los católicos. En Inglaterra, los católicos perseguidos varios siglos retomaron la igualdad de derechos políticos pocos años después de la independencia de América Latina; el episcopado se restableció en 1850. Por su parte, las cristiandades y los Estados Católicos mantuvieron su unidad religiosa, sin proliferación confesional interna, excluídos los protestantes. Aquí el pluralismo vino por ruptura con la religión revelada, por el deismo, por la secularización, por el "laicismo", directamente crítico hacia la Iglesia Católica. Cierto, ese racionalismo contrario a la fe, se desarrolló principalmente en la Ilustración francesa, en la Enciclopedia. Reivindicaba la tolerancia y el pluralismo de creencias, como en Inglaterra. Pero eso no acaecía por desarrollo de la cariocinesis protestante, sino por ruptura militante racionalista contra la Iglesia Católica. Ese racionalismo ilustrado, cerrado a la fe trascendente, simpatizaba sin embargo, por los efectos políticos, con el protestantismo. La Ilustración racionalista fue así hostil al catolicismo e indulgente con el protestantismo. Además, ella misma era reflejo interno en los Estados Católicos de la hegemonía creciente de los Estados protestantes (Inglaterra, luego Estados Unidos y Prusia). Esto nos permite ya entrar a definir escuetamente el significado religioso de la Revolución Francesa.

La Revolución Francesa pasa por tres fases, Monarquía Constitucional, República e Imperio. En sus dos primeras fases se produjeron las medidas decisivas, pues con el Imperio se logró la pacificación y el concordato, bajo la férrea tutela napoleónica. La crisis de la Iglesia con la Revolución Francesa pasa por tres momentos. Al comienzo el clero apoya el paso de la reunión de los "tres estados" (Antiguo Régimen) a la Asamblea General, a la abolición de los privilegios estamentales y feudales, a la declaración de los derechos del hombre. Luego se toman las tres medidas contra la Iglesia. *La primera,* la nacionalización de todos los bienes eclesiásticos (la desamortización) y venta de esos bienes. El clero pasaba a ser asalariado del Estado. *La segunda* va más a fondo, más de reforma eclesiástica contra las órdenes y congregaciones religiosas. Se hace un reglamento de quince artículos acerca de los conventos y sus moradores. Se fija el número mínimo de miembros de una casa religiosa, que en adelante recibiesen novicios (salvo algunos institutos dedicados a la enseñanza, fomento de las ciencias o beneficencia), etc. Era la destrucción de las órdenes y congregaciones religiosas. Vino la resistencia y la persecución, la venta de casas religiosas, etc. Se prohibe hasta llevar el hábito religioso. *La tercera* es la culminación del regalismo: la constitución civil del clero. Las reformas administrativas llegaban a su apogeo, afectando la constitución misma de la Iglesia. Fijaban formas de elección del presbiterio y el episcopado por el cuerpo electoral político, desconocían a la

Santa Sede. Era una constitución civil que convertía a la Iglesia en parte del Estado. Era el cisma. Tras varios intentos de Pío VI para evitarlo, al ponerse en práctica la constitución civil del clero, el Papa la condena en abril de 1791. Todo esto acaece en la fase de la monarquía constitucional. A partir de entonces, aparece la persecución y el conflicto abierto, la ruptura. Así pasa luego todo el tiempo de la República. Con el Imperio, en 1801 llega la pacificación. Estas medidas, que se toman apretadamente en Francia entre 1889 y 1891, serán las que —en mayor o menor grado— se irán aplicando en toda América Latina en el curso del siglo XIX hasta Eloy Alfaro y Leonidas Plaza, el abrirse el siglo XX. *Los bienes eclesiásticos, los religiosos y el control del episcopado y su relación con Roma, son los tres frentes en que se desarrolla la batalla de la ruptura de la Cristiandad Indiana, donde se irá pasando de la unanimidad católica al pluralismo, la Iglesia libre en el Estado Libre.* Se llegará a que la Iglesia será más libre del Estado, cuando la sociedad en su conjunto ya no sea unánimemente católica. Aunque es una paradoja *(cuanto más católica una sociedad, más tiende a controlar el Estado a la Iglesia, y viceversa)* que tiene su lógica profunda. Es una constante que se extrae por inducción empírica.

Para terminar el marco de base, una referencia a la Revolución Industrial. El siglo XVIII es, en Europa Occidental, de una extraordinaria prosperidad y un ritmo de crecimiento sin igual en relación con todos los tiempos anteriores. Por eso se experimenta y se vivencia tan intensamente la noción de "progreso". Este desarrollo apoyado en el comercio, las manufacturas y la hegemonía mundial (Voltaire escribe la primera filosofía de la historia universal, que toma en cuenta el conjunto de la Tierra y no el mundo mediterráneo y europeo solamente) va a tener un nuevo envión sin precedentes: la revolución industrial. El despegue se inicia en Inglaterra con la introducción del "maquinismo" (máquina a vapor), en zonas densamente pobladas, con concentración empresário-técnica, que permiten la expansión del capitalismo industrial (sobre la anterior base mercantil), el notable aumento de productividad, de velocidad del transporte y avance del "mercado" en todo el ámbito social. El nuevo mundo emergente tendrá sus teóricos primero en Adam Smith, luego Malthus y Ricardo. Al comienzo la diferencia entre los países que entran en la dinámica maquinista no es tan alta con los manufactureros (por ejemplo, al iniciarse el siglo XIX la distancia entre el Imperio Hispánico y el Británico, aunque apreciable no era tan inmensa como lo será luego de las guerras de la Independencia). Al iniciarse el siglo, la Ilustración española luchaba todavía por la "actualización". En 1825 el derrumbe es tan grande en España y en América Latina que la brecha será abrumadora.

La Ilustración española es una Ilustración católica. Su símbolo será Jovellanos, que intenta conjugar tradición y progreso. Pero Jovellanos es un ecléctico. La Ilustración católica es ecléctica. Es sintomático que no

produzca ningún gran pensador, ninguna "síntesis". Esto muestra su debilidad, su dependencia. Pero en España y en las Indias, la Ilustración católica es hegemónica (aunque en relación a Europa Occidental, es dependiente). Si contraponemos la Ilustración católica con la "enciclopedista", racionalista, laicista, lo podríamos hacer con las figuras de Jovellanos y de Aranda. Al comienzo, Aranda es minoritario en las élites; Jovellanos mayoritario. Poco a poco, sin embargo, Aranda irá desplazando a Jovellanos. En la segunda mitad del siglo XIX será francamente hegemónico. Aunque, es cierto, las masas populares siguen siendo barrocas. Esto es una anticipación simbólica de lo que sigue.

4. La Independencia abre la crisis

Al abrirse el siglo XIX imperaba en todo el ámbito hispanoamericano —en sus clases dirigentes— la Ilustración Católica, con los caracteres eclécticos ya señalados. *Sus tendencias, en relación a la Iglesia, son regalistas, jansenistas, galicanas. Se ha hablado de un "neojansenismo", que engloba las tres tendencias unitariamente,* y es la denominación que creo más apropiada, para diferenciarle del jansenismo original. Este, desde el *Agustinus* de Jansenio, con Saint Cyran, Arnauld, Pascal, proseguía la discusión abierta anteriormente por jesuítas (Molina) y dominicos (Bañez) sobre las relaciones entre naturaleza y gracia, libertad humana y divina. Es un jansenismo teológico, extremadamente rigorista. En cambio, la segunda fase, su continuación en el siglo XVIII, es un jansenismo eclesiológico y político. *Se pasa del jansenismo teológico al eclesiológico y político.* El belga Van Espen es su máxima expresión en su *Jus Eclesiásticum Universum:* regalismo, espíritu reformista, criticismo histórico, defensa del episcopalismo y conciliarismo, intento de limitar la jurisdicción eclesiástica al campo puramente espiritual. Será introducido por el valenciano G. Mayans, apologista del Concordato de 1753. Luego de la expulsión de los jesuítas, Van Espen se volvía texto de derecho canónico obligatorio en universidades y seminarios. Su influencia fue inmensa, determinante. Se era católico, en un cierto clima "cismático" (hubo en Holanda una Iglesia jansenista, el cisma de Utrecht, que, creo, aún sobrevive). Es lo que se manifiesta en el IV Concilio Provincial Mexicano de 1771, totalmente neojansenista: el Consejo de Indias consideró innecesaria su aprobación por Roma.

Puede acotarse que el neojansenismo está ligado en la Revolución Francesa a la sanción de la *Constitución Civil del Clero.* El neojansenismo afirma la primacía del poder civil, se trate de monarquía absoluta o de república. *Habrá así neojansenistas absolutistas y liberales, unidos por el*

cordón umbilical de convertir a la Iglesia en una parte dependiente del Estado. Este será uno de los rasgos del liberalismo "anticlerical" oligárquico hispanoamericano. Y esto es lo que permite la convergencia, aparentemente extraña, del jansenismo eclesial con la Ilustración Enciclopedista, que es racionalista, secularista, deísta y aún materialista. Estas dos aguas se mezclarán de forma continua, incluso ambiguamente en la vida de muchas personas. Sin embargo, puede decirse que *en la primera mitad del siglo XIX predomina la Ilustración Católica (neojansenista en distintos grados), y que en la segunda mitad predomina la herencia de la Ilustración a secas, de la enciclopedista, con la hegemonía de su progenie positivista. Aquí se consumará ya el fin de la Cristiandad Indiana.* Simultáneamente, en la Iglesia latinoamericana, desde 1831 en adelante, será afirmando la lucha por la "libertad de la Iglesia" ante el poder del Estado, que culminará en el Concilio Vaticano I. Este ascenso "ultramontano", señalará el fin de la "ilustración católica" eclesialmente considerada. Porque el "ultramontanismo" católico latinoamericano conciliará sin dificultad con la estructura constitucional del Estado liberal. Nuestro ultramontanismo no estará ligado, como en Europa, a tradiciones monárquicas. Será un ultramontanismo "republicano" sin problemas. Las formas de gobierno no lo determinarán como al "tradicionalismo" europeo.

Intentemos percibir la lógica histórica que se despliega en el primer tercio del siglo XIX, respecto de la Iglesia en Hispanoamérica. Esta lógica de crisis se desata con el derrumbe del Imperio Hispánico y el surgir de los nuevos Estados.

Ya al iniciarse el siglo XIX, estaba en el aire la imposibilidad que España mantuviera a las Indias en su órbita. En 1830 Godoy proponía a Carlos IV instalar *tres Regencias* en las Indias, a favor de tres Infantes de Castilla, sustituyendo los Virreinatos. La idea tuvo buena acogida en la Corte, pero la guerra con Inglaterra hizo que Carlos IV desistiera de exponer a sus hijos en la travesía. En realidad, España estaba casi incomunicada con América desde 1796, por su alianza con Francia; esta situación se prolongará hasta 1814, cuando la caída de Napoleón. Idea más radical había tenido el conde Aranda veinte años antes, cuando propuso formar en las Indias *tres Reinos,* unidos por un nuevo Pacto de familia excluyendo a los ingleses del comercio y haciendo participar en cambio a los franceses. El conde de Aranda, ante la independencia de Estados Unidos, preveía un nuevo poder continental emergente, cuyo ejemplo sería irresistible. Proponía adelantarse a tal situación de crisis. Esto le hizo caer en desgracia con Carlos III. En la puja anglo-francesa por el comercio de Indias vencería inexorablemente Inglaterra. *El célebre Burke formuló claramente la política británica en 1792: Si España se aliaba con Francia, Inglaterra debía adelantarse contribuyendo a desmembrar la monarquía española con la independencia de las Indias; si España se aliaba con Inglaterra contra Francia, entonces no había problema, el comercio de Indias caía en total control inglés, pues el único competidor de temer era*

Francia. Las dos hipótesis se cumplieron sucesivamente; el Imperio hispánico saltó a pedazos. No hacía falta la conquista, bastaba el control comercial. Será toda la política de Canning.

