

Jesús y la Violencia: ni Guerrillero ni Zelota

Alfredo Morín, p.s.s.
Instituto Teológico Pastoral del CELAM

En la última década, mucho se ha reflexionado en América Latina sobre la vida de Jesús. Los cristianos comprometidos en este continente, que quieren ayudar a edificar una nueva sociedad donde la fe entre en un diálogo serio con el mundo, ven la necesidad de interrogarse sobre las opciones que tomó Jesús de Nazaret en medio de las perturbaciones políticas y revolucionarias de Palestina en vísperas de la Guerra Judía (66-70). Bastará con recordar en este momento las obras de Leonardo Boff (*Jesús Cristo Libertador. Ensayo de cristología crítica para o nosso tempo*, Petrópolis, Vozes, 1972) y de Jon Sobrino (*Cristología desde América Latina*, México, CRT, 1976).

Las nuevas reflexiones cuidan especialmente de no separar las palabras de Jesús de sus acciones. En efecto, éstas constituyen un contexto imprescindible para captar el sentido profundo de la Buena Nueva y los actos de Jesús nos fueron conservados por los evangelistas precisamente porque tienen un valor permanente. Constituyen opciones significativas en medio de situaciones humanas muy concretas y nos ayudan a situarnos a nosotros mismos hoy día: "Los fariseos, los saduceos, los ricos y los pobres, los publicanos, las prostitutas y los pecadores, los samaritanos, los herodianos y los romanos, todos tienen un significado actual: nuestra lectura busca la aplicación concreta, actual, de ese mundo vivido por Jesús y en el que El mismo nos reveló cómo crece el Reino de Dios y cómo se busca primero el Reino del Padre". (J. Comblin, en la revista *Mensaje*, n. 238, Mayo 1978, p. 215).

Por desgracia, el camino que conduce al descubrimiento del Jesús auténtico está sembrado de escollos. Con razón escribía Albert Schweizer: "No hay empresa más subjetiva que la de escribir una vida de Jesús". Cada cual quiere acomodarlo a su ideología o a sus intereses. Entre nosotros circulan lecturas liberales, capitalistas y marxistas de los Evangelios. Al exégeta cristiano le toca luchar contra estas falsificaciones. En la Iglesia, le corresponde un carisma de fidelidad. Debe ayudar al Pueblo de Dios para que vuelva a descubrir continuamente la verdadera semblanza de Jesús que siempre tiende a deformarse. Busca la verdad sin dejarse presionar por ideologías pasajeras. Esto mismo quisiera yo intentar al situar a Jesús de Nazaret en el contexto tormentoso de su época.

A) Las Alienaciones Político-Sociales en Tiempos de Jesús

Para comprender a fondo la situación político-social en la cual transcurrió la vida de Jesús, sería necesario entregarnos a un análisis extenso como el que publicó Martin Hengel hace una década (*Judentum und Hellenismus*, 1969; id., *Gewalt und Gewaltlosigkeit. Zur "politischen Theologie" in neutestamentlicher Zeit*, Stuttgart, 1971). El poco tiempo de que disponemos nos permitirá apenas un vistazo rápido, a vuelo de

pájaro. Examinemos, pues, esta situación remontando tres siglos antes del nacimiento de Jesús.

1) *El imperialismo greco-macedónico en Palestina antes de Jesucristo.*

Después de la muerte de Alejandro Magno (323 antes de JC), sus sucesores procuraron apoderarse de Judea. Después de la batalla de Ipsos (301), ésta quedó bajo el protectorado de los Tolomeos de Egipto. Más que una colonia, Palestina llegaba a ser la finca personal del monarca, conquistada por su espada. Por esto, los Lágidas (Tolomeos) organizaron la explotación sistemática de su nuevo feudo. Inundaron el país con mercenarios griegos: oficiales, técnicos, arquitectos, médicos, funcionarios de toda categoría. A causa de su poder militar, marítimo, económico y técnico, los historiadores modernos han comparado a los Lágidas con las superpotencias del mundo de hoy. El plan de desarrollo de Palestina incluía métodos nuevos de construcción, múltiples obras de irrigación, plantaciones, una gran intensificación del comercio, etc. Este esfuerzo colosal iba encaminado a un solo fin: *augmentar el rendimiento de los impuestos*. En poco tiempo se llegó a pagar en un año la suma que antes se pagaba en un período de cuatro años bajo el dominio de los Persas. Los agentes del fisco —los famosos publicanos— recorrieron todo el país, procedieron al censo de cada aldea, de cada finca, de cada árbol frutal, de cada animal doméstico. Muchos Judíos fueron exilados como esclavos a Egipto, Grecia e Italia. En esa época aparecieron grandes *latifundios*, reservados a los tecnócratas extranjeros. Esta nueva situación explica la reflexión amarga del Eclesiastés (5, 7): “Si en una provincia ves al pobre oprimido, conculcados los derechos y la justicia, no pierdas tu tiempo en reclamos a la administración. Cada empleado público te remitirá a su superior inmediato y siempre se te dará la misma respuesta: obramos por el interés general y el servicio del rey”.

En el año 200, ayudados por los Seleúcidas de Siria, los Palestinos sacuden el yugo de los Lágidas y quedan bajo el protectorado de sus nuevos aliados, los cuales disminuyen sus impuestos. Pero, a los diez años (190: Magnesia), los Seleúcidas a su vez son vencidos por los Romanos y deben pagar un tributo de 15.000 talentos (1 talento = 12.000 dracmas; 1 dracma = el salario diario promedio). Ante esta nueva situación, los Seleúcidas se ven forzados de aplastar al pueblo de Palestina con impuestos tan pesados como los del régimen anterior. La necesidad se vuelve tan apremiante que procuran inclusive apoderarse del tesoro del Templo de Jerusalén (2 Mac 3). Para asegurarse de la estrecha colaboración de las autoridades locales y obtener nuevos ingresos, Antíoco IV Epifanes destituye al sumo sacerdote (175) y vende dos veces su cargo al mayor postor. Procura imponer a Jerusalén el estilo de vida helenístico (2 Mac 4,9). La clase acomodada se deja asimilar por la civilización extranjera. Pero, en 167, los Macabeos se rebelan y conquistan su independencia (141). Con los Asmoneos, la guerra de liberación se vuelve una guerra de expansión (143-76). En el campo religioso, los antiguos perseguidos se vuelven perseguidores (circuncisión forzada, etc.). En el plano político, los Asmoneos adoptan los peores métodos de sus antiguos adversarios paganos. Los Fariseos se oponen heroicamente a este nuevo despotismo doméstico. Alejandro Janeo crucifica a 800 de ellos y otros 8.000 deben huir en exilio (c. 88).

En resumidas cuentas, frente al imperialismo y al colonialismo de Egipto y de Siria, los Judíos reaccionan en tres formas distintas:

a) Algunos quedan fascinados por el poder, la cultura y la técnica de los conquistadores. Aceptan *colaborar* con los invasores. Tal fue, en general, la opción de la aristocracia judía (v.g. los Tobíadas de Transjordania se dejan asimilar y logran puestos importantes en la administración extranjera: uno de ellos llega a ser comandante de la colonia militar; su hijo es nombrado recaudador general de impuestos por los Lágidas).

b) Por su parte, los *Asideos* se acuerdan de la tradición antigua (guerra santa, predicación social de los profetas...) y preparan el *último combate*. Los *Macabeos* organizan la resistencia. Uno encuentra huellas de su "teología de la liberación" en *Enoc etiópico* y en el *Rollo de la Guerra* de los Esenios de Qumrán: el Dios de los Ejércitos (o el Arcángel Miguel) va a aniquilar a los Hijos de las Tinieblas. Para estos combatientes, se justifica odiar al enemigo y derramar su sangre.

c) Otra corriente, que se expresa en obras apocalípticas —entre ellas, el libro de *Daniel*— espera la salvación por otros caminos. La victoria no se logrará por las armas. Los oprimidos luchan en la oración y el sufrimiento armados con *la Palabra de Dios*: el mismo Yavé intervendrá a favor de los suyos cuando llegue la hora.

Es interesante notar que en el período helenístico, se perfilan ya las tres tendencias fundamentales que reconoceremos en tiempos de Jesús.

2) *La dominación romana. Herodes el Grande.*

Los primeros contactos de los Judíos con los Romanos resultaron amistosos, hasta el punto que, en el primer libro de los Macabeos (8), encontramos un elogio ditirámico de los Romanos. Pero esta amistad conocerá sus momentos borrascosos: la intervención de Pompeyo en el 63, con motivo de un conflicto de sucesión al trono judío, dejará un sabor amargo. En adelante, los Judíos tendrán que pagar tributo a los Romanos y aldeas rebeldes enteras serán deportadas. En el 47, la situación se vuelve a normalizar y Julio César devuelve una independencia limitada a los Judíos, acompañada de varios privilegios. En el año 37, Herodes, un Judío a medias, es coronado rey por gracia de Roma. Es un déspota con aficiones suntuosas. Necesita mucha plata para costear sus espléndidas construcciones. Además de impuestos muy gravosos, se pone a exigir "contribuciones espontáneas". Cuando los Fariseos, inspirados por un texto del Deuteronomio (17,5) contra "el rey extranjero", quieren organizar la resistencia pasiva contra sus excesos, los manda quemar vivos.

En el año 4 antes de JC, *nace Jesús en Belén*. Herodes muere el mismo año. *Judas el Galileo*, hijo de un jefe guerrillero llamado Ezequías, ataca el arsenal de Séforis: así renace el movimiento de liberación. En el año 6 después de JC, Judea vuelve a tener el estatuto de *provincia romana* y quedará administrada por procuradores romanos. Bajo la responsabilidad del legado Quirinio se procede a un censo que permitirá reorganizar el fisco para la nueva administración. Judas el Galileo, ayudado por el fariseo Sadoc, funda la "4a. filosofía" (Flavio Josefo), el partido-guerrillero de los que pronto serán llamados *Sicarios*. La administración de Poncio Pilato (26-36), procurador venal y sin escrúpulos, agrava la situación. Choca con los Fariseos que ofrecen una resistencia heroica. *En el*

año 30 (?), Jesús de Nazaret muere crucificado entre dos guerrilleros. En el año 46, dos hijos de Judás el Galileo son crucificados. En el año 66, estalla la *Guerra Judía*. Menahem, otro hijo de Judás el Galileo, muere asesinado. En el año 70, la ciudad de Jerusalén es destruida por Tito. Los Sicarios continúan la lucha en la fortaleza de Masadá. En el año 73, Eleazar ben Jairo, sobrino nieto (?) de Judás el Galileo, se suicida con lo que queda de los resistentes en la guarnición de Masadá.

Y vemos que frente al invasor romano, los Judíos en tiempos de Jesús optan entre tres actitudes que recuerdan aquellas que hemos observado frente al imperialismo de los Lágidas y de los Seleúcidas:

a) Hubo muchos *colaboradores* del extranjero. Son:

- los Saduceos (partido sacerdotal),
- los publicanos (recaudadores de impuestos),
- los militares apóstatas, mercenarios de los Romanos,
- la aristocracia adinerada, en su mayoría.

b) Apareció también una *corriente no-violenta*, que en tiempo normal toleraba el poder pagano siempre y cuando respetara los fueros otorgados por Julio César, pero que se movilizaba en un movimiento potente de "presión liberadora no-violenta" para defender la Ley mosaica cuando el poder extranjero la violara. De ahí numerosos conflictos con el procurador Poncio Pilato. Este movimiento estaba integrado sobre todo por:

- los Fariseos del ala liberal (escuela de Rabí Hilel),
- una corriente apocalíptica no-violenta inspirada en el libro de Daniel.

c) Encontramos también varios grupos de *resistentes violentos*.

1. Entre ellos, algunos están *animados por motivos político-religiosos*:

- Los *Galileos* o *Sicarios* de Judás el Galileo. Integran una verdadera dinastía: Ezequías - Judás el Galileo - Jaime, Simón y Menahem - Eleazar ben Jairo. Es el ala intransigente del Farisismo, la escuela de Rabí Shamai. Su "teología de la liberación" se resume en dos frases:
 - Es preciso botar al Romano fuera de Palestina, porque Yavé es el único dueño de la Tierra Prometida y la ha confiado a su Pueblo Elegido.
 - Es preciso lanzar el movimiento de liberación por la fuerza armada: Yavé Sebaót intervendrá con un milagro a favor de su Pueblo cuando se cumplan los tiempos.
- Los *Esenios*. Uno de ellos ostentará el grado de general durante la Guerra Judía.
- Los *Zelotas*, que no debemos confundir con los Sicarios. Los Zelotas eran integristas violentos, a menudo muy amigos de los Romanos (v.g. Saulo de Tarso), que atacaban primero que todo a los apóstatas judíos, pero que bascularán en la rebelión anti-romana a principios de la Guerra Judía (66).

- Distintos movimientos mesiánicos encabezados por:
 - Simón, antiguo esclavo de Herodes, que será ejecutado por el procurador Grato (15-26),
 - el pastor Atronjes,
 - Téudas, muerto c. 45,
 - “el Egipcio” que se menciona en los Hechos de los Apóstoles (21,38).
- 2. Otros violentos no parecen inspirados por *ninguna teología*:
 - La chusma de Juan de Giscala,
 - la de Simón bar Giora,
 - los Idumecs.

Y viene espontáneamente la pregunta: *¿Cómo se situó Jesús de Nazaret frente a estas tres tendencias? ¿Colaboró con el extranjero? ¿Apoyó a los guerrilleros? ¿Luchó con los no-violentos?*

B) *¿Ha sido Jesús un Rebelde Anti-Romano?*

Algunos autores están convencidos de que sí. Ya en los Hechos de los Apóstoles, Rabí Gamaliel compara a los apóstoles con Téudas y Judás el Galileo (5, 34-39). Asimismo, el tribuno romano que detiene a Pablo lo confunde con el famoso jefe sicario apodado “el Egipcio” (Hch 21, 38). Más recientemente (1778), Samuel Reimarus, el pionero del estudio crítico de Jesús, ve en éste un agitador político. En 1908, el socialista K. Kautsky defenderá la misma tesis. En 1929-30, Robert Eisler consagra un estudio muy erudito y muy voluminoso para demostrar que Jesús ha sido un revolucionario político inspirado por una teología apocalíptica: Jesús hubiera causado un motín aprovechando el concurso de muchedumbres reunidas en Jerusalén para la fiesta de Pascua, y bajo esta precisa acusación hubiera sido ejecutado por los Romanos. La obra de Eisler, inaccesible para el gran público, será resumida y vulgarizada por J. Carmichael. En la última década, el finado profesor de la Universidad de Manchester, S.G.F. Brandon ha sido el más notable defensor de esta tesis que él ha sabido presentar con un arsenal científico impresionante. Brandon llega a decir: “... the conclusion has to be faced that Jesus of Nazareth had become involved in his people's cause against Rome, and the Romans, consequently, had reason for executing him as a rebel... Jesus, like the Zealot resistance-fighters, was prepared to 'take up his cross', i.e. face crucifixion which was the roman penalty for sedition... Jesus did truly involve himself as a patriot, seeking to free his people from their servitude to heathen Rome...”

La tesis de Brandon descansa sobre tres puntos de apoyo: algunos eventos de la vida de Jesús, algunas presumidas características de sus discípulos y algunas palabras de Jesús que hubieran sobrevivido a un pretendido proceso de ‘despolitización’ que el evangelista Marcos hubiera infligido a la catequesis primitiva.

1. *Algunos eventos significativos en el ministerio de Jesús.*

a) *Su entrada triunfal en Jerusalén* (Mc 11, 1-11; Mt 21, 1-11; Lc 19, 28-40; Jn 12, 12-16). Brandon ve en ella un gesto político premeditado. En aquella ocasión, Jesús se presenta al pueblo en su calidad de

Mesías. Así lo entiende precisamente la muchedumbre que grita: Hosana! o sea: sálvanos (de los Romanos)!

b) *El asalto del Templo* (Mc 11, 15-19; Mt 21, 12-17; Lc 19, 45-48; Jn 2, 13-16) que hubiera sido mucho más que una simple 'purificación'. "Cualquiera, escribe Eisler, que conoce el mundo y los hombres, Jerusalén, la Galilea y Roma en una forma que no sea a través de los sermones del domingo, sabe perfectamente... que el ataque a ganaderos tuvo que causar la pérdida de vidas humanas. En cualquier parte del mundo, nadie imagina que un vaquero dejara expulsar su ganado —o su patrón— del mercado sin sacar una arma y atacar al adversario".

c) Ahora bien, Marcos (15, 7) nos dice precisamente que se produjo en aquel momento *un motín* que quedó famoso, aquel mismo que causó la detención de Barrabás. Uno adivina fácilmente, afirma Eisler, que Jesús estaba de cómplice del sedicioso Barrabás cuando lanzó el asalto del Templo.

d) Por otra parte, cuando los soldados irrumpen en Getsemaní para detener a Jesús, *los apóstoles se defienden con armas*.

e) Dicha interpretación estaría respaldada por otros detalles significativos:

— *La acusación* contra Jesús que nos ha conservado san Lucas (23, 2): "Hemos comprobado que éste anda agitando a nuestra nación, oponiéndose a que se paguen tributos al César y diciendo que él es Mesías y rey".

— *La crucifixión* era un suplicio romano reservado a los rebeldes políticos.

— *El "titulus" de la cruz* (Jesús, rey de los Judíos) indica claramente un delito de carácter político: quiso tomarse el poder y hacerse proclamar rey!

— El hecho de que Jesús haya sido crucificado *entre dos guerrilleros*, pues tal es el sentido de la palabra griega '*lestes*', generalmente mal traducida en castellano por 'ladrón'. *Lestes* es precisamente la palabra que aplica Flavio Josefo a toda la dinastía de los Sicarios de Judás el Galileo.

2) *Los discípulos de Jesús.*

— Uno de ellos se llama *Simón el Zelota*. Ahora bien, sabemos que los Zelotas lucharon contra los Romanos durante la Guerra Judía (66-70).

— El apodo de *Judas Iscariote* ha sido siempre un enigma. Wellhausen dice que es la transcripción aramea de la palabra griega '*sicarios*'!

— *Simón Pedro*, el jefe de los Doce, es llamado *bariona*. Ahora bien, esta palabra aramea significa: *terrorista*!

— Si uno agrega que *Santiago* y *Juan* se han merecido el apodo de "*hijos del trueno*", nos resulta una pandilla completa de violentos!

3) *Algunas palabras de Jesús.*

Brandon pretende que san Marcos, al escribir para lectores de Roma que no querían tener problemas con el gobierno, ha despolitizado sistemáticamente la vida y la enseñanza de Jesús. Resultaba demasiado comprometedor declararse discípulos de un rebelde anti-romano condenado a la cruz! Sin embargo, algunas palabras muy significativas nos hubieran

llegado a pesar de todo por intermedio de los demás evangelistas que usaban fuentes no censuradas:

— Lc 22, 36: "El que no tenga machete, que venda su manto para comprar uno".

— Mt 10, 34 (= Lc 12, 51): "No he venido a traer la paz sobre la tierra, sino la espada (Lc: la división)".

— Mt 11, 12 (= Lc 16, 16): "Desde los días de Juan el Bautista hasta ahora, el Reino de los cielos sufre violencia y los violentos se apoderan de él".

— Mc 8, 34 (una distracción de Marcos! = Mt 10, 38; Lc 14, 27): "Si alguien quiere venir en pos de mí, que se renuncie a sí mismo, que tome su cruz y me siga...".

Esta interpretación de la misión de Cristo, tal como ha sido elaborada por Eisler y Brandon con vigor y erudición, es el ejemplo perfecto de exégesis unilateral, al servicio de una ideología. Por esto el gran exégeta protestante Martin Dibelius ha reprochado a Eisler su modo de manipular los textos "como un mago de feria". Ninguno de los grandes exégetas contemporáneos se ha dejado engañar y ninguno ha respaldado esta tesis que va en contra de los resultados más seguros de la investigación escriturística. La posición de Brandon supone no sólo que Marcos ha "despolitizado" el Evangelio, sino que ha creado de la nada un kerygma y una catequesis en los que Jesús predica por la palabra y el ejemplo el amor radical al prójimo, incluyendo al enemigo, llevado hasta el sacrificio de la propia vida. Si tal fuese el caso, Marcos sería un falsario absolutamente genial y de una grandeza de alma poco común entre la gente de su especie!

Comentemos brevemente algunos de los argumentos de Eisler y de Brandon para mostrar su fragilidad.

1) *La enseñanza de Jesús.*

A menos de suponer una incoherencia total en la enseñanza de Jesús, es preciso interpretar los pocos dichos oscuros que Brandon destaca, a la luz de lo que más claramente resalta de su mensaje. Esto es un principio elemental de hermenéutica. Resulta difícil imaginar al mismo Jesús que predica el perdón, el amor a los enemigos y que manda a Pedro volver a envainar su espada, llamando a sus discípulos a la lucha armada!

"Les han enseñado que se mandó: 'Amarás a tu prójimo... y odiarás a tu enemigo. Pues yo les digo: Amen a sus enemigos y récen por los que los persiguen, para ser hijos de su Padre celestial, que hace salir su sol sobre malos y buenos y manda la lluvia sobre justos e injustos. Si quieren sólo a los que los quieren, ¿qué premio merecen? ¿No hacen eso mismo también los recaudadores de impuestos? Y si muestran afecto sólo a su gente, ¿qué hacen de extraordinario? ¿No hacen eso mismo también los paganos? Sean, pues, buenos del todo, como es bueno su Padre del cielo'". (Mt 5, 43-48)

"Padre, perdónalos, pues no saben lo que hacen". (Lc 23, 34)

Cabe recordar que los "logia de la espada" están expresados en un lenguaje apocalíptico que hace uso abundante de símbolos. La espada y la cruz evocan los conflictos inevitables, las rupturas necesarias. Terminado

el tiempo de la paz: ha llegado el momento de las grandes opciones. El que quiera seguir a Cristo, esté listo para enfrentar la muerte, para derramar su propia sangre!

En cuanto al texto sobre los violentos (Mt 11, 12), siempre ha sido una "crux interpretum" (un enigma sin solución) y los exégetas no proponen menos de seis interpretaciones distintas. Dado el contexto del encarcelamiento de Juan el Bautista, Juan Mateos traduce: "Desde que apareció Juan hasta ahora, se usa la violencia contra el Reino de Dios y gente violenta quiere arrebatarlo".

2) Los discípulos de Jesús.

— *Simón el Zelota*. En tiempos de Jesús, los Zelotas no son rebeldes anti-romanos, sino inquisidores implacables del Judaísmo quienes, preocupados por purificar al Pueblo Santo, perseguían a quienes violaban la Ley de Moisés. El mejor ejemplo es *Saulo de Tarso* antes de su conversión. Saulo es un ciudadano romano, orgulloso de serlo. Persigue a los Cristianos porque considera que son Judíos apóstatas.

— *Iscariote* no significa 'sicario'. En el NT, 20 veces se habla de Judas "el que lo entregó". Ahora bien, *iascar ioté*, en arameo, significa precisamente: lo entregó! Judas fue un pobre integrista, un Zelota escandalizado por los discursos y las actuaciones de Jesús, como tantos otros Fariseos. Víctima de su integrismo estrecho y de su celo por la Ley de Moisés, fue un denunciador como Saulo de Tarso lo será apenas unos meses después.

— *Simón bariona*. Aquí no se debe leer 'bariona' sino 'bar Iona' en dos palabras: hijo de Iona. En tiempos de Jesús, había mucha gente que se llamaba Simón. Para distinguir uno de otro, se agregaba: hijo de N., o sea: *bar* (en arameo) o *bén* (en hebreo). Así, en su *Guerra Judía*, el historiador judío Flavio Josefo nos habla de Simón, hijo de Ananías; Simón, hijo de Arinos; Simón, hijo de Boetos; Simón, hijo de Catlá; Simón, hijo de Esron; Simón, hijo de Jairo; Simón, hijo de Jonatán; Simón, hijo de Josías; Simón, hijo de Saúl; Simón, hijo de Giora... Y como en el evangelio de Juan, Jesús dice a Pedro: "Simón, hijo de Juan, me amas más que aquellos?", ya sabemos lo que significa 'bar Iona'. De todos modos, resulta inverosímil que Pedro hubiera andado por la calle con el apodo de 'terrorista'. Esto hubiera bastado para denunciarlo a la policía romana!

— En cuanto a los "hijos del trueno", no se reclamaban de los Sicarios, sino del profeta zelota Elías, gran perseguidor de apóstatas, cuando pidieron a Jesús que hiciera bajar el fuego del cielo sobre una aldea samaritana (Lc 9, 54, cfr. 2 Re 1,10ss).

— Y por fin, conviene recordar que *Mateo era publicano!* Sería muy extraño encontrar a un recaudador de impuestos, asalariado de los Romanos, en medio de una unidad de guerrilleros!

3) Los eventos de la vida de Jesús.

a) *La entrada triunfal a Jerusalén* no tiene nada de subversivo. Aún si muchos Judíos esperaban que Jesús fuera un Mesías político, el sentido de su entrada queda nítidamente calificado por los evangelistas cuando vinculan el hecho con la profecía de Zacarías 9, 9s:

Alégrate con alegría grande, hija de Sión!
 Salta de júbilo, hija de Jerusalén!
 Mira que viene a tí tu rey,
 Justo y salvador, humilde,
 Montado en un asno,
 En un pollino, hijo de asna.
Extirpará los carros de guerra de Efraím
Y los caballos de Jerusalén,
Y será roto el arco de guerra,
Y promulgará a las gentes la paz...

b) *La purificación del Templo.* Para entender bien el significado de este incidente, cabe recordar que la explanada del Templo medía 450 m. por 300. Estaba protegida al NO por la torre Antonia en la que de 500 a 600 soldados estaban de guardia y podían en un instante invadir el Templo por una ancha escalera. Cuando se celebraban grandes fiestas, se colocaban guardias adicionales sobre la azotea de la columnata. En estas condiciones, un ataque resultaba imposible: los revoltosos hubieran sido inmediatamente apresados (cfr. la detención de Pablo en el Templo: Hch 21, 27-36). De hecho, los guardias no tuvieron necesidad de intervenir. Sin duda sea del caso interpretar el conflicto de Jesús con los mercaderes como una manifestación profética en la que la palabra es subrayada por un gesto simbólico. En otras ocasiones y con el mismo sentido, Jesús anunció que no quedaría piedra sobre piedra de este Templo profanado y que su culto sería reemplazado por una adoración "en espíritu y en verdad" (Jn 4, 23).

c) *El motín* (Mc 15, 7) durante el cual Barrabás fue detenido había sido provocado sin duda por los Sicarios y, verosímelmente, los dos "ladrones" habían participado en él. Pero afirmar que Jesús había complotado con Barrabás para crear una diversión estratégica con un ataque al Templo es fruto de la pura imaginación. De hecho, Jesús sí fue condenado a muerte bajo una acusación de rebelión política, pero más que un simple error judicial, esto fue el resultado de un complot bien preparado. Pilato entendió muy bien que las acusaciones contra Jesús tenían un carácter más que todo religioso, aunque no debemos nunca olvidar que la Ley de Moisés tenía índole civil y religiosa. Por otra parte, bien sabemos que muchas actitudes imperadas por la fe tienen un impacto político fuerte. El hecho es que el Sanedrín quería deshacerse de Jesús, pero en aquel momento no tenía el poder de pronunciar la pena de muerte. No quedaba, pues, más que una alternativa: hacerlo condenar por los Romanos y, en este caso, *era preciso transformar el delito religioso en crimen político.* Por un hábil chantaje, lograron forzar la mano de Poncio Pilato. Esto explica por qué Jesús fue ejecutado entre dos guerrilleros.

d) Jesús mismo entendió su misión según el modelo del *Servidor doliente* que canta el Deutero Isaías. Esto se ve en el relato de su *bautismo* en el que se lee afiligranado el texto de Isaías 42, 1, en el que Yavé designa y consagra a su Servidor:

He aquí a mi siervo (en griego: *pais*, que significa también: hijo) a quien sostengo yo,

Mi elegido en quien se complace mi alma.

He puesto mi espíritu sobre él...

Después del bautismo, Jesús se retira al *desierto*. Es el retiro preparatorio a su ministerio. Allí, debe resistir al espejismo de las soluciones fáciles y superficiales. Tal fue el sentido de las *tentaciones en el desierto* (Mt 4, 1-11; Lc 4, 1-13), donde Jesús tuvo que optar entre varios mesianismos. Cabe subrayar que las ideologías mesiánicas que se le ofrecen en aquel momento son atribuidas a Satanás. A cada tentación Jesús resiste proclamando la palabra de Dios. Notemos también que todos los textos citados se refieren a la experiencia que hizo el Pueblo Elegido durante el Exodo. Jesús recapitula en su persona al Pueblo de Israel y conoce las mismas tentaciones que experimentarón los Hebreos en el desierto del Sinaí. Pero Jesús sale victorioso de la prueba ahí donde el Pueblo había tropezado.

— Frente a un Pueblo que no busca más que bienes materiales, Jesús resiste a la tentación de no ser más que un asistente social. Sin despreciar las necesidades físicas de aquellos que sufren, procura más que todo convertir el corazón del hombre por la Palabra de Dios: “No sólo de pan vive el hombre sino de toda *palabra* que sale de la boca *de Dios*” (Dt 8, 8).

— Frente a un Pueblo que quiere obligar a Dios a intervenir a su favor por milagros —quizás tengamos aquí una alusión a los movimientos apocalípticos de liberación que se lanzaban en luchas desesperadas para forzar la mano de Dios— Jesús rehusa el mesianismo milagrero y opta por aquel del Servidor doliente que resiste a la tentación de “bajar de la cruz”: “No tentarás al Señor, tu Dios” (Dt 6, 16).

— Frente a un Pueblo propenso a inclinarse ante los dioses paganos, ante Mamón, Jesús proclama la soberanía del solo Señor, porque nadie puede servir a dos maestros: “Adorarás al Señor, tu Dios, y le servirás a El solo” (Dt 6, 13).

Después de su fracaso en el desierto, Satanás no se desanima, sino que vuelve a atacar:

— “Jesús, dándose cuenta de que iban a llevárselo para proclamarlo rey, se retiró otra vez al monte, él solo” (Jn 6, 15).

— En Cesarea de Filipo, Pedro procura arrastrar a Jesús hacia un falso mesianismo. Cuando Jesús anuncia: “Es preciso que el Hijo del Hombre sufra mucho, que sea rechazado por los ancianos, los sumos sacerdotes y los escribas, que sea ejecutado...”, Pedro protesta. Jesús le reprende: “Atrás, Satanás, pues tus proyectos no son de Dios, sino de los hombres”.

— En Getsemaní, de nuevo es tentado de escaparse del camino del Servidor doliente. Pide a sus discípulos que recen “a fin de no entrar en tentación”. El mismo lucha contra esta tentación: “Padre, si quieres alejar de mí este cáliz... Sin embargo, no se haga mi voluntad sino la tuya”.

Después del Pueblo del Exodo, después de Jesús de Nazaret, la Iglesia de América Latina experimenta las mismas tentaciones...

Y volvemos a la pregunta inicial: *¿Fue Jesús un revolucionario?*

A todas luces, Jesús *no* ha sido un hombre *neutral*, un *pacifista* que evita los conflictos bajo el pretexto de una caridad mal entendida. Tampoco ha sido un sicario, un guerrillero, aún si criticaba a Herodes ("aquel zorro") y a los jefes políticos "que se hacen llamar benefactores" y que dominan en vez de servir. Entre los hombres de su época, no ocupa un "justo medio", ni demasiado a la derecha, ni demasiado a la izquierda. Jesús a su modo ha sido un extremista, porque ha ido hasta el extremo del amor el más radical (Jn 13, 1), del amor que se da hasta la muerte de la cruz.

La alienación fundamental que privilegiaba en su lucha era el *pecado*, especialmente el egoísmo y el orgullo.

Nunca un hombre ha amado tanto a los hombres, y sin embargo, se ha ganado innumerables enemigos, porque molestaba a casi todo el mundo.

Molestaba a los *Saduceos*, aquellos sacerdotes instalados en el poder, comprometidos con Mamón, que "cosificaban" el culto y habían convertido el Templo en una "cueva de ladrones".

Molestaba a los *Fariseos*, que ahogaban la ley del amor bajo sus múltiples tradiciones, que despreciaban a los humildes y les cerraban la puerta del Reino; que decían, pero no hacían.

Molestaba a los *Escribas*, doctores de la Ley, pegados a una letra que mata, incapaces de leer los signos de los tiempos.

Molestaba a los *Zelotas*, cazadores de brujas, inquisidores feroces, siempre listos para lapidar a los pecadores: "Es el amor que quiero, no el sacrificio".

Decepcionaba a los *Sicarios*, que pretendían usar el odio al servicio de Dios.

Molestaba a los *ricos*, presos de sus bienes.

Decepcionaba a los *pobres* que no esperaban de él más que pan.

Sus *familiares* lo creían loco.

Sus mismos *discípulos* quedaban desconcertados. Con excepción de uno, todos lo abandonarán, uno lo traicionará tres veces, uno lo entregará.

Sólo unos pocos supieron reconocerlo; los '*anawim*', los *humildes* que con un corazón convertido, sin pretensiones propias sino confiados en el Señor, esperaban el Reino de Yavé. A aquellos, Jesús ha enseñado que nada es más peligroso, ni más exigente, ni más fuerte que el *Amor*.

BIBLIOGRAFIA

- CULLMANN, O., *Dieu et César*, Paris-Neuchatel, 1956.
 Id. "Die Bedeutung der Zelotenbewegung im Neuen Testament", en *Vorträge und Aufsätze 1925-1962*, Tübingen-Zürich, 1966, p. 292-308.
 Id. *Jesús y los revolucionarios de su tiempo*, Madrid, Studium, 1971.
 HENGEL, M., *Die Zeloten*, Leiden, 191.
 Id. *Was Jesus Revolutionär?* Stuttgart, 1971.
 Id. *Gewalt und Gewaltlosigkeit*, Stuttgart, 1971.
 BAUMBACH, G., "Zeloten und Sikarier", en *TLZ*, XC (10), 1965, p. 27-40.
 BRANDON, S.G.F., *Jesús and the Zealots*, Manchester, 1967.
 SMITH, M., "Zealots and Sicarii, their Origins and Relation", en *HTR*, LXIV, 1971, p. 1-19.
 MORIN, A., "Les deux derniers des Douze: Simon le Zélote et Judas Iskarioth", en *RB*, LXXX (1973), p. 332-358.
 RICHARDSON, A., *The Political Christ*, London, 1973.
 KIRK, A., *Jesucristo Revolucionario*, Buenos Aires, 1974.
 PAGOLA, J.A., "El mito de Jesús líder revolucionario", en *Hacia la verdadera imagen de Cristo*, obra colectiva, Bilbao, 1975.

Propiedad de Medios de Producción, Derecho de Trabajadores

Comentario a los n. 11-15 de *Laborem Exercens*

Ricardo Antoncich S.J.

(Perú)

El aprecio del trabajo humano se encuentra en crisis. Vivimos en una situación de conflicto, nacida con la revolución industrial y que se prolonga hasta el momento actual. En medio de la sociedad capitalista, que constantemente nos insiste en la defensa de los derechos del capital, se levanta la voz del Papa para hablarnos de un derecho menospreciado: el del trabajo.

Para nuestra Iglesia latinoamericana, en la que se reafirma la opción por los pobres, la defensa del derecho del trabajo es una forma concreta de manifestar dicha opción: son pobres sobre todo los que no tienen acceso al trabajo, o los que teniéndolo no ven remunerados sus esfuerzos por un justo salario. El Papa nos habla de una utopía cristiana: aquella sociedad en la que el trabajo no quede separado del capital, más aún, en la que el capital sirva al trabajo y no al revés. Dicha sociedad debe permitir, por tanto, el acceso *al* trabajo, el acceso al salario justo, y el acceso —incluso— a la propiedad de los medios de producción.

El objetivo del presente trabajo es destacar la fuerza de los argumentos de la encíclica "*Laborem Exercens*", y recordar algunas afirmaciones hechas anteriormente en la tradición del magisterio social. Dividimos nuestras reflexiones en torno a la revolución industrial y la situación de conflicto entre trabajo y capital; a la respuesta de una visión cristiana, y en tercer lugar, al acceso al trabajo, salario justo y propiedad.

I. La Revolución Industrial y el Conflicto Trabajo-Capital

El Papa Juan Pablo II dedica los nn. 11-15 de "*Laborem Exercens*" a presentar el conflicto entre el trabajo y el capital en la presente fase histórica.

Sintetizando lo que ha expuesto en los números anteriores, el Papa nos recuerda que el trabajo, desde una perspectiva bíblica aparece "como una gran realidad que ejerce un influjo fundamental sobre la formación, en sentido humano del mundo dado al hombre por el Creador". Pero el trabajo no sólo configura humanamente al mundo, sino que configura al hombre mismo, ya que es una "realidad estrechamente ligada al hombre como al propio sujeto y a su obrar racional". De allí que pueda decirse que es una realidad que "llena la vida humana e incide fuertemente sobre su valor y su sentido" (LE 11a). Ya antes había afirmado Juan Pablo II que el trabajo "es una de las características que distinguen al hombre del resto de las criaturas... solamente el hombre es capaz de trabajar, llenando a la vez con el trabajo su existencia sobre la tierra" (Introduc.).

Pero el trabajo, a pesar de su dignidad y carácter fundamental no ha sido apreciado como era debido porque su valor ha quedado desconocido y relegado al interior de un conflicto originado con la revolución industrial moderna. "El problema del trabajo ha sido planteado en el contexto del gran conflicto, que en la época del desarrollo industrial y junto con éste se ha manifestado entre el "mundo del capital" y el "mundo del trabajo" (11c).

¿Qué son para el Papa esos "mundos" del capital y del trabajo? Las siguientes frases de la encíclica no sólo lo describen, sino que explican además dónde se encuentra la fuente del conflicto, y simultáneamente, su naturaleza.

Para Juan Pablo II, los "mundos" del capital y del trabajo no son otra cosa que los grupos sociales definidos, formados por personas concretas, cuyas características permiten agruparlos en unidades socialmente visibles.

El "mundo del capital" está caracterizado por 3 notas: cantidad, influjo social y propiedad. Se trata del "grupo restringido, pero muy influyente, de los empresarios, propietarios o poseedores de los medios de producción" (11c).

El "mundo del trabajo" a su vez, está descrito por otras tres características que hacen referencia al número, a la carencia de propiedad y a la contribución al proceso productivo: "la más vasta multitud de gente que no disponía de esos medios, y que participaba, en cambio, del proceso productivo exclusivamente mediante el trabajo" (ibid.).

Habiendo delimitado los dos grupos sociales, el Papa explica el origen y la naturaleza del conflicto: "Tal conflicto ha surgido por el hecho de que los trabajadores, ofreciendo sus fuerzas para el trabajo, las ponían a disposición del grupo de los empresarios, y que éste, guiado por el principio del máximo rendimiento, trataba de establecer el salario más bajo posible para el trabajo realizado por los obreros" (11c).

El conflicto social se debe, pues, a que el trabajo, pese a la dignidad derivada de su vocación de dominar la tierra, es minusvalorado en la conjunción concreta entre capital y trabajo que se ha establecido en la era industrial. El máximo rendimiento del capital está reñido con un auténtico aprecio del valor del trabajo. Se obtiene tal máximo rendimiento, precisamente por establecer el salario más bajo posible.

Volvamos nuestra mirada a la tradición del magisterio para recordar afirmaciones semejantes en otras encíclicas.

El conflicto social en la era industrial según la Rerum Novarum

La primera encíclica social, la Rerum Novarum, atestigua las crisis motivadas por la revolución industrial. Los diversos elementos que integran la producción estaban sometidos a un ordenamiento estático y rígido en las Edades Media y Moderna. Los gremios constituían entonces verdaderas unidades integradas, desde el trabajo del aprendiz hasta el grado consumado de maestro. El trabajador no era libre para cambiar de gremios, ni tampoco para cambiar la tecnología de producción que era transmitida por generaciones con escrupulosa fidelidad. Pero nuevos inventos, como el uso del vapor; o nuevas tecnologías como la producción de textiles, aceleraron un proceso de desbloqueo de los elementos económicos rígi-

damente controlados en la etapa anterior. Es verdad que se liberaron la tecnología, el capital y el trabajo, pero en cambio, los trabajadores quedaron desprotegidos, puesto que desaparecieron las agrupaciones gremiales antiguas, que si bien coartaban muchas libertades, también ofrecían garantías de protección.

La *Rerum Novarum* describe precisamente una situación de toma de conciencia de los trabajadores, de sus derechos, de la necesidad de organizarse, y también, consiguientemente, de la manifestación más clara del conflicto latente entre capital y trabajo. El n. 1 de la encíclica, a pesar de su brevedad encierra importantes elementos que describen con exactitud el problema:

a) "los adelantos de la industria y de las artes que caminan por nuevos derroteros...". El Papa León XIII alude a las innovaciones tecnológicas que el capitalismo industrial ha comenzado a introducir;

b) "el cambio operado en las relaciones mutuas entre patronos y obreros...". Los cambios tecnológicos no han afectado únicamente el proceso de la producción de bienes, sino que han extendido su influjo a las relaciones de personas, de quienes representan las dos contribuciones fundamentales, del capital y del trabajo;

c) "la acumulación de las riquezas en manos de unos pocos y la pobreza de la inmensa mayoría..." como efecto derivado de esas relaciones transformadas en el nivel de personas, por la introducción de nuevas tecnologías, se ha producido también la diferencia económico-social de acumulación por un lado de la riqueza, y por el otro de la miseria;

d) "La mayor confianza de los obreros en sí mismos y la más estrecha cohesión entre ellos"... Este elemento es la respuesta gradual de toma de conciencia de los propios trabajadores que habían quedado aislados y desprotegidos al extinguirse los antiguos gremios. Crece la conciencia de la solidaridad y de que ella es el camino de búsqueda de la justicia;

e) "Juntamente con la relajación de moral"... Esta quinta nota de la causalidad del conflicto es tal vez la más importante. Para el Papa el conflicto no es un resultado casi ciego o mecánico de fuerzas sociales contrapuestas; sino que tiene su origen fundamental en una situación de pecado, de abandono de los valores éticos (de desprecio del trabajo como valor humano, nos recordará después Juan Pablo II);

f) "Han determinado el planteamiento de la contienda". Los elementos anteriormente anotados convergen hacia esta situación de conflicto. Pero la contienda si bien se revela en el campo de la economía (aspectos, a, b, c) también se manifiesta en la lucha social (d), y hunde sus raíces en la dimensión ética (e). Por eso, la Iglesia asume una posición frente al conflicto, a pesar de que tal propósito la confronta a un problema delicado.

León XIII juzga que el problema social, el del conflicto entre capital y trabajo es: a) importante, b) difícil, c) peligroso, y sin embargo d) urgente. *Importante* "por la punzante ansiedad en que viven todos los espíritus... hasta el punto de que parece no haber otro tema que pueda ocupar más hondamente los anhelos de los hombres"... *Difícil*, el

“realmente determinar los derechos y los deberes dentro de los cuales hayan de mantenerse los ricos y los proletarios, los que aportan el capital y los que ponen el trabajo”... *Peligroso*, porque se tuerce el juicio de la verdad...

Sin embargo, el Papa juzga también que se trata de un problema urgente ya que se trata del bien “de las gentes de condición humilde, pues es mayoría la que se debate indecorosamente en una situación miserable y cajamitosa”. Esta situación está precisamente originada porque quedaron disueltos “los antiguos gremios de artesanos, sin ningún apoyo que viniera a llenar su vacío” de modo que “el tiempo fué insensiblemente entregando a los obreros, aislados e indefensos, a la inhumanidad de los empresarios y a la desenfrenada codicia de los competidores”.

El mercado de trabajo en las encíclicas sociales

El capitalismo industrial ha establecido como base de su sistema el principio de libre juego de oferta y demanda del mercado. De este modo la conjunción de intereses individuales conduce a un bien común generalizado a toda la sociedad.

En el magisterio de la Iglesia existen valoraciones positivas del mercado libre, sobre todo cuando se refiere a los intercambios de productos, de bienes. Pero la economía del mercado abre también muchas posibilidades a la explotación injusta: Pío XI afirma: “la libre concurrencia, aun cuando dentro de ciertos límites es justa e indudablemente beneficiosa, no puede en modo alguno regir la economía, como quedó demostrado hasta la saciedad por la experiencia, una vez que entraron en juego los principios del funesto individualismo” (QA 88). Más adelante, el Papa precisa que ese espíritu individualista lleva a consecuencias fatales: “la libre concurrencia se ha destruído a sí misma; la dictadura económica se ha adueñado del mercado libre; por consiguiente, al deseo de lucro ha sucedido la desenfrenada ambición de poderío; la economía toda se ha hecho horrendamente dura, cruel, atroz...” (QA 109).

En documento más reciente, Pablo VI advierte cómo una economía de mercado llevada al plano de las relaciones internacionales, puede volverse aún más injusta y opresora: “Es evidente que la regla del libre cambio no puede seguir rigiendo ella sola las relaciones internacionales. Sus ventajas son sin duda evidentes cuando las partes no se encuentran en condiciones demasiado desiguales de potencia económica: es un estímulo del progreso y recompensa el esfuerzo. Por eso los países industrialmente desarrollados ven en ella una ley de justicia. Pero ya no es lo mismo cuando las condiciones son demasiado desiguales de país a país: los precios que se forman ‘libremente’ en el mercado pueden llevar consigo resultados no equitativos. Es por consiguiente el principio fundamental del liberalismo, como regla de los intercambios comerciales, el que está aquí en litigio” (Pop. Prog. 58)... “una economía de intercambio no puede seguir descansando sobre la sola ley de la libre concurrencia, que engendra también demasiado a menudo una dictadura económica” (id 59)

Aunque estos textos se refieren primariamente al intercambio de bienes, no dejan de tener su importancia cuando se aplica al “mercado de trabajo”, ya que la exportación de los países subdesarrollados, para

lograr aceptación en los desarrollados, se encuentra en situación de pugna de precios cuyos efectos repercuten en los salarios bajos de los campesinos y obreros de países dependientes y periféricos.

El mercado ofrece mucho campo a situaciones injustas cuando se aplica no sólo a los bienes, sino también al trabajo, reduciéndolo a la condición de mercancía. León XIII denuncia el hecho: "no sólo la contratación del trabajo sino también las relaciones comerciales de toda índole se hallan sometidas al poder de unos pocos, hasta el punto que un número sumamente reducido de opulentos y adinerados ha impuesto poco menos que el yugo de la esclavitud a una muchedumbre infinita de proletarios" (RN 1)

En forma aún más explícita, Pío XI relaciona expresamente el mercado de trabajo como la fuente del conflicto social y como el origen de la explotación del trabajo: "Efectivamente, aun cuando el trabajo... no es una vil mercancía, sino que es necesario reconocer la dignidad humana del trabajador, y por lo tanto no puede venderse al modo de una mercancía cualquiera, lo cierto es que en la actual situación de cosas, la contratación y locación de la mano de obra en lo que llaman mercado del trabajo divide a los hombres en dos bandos o ejércitos, que con su rivalidad convierten dicho mercado como en un palenque en que esos dos ejércitos se atacan rudamente" (QA 83).

Juan XXIII después de lamentar la bajísima remuneración del trabajo en algunos países (MM 68) y las desproporciones salariales, en otros, respecto a los beneficios realmente aportados para el bien común (id 70), enfatiza: "En esta materia juzgamos deber nuestro advertir una vez más que, así como no es lícito abandonar completamente la determinación del salario a la libre competencia del mercado, así tampoco es lícito que su fijación quede al arbitrio de los poderosos, sino que en esta materia deben guardarse a toda costa las normas de la justicia y de la equidad" (MM 71)

¿Por qué la Iglesia rehusa dejar la determinación del salario, como remuneración del trabajo, al simple juego de la oferta y demanda en el mercado? La explicación proviene de la visión de fe, de la que el magisterio se presenta como testigo e intérprete.

II. Valoración Cristiana del Trabajo

Frente a la misnusvaloración del trabajo, el Papa contrapone la visión cristiana, fundamentada en la Sagrada Escritura, particularmente en el Génesis y en "Evangelio del Trabajo". Desde esta perspectiva afirma la prioridad de trabajo sobre el capital. Se revelan como frontalmente adversos, el espíritu de lucro que lleva a la explotación del trabajo retribuyéndolo con bajos salarios a fin de garantizar el máximo rendimiento, y el espíritu de fe que ve en el trabajo humano una vocación de Dios y un medio de realizar el proyecto divino sobre la naturaleza y la historia.

Juan Pablo II fundamenta con diversos argumentos la prioridad del trabajo sobre el capital. En primer lugar una consideración de tipo filosófico, puesto que por la naturaleza del propio trabajo, debe llamarse

“causa eficiente” mientras que el capital sólo puede ser calificado como “causa instrumental”.

Otros argumentos parten de la visión de fe: la naturaleza sobre la cual el hombre ejercita su actividad es un don de Dios. Tal consideración impone una actitud de respeto y de responsabilidad. Los recursos de la naturaleza están al servicio del hombre, pero debe adquirirlos y modificarlos mediante su trabajo. De allí que la limitación jurídica, por ejemplo, de la propiedad, se fundamenta en la exigencia de convertir la naturaleza en el puesto del trabajo. En cierto sentido, aquí existe una dependencia, pero legítima; el trabajo no puede existir si no hay una naturaleza que ofrece sus materias primas para el proceso de transformación productivo.

También el trabajo tiene otra dependencia legítima: el uso de la herencia tecnológica, como patrimonio de la familia humana. La tecnología es trabajo acumulado que a su vez facilita el trabajo y lo hace más productivo. El aprendizaje de la tecnología es una participación de la herencia cultural de generaciones anteriores.

Estas consideraciones llevan a Juan Pablo II a afirmar categóricamente la prioridad del trabajo sobre el capital como una adecuada expresión de otra prioridad: del hombre sobre las cosas. En efecto, el capital es siempre un conjunto de cosas, por muy tecnificados que sean los medios de producción; en cambio, el trabajo es siempre fruto de una actividad humana, es decir, es acto del hombre, expresión de su vida y de su acción.

Es misión de la Iglesia reafirmar una visión religiosa del trabajo humano en el doble nivel en que se manifiesta el conflicto: el de los hechos reales y el de las interpretaciones ideológicas. El Papa es muy consciente del carácter derivado y secundario del conflicto ideológico. Primero existe el conflicto real de las prácticas sociales; de ellas nacen las ideologías. Es decir, primero se da el conflicto “socio-económico con carácter de clase” y después encuentra su expresión “en el conflicto ideológico entre el liberalismo, entendido como ideología del capitalismo, y el marxismo, entendido como ideología del socialismo científico y del comunismo que pretende intervenir como portavoz de la clase obrera, de todo el proletariado mundial” (11d).

El Papa no pone, pues, en primer término como preocupación de evangelización el de los conflictos ideológicos. A ellos les antecede el conflicto real antes de transformarse en la lucha programada de clases. Las ideologías pueden tener una función de clarificación y orientación de la acción, pero pueden estar viciadas, desde el inicio, por sus presupuestos nacidos de prácticas equivocadas. No es en el nivel de la clarificación teórica de las ideologías donde se da la solución definitiva del problema, sino en la transformación de las prácticas sociales. Las supremacías y triunfos ideológicos no resuelven las contradicciones por sí solas. El Papa termina el n. 11 con un nuevo llamado a volver a los términos reales, fundamentales del problema: es decir, a la explotación del trabajo. Pero no ignora, por supuesto, las repercusiones en el nivel ideológico ni las estrategias de poder político, económico e incluso militar articuladas en torno a los dos polos mundialistas de ambos sistemas.

Al privilegiar los hechos, sin embargo, el Papa descubre en lo profundo de ellos los fundamentos valorativos, que después pueden emerger

en interpretaciones ideológicas. La raíz de la separación y de la contraposición del trabajo al capital y viceversa, nace del principio del "economicismo", es decir, de considerar en el trabajo la exclusiva finalidad económica. Tal reducción de horizontes implica atender sólo a la dimensión objetiva del trabajo (LE 5) e ignorar la dimensión subjetiva. Se ve en el trabajador sólo lo que él produce, pero no interesan los efectos que dejan en el trabajador los procesos productivos. Sólo se aprecia lo que puede ser colocado en el mercado de bienes y obtener utilidades por su venta.

El deseo de penetrar en las raíces éticas del conflicto capital-trabajo, responde a un propósito claramente evangelizador. Es manifestar la acción del Espíritu ante la tentación del "materialismo". Para Juan Pablo II el economicismo equivale a un "materialismo" porque "incluye directa o indirectamente la convicción de la primacía y de la superioridad de lo que es material, mientras por otra parte, el economicismo sitúa lo que es espiritual y personal (la acción del hombre, los valores morales y similares) directa o indirectamente en una posición subordinada a la realidad material" (13c).

La prioridad del trabajo sobre el capital (prioridad aparentemente exclusiva del campo económico) se manifiesta como prioridad ética) cuando se comprende que es la concreción de la prioridad del hombre sobre las cosas. Pero se revela también en último término como prioridad religiosa cuando aparece como nueva concreción del espíritu sobre la materia. Al tocar el tema del materialismo, el Papa completa esta serie de conceptos interrelacionados: trabajo / capital, hombre / cosas, espíritu / materia. Sin querer agotar en la primera bina el contenido de las otras dos, la correlación de prioridades (el trabajo, el hombre y el espíritu sobre el capital, las cosas y la materia) se reafirman siempre por la prioridad del primer término sobre el segundo en cada pareja de conceptos. De allí la posibilidad de establecer una metodología de discernimiento para ver si verdaderamente se viven los valores del espíritu. Quien afirme ser espiritualista, pero prefiera en su práctica social concreta las cosas sobre el hombre y el capital sobre el trabajo, está guiado en realidad por el materialismo que se cubre de espiritualismo ilusorio y ficticio.

La prioridad del trabajo sobre el capital se transforma por tanto en índice de una sociedad espiritualista, evangelizada, cristiana. El calificativo de sistema justo sólo lo merece aquella sociedad que supere la antinomia entre trabajo y capital. De no realizarse esa superación, el capital —como mero conjunto de cosas— crea una dependencia para el trabajo, reduciéndolo y degradándolo. Las únicas dependencias que el trabajo legítimamente puede aceptar son las de la naturaleza como don de Dios y la del patrimonio cultural, como fruto del trabajo acumulado de la humanidad en el desarrollo de la tecnología.

Desde una visión evangélica el Papa denuncia como "materialistas" tanto al sistema capitalista como a la teoría filosófica más elaborada del marxismo. En ambas se produce el postergamiento del trabajo frente al capital; en un caso más como realidad práctica, en otro como consecuencia teórica de una hipótesis que lleva a considerar al hombre como puro resultado de fuerzas sociales en conflicto.

La visión cristiana no sólo sirve para la denuncia de la raíz materialista de ambos sistemas; fundamenta a su vez una serie de exigencias o derechos que son la encarnación social, económica, jurídica de la prioridad del trabajo sobre el capital. Podríamos examinar tres de estas exigencias: el derecho *al* trabajo, el derecho al salario justo, y el derecho a la propiedad como fruto del trabajo.

III. Los Derechos del Trabajo

Si el hombre debe llenar "con el trabajo su existencia sobre la tierra" (introd.) y el trabajo humano es la clave importante y decisiva para hacer la vida humana más humana (cf. 3b) entonces el trabajo es un derecho al mismo tiempo que un deber y tiene un "valor ético" (6c). De nada serviría proclamar la dignidad del trabajo y su prioridad sobre el capital, si esta verdad no se hiciera operativa al menos en aquellas sociedades obligadas por razones históricas a la fidelidad al mensaje cristiano.

a) Acceso al Trabajo

En el contexto latinoamericano no sería suficiente hablar de los derechos *del* trabajo si no se insistiera todavía más en el derecho *al* trabajo. La dificultad de conseguir empleo, en alarmantes proporciones en muchos de nuestros países, representa una clara anomalía social. El desempleo es "lo contrario de una situación justa y correcta" (LE 18a).

El cometido del capital es servir al trabajo; la organización de la vida económica debe hacerse en función del óptimo de empleo, de aprovechar al máximo todos los recursos humanos existentes. El Papa Juan Pablo II al distinguir entre empresario directo, es decir, "la persona o institución con la que el trabajador estipula directamente el contrato de trabajo, según determinadas condiciones" (16e) y empresario indirecto, que abarca "tanto las personas como las instituciones de diverso tipo, así como también los contratos colectivos de trabajo y los principios de comportamiento, establecidos por estas personas e instituciones, que determinan todo el sistema socio-económico o que derivan de él" (17a), abre también el campo de las responsabilidades para garantizar ese máximo de empleo. No son los empresarios directos los únicos responsables; también la sociedad en su conjunto, todas las instituciones y sobre todo el Estado tienen el deber de combatir el desempleo.

Dos escollos deben evitarse: dejar a la libre iniciativa la solución al problema del desempleo o confiarla exclusivamente a una planificación estatal rígida y vertical. Ya Pablo VI había indicado: "La sola iniciativa individual y el simple juego de la competencia no serían suficientes para asegurar el éxito del desarrollo. No hay que arriesgarse a aumentar todavía más la riqueza de los ricos y la potencia de los fuertes, confirmando así la miseria de los pobres y añadiéndola a la servidumbre de los oprimidos. Los programas son necesarios para animar, estimular, coordinar, suplir e integrar la acción de los individuos y de los cuerpos intermedios. Toca a los poderes públicos escoger y ver el modo de imponer los objetivos que hay que proponerse, las metas que hay que fijar, los medios para llegar a ellas, estimulando al mismo tiempo todas las fuerzas agrupadas en esta acción común. Pero han de tener cuidado de asociar a esta empresa las iniciativas privadas y los cuerpos intermedios. Evitarán así el riesgo

de una colectivización integral o de una planificación arbitraria que, al negar la libertad, excluirá el ejercicio de los derechos fundamentales de la persona humana" (Pop. Progr. 33).

Coincidiendo con estas líneas de acción también pide Juan Pablo II que el "empresario indirecto" (que incluye al Estado, pero también a los organismos intermedios, instituciones, personas, etc.) provea a una planificación global con referencia a la disponibilidad de trabajo. "Esta solicitud global carga en definitiva sobre las espaldas del Estado, pero no puede significar una centralización llevada a cabo unilateralmente por los poderes públicos. Se trata en cambio de una coordinación justa y racional, en cuyo marco debe ser garantizada la iniciativa de las personas, de los grupos libres, de los centros y complejos locales de trabajo, teniendo en cuenta lo que se ha dicho anteriormente acerca del carácter subjetivo del derecho humano" (LE 18b).

Es evidente que el adecuado empleo en un mundo de relaciones complejas económicas no se resuelve a niveles puramente nacionales sino que requiere también de instancias internacionales. El Papa las menciona (18c). El acceso al trabajo como derecho indiscutible constituye uno de los criterios de verificación del desarrollo en el espíritu de la paz y de la justicia, porque implica realmente la revalorización del trabajo humano.

b) *Derecho al Justo Salario*

Al tema del salario dedica Juan Pablo II algunas expresiones de vigor extraordinario: "No existe en el contexto actual otro modo mejor para cumplir la justicia en las relaciones trabajador-empresario que el constituido precisamente por la remuneración del trabajo" (19a). "El problema clave de la ética social es el de la justa remuneración por el trabajo realizado" (id.). "La justicia de un sistema socio-económico y, en todo caso, su justo funcionamiento merecen en definitiva ser valorados según el modo como se remunera justamente el trabajo humano dentro de tal sistema" (19b)... "El salario justo se convierte en todo caso en la verificación concreta de la justicia de todo el sistema socio-económico y, de todos modos, de su justo funcionamiento. No es esta la única verificación, pero es particularmente importante y es en cierto sentido la verificación-clave" (id.).

La Iglesia subordinó el derecho de la propiedad a otro derecho más radical y primario: al uso común de los bienes. Juan Pablo II considera que precisamente el salario es el medio de llegar a ese uso común. "En todo sistema que no tenga en cuenta las relaciones fundamentales existentes entre el capital y el trabajo, el salario, es decir, la remuneración por el trabajo, sigue siendo una vía concreta, a través de la cual la gran mayoría de los hombres puede acceder a los bienes que están destinados al uso común: tanto los bienes de la naturaleza como los que son fruto de la producción. Los unos y los otros se hacen accesibles al hombre del trabajo gracias al salario que recibe como remuneración por su trabajo" (LE 19b).

De aquí puede seguirse que la remuneración justa tiene una exigencia primigenia sobre los derechos que el capital pueda aducir a su favor. Si es el camino de realización de un derecho prioritario como es el acceso

al uso común de los bienes, no puede ser frustrado por pretendidos argumentos de máximo rendimiento que consistan en la reducción del valor del salario.

c) *Derecho de Propiedad*

No basta defender el derecho al trabajo, y para quienes ya trabajan, el derecho al justo salario. El concepto que la Iglesia tiene de la justicia salarial va más allá de lo que se considera como el salario legal. La diferencia estriba en la distinción entre derecho positivo y derecho natural. El primero fundamenta su obligatoriedad en la positividad de la ley; el segundo en las exigencias de la propia naturaleza humana, y en último término, del Creador de ella.

La revolución industrial originó la miseria de muchos trabajadores porque se hallaban aislados y desprotegidos. Es verdad que los movimientos sindicales mejoraron la situación, pero aun después de estos logros subsiste la práctica de dar prioridad al capital sobre el trabajo.

En la época de la encíclica *Rerum Novarum*, el sistema liberal capitalista, al defender la propiedad privada de medios de producción (PPMP) no pudo garantizar para las clases trabajadoras su acceso a otra propiedad de bienes de consumo (PPBC), como la vivienda, vestido, alimentación, educación. Esta "propiedad privada" es básica y fundamental y es la que se consigue por el salario, como acceso al uso común de los bienes. La propuesta socialista ofrecía para las clases trabajadoras aquellos bienes de consumo, pero a condición de suprimir en la sociedad el derecho a la propiedad privada de los medios productivos. En síntesis podríamos decir que el capitalismo ofrecía PPMP sin PPBC para todos; mientras el socialismo proponía PPBC para todos, pero sin PPMP.

Nos proponemos analizar la doctrina de *Rerum Novarum* y de *Laborem Exercens* sobre el tema del derecho a la propiedad como derecho del trabajador. En la primera encíclica esta propiedad se representa más como privada; en la última, se admite también una verdadera propiedad pero en forma social. Sin embargo ambas reafirman el mismo derecho y bajo el mismo título: el trabajo humano.

La Propiedad de Medios de Producción en Rerum Novarum

Después de haber coincidido con el socialismo en el diagnóstico de los desajustes sociales provocados por la revolución industrial, León XIII examina la propuesta socialista y manifiesta su propio desacuerdo. Los socialistas "creen que con este traslado de los bienes de los particulares a la comunidad, distribuyendo por igual las riquezas y el bienestar entre todos los ciudadanos, se podría curar el mal presente. Pero esta medida es tan inadecuada para resolver la contienda, que incluso llega a perjudicar a las propias clases obreras; y es además sumamente injusta porque ejerce violencia contra los legítimos poseedores, altera la misión de la república y agita fundamentalmente las naciones" (RN 2).

De estos argumentos merece particular atención el primero porque constituye una respuesta "ad hominem" rechazando la propuesta socialista precisamente en aquel nivel en que el socialismo se presenta como abanderado de los derechos del proletariado. Si quedara demostrado

que la abolición de la propiedad privada perjudicaría en primer término a los propios trabajadores, entonces la defensa de los derechos de éstos no se garantizaría adecuadamente por la mera socialización de los medios productivos. Examinemos el argumento de RN 3.

El Papa afirma lo siguiente:

1. El motivo del trabajo es llegar a la propiedad de bienes de consumo. "La razón del trabajo . . . y el fin primordial que busca el obrero es procurarse algo para sí y poseer con propio derecho una cosa como suya". Esta afirmación se refiere primariamente a la propiedad de aquellos bienes que son fundamentales para una vida digna y humana. Las normas de la justicia y de la equidad para el salario son interpretadas por Juan XXIII en la medida que permita "que los trabajadores cobren un salario cuyo importe les permita mantener un nivel de vida verdaderamente humano y hacer frente con dignidad a sus obligaciones familiares" (MM 71). León XIII especifica cuáles son estos bienes necesarios: "conseguir lo necesario para la comida y el vestido" (RN 3).

2. Pero el obrero no sólo tiene derecho a llegar a la propiedad privada de bienes de consumo (PPBC), sino además a la de medios de producción (PPMP). El obrero —dice León XIII— "merced al trabajo aportado adquiere un verdadero y perfecto derecho no sólo a exigir su salario, sino también para emplearlo a su gusto. Luego si, reduciendo sus gastos ahorra algo e invierte el fruto de sus ahorros en una finca, con lo que puede asegurarse más su manutención, esta finca no es otra cosa que el mismo salario revestido de otra apariencia. . ." Aunque la imagera rural de la finca pueda parecer ajena a la civilización industrial y urbana, lo que el Papa está diciendo es que el salario, derecho del trabajador, y fruto de su trabajo acumulado, puede tomar formas de apariencia diferente, como la propiedad de bienes productivos sean rurales o industriales. Toda inversión, por tanto, fruto de legítimo salario, y este, a su vez, justa remuneración del trabajo, sigue siendo derecho privado del trabajador. Juan Pablo II nos dirá que el trabajo puede presentarse bajo apariencias diferentes, como en el caso de la tecnología que es también fruto del trabajo acumulado por otras generaciones.

3. Suprimir la propiedad privada de los medios de producción (PPMP) o en términos generales, el fruto de la inversión que nace del ahorro, sería perjudicar a los propios trabajadores que han ahorrado y colocado su dinero en dichos bienes. "Luego los socialistas empeoran la situación de los obreros todos, en cuanto tratan de transferir los bienes de los particulares a la comunidad, puesto que privándolos de la libertad de colocar sus beneficios, con ello mismo los despojan de la esperanza y de la facultad de aumentar los bienes familiares y de procurarse utilidades". (id)

La argumentación de León XIII se nos hace más clara si establecemos una distinción entre la defensa del derecho *a la propiedad*, de los que *todavía no son propietarios*, y la defensa del derecho *de propiedad*, de los que *ya son propietarios*. Es fácil de percibir que el principal argumento que esgrime León XIII contra el socialismo es la defensa del derecho del trabajador a *llegar a ser propietario*, mediante el salario justa-

mente retribuido, con capacidad para adquirir los bienes de consumo que necesita para vivir con dignidad tanto él como su familia y también la posibilidad de *ahorro* para adquirir *los medios de producción*.

No deja de ser trágico que en la tradición pastoral y en el influjo social de la Iglesia se haya usado precisamente el derecho de propiedad, defendido como acceso del trabajador, en contra de dicho acceso, por referirlo como legitimación de derechos adquiridos por los que ya son propietarios. Pío XI lamentará cuarenta años más tarde la injusta distribución de riquezas producidas por el industrialismo, cuya base en definitiva se encuentra en impedir para el trabajo el acceso a la propiedad: "de un lado la enorme masa de proletarios, y de otro, los fabulosos recursos de unos pocos sumamente ricos, constituyen argumentos de mayor excepción de que las riquezas copiosamente producidas en esta época nuestra llamada del industrialismo, no se hallan rectamente distribuidas ni aplicadas con equidad a las diversas clases del hombre" (QA 60). A continuación insinúa que el remedio de tal situación es el acceso de los trabajadores al ahorro y aumentar mediante él el patrimonio familiar. (QA 61)

Juan XXIII es consciente de que una parcializada defensa de la propiedad privada que sigue perpetuando el ejercicio de este derecho sólo para una minoría, no corresponde a una adecuada comprensión del magisterio social. "No basta sin embargo afirmar que el hombre tiene un derecho natural a la propiedad privada de los bienes, incluidos los de producción si al mismo tiempo no se procura, con toda energía, que se extienda a todas las clases sociales el ejercicio de este derecho" (MM 113). No se trata de un mero deseo filantrópico sino de exigencias de estricta justicia.

En efecto, si para León XIII los trabajadores tienen verdadero derecho de llegar a la propiedad privada de los medios productivos y precisamente argumenta *desde* este derecho contra el socialismo que quiere abolir dicha propiedad, es porque considera tal derecho como de estricta justicia. De otro modo el argumento sería ridícula farsa para engañar a los trabajadores en nombre de un derecho de trabajadores.

La mediación que permite al trabajador acceder a la propiedad es el salario. Y en este punto observamos una notable convergencia de pensamiento entre RN y LE.

La Propiedad de Medios de Producción en Laborem Exercens

En consonancia con la tradición abierta por RN, Juan Pablo II afirma que el trabajo no puede separarse del capital; más aún que el capital es un derecho del trabajo. "El trabajo, en cierto sentido es inseparable del capital y no acepta de ningún modo aquella antinomia, es decir, la separación y contraposición con relación a los medios de producción que han gravado sobre la vida humana en los últimos siglos como fruto de premisas únicamente económicas" (LE 15a).

No hay mejor modo de reafirmar la inseparabilidad del capital y del trabajo que establecer el derecho del trabajo a la propiedad de los medios de producción. Sin embargo, para el Papa este derecho no se reduce, como lo era para León XIII, a los términos de la propiedad privada,

sino que también puede y debe ejercitarse a través de la propiedad socializada de medios de producción.

Es indudable que en esta evolución influye un largo proceso doctrinal que se remonta a Cuadragesimo Anno 114, donde Pío XI había afirmado del socialismo moderado: "La misma guerra contra la propiedad privada, cada vez más suavizada, se restringe hasta el punto de que, por fin, algunas veces ya no se ataca la posesión en sí de los medios de producción sino cierto imperio social que contra todo derecho se ha tomado y arrogado la propiedad. Ese imperio realmente no es propio de los dueños, sino del poder público... con razón en efecto se pretende que se reserven a la potestad pública ciertos géneros de bienes que comportan consigo una tal preponderancia que no pueden dejarse en manos de particulares sin peligro para el estado".

Juan XXIII ve en la creciente socialización una de las características de la sociedad actual. Aunque se refiere a un fenómeno más globalizante, es indudable que él también repercute en el campo de la economía. Finalmente Pablo VI había establecido los criterios de discernimiento que permiten a los cristianos comprometerse en los partidos socialistas (OA 31). Esto permite a Juan Pablo II abrir la perspectiva de modos diferentes de propiedad de medios de producción como derecho de trabajadores, que no se agotan en la propiedad privada.

El Papa Juan Pablo II aborda precisamente el tema de la propiedad en el contexto de las relaciones entre trabajo y capital. El hecho de que el trabajador no sea propietario de los instrumentos productivos con que trabaja es un síntoma del poco valor que se le da y de cómo se privilegia el capital. Ahora bien, esta opción que prioriza el capital sobre el trabajo es común a los dos sistemas, es decir, tanto al capitalismo por absolutizar el derecho privado sin atender al bien común, como al colectivismo que por el camino de una "eliminación apriorística de la propiedad privada" tampoco llega a poner el trabajo sobre el capital.

El Papa admite "la socialización, en las condiciones oportunas, de ciertos medios de producción" (LE 14c). Pero distingue una socialización que puede realizarse de modo satisfactorio, de otra deficiente socialización por la mera colectivización de bienes que otorga a un pequeño grupo de administradores todo poder para disponer de los medios de producción. El ejercicio de la socialización puede quedar viciado si tal grupo reivindica para sí el monopolio de la administración y disposición de los medios de producción, violando incluso derechos fundamentales de la persona humana. La auténtica socialización debe respetar la subjetividad de la sociedad, es decir, "cuando toda persona, basándose en su propio trabajo tenga pleno título a considerarse al mismo tiempo "copropietario" de esa especie de gran taller del trabajo en el que se compromete con todos. Un camino para conseguir esa meta podría ser la de *asociar*, en cuanto sea posible *el trabajo a la propiedad del capital* y dar vida a una rica gama de cuerpos intermedios con finalidades económicas, sociales, culturales: cuerpos que gocen de una autonomía efectiva respecto a los poderes públicos, que persigan objetivos específicos manteniendo relaciones de colaboración leal y mutua, con autorización a las exigencias del bien común y que ofrezcan forma y naturaleza de comunidades vivas; es decir, que los miembros respectivos sean considerados y

tratados como personas y sean estimulados a tomar parte activa en la vida de dichas comunidades" (14g). (El subrayado es mío).

Juan Pablo II evalúa desde el *uso* que se hace de la propiedad, sea privada o social, la legitimidad del título formal de propiedad. Los ejercicios abusivos de la propiedad, sea privada o social, marginan al trabajador de las decisiones, de su participación plena y activa en "algo que es propio de ellos". Pero en ambos sistemas podrían introducirse mecanismos de participación en la gestión empresarial, en las utilidades y en la propiedad, que humanizaran cualquiera de los sistemas de propiedad. Por eso es importante recordar que la simple colectivización no es garantía suficiente de que el trabajador será preferido y de que el capital servirá eficazmente al trabajo. Podría darse así estos casos: una propiedad privada que permitiera el acceso real del trabajador a las decisiones empresariales, a las utilidades y a la propiedad; y por el contrario, una socialización de medios de producción que arrebatara de los propietarios privados esos medios, sin permitir al trabajador el acceso a tomar decisiones y participar de la vida económica y social.

Sin embargo, la conveniencia de la socialización, al menos de ciertos medios de producción, abre pistas para una interpretación del pensamiento pontificio más allá de las estrechas fronteras de la propiedad privada como el único camino de salvaguardar los derechos de la persona humana. Lo importante es que el trabajador sienta que trabaja en "algo propio", aun cuando la propiedad de aquello sea común: "el hombre que trabaja desea no sólo la debida remuneración por su trabajo sino también que sea tomado en consideración, en el proceso mismo de producción, la posibilidad de que él, a la vez que trabaja *incluso* en una propiedad común, sea consciente de que está trabajando en algo propio" (LE 15). (El subrayado es mío).

El Papa proclama este derecho de propiedad para el trabajador, sea por el camino de la propiedad privada o de la social, en nombre de un principio "personalista". Tal principio no debe identificarse con el individualismo liberal; subsiste y puede subsistir legítimamente en una economía socializada. Más aún, en este caso, es la garantía de que tal socialización consiguió sus objetivos iniciales: poner el capital al servicio del trabajo.

La contribución del pensamiento del Papa a nuestro proceso latinoamericano es inmensa pues desbloquea prejuicios, deslinda conceptos, destaca los aspectos esenciales de los problemas. No podrá argumentarse en contra de propuestas socialistas una radical incompatibilidad con el cristianismo, sino que los principios cristianos servirán de discernimiento para diferenciar socializaciones deficientes, de otras que llegan a cumplir sus objetivos humanizantes. Aun cuando significa una gran novedad, sin embargo el pensamiento de Juan Pablo II, como él mismo lo destaca, se vincula armónica y orgánicamente con toda la tradición del pensamiento social de la Iglesia. La intención de nuestro trabajo fué mostrar esa convergencia.

El Valor Práctico de la Verdad Revelada

Mons. Boaventura Kloppenburg, O.F.M.
Obispo Auxiliar de Salvador-Bahía (Brasil)

Terminada la visión pastoral de la realidad latinoamericana (Primera Parte del Documento de Puebla), nuestros "Maestros de la verdad que viene de Dios" (así llama el Papa a los Obispos en su Alocución inaugural de Puebla), comienzan la Segunda Parte con este sorprendente título: "Designio de Dios sobre la realidad de América Latina".

La primera impresión que uno tiene al leer este título es que se promete lo imposible.

El Concilio Vaticano II había hecho algo semejante en la Constitución *Gaudium et Spes*: después de describir la "situación del hombre en el mundo de hoy" (que es el título de la exposición preliminar, nn. 4-10, texto que en una redacción anterior tenía como títulos: "Los signos de los tiempos"), afirma en el n. 11 (de introducción a la parte teológica) que "el Pueblo de Dios, movido por la fe, que le impulsa a creer que quien lo conduce es el Espíritu del Señor, que llena el universo, procura discernir en los acontecimientos, exigencias y deseos, de los cuales participa juntamente con sus contemporáneos, los signos verdaderos de la presencia o de los planes de Dios. La fe todo lo ilumina con nueva luz y manifiesta el plan divino sobre la entera vocación del hombre".

Estos "planes de Dios" o "el plan divino", que el Concilio desea discernir, es lo mismo que el Documento de Puebla denomina "designio de Dios". El Concilio había dicho que el plan divino es conocido "por la fe", o, como dirá en el n. 12b, la Iglesia se siente capaz de dar a los hombres la respuesta a sus preguntas e inquietudes "aleccionada por la Revelación divina". En otro documento, *Apostolicam Actuositatem*, n. 4c, el Vaticano II es todavía más explícito cuando enseña: "Solamente con la luz de la fe y con la meditación de la Palabra divina es posible reconocer siempre y en todo lugar a Dios, 'en quien vivimos, nos movemos y existimos' (Hch 17,28); buscar su voluntad en todos los acontecimientos; contemplar a Cristo en todos los hombres, próximos o extraños; y juzgar con rectitud sobre el verdadero sentido y valor de las realidades temporales, tanto en sí mismas como en orden al fin del hombre".

Es, pues, la virtud teologal de la fe, como respuesta humano-eclesial a la Revelación divina, que nos hace capaces de discernir el plan divino o el designio de Dios con relación a una concreta situación humana o histórica. Para diagnosticar la situación, el método será necesariamente inductivo; para discernir la voluntad de Dios en una situación diagnosticada, el método será inevitablemente deductivo.

Es así como los Obispos reunidos en Puebla preguntan: "Habiendo considerado, con ojos de fe y corazón de pastores, la realidad de nuestro pueblo, nos preguntamos ahora: ¿Cuál es el designio de salvación que

Dios ha dispuesto para América Latina? ¿Cuáles son los caminos de liberación que El nos depara?" (n. 163).

Solamente hombres "con ojos de fe y corazón de pastores" podrían atreverse a hacer semejantes preguntas, con la esperanza de poder también indicar el camino para contestarlas. El texto de Puebla sigue con impresionante sencillez: "Su Santidad Juan Pablo II nos ha dado la respuesta: la verdad sobre Cristo, la Iglesia y el hombre".

Esta es la convicción de fe del Papa y de los Obispos latinoamericanos: en la verdad revelada sobre Cristo, sobre la Iglesia y sobre el hombre encontramos el designio de Dios para la situación actual de América Latina; y en estas verdades reveladas discernimos también —es lo que insinúa el mismo texto del n. 163— los caminos de liberación para nuestros pueblos.

En otras palabras: en las mencionadas verdades reveladas encontramos los criterios que deben orientar la actividad pastoral exigida por nuestra situación concreta. Lo que supone en el mismo agente de pastoral el conocimiento vivo y vivido de estas verdades. "Necesita criterios y signos que permitan discernir lo que efectivamente corresponde a la fe y misión de la Iglesia, es decir, a la voluntad de su Señor" (Puebla 370). Estos criterios y signos, garantiza Puebla, "son inspiradores de una evangelización auténtica y viva" (n. 371).

II

Hubo sin duda en Puebla una extraordinaria valorización de la doctrina revelada como respuesta al desafío de la realidad y como sustento de la acción pastoral. Puebla insiste mucho más en lo teológico y doctrinal que Medellín. El Capítulo I de la Segunda Parte del Documento de Puebla tiene como título: "Contenido de la Evangelización" y se propone "anunciar las verdades centrales de la Evangelización" (n. 166), desarrollando entonces en tres secciones la *verdad* sobre Jesucristo (nn. 170-219), la *verdad* sobre la Iglesia (nn. 220-303) y la *verdad* sobre el hombre (nn. 304-339), con un total de 169 párrafos.

Por todo eso nuestros Obispos se proponen en Puebla "iluminar todo nuestro apremio pastoral con la luz de la verdad que nos hace libres. No es una verdad que poseamos como algo propio. Ella viene de Dios. Ante su resplandor experimentamos nuestra pobreza" (n. 165).

También la posterior Exhortación apostólica *Catechesi Tradendae* subraya mucho la fundamental importancia de la enseñanza de la doctrina o de la verdad revelada (cf. nn. 6-8, 10-12, 20-25, 47, 49). Y la razón es muy simple, tomada de la misma experiencia humana: "Unas convicciones firmes y reflexivas llevan a una acción valiente y segura" (n. 22a).

III

Esta fuerte insistencia en la "verdad" puede parecer anacrónica en un tiempo claramente marcado por lo "existencial", "vivencial", "concreto", "histórico", "inductivo" y "práctico". Tal vez precisamente por este motivo nuestros Pastores sintieron la obligación de subrayar con tanto énfasis el valor de lo "teórico", "doctrinal", "universal" y "perenne". El Papa lo afirma expresamente en el n. 21 de *Catechesi Tradendae*: "Insisto

en la necesidad de una enseñanza cristiana orgánica y sistemática, dado que desde distintos sitios se intenta minimizar su importancia".

La natural y clásica tensión entre teoría y praxis no debe ser resuelta transformando simplemente la tensión en oposición. En realidad el problema no es disyuntivo (aut...aut) sino conjuntivo (et...et). No se trata de escoger entre ortodoxia y ortopraxis, entre fe y vida, sino de unir la primera con la segunda. Nuestra fe cristiana, además de ser una actitud subjetiva o virtud ("fides qua"), tiene un contenido objetivo o doctrina ("fides quae"). Y la actitud de fe debe ser determinada en primer lugar por el contenido de la fe. Una actitud de fe sin contenido, objeto o doctrina sería vana, vacía, inconsistente e irracional. La doctrina de la fe alimenta y vigoriza la virtud de la fe. La ortodoxia es el fundamento para la ortopraxis.

"Es inútil insistir en la ortopraxis en detrimento de la ortodoxia: el cristianismo es inseparablemente la una y la otra", dice Juan Pablo II en *Catechesi Tradendae*, n. 22; y añade: "Es asimismo inútil querer abandonar el estudio serio y sistemático del mensaje de Cristo, en nombre de una atención metodológica a la experiencia vital". Y aplicándolo todo al caso de la catequesis, concluye: "No hay que oponer igualmente una catequesis que arranque de la vida a una catequesis tradicional, doctrinal y sistemática".