En 1802, el célebre abate Pradt, que tanta incidencia tendrá en el proceso emancipador y religioso hispanoamericano, escribía *Las tres edades de las Colonias,* notable análisis geopolítico de la situación [1]. Allí supone que Hispanoamérica *se dividirá en 15, 17 o 18 Estados.* Esta visión, tan realista, la retomará Bolívar en su carta de Jamaica (1815); allí formulará con claridad la razón de esta atomización: *la falta de un "poder intrínseco" que la unifique.* El poder del Estado en España mantenía la unidad de las Indias pero, roto ese vínculo, Hispanoamérica, gigantesca y dispersa, carecía de "centros" o "metrópolis" interiores, capaces de infratenerla en unidad. Lo racional era aceptar la disgregación pues era inevitable, pero estableciendo una "federación" que mantuviera los lazos unitivos y preparara el camino a uniones más profundas. Acotemos que Bolívar será "federativo" con los Estados resultantes, pero resueltamente enemigo del federalismo en la formación interior de los Estados, pues sostenía que eso era arrojarlos a la anarquía.

En 1808 comienza a desencadenarse el drama previsto. Napoleón traiciona a su aliada España e impone en Bayona a su hermano José. Por allí andaba el abate Pradt de asesor. Viene el alzamiento, una verdadera guerra religiosa contra el invasor francés que simbolizaba la incredulidad, pues se rememoraban las jornadas de la revolución francesa no sólo de persecución a la Iglesia, sino de sustitución del culto cristiano por el de la Naturaleza o de la Razón. Al no ser reconocida la usurpación, la monarquía quedaba acéfala, la soberanía revertía —según la doctrina tradicional de Tomás y Suárez— a los pueblos. Allí comenzó primero la guerra civil entre juntistas y regentistas y luego de independencia. La primera fase, que dura hasta 1814, es guerra civil en las Indias, aunque haya conatos de independencia. Luego será ya de independencia. A la altura de 1820 —consumada la revolución de Riego— ya está decidido el proceso irreversible de independencia y formación de los nuevos Estados americanos. Aquí se hace patente el comienzo de la crisis de la Cristiandad Indiana. *¿Cómo será la constitución religiosa de los nuevos Estados? Nuestra cuestión estalla a partir de 1820.*

Visto el imprescindible marco político, retomemos el hilo del proceso religioso desde la apertura del siglo, antecedente necesario de la crucial década del 20.

El Papado estsaba en una de sus horas más sombrías: descoyuntado de las Iglesias nacionales por el dominio del Estado sobre ellas, estaba en

---

[1] Aguirre Elorriapa, Manuel: *El abate Pradt en la emancipación hispanoamericana.* (Analecta gregoriana, Roma 1941) pág. 63. Esta obra, junto con la de Pedro Leturia *Relaciones entre la Santa Sede e Hispano américa* (Analecta gregoriana, Roma, Caracas. 1959/1961), es guía indispensable para la comprensión del proceso eclesial hispanoamericano en el primer tercio del siglo XIX.

el colmo de su debilidad. Su fortaleza está en ser efectivo centro de convergencia y unidad de las Iglesias en todas las naciones. Sus hilos más fieles, las órdenes religiosas, son quebrados, material y espiritualmente. Dice el historiador Philip Hughes: "Dios salvó entonces a la Iglesia enviándonos la Revolución francesa para destruir el absolutismo real. Efectivamente, hacia 1790, fuera de los estados de la Iglesia y de los nuevos Estados Unidos de América, no había un solo país en el mundo en que la religión católica gozara de libertad para vivir plenamente su propia vida y ni un solo país católico en que se le ofreciera otra perspectiva que la de una progresiva esclavitud y un gradual debilitamiento" *(Síntesis de Historia de la Iglesia.* Herder 1958, p. 268). Pío VI muere preso en 1799. En ese colmo de la impotencia, sin embargo, Mauro Cappellari (futuro Gregorio XVI en 1831) escribía confiado: *Il trionfo della S. Sede e della Chiesa* (Roma 1799). Es electo Pío VII, que como cardenal Chiaramonti, obispo de Imola, en una homilía (1797) afirmó la compatibilidad de cristianismo y república, criticando el pretendido origen divino del poder real. Pío VII hace el Concordato de pacificación con Napoleón, un modelo de la "era de los concordatos" moderna. Luego es el bloqueo continental contra Inglaterra, para arruinarla quitando mercados a la incipiente revolución industrial (que se volverá sobre Hispanoamérica). Pío VII se declara neutral. Napoleón ocupa a Roma en 1808, la anexa y aprisiona al Papa, que sólo será liberado en 1814. El derrumbe del Imperio Hispánico toma a la Iglesia en semejante situación. Casi acéfala.

La primera fase de la crisis del Imperio Hispánico es, no sólo la guerra de liberación contra los franceses, sino la guerra civil americana entre juntistas y regentistas, pues ambos bandos se reclaman de Fernando VII. El Precursor Miranda —financiado por los ingleses —es el principal independentista. En 1810-12 se reúnen las Cortes de Cadiz, con participación de americanos. En 1815 la guerra civil se resuelve contra los juntistas americanos. Sólo sobreviven las Provincias Unidas del Río de la Plata, que todavía no han declarado la Independencia. Presionado por España y la Santa Alianza, el Papa escribe la encíclica *Etsi Longissimo* (30-1-1816) exhortando a los americanos a la lealtad con Fernando VII. El absolutismo restaurado de Fernando VII precipita el resurgir de la guerra hispanoamericana, esta vez claramente independentista.

Las Cortes de Cadiz son la antecedente de las Constituyentes de los distintos Estados hispanoamericanos en los años siguientes. Más aún, está precontenida en ellas toda la política del liberalismo anticlerical hasta entrando el siglo XX.

Si comprendemos bien los comienzos, lo demás se dará por añadidura. En Cadiz se impone la visión de Jovellanos y Campomanes, netamente individualista en cuanto al reordenamiento de la propiedad rústica. Las Cortes eliminan el vasallaje, el poder feudal, suprimen los mayorazgos, aunque no tocan el poder de los terratenientes, es decir, no hay reforma agraria contra ellos, sino sólo con relación a las posesiones comunes de

villas y pueblos (desamortización civil) y las posesiones de las órdenes religiosas (desamortización eclesiástica). Se venden los bienes de Iglesias y municipios. Esto ya tenía su precedente: bajo el absolutismo, en 1795 se habían atacado los bienes de hospitales, hospicios, cofradías, instituciones benéficas obligando a su enajenación. Fue el primer ataque a la propiedad eclesial, que desmantelaba los servicios sociales que aquella prestaba, pues la asistencia social la realizaba la Iglesia y no el Estado. Luego, en tiempos de Napoleón, se reducen los conventos a la tercera parte; José Bonaparte, ante la resistencia encabezada por los religiosos, suprime completamente las órdenes monásticas y se secularizan sus miembros en 1809. Dispone la abolición de inmunidades y exenciones. Singular es que las Cortes de Cadiz, en medio de una guerra de liberación nacional, popular y religiosa, en ese mismo momento, a su vez dictan las medidas contra el monaquismo y sus bases materiales. Aquí se inicia la división de las "dos Españas", sus incomprensiones recíprocas. Pero se inicia no como conflicto de ilustrados enciclopedistas versus católicos, sino ante todo de "liberales" constitucionales católicos neojansenistas contra "absolutistas" católicos, también "regalistas" aunque ya más moderados en este aspecto. La palabra *"liberal"* se inventó allí. Cadiz se prolongó en el Trienio liberal (1820-1823) y tuvo su apogeo en las desamortizaciones de Mendizabal en adelante (1837-1855).

Examinando después la política de desamortizaciones en España, decía el eminente Joaquín Costa "la revolución pasó sin que el pueblo hubiera adquirido un palmo más de tierra". A diferencia de la Revolución francesa, en la que la desamortización eclesiástica consolidó una gran clase media campesina, de pequeños propietarios (que ya existía), en España —y luego en América Latina— estas reformas *"debían alumbrar un neolatifundismo territorialmente más extenso, económicamente más egoísta y socialmente más estéril que el precedente" (Historia Social y Económica de España y América.* Vicens Vives, Editorial Teide, 1959, Tomo V, p. 83). Tenemos así una anticipación en la historia de las desamortizaciones civiles (contra cuyos resultados se levantó la reivindicación de la revolución mexicana del siglo XX) y de las desamortizaciones eclesiásticas de América Latina. Los ricos individuales, se hicieron más ricos. Los pobres siguieron pobres o más pobres.

¡Pero llegamos al fin, a los años 20!

Empieza la organización de los nuevos Estados Independientes, las discusiones sobre la Constitución. Albor ligado al Trienio donde se inician las guerras civiles-religiosas en España. El curso de la historia americana —en este aspecto— aunque presente algunas afinidades, no será igual. Aquí son todos "constitucionalistas". Las diferencias serán dentro del "constitucionalismo".

La primera "reforma eclesiástica" se plantea el *Sur del Continente* en Buenos Aires, con B. Rivadavia. *Aquí comienza propiamente la "cuestión religiosa", pues en la década anterior, en la lucha abierta por "jun-*

tistas" y "regentistas", se trataba de la interpretación de los mecanismos institucionales en juego, ante la acefalía de la monarquía. Por eso, en conjunto, la década del 10 no presenta una temática religiosa aguda por parte de los dos bandos. Hay anuncios de lo que se desencadenará en los años 20, pero no pasan de eso. En cambio, ahora hay que decidir concretamente qué formas tomarán los nuevos Estados. La relación con la Iglesia les es esencial, pues la población es masivamente católica. Esto acaece dentro de un nuevo contexto: la hegemonía británica, que no es, por cierto, una hegemonía católica.

El Congreso de Tucumán de 1816, que declaró la Independencia de las Provincias Unidas, había aprobado el propósito de entablar relaciones con la Santa Sede, pues la Iglesia estaba sin obispos desde 1812. Tuvo, es obvio, una serie de intervenciones regalistas (nombró párrocos, legisló sobre cosas litúrgicas, etc.). Ya el Deán Funes sostenía que el Patronato no era un privilegio concedido a la persona de los reyes, sino un derecho inherente a la soberanía y el nuevo Estado su natural heredero. Todo se puso candente en los años 20, con la *"reforma general del orden eclesiástico"* (1822) iniciada por Rivadavia: allí se creaba un senado eclesiástico; se incautaban los bienes de los conventos, se prohibía hacer votos religiosos antes de los 25 años, se limitaba el número de religiosos en las casas, con mínimos y máximos; suprimía diezmos; sometía los religiosos al ordinario diocesano, etc., etc. Son medidas que se repetirán casi con monotonía durante el siglo XIX, en distintos países de América Latina. *Es el neojansenismo. Al comienzo no es todavía el enciclopedismo que, muy minoritario, apoyaba todo eso: instrumentalizaba al neojansenismo para sus propios fines.* Muchos han encontrado en la reforma de Rivadavia la influencia de Juan Antonio Llorente, sacerdote renegado, colaborador de José Bonaparte y administrador entonces de los bienes amortizados. En 1819 hizo, dedicado a los americanos, sus *"Discursos sobre una Constitución Religiosa, considerada como parte de la Civil Nacional"*. Era un enfoque abiertamente cismático, antirromano. Para que haya idea de los matices, señalemos que el Deán Funes refutó a Llorente y que fue apoyado por Gregoire, el famoso Obispo juramentado francés, de gran predicamento en la época.

La reforma rivadaviana produjo una reacción adversa en los pueblos del Río de la Plata que la sintieron como un ataque a su fe. Hubo caudillos que levantaron la bandera de *"Religión o Muerte"* (Facundo, el que luego atacará Sarmiento). Los opositores mandan a fray Pacheco a entablar negociaciones directas con Roma. Se levantan las voces de Castro Barros y Medrano, en defensa del Pontificado. El indomable y pintoresco fray Castañeda calificaba la reforma como *"Iglesia Anglicana de Buenos Aires"*. El sarcasmo no estaba despistado, pues desde Londres venía la propaganda cismática principal. Conviene aquí un breve recuento.

En londres y París estaban los centros europeos de mayor propaganda independentista. Allí los mensajeros hispanoamericanos se mezclaban

con los españoles exilados. Se editaban varias revistas, que se difundían en toda Hispanoamérica. Los ingleses tenían la mejor red de intercomunicaciones, montada además sobre las logias masónicas. Sin embargo, Londres, llamada por Menéndez y Pelayo centro del "filibusterismo" literario (ideológico), no es reductible a una sola perspectiva. Había una gama de posiciones. Desde Blanco White, cura apóstata, vuelto anglicano, propagandista abiertamente cismático, hasta Andrés Bello, neojansenista moderado, alta expresión de la Ilustración Católica americana. Aunque la verdad es que la propaganda cismática daba el tono. Se edita en Londres, por ejemplo, "dedicada a los pueblos libres de América" en 1826 *Verdadera Idea de la Santa Sede,* de Pedro Tamburini, famoso teólogo del obispo Ricci, del Sínodo cismático de Pistoya. La obra tuvo una difusión excepcional. De aquellos dos centros venía también la gran influencia de Destutt de Tracy y Jeremías Bentham, nuevas variantes de la tradición de Locke, empiristas y utilitaristas más radicalizados. Rivadavia y Santander serán especialmente tributarios de Bentham y sus manías legislativas.