IV

Al subrayar tan fuertemente las "verdades" de la fe, ¿no se estaría "cosificando" la fe?

Es necesario reconocer el permanente riesgo de objetivar o cosificar la fe o, al menos, de permanecer en una fe cosificada. Cuando afirmamos la "fides quae" decimos que nuestra profesión de fe tiene un "objeto". Sin embargo, la realidad a la cual se refiere la fe no es un objeto, o "algo" o una "cosa": es la misma realidad absoluta y personal de Dios en cuanto Se revela al hombre para tener con él una relación personal de yo-Tú. Pero una relación personal inmediata o no mediatizada entre el hombre y Dios es imposible, por lo menos en esta actual condición terrestre. Sí, no obstante, Dios quiere establecer con el hombre terrestre una relación personal, tendrá que hacerlo mediante realidades u objetos terrestres y, por ende, corre el riesgo de ser entendido como objeto y de ser cosificado. Dios como tal y en Sí jamás es objeto o cosa: siempre es sujeto o persona. Por eso, para que posibilite al hombre terrestre una relación personal de yo-Tú, Dios como que "se despoja de Sí mismo, tomando la condición humana, haciéndose semejante a los hombres y apareciendo su porte como hombre" (cf. Flp 2,7). Es decir: Dios Se presenta "anonadado" al hombre terrestre. Así, "despojado de Sí mismo", Dios entró en la palabra de Sus Profetas; así entró en la historia humana cuando Se manifestó o reveló en el hombre Jesús de Nazareth; y así entró en la misma institución eclesial, llamada Cuerpo de Cristo, que tiene como alma al Espíritu Santo.

A este misterio del anonadamiento divino pertenece también la fe cristiana que, por realizarse en la condición humana terrestre, debe también mediatizarse en realidades humanas terrestres, necesariamente obje-

tivables o cosificables. Cuando Dios Se hace hombre en Jesucristo, cuando Se hace Buena Noticia ("Evangelio"), cuando Se hace Iglesia por Su Espíritu: entonces también debe ser posible al hombre hablar sobre estas realidades mediante las cuales Dios Se comunica con el hombre para establecer con él una relación personal. Y doquiera se habla sobre algo, surgen inevitablemente proposiciones que articulan este contenido. De este modo nuestro encuentro personal con Dios y nuestro hablar sobre Dios es mediatizado por las proposiciones que desde antiguo son llamadas "artículos de fe" o "dogmas", la "fides quae". Esta es la "verdad" revelada que, como tal, puede y debe ser "objetivada". Es en este sentido como podemos y debemos hablar del "objeto" de la fe cristiana.

En la fe, sin embargo, todo está siempre relacionado con Dios: es El quien habla en los Profetas, es El quien en Jesucristo se hace históricamente presente entre los hombres, es El quien por el Espíritu Santo actúa en la Iglesia. Por todo eso lo más importante en el acto de fe no es la fórmula exacta que expresa el contenido o la verdad revelada ("ortodoxia"), sino que se establezca efectivamente con Dios una relación personal. Sin esta dimensión personal viva y vivida ("ortopraxis", si se quiere usar este vocablo) tendríamos una fe puramente objetiva o cosificada e informe.

En la Constitución sobre la Revelación Divina enseña el Concilio Vaticano II: "Quiso Dios, con su bondad y sabiduría, revelarse a Sí mismo" (DV n. 2), por tanto no solamente "algo" objetivable o una verdad que se quedara en el intelecto sin pasar a la voluntad para provocar el amor o la relación yo-Tú. La finalidad de esta automanifestación divina es descrita por el Concilio con estas palabras: "En esta revelación Dios invisible, movido de amor, habla a los hombres como a amigos, trata con ellos, para invitarlos y recibirlos en su compañía" (DV n. 2).

Sería difícil describir con términos más ricos la dimensión personal de una fe que no debe permanecer en la mera consideración o contemplación de la verdad, aunque ésta sea su indispensable mediación.

V

El cristiano es por definición una persona que acepta en actitud de fe la verdad revelada por Dios. "Por la fe el hombre se entrega entera y libremente a Dios, le ofrece el homenaje total de su entendimiento y voluntad" (DV 5). Era el motivo por el cual observaba con razón el Documento de Consulta, de preparación para Puebla, que "la fe incluye una práctica del amor que cambia radicalmente al hombre y le compromete en la tarea de renovación del mundo. Por eso mismo la fe alcanza, en una recta praxis, dimensiones más radicales y transformadoras" (n. 608). Para el cristiano, seguía este Documento, "es importante acercar la fe a la vida y la vida a la fe para traducir el mensaje de esta fe en una vida desde la fe" (n. 609). Y argumentaba: "Una ortodoxia sin ortopraxis sería abstracta y desencarnada. Y una ortopraxis sin ortodoxia sería disociada. A veces aparecen la ortodoxia y la ortopraxis enfrentadas en forma de alternativa, tomándose la ortodoxia como la preocupación por la defensa de meras fórmulas racionales de la fe y la ortopraxis como preocupación única por transformar las estructuras y el ordinamiento de

la sociedad. Sin embargo, comprendidas adecuadamente se iluminan y se refuerzan mutuamente. La ortodoxia se da por la confesión de la fe de la comunidad y la ortopraxis entraña el que la fe de la comunidad sea operativa a través de la caridad. Cuando la confesión de fe surge de la experiencia de Dios que salva en la Historia que vivimos y cuando la praxis eclesial dimana de la fe confesada por esa comunidad, se acaban las separaciones y las posiciones contrastantes y dicotómicas entre ortodoxia y ortopraxis" (n. 610).

Cuando el Papa Juan Pablo II, en su Discurso inaugural, recordó a los Obispos reunidos en Puebla que su condición de "Maestros de la verdad" conlleva como "deber principal" o "deber primero e insustituible" el de vigilar sobre la pureza de la verdad que viene de Dios, les indicó también la razón: esa verdad "trae consigo el principio de la auténtica liberación del hombre: 'conoceréis la verdad y la verdad os hará libres' (Jn 8, 32); esa verdad que es la única en ofrecer una base sólida para una 'praxis' adecuada"; esa verdad que es "base en la edificación de la comunidad cristiana".

No es, pues, un cuidado por la pura ortodoxia en sí y por sí, sino un gran deseo de eficacia pastoral. En otros términos: la verdad "que viene de Dios", la verdad revelada o la Palabra de Dios es en sí y por sí eficaz. Y será tanto más eficaz cuanto más pura. Precisamente para conservar inalterada la verdad revelada recibió la Iglesia el carisma de la verdad (DV 8b) y el Señor le dió el ministerio del Magisterio auténtico "para enseñar puramente lo transmitido" (DV 10c).

VI

En el actual momento de la Iglesia, cuando, también en nuestro Continente, asistimos a una frecuente postergación de "lo doctrinal", puede ser útil profundizar en este valor práctico y pastoral de la verdad revelada. Con este objetivo proponemos algunas consideraciones:

1. Decía Jesús a los judíos que habían creído en El: "Si os mantenéis fieles a mi Palabra, seréis verdaderamente mis discípulos y conoceréis la verdad y *la verdad os hará libres*" (Jn 8, 31-32). Esta última palabra del Señor fue citada por Juan Pablo II en el mencionado Discurso y es citado también por Puebla (n. 165), que, por eso, habla de "doctrina liberadora" (n. 180).

Los expertos en el Evangelio según San Juan nos explican que la palabra "verdad" designa la realidad divina eterna en cuanto revelada a los hombres (cf. C.H. Dodd, *Interpretación del Cuarto Evangelio*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1978, p. 185). Lo que en este texto se propone a los discípulos de Cristo es la libertad por medio del conocimiento de la realidad divina. Que el sabio es libre y que el conocimiento libera del destino, son lugares comunes en la filosofía popular helenística. De este modo comprendemos que Juan quiere decir que el conocimiento de lo que es verdaderamente real hace a los hombres libres, porque los aparta de la sujeción a la "carne", al "mundo" o a "lo de abajo", cuyo signo es el pecado: "quien comete pecado es esclavo" (Jn 8, 34). Cuando Jesús dice: "Os he comunicado la verdad que aprendí de Dios" (Jn 8, 40), declara que lo que anuncia es *la verdad*, la revelación de la realidad

eterna. El diablo, por el contrario, "dice *la mentira*", la negación de la realidad divina; y lo hace porque no está fundamentado en el mundo de la realidad eterna y así "la verdad no está en él", es decir: no hay nada en él que corresponda a la realidad eterna (cf. Jn 8, 40-46).

Así se entiende la solemne afirmación del Señor: "Para ésto he venido al mundo: para dar testimonio de la verdad. Todo el que es de la verdad, escucha mi voz" (Jn 18, 37); o cuando promete a los Apóstoles: "Cuando venga El, el Espíritu de la verdad, os guiará hasta la verdad completa" (Jn 16, 13). El contexto habla de cosas que se han de decir, anunciar y oír. El Paráclito oye las palabras de Cristo, las recibe y las anuncia a los discípulos. El contenido de estas palabras está asumido concisamente en el término "verdad".

"Esto es bueno y agradable a Dios, nuestro Salvador, que quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento pleno de la verdad" (1 Tm 2, 3-4).

En el Nuevo Testamento la palabra "verdad" tiene, pues, un sentido específicamente cristiano y designa el mensaje del Evangelio, la revelación definitiva realizada en Cristo y predicada a los hombres como mensaje de salvación (Hch 13, 26), palabras de vida (Hch 5, 20), evangelio de la gracia (Hch 20, 24).

Por este motivo las Cartas Apostólicas insisten tanto en la pureza de la verdad y en su conservación. La polémica contra los que se apartan de la verdad por ellos enseñada es muchas veces el tono dominante de sus discursos. "Me alegré mucho al encontrar entre tus hijos quienes viven según la verdad, conforme al mandamiento que recibimos del Padre", revela el Apóstol de la Caridad a la Señora elegida (2 Jn 4); y a su querido Gayo escribe el mismo Apóstol: "Grande fue mi alegría al llegar los hermanos y dar testimonio de tu verdad, puesto que vives según la verdad. No experimento alegría mayor que oír que mis hijos viven según la verdad" (3 Jn 3-4).

2. La revelación divina es una operación esencialmente salvífica. Dios no se reveló para satisfacer nuestra curiosidad intelectual ni para aumentar nuestros conocimientos, sino para librar al hombre de la muerte del pecado y para darle vida eterna.

Por eso ya el IV Concilio de Letrán, en 1215, declaraba que la Santísima Trinidad "dió al género humano la *doctrina saludable*" (Dz 428). El Concilio de Trento, en 1546, afirmaba que el Evangelio es "fuente de toda *saludable verdad*" (Dz 783). El Concilio Vaticano I, en 1870, enseñaba que la revelación es "absolutamente necesaria", porque Dios, "por ser infinita bondad, ordenó al hombre a un fin sobrenatural, es decir a participar bienes divinos que sobrepujan totalmente la inteligencia de la mente humana" (Dz 1786). En este mismo sentido también el Concilio Vaticano II habla de "verdad *salvadora*" (LG 17, DV 7a, PO 4a) y declara que los Libros Sagrados enseñan sólidamente, fielmente y sin error "la verdad que Dios hizo consignar en dichos libros *para salvación nuestra*" (DV 11b).

En el Decreto *Presbyterorum Ordinis* n. 2d, enseña el Concilio Vaticano II que es "por la predicación apostólica del Evangelio como se convoca y congrega el Pueblo de Dios". Este importante principio es

explicado más ampliamente en el n. 4a: "El Pueblo de Dios se congrega primeramente por la Palabra de Dios vivo... Pues como quiera que nadie puede salvarse si antes no creyere, los Presbíteros tienen por deber primero el de anunciar a todos el Evangelio de Dios, de modo que... formen y acrecienten el Pueblo de Dios. Porque por la Palabra de salvación se suscita en el corazón de los que no creen y se nutre en el corazón de los fieles la fe, por la que empieza y se acrecienta la congregación de los fieles".

Cuando el Concilio, en este texto, nos enseña: *Populus Dei primum coadunatur Verbo Dei vivi*, remite a los siguientes textos:

- * I P 1, 23: "Habéis sido reengendrados no de un germen corruptible, sino incorruptible, por medio de la Palabra de Dios viva y permanente". San Pedro a su vez cita a Isaías 40, 8: "La Palabra de nuestro Dios permanece para siempre" y declara expresamente que esta Palabra permanente nos fue anunciada (v. 25b).
- * Hch 6, 7: "La Palabra de Dios iba creciendo; en Jerusalén se multiplicaba considerablemente el número de los discípulos".
- * Hch 12, 24: "Entretanto la Palabra de Dios crecía y se multiplicaba".

3. El Concilio Vaticano II nos presenta un concepto casi sacramental de la Palabra de Dios, cuando enseña que "es tan grande el poder y la fuerza que está en la Palabra de Dios (*Verbo Dei vis ac virtus inest*), que constituye sustento y vigor de la Iglesia, firmeza de fe para sus hijos, alimento del alma, fuente límpida y perenne de vida espiritual".

El Concilio habla otras veces de esta "fuerza de la Palabra de Dios" (cf. LG 35a, DV 17, UR 21a, DH 11b), apoyándose casi siempre en la afirmación del Apóstol de que la Palabra de Dios "es fuerza de Dios para la salvación de todo el que cree" (Rm 1, 16).

Pero hay otros textos del Nuevo Testamento que lo afirman o insinúan:

- * Ciertamente es viva la Palabra de Dios y eficaz, y más cortante que espada de dos filos. Penetra hasta las fronteras entre el alma y el espíritu, hasta las junturas y médulas; y escruta los sentidos y pensamientos del corazón. No hay para ella criatura invisible: todo está desnudo y patente a los ojos de Aquel a quien hemos de dar cuenta (Hb 4, 12-13).
- * La Palabra de Dios tiene poder para construir el edificio y daros la herencia con todos los santificados (Hch 20, 32).
- * La Palabra de Dios permanece operante en vosotros los creyentes (1 Ts 2, 13).
- * La Palabra de Dios sembrada en vosotros es capaz de salvar vuestras almas (St 1, 21).
- * La Palabra de Dios es viva y permanente (1 P 1, 23).
- * La Palabra de Dios salva si se guarda (1 Cr 15, 1-2).
- * La Palabra de Dios es fuerza de Dios para los que se salvan (1 Cr 1, 18).
- * La Palabra de Dios es vida y comunica vida (Jn 6, 63).

- * La Palabra de Dios purifica (Jn 15, 3).
- * La Palabra de Dios es como una semilla (1 P 1, 23; Lc 8, 11); viva y con enormes virtualidades: basta que sea sembrada en tierra preparada (no en el camino, ni entre piedras, espinas o arbustos) para que crezca por su fuerza y su poder, florezca y produzca abundantes frutos.
- * Así es la Palabra de Dios: el Apóstol siembra, Apolo riega y Dios da el crecimiento (1 Cr 3, 6).
- * Cuando el Apóstol predicaba, el Espíritu Santo producía en los oyentes la aceptación de la Palabra de Dios (Hch 16, 14; cf. LG 19).

Esta es una doctrina sobre la cual nunca meditaremos bastante: es suficiente que nos preparemos y sembremos en nosotros y en los demás la Palabra de Dios como semilla que se arroja a la tierra, para que el Espíritu Santo, el autor de la Palabra, presente en nosotros y en los oyentes, produzca también su aceptación, no ya como palabra humana, sino como Palabra suya. Presente la Palabra de Dios en el alma, ya sea por la lectura o por la proclamación, el Espíritu Santo hará el resto: "mueve el corazón, lo dirige a Dios, abre los ojos del espíritu y concede a todos gusto en aceptar y creer la verdad" (DV 5). De este modo "la Escritura alumbró el entendimiento, confirmó la voluntad, encendió el corazón en amor a Dios" (cf. DV 23).

En otro texto el Concilio nos presenta el ejemplo de los Apóstoles. La meta de todo su esfuerzo era llevar a los hombres hasta Cristo para santificarlos en Él. ¿Cuál era el método de los Apóstoles? *Imprimis virtute Verbi Dei*: ante todo por la virtud de la Palabra de Dios (DH 11b); y el Concilio continúa describiendo el método pastoral de los Apóstoles: "Al igual que Cristo, los Apóstoles se consagraron siempre a dar testimonio de la verdad de Dios, atreviéndose a proclamar cada vez con mayor plenitud ante el pueblo y las autoridades la Palabra de Dios con confianza (Hch 4, 31). Porque afirmaban con fe firme que *el Evangelio es por sí mismo realmente la virtud de Dios para la salvación de todo aquel que cree*. Despreciando, pues, todas las 'armas de la carne' y siguiendo el ejemplo de mansedumbre y de modestia de Cristo, predicaron la Palabra de Dios *confiando plenamente en la fuerza divina de esta Palabra* para destruir los poderes enemigos de Dios y llevar a los hombres a la fe y al acatamiento de Cristo".

4. Por todo eso el Concilio Vaticano II nos enseña: "Todos los hombres están obligados a buscar la verdad, sobre todo en lo referente a Dios y a su Iglesia, y, una vez conocida, a abrazarla y practicarla" (DH 1b). Pero "la verdad no se impone de otra manera que por la fuerza de la misma verdad, que penetra suave y a la vez fuertemente en las mentes" (DH 1c). Y porque todos los hombres son personas, es decir, dotados de razón y voluntad libre, y, por tanto, enaltecidos con una responsabilidad personal, "son impulsados por su propia naturaleza a buscar la verdad, y además tienen la obligación moral de buscarla, sobre todo la que se refiere a la religión. Están obligados, asimismo, a adherirse a la verdad conocida y a ordenar toda su vida según las exigencias de la verdad" (DH 2b). Y aclara más: "La verdad debe buscarse de modo

apropiado a la dignidad de la persona humana y a su naturaleza social, es decir, mediante la libre investigación, con la ayuda del magisterio o enseñanza, de la comunicación y del diálogo, por medio de los cuales los hombres se exponen mutuamente la verdad que han encontrado o juzgan haber encontrado para ayudarse unos a otros en la búsqueda de la verdad; y una vez conocida ésta hay que adherirse firmemente a ella con el asentimiento personal" (DH 3b).

VII

Así no es difícil entender la actitud deductiva del Papa Juan Pablo II al recordar a los Obispos en Puebla que los fieles de América Latina esperan y reclaman de sus Pastores ante todo una cuidadosa y celosa transmisión de la verdad sobre Jesucristo: "Del conocimiento vivo de esta verdad dependerá —decía— el vigor de la fe de millones de hombres. Dependerá también el valor de su adhesión a la Iglesia y de su presencia activa de cristianos en el mundo. De este conocimiento derivarán opciones, valores, actitudes y comportamientos capaces de orientar y definir nuestra vida cristiana y de crear hombres nuevos y luego una humanidad nueva por la conversión de la conciencia individual y social. De una sólida Cristología tiene que venir la luz sobre tantos otros temas y cuestiones doctrinales y pastorales que os proponéis examinar en estos días".

Palabras semejantes dijo el Papa con relación a la verdad sobre la Iglesia y la verdad sobre el Hombre. Y al referirse a las relaciones e implicaciones existentes entre evangelización y promoción humana y a los mil problemas en el campo social, cultural, político y económico, concluía: "Aquí es donde encontramos, llevados a la práctica concretamente, los temas que hemos abordado al hablar de la verdad sobre Cristo, sobre la Iglesia y sobre el Hombre".

Este es el valor práctico de la verdad revelada: libera, salva, congrega, construye, purifica, santifica, vivifica, alimenta, vigoriza, sustenta, ilumina, orienta y enciende el corazón en amor a Dios y al prójimo.

"El Método de la Teología Positiva-Especulativa"

Francisco Interdonato, S.J.
Perú

I N D I C E

Introducción: Necesidad de Recuperar el Método

Ia. PARTE: Qué es Teología Positiva y Método en Teología Positiva

- 1) Qué es Teología Positiva.
- 2) Las Fuentes de la Teología Positiva:
 - a) El Recurso a la Sagrada Escritura
 - b) El Recurso de la Tradición
 - c) El Recurso al Magisterio
 - d) El Recurso a la Doctrina de los Teólogos
- 3) El Método en Teología Positiva.

Ila. PARTE: Qué es Teología Especulativa y Método en Teología Especulativa

- 1) *Qué es Teología Especulativa:*
 - a) Evolución del Dogma y Teología Especulativa
 - b) "Señales de los Tiempos" y Teología Especulativa.
- 2) *El Método en Teología Especulativa:*
 - a) Aproximando lo Peculiar de este Método (2 niveles de Teología)
 - b) En el Método de las "Teologías en Genitivo" y la Teología Especulativa
 - c) Ortodoxia u Ortopraxis a la luz del Método
- 3) *El "Método Trascendental" como Desarrollo del Método de la Teología Especulativa*

Introducción: Necesidad de Recuperar el Método

Tal vez desde ninguna ventana se ve mejor lo que pasa en la Iglesia como desde la que mira hacia el campo de la teología. Nada extraño. En un sentido (en cuanto conocimiento científico y sistemático de la Revelación) la teología actúa como el alma del Cristianismo, presente en todo el cuerpo; y si el alma se enferma...

¿Está enferma la teología? Manteniendo por lo pronto a raya los juicios de valor, mirando sólo el fenómeno, es evidente que algo grave ha sucedido en estos últimos años en una Comunidad de Fe, culto y prácticas esencialmente doctrinales o fundadas en la doctrina, que es *una* y que sin embargo de hecho existe y se aplica en ella cualquier método y por consiguiente cualquier proyecto de teología.

La Iglesia, si bien es una comunidad de los que se han asociado libremente, tiene una idea de sí misma y una estructura teológica determinada en sus núcleos fundamentales que la vertebran. Si esta columna vertebral se quiebra, aunque sea invocando la propia conciencia, algo absolutamente esencial se quiebra y en su caída arrastra aspectos constitutivos de su ser. No queremos ser melodramáticos, pero cada uno sabe hasta qué punto, en nombre de una teología construida a extramuros de ella misma, con llamarlas "teologías progresistas, modernas, etc.", se ha ofrecido más doctrina sobre teorías socio-económico-políticas y tantas otras realidades, que sobre la historia de la salvación bebida en sus fuentes: La Sagrada Escritura, Tradición, Magisterio y los grandes Teólogos del pasado. Con lo que —hasta qué punto, cada uno lo sabe— se ha generado en el pueblo cristiano confusión e incertidumbre; y sus Representantes natos —obispos y sacerdotes— en cuanto mensajeros de Cristo (Mt 7,29; Jn 20,21) han perdido ese prestigio y autoridad que antes hacía creíble su mensaje. Ahora el mensaje ha de volver a hacer creíble al mensajero.

Por tanto se impone recomponer ese mensaje que, si bien originalmente no se identifica con la teología, la implica necesariamente; y recomponerla es recomponer primariamente su método. Ello es necesario ahora porque cada vez más el constitutivo existencial (y también esencial) más importante —por lo menos manifestativamente— de la identidad profesional del sacerdote, es la posesión sólida y orgánica de un saber teológico capaz de darle el equilibrio científico y espiritual para discernir adecuada y reflejamente el pluralismo teológico y armonizarlo con la necesaria unidad en la confesión de la Fe.

Lo que en esto se ha perdido, no puede recuperarse con el solo arrepentimiento y propósito motivado por razones espirituales, ascéticas y apostólicas. Esto es necesario, pero no basta. El vacío es doctrinal, es del entendimiento. Y no de ayer. Ha recorrido un largo camino que hay que desandar. A estas alturas ya no es únicamente cuestión de enderezar el rumbo perfectamente conocido y admitido por todos, sino de volver a fijarlo (no inventarlo) y seguirlo. Transponiendo la metáfora usada por el P. Claudel, "todo el edificio de mis certezas había quedado en pie; lo que pasa es que yo había salido de él", se constata que el propio edificio teológico necesita ser restaurado, comenzando por su entelequia (en el

sentido de Aristóteles), que es el método, plasma estructural de todo el cuerpo teológico. A esto pretende contribuir lo que vamos a decir. Lo dividiremos en dos partes, primero de la teología y luego de la especulativa. Están indisolublemente relacionadas, pero no son lo mismo.

1ª Parte: Qué es Teología Positiva y Método en Teología Positiva

1. Qué es Teología Positiva

La teología positiva es la escucha específica de la Revelación de Dios, históricamente acontecida; y el esfuerzo reflejo y científico para conocerla. Por tanto la teología positiva (de suyo toda teología católica) supone la Revelación, no la produce ni la substituye, aunque con frecuencia sea difícil deslindar perfectamente lo uno de lo otro; como muchas veces será inextricable señalar dónde termina la teología positiva y comienza la especulativa. Esta mutua implicación proviene de que la Revelación acontece con palabras humanas y por ello incluye un elemento de reflexión humana que ha sido utilizado por Dios. Y es necesario que sea así, puesto que ha de ser escuchada, entendida y transmitida por un hombre previamente dotado de determinadas condiciones y conocimientos profanos, y un sello histórico temporal.

Eso no significa que la Revelación esté subordinada al saber intramundano del hombre. Lo que está condicionado de alguna manera por el saber y experiencia humana, por la "idea del mundo de la época", no es la Palabra de Dios, sino la manera de captarla, formularla y transmitirla. La riqueza insondable del Mensaje de Dios, tiene que producir un desnivel entre lo *afirmado* (el contenido del Mensaje) y la *afirmación* (manera de expresarlo) incomparablemente mayor que en cualquier otro orden de conocimiento. De ahí se sigue que los conceptos, sin menoscabo del empeño de aclararlos siempre más, no deben ser un espejismo que ilusionen con haber hecho translúcidos su contenido; son un faro que guía hacia la oscuridad luminosa del misterio en sí, que es Dios y que se expresó en los hechos y palabras de Cristo.

El Cristianismo se entiende, pues, a sí mismo como una Religión histórica revelada. La realidad que representa el Cristianismo y la verdad que anuncia, se dan en el Mundo porque ese Dios vivo distinto del mundo, con absoluta libertad y gratuitamente actuó y dió noticia de Sí mismo en los Profetas y definitivamente en Cristo, en un punto del tiempo y del espacio. Consiguientemente la teología positiva es la que de la manera más exacta y correcta posible, utilizando un método histórico aposteriorístico, pretende reunir, presentar e interpretar las afirmaciones de las fuentes de la Revelación; que son dos, constitutivas —Escritura y Tradición—, y dos manifestativas —el Magisterio y los grandes Teólogos—. Estos últimos hicieron sistemáticamente esta unificación, esto es, con unidad asimilable, poniendo en relación los diversos datos particulares entre sí y con la totalidad de la Revelación; sin convertirla empero en *sistema* o escuela teológica. Estas son más bien teología especulativa porque la coherencia o lógica del sistema influye en las conclusiones. La teología

positiva las deriva de los puros datos de la Revelación, en particular del Dato fundamental, Jesús, en el que la Revelación se hizo definitivamente histórica, esto es, efecto de una voluntad libre, la de Dios, indeducible de ninguna realidad intramundana.

Con una distinción parecida debe contestarse la pregunta de si la teología es ciencia. Si por *ciencia* se entiende el conocimiento cierto de las cosas por sus principios y causas; el esfuerzo metódicamente articulado por conocer la Revelación en sí unitaria, hay que reconocerlo como ciencia. Quedando entendida que sus *principios* y *causas* no pueden ser iguales que en las ciencias profanas¹. Porque la facticidad del objeto de la teología positiva (la Revelación), el por qué se da o no se da, y por tanto sus principios y causas, son fundamentalmente distintos de los de cualquiera otra disciplina. En teología no se pueden *probar* (sí se pueden resolver las dificultades) sus principios y causas porque son estrictamente gratuitos; y el criterio de verdad no es lo que nos aparece más razonable, lógico, ni siquiera lo deducible a partir del concepto abstracto de una posible comunicación divina, sino que ha de deducirse de lo que Dios ha dicho y comunicado fácticamente al hombre por medio de Cristo, por su libérrima y amorosa decisión. Consiguientemente el método también ha de ser peculiar.

Será muy oportuno corroborar y confirmar lo dicho con la doctrina con que Santo Tomás comienza la "Summa". Establece la necesidad de que se de una ciencia distinta de las filosóficas, "correspondiente a la Revelación divina"², que llama "sagrada doctrina" y de ella afirma ser ciencia, no a modo de las que proceden de la luz natural de la razón, sino "de principios conocidos por la luz de una ciencia superior"³. Y por eso es la ciencia suprema: "En cuanto a la certeza, porque las otras ciencias la tienen de la luz natural de la razón humana, que es falible, mientras que ésta la toma de la luz de la ciencia divina, que no puede engañarse. En cuanto a la dignidad de la materia, porque ésta trata principalmente de cosas que por su elevación sobrepujan la capacidad del entendimiento"⁴.

Resumiendo: Para que una definición sea lo que debe ser, una determinación conceptual clara, breve y completa de algo, hay que leerla como conclusión del análisis hecho; de lo contrario, será muy poco clara. Con esta advertencia podemos definir la teología positiva así: Es la posesión refleja y exposición sistemática de las verdades de la Revelación Cristiana como se encuentran en sus fuentes (Escritura, Tradición, Magisterio, Teólogos). Según el primer elemento, "posesión refleja", teólogos positivos fueron ya San Juan, San Pablo; según el otro elemento, "exposición refleja y sistemática" hay que decir que comenzó con "De principiis" ("Peri arxon") de Orígenes.

¹ Citamos el "Denzinger" con la sola numeración antigua, ya que con ella se puede manejar también la versión ampliada de Denzinger-Schönmetzer; y no al revés (Dz. 1796).

² S. Th. 1 q. 1 a. 1 c.

³ S. Th. 1 q. 1 a. 2 c.

⁴ S. Th. 1 q. 1 a. 5 c.

Se sobreentiende que esas verdades se poseen por "luz sobrenatural" (= objeto formal) y que por ello la teología positiva es tal y no teología histórica o historia de los dogmas, que sólo son ciencias auxiliares de la teología positiva.

Lo básico, por no decir lo total, de la definición de teología positiva se resuelve en la recta intelección de sus *fuentes*, que será también lo central en su método.

2. Las Fuentes de la Teología Positiva

Si la teología positiva es la posesión refleja y sistemática de las verdades contenidas en las fuentes de la Revelación, el *método* será obviamente, tender a ese fin. Por tanto, para entender el concepto de teología y poner el prerequisite de su método, se debe clarificar el qué, el por qué y el límite de esas fuentes *en cuanto* fuentes. Vamos a tratar, pues, de la Sagrada Escritura, la Tradición, el Magisterio y los grandes Teólogos sólo en su aspecto de *fuentes* de la teología positiva.

A) *El Recurso a la Sagrada Escritura*

No debe considerarse una fuente sencillamente equiparable a las demás. Es la norma suprema, normante y no normada, en un sentido que requiere más que nunca, precisarse.

Toda proposición teológica, toda declaración de Fe del pasado o del presente, tiene que realizarse en un recurso continuo, necesario y siempre nuevo, a la concretez que Dios ha garantizado como *pura*, a su Palabra escrita, distinguible —aunque no diferente y mucho menos opuesta— de la realización de la doctrina posterior de la Iglesia y de las otras fuentes, en particular de la teología, que siempre es algo dirigido y no dirigente, oyente y no dictaminante, y que tiene que escuchar siempre de nuevo el puro kerigma de la Fe consignado en la Escritura. Esta es la que posibilita y domina el quehacer de la teología positiva; y a Ella en su integridad —no únicamente a los pasajes demostrativos de los tratados— tiene que volverse constantemente.

Dicho lo anterior, hay que añadir inmediatamente y recalcarlo que se trata de la vuelta a la Escritura como *punto de partida*, no de convertir a la teología en exégesis o peor aún, caer en ese biblismo que ha desnaturalizado o esterilizado la teología positiva en los últimos años, con la consiguiente repercusión en la fe. Sin menoscabo de lo dicho sobre el puesto de la *Sagrada Escritura*, hay que reafirmar que la *exégesis* es una ciencia auxiliar de la teología; y que no cabe estructurar la teología positiva desde la exégesis como, a imitación de los Hermanos Separados, se ha venido haciendo en muchos sectores de la teología, sobre todo en Cristología.

Sin duda existió la sana finalidad de liberar a la Escritura de ser convertida en instrumento o puro medio manipulable por los francotiradores de la teología. Pero éstos están más en las antípodas de los teólogos positivos que de los mismos escrituristas. Por eso, y por haber equivocado el blanco, la exégesis no impidió la instrumentalización de la Escritura por los que realmente tienden (a sabiendas o no) a hacerlo; y en cambio

ha contribuido mucho a relegar a la teología positiva a un asunto muy secundario, especie de superestructura accesoria o de resumen de lo bíblico, que a las postres ni es teología ni alcanza a ser exégesis.

El teólogo tiene que conocer y tomar como fundamento los datos de la Escritura suficientemente asegurados por los especialistas en Escritura; entre los cuales él (el teólogo positivo) debe saber distinguir la exégesis *teológica*, de la meramente *histórica* o *filológica*; mas no tiene por qué sentirse obligado a coleccionar, elaborar y unificar *todo* el material positivo de tipo bíblico relacionado con un tratado de teología sistemática. Esto, —aunque supiera hacerlo, cosa cada vez más imposible—, sería en todo caso un tratado de teología bíblica, y no teología sistemática. Y también la teología bíblica —que trabaja con las conclusiones de la exégesis— sigue siendo una disciplina previa y auxiliar para la teología positiva. Por lo tanto no le pertenece a ésta elaborarla, sino conocer sus conclusiones y tenerlas por fundamento.

El teólogo positivo debe saber discernir dónde hay teología bíblica o exégesis *católica*. Sin ruborizarse en usar este calificativo, no en sentido excluyente, pero sí incluyente, esto es, que para ser exégesis católica tiene que tomar en cuenta el principio establecido por el Concilio de Trento (Dz 786), por el Vaticano I (Dz 1788), recogido por la "Providentissimus Deus"⁵ y finalmente por el Vaticano II que manda interpretarla: "habida cuenta de la tradición viva de toda la Iglesia y de la analogía de la fe" (D.V. n. 12). Este principio de no interpretarla nunca contra el sentido de la Iglesia... "ni contra el sentir unánime de los Padres" (Dz 1788), lejos de haberse anticuado, es ahora más actual. Porque nadie concibe ya la Escritura (como propiamente implicaba la "sola Scriptura" protestante) *verbalmente* inspirada ni como un producto que proceda inmediata y exclusivamente de Dios, independiente del testimonio vivo de la Iglesia, presente antes de la redacción de la Escritura. Una vez que por voluntad de Dios se escribió, es, por supuesto, norma no normada y normante para la Iglesia posterior; pero es claro que no fue dada en oposición a la Iglesia. Porque la Escritura no es solamente discurso, sino un acontecimiento salvífico en cuanto es Dios mismo Quien se comunica y con su comunicación y por ella, produce su sujeto *oyente*, que es la Iglesia y la asiste para anunciar recta e íntegramente esa autocomunicación.

Ante la observación de que el Espíritu de Dios ayuda a todos a no tergiversar la Escritura, no cabe negar que efectivamente el Espíritu de Dios actúa y ayuda, pero a menos de reincidir en un fanático iluminismo, el problema —como observa muy bien Rahner,⁶— está en ver *cómo* acontece, *cómo* puede aprehenderse concretamente este poder esclarecedor y asistente del Espíritu de Dios, *quién* lo atestigua. Nadie puede dudar que es la Iglesia la llamada a dar ese testimonio, esa norma no normada. La Iglesia, en efecto, no da una interpretación previa y autónomamente, y se la aplica a la Escritura. Es ésta la que determina la predicación de la Iglesia y la que norma sus operaciones, siendo la principal justamente el leer la Escritura. El testimonio de la Iglesia viene a decir: Aquí hay

⁵ ASS. 26 (1893-4), 278ss.

⁶ RAHNER, K.: *Curso Fundamental sobre la Fe*. Herder, 1979, p. 421.

palabra de Dios que se manifiesta por su propia fuerza. Mas no se constituye en otra norma junto a la Escritura o a espaldas de Ella.

Hay ciertas verdades que deben volverse a decir. La Escritura es un momento de la Iglesia, no al revés. No sólo porque Cristo la instituyó antes, y ella es la que garantiza cuáles y cuántos Libros son inspirados, aunque la inspiración venga de Dios; sino porque Cristo simplemente instituyó la Iglesia, y una vez Escrita la Palabra o Revelación (o quizá sólo parte de Ella) por voluntad (inspiración) de Dios, no lo hizo como una instancia paralela, sino que fue entregada a la Iglesia, es constitutivo de la Iglesia. Para aclarar el concepto (no es el mismo caso) piénsese en los Sacramentos —en todos, pero principalmente en la Eucaristía—; la Iglesia ni los instituyó ni tiene poder alguno sobre su substancia (Dz 931; 2147a; 2301), y sin embargo son los Sacramentos de la Iglesia, y ella “siempre tuvo poder para estatuir o mudar en la administración de los mismos” (Dz 931); pero es un poder dado por Dios y guiado por El. Nadie tiene que temer que por eso se los adultera.

Repetimos que no es el mismo caso, pero lo ilustra. En un sentido real es más necesaria para la Escritura ser “administrada” por la Iglesia porque no está constituida principalmente por hechos sino por doctrinas expresadas en conceptos humanos. Su inteligencia viva, su traducción a una experiencia creyente realmente pneumática, es un suceso que no puede ser substituido por la misma y sola Escritura, sino que vuelve a tener una estructura eclesial. ¡No individual! El cristiano privado realiza su inteligencia concreta de la Fe, dentro de la Comunidad de Fe, la Iglesia, que no es la simple suma de subjetividades religiosas particulares. Tiene constitutivamente una estructura jerárquica, una dirección autoritativa, un Magisterio, del que la unitaria inteligencia eclesiástica de la Fe, recibe su inequívocidad y obligatoriedad.

La relación que todo lo dicho tiene con el aspecto específico que aquí nos ocupa, puede expresarse recordando la amable queja de Rahner: “Vosotros los exégetas olvidáis algunas veces que sois teólogos católicos”⁷. En efecto, la exégesis católica —se desprende de lo anterior— es una *ciencia de Fe*, no mera filología o historia. Tiene que usar el método filológico e histórico que investiga la génesis, el “sitz im leben”, los géneros y sus causas, etc., pero no para quedarse en ellos sino para llegar a establecer la *verdad* de la doctrina; y para este objetivo final no tomará a la Iglesia como mera norma negativa. Si es teólogo católico, asumirá la tarea de mostrar que la doctrina dogmática de la Iglesia encuentra en la Escritura al menos su último fundamento. En seguida se ve, que no es coherente —ahora menos que antes— decir que debe hacerlo el teólogo positivo. Es tarea primariamente exegética que debe cumplirse con su método y recursos especializados, pero: “Esta relativa autonomía no debe en cambio, significar independencia y antagonismo frente a la teología sistemática, como, por desgracia, se comprueba en ciertos casos”⁸.

⁷ RAHNER, K.: Exégesis y Dogmática en *Escr. de Teología*, Tomo V, Taurus 1964, p. 86.

⁸ SAGRADA CONGREGACION PARA LA EDUCACION CATOLICA: “La formación teológica de los futuros sacerdotes”, 1976, n. 81. Este documento, solemnemente sancionado por la “Sapientiae Christiana” (Cfr. el Artículo 71, con la nota 23), en adelante será citado con estas siglas: S.C.E.C. n.

No le basta, pues, decir que son cuestiones de Tradición y Magisterio, ni aun en esos casos límite, de algunos dogmas del tratado de los Sacramentos en General y de la Mariología, entre otras cosas porque es igualmente difícil encontrarlos en la Tradición explícita y el Magisterio de los primeros siglos (piénsese, por ej., en el número septenario de los Sacramentos; en que para su válida administración, no es necesaria la Fe y la Santidad del Ministro y en los dos últimos dogmas marianos). Si no obstante han sido proclamados verdades de Fe católica, tienen que estar implícitamente, de alguna manera, en la Escritura. Es evidente que a los exégetas les toca empeñarse en descubrir hasta dónde y cómo lo están. Más adelante trataremos el problema de las *dos Fuentes*; aquí tiene que quedar claro que el exégeta debe dar la impresión, sobre todo ante los "débiles en la fe" y ante el público menos preparado, de que construyen, no destruyen.

Por su parte el teólogo positivo se persuadirá definitivamente que la exégesis se ha super-especializado y que él no es experto como ahora se requiere, y que no puede usar la Escritura como en los buenos tiempos antiguos. Y no obstante sigue siendo cierto que a él, al teólogo positivo, le toca dar una visión unitaria, sistemática, de la Fe según las fuentes de la Revelación, en particular la Sagrada Escritura que "debe ser como el alma de toda la teología" (DV n. 24; OT n. 16). Esta frase ha sido muy mal traída. En primer lugar el Concilio habla de la "Escritura", no la "Exégesis" (y menos la exégesis filológica o histórica, según vimos); y dice ser "el alma", no *toda* la teología; pero tampoco la disciplina central.

Disciplina *central* no quiere decir la más *digna*, sino la que da cuenta de toda la Revelación; y esa es la teología. Porque la Revelación no consiste únicamente en palabras; es la autocomunicación de Dios mismo que sólo puede captarse en la realidad misma de lo creído, pero que no puede poseerse reflejamente sin el proceso de la justificación y la naturaleza de la Gracia. A la actual conciencia de Fe se llegó ciertamente escuchando y leyendo la Escritura, pero a través de un enorme despliegue vivo, que son precisamente *las fuentes* con todos los hilos de sus contenidos desarrollados a través de los siglos que sólo puede recoger y armonizar la teología, a través de la analogía de la Fe, muchos de cuyos artículos sólo fragmentariamente y de manera abierta están en la Escritura. Puede dar idea de lo que queremos decir este párrafo un poco largo de Rahner: "Tampoco serviría de nada inicialmente que dijésemos... poseemos en la Escritura la Palabra reveladora e inmediata de Dios. Porque antes de que podamos comenzar a escuchar o leer esta Palabra, estamos ya hace mucho apresados en este mundo de hoy, somos los escépticos, los racionalistas, los hombres de la deducción y la aclaración naturales e históricas. Por de pronto sentimos la Escritura como eco de un mundo fenecido, como enunciado en función de una imagen del mundo que se nos ha hecho extraña. Y sólo con esfuerzo y con mil dolores del corazón y del espíritu lograremos traducirla a nuestro lenguaje, para que, de este modo, no se nos aparezca como mero documento de una época de la historia de las religiones que está ya pasada"⁹.

⁹ RAHNER, K.: *El hombre actual y la Religión*: "Escr. de Teol.", Tomo VI, Taurus 1969, p. 24.

La disciplina central, unificadora de lo particular y de lo universal; del inicio y de la terminación, de las diversas actitudes ante lo religioso; y de la Escritura con las otras Fuentes, como en seguida vamos a ver, sólo puede ser la teología, lo cual constará por sí mismo a lo largo de toda esta exposición.

B) *El Recurso de la Tradición*

Nos limitaremos a algunas puntualizaciones de por qué la teología positiva tiene que remitirse a la Tradición como a fuente. Hay que distinguir la Tradición que antecedió a la Escritura y la que le siguió. La primera es la testificación de la Fe en Jesucristo y la predicación viva y autoritativa hecha por la Iglesia, del kerigma del Señor que luego, en la misma era apostólica, se consignó en la Escritura. La segunda, la posterior a la redacción de la Palabra del Señor, abarca la que se originó efectivamente después —y antes de la muerte del último Apóstol—, o es una parte del mensaje de Cristo que no pasó a la Escritura. Esto de suyo es posible y parece que tuvo que suceder; es en todo caso lo que plantea el verdadero problema de las *Dos Fuentes*, muy importante para dilucidar el tema del recurso de la teología positiva a la Tradición. Se puede enunciar así: ¿*Todo* el mensaje de Cristo se sedimentó en la Escritura —siquiera sea de manera implícita— o paralelamente siguió coexistiendo —desde el tiempo de Cristo o Apostólico!— una Tradición transmisora de contenidos de Fe no depositados en la Escritura?

El problema no ha sido definido por el Magisterio; pero tanto Trento (Dz 783 y otros) como el Vaticano I y ahora el II, hablan de la "Sagrada Tradición" como de algo en sí (DV n. 8) y se refieren a ambas fuentes como a realidades distintas: "La sagrada teología estriba, como en fundamento perenne, en la Palabra de Dios escrita, juntamente con la sagrada tradición" (DV n. 24). Con todo es un problema teológicamente abierto. No es posible esquivarse aquí, tanto más cuanto creemos que es ineludible admitir las *dos fuentes* como distintas, y no reducirlas a una, como implica esta observación de Rahner, válida, pero parcial: "Si preguntamos qué contenidos de la tradición concreta son propiamente revelación divina y cuáles son teoremas humanos o también derecho y leyes positivas y mutables de la Iglesia, el Magisterio podrá dar a la postre una respuesta decisiva a tal pregunta, pero la norma de ese Magisterio, que no recibe ninguna revelación nueva, en el fondo sólo puede ser la Escritura"¹⁰. Nos parece que la norma del Magisterio no es sólo la Escritura, sino también la misma *vida* de la Iglesia. Si de hecho la Iglesia ha profesado una verdad como de Fe, es decir, revelada, lo es aunque críticamente no se pueda decir que está contenida en la Escritura. Este es el argumento de "prescripción teológica" del que hablaremos más adelante.

Primero nos parece muy iluminador capitalizar la concepción y la terminología de Urs von Balthasar¹¹. El distingue entre *Palabra Atestiguada*

¹⁰ RAHNER, K.: *Curso Fundamental*, o.c., p. 422 (corrijase la paginación alterada en esta impresión castellana).

¹¹ HANS URS VON BALTHASAR: *Ensayos Teológicos*, I Tomo, el Cap. "Palabra, Escritura, Tradición", Guadarrama, 1964, pp. 19ss.

(= Revelación = la hecha por Jesús); y "Palabra Atestiguante" (= Escritura = Redactada por los Profetas y Apóstoles). En otros términos: la Palabra *atestiguada* es Dios en su autocomunicación; y la *atestiguante* es la consigna por escrito. En algunos casos ambas formas de palabra van separadas, por ej., en los Evangelios, y más o menos también en los Hechos de los Apóstoles, en que el Señor habla y obra sin prestar atención a que tales cosas se registren por escrito; en otros casos (en los Profetas y en el Apocalipsis) parecen ir juntas. La palabra *Atestiguada* al llegar a su plenitud, la autorrevelación en Cristo, tiene infinitamente más riqueza que la palabra *Atestiguante*. Cosa que no sucedía en el AT porque la palabra atestiguada era la Ley y la promesa, que podían ser captadas adecuadamente por la palabra humana, la escritura. Los judíos no tenían que creer en otras revelaciones de Dios a Abraham, a Moisés o a los Profetas, fuera de las consignas; por eso no tenía por qué haber una tradición como fuente de fe. El principio de la *sola* Escritura era, pues, perfectamente válido en el AT; no así en el NT.

Con la Encarnación, tenía que aparecer como fuente de Fe la Tradición, a causa de la irrepetibilidad de la Persona humano-divina de Jesús. Sin Tradición la Escritura de la Nueva Alianza sería todavía AT, ley y promesas, palabra acuñada, no autocomunicación personal. La Escritura del NT implica Tradición, no sólo porque ésta la precedió y fijó su cánón, sino porque la Escritura es una magnitud mayor que ella misma en cuanto la palabra atestiguante no agota la palabra atestiguada. De estas premisas, sorprendentemente, Von Balthasar no deducé la existencia de dos fuentes distintas, como parece obvio.

En conclusión podemos decir:

1) Es posible y de facto muy plausible que no todo el mensaje de Cristo se sedimentó en la Escritura, pues parece que si Cristo lo hubiera querido, El mismo la habría escrito o dictado. De hecho el dogma de la inspiración y del "cánón" (cuántos y cuáles libros pertenecen a la Sagrada Escritura) se funda en esta tradición anterior. ¿Se limita a eso?

2) Si se supone así, esto es, si sólo se puede hablar de contenidos de la Tradición posteriores a la redacción de la Escritura, de todas maneras hay que mantener la existencia de *dos fuentes* distintas.

Distintas se entiende con distinción no mutua, o sea, que no puede haber verdadera Tradición *en contra* de una afirmación de la Escritura, sino que simplemente no esté en ésta. La Escritura sería como norma negativa para la Tradición; permanecería como *garantía* de la Tradición, pero no la única. La otra garantía de que una Tradición es efectivamente apostólica sería, *es*, la "lex orandi" (la vida litúrgica) y el "sensus fidelium" (sentir de los fieles), la Iglesia creyente. Esta debe ser interrogada, auscultada, en toda época. Si consta que universalmente profesó una verdad (por ejemplo que hay Siete Sacramentos, ni más ni menos) durante un período suficientemente largo de su historia (siguiendo el ejemplo, desde el siglo XII al XVI) y lo profesó en cuanto perteneciente a la Revelación, pertenece realmente a ella y puede ser declarado dogma (como sucedió en Trento, Dz 844), en virtud de la indefectibilidad o infalibilidad de la Iglesia orante y creyente. Este es el llamado argumento de *prescripción teológica*.

C) *El Recurso al Magisterio*

El Magisterio en cuanto capacidad activa (que exige obediencia) de seguir testificando la autorrevelación de Dios en Cristo, es también fuente de la teología positiva. De por sí, sólo fuente manifestativa; pero una definición ya dada, actúa como fuente (no, por la índole misma de la definición *nueva*) constitutiva para el Magisterio posterior.

Aquí, sin extendernos mayormente, hay que afirmar que dicha capacidad activa el Magisterio, tiene que existir en la Iglesia, y existe, por ser una comunidad religiosa escatológica, es decir, última y definitiva, que por tanto, no puede desertar —en conjunto— de la verdad y del amor de Cristo; e insuperable, en cuanto tiene dentro de sí espacio para toda auténtica productividad religiosa y para toda obra de la Gracia divina; es la instancia final que pone al mundo, la historia y la cultura —sin querer dominarlas ni administrarlas— en referencia a la voluntad salvífica de Dios¹².

Para que la Iglesia sea “columna y fundamento de la verdad” (I Tim 3,15), forma tangible de la autorrevelación definitiva de Dios; para que no caiga —como totalidad— fuera de la verdad en cuanto Gracia, no es suficiente decir que Dios la preserva sin más; es necesario un órgano humano. La Palabra eterna de Dios se ha encarnado en la palabra humana, y se transmite en un mensaje histórico. Pues bien, es la verdad de este mensaje histórico lo que cae dentro de esa garantía escatológica, prestada por una instancia asimismo humana e histórica, el Magisterio. Siempre que éste testifica la Fe de la Iglesia como totalidad, postulando asentimiento absoluto (“*ex cathedra*”), no puede menos de testificar la verdad de Cristo; sea que lo haga el Colegio Episcopal en conjunto con su cabeza personal, el Papa; sea que lo haga éste solo, pero en cuanto cabeza del mismo Colegio.

Pero el Magisterio no siempre tiene ni debe tener esa solemnidad. Igual que en toda autoridad, también en la Iglesia de Cristo hay una función gradual del Magisterio, acomodada a la situación concreta de la Fe y al cuidado de la realización ordinaria del Kerigma y de la dirección y vigilancia doctrinal, que se extiende también al quehacer teológico. Esto es lo que se llama Magisterio *Ordinario*, con sus diversos grados de obligatoriedad. Esta denominación de Magisterio ordinario y *extraordinario* que da definiciones solemnes —como sugiere Rahner— de un único Magisterio, que es el que efectivamente existe, el normal u ordinario, el cual eventualmente puede poner *actos extraordinarios*.

Lo más importante aquí es la necesidad consubstancial a una Religión de origen divino, de que sea autoritativa doctrinalmente, esto es, que tenga un Magisterio auténtico, con una autoridad definitiva, también en sus fórmulas, puesto que notifica la actuación de Dios en el hombre, que El mismo ha expresado en conceptos humanos. A pesar de la analogía e imperfección de estos conceptos, cuando son usados por el Magisterio, conservan, desarrollan y transmiten la verdad absolutamente consignada

¹² Las definiciones y conceptos tradicionales de la teología con frecuencia se prefieren en este escrito expresarlas con la terminología (no necesariamente a la letra) del diccionario teológico de Rahner-Vorgrimler, que nos parece más actual sin menoscabo del contenido.

en la Escritura y en la Tradición, mediante progresivas afirmaciones diferenciadas (dogmas). Esto debe existir y aceptarse: "Una Iglesia no puede ser Iglesia si no tiene el valor de pronunciar un anatema, si puede sin más permitirlo todo como opinión doctrinal igualmente justificada del Cristiano"¹³. Notando empero siempre que el Magisterio no revela verdades, sino que declara que tales verdades *han sido* reveladas, y que la infalibilidad en tales declaraciones no procede del carisma de la inspiración, sino de la asistencia del Espíritu Santo. En este sentido es fuente de la teología positiva.

D) *El Recurso a la Doctrina de los Teólogos*

Esta fuente de la teología positiva ha sido la más barrenada por la confusión del pluralismo teológico actual. Lo cual no quita sino aumenta la necesidad de precisar qué se entendió y debe entenderse por ese argumento que confería y confiere a una proposición el calificativo de "Teológicamente común" o "común entre los Teólogos". Es lo siguiente: La doctrina unánime de los Teólogos (de la Edad Media y Moderna) si de hecho se da, tiene carácter normativo para los teólogos particulares posteriores, cuando y en la medida en que en ella se hace perceptible la propia conciencia dogmática de la Iglesia y su desarrollo, que acepta esa doctrina en cuanto acepta a dichos teólogos. Consiste, pues, en algo parecido, pero de inferior densidad dogmática, al consenso de los Santos Padres.

La razón es porque los teólogos reconocidos —al menos implícitamente— como tales por la Iglesia, hacen teología bajo una última dirección y vigilancia del Magisterio. De donde en conjunto y durante largo tiempo, no puede suceder que propongan una doctrina *como revelada y obligatoria* que de hecho esté en oposición a lo enseñado por el Magisterio. Re caería contra éste, que da la *missio* (misión y facultad de enseñar en nombre de la Iglesia)¹⁴.

A ningún gran teólogo le duele la manera como esa *misión* se pueda conciliar con la necesaria libertad académica y menos de investigación, que en todo caso es una libertad redimida. El testimonio de dos de los más grandes teólogos de este siglo, prueba —y su ejemplo lo confirma— que no impide la creatividad. Son Barth y Rahner. Que el primero proceda de otra Confesión, y recurra (formalmente) a una fuente, es secundario, pues el principio afirmado es el mismo, "La tarea que tenemos los teólogos no consiste en defender o representar determinada posición, idea o teoría; como teólogos no podemos ser nada distinto de una especie de testigos. Nos encontramos en presencia de un hecho y ese hecho se ha manifestado en la Biblia"¹⁵. El segundo —¡todos saben que es de los que más podrían hacerlo!— rehusa incluso hablar de *su propia* teología: "Lo decisivo es la convicción de que una teología es realmente interesante y responde de verdad a su esencia, precisamente cuando no

¹³ RAHNER, K.: *Curso Fundamental*, o.c., p. 440.

¹⁴ Const. Apost. "Sapientiae Christiana", Art. 27,1.

¹⁵ BARTH, K. (y Otros): *Hacia un nuevo Humanismo*, Guadarrama, 1957, pp. 128-9.

es la teología *propia* de un teólogo *particular*, sino cuando es una teología de la Iglesia. La teología debe ser por definición, un elemento del proceso en el que la Iglesia intenta escuchar mejor la Palabra de Dios, pronunciada en ella"¹⁶.

El desconcierto actual no debe ser el árbol que impida ver el bosque. Sigue en pie que el respeto serio y la confrontación con la doctrina común de los teólogos, ayuda grandemente a la conciencia dogmática y a la subjetividad intelectual del teólogo particular, y también a la conciencia superior de la Iglesia en conjunto, enriquecida precisamente por las individualidades teológicas creadoras del pasado. En este sentido es una fuente de la teología positiva.

3. El Método en Teología Positiva

Como hemos anotado, el recurso a las Fuentes, tales como han sido descritas, al mismo tiempo que el contenido, es lo principal del método de la teología positiva. Es la conclusión del Papa: "La teología por tanto debe remitirse continuamente a la Revelación en su conjunto"¹⁷. Antes de ver que este núcleo absolutamente básico y fundamental del método, debe recuperarse, renovado, es conveniente determinar en abstracto la naturaleza y función del método.

La palabra *método* (de *odos*, camino y *meta*, hacia) indica seguimiento, búsqueda. Lo cual es plenamente aplicable a la teología. Porque incluso en aquellos puntos céntricos en que la verdad nos es *dada*, está claramente en las Fuentes; necesitamos descubrirla, llegar a ella. El modo de ser de la verdad divina —paradójicamente más que en ningún otro campo— es estar oculta; y requiere con más perentoriedad un método, una vía de acceso precisa y regularmente seguida. El conjunto de procedimientos destinados a asegurar la comprensión y posesión de la verdad teológica, menos que en ninguna otra, no puede ser arbitrario. La definición general de *método* que daba Descartes: "Entiendo por método unas reglas ciertas y fáciles gracias a las cuales todos aquellos que exactamente las observan no supondrán nunca verdadero lo que es falso, y llegarán, sin fatigarse en esfuerzos inútiles, y aumentando, por el contrario, progresivamente su ciencia, al conocimiento verdadero de lo que está a su alcance"¹⁸, se ve en seguida que es perfectamente aplicable a la teología. Y en efecto, se aplicó rigurosa y uniformemente después del Concilio de Trento, como se puede comprobar —aunque sea sólo viendo el Índice— en cualquiera de los grandes "cursos" completos¹⁹.

Ese método estaba ligado a ese tipo de conocimiento abstracto, teórico, y a esa noción de *ciencia* que con toda la tradición del pensamiento (no sólo de Aristóteles, sino que ya lo había sido Platón, lo será del

¹⁶ RAHNER, K.: *La Gracia como libertad*, Herder, 1972, p. 147.

¹⁷ JUAN PABLO II, Discurso en San Pedro, 23 Octubre, 1981.

¹⁸ DESCARTES, R. *Regulae ad directionem ingenii*, R. 4.

¹⁹ Cfr. por ej., uno de los últimos, que para no pocos de nosotros fue el texto oficial principal, el *Patres Societatis Iesu in Hispania Profesoress, SACRAE THEOLOGIAE SUMMA*, editado por la B.A.C. en la décadas del 50-60.

mismo Descartes, de Kant, etc.) se investigaba a partir de conceptos universales, necesariamente verdaderos, indiscutibles, y cuyo problema metódico central era cómo mostrarlos válidos de la experiencia o lo particular. Para este descenso de lo universal a lo particular, Aristóteles había ideado ese proceso tan genial como férreo, el *silogismo*, traje uniforme del raciocinio deductivo, que usó esmeradamente la teología positiva o dogmática que, conforme a su contenido, se desplegó según este esquematismo:

Tal proposición teológica, tal verdad, está en las Fuentes de la Revelación (Escritura, Tradición, Magisterio, Teólogos);

Es así que lo que está en las Fuentes es de Fe (se precisaba en qué grado, según la manera de estar en las Fuentes y en cuáles);

Luego tal proposición o verdad es de Fe (en el correspondiente grado o "censura teológica").

En sí este método teológico, en cuanto camino para saber si una verdad pertenece a la Fe y en qué grado pertenece; y el mecanismo lógico del método, el silogístico, fue válido y estructuralmente lo sigue siendo, en abstracto; pero en concreto, dos fenómenos, uno evitable y el otro inevitable, lo fueron haciendo paulatinamente incompleto y excesivamente simplista.

El *primer fenómeno*, está ligado al *uso* (no a la índole) del método, de cualquier método, y es que tiende a estereotiparse y devorarse a sí mismo. No siendo por su esencia un *hábito*, tiende a convertirse en tal. Cuando la conciencia metódica pierde su impulso genuino, cae en esa rutina gnoseológica llamada *formalismo*.

Pues bien, aunque no en todos ni en el mismo grado, no hay duda que generalmente hablando el método de la teología positiva fue cayendo poco a poco en ese formalismo disecado que llega a prestar más atención a la actividad cognoscitiva y aun al armazón externo —el silogístico—, que al contenido. Dirección diametralmente opuesta a la orientación, precisamente, de Santo Tomás: "El acto del creyente no termina en el enunciado, sino en la cosa"²⁰. En otros términos, el defecto estuvo precisamente en aquello que constituye la entelequia del método, que es llevar a *comprender*, tanto los juicios universales y abstractos, cuanto los datos singulares y concretos. Estos últimos son la experiencia, en filosofía; y los datos revelados, en teología. Ambos muy respetados por el llamado "intelectualismo" de Santo Tomás, cuyo método no se miraba a sí mismo sino a la verdad. El encapsularse en la repetición y en los comentarios de comentarios al Maestro, fue una osificación posterior, cuyo rechazo implícito se vivía desde tiempo, pero hizo falta el genio de Lonergan para llevarlo al conocimiento reflejo, descubrir las causas y elaborar sistemáticamente un método²¹ que es nuevo porque conserva lo antiguo en lo que tiene de perenne, y es que la clave del conocer es el *entender*, no las proposiciones y demostraciones.

²⁰S. Th. 2-2 q. 1 a. ad 2 ("Actus autem credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem").

²¹Cfr. LONERGAN, B.: *Method in Theology*, Herder and Herder, N.Y., 1972.

Hasta aquí, respecto del primer fenómeno, que dijimos era evitable pero de hecho no se evitó, y contribuyó a deteriorar el método. Vengamos ahora a:

El *Segundo Fenómeno*, inevitable, que mostró insuficiente y muchas veces simplista el método de la teología positiva. Conciérne a la primera premisa del esquema consignado arriba: "Tal proposición o verdad, está en las fuentes de la Revelación". El increíble y acelerado despliegue de la crítica textual e histórica desde principios de este siglo, hacía tiempo que había hecho aparecer precipitada y superficial la seguridad y sumaria con que afirmaba. Una multitud de factores que van desde la especialización y sub-especialización de la Exégesis, Patrística, Historia de los Dogmas, interpretación de los Concilios y de los Teólogos; hasta el escepticismo y pluralismo del mundo moderno, contribuyó a ello. La misma Fe del estudiante de teología (y del Profesor) constantemente tenía que imponerse a las dudas o dificultades contra esas premisas antes pacíficamente poseídas. Se sumó al despotismo del saber experimental; el enfriamiento del sentimiento religioso; la disminución de la vida litúrgica, etc.

Podía haberse caído en la cuenta varias décadas antes de que era necesario revisar el método en el sentido de no dar sin más por obvio el "Está en las fuentes de la Revelación" y mostrarlo de manera crítica. El retraso hizo aparecer tan palmaria la deficiencia, que no se asimiló debidamente y se cayó en el vicio contrario. Resulta incomprensible esta oscilación pendular en un grupo humano tan selecto, como son los teólogos, pero de hecho el peligro de utilizar la Sagrada Escritura "únicamente para proporcionar las pruebas, a fin de sostener una tesis", y convertirla, como auspiciaba la misma Sagrada Congregación para la Educación Católica, en "punto de partida y fuente de inspiración para toda la enseñanza"²², se transformó en el peligro contrario, en el cual se cayó de hecho y seguimos cada vez más inmersos (como dijimos arriba) y es transformar la teología positiva en teología bíblica y ésta en biblismo. Igualmente, ahora ya no existe el riesgo de hacer una "Teología Denzinger", sino el de transformar la Dogmática en historia de los Dogmas, y ésta en historicismo.

En el defecto pendular se cae cuando se combate algo del pasado sin haberlo digerido. Lo que había y hay que digerir, es que el error del método de la teología positiva no fue el haber usado el racional-deductivo, sino el haberlo mantenido de manera excesivamente predominante, cuando la estructura racional de las "Fuentes" fue llamada al tribunal de la crítica demoleadora, y que por consiguiente requerían una legitimación empírica, pero no el abandono del método. La tarea, que debe cumplirse ahora debidamente, es desarrollar o completar el antiguo método con el método racional-empírico de Lonergan. Podríamos llamarlo racional-deductivo-empírico (o inductivo), en que lo nuevo sería el poner debido énfasis en legitimar las Fuentes positivas; que el punto de partida no se de por consabido; pero sin resolver la meta en el punto de partida. Para ello no

²² S. C. E. C. Doc. cit. n. 92.

hay que destruir, sino superar conservando. Dicha teología se llamó *positiva* por tener su punto de gravedad en la Revelación histórica, datable en un tiempo y lugar determinados, investigable empíricamente por tanto. El cambio no es cualitativo sino cuantitativo: La fase inductiva reclama más tiempo, más profundidad científica, más ciencias auxiliares asimismo más especializadas.

Nos parece fundamental para lo que queremos decir determinar exactamente lo constante y perenne del método, y los cambios indispensables. No somos arqueólogos ni queremos restaurar nada, pero es fatal en una doctrina esencialmente tradicional y en una Religión que tiene su centro de gravedad en el pasado, en que el acontecimiento decisivo ya aconteció, querer romper con lo anterior. Sin proceder como un simple "laudator temporis acti", ni como un iconoclasta, recordemos cuál era el método según Santo Tomás: "Esta doctrina (la "sacra doctrina", la teología) no argumenta para demostrar sus principios, que son los artículos de Fe, sino que partiendo de ellos, procede a demostrar otras cosas, como el Apóstol a partir de la Resurrección de Cristo, deduce la resurrección general (I Cor 15,12)"²³. ¿Qué es lo que puede y debe cambiar ahora de este método que Santo Tomás entronca con San Pablo? No la estructura racional-deductiva que podemos expresar con este silogismo implícito (en el hablar ordinario, siempre son implícitos los silogismos, pero siempre están presentes por ser ley del pensamiento):

Cristo ha resucitado;

Es así que la Resurrección de Cristo implica nuestra resurrección;
Luego todos resucitaremos.

Esta estructura sigue siendo válida, lo que hace falta es trasladar el foco de atención. Mientras en el pasado la teología se concentraba en demostrar la proposición menor ("la resurrección de Cristo implica nuestra resurrección"); y para establecer la proposición mayor: "Cristo ha resucitado", le bastaba consignar uno que otro texto de la Escritura, sin discutirlo, discusión que al presente, nos guste o no, se lleva la parte del élón. ¿Quién está, en efecto, al corriente de todos los libros, secciones de libros y artículos recientes sobre la Resurrección de Jesús?

Pero cabe profundizar mucho más: Realmente, ¿qué es lo nuevo? A base del esquema anterior, el que ha perdido la perspectiva de lo que era el "corpus theologicum" tradicional estará inclinado a pensar que el cambio ha sido copernicano. El que conoce esos "cursos" completos de teología (le bastará mirar el índice) y la estructuración armónica de una Facultad de Teología de hace pocos lustros, comprobará fácilmente que no es exacto que antes no se insistía en demostrar la proposición mayor, "Cristo ha resucitado". Lo que es cierto es que no lo hacía la teología positiva; que en concreto, no lo hacía el tratado "De Verbo Incarnato"; más no porque lo diera ingenua y acríticamente por diáfano, sino porque en ese cuerpo unitario, a la Cristología le había precedido, la teología fundamental con sus sub-tratados "De Revelatione" y "De Christo Legato Divino Doctrinali" cuyo tema Aquiles era su Resurrección. Y, por supuesto, le habían precedido, le acompañarían y seguirían los cursos es-

²³ S. Th. 1 q. 1 a. 8 c.

pecíficos de Sagrada Escritura. Si pues la teología positiva se contentaba con citar los textos escriturísticos principales para probar la resurrección de Jesús, sin instituir examen crítico exegético, era porque ya el alumno de Cristología había enfrentado largamente (por supuesto no con la sutileza de ahora) dicho examen crítico y no porque lo supusiera como un postulado o porque no se propusiera el problema de su verdad, aunque se tuviera dudas reales sino sólo metódicas.

De donde esa distancia que a primera vista parece intransitable entre el antiguo tratado "Del Verbo Encarnado" y una moderna "Cristología", no es tanta. Aunque se compare con la más impresionante en extensión y aparato crítico, como es la múltiple de Schillebeeck, es un simple espejismo decir que ésta es bíblica y la otra no lo era. Lo que pasa es que la actual es al mismo tiempo, y todo en uno, lo que antes se desdoblaba en el tratado del Verbo Encarnado, la Teología Fundamental y los diversos tratados escriturísticos, dados por diferentes Profesores, pero que llegaban al mismo alumno.

Nosotros creemos —quiere ser nuestra conclusión— que la forma actual no es ninguna ventaja y va contra la dinámica del progreso, que exige confiar cada cosa a su respectivo especialista; y ahora, menos que nunca, nadie lo es en todo. Aun tratándose de un Schillebeeck, el exégeta encuentra lagunas, y más todavía el teólogo sistemático. Sin menoscabo de lo dicho arriba —de la necesaria información crítica sobre la exégesis que debe poseer el que cultiva la teología positiva— ésta no puede ser una suma de dogmática más teología bíblica (que es una especie de teología fundamental evolucionada) más exégesis, en que esta última es el mayor sumando. Con esto no se logra lo que auspicia el Papa Juan Pablo II, la síntesis teológica, que es integrar, no simplemente agregar, los resultados de varias disciplinas. Legitimada una verdad de una cualquiera de las Fuentes de la teología, según el método inductivo, la teología positiva la puede y debe usar como premisa, por la analogía de la Fe, y tender a la síntesis, a la unidad, puesto que en definitiva el objeto de la teología es unitario y su desmembramiento en varios tratados es una necesidad del análisis; pero el análisis clama por la síntesis. La Sagrada Escritura no puede hacerla por su índole esencialmente inductiva, que lleva a la fragmentación de su objeto en incesante mirarse a sí mismo, cosa inherente al método histórico.

Por eso Aristóteles no consideraba a la historia (La Sagrada Escritura dejada a sí misma, fundamentalmente es historia) propiamente como ciencia. Porque una ciencia debe poder probarse por otra ciencia superior; y cuando se llega a la ciencia suprema, ya no puede probarse por ninguna otra. No hay causalidad propiamente dicha de la Escritura. Es revelación libre y amorosa de Dios, que pudo darse o no darse y su última legitimación está en sí misma. No puede argumentar en nombre de un principio superior; ella es el principio último. En cambio "es lo más propio de esta doctrina (la teología) argumentar por autoridad, puesto que los principios de dicha doctrina son recibidos por revelación"²⁴. Es la ilación teológica que poníamos arriba: Esto es verdad, porque está en las Fuentes;

²⁴ S. Th. 1 q. a. 8 ad 2.

o, "Si está en las Fuentes, es verdad". No vamos a repetir una vez más que ahora hay que establecer, por el método empírico, inductivo, que *está* realmente en las Fuentes. Pero la fase inductiva no es ciencia ni saber propiamente dicho, en ningún orden, y menos en teología, ciencia de Fe, si no conduce al método deductivo o "racional-inductivo-deductivo", propio de la teología positiva.

2ª Parte: Qué es Teología Especulativa y Método en Teología Especulativa

1. Qué es Teología Especulativa

La teología especulativa, dicho en términos muy generales, es la evolución o desarrollo de la teología positiva; que a su vez lo había sido de la pura palabra de la Escritura. Toda teología es el escuchar sistemático, con voluntad de entender, de la Palabra de Dios en sí y en boca de la Iglesia (en la Tradición). En ese escuchar, siempre entran en juego datos apriorísticos-subjetivos del oyente, y pueden entrar también la filosofía y ciencias humanas auxiliares: Cuanto más entran estos elementos y estas disciplinas, más *especulativa* es la teología. De donde, la "lejanía" entre la Escritura y la teología especulativa, será igual a esos dos sumandos.

Esta aprensión —veremos que es una aprensión— ha suscitado entre otros prejuicios graves y de graves consecuencias, el que la teología especulativa es intrusión indebida de la "Escolástica", cuando no de la filosofía "griega"; que no es Escriturística, que abandonando el Evangelio "sencillo" se hizo artificialmente complicada, que hay que volver a Cristo que predicaba la Palabra con sencillez.

Todos saben que estos prejuicios han actuado y se justifica aclararlos. Es cierto que Cristo, que no ha *aprendido* propiamente las verdades que anuncia sino que las ha *contemplado* en el misterio de la vida, las proponía no con raciocinios sino "como quien tiene autoridad, y no como sus escribas" (Mt 7,29), es decir, no como un profesor que analiza y construye. Desde este punto de vista el pensamiento de Jesús se puede considerar pre-especulativo. No porque no se plantee el problema de la verdad y del sentido, sino porque los posee por visión y los revela de la única manera propia de Dios-Hombre: "Yo soy"; "En verdad os digo"; porque no la aprendió laboriosamente, sino que "El es la Verdad" (Jn 14,6), y vino "para dar testimonio de la verdad" (Jn 18,37).

Su conocimiento —el de Jesús— es intuitivo, individual, esencial, porque es Dios; no discursivo, universal, como el nuestro. El "conocía lo que hay en el hombre" (Jn 2,25) y conoce al Padre, porque "Yo y el Padre uno somos" (Jn 10,30), y "Yo hablo lo que he visto cerca del Padre" (Jn 8,38). Por tanto en la Escritura sólo puede haber afirmaciones: Hizo al mundo; mas no lo interpretó; es "Ser", "Yo soy", pero no cómo y por qué; Jesús habla del "Padre", mas nunca explica la naturaleza de esa filiación, etc. El no necesita teoría ni teología, pero la hace posible y necesaria. Ni el Evangelio sinóptico es mera reproducción de las Palabras de Cristo (no siempre lo es); y ciertamente no el NT tardío, en particular gran parte del Evangelio de San Juan, la Epístola a los Romanos, Efesios, Hebreos, etc. Aquí no aparece ni siquiera esa sencillez

—de primer plano— de los Sinópticos. No digamos la Patrística y los Teólogos posteriores, incluso los actuales, aun aquellos que más reivindicaban la “sola Scriptura” y denuncian la infiltración “griega, por ej., O. Cullmann, ¡qué monumento de teología especulativa es su “Cristo y el tiempo” que marca fuertemente aun su “Cristología del NT”!

No es necesario alargarse; bastará mostrar positivamente lo que es la teología especulativa y ella hablará de sí misma. Viene como inevitable crecimiento de la teología positiva, cuyos datos y resultados se esfuerza en repensar, unificar y apropiarse entendiéndolos conceptualmente lo más posible, ponerlos en relación con los otros datos y con la totalidad del mundo espiritual del hombre.

La implicación mutua de teología positiva y especulativa es tal que en último término las dos tienen que realizarse conjuntamente. Por una parte, *toda* teología, por serlo de la Revelación, tiene que ser aposteriorística e histórica, esto es, positiva; y por otra, todo empeño de dar razón intelectual de lo así positivamente oído, tiene que estar soportado apriorísticamente por la tendencia sintética, con dinámica hacia la unidad, propia del entendimiento humano. Siendo así, las dos teologías vienen a ser como dos aspectos de un mismo proceso sin solución de continuidad, como lo dice eficazmente la Sagrada Congregación para la Educación Católica: “. . . la parte especulativa se inicia ya en la positiva; la positiva es la especulativa *in fieri*; mientras que la especulativa es la positiva al término de su movimiento”²⁵.

De la Palabra de Cristo, a la Escritura, a la teología positiva, a la teología especulativa, se pasa siempre necesariamente, porque el que la escucha ya la entiende (aunque no en todas sus implicaciones) a partir de su situación vital, los conocimientos y disciplinas profanas, lógicas, filosofía, cosmovisión de su época respectiva, sistema de valores, el orden en el amar, etc. que de una manera progresiva influyen en la comprensión del mensaje, y a su vez reclaman ser iluminadas por dicho mensaje, en una confrontación incesante. De manera que cabe decir que la teología especulativa es un momento intrínseco de la teología positiva, como ésta lo es de la Escritura; pero cada momento anterior *permanece* en el siguiente, y todos están incluidos en el punto de partida, la Escritura, explícita o implícitamente. Por eso es gratuito decir que la teología especulativa no es Escriturística. Es una manera de atestiguar la Palabra atestiguada, es un aspecto la más alejada, porque no suele ser dicha con sus palabras y sus categorías originales; pero en otro aspecto es la más cercana, en cuanto la pone en contacto con el nombre de cada época y con todas las dimensiones de su vida.

Por eso tampoco cabe escandalizarse de que no se exprese con los términos y categorías del NT esto es exigido por la misma Palabra de Dios encarnada. Ya San Juan tuvo que acudir a categorías “griegas”, racionales para defender el mensaje de las intelecciones heréticas, por ejemplo en la polémica antidoceta que lo obligó a recalcar que el Verbo se hizo “sarx” (carne) (Jn 1,14), y “lo tocaron nuestras manos” (I Jn 1,1); luego contra el Paganismo (Apologistas), después las otras herejías cris-

²⁵ S. C. E. D. Doc. c. n. 81.

tológicas, y las trinitarias, etc., en toda la historia del camino de esa Palabra en el mundo. Mucho más cuando de la herejía se pasó a la apostasía moderna, deísmo, racionalismo, idealismo, materialismo y las otras formas de ateísmo. Pero no sólo para defenderse; la teología especulativa es necesaria para alcanzar salvíficamente a todo hombre, pues en cualquier estado y situación, siempre es el ser capaz de escuchar la revelación de Dios y de dar y darse honrada razón de Ella una vez abrazada. Hay que decir simplemente que para la perduración y profundización del diálogo que Dios quiso tener con el mundo al crearlo para encarnarse y al Encarnarse de hecho, al proporcionar el instrumento de ese diálogo, su Palabra y sus obras (Sacramentos), puso en movimiento a esas "fides quaerens intellectum", porque "nuestro entendimiento mediante lo que conoce por la razón natural, camina con más holgura, como llevado de la mano, a lo que está por encima de la razón"²⁶.

Se dan muchos hechos que hacen necesaria la teología especulativa. Los reducimos a dos:

A) Evolución del Dogma y Teología Especulativa

El hecho de que se dé una auténtica y sana evolución del dogma, implica y postula que se dé a sí mismo una auténtica y sana teología especulativa.

Lo primero (la evolución del dogma) es indudable por tres razones:

1) Con todo dogma sucede que en un momento dado se dice explícitamente que una verdad pertenece a la revelación de Dios; cosa que antes no se sabía reflejamente, aunque se viviera;

2) Muchos dogmas —entre ellos los dos fundamentales, el Trinitario y el Cristológico—, por la necesidad de aclararlos y protegerlos de las interpretaciones erróneas, han sido formulados con una conceptualización progresiva, lentamente elaborada;

3) Finalmente, algunos dogmas, sobre todo los referentes a los Sacramentos en general y a la Mariología, han sido definidos después de largas controversias de si estaban en las Fuentes de la Revelación.

Pues bien, en todos estos casos, y de manera creciente, sin teología especulativa no se podría probar como fundamentalmente posible en abstracto, y comprobarlo de facto en cada dogma particular, que se da identidad entre las definiciones así evolucionadas y la Revelación de Cristo, como debe suceder, puesto que la Revelación se cerró con la muerte del último Apóstol y se *cerró* quiere decir que ya no puede haber ningún tiempo nuevo, ningún otro plan de salvación, sino sólo el desvelamiento de lo que "está ahí" (Dz 1501); no a pesar de que aún había cosas que decir, sino que todo está dicho en Cristo. La Iglesia, al definirlos, garantiza que así sucede, en virtud de una *asistencia* del Espíritu ligada a un proceso vivo y racional, esencialmente histórico y socialmente estructurado. Es claro que el proceso de todo esto supone, es lo que hemos llamado teología especulativa. Sólo ésta puede responder —y con qué monumento de especulación!— a preguntas como éstas: ¿Por qué,

²⁶ S. Th. 1 q. 1 a. 5 ad 2.

también la Iglesia de los primeros doce siglos tuvo que tener y vivir *siete* Sacramentos? ¿De qué manera lógico-formal debe estar un dogma, por ej. la Asunción, en la Revelación, para que se diga que está *implícitamente* contenido? (recuérdese que precisamente la teología especulativa de Rahner elaboró un molde formal con la distinción de estar en cuanto "explicación lógica" y en cuanto "explicación óptica" de la Sagrada Escritura y las consecuencias que se siguen)²⁷. Y tantas otras preguntas, como por ej.: ¿Por qué la Palabra de Dios encierra consecuencias necesarias que los oyentes inmediatos, los Apóstoles, no pueden abarcar plenamente y que se explicitarán más tarde? ¿Cómo explicar el que, por una parte, los Apóstoles lo supieron todo (puesto que lo escucharon *todo*) y muchas cosas *no* las sabían? ¿Sin teología especulativa cómo distinguir *no las sabían* si por saber se entiende un sistema conceptual reflejo de *las sabían* por su experiencia viva del encuentro con Cristo, que es mucho más rica que las proposiciones en que las transmitieron?

Ya dijimos que ese desnivel entre lo captado reflejamente y lo captable, es incolmable y postulará siempre mayor reflexión porque las palabras son meros símbolos que representan y evocan las cosas que mentan; pero no son portadoras de ellas mismas. Un ejemplo gráfico que aporta Rahner, explica bien lo que queremos decir: "una proposición es siempre, en cierta medida, una ventana a través de la cual se mira a la cosa misma... no la de un envase con un contenido claramente delimitado. Si yo digo, por ej.: N.N. es mi madre, ¿qué es lo que esta proposición comunica? ¿qué he pensado y *comunicado* con ella? El mínimo es claro: Aquello sin lo cual la proposición sería falsa, es decir, las relaciones biológicas conocidas. Pero, ¿significará esto que tal proposición no quería comunicar más, que yo al decirla no pensé ni quise decir nada más?"²⁸. En seguida se ve que con mayor razón sucede eso con las realidades divinas (teológicas).