La reforma eclesiástica de Rivadavia se reproduce, más que como influencia propia, por ser síntoma y desencadenante del clima ideológico generalizado en los ámbitos hispanoamericanos. En sus élites, ante todo.

El Dictador Francia, "Yo el Supremo", en Paraguay, en 1824 suprime los conventos y seculariza sus sacerdotes, elimina el cabildo catedral de Asunción, el único obispo queda totalmente marginado, etc. El Dr. Francia, como señala Adriano Irala Burgos, evolucionó desde el catolicismo a un deísmo rousseauniano: "para el pueblo quería la conservación del catolicismo. Claros rasgos de josefismo: se interesaba en los detalles del culto que él ya no practicaba, considerando a la religión no bajo su aspecto de verdad revelada, sino bajo la moralidad que la misma imponía al pueblo. El culto debía disponer de lo que necesitaba, pero sin lujos y sin una jerarquía eclesiástica que concentrara el poder" (Ver *La Evangelización en el Paraguay,* Ed. Loyola, p. 150). El caso Francia, sin embargo, es muy original y no se repitió. Sólo luego de la muerte de Francia, pudo Carlos Antonio López —en términos siempre realistas— regularizar las relaciones con la Santa Sede y restablecer la jerarquía católica.

En *Chile,* la situación es semejante a la ríoplatense. Un antecedente original de la crisis eclesial, es la del jesuíta chileno desterrado Manuel Lacunza (1731-1801) con su obra *La Venida del Mesías en Gloria y Majestad,* en expectación milenarista, y por eso sospechosa a las autoridades eclesiales. Tuvo su impacto en Buenos Aires, donde Manuel Belgrano la hizo imprimir en Londres (1816). También se imprimió entonces en Puebla y en París. Como acotación, digamos que Lacunza resucitó en los círculos bíblicos de los años 1930. El milenarismo, bajo distintas formas, reaparece en tiempos de crisis. Pero no es esta dinámica la que prospera en los años de 1820, sino el neojansenismo. En 1824, el ministro Francisco Pinto impulsa reformas eclesiásticas, copia de las de Rivadavia. En tal situación,

llega a Buenos Aires y Chile la *Misión Juan Muzzi* (en la que venía Juan María Nastai, el futuro Pío IX), llamada antes por O'Higgins y Cienfuegos, que es el primer contacto directo del Pontificado con el mundo hispanoamericano. Desde siempre, las monarquías ibéricas habían impedido toda relación inmediata de las Iglesias locales con Roma. Sólo en 1807 había llegado a Brasil el primer Nuncio con la corte portuguesa exiliada. La Misión Muzzi terminó en fracaso, pero fue el augurio de las nuevas relaciones con Roma. En las interesantes Memorias de su secretario, José Sallusti, se anota la propaganda anti-romana que difundían por doquier los mercaderes ingleses.

Si pasados a la *zona "bolivariana"*, se plantean nuevas perspectivas interesantes. El Precursor Miranda, de ideología enciclopedista, propicia la religión católica estatal, pero cismática de Roma. En Bolívar, la evolución es distinta. Durante el proceso revolucionario, Bolívar va desde una visión deista, más bien hostil a la jerarquía, hacían una franca revaloración de la Iglesia Católica. Muchos factores convergen en esa evolución. Una relación más cercana con la fe popular. Una necesidad de salvar de la anarquía a los nuevos Estados, apelando al sostén de la Iglesia, vínculo unitivo del pueblo. Bolívar vuelve a la Iglesia. En ese camino, desde 1822 Bolívar intenta contactos con Roma por medio del obispo Lasso de la Vega. Pasan diversas vicisitudes. Pues así como León XII envía la Misión Muzzi (1823) al gobierno de Chile, luego presionado por la Santa Alianza y España lanza el breve desaprobando la insurgencia hispanoamericana *Etsi Iian Diu*, 1824, para arrepentirse y tener contactos en 1825 con el enviado de Bolívar. Vacilaciones de los momentos de transición. Provee de obispos las sedes de Bogotá y Caracas, Santa Marta, Antioquia, Cauca y Quito en consistorio de mayo de 1827, con la protesta violenta de Fernando VII. El camino de las relaciones directas entre el Papado, las Iglesias locales y los nuevos Estados, estaba abierto. Bolívar hizo el *Brindis de Bogotá:* "La causa más grande nos une en este día, el bien de la Iglesia y el bien de Colombia. Una cadena sólida y más brillante que los astros del firmamento nos liga nuevamente a la Iglesia Romana, que es la puerta del Cielo. Los descendientes de San Pedro han sido siempre nuestros Padres, pero la guerra nos había dejado huérfanos como el cordero que bala en vano por la madre que ha perdido. La madre lo ha buscado y lo ha vuelto al redil: ella nos ha dado Pastores dignos de la Iglesia y de la República. Estos ilustres Príncipes y Padres de la Grey de Colombia son nuestros vínculos sagrados con el cielo y con la tierra. Serán nuestros maestros y modelos de la religión y de las virtudes políticas. La unión del incensario con la espada de la ley es la verdadera arca de la alianza" (octubre 1827).

De tal modo, Bolívar hacía una política eclesiástica opuesta a la pregonada por el Abate Pradt, que quería incluso Patriarcados independientes. Sin embargo, Pradt, que murió reconciliado con la Iglesia, no había sido nunca regalista; por el contrario, defendía la separación de la

Iglesia y el Estado, como una necesidad de libertad de la Iglesia. Pradt se había opuesto radicalmente a la Constitución Civil del Clero durante la revolución francesa. Quizá esos pensamientos de Pradt están presentes en el discurso de Bolívar, en Chuquisaca, en 1826 al Congreso Constituyente de Bolivia donde sostiene que una Constitución del Estado no puede prescribir un culto religioso, en términos que hoy evocan al Vaticano II.

En *México,* acaecieron primero las grandes revoluciones populares encabezadas por Hidalgo y Morelos. Las más populares del ciclo de la Independencia. En ellas, su pensamiento era: "La religión católica será la única sin tolerancia de otra". Reflejaba el sentimiento de las masas. Las cuestiones de "libertad de cultos" y de la "separación" serán planteos de las élites, pues en realidad no había otros cultos, salvo el de los comerciantes extranjeros y personas sueltas. La Constitución de Cadiz también decía: "La religión de la Nación española es y será perpetuamente la católica, apostólica, romana, única y verdadera. La Nación la protege por leyes sabias y justas y prohibe el ejercicio de cualquier otra". (Art. 12). En el Plan de Iguala, se proclama la independencia de España y la unidad católica religiosa. Las discusiones que siguieron fueron de índole neojansenista, con algunos conatos cismáticos. México estaba sin obispos. Gregorio XVI, en su primer consistorio de febrero de 1831, nombra seis obispos para las principales vacantes de México. Es de señalar que poco después, el Dr. Gómez Farías, "patriarca del liberalismo", impulsaría la primera reforma eclesiástica en 1833, análoga a la de Rivadavia. Es el antecedente necesario de la siguiente "Reforma" de Benito Juárez, más violenta y radical, de 1857 a 1859, que va desde las desamortizaciones civiles y eclesiásticas hasta la libertad de cultos y separación Iglesia-Estado. Las desamortizaciones de la "Reforma" son el ejemplo más patente de la nueva expansión del latifundismo que impulsan las repúblicas oligárquicas en toda América Latina.

Los procesos en los países no mencionados, siguen caminos semejantes, con diferencias de tiempos e intensidades. Ya es suficiente enumeración.

En México hay una variante importante. Es la presencia del poder de Estados Unidos que contra la masonería del rito escocés, impulsa la "mayoría del rito yorquino" a través de su embajador Joel R. Poinsett, un anarquizador del país. Una de sus figuras claves, Lorenzo de Zavala, que se proponía según sus palabras "la entera destrucción del Poder Eclesiástico", terminará después en primer vicepresidente de la República Texana, luego incorporada a Estados Unidos. Poinsett tuvo como un elemento esencial de su política el desmantelamiento de la Iglesia Católica, para quebrar la unidad religiosa mexicana, que era sostén de la unidad nacional, tan difícil en medio de las incertidumbres del nuevo Estado. Aquí comenzó ya el retroceso de Inglaterra y Francia en Hispanoamérica frente a Estados Unidos.

Ante el panorama del proceso eclesial, puede percibirse que la apertura de los años de 1830 aleja definitivamente la posibilidad de Iglesias cismáticas en los nuevos Estados latinoamericanos. Gregorio XVI reconoce las nuevas repúblicas. El camino se inicia con la *Sollicitudo Ecclesiarum*. El Papado establece sus lazos directos con las Iglesias locales. Estas se afirman cada vez más defensoras de su libertad ante el Estado, movido siempre por la reivindicación del Patronato y con sus tendencias neojansenistas. No es un azar que en 1831, el deán de Lima, José Ignacio Moreno publicara su *Ensayo sobre la Supremacía del Papa* que tuvo numerosas ediciones y un gran eco, incluso en Europa. Es la culminación de una gran lucha de los defensores de la unidad de la Iglesia Católica en América Latina, desde el extremo norte, México, con el jesuíta Basilio Arrillaga hasta el extremo sur, Argentina y Chile con Castro Barros. Será aquel animoso camalduense Mauro Cappellari, ahora Gregorio XVI, el que inicia *Il trionfo della Santa Sede e della Chiesa* en medio de tantas incertidumbres de sobrevivencia.

5. Conclusión

La Ilustración hispanoamericana fue primordialmente católica. El último gran esfuerzo para "actualizar" al decadente Imperio de España y las Indias. Un promisor esfuerzo que se frustró con las catástrofes que abrieron el siglo XIX. La tenaza de Inglaterra y Francia le destrozaron. La torpeza del absolutismo de Fernando VII consumó la tragedia. La guerra civil se hizo de Independencia. Las nuevas repúblicas nacieron en medio del caos. Bajo la nueva hegemonía de Inglaterra y otras menores como la de Francia y Estados Unidos. La Ilustración católica hispanoamericana terminó en un gran fracaso. Aunque alumbró el nacimiento de las nuevas repúblicas.

La segunda mitad del siglo XVIII y el primer tercio del XIX, son de extrema postración eclesiástica. El mayor abatimiento del Papado. Es la descomposición de las Cristiandades Católicas europeas y también de la Cristiandad Indiana. Hemos puesto el marco para comprender la crisis de esta última. El comienzo de la ruptura que señala la década de 1820, único momento en que existió riesgo de cisma neojantesenista. Después de 1830 eso quedó descartado. Sólo hubo algunos remedos miserables de Iglesia nacional. La comunión católica se mantuvo firme.

La Ilustración católica hispanoamericana y la crisis de la década del 20, nos dan las bases para comprender el desarrollo de toda la dinámica de la ruptura de la Cristiandad Indiana, hasta su consumación, al abrirse el siglo XX. La Ilustración fue de las élites, no de las masas. Esa Ilustración católica, dijimos, hegemónica en Hispanoamérica, pero no en el contexto de las potencias marinas, Inglaterra y Francia. Era dependiente de la Ilustración inglesa y francesa, hostiles a la Iglesia católica. Por eso el eclecticismo fue destino de la Ilustración Católica. No tuvo el vigor y

la capacidad de una nueva síntesis (que hubiera quebrado esa dependencia). Sin síntesis propia, carecía de posibilidades de auto-desarrollo. Pues el eclecticismo crece por agregados, en tanto que la síntesis por autodespliegue (aunque incorpore lo otro). Incapacidad de síntesis es signo de dependencia. Capacidad de síntesis revela autoposición, ruptura virtual o actual de las dependencias. No es extraño que todavía nuestro pensamiento se debata asediado por el eclecticismo.

El proceso de ruptura parece claro. La Ilustración católica fue cediendo más y más a la Ilustración "enciclopedista". Mariano Moreno traducía el *Contrato Social* de Rousseau y eliminaba las partes referentes a la religión. Nariño traducía los *Derechos del hombre* y los comentaba incluyendo referencias a Santo Tomás. No había reasunciones asimiladoras y transformadoras. El mayor pensador americano ilustrado católico es, sin duda, Andrés Bello. Su itinerario es simbólico. Aprendió inglés traduciendo a Locke. Pero su pensamiento se asentó finalmente en Thomas Reid, crítico de la tradición empirista de Locke. Por eso de Bello se pasa fácilmente a Balmes y los neoescolásticos de la *Civiltá Católica,* desde la segunda mitad del siglo XIX. Ellos también vienen de Reid. Por un inglés, se inicia la ruptura con el pensamiento inglés. Me refiero al ámbito católico latinoamericano. Pero ya Balmes y los neoescolásticos no tienen nada de "neojansenistas". Balmes es católico liberal, pero "ultramontano". Eso explica su inmensa influencia en la Iglesia hispanoamericana posterior a la etapa que hemos considerado. La Ilustración católica básica se bifurca: por un lado "católicos liberales" ultramontanos, por otro lado liberales neojansenistas, más y más "enciclopedistas". Bello también fue reconocido maestro por grandes "anticlericales". El apogeo de esta dirección es en la segunda mitad del siglo XIX, con el auge del Positivismo, que pone a la Iglesia como residuo de una época superada. Pues hubo la época "teológica" (la colonial), luego "metafísica" (la independencia) y ahora "positivista" (científica). Eso era lo que creían las élites finiseculares. Dentro de ellas los católicos eran sitiada minoría, aunque el pueblo silencioso mantenía la fe, es claro, empobrecida.

Podría seguirse también el hilo de las declaraciones constitucionales. Primero son las afirmaciones de la religión católica como única y excluyente. Después es la religión católica junto a la libertad de cultos. Finalmente viene la separación de la Iglesia y el Estado. Todo esto, dicho en los textos de variadas maneras. Las dos últimas formas son ya el fin de la Cristiandad Indiana. Esto se precipita desde la segunda mitad del siglo XIX, con el apogeo de las repúblicas oligárquicas, en la órbita anglosajona. Los puertos daban base social al disenso. La Iglesia no era tan unánime en la sociedad. Esto fue dando realidad al primitivo designio de las minorías enciclopedistas de los comienzos de la crisis, pues la Iglesia era todavía cuasi unánime en la década de 1820, por lo cual la única posibilidad del disenso era promover un "catolicismo cismático". Luego esto se

hizo imposible; la Iglesia fue volviéndose "ultramontana" y afirmando su libertad ante el Estado. Pero simultáneamente perdía base en las clases altas y medias más ligadas al circuito comercial británico. Esto fue dando mayor realidad social a la exigencia de libertad religiosa. Así, el Estado y la Iglesia lucharon ambos para librarse de la hegemonía del otro. Eso liquidaba a dos puntas la misma Cristiandad. Aunque la Iglesia mantuviera nostalgias, que ella misma contribuía a aventar.

Hemos visto el comienzo de la segunda fase histórica de la Iglesia en América Latina —la ruptura de la cristiandad indiana— según el marco de Puebla. El recuento de los hechos históricos verifica y da carnadura a los grandes esbozos de Puebla. Pero todavía falta mucho para completar la revisión histórica del siglo XIX eclesial latinoamericano. Sin esa revisión no alcanzaremos la autoconciencia histórica madura que nos exigen las tareas de nuestro tiempo.

El bienestar psicológico del Sacerdote en la Tercera Edad *

Alvaro Jiménez Cadena, S.J.

I. La Situación Humana de los Sacerdotes en la Tercera Edad

Juan Pablo II destacaba varios puntos que a la Santa Sede le merecían una especial atención, al dirigir un mensaje sobre *Los derechos y el papel de los ancianos en la sociedad actual,* ante la Asamblea General de las Naciones Unidas, celebrada en Viena en Agosto de 1982 [1]. El Papa insistía en la atención prestada a las personas ancianas en cuanto tales y a la calidad de su vida hoy; al respeto de su derecho a permanecer siendo miembros activos de una sociedad a cuya construcción han contribuído; la voluntad de promover una organización social en la que cada generación pueda aportar su contribución unida a las otras generaciones. Finalmente hacía el Papa una llamada a la creatividad de cada ambiente socio-cultural, de manera que puedan encontrarse en él respuestas satisfactorias para mantener a los ancianos en las actividades que corresponden a su gran diversidad de origen y educación, capacidades y de experiencia, de cultura y creencias.

De esta situación que describe el Papa al hablar de los ancianos en general, no escapan los sacerdotes del mundo entero, como acertadamente lo hicieron notar para Colombia los participantes en el *Seminario sobre Pastoral Sacerdotal de la Tercera Edad,* convocado por el Secretariado Permanente del Episcopado Colombiano (Departamento de Ministerios Jerárquicos), que se reunió en Bogotá el 4 y 5 de mayo de 1984 [2]. El grupo de expertos reunidos concluyó que la situación humana del grupo de sacerdotes de la tercera edad es en Colombia muy variada: existe un grupo grande de sacerdotes ancianos que trabaja; naturalmente este grupo de presbíteros, empleados ministerialmente, es el que está en mejor situación. No faltan algunos a quienes pudiéramos calificar de "sub-empleados". Finalmente hay otros que ya no pueden trabajar y de ellos sólo un pequeño número está más o menos atendido; mientras que otros se hallan desprotegidos; estos últimos son los que están en la peor situación, sobre todo cuando se trata de inválidos.

---

* Ponencia presentada en el Encuentro del CELAM sobre: *Bienestar Humano y Seguridad Social del Clero en América Latina,* Bogotá, marzo 25 a 29 de 1985.

[1] Juan Pablo II, *Los derechos y el papel, de los ancianos en la sociedad actual.* (Mensaje a la Asamblea Mundial de la ONU celebrada en Viena Julio 22, 1982). *L' Osservatore Romano,* Agosto 22 de 1982, 1-8.

[2] Jiménez, A., S.J. "Un Anciano puede vivir feliz: Las Necesidades Psicológicas del Anciano", *Vida Espiritual,* 1979, 63, 9-13.

Entre los sacerdotes mayores, los problemas principales anotados fueron: la falta de motivación del mismo sacerdote para ayudarse y dejarse ayudar; su inseguridad ante el futuro; los sentimientos de soledad y abandono; el impacto causado por la transición eclesial y la evolución rápida de la sociedad; la inestabilidad psicológica; la dificultad para disfrutar de una verdadera convivencia. Naturalmente un problema fundamental es la inseguridad económica, y la deficiente previsión social en que vive la mayor parte del clero anciano; pero no es el único y a veces no es el más doloroso problema.

Al tratar de concretar cuál era el problema principal de los sacerdotes en Colombia y establecer una prioridad en las necesidades, enumeraron las siguientes:

a) *Por parte del mismo sacerdote anciano:* la incapacidad física y mental en la que a veces se encuentra y sus múltiples problemas de salud; la falta de preparación para aceptar su situación y de motivación para dejarse ayudar; la marginación del trabajo y de la convivencia social; y la profunda necesidad de ser escuchado.

b) *De parte de los otros sacerdotes:* se nota en general falta de conciencia e impreparación para atender a los hermanos de edad; se echa mucho de menos una fraternidad sacerdotal eficaz; se nota una gran necesidad de comunicación y compañía; carecemos de servicios de animación integral para los ancianos; se lamenta el vacío de organismos coordinadores y animadores del clero, a nivel diocesano y nacional.

Como base para el presente ensayo y a petición del autor, un grupo de estudiantes de 8º semestre de Psicología, de la Universidad de Santo Tomás (Bogotá) acaba de realizar un sondeo de opiniones, bajo la dirección de la Profesora de Psicología Gerentológica, Dra. Elisa Dulcey acerca de las *Necesidades y Expectativas del Sacerdote Anciano.*

—Personas entrevistadas 24, a saber: 23 sacerdotes en ejercicio de sus funciones; uno retirado por voluntad propia y casado.

—Edad de los sacerdotes: casi todos mayores de 60 años.

—Evadieron totalmente la entrevista: cuatro (4).

—Aceptaron la entrevista, pero evadieron el tema: seis (6), hablaron de sus funciones y responsabilidades; mencionaron algunos que no les faltaba nada.

—Específicamente dos (2) se pusieron de mal genio cuando se les mencionó el tema de su propia vejez y/o se les preguntó su edad.

Las respuestas o comentarios de los catorce (14) que colaboraron son las siguientes:

—Necesitan mayor colaboración de los fieles o feligreses, porque poco colaboran; dos (2) mencionaron eso como única necesidad. Un tercero

mencionó que algunos creen que los sacerdotes se gastan la plata para ellos mismos.

—Que les dejen dirigir la Iglesia de su pueblo, como hace 16 años; pero ahora se ha visto desplazado por uno más joven, cuyo trabajo abarca mucho, dejándole a él lo mínimo (actividades muy específicas), relacionarse con gente como orientador y guía, especialmente con la juventud; es algo que ya no puede hacer y eso lo hace sentirse mal porque se siente desplazado. Además, se siente enfermo, con mucho frío y no tiene calefacción.

—Un sacerdote de 50 años, al referirse a los ancianos (sacerdotes) dijo que los llevaban a casas especiales para viejos, porque su edad no les permitía ejercer su profesión y por lo regular se volvían "gruñones".

—Sólo deseaba y necesitaba salud para seguir ejerciendo sus funciones. Dijo que lo peor que le podría pasar sería tener que ser cuidado por alguien, pues entonces se sentiría un estorbo.

—Comentó que ellos empezaban a ser reemplazados por otros sacerdotes más jóvenes y las tareas empezaban a reducírselas; cada vez menos para hacer: la misa; y entre más viejos, a veces ni eso, sino más bien de ayudantes. Comentó que a nivel económico no les faltaba nada, porque hasta los viajes se los pagaban.

—Existe poco sacerdote como para reemplazar, pero está muy contento en su trabajo. Lo visitan mucho y tiene muchas misas.

—Un padre que se encontraba en días de descanso, pues se sentía cansado, había realizado muchas obras como arreglar el cementerio, la capilla, etc. Se sentía también enfermo (con artritis) y solo, porque casi no lo visitaban familiares ni colegas y agregó: "también es porque mi genio es insoportable y está bien, porque nadie tiene por qué pagar lo que no ha hecho" (es decir aguantarlo).

—Todavía espera mucho de la vida y le resulta lo mejor el ser sacerdote.

—Deseaba sentir de nuevo la alegría de antes. Muchas veces hubiera querido conocer a personas jóvenes, cuando se sentía solo. Se puso de mal genio al preguntarle la edad (aproximadamente tiene 75 años). Afirmó que algunos sacerdotes jóvenes no lo tenían en cuenta. A veces le gustaría estar solo sin los sacerdotes compañeros.

—Capellán de un colegio de niñas: A veces su trabajo en el colegio le ha traído desilusiones, pero le satisface su labor sacerdotal. Se queja de que cada día se pone más viejo y dice: "Yo ya tan viejo: sólo Dios se acuerda de uno".

—Se siente muy solo y lo que más añora es poder compartir con la gente y también tener los fondos necesarios para hacer obras de caridad.

—Lo que más falta a los sacerdotes viejos es asistencia médica, según este sacerdote de 58 años. Además, no cuentan con sueldo permanente y

lo que reciben es todo para la comunidad. Lo malo es que las personas creen que los curas se la pasan gastando la plata.

—Una necesidad muy sentida: ayuda económica, para no tener que luchar tanto para sacar adelante la Iglesia. Otra necesidad: retiro más temprano. Se siente cansado y le duelen mucho los ojos (72 años).

—A los 47 años renunció a ser sacerdote y se casó porque se sentía muy solo y no quería llegar a viejo así. Ahora tiene 65 años.

Tal vez no sea aventurado afirmar que esta problemática, verificada en Colombia, afecta en mayor o menor grado a todos nuestros sacerdotes ancianos de América Latina; así hemos podido constatarlo por las encuestas enviadas al Departamento de Vocaciones y Ministerios del CELAM, procedentes de muchos países, como paso preparatorio para este Encuentro sobre *El Bienestar Humano y Seguridad Social del Clero en América Latina.* Estas respuestas complementan las opiniones de los sacerdotes colombianos y nos colocan en una perspectiva más latino-americana.