La teología especulativa es además necesaria si se quiere hacer a la Revelación realmente *Kerigmática* sin hacerle abandonar su objeto. Una sana adaptación y puesta en contacto con toda esa visión del mundo en cada época de que hemos hablado, y con los otros datos, puede y debe lograr que la teología sea vida espiritual; y la vida espiritual, teología. El diálogo con el pensamiento de su tiempo lo puede instituir sin diluirse en él, si conserva el pasado no quedándose en el ayer, y anticipando el futuro. Este adaptarse sin acloparse —en lo cual siempre se llega tarde—, y sin seguir una mera moda, es quizá el problema más agudo de la teología actual y una de las piedras de tropiezo más frecuentes en la Iglesia post-conciliar, so capa de "señales de los tiempos", categoría legítima y fecunda pero que pide ser precisada cuidadosamente.

B) "Señales de los Tiempos" y Teología Especulativa

Las "señales de los tiempos" de por sí son lugares teológicos por excelencia; pero también pueden ser, y han sido de hecho, ocasión para

²⁷ Cfr. RAHNER, K.: "La presencia de Cristo en el Sacramento de la Cena del Señor, *Escritos de Teol.* Taurus 1961, Tomo VI, pp. 384-385.

²⁸ RAHNER, K.: "Sobre el problema de la evolución del dogma", *Escl. Teol.* Taurus 1961, I, p. 84.

trivializar un sector de la teología que se ha dejado determinar por la llamada *necesidad* (no señal) de los tiempos, adaptándose a su época no por una más rigurosa aplicación al objeto propio de la teología, sino diluyéndose en otras finalidades y disciplinas "actuales".

El Vaticano II había mandado "escrutar" las señales de los tiempos e interpretarlas a la luz del Evangelio" (GS n. 4), poniendo el énfasis en "interpretarlas a la luz del Evangelio". Porque las "señales de los tiempos" no son Revelación. La interrogan, la sacuden, para hacerle soltar contenidos que posiblemente tiene y que requieren las circunstancias —el desarrollo del mundo— para ponerse de realce. En este sentido muchas cosas —aun las en sí no religiosas—, son susceptibles de ser "señales de los tiempos" y, por consiguiente, ocasión para que la teología especulativa interroge a la Revelación sobre ellas. Por ej., el sentimiento creciente de la igualdad de los sexos, estimula a preguntarse sobre el alcance de los textos paulinos sobre el papel de la mujer en la Iglesia, si son Revelación o condicionamientos sociológicos, "...digo yo, no el Señor" (I Cor 7,12). Como ésta pueden ser "señales" las ciencias, la psicología de lo profundo, la pobreza, la injusticia, en una palabra, lo que llamamos *mundo* tal como existe históricamente en cada época y en cuanto constituye el medio en que se desenvuelve el designio divino de salvación.

Pero si en lugar de atender a las señales de los tiempos, "se es servil a la moda del momento"²⁹, tales señales no serían lugares teológicos, no pertenecerían a la teología especulativa, ni siquiera en ese nivel mínimo de una de tantas teologías en genitivo. Esos acontecimientos no pueden dictar sus temas y sus métodos a la teología; la invitan, solicitan, para ella, con *su* método reflexione a partir de la Revelación para encontrar las relaciones existentes entre dichos acontecimientos o señales y el acontecimiento perenne y salvífico del Cristianismo, a fin de iluminar la conducta del hombre de hoy para que coincida con el Mensaje de Cristo, y hallar una solución humana dentro del plan general de la salvación. Se trata, pues, de una *aplicación* (especulativa) de la única teología a las diversas realidades; de manera parecida a como el Concilio recomienda hacerlo en el encuentro misionero con otros territorios socio-culturales, donde debe verse "de qué forma pueden compaginarse las costumbres, el sentido de la vida y el orden social, con las costumbres manifestadas por la divina revelación" (AG n. 22).

2. El Método en Teología Especulativa

A) *Aproximando lo Peculiar de este Método*

El método en teología especulativa coincide —como es lógico— en el género, con el método en teología positiva. No sería teología si no tomara como criterio de afirmación y de verificación de sus verdades, las Fuentes de la Revelación. Lo específico del método en teología especulativa y por tanto su diferencia con la positiva está en que *además* de esas fuentes sobrenaturales (Escritura, Tradición, Magisterio, Teólogos) recurre a otras disciplinas naturales, filosóficas o científicas. Y puesto

²⁹ JUAN PABLO II, Discurso c.

que el recurso a estas disciplinas puede ser mayor o menor, la teología especulativa es susceptible de una gradación de densidad dogmática mucho más elástica que la positiva, e incluir "niveles de teología" más diversificados. Es preciso aclarar estos conceptos.

Niveles de Teología: La Fe cristiana incluye, llamémoslos así, tres *niveles* de verdades:

1º *Verdades Reveladas:* Son las contenidas en el hablar sobrenatural de Dios, y están en las *fuentes* propiamente dichas, Escritura y Tradición. Estas verdades son las únicas que pueden ser declaradas dogmas por el Magisterio;

2º *Verdades Conexas* con las anteriores, o sea, aquellas en que una de las premisas está tomada de la Revelación, y otra de una disciplina o ciencia natural. Precisamente por estar su verdad condicionada por la validez y temporalidad de estas ciencias o disciplinas humanas, no puede ser declarada dogma. Caen en el ámbito de la Fe, pero sin su certeza absoluta y perenne. Ejemplos clásicos son el monogenismo; el juzgar de la ortodoxia o herejía de un autor; el conocimiento de la legitimidad de un Papa en ciertas ocasiones, o de un Concilio. Estos últimos también se llaman *Hechos Dogmáticos*; no pueden deducirse de la palabra revelada de Dios, y sin embargo tienen que ser formulados por la Iglesia en cuanto tal, por ser presupuestos para la conservación auténtica del Depósito de la Fe;

3º *Conclusiones Teológicas*, es decir, deducidas de la Revelación, con mayor o menor evidencia, en un proceso racional que permanece humano y no se identifica con la Palabra de Dios ni pertenece a la Fe propiamente dicha. Sin embargo son objeto del Magisterio Ordinario, aunque se deduzcan de la Ley Natural. Se despliegan en un amplio abanico, que va de muchas aplicaciones de la Moral, de la Doctrina Social de la Iglesia a las llamadas "teologías en genitivo", para distinguirlas de la teología simplemente dicha (en indicativo).

Es claro que lo que caracteriza al Cristianismo es el primer nivel, y a él se aplica con plenitud el concepto de teología; pero por extensión, también a todos los otros niveles. La *teología* abarca *las teologías*, cada vez más frecuentes, pero hay que entenderlas bien en sí y en su método y señalar la frontera, pasada la cual ya no son teología. Pongamos el ejemplo de más uso y actualidad, señalando deductivamente su gradación descendente:

Dios creó los bienes de la tierra para el hombre (Revelado en Gen 1,26, etc.);

Pero sucede que ahora están repartidos injustamente (Análisis humano);

Luego el cristiano debe trabajar para que haya un reparto justo. Esta conclusión, puede ser subsumida a su vez como premisa y deducir, por ej., que "El reparto justo requiere el socialismo". Y puede irse más adelante: Del socialismo en general, cabe concluir en "Una forma determinada de socialismo", etc., en que la consecuencia se aleja cada vez más de la premisa revelada. Pues bien, *solamente* se puede considerar una "conclusión teológica", la primera, que "El cristiano debe trabajar para que haya un reparto justo", porque está unívocamente en el dato revelado;

no obstante tiene carácter de "conclusiones teológicas"; simplemente no caen en el campo de la teología porque ambas premisas son humanas y porque descienden a lo concreto, y en concreto existen o pueden existir muchas maneras de distribuir equitativamente los bienes de la tierra, además del socialismo. Esto no está en ninguna forma en la Revelación, y menos aún cuál socialismo sea el mejor. En todo esto las Fuentes sólo pueden ser norma negativa. Ningún sistema socio-político-económico puede ir en contra de una norma Revelada; pero la manera específica de realizar el Cristianismo en la sociedad civil, está entregada al hombre, y éste debe ver las formas posibles y más aptas.

Devolviendo esta terminología a la nuestra, se ve en seguida que cae dentro de la Teología especulativa lo que cae dentro del objeto del Magisterio, por tanto la teología de 2º y 3er. Nivel (la del 1er. Nivel, pertenece a la teología positiva, aunque ya encuba la especulativa). El criterio normativo general es que el grado de verdad (divina, autoritaria) que corresponde a un pronunciamiento del Magisterio en esos niveles 2º y 3º, es inversamente proporcional a los datos de las disciplinas y ciencias naturales que entran; y directamente proporcional a su vinculación con la verdad revelada. Pero en el momento que esta vinculación deja de ser unívoca —y esto sólo lo puede establecer el método de la teología especulativa— ya no hay que conceder rebaja alguna y no permitir que las ciencias y disciplinas humanas le roben la solidez a la teología. Esto no es desentenderse de lo concreto y de los problemas reales del hombre, sino servirlos con los principios generales revelados que tiene, creyendo que puede producir efectos concretos, como la teoría puede llevar a sazón resultados muy prácticos.

El Estudiante y el Profesor de teología deben tener una mirada de largo alcance y considerar una tentación radical el dejar su objeto para reflexionar sobre cuestiones más urgentes, la pobreza, la injusticia, y en general lo socio-político. Por la sencilla razón de que *su objeto* (de la teología) no es la solución de esas cuestiones urgentes; pero sin él, no hay verdadera solución, al menos a la larga. Y al hablar del objeto de la teología, se entiende tanto el contenido como el método, pues si con éste se logra lo deseado por el Vaticano II: "El mismo método de enseñanza debe suscitar en los alumnos el amor a la verdad rigurosamente buscada, observada y demostrada" (OT n. 15), no se tiene ni método abstracto ni pensamiento abstracto; pero tampoco superficial. La verdad "rigurosamente buscada" no puede prescindir de su infraestructura metafísica, articulada con lo real, sobre el esquema trazado por San Agustín: "Credo ut intelligam; intelligo ut credam" (Creo para entender; entiendo para creer)³⁰.

Una abrumadora literatura teológica (tenemos que llamarla así para entendernos) nos obliga a vencer el respeto humano para citar textos como los siguientes: "La teología es en parte especulativa y en parte práctica"³¹. ¿Por qué *práctica*? porque "Está ordenada a la bienaventuranza eterna, como a fin último"³²; "El fin del entendimiento especulativo es

³⁰ SAN AGUSTIN "Sermones", 48; 9.

³¹ S. Th. 1 q. 1 a. 5 c.

³² Ibidm.

la contemplación de la verdad"³³. ¿No es esto alienante? ¿No es desentenderse del mundo real, del hombre oprimido? Esta es la objeción constante. Pero es una objeción ideologizada. Si se desentendiera, si esto sucediera, ya no contemplaría la verdad sino la mentira. Pero para no desentenderse, no debe pensar *otra* cosa; no debe defender a la verdad de Cristo con la verdad de la sociología; sino creer que la verdad de Cristo —sin transformarse en otra cosa ni añadirsele nada— contiene la verdad de la sociología, no formalmente sino eminentemente o en raíz o como quiera decirse. Ese es el problema de fondo: Si la verdad de Cristo en sí puede ser alienante; y si para no serlo necesita ocuparse de otra cosa. Claro que la verdad de Cristo puede presentarse, imperfectamente, alienantemente; pero para que esto no suceda debe profundizar su objeto, su verdad, no una materia distinta.

B) *El Método de las "Teologías en Genitivo" y la Teología Especulativa*

Supuesto lo dicho sobre los "niveles de teología", el problema metódico de las "teologías en genitivo" —por su importancia nos referimos aquí a la teología de la liberación— está en encontrar su propio ser y su propio método; que es el de una "conclusión teológica". Pero no es presentada así por sus Autores, sino (es inevitable citarla con sus palabras si debe ser discutido) como: "Una *nueva manera* de hacer teología. La teología como reflexión crítica de la praxis histórica es, así, una teología liberadora, una teología de la transformación liberadora de la historia de la humanidad, y, por ende, también de la porción de ella —reunida en *ecclesia*— que confiesa abiertamente a Cristo"³⁴. Su método no es escuchar la revelación, sino: "Desde ese universo cultural reformulamos el mensaje del Evangelio y de la Iglesia"³⁵. El fin del entendimiento no es contemplar la verdad, sino: "El conocimiento está ligado a la transformación... La verdad para el hombre contemporáneo se *verifica*, se hace. Un conocimiento de la realidad que no lleve a una modificación de ella, es una interpretación no verificada, no hecha verdad"³⁶. Esta última afirmación, además, contradice la naturaleza de la verdad, del dogma, que es incondicional, descansa en sí mismo, es verdadero porque es verdadero, independientemente de toda verificación que pueda aportarle la utilidad o cualquier pragmatismo, por elevado que sea.

Aquí no vamos a repetir lo que hemos dicho abundantemente en otros lugares³⁷. Sólo algunas precisiones metodológicas. Si el énfasis no cae realmente en la premisa revelada, sino que primariamente lo hace en la disciplina humana, esto es, en el conocimiento del proceso de la libe-

³³ S. Th. 1 q. 14 a. 16 c.

³⁴ GUTIERREZ, G.: *Teología de la liberación* C.E.P. 1971, p. 33.

³⁵ GUTIERREZ, G.: "Praxis de liberación: Teología y Anuncio", *Concilium*, 1974 (96) p. 364.

³⁶ GUTIERREZ G.: "Evangelio y Praxis Deliberación", en el volumen en colaboración: *Fe cristiana y cambio social en América Latina*, 'Sigueme', 1973, p. 241.

³⁷ Cfr. del Autor: *Teología Latinoamericana, ¿Teología de la Liberación?*, Ed. Paulinas, Bogotá, 1978, Cap. Iº. y *Formación teológica del Sacerdote Latinoamericano Hoy*., Medellín, vol. VII, Nº 26, Junio 1981, p. 187ss.

ración *para* participar en él (puesto que evidentemente no es una teología *de* la liberación; es teología *en favor* de la liberación), no cabe hablar de teología, porque simplemente se abandona su método y por consiguiente su objeto. No basta decir que reflexiona sobre ese proceso liberador, "sobre la praxis", "a la luz de la Fe". Esto no es suficiente para convertir esas reflexiones en teología; como no lo es tomar las decisiones de médico, de ingeniero, economista, "a la luz de la Fe". La decisión permanece técnica, económica, no teológica, aunque la tome "a la luz de la Fe", como debe hacerlo, si es cristiano, como dijo Maritain tratando exactamente de este segundo problema³⁸.

Como dijimos al hablar de las "señales de los tiempos", la teología en genitivo es legítima en cuanto brota de una de esas "señales" clamorosas: El deseo universal de una mayor socialización de la riqueza, y que, por tanto, su método exige reflexionar también sobre estas disciplinas humanas; pero si lo que debe ser conclusión se convierte en finalidad y guía la selección de los lugares de la Escritura, que prácticamente fungen de premisa menor, siendo la mayor:

El socialismo es actualmente necesario para lograr la justicia;

Es así que en tales y tales lugares de la Escritura se percibe la justicia;

Luego hay que ser socialista para lograr la justicia;

si el método es éste, como de hecho es, aunque no lo propongan así explícitamente; si en realidad más que reflexionar "a la luz del Evangelio", "desde ese universo cultural reformulamos el mensaje del Evangelio y de la Iglesia", entonces no se tiene *teología cristiana* sino *política* en cristiano, como puede haber evolucionismo en cristiano, economía en cristiano, etc.; o, mejor, una manera cristiana (entre varias posibles) de hacer política, economía, etc.

De acuerdo con la naturaleza del método, la teología de la liberación, sólo puede concebirse así: Es la reflexión que a partir de la Revelación —de la Fe— trata de entender y fijar las relaciones existentes entre el fenómeno actual del clamor por la justicia y creciente sentimiento de socialización, con el fenómeno perenne y salvífico del Cristianismo; a fin de iluminar y ayudar a resolver los complejos y graves problemas que plantean tanto esas relaciones en sí, cuanto el involucramiento de los sacerdotes y cristianos en ese movimiento liberador.

Y si de todas maneras alguien lo que quiere es aplicar el método socio-económico-político para interpretar la Fe; de manera parecida a como se han propuesto modelos de interpretación varios —estructuralista, socio-religioso, psicológico, cultural, científico—, puede hacerlo, y por cierto iluminará un aspecto de la teología; pero no debe proponerlo como *teología*, pues ésta no se resuelve ni menos se agota en esos modelos y métodos.

Tampoco el modelo de la "filosofía de la Religión" debe ser llamado teología. Esta es una confusión más sutil, que propenden a cometer en particular los influenciados de alguna manera por Hegel. Recuérdese, por

³⁸ Cfr. MARITAIN, J.: *Humanismo integral*, Ed. C. Lohlé, 1966, p. 227.

ej., la voluminosa obra de Hans Küng sobre Hegel³⁹ en la que no obstante reconocer —citando las numerosas obras de Hegel— que “no encontramos ninguna palabra significativa sobre la gracia, sobre el pecado, sobre la naturaleza creada y la miseria del hombre” (p. 85); que se ve precisado a preguntarse: “¿Es realmente Fe en el sentido del NT?” (p. 190); que Hegel no admite religión cristiana “confesional” (p. 341); que considera a la *filosofía* “ciencia absoluta” (p. 210), etc., sin embargo Küng califica a Hegel de teólogo y aun cristólogo; en lugar de “filósofo y de la religión”.

Hay que concluir que sería absurdo pensar que la teología, siendo en sí la disciplina que puede reivindicar carácter de “ciencia suprema”⁴⁰, y en ese sentido absoluta, fuera la más relativa de todas y pudiera llevar el título de *teología* cualquier disciplina, sea cual sea el método que calce y las fuentes que use.

C) *Ortodoxia u Ortopraxis a la luz del Método*

Una de las grandes dificultades contra el método de la teología especulativa es el problema del primado de la praxis u ortopraxis sobre la doctrina u ortodoxia; y si la teología debe preocuparse más de la primera o de la segunda. Esto se ha extendido al culto, aun el sacramental, que para ser válido debería tener efectos históricos señalables. El pragmatismo, el materialismo, las desviaciones en el campo de la moral, la legalización del aborto, etc., tienen su raíz en la inversión metódica de ese primado, esto es, en atribuir la función directiva al querer sobre el conocer. Esto, además de ser una incongruencia filosófica, “Nihil volitum quin precognitum”, nada es querido si previamente no es conocido, contradice a la esencia del Cristianismo y de su disciplina interpretativa, la teología. La Fe y el Culto a Dios, o son fines, o no son nada. No pueden estar al servicio de algo ni de alguien, o en factores consacratórios de las teorías y praxis humanas. La voluntad y el deseo, pueden obrar y crear; pero son impotentes para ver, necesitan apoyarse en la Revelación, en el Logos.

Si la Iglesia en un sentido verdadero es más sensible a las faltas contra la ortodoxia que contra la ortopraxis, es decir, a las faltas contra la verdad y el dogma que contra la justicia, es porque sabe que a la larga no hay mayor injusticia que el error. Si bien las caídas contra la justicia y contra la moral en general, son más graves como efecto, no lo son como causa de otras caídas. Se ve claro cuando las faltas morales se cometen sin previo error del entendimiento, como puede suceder y sucede: “No hago el bien que quiero, sino el mal que no quiero” (Rom 7,19). En estos casos el arrepentimiento y sincero propósito puede bastar para corregirse; en cambio si hay error, si la falta en la conducta es consecuencia de un falseamiento de la doctrina, corregirse supone una recuperación esencial de su autocomprensión y de sus relaciones con Dios y con el mundo.

En otras palabras: Sin menoscabo de la gravedad de la falta de ortopraxis; lo que es más de temer cristiana y teológicamente hablando es

³⁹ Cfr. Küng, Hans: *La encarnación de Dios: Introducción al pensamiento de Hegel como prolegómenos para una Cristología futura*, Herder, 1974.

⁴⁰ S. Th. 1 q. 1 a. 5 c.

la falta de ortodoxia, porque ésta engendrará la peor falta de ortopraxis, la que hizo constatar a Freud: "La inmoralidad ha hallado siempre en la religión un apoyo tan firme como la moralidad"⁴¹. Por tanto el método teológico que pone a la ortodoxia, a la verdad, al dogma, como hecho incondicional que necesita ser legitimado sólo ante la Palabra atestante de Dios, es enteramente correcto. La praxis no crea la verdad, la encuentra y debe dejarse guiar por ella. Es un planteamiento inadecuado decir: "Lo primero es el compromiso de caridad, de servicio. La teología viene después, es acto segundo"⁴², porque no se trata de primado de dignidad sino de dirección; y en todo caso porque es un falso conflicto. El primer contenido de la ortodoxia, es la caridad. Cuando S. Pablo dice que es la Fe la que justifica, no excluye las obras: "¿Entonces por la fe privamos a la ley de su valor? ¡De ningún modo! Más bien la afirmamos" (Rom 3,31). Evidente, porque la primera de las obras es tener Fe. Se trata de primacía de la verdad en la caridad. Pero, por el dinamismo intrínseco de las facultades humanas, la prioridad de dirección, de orden, le toca al entendimiento. Por eso Santo Tomás hizo suya la definición de Fe que había dado San Agustín: "Credere est cum assensione cogitare" (Crear es pensar con asentimiento)⁴³.

Muchas de las verdades de la Dogmática a las que presta asentimiento, implican acciones externas, una praxis; pero muchas otras son *ellas mismas* la praxis por excelencia, el asentimiento consiste en la pura contemplación amorosa. Y esto es siempre "la buena parte" (Lc 10,42). No puede haber teología ni teólogo sin la convicción de que "El fin de toda substancia intelectual es el entender a Dios... En consecuencia la bienaventuranza y felicidad última de cualquier substancia intelectual es el conocer a Dios"⁴⁴. Esto no es intelectualismo "especulativo" sino Evangelio: "Esta es la vida eterna: Que te conozcan a tí, el único Dios verdadero, y a tu enviado Jesucristo" (Jn 17,3).

3. El "Método Trascendental" como Desarrollo del Método de la Teología Especulativa

Si no se destacó suficientemente arriba, debe remacharse que la ortopraxis, lo mismo que las "señales de los tiempos", las teologías en genitivo, entran y enriquecen tanto el ser de la teología especulativa como su método. Las precisiones hechas han tenido por finalidad que integren de manera orgánica, no por *negación* sino por *adición*, lo uno y lo otro. Esta adición se puede ver expresada —aunque no se lo propuso— en la definición de teología que dio uno de los Congresos de la revista "Concilium": "Sin pretender dar una definición de teología, la entendemos como la reflexión que los cristianos hacen sobre su fe y sobre su expe-

⁴¹ FREUD, S.: *El porvenir de una ilusión*: Obras completas, 'Bibl. Nueva', Madrid, 1948, Vol. I, p. 1272.

⁴² GUTIERREZ, *Teología de la liberación*, o.c., p. 28.

⁴³ S. Th. 2-2 q. a. 1 c.

⁴⁴ C.G. 3, XXV, "Quod intelligere Deum est finis omnis intellectualis substantiae..."

riencia cristiana en un tiempo y en una cultura determinada”⁴⁵. Con esta conclusión dicho Congreso viene a dar una apta definición de la teología especulativa y de su método, en virtud del elemento que añaden a la definición tradicional que debe reservarse para la teología positiva. El elemento añadido es: “...y sobre su experiencia cristiana en un tiempo y en una cultura determinada”. No niegan la definición tradicional; la extiende para que comprenda, en otros términos, las llamadas “señales de los tiempos”, la ortopraxis, las teologías en genitivo, etc., todo lo abarcado por esa Constitución específica del Vaticano II en que por primera vez un Concilio definió a la Iglesia ad extra, en sus relaciones con el mundo: “Los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo” (GS, inicio).

Reconociendo la validez de esa definición de los teólogos de “Concilium”, aquí no insistimos más. Creemos que basta haberla puesto como recapitulación de lo dicho. En cambio juzgamos indispensable, a causa no tanto de la repercusión que merecidamente alcanzó, cuanto por su valor intrínseco de auténtico desarrollo, extendernos en la definición que da Rahner en su “opus magnum” ya citado o recoge en él. Es ésta: “La teología como reflexión sistemática sobre la Fe cristiana a partir de la situación conjunta y de la auto-inteligencia entera del hombre”⁴⁶. Si la definición la hacemos terminar en: “...a partir de la situación conjunta”, coincide con la anterior de “Concilium” y se le aplica lo que acabamos de decir. Pero sigue con: “...y a partir de la auto-inteligencia entera del hombre”: Esto es lo característico del *Método Trascendental*; que le imprime un gran desarrollo al método de la teología especulativa y a la teología misma, porque no es mero método sino también contenido, como lo prueba el uso que se hace en dicho libro. El “Curso Fundamental”, como se ve en seguida, es una especie de recapitulación de toda la teología desde y con este método que Rahner llamó de “primer nivel de reflexión”, es decir —explica él mismo— sin la elaborada especialización de la teología de “segundo nivel”, esto es, traduciéndolo a los términos que hemos usado, la “teología positiva” producida a base de las Fuentes (Escritura, Tradición, Magisterio, Teólogos) tal como están hoy perfeccionadas, y que Rahner explícitamente usa muy poco en dicho *Curso*. No, obsérvese bien, porque no las aprecie tanto o más que otros, sino porque intencionadamente quiere estructurar una teología (no la teología simplemente dicha, con ese “giro antropológico o trascendental” que de ninguna manera disuelve la Revelación en lo humano. El modestamente la contradistingue del “segundo nivel” de reflexión, al que llama *científica*; pero cualquier lector que no huye el esfuerzo del concepto” para entenderlo, sabe que el “primer nivel” de Rahner, no es menos científico sino distinto y complementario. Es —así nos parece— la teología especulativa en ese sentido pletórico descrito por la Congregación para la Educación Católica: “Propiamente hablando, en teología no existen dos etapas sucesivas de trabajo, en cuanto la parte especulativa se inicia ya en la positiva... es la positiva al término de su movimiento”⁴⁷.

⁴⁵ “CONCILIUM”, número extraordinario, diciembre 1970, p. 317.

⁴⁶ RAHNER, K.: *Curso Fundamental...*, o.c., p. 518.

⁴⁷ S. C. E. C. Doc. cit. n. 81.

En efecto, la teología positiva o de segundo nivel, está en el fondo de este "Curso", como de toda su teología; y sólo porque la tiene profundamente asimilada pudo darle ese "giro", del cual no salió una "nueva teología", sino una "manera nueva" de entender y presentar la misma y única teología. Es un *método*; pero —y aquí está su enorme riqueza y su singular dificultad al mismo tiempo *contenido*. En un método que se ha hecho contenido; que no dice sólo dónde hay que ir, sino que va; recorre el camino, no se limita a señalarlo. No dice (como él "metódicamente" tantas veces había repetido) "en teología habría que hacer esto o lo otro", sino que lo hace.

El "Método Trascendental", pues, anuncia las verdades teológicas, pero anunciándolas las pone de manifiesto, las exhibe; y al ponerse de manifiesto esas verdades, se anuncian en el método; originando una comprensión de las verdades, se anuncian en el método; originando una comprensión de las verdades teológicas que son distintas del método, y sin embargo el método se constituye en momento interno de esas mismas verdades. Desde luego sin ninguna eficiencia transeúnte, incompatible con la gratitud de la Revelación. El "método trascendental" no *hace* verdaderas las proposiciones teológicas, ni las norma ni las juzga, sino que las *manifiesta* verdaderas. Es causa de la percepción de la verdad teológica en cuanto que ésta se hace perceptible en la "autointeligencia entera del hombre", entendido como elevado, con existencial sobrenatural, y destinatario de la autocomunicación de Dios, que alcanzó su punto máximo en la Encarnación de Cristo, y en cuya virtud pudo llamar a la *teología* "una antropología que se trasciende"; y a la *antropología* teológica "una Cristología deficiente".

El hecho de que el *método trascendental* sea al mismo tiempo contenido, y que ambos estén tan peculiarmente implicados, hace muy difícil dar una idea suficientemente clara del método en sí; y menos aún, del método inmerso en el contenido. Para esto, habría que presentar el "curso" mismo, la teología elaborada con ese método. Sin embargo es necesario intentar presentarlo de alguna manera, porque nos parece constituir una coronación del método de la teología especulativa, o de un complemento del cual no puede prescindir, de manera parecida a como dijimos que el método en teología positiva no puede prescindir del método empírico de Lonergan.

Alguna Descripción del Método Trascendental

Fundamentalmente se propone derivar las verdades teológicas (y en el estadio filosófico, las verdades metafísicas) no sólo a partir de la naturaleza o esencia del hombre, sino también del hombre concreto, viviente, histórico. En éste trata de descubrir las condiciones previas, existentes a priori (en su naturaleza o dadas gratuitamente por Dios) para ser cognoscible y para ser apetecible cualquier acontecimiento o asunto teológico: No es ni exclusivo ni original de Rahner. Lo inició Marshal, que lo llamó "tomismo trascendental", y lo cultivaron muchos, incluido el propio Lonergan, que con razón lo consideran nada más, pero tampoco nada menos, que *una parte* del método teológico: "el método trascendental es una parte del método teológico y le proporciona su básico componente antro-

pológico"⁴⁸, y hace una descripción del término trascendental y del método mismo, muy esclarecedora: "Distingo los métodos apropiados a campos particulares, del núcleo del fondo común de todos los métodos, que llamó *método trascendental*. Aquí la palabra trascendental es empleada en sentido análogo al uso escolástico, es decir, o puesto a categorial (o predicamental). Pero mi procedimiento actual es también trascendental en sentido kantiano, en cuanto pone en claro las condiciones de la posibilidad de conocer un objeto en cuanto ese conocimiento es a priori... los resultados a que apunta el método trascendental no están limitados a un campo o sujeto particular, sino que apunta a todo resultado que podría ser pretendido por las nociones completa y abiertamente trascendental"⁴⁹.

Pero es indudable que el autor por excelencia asociado a este método, es Rahner, más que por sus consideraciones abstractas, por el uso concreto. Después de Kant, nadie había usado el término *trascendental* tan insistentemente, y lo había aplicado tan largamente, como él.

Para mayor claridad, vamos a enumerar las ideas que intentan presentarlo:

1) *El Inicio y la Finalidad del Método Trascendental:*

Parte de un substracto de suyo filosófico, y es el "conocimiento trascendental". Se llama así a aquel conocimiento, temático o atemático, que uno afirma aun cuando quiere negarlo; y se opone al conocimiento meramente asertivo o fáctico, que puede ser o no ser. En la posibilidad de tales enunciados, brotados de la trascendencia del espíritu humano, en su *potencia obediencial* se enraiza el "existencial sobrenatural" o mutación ontológica del hombre obrada por el decreto elevante de Dios; que ya, pues, no es "naturaleza pura". En este hombre concreto se dan aquellas condiciones previas de las cuales se parte para mostrar que debe ocuparse de las verdades teológicas, esto es, "de la autointeligencia entera del hombre" elevando el orden sobrenatural.

La finalidad del método es también condicionada por la situación actual del cristiano, del estudiante de teología, y del teólogo mismo: Actualmente es claro que nadie puede ser especialista e investigador propiamente dicho en las diversas ramas de la teología, ¿significa eso que puede dar honradamente cuenta intelectual de lo que profesa, estudia o enseña? Debe poder hacerlo. Por tanto es legítimo distinguir *dos* niveles de reflexión científica "en la situación actual todos nosotros somos, en cierto sentido, y permanecemos inevitablemente *rudos*... Semejante afirmación es un salvoconducto para la pereza, para la inercia intelectual... frente aquella respuesta de nuestra esperanza y de nuestra fe que es necesaria —y por ello ésta preceptuada— en cada situación individual concreta de un hombre determinado. Pero respecto de muchas reflexiones teológicas es lícito decir: "Yo *no puedo* llevarlas a cabo, por ello *tampoco tengo necesidad* de poderlo hacer. Y sin género de dudas puedo, no obstante, ser un cristiano que vive su fe con honradez intelectual exigida a todo hombre"⁵⁰.

⁴⁸ LONERGAN, B.: *Method in Theology* o.c., p. 25.

⁴⁹ *Ibidm.*, p. 13.

⁵⁰ RAHNER, K.: *Curso Fundamental...*, o.c., p. 26.

Que este primer nivel de reflexión permite poseer (y transmitir) la fe con honradez; que no es de menos dignidad o científicidad que el segundo; que es posible poseerlo, lo prueba el contenido de ese "curso".

2) *Parte de la Precomprensión de la Estructura a priori del Espíritu Humano:*

"A priori" designa algo previo a toda experiencia y conocimiento, pero que los hace posibles. Por esa estructura, previamente al conocimiento explícito de las verdades primarias poseemos de ellas un saber *atemático* porque hemos tenido una *experiencia trascendental*, que es un momento y condición de posibilidad de la experiencia categorial, concreta. Antes de tener experiencia de un ente cualquiera, hemos experimentado trascendentalmente el "Ser"; antes de experimentar la materia, sabemos (atemáticamente), por experiencia trascendental, lo que es el espíritu y sobre todo tenemos experiencia trascendental de la trascendencia de nuestro propio espíritu, de sus facultades, como son en concreto, es decir, elevadas (aunque no tengamos experiencia de la elevación y menos de exigencia alguna de ella).

3) *Por tanto hay una Correspondencia Constante entre el Dinamismo del Espíritu Humano y el Acontecimiento de la Salvación:*

Para que todas las verdades y afirmaciones de la fe y de la teología me conciernen realmente, se me impongan, hay que preguntarse cómo y por qué el hombre desde su esencia, que es concreta y que se halla siempre, en consecuencia, inevitablemente bajo la gracia de la comunicación de Dios, es siempre aquel a quien pueden y *deben* afectar, interesar, realmente dichas verdades y afirmaciones. Para ello hay que admitir que así como están relacionados el "a priori" y el "a posteriori", la palabra interior y la proposición externa, tienen que estarlo la estructura trascendental del hombre y el acontecimiento histórico (salvífico). Este dinamismo u orientación hacia la cosa —hacia el hecho revelado— hace inteligibles los conceptos teológicos que siempre dicen más de lo que pueden formular.

4) *El Método Trascendental, pues, Relaciona la Filosofía con la Teología:*

Por eso puede interpelar al que tiene dificultades y dudas y aun el indiferente. En la vida concreta del cristiano (y de todo hombre) se da el momento *filosófico* —el pensamiento de la auto-realización— y el *teológico* que es esa misma auto-realización del hombre elevado, y si ya es cristiana, de la justificación refleja de ese serlo.

De ahí que el contenido del método (como aparece en el "curso fundamental") abarca tres momentos:

a) El *Filosófico*, en que se reflexiona sobre el hombre como pregunta que no sólo *tiene* sino que *es* (tal pregunta). Esta primera pregunta es condición de posibilidad para oír la respuesta cristiana (la revelación);

b) El de la *Filosofía de la Religión* y la *Fundamental*: Reflexionar sobre las condiciones trascendentales e históricas de posibilidad de la Revelación;

c) El *Teológico*: Reflexionar sobre la respuesta específica del Cristianismo. Estos momentos se condicionan mutuamente; y por eso forman una unidad, si bien diferenciada, en que la pregunta crea la condición para oír la respuesta; y que a su vez, la respuesta aclara la pregunta, convierte su índole (sobrenatural) en un dato reflejo.

5) *Necesidad del Método Fundamental en Teología, y de su Contenido (el Curso Fundamental)*:

En *otras ciencias*, cuanto más especializado es algo, más inaccesible resulta para el laico, tanto más importante y necesario científicamente. No así en *teología*, porque no es algo accesorio; no es un saber únicamente científico que basta que se de en algunos; es un saber *salvífico*, implícito en la concepción de la existencia previamente dada y que debe poseerse reflejamente para poder ser ese mismo saber salvífico. No es un lujo accesorio para especialista.

Por tanto el contenido (o "curso fundamental") no es al mismo tiempo exégesis, teología fundamental, dogma y disciplinas auxiliares. Esto no es posible ni para un solo libro ni para un solo teólogo. Pero como a pesar de todo el cristiano debe responsabilizarse de su propia fe con honradez intelectual y "dar cuenta de su esperanza", tiene que ser posible el "primer nivel" en que uno vive y se ocupa de todas esas disciplinas (exégesis, etc.) y ha de responder ante su conciencia intelectual de ese modo de existencia. No siendo, pues, posible abarcarlas científicamente (2o. nivel), sc., con el método propio de cada una de esas disciplinas, ¿tampoco es necesario? Cuanto más que cada disciplina tiende a estar en función de sí misma, más que del conjunto: Tiene que haber un método para el conjunto y para el contenido de todas, a partir de la vida del hombre y para esa vida.

No puede suplir el *trabajo en equipo*: Este es posible en las ciencias naturales, porque es posible el intercambio de resultados exactamente demostrados, sin tener que juzgar sobre el problema del método y la seguridad con que halló esos resultados. En teología —como en toda ciencia del espíritu—, la comprensión del enunciado y su validez, dependen del hallazgo personalmente realizado.

El "curso fundamental" contiene la teología bíblica, la fundamental y la dogmática en unidad, y en diálogo con la comprensión profana que el hombre de hoy tiene de sí mismo.

6) *Comienza por Establecer las Condiciones de Posibilidad de "Recepción" de la Revelación o "Existenciales"*:

Es posible recibir la Revelación porque las estructuras previas del hombre "existenciales", son *trascendentales* (el pensar y el querer) no sólo categoriales, y por la elevación, son "sobrenaturales"; pero no condicionan la Revelación ni introducen en ella subrepticamente datos de la antropología.

En virtud de esos existenciales o estructura trascendental, en cada acción categorial el entendimiento o la voluntad del hombre se experimentan remitidos más allá de sí mismos y de todo objeto categorial. Precisamente porque se da una *anticipación* o precomprensión (atemática) de lo infinito, puede conocerse lo finito en su condición de tal; y sólo por esto es posible el libre albedrío (porque conoce lo finito en cuanto tal).

El dinamismo de la trascendentalidad apunta al Ser Absoluto como meta, en la posibilidad de su autocomunicación que, habiéndose dado de hecho, esa meta ya no es sólo asintótica, en Cristo fue alcanzada. La humanización de Dios, la Unión Hipostática fue el punto supremo real de ese "movimiento infinito". Por eso "La Cristología es la antropología que se trasciende; y la antropología, una Cristología deficiente".

7) *El Método Trascendental Considera al Hombre como "Ser Histórico":*

Por su naturaleza (elevada) espera la posible comunicación de Dios mismo, su Revelación; que, si se da, debe darse en la historia. Ahora bien, el hombre no puede comprenderse si no se mira como ser histórico, pues producto de su familia, pueblo, humanidad; y debe mirar ese pasado histórico para comprenderse a sí mismo. Cómo es posible que en ese pasado histórico haya resonado la voz de Dios (su revelación), el averiguarlo es el dato fundamental de su auto-comprensión; aun cuando encuentre que sólo ha resonado el silencio de Dios.

La historia tiene (o puede tener, eso debe escrutarse) una significación salvífica para el hombre. Porque no es sólo el hombre el que hace la historia con sus actos libres (sólo hay historia donde hay actos libres); sino que hay (el incrédulo debe preguntarse al menos si la hay) una historia de esa historia del hombre, es decir, hecha por Dios. El punto de encuentro de esa historia hecha por el hombre y la hecha por Dios, es la Encarnación.

Todo esto no es un hecho para el que accedió a la Revelación; para el que no lo ha hecho, tiene que ser un objeto de averiguación, porque "no llegamos al mundo sin equipaje, sin historia... nos procede la culpa, la inclinación al pecado" (Ricoeur); y el hombre está codeterminado por el conjunto de la historia humana, la tradición y, por tanto, lo quiera o no, por el Cristianismo.

8) *Aplicación a la "Cristología Trascendental":*

De lo dicho se sigue que el hombre conoce a Dios (atemáticamente) antes de reflexionar sobre El; no lo conoce como un objeto que capta casualmente y que antes no lo conocía de ningún modo (por ej. que existe Australia). Pero el hombre que pasa a ser *hombre religioso*, es decir, que no sólo se vuelve al objeto de la pregunta sino que el mismo que pregunta (el hombre) se pone en cuestión; y el que al escrutar la historia se encuentra con que la revelación no sólo es posible sino que ha sido un hecho que se ha encontrado con la Palabra que, por una parte, tiene que ser Palabra *de Dios* para que de veras se nos comunique; y por otra, tiene que ser *palabra nuestra* para poder entenderla; en concreto, el que se ha encontrado con Cristo, o el que no se ha encontrado y lo busca para que lo encuentre, el método trascendental desarrolla lo que se llama "Cristología Trascendental" (que también puede aplicarse a otro tratado de teología, como se hace en el "Curso Fundamental") pero aquí diremos dos palabras sobre Cristo:

a) La Cristología Trascendental no afirma que el Mediador absoluto de la salvación que busca en la historia, *debe* encontrarse y que ha

de identificarse precisamente con Jesús de Nazaret; sino que invita a indagar y a comprenderlo mejor cuando se le encuentra;

b) Parte de una Cristología buscadora y anónima que el hombre arrastra en su vida, siempre que admita radicalmente su humanidad propia y la acepte totalmente. Ante el que acepta totalmente su condición de hombre surge esta pregunta: ¿Lo que buscas en tu vida con tanto ahinco, no encuentra su cumplimiento en Jesucristo?;

c) Interpreta la Humanización de Dios como el caso supremo e incomparable de la realización esencial del ser del hombre; y la Cristología como la realización de la antropología, manteniendo, empero, la unicidad e inderivabilidad del acontecimiento de Cristo;

d) Cristo es presentado como el correlato concreto respecto de la estructura trascendental del hombre y de su conocimiento.