Las encuestas destacan la soledad de muchos sacerdotes, la deficiente solidaridad entre los mismos, la preocupación por la falta de una formación permanente, la ausencia casi total de atención psicológica sobre la cual no existe ni siquiera la conciencia de su necesidad. Se anota también la necesidad de fomentar el descanso, las sanas diversiones, la selección cuidadosa de Directores Espirituales y de Psicólogos preparados para atender al clero, la urgencia de buscar cómo ocupar el tiempo para que el sacerdote al retirarse no se sienta inútil ni arrinconado, la necesidad de promover la vida fraterna y la comunión presbiterial, la importancia de educarlo para una relación satisfactoria y madura con la mujer, especialmente con las religiosas. Los problemas del presbítero anciano podrían, pues, agruparse en dos grandes categorías:

a) En primer lugar los *problemas económicos* que abarcan todo el aspecto de Seguridad y Previsión Social del Clero y que exigen la búsqueda de agentes, estructuras, organizaciones, financiación de un servicio de Seguridad Social del Clero de América Latina a nivel regional, nacional y del Continente. Este tema se trata en otra ponencia de este Encuentro.

b) Una amplia gama de *problemas psicológicos y humanos* que trascienden lo puramente económico aunque pueden entremezclarse con ellos, y que están golpeando duramente a nuestros hermanos ancianos que han gastado su vida al servicio de la Iglesia en América Latina. Sobre este segundo aspecto nos concentraremos en el resto de esta exposición, concientes por lo demás de que muchos de tales problemas no son exclusivos del presbítero, pero sí pueden adquirir en su caso tonalidades muy características. Aunque el sacerdote religioso comparte gran parte de esta problemática, nuestra atención se centrará especialmente en el sacerdote diocesano.

II. El Bienestar Humano Integral del Anciano

1. *Satisfacción de las necesidades humanas fundamentales*

Se puede afirmar sin temor a equivocarse que la felicidad y el sano ajuste psicológico de todo anciano dependen principalmente de que sus necesidades básicas sean adecuadamente satisfechas. Este principio vale lo mismo para el niño que para el joven; para el adulto que para el anciano; lo mismo para el sacerdote que para cualquier otra persona. Hay que tener en cuenta también que las necesidades fundamentales del ser humano son las mismas, aunque el modo de satisfacerlas varíe infinitamente de un individuo a otro y, en un mismo individuo, de acuerdo con las diferentes etapas de su evolución y los momentos de su existencia.

Ahora bien, ¿cuáles son las necesidades fundamentales del ser humano?

a) *Necesidades orgánicas:*

Para que el anciano viva satisfecho, hay que tener en cuenta ante todo sus necesidades orgánicas, o sea aquellas que directamente se relacionan con el mantenimiento de su vida y la salud corporal. Precisamente porque el organismo va decayendo, el anciano necesita especiales cuidados en lo que se refiere a la alimentación, al sueño, al reposo, al alivio de sus molestias y dolores.

Es ésto tan claro que no es necesario recalcarlo. Desafortunadamente son muchos los ancianos que echan de menos mejores oportunidades para llenar estas necesidades fisiológicas. Y en una sociedad como la nuestra, con amplias mayorías marginadas en toda América Latina, resulta que son muchísimos los ancianos que no encuentran una satisfacción adecuada de las más elementales necesidades del ser humano.

b) *Necesidades psicológicas:*

Subiendo un poco más en la escala de las necesidades humanas, nos encontramos con una serie compleja de necesidades psicológicas, tanto de tipo personal como de tipo social, que deben ser satisfechas adecuadamente para que el anciano pueda llevar una vida feliz y gozar de la salud mental.

La seguridad es la más básica entre las motivaciones psicológicas del ser humano. Seguridad significa la protección contra los peligros que amenazan a uno mismo o a otros con los cuales uno se siente unido; estos peligros no sólo son de orden físico, sino también amenazas psicológicas, como el temor a la soledad, al fracaso, al cambio, etc. Las personas que se sienten amenazadas, se comportan a su vez de manera amenazante o defensiva y no pueden sentirse a gusto en el trato con los demás, ni vivir felices.

Como persona humana, el anciano necesita tanto o más que el niño, amor y comprensión, seguridad y protección. A medida que el hombre

envejece va sintiéndose cada vez más solo, menos necesario para los demás, menos estimado por ellos. Cada día que pasa, el anciano se va alejando del mundo de los adultos y los jóvenes; se siente más ajeno a los intereses, a las preocupaciones, a las conversaciones de quienes lo rodean.

Es entonces cuando se hace más imperiosa la satisfacción de este grupo de necesidades sociales; la necesidad de participar en las experiencias y actividades de quienes le rodean y de comunicarse con ellos, la necesidad de pertenecer a una familia, o a un grupo de amigos, o a una asociación cultural, deportiva, religiosa, política o económica.

El anciano necesita imperiosamente que los demás le demuestren aprecio y reconozcan los pequeños o grandes logros de su vida. Especialmente importantes para la felicidad del anciano es que encuentre maneras apropiadas de mantener su auto-estima, la cual a su vez depende del aprecio y reconocimiento que recibe de las demás personas.

c) *Las necesidades superiores:*

Hasta ahora no hemos mencionado toda una gama de necesidades superiores que experimenta el ser humano y que con frecuencia se hacen más dinámicas a medida que el hombre avanza en edad y se aproxima a la vejez. Mencionemos la motivación hacia la sabiduría, las motivaciones estéticas, y finalmente las necesidades de tipo religioso, que adquieren una importancia capital en la vida del sacerdote, radicalmente orientada al amor a Dios y al servicio de los hermanos por amor a Dios.

d) *La Jerarquía de las Necesidades Humanas:*

Entre los psicólogos modernos se ha hecho clásica la *"Teoría de la Jerarquía de las Necesidades"* de Abraham Maslow.

Según este autor, las necesidades humanas se ordenan de acuerdo a una *Jerarquía* de prioridades. Cuando las necesidades más potentes y prioritarias se encuentran satisfechas, las siguientes en la jerarquía emergen y exigen satisfacción. Cuando éstas, que a su vez, se satisfacen, se da otro paso hacia arriba en la escala de los motivos. El orden jerárquico, comenzando por las más básicas es, para Maslow, el siguiente:

Primera: Necesidades fisiológicas tales como el hambre, la sed, el sueño.

Segunda: La seguridad.

Tercera: La necesidad de pertenencia.

Cuarta: La necesidad de sentirse estimado y efectivo ("logro").

Quinta: Finalmente, la de *auto-realización,* o sea la motivación hacia la ciencia, el arte, la belleza. En esta categoría podríamos incluir todas las motivaciones religiosas.

2. *Problemática específica del anciano sacerdote*

El sacerdote, como ser humano, participa de todas estas motivaciones humanas fundamentales y se siente frustrado cuando éstas no se satisfacen adecuadamente. Sobra insistir en ello. Pero, por su misma vocación, con frecuencia presenta una problemática característica, que es preciso tener en cuenta. Aplicando la teoría de Maslow al caso de los sacerdotes, vemos la importancia fundamental que adquiere la temática del presente Encuentro, en el cual se da especial importancia a la Seguridad Social del clero, que se relaciona especialmente con los dos primeros niveles. Para que un sacerdote, especialmente el enfermo y el anciano puedan vivir dignamente debe ante todo proveerse a sus necesidades más elementales como son la comida, la vivienda, la salud, la conservación de su vida.

Pero a un anciano no le basta con la satisfacción de estas necesidades elementales. Cuando ellas estén básicamente satisfechas, debemos proveer también a las que ocupan otros lugares más elevados en la jerarquía y que Maslow resume con los nombres de pertenencia, estimación, efectividad, auto-realización.

Hagamos algunas aplicaciones a la vida de los presbíteros, como simples ejemplos, entre muchos posibles:

—La vocación al sacerdocio lo llama a imitar a Cristo *pobre* y a trabajar *sin avaricia* por los bienes materiales.

Al ver que la vejez se aproxima, fácilmente se acrecientan en el presbítero los sentimientos de inseguridad y de riesgo, que pueden hacerle sucumbir a la tentación de avaricia y apego al dinero, si no existen los medios institucionales que provean a su honesta sustentación y le protejan de los riesgos que conllevan la ancianidad, la jubilación, la invalidez.

—Por su *celibato* ha tratado de imitar a Cristo virgen y ha renunciado a formar una familia propia. Pero continúa siendo un ser humano, dotado de una capacidad profunda de amar y de sentirse amado. Con frecuencia el sacerdote de edad, especialmente el diocesano, se siente profundamente solo y marginado. Estos sentimientos, si no logran manejarse adecuadamente, pueden sumergir al sacerdote en una profunda tristeza y amargura, o conducirle gradualmente a lo que podríamos llamar *"La Psicología del Solterón"* [3].

En hombres de edad madura, que han sido fieles a su voto de castidad y que en otros aspectos pueden considerarse como buenos sacerdotes, uno de los peligros más frecuentes de la castidad o el celibato es volverse egoístas.

A este fenómeno le podríamos llamar, en forma gráfica, la psicología del solterón.

---

[3] Jiménez A., S.J. "Personalidad Madura y Castidad Religiosa", *Theologica Xaveriana*, Bogotá, 1978.

Sin una esposa, ni unos hijos propios por los cuales cuidar, la personalidad del sacerdote que ha llegado a la madurez cronológica, puede desembocar en lo que Erikson llamaría *esterilidad* o paralización. La esterilidad, en la concepción evolutiva de Erikson se opone a la *generatividad* de la persona psicológicamente madura.

Todos conocemos muchos casos de hombres y mujeres de edad que se vuelven exigentes, egoístas, amigos de sus comodidades y del buen pasar, "chochos", apegados a personas, oficios y lugares; temerosos de una entrega generosa y sacrificada a los demás. Estos rasgos pueden acentuarse con el paso de los años, pero no es raro que las primeras manifestaciones se presenten en una edad relativamente temprana.

—Por su vocación apostólica, por su cultura y por sus funciones apostólicas, el sacerdote ha sido casi siempre una persona de alto prestigio y status dentro de la comunidad. Con frecuencia, ha sido un verdadero líder, no sólo en el campo estrictamente espiritual, sino que se ha desempeñado como elemento clave de progreso material y de cambio social en una parroquia o en diversas asociaciones de gran influjo en la sociedad[4]. En esta forma, su *motivación de logro* ha mantenido múltiples oportunidades de satisfacerse de manera sana y constructiva, en su trabajo apostólico. Al producirse la jubilación oficial, o al decaer con la edad su vigor físico e intelectual y su participación decisoria, el sacerdote tiene que dar un salto abrupto o un gradual descenso de la autonomía a la dependencia, del rol central de liderazgo al arrinconamiento del marginado, del ejercicio del poder a la aceptación de la voluntad ajena.

—Los rápidos y profundos *cambios de la sociedad* industrializada suelen golpear más duramente a las personas de edad que a los mismos jóvenes. Los sacerdotes que hoy atraviesan por su ancianidad han vivido una época de profundos cambios culturales, que difícilmente encuentran parangón en los siglos pasados y que removieron hondamente a la Iglesia y al presbítero, hasta cuestionar la identidad misma del sacerdocio ministerial. Estos cambios producen o aumentan la *inseguridad* del sacerdote ante situaciones desconocidas y frente a las nuevas cohortes de sacerdotes jóvenes que van desplazando a los de más edad. Piénsese en los posibles sentimientos dolorosos del sacerdote anciano motivados por su desactualización teológica, espiritual, litúrgica y pastoral y por las profundas innovaciones disciplinarias de la Iglesia, especialmente a partir del Vaticano II.

Sobra decir que muchos de los problemas anteriores, se agudizan en un Continente subdesarrollado y pobre como es nuestra América Latina.

3. *Recursos especiales con que cuenta el sacerdote*

---

[4] Jiménez, G., S.J. *The role of rural priest as an agent of social change in rural Colombia.* Unpublished doctoral dissertation, University of Wisconsin, Madison, 1966.

Además de la casi ilimitada capacidad de todo ser humano para mantener o acrecentar su "nivel de tolerancia ante la frustración" y de la innata y poderosa tendencia hacia su propia autorealización (tan destacada por los psicólogos humanistas como Allport, Maslow, Rogers, etc.), el sacerdote posee, por fortuna, también algunos recursos específicos que pueden ayudarle a lograr un sano ajuste psicológico durante la tercera edad.

Mencionemos algunos de estos recursos especiales:

—En nuestra cultura latinoamericana, fundamentalmente cristiana, todavía muchos sacerdotes ancianos pueden disfrutar de una especial acogida, y de la paciente y *cariñosa veneración por parte de muchos fieles,* que reconocen en él al "Padre" y lo respetan como ministro del Señor.

Cuando un anciano disfruta de tal ambiente, sus sentimientos de inseguridad y soledad se alivian y su sentido de pertenencia se fortifica.

—Si durante toda su vida, ha sabido prepararse en la escuela del *trabajo* y de la *austeridad,* de la disciplina y el sacrificio, está más capacitado para afrontar muchas inevitables limitaciones y frustraciones de la ancianidad.

—Por encima de todo, cuando ha llevado una profunda *vida de fé* auténtica, alimentada por la oración personal, por la vida sacramental, por el amor personal a Cristo y la confianza filial en María, cuenta en su haber con inmensos recursos sobrenaturales y psicológicos para afrontar satisfactoriamente su situación presente.

Tendremos entonces el caso de la persona que ha adquirido el *"sentido de integridad",* que se basa según Erikson, en una filosofía unificadora de la vida.

Es verdad que la vejez tiene características "dolorosas de aceptar, sobre todo cuando se viven en soledad". Pero el auténtico sacerdote encuentra en la religión, ayudas muy valiosas y eficaces para superarlas con paciencia y aún con alegría:

> "Estas características entristecedoras pueden ser transformadas por convicciones filosóficas y, sobre todo, por la certeza de la fe para aquellos que tienen la dicha de creer. Para éstos, en efecto, la última etapa de la vida terrestre puede vivirse como un misterioso acompañamiento de Cristo Redentor, recorriendo su doloroso camino de la cruz antes del alba radiante de la Pascua"[5].

Bellamente insistió Juan Pablo II en los aspectos consoladores de la vejez. Lo que el Papa dijo ante la Asamblea de la ONU, acerca de los ancianos en general, adquiere su máxima vigencia en los sacerdotes que logran aceptar su ancianidad como *"tiempo de la verdadera cosecha"* y tal vez el tiempo de *la última siembra:*

---

[5] Juan Pabo II, loc. cit.

"Es el tiempo en que hombres y mujeres pueden cosechar la experiencia de toda su vida, hacer un discernimiento entre lo accesorio y lo esencial y alcanzar un nivel de gran sabiduría y de profunda serenidad. Es la época en la que disponen de más tiempo, de todo su tiempo, para disfrutar del entorno familiar habitual u ocasional, con un desinterés, una paciencia y una sobria alegría, de la que tantos ancianos dan admirable ejemplo. Para los creyentes es también una oportunidad feliz para meditar sobre la grandeza de la fe y para orar más" [6].

III. La Ayuda Psicológica al Sacerdote Anciano

¿Cómo podemos *"señalar caminos para el bienestar humano del clero"* de acuerdo con el objetivo trazado para este Encuentro?

Juan Pablo II señala dos condiciones inseparables, para asegurar la fecundidad de los valores de la ancianidad:

"La primera exige de las mismas personas ancianas que acepten totalmente su edad y aprecien todas sus posibles riquezas. La segunda condición se refiere a la sociedad de hoy. Necesita ser capaz de reconocer los valores morales, afectivos y religiosos que moran en el espíritu y en el corazón de los ancianos" [7].

Formulemos entonces dos preguntas e intentemos proponer algunas respuestas:

Primera: ¿Cómo debe prepararse cada uno de los sacerdotes ancianos?

Segundo: ¿Cómo podemos ayudar a nuestros sacerdotes ancianos?

1. *Aportes de la psicología a la preparación del sacerdote para la tercera edad.*

La ancianidad es un hecho ineludible. Con cierta gracia, alguien lo expresaba diciendo que "la vejez nos llegará a todos, so pena de la vida". Es una verdad incontrovertible, aunque nos cueste mucho aceptarla y con frecuencia prefiramos no pensar en este tópico desagradable, que nos produce angustia. Todos y cada uno debemos prepararnos para afrontar la situación cuando llegue. ¿Cómo lograrlo?

Al llegar a la tercera edad el sacerdote debería ser un hombre psicológicamente maduro y bien ajustado, si quiere vivir feliz.

Como criterios para juzgar la madurez humana de un sacerdote anciano y tal vez como *metas ideales* a las que todos debemos tender, si queremos prepararnos a nuestra propia ancianidad, propongo cuatro in-

---

[6] Ibid.

[7] Ibid.

vestigaciones psicológicas que son las de Clark, Neugarten, la de Erikson y Peck, y finalmente una *"tipología"* de los ancianos propuesta por Reichard y otros autores. Ellas pueden servir no sólo como marco de referencia para juzgar de la madurez psicológica de un sacerdote en la tercera edad, sino también para prestarle una ayuda más acertada y eficaz.

a) *El anciano bien adaptado:*

El anciano bien ajustado se caracteriza por estos rasgos, de acuerdo con las investigaciones de Margaret Clark en San Francisco, en entrevistas a personas mayores de 60 años (1968) [8]:

1) Independencia
2) Aceptabilidad social
3) Recursos personales adecuados
4) Habilidad para hacer frente a las pérdidas o amenazas externas
5) Metas significativas para el futuro y sentido de la vida
6) Capacidad para manejar los cambios que uno mismo experimenta.

A la luz de estos criterios, se podría juzgar la buena o mala adaptación psicológica de los sacerdotes ancianos.

b) *El "Indice de satisfacción en la vida" de Neugarten:*

Otra manera de apreciar el ajuste psicológico de un anciano, es el conocido *"Indice de satisfacción en la vida"* propuesto por la eminente gerontóloga de la Universidad de Chicago, Berenice Neugarten.

Estos criterios pueden emplearse para juzgar en qué grado un sacerdote anciano se aproxima o no a una vida satisfactoria, desde el punto de vista de la psicología.

Según Neugarten, la medida de satisfacción con la vida proviene de la suma de los puntajes en cinco componentes diversos. Una persona que se considera aventajada en bienestar psicológico se caracteriza así:

1. Saca gusto de todas las actividades que constituyen la vida de cada día.
2. Ve sentido en su vida y acepta resueltamente lo que ella ha sido.
3. Siente que ha logrado obtener sus metas más importantes.
4. Tiene una imagen positiva de sí misma.
5. Mantiene con los demás relaciones felices y optimistas, y conserva el sentido del humor [9].

---

[8] Clark, M., "The antropology of aging: A new area for studies of culture and personality", in B. Neugarten (Ed.) *Middle Age and Aging*. Chicago: University of Chicago Press, 1968, 433-443.

[9] Neugarten, B., ibid. p. 174.

c) *La Teoría epigenética del desarrollo humano de Erik Erikson:*

El bienestar psicológico en la tercera edad no es un fruto silvestre que brota espontáneamente en el desierto de una vida árida y desadaptada. Es un fruto que nace, crece y madura a lo largo de toda la vida y se cosecha en la tercera edad. Para que un sacerdote disfrute de una personalidad psicológicamente madura, tiene que haber solucionado con éxito las ocho *"crisis"* que menciona Erik Erikson en su famosa *"Teoría Epigenética del Crecimiento Humano"* [10].

La teoría evolutiva de Erik Erikson es una de las pocas que abarcan la edad adulta y la vejez. Erikson formuló ocho etapas de desarrollo del Yo. Desde la infancia hasta la ancianidad, la persona atraviesa una serie de crisis, cuya adecuada solución, es la base de un sano desarrollo ulterior.

Así el niño adquiere un sentido de *confianza básica;* un sentido creciente de *autonomía,* de *iniciativa* y de *industriosidad.* El sentido de la propia *identidad* es la tarea fundamental del adolescente. El joven adulto debe llegar a ser capaz de *intimidad.* Hacia la mitad de la vida del hombre conquista la *"generatividad",* no sólo en sentido biológico, sino en cuanto se hace capaz de cuidar de las generaciones más jóvenes.

Sólo el hombre que se ha adaptado a los triunfos y fracasos de la vida, puede cosechar, al llegar a la madurez o a la ancianidad, este fruto maduro que Erikson llama *"el sentido de integridad":* es la convinción de que la vida vale la pena de ser vivida, de que ha tenido y tiene sentido, de que ha sido satisfactoria para sí mismo y útil a los demás. La integridad es una experiencia que pone orden y da un sentido espiritual al mundo. Es la aceptación de uno mismo y de la propia vida como algo insustituible. La integridad es lo contrario a la *"desesperación",* que se manifiesta por el temor a la muerte, por el sentimiento de que el tiempo es ya demasiado corto para comenzar de nuevo e intentar llegar por caminos distintos a realizarse en la vida.

Los aportes de Robert Peck

Peck (5) intentó profundizar y explanar esta última etapa de Erikson. Para lograr el *Sentido de Integridad,* el hombre maduro y el anciano deben alcanzar tres metas:

Primera: La *"diferenciación del Ego",* que se opone a la *"preocupación por el rol"* del trabajo. Esto quiere decir que cuando una persona se jubila o deja su trabajo (como es el caso de casi todos los sacerdotes ancianos en edad más o menos avanzada), debe sentirse digno y valioso, ya no por el trabajo que realizaba, sino por su valor intrínseco como persona y por otros roles y actividades que ahora desempeña. Para que

---

[10] Erikson, Erik H., *Chilhood and Society,* New York: W.W. Norton & Co. Inc., 1959.

un anciano viva satisfecho tiene que encontrar ese sentimiento de valor personal en actividades distintas a las del oficio del cual ha tenido que retirarse. Por eso es tan importante para todo sacerdote ampliar la gama de sus intereses y de sus actividades, de tal modo que al acercarse a la vejez, encuentre gusto en sus *"hobbies"* y ocupaciones y de este modo mantenga el sentido de su propio valer. El sacerdote debe sentirse valioso por lo que *ES,* antes que por lo que puede *HACER.*

Una segunda meta importante para el anciano es llegar a la *"Trascendencia del cuerpo".* La vejez trae un declinar de las fuerzas físicas y del poder de recuperación, al mismo tiempo que un aumento de penas y dolores. Para muchas personas esta falta de bienestar físico puede resultar sumamente penosa: son las víctimas de la "excesiva preocupación por el cuerpo". Pero hay personas, que a pesar de los sufrimientos físicos saben disfrutar de la vida; hay ancianos que han aprendido a encontrar gusto en las relaciones humanas, o en actividades creadoras, compatibles con estados bastante precarios de salud física; estos últimos han conseguido la *"Trascendencia del Cuerpo".*

En tercer lugar, está la *"Trascendencia del Ego",* que se opone a la *"Preocupación por el YO".* Un hecho crucial en la vejez es la perspectiva cierta de la muerte, cada día más inminente. Una manera constructiva de vivir los últimos años es vivirlos de manera generosa y desinteresada, de tal modo que la perspectiva de la muerte personal sea menos importante que la seguridad de que uno es útil a los demás. En esto consiste el *trascender el propio yo.* La preocupación, por los amigos, por alguna obra religiosa o cultural, en fin por algo distinto de uno mismo, son una ayuda invaluable para vivir con alegría y optimismo.

Las ideas de Erikson y Peck adquieren una nueva dimensión, para el sacerdote, si se consideran a la luz de la Filosofía y de la Teología Cristianas. La religión es capaz de dar sentido a toda la vida, aun a la vida que se extingue en el anciano moribundo. Así por ejemplo, la fé en Dios "Padre" providente y en Cristo "el mayor entre los hermanos". El dolor compartido con Cristo adquiere un significado profundo y un valor de eternidad. La *"generatividad"* o capacidad de cuidar a los demás, se puede transformar en *caridad cristiana* o en apostolado; la entrega a los demás no es sino una manera, la más completa, de mostrar el auténtico amor a Cristo. La oración, los sacramentos, la liturgia, no solamente tienen un valor psicológico poderosísimo, sino que, a la luz de la fé, son los canales de la gracia, que ponen al anciano en comunicación con Dios para hacerle partícipe de su gracia, de su felicidad y de su fortaleza.