En otros términos: La Cristología *Trascendental*, que hace patentes las condiciones de posibilidad de la Fe en Cristo existentes en el hombre, sostiene, anhela y clarifica a la Cristología *Categoría*, esto es, a la basada en la historia real de Cristo. Ve en la unión hipostática, la plena realización del concepto de hombre, porque Dios nos creó para ser sus hijos adoptivos en su Hijo Encarnado. Pero la "Idea" se basa en la reflexión sobre los datos recibidos. En otras palabras: Si Jesús no es el *esperado* por esa estructura trascendental del hombre, no se le recibe. Pero, si Jesús no rompe las esperanzas (sino va más allá de ellas) entonces no es El a quien hemos tenido acceso, sino a nosotros mismos.

Aplicación a los misterios de la vida de Cristo, por ej., a su *Resurrección*: tiene que ser precedida de una esperanza trascendental de la Resurrección que despierte resonancias secretas en el hombre: Esto impulsa a buscar si se verificó (la Resurrección; la hace creíble y convierte a ella).

Conclusión

Vemos que ha sido expuesto muy confusamente este método trascendental; con todo permite concluir lo que deseábamos decir: Que es parte o un desarrollo del método de la teología especulativa y de su contenido; y del cual no se puede prescindir si la teología no ha de ser ajena a las esperanzas y expectativas simeras del hombre, que en su plenitud han de ser realizadas en Dios; y si la teología quiere alcanzar salvíficamente a todos los hombres.

Secularización y Presencias de Dios

Según el Documento de Puebla

Enrique Cambón, Pbro.
Avellaneda, Argentina

1. Secularización

Reiteradamente se está poniendo de relieve a través de cursos, conferencias, escritos, el enfoque que Puebla ha propuesto respecto a varios problemas actuales: la evangelización global de la cultura; la evangelización de la religiosidad del pueblo latinoamericano, la liberación, etc.

Sin embargo no se ha estudiado con la misma profundidad e interés cuanto los Obispos latinoamericanos dicen sobre la *secularización*, que todo hace suponer será en un futuro no lejano —en este Continente que dentro de pocos años contendrá la mitad de la población católica del mundo— uno de los problemas más serios que deberá afrontar la Iglesia.

Es cierto que en América Latina existen características propias que la evangelización deberá tener en cuenta sin dejarse influir artificialmente por problemáticas provenientes de distintos contextos. Pero no podemos engañarnos: el mundo se encuentra cada vez más unificado, y el tipo de sociedad que produce en otras latitudes el fenómeno del secularismo y el ateísmo, está penetrando aceleradamente también en América Latina.

¿Qué dice al respecto Puebla? ¿Cuál es la realidad actual de la secularización en América Latina según el Documento? ¿Cuáles son sus causas y sus efectos? ¿Es aprovechable la experiencia de otros pueblos? ¿América Latina tiene algo original que aportar? En esta primera parte del trabajo queremos rastrear qué dice el documento poblano sobre estos interrogantes.

1. *Secularismo*

Antes que nada una precisión en el lenguaje, hoy universalmente adoptado y que Puebla hace suyo: hay diferencia entre secularización (que contiene aspectos positivos y legítimos) y secularismo que es la cara negativa del fenómeno.

"La *secularización* que reivindica una legítima autonomía al quehacer terreno y puede contribuir a purificar las imágenes de Dios y de la Religión, ha degenerado con frecuencia en la pérdida de valor religioso o en un *secularismo* que da las espaldas a Dios y le niega la presencia en la vida pública". (83).

Y esa realidad va dándose no sólo entre personas alejadas del cristianismo, sino existen incluso cristianos

"que en una perspectiva secularizada, consideran a Dios lejano, como si hubiera entregado la completa responsabilidad de la historia a los hom-

bres, quienes, por lo mismo, intentan angustiada y frenéticamente empujarla hacia adelante" (275).

Más adelante el Documento analiza más detenidamente las características típicas de este fenómeno:

"En su esencia, el secularismo separa y opone al hombre con respecto a Dios; concibe la construcción de la historia como responsabilidad exclusiva del hombre, considerado en su mera immanencia. Se trata de una concepción del mundo según la cual este último se explica por sí mismo, sin que sea necesario recurrir a Dios: Dios resultaría, pues, superfluo y hasta un obstáculo. Dicho secularismo, para reconocer el poder del hombre, acaba por sobrepasar a Dios e incluso por renegar de Él. Nuevas formas de ateísmo —un ateísmo antropocéntrico, no ya abstracto y metafísico sino práctico y militante— parecen desprenderse de él. En unión con este secularismo ateo se nos propone todos los días, bajo las formas más distintas, una civilización de consumo, el hedonismo erigido en valor supremo, una voluntad de poder y de dominio, de discriminaciones de todo género: constituyen otras tantas inclinaciones inhumanas de este humanismo" (EN 55). La Iglesia, pues, en su tarea de evangelizar y suscitar la fe en Dios, Padre Providente y en Jesucristo, activamente presente en la historia humana, experimenta un enfrentamiento radical con este movimiento secularista" (435-6).

2. *Causas*

Las causas del secularismo, enunciadas por el Documento, son múltiples. Una de ellas es

"el impacto del advenimiento de la civilización urbano-industrial, dominada por lo físico-matemático y por la mentalidad de eficiencia" (415).

Además del crecimiento de las ciudades con sus típicas características deshumanizantes, y del proceso de industrialización, es necesario tener en cuenta el avance de la ciencia y la técnica con su influencia indiscutible sobre el hombre actual:

"La vida urbana y el cambio industrial ponen al descubierto problemas hasta ahora no conocidos. En su seno se trastornan los modos de vida y las estructuras habituales de la existencia: la familia, la vecindad, la organización del trabajo. Se trastornan, por lo mismo, las condiciones de vida del hombre religioso, de los fieles y de la comunidad cristiana. Las anteriores características constituyen rasgos del llamado 'proceso de secularización', ligado evidentemente a la emergencia de la ciencia y de la técnica y a la urbanización creciente" (431).

Otra causa la encuentran los Obispos a nivel netamente ideológico:

"el liberalismo, y el colectivismo marxista. En ambas ideologías anida la tendencia no sólo a una legítima y deseable secularización sino también al 'secularismo'" (418).

El hecho es que nos encontramos "en una situación de cambio socio-cultural, caracterizada por la secularización de la cultura" (1014), y este secularismo va pasando como "por ósmosis", casi inadvertidamente, a las masas, sobre todo a través de los medios de comunicación social (cfr. 456).

3. *Efectos*

Como decía Juan Pablo II hablando en Roma al Congreso Internacional sobre "Evangelización y ateísmo", el secularismo y el ateísmo "se han convertido hoy en fenómeno de masas que embiste a las Iglesias", y éste es "el drama espiritual de nuestro tiempo" (*L'Oss. Rom.* 5.4.81, pág. 9). Constituye sin duda un desafío para los cristianos, también en América Latina:

"La secularización de la cultura y los progresos de la tecnología y de los estudios antropológicos y sociales ponen una serie de interrogantes sobre el hombre, sobre Dios y sobre el mundo. Esto produce confrontaciones entre ciencia y fe, entre la técnica y el hombre, especialmente para los creyentes" (1052).

Veamos algunos de los efectos que está produciendo actualmente esa confrontación:

a) *Efectos negativos*: Ciertamente en Latinoamérica se va produciendo rápida e inexorablemente, un "influjo negativo del medio progresivamente secularista, consumista, erotizado" sobre los creyentes" (851). Existe un claro "divorcio entre fe y vida agudizado por el secularismo y por un sistema que antepone el tener más al ser más" (783).

Sería una ingenuidad o un engaño, además de un error histórico que se pagaría caro, si la Iglesia latinoamericana no advirtiera lo que tan claramente señalan los Obispos en Puebla:

"Desde hace cinco siglos estamos evangelizando en América Latina. Hoy vivimos en un momento grande y difícil de Evangelización. Es verdad que la fe de nuestros pueblos se expresa con evidencia, pero comprobamos que no siempre ha llegado a su madurez y que está amenazada por la presión secularista" (342).

El secularismo constituye "una amenaza a la fe y a la misma cultura de nuestros pueblos latinoamericanos" (436).

b) *Efectos positivos*: Dado que "todo sirve para el bien para los que aman a Dios" (Rom 8, 28), y que en último término, es la Providencia de Dios que conduce la historia, el secularismo trae aparejados también efectos purificadores y estimulantes:

1. *Exige una mayor "coherencia entre fe y vida"* (1126) de parte de los cristianos. Será necesaria siempre más una experiencia profunda del Evangelio, porque un cristianismo sociológico, formal o superficial (prevalentemente cultural y legalista), será inaceptable para el hombre de nuestro tiempo e incapaz de resistir los embates del secularismo.

"La no creencia constituye una interpelación y un reto a la fidelidad y autenticidad de los creyentes y de la Iglesia" (1117).

2. *Purifica la fe de los creyentes*: K. Rahner dice con razón que la "consternación por el silencio de Dios" y por la "ausencia de Dios en el mundo" de tantos de nuestros contemporáneos, "que cree tener que interpretarse teóricamente a sí misma como ateísmo", en realidad "no es más que la experiencia de que Dios no pertenece a la imagen del mundo", y la tarea que corresponde a los cristianos es aceptar esa experiencia,

comprenderla, asumirla, sin pretender "reprimirla con la apologética precipitada y barata de una 'fe en Dios' antropomorfa". En el fondo la historia impulsa a los cristianos a purificar su vida, sus ideas y expresiones. Así lo advierten también los Obispos en Puebla quienes reconocen que la "no creencia" generalmente se debe a una concepción inexacta e insuficiente de Dios, es decir, a

"deformaciones de la idea de Dios y de la religión, interpretadas como alienantes" (1106).

"La Iglesia tiene la misión de dar testimonio del verdadero y del único Señor. Por lo cual no pueda verse como un atropello la evangelización que invita a abandonar falsas concepciones de Dios" (405-6).

3. *Exige un compromiso mayor de los cristianos, y más capacidad de diálogo:*

"la nueva civilización que se va formando por el influjo del mundo técnico-científico con tendencia fuertemente secularista, pide un empeño más evangélico de los cristianos y una actitud de diálogo permanente" (1300).

"Es menester que la Iglesia, dialogante, se aproxime a los no creyentes con el mayor respeto de su libertad personal y procurando comprender sus motivaciones y razones" (1117).

4. *Desafío a la creatividad cristiana:*

"Es falso que el paso de la civilización urbano-industrial acarrea necesariamente la abolición de la religión. Sin embargo, constituye un evidente desafío, al condicionar con nuevas formas y estructuras de vida, la conciencia religiosa y la vida cristiana" (432).

"La Iglesia se encuentra así ante el desafío de renovar su evangelización, de modo que puede ayudar a los fieles a vivir su vida cristiana en el cuadro de los nuevos condicionamientos que la sociedad urbano-industrial crea para la vida de santidad; para la oración y la contemplación; para las relaciones entre los hombres, que se tornan anónimas y arraigadas en lo meramente funcional; para una nueva vivencia del trabajo, de la producción y del consumo" (433).

"El Espíritu ha suscitado en nuestro tiempo este nuevo modo de vida consagrada que representan los Institutos Seculares, para ayudar de alguna manera, a través de ellos, a resolver la tensión entre apertura real a los valores del mundo moderno (auténtica secularidad cristiana) y plena y profunda entrega de corazón a Dios (espíritu de la consagración). Al situarse en pleno foco del Conflicto, dichos Institutos pueden significar un valioso aporte pastoral para el futuro y ayudar a *abrir caminos nuevos de general validez* para el pueblo de Dios" (775).

2. *Presencias de Dios*

Si dejamos de lado la mala voluntad debida a las pasiones y debilidad humanas, la negación de Dios puede producirse fundamentalmente por dos motivos: por deficiencia intelectual, o por una experiencia insuficiente de la realidad divina.

A lo primero responderá una mejor exposición de la verdad en un estilo y lenguaje accesibles al hombre de hoy.

A lo segundo sólo será posible responder ofreciendo una vivencia, un testimonio auténtico de la realidad de Dios, de su presencia real en nosotros y en la historia. De hecho frente a la afirmación de la ausencia de Dios, ¿qué mejor "prueba" que señalar su *presencia* en medio de los hombres?

¿Cuáles son los "lugares", las "surgentes", donde los hombres podemos experimentar y testimoniar al mundo los efectos de la presencia de Dios?

El Documento de Puebla contiene esparcidas valiosas indicaciones al respecto. Exponemos esos textos ordenadamente, primero los referidos a la presencia de Dios en la historia, luego en la Iglesia.

a) *Presencia de Dios en la historia.* Respecto a este tema, Puebla asume una posición clara, sanamente optimista y esperanzadora: Dios *actúa* y está efectivamente presente en la historia de los hombres. Asume aquello que incansablemente se repitió alrededor de Medellín: no existe una "historia sagrada" paralela a la historia de la humanidad. Existe una continuidad entre lo que Dios impulsa y recoge en la historia humana y a través de quienes elige para llevar adelante sus designios sobre la humanidad. No hay "rotura" entre lo que Dios va construyendo en la historia "fuera" de Cristo y la novedad y restauración que comienza con Cristo. Función de los cristianos es descubrir y discernir esa acción de Dios, para no obstaculizarla y secundarla.

El "Mensaje a los pueblos" que dirigieron los Obispos al terminar su reunión en Puebla afirmaba: "Dios está presente, vivo, por Jesucristo liberador, en el corazón de América Latina". Eso mismo repite el Documento poblano en todas las tonalidades:

"Jesucristo vivo, presente y actuante en su Iglesia y en la historia" (177).

"El espíritu que llenó el orbe de la tierra abarcó también lo que había de bueno en las culturas precolombianas; El sigue hoy suscitando anhelos de salvación liberadora en nuestros pueblos. Se hace, por tanto, necesario descubrir su presencia auténtica en la Historia del Continente" (201).

"La acción del Espíritu Santo llega aún a aquellos que no conocen a Jesucristo, pues 'el Señor quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento pleno de la verdad' (I Tim. 2,4)" (208).

"Jesucristo, Salvador de los hombres, difunde su Espíritu sobre todos sin acepción de personas" (205).

"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 8), trasciende sus límites visibles (cfr. LG 5). Porque se da en cierto modo donde quiera 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" (226).

b) *Presencias de Dios en la Iglesia:* Si Dios *actúa* en toda la humanidad, su presencia es privilegiada en la Iglesia, que es modelo y principio de la humanidad redimida y renovada por Cristo.

Si Cristo fue la manifestación plena y definitiva del amor de Dios por los hombres, la Iglesia no es otra cosa que la presencia de Cristo

continuada y multiplicada entre los hombres. "Resucitando, Jesús no 'se va' sino se hace presente en manera nueva y más plena. No 'se ausenta' sino adquiere una cercanía más profunda y completamente distinta del tipo de presencia limitada y exterior que, como hombre, tenía en su vida terrena" (G. Rossé). A tal punto que "la Parusía no puede ser considerada como la vuelta de un ausente: Jesús resucitado está desde ahora totalmente presente en el mundo; la Parusía revelará tal presencia, hará visible la relación nueva con el mundo que Jesús adquirió en la resurrección" (id.).

Dentro de esa presencia de Cristo que constituye la Iglesia, hay una multiformalidad de presencias en los distintos aspectos de su vida. "Cristo está siempre presente en la historia, en la predicación de fe y doctrina de la Iglesia, en su liturgia y sus sacramentos y toda su vida" (W. Kasper).

Veamos qué dice Puebla sobre este tema decisivo para la existencia cristiana: los múltiples modos de presencia de Cristo *a través de su Iglesia*.

1. *La Iglesia hace manifiesta la presencia de Dios que ya actúa en la historia:*

Así como "Israel había encontrado a Dios en medio de su historia" (276), así también la Iglesia "da testimonio evangélico de Dios presente en la historia" (1284).

La Iglesia tiene como suya la "tarea de evangelizar y suscitar la fe en Dios, Padre Providente y en Jesucristo, activamente presente en la historia humana" (436).

"La Iglesia busca que las culturas sean renovadas, elevadas y perfeccionadas por la presencia activa del Resucitado —centro de la historia— y de su Espíritu" (407).

En la Iglesia debe manifestarse en plenitud aquello que Dios ya ha comenzado en la historia de la humanidad. Dado que Jesús "es el signo eficaz de la nueva presencia de Dios en la Historia" (191), en la Iglesia "se manifiesta de modo visible, lo que Dios está llevando a cabo, silenciosamente, en el mundo entero" (227).

Bien entendida —es decir, recordando que la Iglesia es a la vez "santa y siempre necesitada de purificación"—, es cierta la expresión de L. Maldonado: "La Iglesia es la comunidad de quienes pueden confesar explícitamente lo que son, lo que los otros luchan por ser, esperan ser o desesperan ser".

"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 le falta, pues en ella ya está presente y operando de modo eficaz en este mundo la fuerza que obrará el Reino definitivo" (231).

2. *La Iglesia, plenitud de la presencia de Dios entre los hombres.*

A Dios no se lo puede experimentar en sí mismo. Para ver a Dios es necesario morir, y entrar así en otro orden de existencia que nos haga "capaces" de una experiencia plena de El. Ahora Dios se manifiesta a través de lo creado, de lo sensible. En esta vida nos movemos necesariamente a través de una "ley de encarnación", de una "economía sacramental": Dios "necesita" mediaciones sensibles para manifestarse a nosotros.

"El hombre es un ser sacramental; a nivel religioso expresa sus relaciones con Dios en un conjunto de signos y símbolos; Dios, igualmente, los utiliza cuando se comunica con los hombres. Toda la creación es, en cierto modo, sacramento de Dios porque nos lo revela (cfr. Rom. 1,19). Cristo 'es imagen de Dios invisible' (Col. 1,15). Como tal, es el sacramento primordial y radical del Padre: 'el que me ha visto a mí, ha visto al Padre' (Jn. 14, 9). La Iglesia es a su vez, sacramento de Cristo (cfr. LG 1) para comunicar a los hombres la vida nueva. Los siete sacramentos de la Iglesia, concreta y actualizada para las distintas situaciones de la vida, esta realidad sacramental. Por eso no basta recibirlos en forma pasiva, sino vitalmente insertados en la comunión eclesial. Por los sacramentos Cristo continúa, mediante la acción de la Iglesia, encontrándose con los hombres y salvándolos" (920-923).

La Iglesia es "Cristo continuado en el tiempo" (P. Foresi), "Jesucristo vuelto comunión" (D. Bonhoeffer).

"Cristo (...) continúa evangelizando visiblemente a través de la Iglesia" (220). Por eso "la Iglesia es inseparable de Cristo" (222) y El "señala a la Iglesia como camino normativo" (223), "Ella prolonga en la tierra, *fiel a la ley de la encarnación visible*, la presencia y acción evangelizadora de Cristo" (224).

La Iglesia es "el Pueblo de Dios, inhabitado por el Espíritu (...) su Templo vivo, morada de su presencia entre los hombres" (250). "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" (230).

3. Distintas "presencias" de Dios en la Iglesia.

Demos ahora el último paso, mostrando qué dicen los Obispos latinoamericanos de ésa que hemos llamado multiplicidad de formas de presencia o manifestación de Dios; dentro de la gran presencia que es la Iglesia.

Dentro de esa "actualidad" de Dios que constituye la Iglesia con toda su vida, pueden distinguirse como diversos "niveles" o modos de presencia de Dios. Así las enumera Puebla apretadamente:

"Jesucristo, exaltado, no se ha apartado de nosotros; vive en medio de su Iglesia, principalmente en la Sagrada Eucaristía y en la proclamación de su Palabra; está presente entre los que se reúnen en su Nombre (cfr. Mt 18,20) y en la persona de sus pastores enviados (cfr. Mt 10; 40; 28; 19 ss.) y ha querido identificarse con ternura especial con los más débiles y pobres (cfr. Mt 25, 40)" (196).

Resulta interesante desglosar qué dice Puebla sobre cada una de estas presencias, más en detalle, a través de todo el Documento.

a) *Presencia en todo hombre, especialmente en los pobres!* La dignidad, la grandeza de cada hombre, se basa para los cristianos en que ven en él:

* la imagen de Dios (40, 184, 169, 306, 331, 475, etc.)

* un hijo de Dios por lo cual todos somos hermanos (240-1, 330, 332, 352, 490, 516, 583, 682, 1142, 1304, etc.)

* Cristo presente en cada hombre, especialmente en los pobres de todo tipo:

El Hijo de Dios, al hacerse hombre, "se identificó con los hombres haciéndose uno de ellos" (1141).

"Cada hombre vale tanto como otro: "Todos Uds. son uno en Cristo Jesús" (Gal 3,28)" (516).

El servicio a los pobres "exige una conversión y purificación constantes, en todos los cristianos, para el logro de una identificación cada día más plena con Cristo pobre" (1140).

"Jesucristo viviente en su Iglesia, sobre todo entre los más pobres" (330).

El cristiano debe ponderar cuál es "la forma de volcar con amor su solicitud hacia los pobres, los enfermos, los desposeídos, los desamparados, los agobiados y cómo, descubriendo en ellos la imagen de Jesús 'pobre y paciente', se esfuerza en remediar sus necesidades y procura servir en ellos a Cristo" (489).

"Las obras de servicio a los demás, (son el) criterio y medida con que Cristo ha de juzgar, incluso a quienes no lo hayan conocido (cfr. Mt 25)" (339).

"Jesucristo está presente en vuestras Iglesias, en vuestras familias, en vuestros corazones" (Juan Pablo II, Allocución obreros Monterrey, 8) (1153).

El Señor "declaró que en último término se identificará con los desheredados —enfermos, encarcelados, hambrientos, solitarios— a quienes se haya tendido la mano" (Mt 25,31 ss.) (1254).

"La situación de extrema pobreza generalizada, adquiere en la vida real rostros muy concretos en los que deberíamos reconocer los rasgos sufridos de Cristo, el Señor, que nos cuestiona e interpela" (31).

e) *En los pastores de la Iglesia:*

"La Jerarquía (...) es instrumento del Espíritu y de la gracia" (206).

"Los Doce presididos por Pedro, fueron escogidos por Jesús para participar de esa misteriosa relación suya con la Iglesia. Fueron constituidos y consagrados por El como sacramentos vivos de su presencia, para hacer lo visiblemente Cabeza y Pastor, en medio de su Pueblo" (258).

"El deber de obediencia del Pueblo de Dios frente a los Pastores que le conducen, se funda, antes que en consideraciones jurídicas, en el respeto creyente a la presencia sacramental del Señor en ellos" (259).

"...obedientes a la voz del Señor, hecha presente por la palabra del Santo Padre" (569).

"...respeto filial a los pastores como representantes de Dios" (454).

"El Ministerio Jerárquico, (es) signo sacramental de Cristo" (659).

"El Obispo (...) es signo visible y eficaz del mismo Cristo" (686).

Cristo constituye al sacerdote ministerial "en alguien que actúa en su Nombre, al servicio de la Comunidad" (661).

"Los Presbíteros (...) hacen presente a Cristo-Cabeza en medio de la comunidad (cfr. PO 2)" (690).

c) *En la Eucaristía:*

"Igualmente aseguran y construyen la unidad de la Iglesia los sacramentos. La Eucaristía la significan en su realidad más profunda, pues con

gregan el Pueblo de Dios, como Familia que participa de una sola mesa, donde la vida de Cristo, sacrificialmente entregada, se hace la única vida de todos. La Eucaristía nos orienta de modo inmediato a la jerarquía sin la cual es imposible. Porque fue a los apóstoles a quienes dió el Señor el mandato de hacerla 'en memoria mía' (Lc. 22, 19.) (246-7)

"Por los sacramentos Cristo continúa, mediante la acción de la Iglesia, encontrándose con los hombres y salvándolos. La celebración Eucarística, centro de la sacramentalidad de la Iglesia y la más plena presencia de Cristo en la humanidad, es centro y culmen de toda la vida sacramental (cfr. SC 10)". (923).

d) *Dentro de nosotros*: Siguiendo las afirmaciones del Nuevo Testamento de que cada uno de nosotros somos "templos de Dios" (1 Cor 3, 16; 2 Cor 6, 16), de que el Espíritu habita en nosotros (Rom 8, 11; 1 Cor 6, 19), de que Dios "hace su morada" en nosotros (Jn 14, 23; 1 Jn 4, 12), Puebla condena el homicidio, la tortura, la prostitución, la pornografía, el adulterio, el aborto y cualquier abuso de la sexualidad, porque "todo lo que atenta contra la dignidad del cuerpo del hombre, llamado a ser templo de Dios, implica profanación y sacrilegio y entristece al Espíritu" (cfr. Ef 4, 30) (252).

e) *En la Palabra*: "La Palabra de Dios contenida en la Biblia..." (372); todas las veces en que utiliza *Palabra de Dios* para referirse a la Sagrada Escritura, Puebla está afirmando lo que la Iglesia ha visto siempre en los Libros Sagrados: "La Iglesia siempre ha venerado las divinas Escrituras tal como ha hecho con el Cuerpo mismo de Cristo: y no dejó nunca de alimentarse —sobre todo en la Sagrada Liturgia— tanto de la palabra de Dios como del cuerpo de Cristo" (Concilio Vaticano II, *Dei Verbum* n. 21).

f) *En medio nuestro*:

"El Espíritu de Jesús Resucitado habita en su Iglesia" (1294).

"Cristo, nuestra esperanza, está en medio de nosotros" (166).

"La pareja santificada por el sacramento del matrimonio es un testimonio de presencia pascual del Señor" (583).

El testimonio "sea un 'signo' que conduzca al deseo de conocer la Buena Nueva y atestigüe la presencia del Señor entre nosotros" (971).

"En la unión entre nosotros se hace presente el Señor Jesús resucitado que celebra su Pascua en América Latina" (564).

"Necesitamos ser una comunidad que viva la comunión de la Trinidad y sea signo y presencia de Cristo" (1301).

3. Consecuencias para la Praxis Eclesial

De todo lo expuesto pueden sacarse abundantes consecuencias concretas para la vida eclesial. Veamos algunas.

1. Interpretación Cristiana de la Historia

Si Dios actúa en toda la historia, es lógico lo que tanto se ha repetido en estos últimos años: la necesidad de aprender a interpretar los signos del paso de Dios en los acontecimientos de los hombres.

Se dice que santo es aquel que sabe distinguir la voz de Dios de las voces de la debilidad histórica del hombre, sea dentro de sí mismo como en los demás y en los acontecimientos históricos. Es cierto que los tres niveles (distinguir la voz de Dios dentro de nosotros, ayudar a los demás a hacer otro tanto dentro de sí mismos, y descubrir los designios de Dios en la historia) no es cosa fácil: se necesita experiencia y conocimiento de la realidad, una gran medida en el vivir la Palabra de Dios y especialmente la caridad, un discernimiento comunitario hecho por personas expertas en la vivencia de la comunión.

Sin embargo es algo a lo cual todos los cristianos debemos tender si queremos ser fieles y estar a la altura de lo que nos piden los tiempos.

Entre otras cosas una tal actitud nos ayudará a evitar dos peligros:

* sea la superficialidad de tomar como "palabra de Dios" o "movimiento del Espíritu" cualquier experiencia de los hombres.

* como el miedo que se nota en tantos cristianos frente a realidades nuevas que se les presentan y que no saben manejar o comprender a fondo. G. Casoli hacía notar recientemente que hay que distinguir entre "la crisis de la verdad y la verdad de la crisis"; es cierto que hoy tantos valores parecen haber entrado en crisis profunda, pero los cristianos y sobre todo quienes tienen funciones de responsabilidad y conducción en la Iglesia, no deben atemorizarse y ponerse en una actitud sólo defensiva, señalando lo que no va, sino deben sobre todo tratar de captar *qué exigencias positivas* hay detrás de esos acontecimientos, de esa puesta en crisis de valores, de las experiencias actuales de la humanidad (si esto vale a todo nivel, sirve en manera especial con la juventud, que con razón ha sido llamada "palabra del mañana"). A veces hay que saber captar incluso intuitivamente, porque los hombres no sabrán siempre expresarnos conceptualmente aquello que sienten; pero no siempre cuando cuestionan o realizan nuevas experiencias éstas provienen de la estupidez y la maldad humana. Dios ha hecho a la humanidad de una cierta manera, con un cierto plan, tendiente hacia una cierta meta. Si los cristianos no vivimos según ese plan, tarde o temprano —dado cómo está hecho el corazón humano— esas realidades aparecerán por algún lado en la humanidad. Hay que saber captarlas, discernirlas, señalar lo negativo pero *promover lo justo y positivo*. No mantenerse sólo en una posición negativa o de defensa, sino captar qué exigencias auténticas hay detrás de experiencias a veces radicalizadas o equivocadas (o expresiones poco amables o poco felices), para abrir horizontes de esperanza y proponer alternativas y respuestas con la sabiduría y el amor que provienen de Dios. No basta decir "por aquí no va"; es necesario también tratar de decir "lo que Uds. sienten se debe a tal o cual exigencia positiva", y más aún, "a eso hay que agregarle tal otro aspecto", o "encontraría respuesta plena en tal otra realidad". El cristiano no sólo "denuncia dónde opera el misterio de iniquidad", sino también "anuncia dónde se manifiesta la presencia de su Espíritu" (ver Puebla n. 267). Esto vale, por supuesto, no sólo para la realidad "exterior" a la Iglesia, sino también ante quienes se "desvían" o presentan novedades en la misma Iglesia.

"El Espíritu del Señor, impulsa al Pueblo de Dios en la historia a discernir los signos de los tiempos y a descubrir en los más profundos anhe-

los y problemas de los seres humanos, el plan de Dios sobre la vocación del hombre en la construcción de la Sociedad" (1128).

De hecho la Iglesia, en la medida que es fiel a su misión, "discierne las voces del Señor en la historia. Anuncia dónde se manifiesta la presencia de su Espíritu" (267).

La evangelización consiste en "la fidelidad a los signos de la presencia y de la acción del Espíritu en los pueblos y en las culturas que sean expresión de las legítimas aspiraciones de los hombres" (379).

Y los Obispos reunidos en Puebla dicen concretamente de su tarea: "Intentamos interpretar el paso del Señor por América Latina" (268).

2. *Diálogo*

Es cierto que los cristianos poseen, en las enseñanzas de Cristo, la plenitud de la verdad. Pero saben que descubrirán plenamente las implicancias de esas enseñanzas, en diálogo con la parte de verdad que pueda existir en todo hombre. Y que deben construir esa verdad en unión con todos los hombres de buena voluntad:

"Tal acción de Dios se da también en el corazón de hombres que viven fuera del ámbito perceptible de la Iglesia" (226).

"Al luchar por la dignidad, estamos unidos también a otros hombres lúcidos que, con esfuerzo sincero por liberarse de engaños y apasionamientos, siguen la luz del espíritu que el Creador les ha dado" (319).

3. *Espiritualidad*

Esa presencia de Dios en la historia y en los demás "lugares" o "fuentes" de su presencia en la Iglesia, hará que especialmente los laicos superen sea un cierto complejo de inferioridad (suelen decir a los consagrados: "dichosos de Uds. que pueden dedicar toda su vida a las cosas de Dios..."), como si *toda* la acción que los laicos realizan en medio del mundo no fuera "por Dios" y "lugar" de encuentro con Dios), sea una cierta dicotomía o esquizofrenia (como si hubiera "momentos religiosos" en la vida: aquellos dedicados a actos de culto, y "momentos profanos": los que se dedican a todas las demás actividades). Si se adquiriera la mentalidad de pasar por la vida encontrándonos con Dios en *todas* sus presencias, esto unificaría nuestra vida, nos permitiría una unión profunda con Dios haciéndonos "contemplativos en medio del mundo" y permitiendo que *todas* nuestras acciones nos permitieran decir "no soy yo que vivo, es Cristo que vive en mí" (Gal 2, 20).

"Que el laico no huya de las realidades temporales para buscar a Dios sino perseverare, presente y activo, en medio de ellas y allí encuentren al Señor". (797).

4. *Predicación y Testimonio*

Es cada vez más frecuente escuchar de parte de pastores y laicos comprometidos (especialmente en las grandes ciudades y en los estratos más intelectuales): "¿cómo llevar a Dios a un mundo siempre más insensible e impermeable a la fe?".

Captar esta realidad de las presencias de Dios nos permitiría anunciar y testimoniar la experiencia no sólo del Dios "que está en los cielos", sino también del Dios "cercano", el Viviente entre nosotros, el perenne Emmanuel, Aquél que es "más íntimo a nosotros que nosotros mismos" (S. Agustín), que *se manifiesta* entre nosotros siempre que se lo permitimos...

"Es dramático, pero el problema del ateísmo depende de nosotros; puede resolverse si los cristianos somos capaces de 'articularnos' entre nosotros de manera tal que nuestro estar juntos muestre, haga visible, al Dios Amor en el cual creemos" (G. Zanghí).

5. *Catequesis*

En esa presencia de Dios en todo aquello de bueno que se construye en la historia de los hombres, se encuentra el fundamento de la catequesis "inductiva" o "de la situación", de la cual tanto se ha hablado en la Iglesia latinoamericana desde Medellín en adelante.

En realidad lo único importante en la catequesis es entregar la Palabra de Dios y ayudar a *vivirla*, a encarnarla en la propia vida. Respecto a esto los métodos pueden ser múltiples y resultan secundarios. Pero fundamentalmente se dan dos métodos: 1) proponer aspectos del Evangelio, de las enseñanzas de Jesús, para ser vividos en todas las circunstancias de la vida; o bien 2) partir de las situaciones concretas, de la experiencia humana, para interpretarla e iluminarla a la luz de la Palabra de Dios, tomando nuevas opciones para vivir esa Palabra. Es a esa última línea metodológica que se refiere Puebla cuando dice:

"La catequesis debe iluminar con la Palabra de Dios las situaciones humanas y los acontecimientos de la vida para hacer descubrir en ellos la presencia o la ausencia de Dios" (997).

4. *Perspectivas Teológicas*

Se abren enormes caminos y posibilidades para la teología en este campo; veamos algunas a título simplemente indicativo:

1. *Relaciones Recíprocas*

Dado que se trata de una misma presencia de Cristo, o mejor dicho de una multiformidad de presencias del mismo Señor, la experiencia demuestra que existen relaciones inscindibles entre ellas. Están finalizadas las unas a las otras, dependen recíprocamente. El crecimiento en la experiencia de una de ellas conduce o supone el crecimiento de las demás. Veamos algunas de esas relaciones basadas no en acrobacias dialécticas o juegos de palabras sino en la experiencia que va haciendo el Pueblo de Dios. No se trata de un elenco ordenado ni completo, pero resulta claramente significativo:

a) Recibir a Cristo *en la Eucaristía* renueva nuestras fuerzas para vivir aquellas virtudes que permiten un crecimiento de la presencia del Señor *dentro de nosotros*.

b) La presencia de Cristo *en medio* de hermanos hondamente unidos por la caridad, hace "más fácil" la fe en la presencia de Cristo *en la Eucaristía*.

c) La vida en contacto con Cristo *en la Eucaristía, en la Palabra y en medio nuestro*, afina nuestra sensibilidad para discernir la voz de Dios de las demás voces que provienen del "hombre viejo", del "hombre carnal", ya sea *dentro de nosotros* como *en los demás y en los acontecimientos*.

d) Si hay una plenitud de Dios *dentro nuestro*, encontramos sintonía con Dios *en cada hermano* y tenemos más necesidad de responder a sus problemas y exigencias.

e) Si "crece" Dios *dentro de nosotros* nos permite experimentarlo en forma más plena presente *en medio nuestro*, y a su vez su presencia entre nosotros lo hace "crecer" *en cada uno*.

f) La *Jerarquía* tiene el "carisma de la verdad" (*Dei Verbum* n. 8) para ayudarnos a interpretar y comprender la *Palabra de Dios*.

g) La *Jerarquía* "hace" la *Eucaristía*, y la *Eucaristía* "hace" el *Cuerpo Místico*.

h) La intimidad con Dios *dentro de nosotros* en el silencio, en la oración, le da al cristiano nuevas fuerzas para encontrarlo *en cada prójimo* y transmitir su *Palabra*. "Sólo puede ser profeta en la medida en que haya hecho la experiencia del Dios vivo. Sólo esta experiencia lo hará portador de una *Palabra* poderosa para transformar la vida personal y social de los hombres de acuerdo con el designio del Padre" (Puebla n. 695).

i) Cristo presente *en medio nuestro* nos ilumina sobre el sentido de la *Palabra de Dios* y de lo que Dios nos dice a través de la *Jerarquía*.

j) Si desprecio a Cristo *en el hermano*, será inútil ir a recibirlo en la *Eucaristía*; y esto a su vez nos hace crecer en la *comunión* con los hermanos.

k) Vivir la *Palabra de Dios* nos "hace más Jesús" (lo hace crecer *en nosotros*) y somos más "transparentes" de Dios.

l) Si se vive la *Palabra de Dios*, especialmente la caridad, ésta nos hace uno, le permite manifestarse más plenamente a su *presencia entre nosotros*.

m) Recibiendo adecuadamente la *Eucaristía* encontramos fuerzas para reconocerlo, amarlo y servirlo *en cada hermano*.

n) Cuanto más se vive el *Evangelio*, más se siente la necesidad de los *Sacramentos*: "la vida sacramental, hacia la cual lleva la *Palabra*" (Puebla n. 662).

o) Si amamos a Cristo *en cada persona*, crece nuestra *unión con Dios* ("cosa extraña —extraña para la inteligencia humana— hemos estado con los hermanos todo el día y, por la noche, hemos encontrado al Señor, que ha disipado toda huella y todo recuerdo de criatura". C. Lubich, *Meditaciones*, p. 147).

2. Diferencias

Cuando se habla de las múltiples formas de la única presencia *real* de Cristo presente entre nosotros, quiere expresarse que todas las presencias son reales, verdaderas, objetivas. Sin embargo el Magisterio y la teología han hecho notar que existen "diferencias", matices distintos entre ellas:

a) De la Eucaristía se dice que es una presencia "real" por antonomasia. No por exclusión, sino porque es "sustancial", porque contiene "verdadera, real y sustancialmente el cuerpo, sangre, alma y divinidad de Nuestro Señor Jesucristo". En ella se hace presente Cristo Dios y hombre: "esto es mi cuerpo", "esta es mi sangre". Típico es el famoso texto de la *Mysterium Fidei*: "bajo dichas especies ya no existe lo que había antes, sino una cosa completamente diversa (...). Bajo ellas Cristo todo entero está presente en su 'realidad' física, aún corporalmente, aunque no del mismo modo como los cuerpos están en un lugar".

b) En cambio de los Ministros se dice que Cristo bautiza *a través* de ellos, que Cristo habla *a través* de ellos. "Los Obispos —decía el Conc. Vaticano II— hacen *las veces* del mismo Cristo" (*Lumen Gentium* 21), a lo cual hace eco Puebla: "El Obispo... es signo visible y eficaz del mismo Cristo, *de quien hace las veces*" (686).

c) El Evangelio es Palabra de Dios *a través* de una expresión humana; en medio nuestro Cristo está presente espiritualmente, como "abar-cándonos" en Él; dentro de nosotros: estamos "inhabitados" por la presencia trinitaria pero seguimos siendo plenamente nosotros mismos; etc.

Como hace notar A. Gimeno, la presencia de Cristo en la humanidad y en la Iglesia es harto compleja, ya que Dios establece diferentes relaciones personales con nosotros y con Dios Padre; baste recordar la cita de San Agustín: "le oramos como a Dios, intercede por nosotros como sacerdote que nos representa, reza por nosotros como cabeza nuestra".

Un aspecto ciertamente fecundo para penetrar en la comprensión de esta realidad resultan las distintas intensidades o formas de presencias recíprocas entre los hombres; a través del recuerdo, un símbolo, afectivamente ("les dejo mi corazón"), espiritualmente ("ruego por ustedes", "estoy con ustedes", "los tengo presentes", etc.), a través de un intermediario, personalmente... y aún en este caso hay numerosísimas posibilidades: escuchar distraídamente (presencia sólo física), escuchar "con empatía", es decir identificándose profundamente con el otro y poniéndose en su lugar; a veces se puede estar presente con una mirada, un silencio, una sonrisa, una palabra (de consuelo, de aliento, de corrección...), con un gesto, etc. La variedad de posibilidades de presencia interpersonal en la existencia humana, puede ayudar a intuir y profundizar al mismo tiempo la variedad, la complejidad y la riqueza de las presencias de Dios entre los hombres.

3. Condiciones y Efectos

Se relata que un científico preguntó en una reunión de colegas suyos: "¿dónde está Dios?"; los sabios, sorprendidos, salieron del paso con la respuesta que recordaban de memoria desde el catecismo: "está en el cielo; en la tierra y en todo lugar". "No —contestó aquél— está allí donde lo dejan entrar".