Sin una fé en un más allá y en un Ser Trascendente, es muy difícil para el anciano afrontar la más grande de las crisis humanas: *La propia muerte.* Con la certeza de que más allá de la muerte comienza la vida inmortal y de que no quedará sin recompensa ni siquiera el vaso de agua

dado a un pobre por amor a Cristo, la vida y la muerte del anciano pueden adquirir un sentido nuevo de esperanza y de luz, un *"Sentido de Integridad Cristiano"*.

d) *Tipos de ancianos: adaptados y desadaptados:*

Se ha intentado estudiar la personalidad del anciano basándose en unos *tipos ideales* que han sido verificados empíricamente por la concurrencia de cierto número de rasgos en un determinado individuo.

Uno de los esfuerzos en este sentido, es el de Reichard, Livson, & Peterson [11]. Estos autores, describen cinco síndromes, o conjuntos de rasgos, los cuales varían según el grado de ajuste psicológico.

Tal vez dentro de esta "tipología" podamos comprender mejor al sacerdote anciano, desde el punto de vista de su adaptación psicológica a la vejez.

Entre los bien adaptadas, la mayor parte constituyen el grupo que podríamos llamar *"maduro"*. Son ellos el tipo de persona idealmente adaptada, que se acepta a sí misma y acepta su pasado y que afronta el presente con entusiasmo y actividad. Son los ancianos que se hallan a gusto con su edad. Relativamente libres de conflictos neuróticos; capaces de aceptarse a sí mismos con una actitud realista; encuentran genuina satisfacción en sus actividades y relaciones personales. Sienten que su vida ha sido satisfactoria; se muestran capaces de envejecer, sin añoranza por el pasado ni lamentaciones por el presente. Toman la ancianidad como algo natural y tratan de disfrutar de ella.

El segundo grupo es el de *"los pasivos"*: se aceptan a sí mismos y su situación presente, pero dentro de una actividad pasiva. Gozan al sentirse libres de responsabilidades; las ventajas de la ancianidad les parecen una satisfactoria compensación que la ancianidad trae consigo. Sin embargo su adaptación es satisfactoria.

El tercer grupo, todavía más o menos adaptados, es el de los *"defensivos"*. Estas personas están dotadas de un sistema de defensas psicológicas bien organizadas para protegerse contra la angustia y el temor a envejecer. Se defienden del temor contra el declinar físico, refugiándose en la actividad. Su rígido control sugiere una potencial vulnerabilidad, pero mantiene su auto-control.

Entre los que no han logrado un ajuste psicológico satisfactorio, el grupo más grande es el de los *"agresivos"*. Sienten amargura por no haber alcanzado sus metas, inculpando a los demás por sus fracasos. No logran resignarse con la vejez.

Finalmente está el grupo de los hombres *"auto-punitivos"*. Son ancianos que consideran su vida como un fracaso; pero en vez de culpar a los

---

[11] Reichard, S. et al., *Aging and Personality*, New York: John Wiley and Sons, 1962.

demás, tornan su agresividad contra sí mismos. Tienden a sentirse deprimidos ante la inminencia de la vejez, y agobiados por sentimientos de indignidad e inseguridad personal. Son los peor adaptados y posiblemente los que más sufren.

Esta interesante tipología, deducida empíricamente de las observaciones de muchos hombres ancianos, podría ayudarnos a comprender mejor las actitudes y reacciones de los sacerdotes de la tercera edad y a prestarles una ayuda más acertada y eficaz en la solución de sus problemas psicológicos.

2. *Nuestra ayuda al sacerdote anciano.*

Todas las personas que de algún modo influyen sobre el sacerdote anciano son importantes: pero especialmente recalcamos el decisivo papel que juegan los más allegados a él, como son sus familiares, sus amigos y sus hermanos en el sacerdocio: obispo, presbíteros, diáconos y los fieles que con él conviven.

En el Seminario de Bogotá, organizado por el DEVYM sobre *La Pastoral Sacerdotal de la Tercera Edad* (1984), la experta en gerontología, Dra. Elisa Dulcey recalcó un principio iluminador que debe quedar muy claro para orientar la labor de ayuda. Podría enunciarse así:

> *En la ayuda al anciano debe evitarse una actitud excesivamente paternalista, que suele ser nociva. No se trata tanto de "ayudar al anciano", sino de "ayudarle a que él aprenda a ayudarse a sí mismo".*

Si aplicamos este principio, lograremos que el anciano conserve su auto-estima, se esfuerce por ejercitar sus habilidades físicas y psicológicas, se sienta realizado, mantenga vivo el sentido del esfuerzo y la sana actitud ante la vida.

Iluminados por este principio, recordemos tres medios prácticos para ayudar a los ancianos, mencionados por el Papa ante la Asamblea de la ONU [12], y que nosotros sacerdotes podemos aplicar en el cuidado de nuestros hermanos ancianos:

a) *La formación permanente,* practicada en algunos países genera en aquellos y aquellas que se benefician de ella no sólo un enriquecimiento personal, sino también capacidades de adaptación y participación en la vida cotidiana de la sociedad. Efectivamente, los ancianos poseen reservas de saber y de experiencia que, sostenidas y completadas por un proceso bien adaptado de formación permanente, podrían invertirse en sectores que van desde la educación hasta humildes servicios socio-caritativos.

b) *Diversificación de actividades:* Con razón se ha insistido sobre

---

[12] Juan Pablo II, loc. cit.

la importancia de *"Una segunda ocupación en la vida"*, la cual "nace de una motivación diferente, más social, y busca un fin; se fija una misión que lleva al individuo a organizarse, a ser fiel, a mantener una prioridad frente a los placeres egoístas. Todo ésto se hará *por amor* a los hombres y no por deber, porque ya no se trata de actividad profesional: es un modo de estar en el mundo y no de evadirse de él" [13].

El sacerdote en realidad nunca se "jubila", ni se "retira" de su sacerdocio, aunque sí pueda jubilarse o retirarse de su ocupación, por motivos de edad o de salud, o por disposiciones jurídicas.

Cuando el sacerdote tiene que dejar el trabajo que ha venido realizando es importante que todavía encuentre un segundo trabajo en que se sienta útil a la Iglesia y que le ayude a conservar el sentido de su propio valer. En realidad hay muchos trabajos, que puede realizar un sacerdote anciano, a veces con inmenso fruto apostólico. Piénsese, v.gr. en las visitas a enfermos, el trabajo en los hospitales, el confesionario y la consejería espiritual, la atención a las religiosas, las comuniones a los enfermos, la preparación de los niños para la primera comunión, el apostolado de la pluma y muchos más. Afortunadamente, trabajo pastoral es lo que sobra en América Latina, a diferencia de otros Continentes en donde el sacerdote se ve forzado a jubilarse prematuramente. Además de un trabajo propiamente dicho, acomodado a la edad, los *"hobbies"* o aficiones personales adquieren en la tercera edad una importancia especial para mantener agradablemente ocupado el tiempo y darle interés a la vida. Con mucho acierto dijo alguien que "unas vacaciones perpetuas son la mejor definición operacional del infierno". Si el sacerdote, al jubilarse, no tiene nada qué hacer, el tiempo se le hará un suplicio interminable y servirá de caldo de cultivo para los pensamientos y fantasías depresivas, hipocondríacas, auto-punitivas o agresivas.

c) *Asociaciones de sacerdotes ancianos que fomenten la fraternidad y el amor mutuo.* Este tipo de asociaciones "ha sacado del aislamiento y de la penosa impresión de ser ya inútiles a quienes han llegado a la edad de la jubilación y de la vejez" (Juan Pablo II, p. 6). La creatividad de los ancianos y de quienes quieran ayudarlos encontrará aquí un amplio campo de acción para idear y organizar diversos tipos de asociaciones, acomodadas a las circunstancias de personas y países, como son los grupos de oración, de esparcimiento, de "formación permanente" y de actualización (de la cual nunca debe excluirse las personas de edad).

d) Además de los medios sugeridos por Juan Pablo II, nos permitimos recordar el plan trienal elaborado en el *Seminario sobre la Pastoral*

---

[13] Tournier, P., *Aprendiendo a envejecer.* Buenos Aires; La Aurora, 1978.

Sacerdotal de la Tercera Edad. (Bogotá, mayo de 1984). Este plan puede servirnos de punto de partida para llegar a proyectos más concretos y adaptados a las circunstancias de cada país o diócesis.

Los expertos de Bogotá se propusieron como metas para lograr en el trienio 1984-1987, las siguientes:

—Mayor motivación de los sacerdotes ancianos para ayudarles y para que ellos se dejen ayudar.

—Fomentar la fraternidad entre los sacerdotes, por medio de encuentros, celebraciones, comunicación de bienes, boletín abierto a todos los sacerdotes.

—Propiciar instituciones de vida comunitaria sacerdotal con personas de diversas edades, para aliviar los sentimientos de soledad y marginación.

—Favorecer la apertura de casas para atención integral del sacerdote.

—Compactar más los presbíteros mediante la creación de comunidades de trabajo pastoral.

—Lograr que todos los sacerdotes ancianos estén *trabajando* en algo según sus posibilidades, para fomentar su auto-estima y participación.

—Ampliar la gama de intereses de los sacerdotes.

—Lograr que se mantengan actualizados en teología, liturgia, ciencias humanas y profanas, fomentando la motivación por la lectura y el estudio desde el seminario.

—Promover bibliotecas diocesanas y suscripciones a revistas.

—Lograr que cada sacerdote ejercite algunos *"hobbies"*.

—Finalmente estructurar en cada Diócesis algún *Programa de Formación Permanente* y de *Educación para la Tercera Edad,* que no sólo imparta conocimientos, sino que forme actitudes sanas hacia la vejez en todos los sacerdotes, ya desde los tiempos del seminario.

El Cristo Oculto del Hinduísmo

Segundo Galilea

Al bajar por las anchas escalinatas que conducen al río, debo abrirme camino cuidadosamente por entre un sinnúmero de agonizantes, muchos de ellos ya cadáveres, que literalmente cubren los escalones. Todos están muy pobremente vestidos, algunos sólo cubiertos con un trapo blanco. Muchos están solos, a la espera de su muerte inminente; otros tienen a su lado a algún acompañante, seguramente algún familiar, que mira al río con rostro inescrutable, musitando una oración.

No estoy en un campo de batalla fluvial después de una masacre. Tampoco estoy en un hospital al aire libre. Me encuentro en las orillas escalonadas del Ganges, el río sagrado de los hindúes, en la densa y fascinante ciudad de Varanasi (Benarés), la Roma del hinduísmo. Los cadáveres que me rodean han sido traídos por deudos y amigos desde los cuatro puntos cardinales de la India, para morir y ser luego entregados a las aguas del río sagrado, prefigurando su liberación con Dios después de la muerte. En ningún otro lugar de la tierra he visto enfrentar la muerte con tal tranquilidad y pasividad; en ningún otro lugar he visto tratar a los muertos con tal normalidad y desapego. En Benarés, la muerte es rutina y forma parte del paisaje religioso y humano de la ciudad.

Son las seis de la ya calurosa mañana y el Ganges comienza a poblarse con la multitud de peregrinos que se sumergen en el río para rezar y practicar sus ritos de purificación por el agua. Para ellos el agua del Ganges a su paso por Benarés es fuente de purificación y de vida, aunque tan sólo en la orilla que bordea la ciudad. La orilla opuesta es un desierto estéril y deshabitado, símbolo del mal, de la ausencia de Dios y desacralización.

Me quedo observando a las gentes durante el tiempo que toman sus ritos (alrededor de media hora), y regreso al convento de las Hermanas de Foucauld, donde, a mi vez, tengo que celebrar con ellas el rito de la Eucaristía. Tomo el camino largo que recorre la parte más poblada de la ciudad sagrada, donde los santones y ascetas se mezclan con los mendigos, donde centenares de lugares de culto y oración de todas las sectas del hinduísmo congregan a abigarradas multitudes de místicos y de desposeídos. A cada paso vendedores callejeros me asaltan ofreciéndome velas: esa noche se va a clausurar, con una gran procesión de lanchas en el río, la Fiesta de las Luces ("Divali"), una de las más populares de los hindúes, que transcurre durante nueve días cada octubre del año.