Es el misterio y la grandeza indecible del Amor de Dios: El da siempre el primer paso, toma la iniciativa, se ofrece a nosotros incondicionalmente, pero al mismo tiempo respeta nuestra libertad, "no puede" entrar en nuestra vida si nosotros no lo dejamos. Su venida requiere una conversión, una opción, una elección de nuestra parte. Por eso Dios "reina en la humildad", porque no hay lugar para Dios donde existe egoísmo y soberbia. Sólo la anulación de nuestro yo, de nuestros deseos y cálculos humanos y mezquinos, deja el espacio para que Dios actúe. Toda la aventura de nuestra vida, más allá de los hechos y circunstancias aparentes, en el fondo no es otra cosa que un gran combate entre el Amor de Dios y nuestro egoísmo. El problema fundamental del hombre consiste, lo sepa o no, en permitir que lo divino penetre en lo humano perfeccionándolo; y esto Dios sólo puede hacerlo donde encuentra hombres que lo dejen vivir en sí y entre ellos.

Dios quiere entrar en este mundo y transformarlo. Pero necesita que le dejemos hacerlo. *Cada presencia de Cristo en la Iglesia tiene su origen en la caridad.* Son necesarias *condiciones* para que Dios pueda actuar. Esto es bien sabido en el pueblo cristiano, por ejemplo, respecto a la Eucaristía. La realidad de Cristo se da allí objetivamente, pero "quien come indignamente el Cuerpo del Señor se come su propia condenación" (1 Cor 11, 27); según cómo uno se acerca a comulgar, según su coherencia y fidelidad al Evangelio, Dios podrá actuar o no en su vida. También se tiene conciencia de la necesidad de la caridad y las demás virtudes que de ella derivan para que pueda darse la presencia de Dios dentro de nosotros. Pero no existe la misma claridad respecto a otras presencias: ¿qué *condiciones* deben darse para que Dios se manifieste plenamente a través del ministerio de la autoridad de la Iglesia? ¿cuáles para que se produzcan los efectos típicos de la presencia de Cristo en la comunidad?

Hablamos también de *efectos*. Es lógico que el paso de Dios produzca frutos característicos. A Dios no podemos experimentarlo en sí mismo, sino a través de sus manifestaciones, de los efectos que produce su presencia. Los "frutos" del Espíritu son: "caridad, gozo, paz, longanimidad, afabilidad, bondad, fe, mansedumbre, templanza" (Gal 5, 22).

Estos son frutos comunes a toda presencia de Dios. Pero, ¿*existen efectos "típicos"* de cada una de esas presencias? Es importante determinarlos porque eso querría decir que en la medida en que no se realicen, explíciten o desarrollen algunas de esas presencias, son gracias y riquezas que pierden los cristianos y a través de ellos la humanidad.

4. ¿Todas Finalizadas a la Unidad?

Dado que el designio último de Cristo sobre la humanidad es llevarla a la comunión de amor según el modelo de la Trinidad (Puebla 211 sgtes.), ¿podría decirse que *todas* las presencias de Dios están *finalizadas* a la unidad?

Es otro campo que se abre a la profundización. Por ejemplo ello es evidente en la Eucaristía ("somos un solo cuerpo porque comemos un mismo pan" (1 Cor 10, 17). Puebla lo afirma repetidamente no sólo para todos los cristianos, que fueron "enviados para ser germen segurísimo de unidad" (1301), sino muy especialmente para el Ministerio Jerárquico en

general, que es el "principal responsable de la edificación de la Iglesia en la comunión" (659). El Obispo "es, en cada Iglesia Particular, principio y fundamento de su unidad" (645), tiene el carisma de ser "signo de unidad" (707). En él su "triple e inseparable función (maestro-sacerdote-pastor) está al servicio de la unidad" (686). "El Obispo es signo y constructor de la unidad. Hace de su autoridad, evangélicamente ejercida, un servicio a la unidad" (688). Por eso los Obispos se comprometen a "promover a toda costa la unidad de la Iglesia" (703).

Y lo mismo debe decirse del presbítero, quien como el Obispo y en comunión con él "sirve a la unidad" (695). El sacerdocio ministerial no es otra cosa que, "por la Palabra y la Eucaristía, servicio de la Unidad de la Comunidad" (661), "signo y factor de unidad y fraternidad" (696).

Así habría que continuar analizando cada una de las presencias. Y no es extraño que cada una de ellas tenga como finalidad última la unidad, desde el momento que ésta es en la Iglesia el "*valor supremo*" (744), su "*vocación suprema*" (1206).

5. *En Función de la Humanidad*

Es una constante en la historia de la salvación que cuando Dios elige a una persona o una comunidad, lo hace para el bien de los demás; toda elección está finalizada a la construcción de la comunidad y a la salvación de la humanidad. L. Gera señala que el designio salvífico de Dios sobre los hombres —y este es el esquema que sigue Puebla— puede sintetizarse: desde y en Cristo, a través de la Iglesia, *para* la humanidad.

Ahora bien: ¿cómo saber qué es lo que Dios quiere concretamente de nosotros y de la humanidad? Precisamente, las presencias de Dios en la Iglesia no sólo son aquellos "lugares" o "puntos de contacto" en los cuales podemos comunicarnos con Jesús para que su vida penetre la nuestra haciéndonos portadores de Dios en el mundo, sino además nos ayudan y orientan para comprender *qué es lo que Dios quiere de nosotros* en las circunstancias concretas de la historia. Así lo sintetiza K. Hemmerle:

a) Quien comulga, quien adora al Señor en la Eucaristía, comprenderá, por la presencia silenciosa de Su donación, la medida y la fuerza de Su amor que debemos actuar y vivir junto con El.

b) Quien vive la Palabra de Jesús, palabra por palabra y momento por momento, encontrará la luz para su camino.

c) Quien ve en el ministerio eclesial no sólo una instancia necesaria para la organización, sino más allá de la persona mandada por el Señor, ve al Señor mismo, podrá descubrir la Voluntad de Dios con aquella certeza que poseían los santos, los cuales vivían su llamado personal en el modo más profundo, allí mismo donde se perdían del todo a sí mismos confiando plenamente en la guía de la Iglesia.

e) Quien escucha dentro de sí mismo, no sus propios caprichos y tocado y llamado por El mismo, y sentirá qué es lo que la Voluntad de Dios una y única, es decir el Amor, le pide en aquel momento.

e) Quien escuchadentro de sí mismo, no sus propios caprichos y sus propias ideas, sino aquella voz que nos conduce más allá de nosotros

mismos y nos invita al diálogo de fe y amor, se sensibilizará hasta en las mínimas cosas a la gufa y a las disposiciones de Dios.

f) Y quien asume todo esto en una vida de continua comunión con aquellos prójimos que tratan de tener Jesús en medio con él, descubrirá una luz que le revela a él mismo, a la comunidad y a muchos otros, el designio de Dios.

6. La "Presencia Desconocida"

Por supuesto cada una de las presencias de Dios se basa en enseñanzas concretas y explícitas de la Escritura. Pueden verse algunos textos fundamentales: *Cristo en el prójimo*: Mt 25, 31-46; Mt 18, 5 y par.; I Jn 4, 20; Hech 9, 4. *En la persona de quienes creen y aman*: Jn 14, 21-23; I Cor 3, 16; II Cor 6, 16; I Cor 6, 19; Rom 8, 11; I Jn 4, 12. *En la comunidad*: Mt 1, 23; Mt 18, 20; I Cor 14, 25; Mt 28, 20; Apoc 21, 3. *En los Obispos*: Mt 10, 40; Jn 13, 20; Lc 10, 16; Mt 28, 18-20. *En la Palabra*: Jn 17, 8a; II Tim 2, 16-17; Hebr 4, 12; Jn 1, 1. *En la Eucaristía*: Mt 26, 26; Lc 22, 19; I Cor 11, 23-27. Pero como organismo viviente e inteligente, la Iglesia va tomando siempre mayor autoconciencia de sí misma. Así como nosotros somos un misterio para nosotros mismos, y vamos conociéndonos, comprendiéndonos siempre más a medida que nos confrontamos con la vida y la experiencia de los demás hombres, así sucede también a la Iglesia; capta más explícitamente su riqueza, explicita sus características y posibilidades, haciendo su experiencia propia y bajo el impulso y la presión de las circunstancias históricas. Por eso es perfectamente lógico que la conciencia y la experiencia de cada una de estas presencias tenga su propia historia y proceso dentro de la Iglesia.

Se podría hacer un análisis del nivel de respuesta que cada presencia despierta hoy en la fe y la vida de los creyentes. Tendría que ser un análisis sumamente diferenciado, ya que depende no sólo de la experiencia personal, sino también de las características de la comunidad o corriente de espiritualidad a la cual se encuentran integrados, la corriente teológica con que se identifican, las distintas áreas geográficas (aspectos que se encuentran pacíficamente poseídos en algunos países, pueden encontrarse en crisis en otros), etc.

Pero hay una de esas presencias que nunca ha tenido un relieve especial en la Iglesia, y aún hoy se encuentra casi universalmente ignorada, no tanto en su existencia cuanto en lo referente a las condiciones que exige y los efectos que produce: se trata de la presencia de Cristo en la comunidad. Esto merecería todo un trabajo aparte. Pero nos limitamos también aquí a breves apuntes.

Así como Cristo supera el abismo metafísico que nos separa de Dios, constituyéndose en el "rostro" cercano de Dios, también las distintas presencias de Cristo en la Iglesia nos ayudan a superar el "horrible abismo de la historia" que nos separa de la existencia física e histórica de Cristo, nos ayudan a encontrarnos más fácilmente con aquel "Jesucristo a quien Uds. aman sin haberle visto; en quien creen aunque por ahora no lo ven" (Ped 1,8). Nos ayudan a hacer más llevadera la parte necesaria de sufrimiento que implica la fe, mostrándonos —contrariamente a las apariencias— que Dios "no está lejos de cada uno de nosotros" (Hech 17, 27).

Si esto vale para todas las presencias de Dios, en lo que se refiere a la presencia en la comunidad se podrían aplicar con bastante exactitud aquellas palabras del Evangelio de Juan (1,26): "en medio de ustedes, hay uno ignorado por ustedes". Se cita con bastante frecuencia la frase de la Liturgia "donde hay caridad y amor allí está Dios". Pero no se apunta a experimentar su presencia, no se habla de la ascética necesaria para experimentarla, no se aprovechan todas las posibilidades que ofrece esa presencia para la vida concreta de los cristianos.

Si alguien tiene una dificultad, fácilmente el sacerdote o la persona que lo aconseje le indicará de acercarse mayormente a la Eucaristía, de rezar más, de escuchar el consejo de hermanos experimentados, de seguir las indicaciones de sus superiores... Pero se encontrarán pocas personas que lo orienten a acercarse a una comunidad donde se viva permanentemente buscando la presencia de Cristo en medio de la comunidad. Es que al mismo tiempo son muy pocas las comunidades que saben qué es lo que esto significa concretamente, que sepan "aprovechar" conscientemente de los efectos de esa presencia.

Si en la historia de la Iglesia se dice de Santo Tomás que "metía su cabeza en el sagrario" para recibir la luz y la sabiduría que viene de Dios; si se dice de S. Eymard que "cocinaba sus sermones en el horno de la Eucaristía" meditándolos y preparándolos frente al sagrario, y allí tomaba aquella potencia de Espíritu Santo que luego transformaba a sus oyentes; si la Eucaristía ha hecho tanto en la historia de la Iglesia para dar fortaleza a los cristianos, para transformar profundamente sus vidas —y lo mismo podría decirse de *cada una* de las presencias de Cristo— ¿cómo no habría Jesús en medio de producir otro tanto si es una presencia "normal" y real como las otras? Por eso se habla de la comunión como "nueva facultad cognoscitiva", de la paz, de la "fiesta perenne", la heroicidad, la pureza, las vocaciones, y los frutos espirituales y materiales de todo tipo que esa presencia produce, cuando se sabe poner las "condiciones" adecuadas para que se manifieste.

Al respecto, actualmente hay dos posiciones: una que afirma que *para que se dé* la presencia de Cristo en la comunidad debe necesariamente darse la caridad recíproca entre sus miembros; no sería una presencia como la eucarística que se da "ex opere operato": la presencia de Jesús en medio depende totalmente de *la actuación* de aquellos que se reúnen en su nombre. La otra posición tiene un matiz diverso: dice que así como la presencia eucarística se da objetivamente, pero produce su efecto sólo según la fe y la vida cristiana de quien la recibe, también la presencia de Cristo se daría siempre que dos personas están "reunidas en su nombre", pero *le permiten manifestarse* sólo en la medida en que viven según su voluntad, especialmente aquella voluntad suya por autonomía que es el amor recíproco. En el fondo una y otra posición no están lejos porque coinciden en las consecuencias prácticas: los efectos de esta presencia se dan *en la medida de la comunión* entre las personas.

Frecuentemente en la teología se ha creído ver en esta presencia sólo una presencia ligada al culto, debido a que el versículo anterior Mt 18, 19) dice: "Aún más: les digo en verdad que si dos de ustedes convendrán

sobre la tierra en pedir cualquier cosa, se los otorgará mi Padre, que está en los cielos". Hay que decir que de esta manera se ha visto sólo un aspecto: el *efecto* de esa presencia (el poder de la oración), pero no su *condición* de actualización (la caridad). Más aún: el hecho de que Jesús hable de ese efecto característico no es excluyente o necesariamente restrictivo, no niega que puedan darse otros efectos. Ciertamente ése se da, pero no excluye que se den también otros. Como por el hecho de que San Pablo hable de la comunión en "un solo cuerpo" que produce la Eucaristía no quita que pueda producir también otros efectos. Dicho aún de otra manera: si se ora en comunión, la oración adquiere mayor eficacia. Esa eficacia *se debe* a la presencia de Cristo entre quienes se reúnen en su nombre. Pero esto *no significa que sólo esté presente cuando oramos*, ni que la mayor eficacia en la oración sea el *único* efecto de la presencia de Cristo en la comunidad.

¿Por qué precisamente en esta época se está descubriendo más hondamente la eficacia de la presencia de Cristo "donde dos o más"? Seguramente porque es la respuesta más adecuada a los formidables desafíos históricos que tendrán que afrontar siempre más claramente los cristianos, y ante los cuales sin duda el testimonio, siempre válido, de una santidad individual, ya no basta. Los ateos de hoy suelen no negar los valores de un santo auténtico, pero necesitan el testimonio de una *sociedad* transformada por el Evangelio. "Esta es la hora, no tanto de un santo, sino de El entre nosotros, de El viviente en nosotros" (C. Lubich).

Entre otras cosas esta presencia podrá constituir una respuesta decisiva al problema de la secularización y el ateísmo, tan relacionados entre sí ("el ateísmo, consecuencia lógica de la tendencia secularista", Puebla n. 436): "No existe otra prueba más fuerte que la presencia de una persona o cosa, para demostrar su existencia. La prueba más fuerte de la resurrección de Cristo fue su presencia, después de la muerte, en medio de los apóstoles y discípulos. Entre las varias pruebas de la existencia de Dios —antiguas y nuevas— creo que la más fuerte es la de su presencia en la Iglesia, asegurada por El mismo: "Donde dos o tres están reunidos en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos" (Mt 18, 20). Presencia que se puede experimentar poniendo en práctica la palabra de Jesús. Si Cristo está presente y se experimenta esa presencia, quiere decir que ha resucitado y que toda la fe hay que aceptarla sin mutilaciones de la Revelación. Diría: probar para creer, o bien, mejor creer para probar. Dichosos aquéllos que creen sin ver... dice el Evangelio. Dichosos porque su fe encontrará respuesta plena en Cristo, en su presencia" (M. Brini).

Después de todo es "la" respuesta —junto a una exposición más adecuada de la doctrina— que ya el Concilio Vaticano II había llamado en causa para el ateísmo y la exigencia de Dios de tantos de nuestros contemporáneos. Este texto podría constituir algo así como la "carta magna" de quienes advierten la necesidad de descubrir, valorizar, experimentar, profundizar *todas* las presencias por las cuales Dios se manifiesta entre nosotros, especialmente a través de la unidad:

“El remedio del ateísmo hay que buscarlo
en la exposición adecuada de la doctrina
y en la integridad de vida de la Iglesia y sus miembros.

A la Iglesia toca *hacer presentes y como visibles*
a Dios Padre y a su Hijo encarnado
con la continua renovación y purificación propias
bajo la guía del Espíritu Santo.

(...) Mucho contribuye
a esta *manifestación de la presencia de Dios*
el amor fraterno de los fieles,
que con espíritu unánime colaboran en la fe del Evangelio
y se alzan como signo de unidad” (*Gaudium et Spes*, n. 21).

Necesidades en la Enseñanza Teológica

Pbro. Jesús Herrera
México

No se trata de la necesidad de la enseñanza teológica en los Seminarios, sino de las necesidades que la enseñanza de la Teología implica en la actualidad para la formación de los futuros pastores de la Iglesia en México. La Teología, así como no puede prescindir de la Palabra de Dios que es su fuente, tampoco puede olvidarse de la situación presente del mundo en el que vive la Iglesia y al que hay que evangelizar, ni de la situación cultural que constituye el estilo de vida del pueblo mexicano y matiza la vida del Pueblo de Dios en México. Palabra de Dios por una parte, y dimensión histórica y cultural actual por otra, son factores importantes que dan origen a las necesidades de la enseñanza teológica.

Hay varias clases de "necesidades" de la enseñanza teológica en la coyuntura actual del mundo y de la Iglesia. Hay perspectivas, enfoques de la enseñanza teológica que se manifiestan necesarios, hay acentuación de contenidos de la enseñanza teológica que aparecen igualmente necesarios, hay necesidades "didácticas", hay necesidades de recursos personales y materiales. Sólo trataremos aquí de las necesidades que se refieren a las perspectivas teológicas y de la necesidad de los recursos para la enseñanza.

Perspectivas Teológicas

1. Dimensión Pastoral de la Teología

La actividad pastoral de la Iglesia consiste en anunciar y establecer el Evangelio en el mundo para la salvación de todos. La teología como reflexión eclesial sobre el Evangelio, no puede desligarse de la Pastoral. Tiene como objetivo final la acción pastoral. La teoría teológica ha de volcarse en praxis pastoral. La teoría fundamenta la praxis y en la praxis se certifica. Se requiere por tanto clarificar las relaciones entre Teología y Pastoral: relaciones interdisciplinarias entre Teología Dogmática y Teología Pastoral; relaciones vitales entre pensamiento teológico y praxis pastoral. ¿La Teología desempeña una función *directiva* de la Pastoral (disciplina y actividad)? ¿La praxis pastoral sólo confirma a la Teología, o es también fuente de conocimiento teológico? ¿De qué modo es fuente (lugar teológico) de la Teología? ¿La acción pastoral (regida por la caridad) de por sí es ortopraxis, o es ortopraxis por su conformidad con la ortodoxia? ¿La Teología tiene una función crítica respecto de la praxis pastoral o ésta se vuelve instancia crítica respecto de la Teología? Función fontal, función directiva, función crítica, función rectificativa entre Teología y acción Pastoral, presenta problemas a la reflexión teológica.

Surgen nuevos problemas y pasamos al nivel de la enseñanza teológica: ¿en qué consiste que se le de una "dimensión pastoral" a la ense-

fianza de la Teología? ¿Consiste en que la enseñanza teológica tenga algún contacto con la fe del pueblo? ¿No es esto esencial a la Teología como tal y no sólo una de sus dimensiones? ¿No es la Teología esencialmente la conciencia refleja y científica de la experiencia de fe del pueblo de Dios? ¿O la dimensión pastoral consiste en que la enseñanza teológica destaque los valores de los Misterios que se enseñan en su posible inserción en el sistema de valores vigentes en el pueblo? ¿O consiste en que la enseñanza teológica se oriente a proveer los satisfactores teológicos de la vida religiosa del pueblo? Contacto con la fe del pueblo, reflexión acciológica, satisfacción de necesidad religiosa, u otras modalidades plantean problemas. ¿Cuál o cuáles de estas modalidades de proyección pastoral debe tener la enseñanza teológica para que efectivamente tenga dimensión pastoral?

2. *Apertura hacia el Futuro*

Es evidente que la Teología ha de mantenerse ligada a sus orígenes, a sus fuentes originarias ya que es la reflexión humana sobre la Palabra de Dios manifestada en Jesús de Nazaret, recibida por la generación apostólica y transmitida por el Pueblo de Dios. Cada generación de cristianos reflexiona desde su propia situación y cultura sobre la Palabra de Dios recibida de las generaciones anteriores. No podemos por tanto romper las relaciones con el pensamiento teológico que se ha desarrollado en la Iglesia a través de los tiempos pasados. La Teología está ligada a su pasado. Pero también la Teología tiene una apertura no ingenua, sino crítica hacia el futuro, porque la Palabra de Dios que se nos ha dicho en el pasado y que ha recibido y transmitido la Iglesia, es la Palabra que nos espera en el futuro, en forma de cumplimiento y de Parusía, y es la Palabra que actúa en la historia presente abriendo caminos de salvación hacia el futuro como preparación de la Parusía. La Teología debe así estar abierta críticamente al futuro de las expectativas humanas y a la Utopía de la esperanza cristiana.

El Concilio Vaticano II significó una apertura de la Iglesia hacia el futuro de las expectativas humanas y hacia la Parusía. La Teología, quehacer ineludible de la Iglesia, ha de participar de este enfoque. Pero el futuro es esencialmente novedad, renovación, cambio. La historia se hace futuro renovando el presente. Por tanto la Teología, siendo reflexión sobre la Palabra de Dios que se nos ha dado y que vendrá, tiene que ser mentalidad abierta críticamente hacia los cambios en la historia, hacia lo que está sucediendo y que está renovando nuestra historia, debe ser mirada hacia los cambios en la mentalidad y en la conciencia de los pueblos, hacia las modificaciones en los valores y en la cultura, y hacia la comprensión siempre renovada de la realidad (ciencias) y de la experiencia histórica de los hombres, desde la que se juzgue el Todo del ser (Filosofía). Estas reflexiones provocan cuestiones:

— ¿Qué relaciones ligan el quehacer teológico y el acontecer histórico proyectado hacia el futuro? ¿Puede éste fecundar la reflexión teológica? ¿O todo lo que es renovación-revolución cultural sólo condiciona y limita la reflexión teológica? ¿Podría ser definida la Teología como la con-

ciencia cristiana teológicamente crítica del acontecer humano asumido en la experiencia eclesial? Y si es así, ¿No debe la Teología estar atenta a la renovación de la experiencia de la Iglesia, el Pueblo de Dios va teniendo de los cambios de la historia? ¿Esta experiencia eclesial se relaciona con el "sensus fidei" de los creyentes?

— Y en cuanto a la enseñanza de la Teología: ¿Cómo hacer para que la enseñanza se proyecte hacia el futuro, hacia los cambios en el ámbito eclesial y en el ámbito nacional? ¿Se requiere descubrir los valores y antivalores que están surgiendo en el acontecer eclesial y nacional para juzgarlos teológicamente, para descubrir lo salvífico o antisalvífico de tales valores? ¿Se requiere en el teólogo una atención y simpatía críticas hacia las manifestaciones nuevas de la mentalidad cristiana? ¿Tales manifestaciones pueden juzgarse como signos del *sensus fidei* del Pueblo de Dios?

3. Teología Situada

La Teología, tanto por ser una reflexión humana, como por ser un carisma para la edificación de la Iglesia, es una Teología situada, existencialmente ligada a una situación concreta. El quehacer teológico no se hace en abstracto, pues lo realizan cristianos que viven en situaciones socio-políticas y culturales determinadas. Los cristianos no pueden hacer teología sino en y desde su peculiar situación. Por otra parte, la teología debe tender al bien salvífico de la comunidad, que vive también en una situación particular. Debe por tanto responder a las necesidades concretas de la comunidad a la que sirve. Debe así ser una Teología situada.

— ¿Cómo hacer que nuestra reflexión teológica y nuestra enseñanza tengan esta dimensión "situacional"? ¿Cómo se podría afinar la sensibilidad hacia la situación concreta? ¿Bastaría el contacto vivencial con el pueblo cristiano? ¿O se requería además el conocimiento, no sólo a nivel de opinión sino de ciencia acerca de la situación concreta, para poder enseñar una teología críticamente situada? ¿Tales conocimientos científicos, en sus diversos niveles epistemológicos (datos, estadísticas, leyes, teorías) cómo influirían en nuestra teología y en nuestra enseñanza teológicas?

4. Unidad Sistemática

La Teología y la enseñanza teológica se ha hecho, a partir del Vaticano II, más bíblica, y la Biblia no es un sistema de ideas. Sus conceptos son más fluídos, más existenciales, más históricos, más personales que los conceptos exactos, esenciales y bien definidos de los sistemas filosóficos; sus afirmaciones no son un sistema de principios y de tesis, verdades lógicamente integradas, sino un alud de proposiciones de una pluralidad de géneros literarios que se resisten a toda integración lógico-conceptual. Así la influencia de la Biblia sobre la Teología ha hecho que ésta haya perdido su sistematicidad de antaño: se ha hecho menos ligada a un sistema filosófico y se ha perdido gran parte de su sistematización teológica. Algo queda naturalmente de la "analogía fidei", pero ésta no lleva todo el

peso de la sistematización teológica, que se debe también a la relación de las verdades de fe con las verdades racionales, constituidas en sistema.

¿La Teología como ciencia, no requiere de una determinada sistematización? ¿Y el aprendizaje de la Teología no exige una sistematización de ésta para ser más exacto, más claro, más profundo? ¿Es posible aprender Teología sin un sistema? Existe un nivel de reflexión teológica más en conexión con la praxis pastoral, más axiológica, más vivencial, más teologal; pero ¿basta esto para la acción pastoral propia de un presbítero? ¿No se requiere una formación científica, sistemática y metodológica para quien va a dirigir la reflexión teológica a nivel de la praxis cristiana? ¿Para aprender una Teología más sistemática se requeriría retomar el sistema tomista? ¿O se requiere rehacerlo, recrearlo, renovarlo con nuevas aportaciones filosóficas y con las riquezas de las Ciencias empíricas? ¿O se requiere crear un nuevo sistema filosófico? ¿La Teología como reflexión sobre la Historia de la Salvación podría suplir al sistema tomista? No sería un sistema lógico sino histórico (donde no cabe la necesidad lógica, sino la libertad de los agentes de la historia, aunque se descubran las leyes o constantes de la historia de la salvación), no sería un sistema integrado desde afuera (desde la racionalidad filosófica), sino surgido desde el interior de la misma teología, inmanente a la Teología. ¿Pero tal sistematización bastaría para el status científico de la Teología? ¿O sería otro tipo diverso de Ciencia teológica, semejante más a las Ciencias históricas que a las Ciencias matemáticas o filosóficas? ¿Cómo superar la actual tendencia hacia la sistematicidad en la enseñanza teológica? ¿Con una preparación sistemático-filosófica de los maestros?

5. Integración de las Disciplinas Teológicas

La Teología es un conjunto integrado de diversas disciplinas teológicas, cuyo centro es la Dogmática, cuya alma es el estudio de la Sagrada Escritura y cuya meta es la praxis pastoral. Pero la Teología tiene una unidad científica constituida por varias disciplinas. Se requiere por tanto que el alumno conozca por una parte la pluralidad de las disciplinas teológicas, pero que por otra parte también descubra la unidad integradora de todas ellas.

—¿Cómo hacer que el alumno capte la interdisciplinariedad intra-teológica? ¿Bastaría con destacar en cada disciplina sus relaciones con las demás? ¿O se requeriría intentar una síntesis teológica en la que se descubriera la integración de todas las disciplinas en el Misterio cristiano?

6. Interdisciplinariedad

Ninguna Ciencia es algo aislado. Ninguna Ciencia se desarrolla sin la comunicación con las demás Ciencias. Y esto vale en especial de la Teología que implica una visión omnicompreensiva del hombre, del mundo y de Dios, vinculada y derivada de la Revelación. Es por tanto necesario el diálogo de la Teología con las demás Ciencias, en especial con las filosóficas y con las Ciencias del hombre.

—¿Qué relaciones hay entre la Teología y las otras Ciencias? ¿Entre los contenidos y perspectivas de la Teología y los contenidos de

la Filosofía y de las Ciencias del hombre? ¿Y las relaciones de la Teología con las diversas partes de la Filosofía y de las Ciencias del hombre (Filosofía: principios, tesis principales, tesis secundarias, demostraciones de diverso valor, enfoques generales, teorías ciertas, hipótesis, etc.; Ciencias: supuestos, hechos, datos estadísticos, interpretaciones de datos estadísticos, leyes establecidas, Teorías científicas, conclusiones de las Teorías, hipótesis de trabajo, etc.) ¿Es lógicamente legítima la actitud crítica de la Teología frente a las Ciencias del hombre, frente a los proyectos económicos, políticos, sociales, educativos y frente a las ideologías y utopías humanas? ¿Es legítima la utilización teológica de hechos, leyes y teorías científicas?

En la enseñanza de la Teología, ¿conviene señalar los contactos interdisciplinarios en sus contenidos concretos? ¿Convendría tratar algunos temas teológicos de modo interdisciplinario a base de "módulos" con la participación de especialistas que traten los diversos aspectos de los temas?

7. Pluralidad Categorical

Por el fenómeno de la comunicación humana que es cada vez más intenso, actualmente experimentamos el problema de la pluralidad de conceptos, de sistemas de categorías y la necesidad de integrarlos en una unidad. La Teología no está libre de este problema ni de esta necesidad. De hecho en el trabajo de la enseñanza teológica nos encontramos con la diversidad de lenguajes que expresan diversos universos de categorías que el teólogo necesita integrar en una unidad. Por una parte nos encontramos con *las categorías bíblicas*, cuyos contenidos son personalistas, históricos, concretos y vivenciales; pero además hemos sido formados en *las categorías filosóficas-teológicas de la Escolástica* que constituyen una riqueza enorme, cuyos conceptos, por su origen griego (platónico-aristotélico) y su desarrollo medieval, expresan "lo que son las cosas", y por tanto son categorías abstractas, ahistóricas, esencialistas y puramente intelectuales. Frente a estos dos universos categoriales nos encontramos con *las categorías de la Filosofía moderna y contemporánea* y *las de las Ciencias del hombre*: las de la Filosofía moderna con marcado acento subjetivista y crítico, las de la Filosofía contemporánea más existenciales y personalistas; mientras que las de las Ciencias del Hombre (Psicología empírica, Sociología, Economía, Politología cultural, etc.) con contenidos más empíricos y operativos y algunas con contenidos teóricos pero verificables en los fenómenos. Ahora bien, el Teólogo tiene la necesidad de integrar en la unidad de su universo teológico todas las categorías que pueden y deben relacionarse entre sí para formar un discurso teológico en diálogo con el pensamiento filosófico y científico de nuestro tiempo y que use la legítima racionalidad filosófica y científica contemporánea. Y todavía el teólogo debe pensar en los universos categoriales que usa el Pueblo de México, para quien los teólogos realizan en última instancia el servicio teológico.

—¿Esta labor de integración de los diversos universos o sistemas categoriales, es esencial a la Teología? ¿No podría prescindir de ella?

¿Es posible integrar conjuntos de categorías tan disímiles? La pluralidad ¿no se debe más que a diversidad de contenidos, al modo de enfocar esos contenidos, a los matices que destacan, a los aspectos parciales que resaltan, al aprecio axiológico con que son asumidos en las diversas culturas, o a la acentuación de una u otra función del lenguaje (función cognitiva, función eficaz, función simbólica, etc.)? ¿Qué hacer para ir integrando en nuestra enseñanza teológica las categorías que exijan los tratados de Teología? ¿Qué hacer para ir integrando en nuestra enseñanza teológica las categorías que exijan los tratados de Teología? ¿Qué proceso seguir para esta integración? (análisis, analogías, oposiciones, convergencias-divergencias, etc.).

8. Necesidades de Recursos

Es conveniente tratar también de otro tipo de necesidades más prácticas en la enseñanza teológica: las necesidades que experimentamos en relación con los recursos materiales y personales para que nuestra enseñanza mejore en lo posible. Sólo apuntaremos algunas necesidades más evidentes y constatables en la experiencia de nuestra enseñanza teológica en México.

En cuanto a los recursos personales, o sea en relación con los maestros de Teología:

a) Se requiere personal con verdadera *vocación* para la enseñanza teológica en los Seminarios. Con esto no quiero decir que ninguno de los que enseñan teología tenga vocación para esa enseñanza, sino que a veces sucede que se nombra como profesores de Teología a personas sin vocación para la enseñanza. La preparación especial o el hecho de destacar en los estudios ya es un indicio de vocación, pero no es toda la vocación, que requiere la dedicación, el gusto por la Teología y su estudio, la capacidad de relaciones positivas con los alumnos, la responsabilidad en la comunicación de la Teología, etc. A veces los nombrados se sienten presionados para aceptar el cargo y las consecuencias son las clases deficientes.

b) Además de la auténtica vocación se requiere que los maestros tengan un *interés permanente* en capacitarse cada vez más en las disciplinas teológicas y en su contexto interdisciplinar. Para ello se requiere cierta permanencia en una materia, pero además empeño en prepararse mejor en ella. La posibilidad de la preparación supone varias condiciones objetivas:

1) que se le de *tiempo* suficiente para ello y por tanto que se libere a los maestros de otras cargas ministeriales que lo agobien e impidan tener tiempo suficiente disponible;

2) que se forme en el Seminario un ambiente de estudio, de investigación entre los Profesores, vgr. con reuniones de profesores en las que unos a otros se comuniquen sus investigaciones en su materia;

3) que se tenga acceso al material teológico para prepararse, vgr. libros, revistas, estudio de post-seminario, posibilidad de renovación teológica en Cursos, Encuentros y Congresos Teológicos, etc.;

4) que los profesores sean subvencionados económicamente de modo adecuado para que no tengan necesidad de buscar en otros ministerios lo indispensable para satisfacer sus apremios económicos.

c) Se requiere por tanto en los maestros:

1) Superar personalmente la actitud de un "ahí se va" a la mexicana, de modo que no se impida la renovación y profundización, e incluso la creatividad teológica.

2) abandonar la tentación de un activismo pastoralista ministerial, con la convicción de que la enseñanza teológica es una verdadera actividad pastoral absolutamente indispensable en la Iglesia.

d) Se requiere por parte de toda la Iglesia en México crear un ambiente de alta estima de la enseñanza teológica y de la "inteligencia teológica" de la Iglesia, ambiente de estima y aprecio, de confianza, apoyo y estímulo, que respalde a los profesores en su labor de preparación y enseñanza teológica.

La Teología de la Liberación *

Caracterización, Corrientes, Etapas

J. C. Scannone, S.J.

(San Miguel)

Hasta entrados los años 60 no se puede hablar de un aporte propiamente latinoamericano a la problemática, reflexión y discusión teológicas. Actualmente, gracias a la Teología de la Liberación (en adelante: TL) —ya sea que se la critique o se la valore en mayor o menor grado— es indudable que se produjo un hecho nuevo. A través de ella y de la polémica que suscitó, la Iglesia de América Latina (AL) se ha hecho presente en el diálogo teológico universal. Tanto es así que no sólo la bibliografía teológica que la aborda es inmensa, sino que también se la discute aun en periódicos y publicaciones no especializadas. Aún más, los Romanos Pontífices en distintas ocasiones hicieron alusión a ella; por encargo de la Santa Sede fue tratada especialmente por la Comisión Teológica Internacional; y la problemática que ha promovido fue en gran parte asumida y puntualizada por Pablo VI en la *Evangelii Nuntiandi*¹.

Para tratar de la TL, sus distintas corrientes y sus etapas abordaremos primero la historia de su surgimiento (1), luego trataremos de caracterizarlas intrínsecamente en cuanto a la noción y al método (2), en tercer lugar diferenciaremos distintas vertientes y momentos cronológicos dentro de ese movimiento teológico (3), y finalmente, después de una breve conclusión, diremos una palabra acerca de Puebla (Tercera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, 1979) y la TL (4).

1. Surgimiento de la Teología de la Liberación

Desde mediados de la década del 60 se fue dando la conjunción de una serie de circunstancias que favorecieron el nacimiento de la TL. El Concilio Vaticano II significó no sólo una apertura de la Iglesia al mundo de hoy, sino que —a través de la constitución *Gaudium et Spes*— mostró una manera distinta de enfocar teológicamente la realidad según el ritmo “ver, juzgar, obrar”. Además favoreció el conocimiento mutuo de pastores y teólogos latinoamericanos y el crecimiento de su conciencia de unidad continental. Por otro lado en la Iglesia latinoamericana se fueron entonces dando cada vez más grupos de laicos, sacerdotes y obispos que tomaban conciencia creciente de la situación de subdesarrollo, injusticia y dependencia estructurales de tal situación. Ello fue favorecido por el ambiente

* Publicamos el original castellano de un trabajo que aparecerá en: Karl H. Neufeld (ed.) *Problemi e prospettive di Teologia dogmatica*, Brescia.

¹ Bibliografía general sobre la TL: F. Malley, *Libération. Mouvements, analyses, recherches, théologies. Essai bibliographique*, Paris, s.d.: CEDIAL, *Desarrollo y Revolución. Iglesia y liberación. Bibliografía*, Bogotá, 1973-1975. Ver la bibliografía del libro de M. Manzanera, *Teología, salvación y liberación en la obra de G. Gutiérrez*, Bilbao, 1978; bibliografía selecta en: Cl. Boff, *Comunidade eclesial. Comunidade política*, Petrópolis, 1978.

de optimismo pro-revolucionario que se vivía en distintas partes del Continente. Por último, en el campo de las ciencias sociales, es en esa década en la que se formularon distintas versiones de la teoría de la dependencia. Estas interpretan el subdesarrollo latinoamericano, no como un estadio atrasado del desarrollo capitalista, sino como resultado del mismo, es decir, como capitalismo periférico y dependiente².

En 1968 se da un hecho de primera importancia para la Iglesia latinoamericana, que fue comparado con un nuevo Pentecostés: la Conferencia Episcopal de Medellín, destinada a aplicar el Concilio a AL. La situación latinoamericana fue así cotejada con las enseñanzas del Concilio, hallándose inspiración en la metodología de la *Gaudium et Spes* para leer los signos de los tiempos. Por ello temas como "paz" (y la "tentación de la violencia"), "justicia", "pobreza", etc., tomaron especial relevancia. Sin que se dejara de hablar de "desarrollo integral" (la *Populorum Progressio* es del año anterior), se habló también de "liberación de toda situación opresiva", "situación de pecado", "violencia institucionalizada", "cambio de estructuras", "concientización", "educación liberadora", etc., etc. El acento se fue ya entonces desplazando del desarrollo a la liberación.

Es precisamente en el tiempo inmediatamente anterior a Medellín y —al calor de Medellín— sobre todo en el inmediato post-Medellín, que surge la TL.

En estudios sobre la evolución teológica de Gustavo Gutiérrez, principal representante de la TL y quien le da primeramente forma, así como en otros trabajos dedicados a toda la TL, se distinguen tres etapas: 1) la de preparación o búsqueda (década del 60 hasta 1968); 2) la de creación (de 1968 a 1971); 3) la de sedimentación (desde 1972)³. Aquí diremos algo de las dos primeras, tomadas en conjunto. A la tercera la trataremos en el punto 3 de nuestra exposición, subdistinguiendo en ella corrientes y momentos cronológicos distintos.

Ya antes de Medellín (1968) existen pioneros que tratan de pensar teológicamente la realidad latinoamericana. Entre ellos, además de Gutiérrez, merecen nombrarse Juan Luis Segundo, Lucio Gera y Joseph Comblin, y —entre los protestantes— Rubem Alves. En 1964 se tiene en Petrópolis (Brasil) un encuentro de teólogos del que participaron los tres primeros. Entre los objetivos estaba el de investigar teológicamente la problemática de la Iglesia latinoamericana; luego se fueron sucediendo reuniones similares⁴. Además, por esos años se aplica la teología del desa-

² Sobre el surgimiento de la TL cf. G. Gutiérrez, *Teología de la liberación. Perspectivas*, Salamanca, 1972 (en adelante citaremos: *TL-Persp.*), p. 113 ss.; H. Assmann, *Teología desde la praxis de liberación*, Salamanca, 1973, p. 27 ss., y las obras citadas en la nota siguiente. Sobre la TL en general cf. mi obra *Teología de la liberación y praxis popular*, Salamanca, 1976; como lo dice su subtítulo, se trata de "aportes críticos para una teología de la liberación", como servicio filosófico a la TL: en esa misma óptica se coloca el presente artículo.

³ Cf. M. Manzanera, op. cit., p. 14 ss.; E. Dusel, "Sobre la historia de la teología en América Latina", en: *Liberación y Cautiverio. Encuentro latinoamericano de teología*, México, 1975, p. 49 ss.; R. Oliveros, *Liberación y teología. Génesis y crecimiento de una reflexión 1966-1977*, Lima, 1977.

⁴ Cf. R. Oliveros, op. cit., p. 52 ss.

rollo a América Latina (v.g. Comblin) y se formula en la ámbito protestante de la revolución (Richard Shaull)⁵.