El agua purificante del Ganges, los ritos de difuntos que acabo de presenciar, los peregrinos y la procesión de las luces, los pobres orando

en silencio en los templos, me traen a la memoria a cada momento el catolicismo popular latinoamericano. El terreno común de los gestos y símbolos religiosos lo hacen muy similar, por lo menos en apariencia, al hinduísmo popular. De alguna manera en Benarés me siento en casa. Esta experiencia la he podido confirmar más tarde con otros misioneros católicos: a pesar de su politeísmo y panteísmo, que comparten 500 millones de seres, y a pesar de otras graves diferencias, en experiencia de muchos, el hinduísmo es la religión no cristiana donde un católico se siente menos extranjero.

Más tarde, terminada la Eucaristía en la capillita de las Hermanas, donde hemos celebrado con velas, vestimentas y otros signos indo-católicos, y donde hemos "bebido sangre de Dios" (como dicen los hindúes), me quedo meditando sobre la significación de lo que he visto en la mañana. ¿Qué quiere decir todo esto desde la fe cristiana? ¿Qué valor tiene el ritual misterioso del río, cuyas aguas son fuente de vida y de liberación del mal y de las esclavitudes de la condición humana para los que ahí van a morir o a purificarse? ¿Qué tiene qué ver con la vida plena del Reino de Dios que acabo de celebrar: con la liberación del pecado que Cristo nos comunica también por el agua y por la sangre? ¿Qué humanización y qué vida religiosa puede transmitir el hinduísmo: es una vida y liberación ultraterrena, haciendo de la vida presente una ilusión o una alienación? Todos esos millones de seres, durante dos milenios y medio (desde unos quinientos años antes de la venida de Cristo), han venido practicando una religión que para muchos no es propiamente religión, pues lo religioso abarca todo, y es inseparable de lo secular y profano: una religión sin organización, prácticas y doctrina común, sin un Dios único, y constituida sobre todo por un firmamento de sectas que tienen en común sus orígenes indostanos, una sabiduría filosófico-religiosa y el camino eterno hacia el Absoluto ("sanatana dharma"), por la renuncia. Una religión tolerante, que considera todas las religiones buenas, abrazadas por el hinduísmo como "la religión del camino eterno".

Al preguntarme sobre el valor de liberación y plenitud de vida del hinduísmo, y sobre la relación vital de los hindúes con el Dios de Jesucristo, me doy cuenta que me estoy planteando una pregunta "teológica" (en el sentido más puro de la palabra) fundamental: el sentido cristiano no sólo del hinduísmo, sino de todas las religiones no cristianas, tengan o no origen antes o después de Cristo. De modo análogo es preguntarse sobre el valor evangélico de las formas sincretistas-católicas que hallamos en tantas regiones de América, o aun preguntarse por la interpretación pastoral de las expresiones más extremas del catolicismo popular; es imposible sumergirse en la India sin redescubrir desde el otro extremo, es del hinduísmo y no el de la fe cristiana al que estamos habituados, la religiosidad latinoamericana.

Parto de la base que toda religión por el hecho de serlo es sustancialmente liberadora, a lo menos parcialmente. Religión en el significado propio de la palabra, como la experiencia que relaciona con Dios como sustento, fuente y fin de la humanidad. Magia, superstición o simple relación con los espíritus ya no son experiencias liberadoras ni religiosas.

A pesar de que estas actitudes pululan en el hinduísmo popular; a pesar de su politeísmo y panteísmo (por lo menos aparentemente y tomando las sectas en su conjunto); a pesar de la idea popular de la reencarnación, y de su dualismo y pesimismo larvados, descubrimos ahí la sustancia de la religión: el camino hacia el Absoluto como liberación del hombre. Y a pesar de las ambigüedades y aun aberraciones que para un cristiano pueda presentar el hinduísmo popular, estoy obligado, como misionero, a preguntarme qué ha hecho Dios, y qué está haciendo Dios ahora en el hinduísmo.

Para mí sería incomprensible que el Dios rico en misericordia de nuestra fe hubiera abandonado a una ilusión invencible a esos pueblos durante milenios. El Verbo de Dios que "ilumina a todo hombre que viene a este mundo", y que por su Espíritu "hace nuevas todas las creaturas" y "renueva la faz de la tierra", y que "quiere que todos los hombres se salven" ha estado activamente presente desde el inicio en el desarrollo de todo lo que tiene el hinduísmo de experiencia de Dios, de liberación interior y de sabiduría. El Espíritu Santo ha iluminado a esos pueblos por la vía religiosa, comunicándoles una sabiduría que desborda la pura reflexión filosófica, y ayudándolos a descubrir un camino de renuncia al mal y de encuentro con Dios. La vida abundante que Cristo trajo para todos está también latente en el hinduísmo, donde Cristo mismo es protagonista escondido, el "Dios desconocido" a que se refería San Pablo.

La enseñanza del último Concilio sobre las religiones no cristianas adquiere un valor dramático en esta ciudad santa de la India, donde el mismo Buda comenzó su predicación algunos siglos antes de la encarnación de Dios: que esas religiones no sólo son salvadoras subjetivamente para las personas que con buena conciencia buscan en ellas la redención de sus vidas, sino que también objetivamente, como estructura religiosa, ofrecen medios válidos de santificación por la fuerza del Espíritu, objetivamente actuante. La misma persistencia del hinduísmo a través de los siglos, en medio de cambios y de conquistas, a pesar de sus múltiples divisiones y sectas, y de la falta de estructuras de autoridad religiosa unitaria, me habla de algo que Dios ha querido mantener por amor a un pueblo que aún no fue tocado masivamente por el Evangelio.

Por otra parte, también estoy convencido, como cristiano, que el hinduísmo y las demás religiones, e incluso —en otro nivel— la religión revelada al pueblo elegido en el Antiguo Testamento, han quedado "canceladas" con la venida de Cristo y su continuación que es la Iglesia. El cristianismo es el lugar de convergencia y de plenitud de toda experiencia religiosa, el lugar donde la salvación se hace decisiva. Pero esta afirmación fundamental, de que el Evangelio de Jesús es el único absoluto, ha requerido y requiere todavía mucho tiempo para que sea conocida y aceptada por todos los pueblos y culturas. Mientras tanto, ¿qué sucede con las multitudes de Asia? ¿Cuál es su "antiguo testamento", a la espera de la fe evangélica, y que los prepara para esa fe, así como la antigua ley preparó al pueblo judío para la experiencia cristiana? Al respecto, veo una cierta analogía entre el Antiguo Testamento y el hinduísmo, aunque este último no sea propiamente una religión revelada. Pero la

analogía me parece válida, pues la revelación bíblica antes de Jesús estuvo limitada sólo al pueblo escogido, y Dios no puede haber abandonado al resto de la humanidad a sí misma. Por eso pienso que el hinduísmo ejerció y ejerce en la India la función religiosa, insuficiente para un cristiano, pero provisoriamente válida para un hindú, que la ley y el ritual de Moisés y los profetas ejercieron en el pueblo judío.

No todo era liberador ni santificador en la situación concreta de la religión veterotestamentaria, lo cual era bien notorio en tiempos de Jesús. Infidelidades, rechazo de profetas, interpretaciones decadentes y exteriores de la experiencia religiosa, sectarismos, divisiones, nacionalismos, etc., hicieron de esa religión una mezcla del trigo de Dios y de la cizaña de la decadencia humana. Sólo la Iglesia recibiría en el futuro la garantía de una integridad y fidelidad sustancial por el Espíritu. Por eso no me sorprenden las confusiones, las decadencias e incoherencias, las insuficiencias y las aberraciones (v.gr., el sistema de castas), que constituyen la ambigüedad del hinduísmo tal cual se da en concreto, más allá de cualquiera consideración de mentalidad o de cultura orientales. Para mí, los místicos y "gurús" de Benarés no son sólo una preparación evangélica del Cristo desconocido entre los hindúes, sino que requieren también evangelización. La Iglesia nunca podrá desentenderse de la evangelización de la India (y del Asia, por el mismo concepto), por muy auténtica y profundamente religioso que sea su pueblo.

¿Pero cómo? ¿Qué hacer para evangelizar el hinduísmo místico, milenario, hondamente arraigado en una cultura refinada y secular? Es cierto que el cristianismo, aunque muy minoritario, tiene una larga tradición, que en el Kerala pasa por ser Apostólica, que es muy fuerte su espiritualidad y que genera un número increíble de vocaciones a la vida consagrada. Pero el número de conversiones al cristianismo es reducido, a lo menos por ahora. ¿Cómo evangelizar al hinduísmo, que más que religión es sistema y camino de vida, cultura y espiritualidad? ¿Cómo evangelizar respetando y aprendiendo de todo lo que hizo Dios en esa cultura mística?

Seguramente tenemos que pensar en la misión, en este caso como en otros, como diálogo ecuménico entre religiones, cristianismo e hinduísmo. Se evangeliza no sólo cuando se lleva a conversiones (con lo cual no se minimiza la importancia permanente de entregarse a Jesús en su Iglesia), sino también se evangeliza cuando el cristianismo y sus valores influyen en otra religión o en las valoraciones de una cultura. Con ello el cristianismo también se aculturiza y enriquece con lo que Dios ha hecho a través del tiempo en otra religión.

En primer lugar, pienso que el cristianismo aporta a la cultura hindú su mayor valor, que es debilidad en el hinduísmo: la caridad fraterna. En este punto, el hinduísmo aparece una religión de intimidad individualista, donde cada uno busca a Dios en soledad y donde la liberación es exclusivamente la identificación de la persona con el Absoluto. En la misma línea, el cristianismo está llamado a moderar el radical pesimismo hindú ante la creación y a introducir el principio de la superación humana ante las injusticias, miserias y alienaciones de la sociedad. Ante una

pasividad y especie de fatalismo ante el mundo y la sociedad tal cual es, el hinduísmo propone elevarse sobre ella por la renuncia ascética; el cristianismo, en cambio, con su idea del Reino de Dios que hay que anticipar por una vida que es eterna pero que hay que encarnarla en la historia, puede ayudar al hinduísmo a hacerse más "histórico" y presente en las opresiones humanas para complementar su mística con tareas históricas de justicia y caridad.

¿Ha influido de hecho el cristianismo en el hinduísmo? Mis amigos sacerdotes y teólogos indios (católicos) me dicen que sí. Siempre hubo reformadores hindúes que acentuaron la dimensión fraterna de la religión, pero modernamente esto se ha hecho más notorio. La figura y la obra de Gandhi, como ejemplo clásico, tan arraigada en la mejor tradición mística del hinduísmo elitista, no se comprende totalmente sin la influencia de la espiritualidad del Evangelio, que él conocía y admiraba.

A su vez, el hinduísmo puede ayudar al cristianismo de Occidente a mantener y aun a rescatar valores susceptibles al eclipse, por las presiones del materialismo y la secularización occidental. El valor del absoluto de Dios y de lo relativo del mundo; el valor de la renuncia en la vida cristiana como camino de liberación y de disposición para la contemplación. En otro orden de cosas, el valor de la no-violencia en las relaciones humanas y sociales: la no-violencia es inseparable de la experiencia religiosa hindú, y no es una casualidad que Gandhi era hindú.

El valor de la sabiduría, de la poesía y de los símbolos en la experiencia religiosa es esencial al hinduísmo, sobre todo en sus versiones populares, y en esto tiene mucho de común con el cristianismo popular.

Al atardecer de ese día, cuando el sol está por desaparecer como un gigantesco globo rojo en la ribera estéril del Ganges, concurro con otros peregrinos a la procesión de las luces. Ante ese espectáculo fascinante y misterioso uno comprende mejor la atracción que ejerce actualmente en los países ricos de Occidente la sabiduría mística hindú, y sus técnicas espirituales y contemplativas. Personalmente, y como cristiano, no tengo inconveniente en leer las narraciones del Gita o de los Vedantas, y en admirar la concentración de los "yogis"; pero más que nada la experiencia de la India me ha provocado siempre el deseo de conocer mejor los grandes místicos del cristianismo y de penetrar su sabiduría evangélica ante el misterio de la vida y de la muerte, la felicidad y la liberación.

Al regresar ya de noche al convento de las Hermanas, evitando molestar a la gente que duerme en las escalinatas del río y en la calle, pienso que al final de cuentas la gran inspiración que me ofrece el hinduísmo es descubrir a Dios de una nueva manera y hacerme mejor cristiano.