Peró es en el pensamiento de G. Gutiérrez en el que se plantea primeramente la comprensión global explícita de la TL. Gutiérrez no es sólo un teólogo, sino también un pastor comprometido con su tarea pastoral. Comenzó reflexionando críticamente sobre las teologías subyacentes a las diversas opciones pastorales vigentes en AL, concibiendo así la teología como reflexión crítica sobre la acción de la Iglesia en el mundo a la luz de la fe. Su propia posición teológica se fue desarrollando a partir de la reflexión crítica sobre y a partir de la que él llamó "pastoral profética", que ya había logrado importancia en AL. Gutiérrez tomó así la perspectiva del pobre no sólo en el compromiso profético de solidaridad con él sino también en la reflexión teológica que lo acompaña⁶. Luego, como siguiente paso, planteó *teológicamente* la problemática de liberación —que entonces se respiraba más y más en AL— asumiendo explícitamente el lenguaje de liberación en su teología. Lo usa en la unidad, distinción e interacción de tres niveles de significación: el político, el de una interpretación global —filosófica— de la historia, y el teológico. Ya en esa etapa forja el nombre (que es todo un programa) que luego iba a hacer época: "teología de la liberación". La conferencia titulada "Hacia una TL" data de unos meses antes de Medellín⁷.

Esas intuiciones originales van tomando cada vez más cuerpo hacia 1971. Cuando en esa fecha aparece la primera edición de *Teología de la Liberación - Perspectivas*⁸, éstas ya han ido influyendo el pensamiento de otros teólogos. Sin pretender discutir cuestiones de autoría, parece así que Gutiérrez es intérprete consciente de algo global que se estaba gestando en la Iglesia y teología latinoamericanas, y que es el primero que a ese fenómeno le da un nombre adecuado y una formulación más sistemática, aunque todavía en gran parte programática (primero habla de "hacia...", "notas...", luego dirá modestamente: "perspectivas").

Lo dicho hasta ahora ilustra históricamente lo que enseguida afirmaremos tanto acerca de la *autocomprensión* que la TL tiene de sí misma como de su *punto de partida* metodológico.

2. Caracterización Intrínseca de la Teología de la Liberación

Para caracterizarla daremos dos pasos. En el primero explicaremos brevemente la noción que la TL da de sí misma cuando intenta, si no definirse, al menos señalar su novedad (2.1). Luego, en un segundo paso, desglosaremos varios aspectos de su método, que están implicados en esa concepción global (2.2).

⁵ Entre los católicos H. Assmann publica "Caracterizacáo de una teología da revolucáo", *Ponto Homen* 4 (1968). 6-58; ya en 1970 escribe el folleto *Teología de la liberación*, MIEC-JECI (Montevideo), donde cita a Gutiérrez.

⁶ Cf. la reflexión sobre opciones pastorales en: *La pastoral de la Iglesia en América Latina*, MIEC-JECI, 1968 (charlas tenidas en 1967). Ver además *Pobreza evangélica: solidaridad y protesta*, Lima, 1970 (resumen de un curso de 1967).

⁷ Editada en Montevideo (MIEC-JECI, 1969). Ver además "Notes on Theology of Liberation", en: *In search of a Theology of Development*, SODEPAX Report, Lausanne, 1970 (la ponencia es de 1969).

⁸ Primera edición: Lima, 1971. Citamos según la segunda (Salamanca 1972).

En 1971 Gutiérrez ha encontrado una formulación definitiva para la TL. Ya no se tratará sólo de la teología "como función crítica de la acción pastoral de la Iglesia", sino de la "reflexión crítica de la praxis histórica a la luz de la Palabra"⁹. Luego hablará también de "reflexión crítica en y sobre la praxis histórica en confrontación con la Palabra del Señor vivida y aceptada en la fe" y de "una reflexión en y sobre la fe como praxis liberadora"¹⁰.

En el cambio de expresión notemos al menos dos puntos: primero, la mutación de preposiciones: el "de" se explicita como "en y sobre". No se trata, por tanto, sólo del *objeto* de la reflexión, sino que se explicita que también es el *lugar* en donde o desde donde ella se realiza, con su implicancia para el *sujeto* de la misma. Además, segundo, aunque Gutiérrez sigue incluyendo en la noción de praxis el "actuar pastoral de la Iglesia"¹¹, sin embargo indica como lugar y tema de la reflexión crítica simplemente a "la praxis histórica" en toda su amplitud, de modo que la teología podrá decirse también "reflexión crítica sobre la sociedad y la Iglesia"¹². Aún más, el actuar de ésta se enfocará no en forma restrictivamente pastoral sino ante todo en cuanto la fe es praxis liberadora.

Gutiérrez habla de un "nuevo modo de hacer teología". Según él la expresión "teología de la liberación" no ha de interpretarse como otra teología de genitivo, como era, por ejemplo, la "teología de las realidades terrestres". Pues la praxis liberadora no es solamente un tema nuevo, sino que ella brinda además una *nueva perspectiva hermenéutica*. En continuidad con la aceptación cada vez más neta de la vida misma de la Iglesia como un lugar teológico¹³, considera no sólo a la praxis pastoral de la Iglesia sino a la praxis social de los cristianos (y aun a la praxis histórica a secas) como un lugar hermenéutico. Lugar es —según M. de Certeau— lo que permite y prohíbe¹⁴. Un lugar nuevo de la praxis de caridad iluminada por la fe permite una nueva perspectiva a la fe misma y, por consiguiente, a la inteligencia reflexiva de la fe, es decir, a la teología.

De ese modo la teología es comprendida como acto segundo¹⁵, siendo el acto primero la praxis de liberación, ante todo la de los cristianos, en un contexto histórico de injusticia y opresión. Por tanto esa nueva manera de comprender la teología no hubiera sido posible sin el hecho previo de la toma de conciencia de la situación estructural, la consiguiente opción por el pobre, y el compromiso con su liberación por parte de vastos sectores del pueblo de Dios latinoamericano, donde los mismos pobres son gran mayoría.

⁹ *TL-Persp.* p. 38. La formulación anterior es de "Notes on...", of. R. Oliveros, op. cit. p. 170

¹⁰ Cf. "Evangelio y praxis de liberación", p. 244, en: *Fe cristiana y cambio social en América Latina. Encuentro de El Escorial 1972*, Salamanca, 1973.

¹¹ *TL-Persp.*, p. 36.

¹² *Ibid.*

¹³ *Ibid.*, p. 29. Llama al compromiso de los cristianos "lugar teológico" en la p. 11.

¹⁴ Cf. Cl. Boff, *Teología de lo político*. Sus mediaciones, Salamanca, 1980, p. 306 (en adelante citaremos *TdP-Med.*) (la ed. en portugués es de 1978); allí Boff cita una expresión de M. de Certeau.

¹⁵ Es una idea ya antigua de Gutiérrez, cf. *Hacia una TL*, p. 2.

Gutiérrez no pretende que la teología como reflexión crítica de la praxis reemplace las funciones ya tradicionales de la teología como sabiduría espiritual y como saber racional o ciencia. No sólo no las suplantará, sino que las supone y necesita. Todavía más, las complementa y permite una nueva intelección de las mismas. Pues la sabiduría espiritual no será meramente la adquirida en el reposo de la contemplación monacal, sino en la "contemplación en la acción" movida por la caridad, acción tanto pastoral como secular y aun política: "contemplativus in actione politica". Y la mediación racional que use la teología no será sólo la *episteme* filosófica sino también la nueva racionalidad de las ciencias humanas y sociales¹⁶.

Según lo insinuamos más arriba, la TL comprende el término "liberación" en tres niveles de significación dentro de la unidad de la historia y de la praxis¹⁷. Pues en la praxis liberadora se dan en unidad tres distintas dimensiones: a) la teológica —en cuanto praxis movida por la caridad que busca ser eficaz—; b) la dimensión humana global —en cuanto el hombre es agente activo de la historia considerada como un proceso global hacia la liberación—; c) la política —en cuanto la acción liberadora, porque tiende a la transformación estructural de la sociedad injusta, tiene qué ver (directa o indirectamente) con el poder y con los conflictos que suscita—.

A esas tres dimensiones de la acción corresponden los tres niveles ya mencionados de significación del término "liberación" y, por ende, tres niveles teóricos de interpretación reflexiva y crítica de la misma, a saber, el de las ciencias sociales e históricas, que analizan en concreto la situación determinada; el filosófico (de interpretación racional global de la historia); y el teológico, a la luz de la Palabra de Dios, la cual ilumina en la historia y en la praxis un sentido que sólo la fe puede descubrir.

En las breves indicaciones que hemos dado acerca de lo esencial en la autocomprensión de la TL ya aparece un abanico de problemas, que centrarán en gran parte la discusión. Unos son problemas de método y otros de contenido. Los primeros giran alrededor de la *interrelación teoría-praxis* (como son el del círculo hermenéutico, el uso adecuado de la mediación socioanalítica, el peligro de ideologización de la teología). Los problemas de contenido les corresponden, centrados en el de la *unidad de la historia* y, en conexión con el mismo, el de la relación entre liberación histórica y salvación de Jesucristo.

2.2. Algunos caracteres metodológicos de la Teología de la Liberación

2.2.1. El punto de partida

Cuando la Comisión Teológica Internacional quiere tratar de las "diversas teologías de la liberación"¹⁸ comienza hablando de "las situaciones

¹⁶ En la primera reflexión sobre la pastoral no aparecía la relación entre teología y ciencias sociales (cf. Manzanera, op. cit., p. 30).

¹⁷ Cf. *TL-Persp.* p. 67 ss., 238 s.

¹⁸ Según lo dice K. Lehmann en la nota previa a la Declaración de la Comisión sobre "La promoción humana y la salvación cristiana". Citamos según la traducción de *Criterio* n. 1779-80 (1978), p. 26 (el subrayado es nuestro). Ver también: "Methodologisch-

de pobreza y de injusticia como *punto de partida* de un movimiento teológico". Ellas son "signos de los tiempos" que "para el cristiano iluminado por el Evangelio" constituyen uno de los más apremiantes desafíos". Por tanto la Comisión reconoce que no se puede juzgar a dichos "ensayos teológicos" sin tener en cuenta su "constante resorte espiritual", que no es sino el "testimonio de la preocupación por los pobres, que se alimenta del Evangelio de Jesucristo". El mismo G. Gutiérrez no dejó de ir acentuando cada vez más el papel primordial del pobre dentro de la TL: se trata de "la irrupción del pobre en la teología de AL", del pobre como tema, como lugar hermenéutico y aun como sujeto de la teología. Ello corresponde a un hecho aún más significativo: el de su "irrupción en la historia latinoamericana", pasando "al primer plano tanto en la sociedad como en la Iglesia, y por ese medio, en la reflexión teológica que acompaña a esas realidades"¹⁹.

Por lo tanto, el punto de partida de la TL no son las verdades de la fe tomadas en sí mismas —a cuya luz ella interpretará teológicamente la praxis—, ni siquiera la praxis de liberación movida por la caridad —lugar y objeto de la reflexión teológica—, sino que es una instancia que le es previa, al menos lógicamente. Pues la misma praxis liberadora ya es *respuesta* a una *palabra* interpelante; es compromiso que responde a una "pro-missio". Esa palabra, en la que la fe percibe un llamado del Señor y un sentido crítico que sólo ella puede interpretar, surge de los pobres y oprimidos (en los que la fe reconoce a Cristo). Aunque sólo la escucha el que se abre a ella, la acoge y le responde prácticamente, sin embargo esa interpelación es prioritaria, interpelación que no es solamente *histórica* y *ética*, sino *teologal*. De ahí que luego la reflexión teológica vaya a inspirarse en textos bíblicos como Mt 25, 31-45 (el encuentro o el rechazo del Señor Jesús en los pobres) o Lc 10, 21 (Mt 11, 25) (la sabiduría que no ha sido dada a los sabios y prudentes de este mundo, sino a los pequeños).

¿Por qué afirmamos que esa "palabra" —a veces muda— es punto de partida de la TL? Lo es porque en la experiencia espiritual en que consiste su acogida y la respuesta creyente y agápica que la pone en práctica, se da un *sentido* que luego la reflexión crítica y sistemática puede recoger y articular sin traicionar. Se trata de un sentido *teologal* (que sólo la fe puede percibir), pero *encarnado* en una determinada comprensión de la fe y del hombre y en una determinada comprensión de la situación histórica (por ello dijimos que la interpelación es al mismo tiempo histórica, ética y teologal). Esas otras comprensiones no se identifican con el sentido sapiencial de fe, pero lo median y le dan cuerpo.

Por lo dicho queda claro que al hablar de "punto de partida" no nos referimos al lugar hermenéutico (la praxis liberadora) ni tampoco al primer paso del proceso propiamente científico —que se da después de la ruptura metodológica entre el conocimiento del creyente que vive esa praxis en la caridad y el conocimiento científico del teólogo de la liberación—. Se trata de un "punto de partida" al mismo tiempo práctico

hermeneutische Probleme der "Theologie der Befreiung", en: K. Lehmann etc., *Theologie der Befreiung*, Einsiedeln, 1977, 9-44.

¹⁹ Cf. "L'irruption du pauvre dans la théologie de l'Amérique Latine", *Convergence*, 1-2, 1981, p. 22.

y teórico. Es práctico porque, aunque se trata de un conocimiento, se da en la praxis; es teórico, porque, aunque no es científico, es un *verdadero* conocimiento y un conocimiento radicalmente *verdadero*, que la ciencia (la ciencia teológica y las mediaciones científicas que ella use) debe criticar y articular, pero al que debe servir y respetar en su valor de verdad, al criticarlo.

2.2.2. Opción por los pobres y conversión cultural

Según lo dicho, la opción cristiana por el pobre —acto primero del cual la TL es acto segundo— es la respuesta a dicha palabra del pobre, oída en la fe, pero mediada por una determinada comprensión de tal pobreza y opresión. No comprende entonces al pobre solamente en forma individual o meramente en una relación yo-tú, sino también —aunque no exclusivamente— en forma *colectiva* y *social*, como pueblo y como clase. Aún más, lo comprende *estructuralmente*, es decir, comprende su pobreza como resultado de un sistema social injusto y opresor y de “*mecanismos* que, por encontrarse impregnados no de un auténtico humanismo, sino de materialismo, producen a nivel internacional, ricos cada vez más ricos *a costa* de pobres cada vez más pobres”²⁰. De ahí que la praxis liberadora que a esa palabra responde y corresponde, tiende no sólo a aliviar la situación, sino a transformarla estructuralmente para construir una sociedad cualitativamente nueva.

De acuerdo a lo que ya insinuamos y luego especificaremos aún más, en esa percepción de la interpelación del pobre interjuegan tres distintos niveles de conocimiento que, a su vez, pueden darse en distintos planos (el sapiencial, el científico). Pero tanto el juicio global prudencial del hecho de la injusticia estructural como una reflexión teológica que responda a la noción de la TL dada por Gutiérrez, no dependen por ello intrínsecamente de determinadas teorías sociológicas que traten de explicar las causas concretas de dicha injusticia estructural, aunque históricamente hayan sido influidos por ellas, y aunque la reflexión teológica en el plano científico deberá buscar —en cuanto sea posible y ellas existan— la mediación de teorías científico-sociales debidamente comprobadas, sin por ello exclusivizarlas o absolutizarlas. Esto es así porque es posible llegar a un conocimiento suficientemente cierto sobre una realidad histórica, como es en este caso el hecho de la injusticia, dependencia y opresión *estructurales* (es decir, el hecho y sus causas, percibidas en su conexión *fundamental*), sin que por ello se asuma plenamente en todos sus detalles una u otra de las teorías científicas explicativas de ese hecho y conexión causal. Ese conocimiento puede ser suficientemente cierto, no sólo para basar una acción guiada por un juicio prudencial —y su correspondiente “visión pastoral de la realidad”— sino también para basar una reflexión teológica, aunque ésta deba buscar —según dijimos— mediaciones socioanalíticas comprobadas teniendo en cuenta su mayor o menor grado de certeza.

²⁰ Juan Pablo II, Discurso inaugural, III,4, en: *Documento de Puebla* (ed. arg.), Buenos Aires, 1979, p. 22. Los subrayados son nuestros.

Hemos hecho esas afirmaciones interrumpiendo en algo el hilo de nuestra exposición para salir al paso a dos posiciones contrarias entre sí, que no las tienen suficientemente en cuenta. Pues hay quienes critican toda TL porque creen que necesariamente se identifica con determinadas teorías sociológicas (por ejemplo, las basadas en el análisis marxista). Otros, en cambio, argumentan que, como para una TL necesariamente habría que usar una teoría sociológica y —según su parecer— en este momento la mejor y más liberadora es la marxista, ésta debería ser usada como instrumento de análisis de la realidad y por ende como mediación socioanalítica de la TL. Pero, como sabemos, la Iglesia, aunque no ha condenado absolutamente ese uso, le ha puesto muy fuertes reparos.

La percepción del carácter estructural de la situación injusta repercute no sólo en el carácter radical y global de la transformación social que la praxis de caridad se propone, sino también en la inteligencia de la fe que la acompaña y en la reflexión teológica correspondiente. Pues esa inteligencia debe pasar por una conversión que ponga en tela de juicio la racionalidad y los marcos conceptuales que fundamentan ideológicamente la estructura social injusta, marcos culturales que quizás también condicionan la misma inteligencia de la fe. La reflexión del teólogo debe así pasar no sólo por una conversión del corazón al pobre, sino también por una conversión cultural que le da cuerpo.

Esa conversión cultural provoca una doble ruptura en el quehacer teológico —ruptura que no hay que confundir con la que se da entre el saber sapiencial y el científico—. Por un lado provoca una ruptura con las ideologizaciones que tienden a reducir la praxis cristiana al ámbito de lo privado o meramente espiritual, y por ello, a reducir su teoría teológica a un nivel de expresión abstracta, genérica, atemporal, no permitiéndole descubrir las implicancias concretas, históricas y políticas de la caridad que quiere ser eficaz y del discernimiento creyente de la historia. Claro está que ese mismo discernimiento la deberá guiar para no caer tampoco en ideologías que absoluticen determinadas interpretaciones socioanalíticas o determinadas opciones políticas, como si fueran las únicas y exclusivas mediaciones de la fe para comprender la realidad histórica a la luz de Dios, o —respectivamente— de la caridad para lograr eficacia histórica.

Por otro lado, dicha conversión implica también ruptura en la misma criticidad del yo crítico (o epistémico) del teólogo, ya que éste debe ponerse humildemente a la escucha de la sabiduría teológica de los pobres y de quienes con corazón pobre se convierten al pobre, en cuanto ellos son sujeto comunitario de una praxis evangélicamente liberadora y de la inteligencia de la fe que la acompaña. De ese modo el teólogo pone la reflexión crítica al servicio de la inteligencia sapiencial que el pueblo de Dios articula en el plano no científico. Claro está que no por eso renuncia a lo propio de su servicio teológico de reflexión crítica, para el cual debe usar los medios metódicos de la ciencia teológica y las mediaciones críticas que le proporcionen la filosofía y las ciencias del hombre.

2.2.3. *Modos de articulación "sacramental" y científica del sentido teológico. Sus mediaciones*

Según lo acabamos de insinuar, la reflexión puede articular el sentido teologal que acompaña la experiencia cristiana del pobre en dos planos, que podemos llamar sapiencial y científico.

Al primer modo de articulación podemos designarlo con Leonardo Boff "articulación sacramental"²¹. Ella corresponde a los distintos tipos de discurso religioso, como son el profético, el pastoral, el de la revisión de vida, etc. Ya en ese plano no científico, pero no por ello menos importante para la vida de la Iglesia, es posible y necesario hacer un atento discernimiento —gracias a la sabiduría teologal y desde ella, a la luz de la Palabra de Dios—; pues, según dijimos, el sentido teologal se da mediado tanto por una comprensión global y sintética del mundo, del hombre y de Dios (proporcionada en parte por el encuadre cultural) como por una interpretación también global y sintética —casi intuitiva— de la situación histórica. Los tres niveles interjuegan en el juicio prudencial que juzga la situación.

No es que la instancia teologal quite autonomía al conocimiento racional humano, sino que el discernimiento espiritual que ella realiza permite ir liberándolo de intereses y lealtades bastardos que le impiden abrirse a la verdad para ver y juzgar la realidad. Se trata, por consiguiente, de un primer paso decisivo de discernimiento crítico, aunque no científico, de lo ideológico (en sentido peyorativo) que frecuentemente deforma la percepción y el juicio espontáneos sobre la realidad. Pero tengamos en cuenta que tanto la deformación ideológica como la crítica de la misma suponen como su *humus* la capacidad del conocimiento espontáneo de conocer la verdad acerca de la realidad.

La articulación sacramental del discurso religioso de liberación puede, por tanto, ya ser —a su nivel— suficientemente crítica. Lo que la distingue de una articulación científica en un discurso propiamente teológico es una ruptura *metodológica*. Esto no implica que el discurso anterior fuera ideológico ni pide por ello una mutación del sentido que se ha de articular en discurso, sino que exige el uso de un método racional y autocontrolado en esa articulación. Pero ella no debe traicionar ese sentido (sería caer en la ideología del científicismo), sino ponerse a su servicio: servicio reflexivo, metódico, crítico y sistemático.

En el nivel científico la TL usará no sólo la mediación de la conceptualidad teológica (que a su vez supone la filosófica), sino también la de las ciencias históricas y sociales, para conocer científicamente la situación histórica y para una crítica científica de las ideologías que impiden ese conocimiento. Esos tres niveles teóricos (sociohistórico, filosófico, teológico) corresponden —como ya queda dicho— a la estructura arriba descrita del conocimiento sapiencial. De ahí que en el círculo hermenéutico —del que enseguida hablaremos— habrá que tener en cuenta no solamente la interacción y crítica mutuas de esos tres niveles de conocimiento teórico, sino también, en cada uno de ellos y en la unidad viva de los tres, la interacción y crítica mutuas entre el momento sapiencial anterior a la ruptura metodológica y el propiamente científico. No vaya

²¹ En *Teología del cautiverio y la liberación*, Madrid, 1978, p. 39 (ed. en port., 1975). Allí Boff asume una expresión similar de L. Gera.

a ser que la ciencia —como tantas veces ha pasado en la modernidad— pierda su enraizamiento en la sabiduría, ni vaya a ser que ésta no sea tal, sino una mera ideología.

Creemos que lo dicho en este punto ilustra lo afirmado por Gutiérrez: la TL supone y necesita de la teología como sabiduría espiritual y como ciencia.

2.2.4. El círculo hermenéutico

El “de” de la TL es entendido por ella simultáneamente como “sobre” y como “desde”. Eso muestra que se mueve en el círculo hermenéutico que se da entre la lectura de la situación y praxis históricas a la luz de la Palabra y la relectura de ésta desde dichas situación y praxis²².

Sin embargo la metáfora del círculo no es del todo correcta, por varias razones. En primer lugar, porque en ese círculo la *prioridad* la tiene la fe: la tiene tanto en cuanto la Palabra de Dios leída en la Iglesia es *normativa* en última instancia, a pesar de toda circularidad; y en cuanto el sentido teológico (que sólo la fe puede percibir e interpretar) es —en la “palabra” interpelante del pobre— el *momento desencadenante* del círculo hermenéutico de la TL. Es decir que no se trata de un círculo en el cual todos los puntos tienen un valor igual.

En segundo lugar, dentro del círculo que se da entre la *precomprensión* de la Palabra de Dios a cuya luz se va a leer la situación, y la *precomprensión* de ésta (y de la “palabra” del pobre) desde la cual se va a hacer la relectura de la Palabra de Dios, hay una *tercera instancia* que allí juega, la que no es reductible a ninguna de ambas precomprensiones y que debe guiar el movimiento casi circular que entre ellas se origina: la fe. Ella trasciende tanto a la comprensión teológica que de ella se tiene como a la comprensión profética de la situación, que ella anima, como a las opciones interpretativas que a tales precomprensiones subyacen.

Dada la presencia viva de esa tercera instancia que trasciende y guía el círculo hermenéutico teológico, más que de un movimiento circular o dialéctico, habría que hablar de uno tridimensional (que en otros trabajos hemos denominado analéctico)²³. Sin embargo la fe, como tercera instancia, no es un tercer polo del movimiento, como si se diera separadamente de los otros dos. Ella no se da “en el aire”, sino necesariamente encarnada en mediaciones culturales, tanto en el polo de la experiencia espiritual como en el de la interpretación reflexiva de la Palabra. Se encarna en dichas mediaciones como en su símbolo-real, no puede prescindir de ellas, ellas le sirven de “manuductio”²⁴ para decirse y articular su discurso, pero no se reduce a ellas ni se identifica con ellas, sino que las trasciende,

²² Sobre los distintos círculos hermenéuticos en TL cf. J. L. Segundo, *Liberación de la teología*, Buenos Aires, 1974, cap. 1; Cl. Boff, *TdP-Med.*, p. 254 ss; J. Sobrino, *Cristología desde América Latina (Esbozo a partir del seguimiento del Jesús histórico)*, México, 1977, p. XVIII.

²³ V.g. en “La relación teoría-praxis en la teología de la liberación”, *Christus* (México), n. 499 (1977), p. 11 (con ulteriores referencias en nota).

²⁴ Santo Tomás recurre a la dupla “*manuductio-revelabile*” para situar la mediación filosófica en la teología: cf. M. Corbin, *Le chemin de la théologie chez Thomas d'Aquin*, Paris, 1974. La expresión “Realsymbol” es de K. Rahner, cf. “Zur Theologie des Symbols”, *Schriften zur Theologie* IV, Einsiedeln, pp. 275-312.

y —al asumirlas críticamente como mediaciones— tiene la fuerza de guiar su discernimiento, tanto en el polo de lectura teológica de la realidad como en el de relectura de la teología desde ésta.

De ese modo a la luz de la Palabra se desvelan e interpretan el sentido trascendente de la acción histórica concreta, la dimensión salvífica de los acontecimientos políticos y el valor efectivamente simbólico de las liberaciones humanas (anticipativas de la liberación definitiva) a la par que se critican los marcos conceptuales de interpretación antropológica e histórico-social que no respetan la comprensión del hombre implicada por la fe²⁵. Así se hace posible plantear la elaboración de una teología de lo histórico y de lo político concretos como contribución a la tan deseada y necesaria lectura teológica de los signos de los tiempos.

Y, por el otro lado del círculo hermenéutico, se redescubre el sentido histórico, político, conflictivo²⁶ y transformativo del mensaje cristiano gracias a una refundición de la conceptualización teológica que sirva para articularlo, refundición fiel a la tradición teológica de la Iglesia, pero planteada desde la nueva interpelación histórica oída en la fe. Así se hace posible plantear también la reelaboración de todos los grandes temas y tratados de la teología desde la nueva perspectiva hermenéutica, aunque en continuidad con la fe de siempre.

Como se ve, por ambos lados del círculo, éste es al mismo tiempo hermenéutico y crítico, siendo la fe la que guía no solamente la interacción iluminadora y crítica de ambos polos entre sí, sino en cada uno de ellos, la interacción de la fe con sus mediaciones culturales (antropológicas e histórico-políticas), y —además— la interacción que debe darse entre la articulación "sacramental" del discurso religioso de la comunidad creyente y la articulación científica propia de la TL.

2.3. *La unidad de la historia*

En íntima relación con el método de la TL está el problema temático de la unidad de la historia, es decir, de la unidad entre la historia salvífica del pecado y la salvación en Jesucristo, y la historia secular de las opresiones y liberaciones humanas.

No existen dos historias diversas, como no existen dos planos superpuestos de la realidad. Existe una única historia real, numéricamente una, en la cual se dan objetivamente distintas dimensiones reales no reductibles entre sí, a las que corresponden distintos niveles de significación lingüística y de teorización científica. De todo ello ya hemos hablado más arriba.

El problema consiste en cómo pensar su articulación en unidad respetando la trascendencia y gratuidad del orden de la salvación, la autonomía del orden secular y la distinción irreductible de ambos. Sin embargo conviene distinguir: 1) la unidad *real* de la historia; 2) un primer problema *cognoscitivo*: cómo pensaría teológicamente; 3) un segundo problema *cognoscitivo*: cómo discernir en las liberaciones históricas la sal-

²⁵ Se trata de una comprensión *atemática*, que —al tematizarse— se articula según diversas mediaciones culturales.

²⁶ El sentido conflictivo no nace del mensaje cristiano en cuanto tal, sino del pecado y la situación de pecado.

vación en Cristo, es decir *hasta qué punto y bajo qué respecto* tal liberación histórica determinada es de hecho "encarnación", símbolo-real, anticipación y mediación de la salvación de Cristo, y hasta qué punto y bajo qué respecto no lo es.

Para responder al primero de ambos problemas L. Boff sintetiza varios aportes de la TL y suyos propios, mostrando cuatro modos de comprender dicha íntima relación y articulación: el calcedónico, el sacramental, el agápico y el antropológico, aunque en el desarrollo de su pensamiento usa también otros modelos, como es —entre otros— el temporal (hablando, por ejemplo, de anticipación, preparación, acontecer incoactivo, todavía no)²⁷.

"En todos ellos —afirma— se trata de unidad y de diferencia, de identificación sin llegar a una total identidad", pues "Reino de Dios y sociedad justa no se cubren totalmente; por eso podemos hablar de una identificación (se identifica *en*), pero no de una identidad (no se identifica *con*) de uno con el otro". Estimo que podemos hablar de "identificación *en*" con tal que explícitamente la entendamos —como lo hace Boff— como *gratuita e histórica* y no como una identidad esencial²⁸; pero explicitando además —para mayor claridad— que en ella juegan la libertad del don de Dios —dado definitivamente en Jesucristo, pero según una estructuración pascual, la cual supone el paso por la Cruz—, y la libre aceptación del hombre —todavía no plenamente liberado del pecado—. Por ambas razones: presencia del pecado y de la cruz (de las que también habla Boff en ese contexto), dicha "identificación" no se reconoce en cada caso sino a la luz de la fe por un discernimiento salvífico.

Tanto el modelo *calcedónico* (unión sin confusión, sin mutación ni división) como el *sacramental* (signo eficaz; "hecho visible realizado por Dios mediante el cual la voluntad salvífica divina es significada y hecha presente en la dimensión histórica")²⁹, el *agápico* (identificación entre el amor a Dios y al prójimo; presencia "sacramental" de Cristo en el pobre) y el *antropológico* (unidad dual de cuerpo y alma; trascendencia e inmanencia del alma en el cuerpo) no se excluyen sino que se iluminan y corrigen mutuamente. Su convergencia permite concebir mejor, según la analogía de la fe, la *estructura encarnatoria* y *sacramental* (aunque no se trata de unión hipostática ni de sacramento!) de la "íntima relación" de la que hablamos, sin hacerle perder su carácter misterioso (no adecuadamente pensable) ni su tensión interna irreductible.

Además —como lo afirmamos más arriba y el mismo Boff lo señala— aunque la salvación tiene siempre una estructura sacramental, es decir, mediatizada por la visibilidad sociohistórica, con todo no está indisolublemente ligada a esta o a aquella mediación, ya que la estructura sacramental presenta una cesura. Así es como, por ejemplo, el desarrollo y la promoción temporales pueden ser también fruto y expresión del pecado

²⁷ Cf. "A libertação em Puebla", *Puebla*, 3 (1979), c. 188 ss. Sobre ese tema cf. la *Evangelii Nuntiandi* n. 31.

²⁸ Tal tipo de "identificación *con*" (diferente de la "identificación *en*") la rechaza Juan Pablo II en el citado Discurso inaugural de Puebla, 1.8.

²⁹ La cita entre comillas la toma L. Boff de un proyecto de los obispos alemanes presentado al Concilio. Cf. art. cit., cit. c. 190.

y la voluntad de poder. Pues en la historia "las dimensiones simbólica y diabólica se permean mutuamente"³⁰. De ahí la necesidad del discernimiento a la luz de la fe, el cual responde al segundo problema cognoscitivo arriba mencionado.

3. Corrientes y momentos dentro de la Teología de la Liberación

Frecuentemente se habla de "teologías de la liberación", en plural, para hacer notar las diferenciaciones internas que se dan dentro de la TL. Pues no se trata de una escuela, sino de un *movimiento* teológico, el cual acompaña la praxis cristiana orientada diferentemente según distintas experiencias históricas, diversas situaciones regionales o diferentes opciones ideológicas.

Por otro lado, tanto las reuniones y publicaciones conjuntas hechas en torno a la TL como la fuerte polémica sobre ella obligaron a ir descubriendo y precisando matices, acentos y claras diferencias. A ello se agrega el hecho de una especie de "segunda generación" de teólogos de la liberación junto a los primeros. Finalmente, en los últimos años la problemática eclesial latinoamericana se centró en el acontecimiento Puebla, su preparación, su desarrollo y su interpretación: ello influyó notablemente en la discusión acerca de la TL y en la diferenciación de enfoque con respecto a puntos centrales de su método y temática.

Para ir dando cuenta de las líneas principales que afectaron a dicho movimiento teológico desde la publicación del libro de Gutiérrez, daremos dos pasos. Primero distinguiremos varias corrientes dentro del mismo, cuya diferenciación se insinúa ya desde el principio de la que arriba llamamos "etapa de sedimentación" de la TL (3.1). En un segundo paso trataremos luego brevemente de algunos aportes más significativos de la que hemos denominado "segunda generación" de la TL (3.2). Recién en la Conclusión diremos algo acerca de Puebla y la TL (4).

3.1. Distintas corrientes en la Teología de la Liberación

Somos conscientes de que, para ser fieles a la realidad, más que hablar de corrientes claramente distintas, habría que tratar primero el pensamiento de cada autor representativo, y sólo luego señalar las líneas-fuerza que permiten distinguir corrientes que se influyen mutuamente y que no siempre tienen límites definidos entre sí. Como por falta de espacio ello no es posible, enumeraremos en forma algo artificial cuatro vertientes de la TL, como se notaban ya al menos desde 1972³¹.

3.1.1. Teología desde la praxis pastoral de la Iglesia

Para reflexionar teológicamente desde y para la evangelización liberadora la primera corriente considera ante todo la praxis pastoral de la Iglesia latinoamericana como cuerpo institucional: el nuevo Pentecostés que significó Medellín, las denuncias proféticas de varios episcopados latinoamericanos, y luego, Puebla. Intenta así ponerse más directamente

³⁰ Ibid., c. 191.

³¹ Aquí reelaboro lo dicho en el cap. 4 de mi libro citado arriba (nota 2), en el art. cit. en la nota 23, p. 14 ss. en *Actualidad Pastoral* n. 100/101 (1976), p. 176 s.

en continuidad con esos documentos, sin hacer generalmente ulteriores desarrollos.

Acentúa el carácter *integral* y *evangélico* de la liberación, enfocándola ante todo desde una perspectiva bíblica y eclesial. "Adopta el lenguaje liberador, pero insiste en sus fundamentos bíblicos y aspectos de espiritualidad, sin entrar directamente a reflexionar sobre los aspectos sociopolíticos"³². Aunque frecuentemente contempla las implicancias de alta política de la acción pastoral y de la conversión espiritual, no adopta la mediación socioanalítica en el discurso teológico, sino la ético-antropológica, sin dejar por ello de tener en cuenta a veces datos (v.g. estadísticos) aportados por las ciencias sociales. Con respecto a los tres niveles de significación del término "liberación" acentúa más la especificidad no reductible de ellos que su unidad. Su óptica coincide con la de una parte importante del episcopado latinoamericano.

Como adopta la óptica de la jerarquía y de su misión específica de custodia de la tradición y de vínculo de unidad eclesial, esta posición teológica tiende a tener menos en cuenta la explicitación teológica del momento teologal de la praxis liberadora propia de los laicos, quienes —por su misión— se comprometen con la política.

¿Hasta dónde puede hablarse de TL en sentido estricto según la caracterizamos más arriba? Al menos se trata de una TL tomada en sentido amplio, sobre todo porque aborda la liberación como *tema* teológico y con una intención *explícitamente* liberadora *también* en el plano histórico.

3.2. Teología desde la praxis de grupos revolucionarios

Hay una vertiente más extrema de la TL, que a veces prefiere no usar ese nombre por parecerle ambiguo, precisamente debido al uso del lenguaje de liberación que hace la primera corriente, a la que acusa de espiritualizarlo, "vacíándolo" de su contenido socioanalítico y de su mordiente histórica. Su representante más conspicuo es Hugo Assmann; se ve también reflejada en no pocos planteos de los Cristianos para el Socialismo³³.

Para analizar la realidad usa el análisis marxista (materialismo histórico), de hecho con pocos correctivos —como si fuera comprobadamente científico—, aunque no acepta el materialismo dialéctico (a nivel filosófico), que es ateo. Reflexiona teológicamente ante todo desde y para la praxis de grupos cristianos no sólo politizados, sino radicalizados y comprometidos en la acción revolucionaria (¡no necesariamente violenta!), con el peligro de hacerse claramente elitista: una teología de tal modo particular y provisoria (según los vaivenes de la praxis) que tiende a perder su carácter universal y tradicional.

³² Cf. M. Manzanera, op. cit., p. 39. El autor más representativo de esta corriente es E. Pironio, ver —entre otros— sus *Escritos pastorales*, Madrid, 1973.

³³ La principal obra de Assmann es la citada en la nota 2. Cf. los Documentos finales del 1er. y del 2do. encuentros de los Cristianos para el Socialismo, en: *SEDOC* 6 (1972), c. 623-632, y 8 (1975), c. 169-176.

Creemos que en dicho tipo de reflexión la fe "llega demasiado tarde" para poder criticar los presupuestos (antropológicos, ideológicos) de la opción política revolucionaria ya previamente tomada. Desde ella se critican las formulaciones e instituciones de la fe, y desde esta última, las desviaciones revolucionarias, pero sin poner en cuestión la opción misma, que queda así de facto absolutizada. De ese modo esta corriente se distancia tanto de la jerarquía como del conjunto del pueblo fiel y tiende a convertirse en una teología transconfesional o —aún más— llega a veces a vaciarse de contenido auténticamente teológico, reduciéndose a un mero lenguaje sociológicamente cristiano puesto al servicio de la lucha de clases. Pues comprende de tal modo la *kénosis* propia de la encarnación que "vacía" de especificidad cristiana la praxis liberadora desde la cual y para la cual reflexiona. En ello continúa la línea radical de la teología de la secularización, llegando a desdibujar y a veces casi borrar la diferencia entre Iglesia y mundo.

3.1.3. *Teología desde la praxis histórica*

Sería injusto identificar —como se hace a veces en el ardor de la polémica— esta corriente con la anterior, aunque varios rasgos se entrecruzan entre ambas, y entre ella y la siguiente. Ello aparece ya en las denominaciones que hemos elegido para caracterizarlas, que no son mutuamente excluyentes.

Esta corriente es la que más directamente continúa las perspectivas abiertas por el libro de Gutiérrez, ahondándolas y enriqueciéndolas. Es radical en sus planteos de transformación estructural de la sociedad latinoamericana, pero conscientemente desea ser fiel a la Iglesia y a la tradición teológica. No deja de dar especial relevancia en su reflexión a la praxis liberadora —pastoral y política— de los sectores cristianos más conscientizados y politizados, procurando sin embargo no caer en elitismos.

En relación con esto, ya en el comienzo de sus reflexiones Gutiérrez afirmaba que "no tendremos una auténtica TL sino cuando los oprimidos mismos puedan alzar libremente su voz y expresarse directa y creadoramente en la sociedad y en el seno del pueblo de Dios"³⁴. Luego siempre estuvo atento al esfuerzo realizado por la reflexión teológica arraigada en una militancia revolucionaria, de encarnarse política y pastoralmente en el pueblo a través de organizaciones y comunidades de base. "La perspectiva no es de élites o pequeños grupos —puntualiza—, pero sí de organizaciones que el movimiento popular, y dentro de él el pueblo cristiano, se den a sí mismos"³⁵. De ahí que no resulten extrañas sus afirmaciones recientes acerca del sujeto de la reflexión teológica que el teólogo luego expondrá en sus trabajos: "No se trata sólo de una reflexión hecha en común 'en iglesia', sino también —y muy especialmente— del sujeto de la reflexión teológica: sujeto comunitario, colectivo: son las comunidades eclesiales de base mismas las que son el sujeto de la reflexión teológica"³⁶.

³⁴ *TL-Persp.*, p. 387.

³⁵ "Teología desde el reverso de la historia" (1978), en: *La fuerza histórica de los pobres*, Lima, 1980², p. 378.

³⁶ Cf. art. cit. en nota 19, p. 24.

Esta corriente acentúa la unidad de la historia, apartándose con todo de los reduccionismos. Desde esa base algunos de sus representantes más calificados prefieren detenerse en el carácter de "teología de lo político" o "TL sociohistórica" o "socioeconómica" que tiene la TL en cuanto también es teología regional³⁷.

No es que a los ojos de estos teólogos el discurso teológico global que se expresa en la terminología de liberación integral no tenga un valor legítimo y aun necesario; pero el mismo —según, por ejemplo, L. Boff— "ya dio de sí todo lo que tenía que dar". De acuerdo a eso ahora se requiere un discurso original, que diga a la luz de la fe teológico que se da en la liberación histórica —económica, política, social y pedagógica—, respondiendo a la pregunta: "¿cómo el cristiano comprometido hace de eso material de su oración, de su encuentro con Dios, y eventualmente, de reflexión rigurosa y seria (teología)? ¿Puede él decir que, en ese segmento de la realidad, está al servicio de la construcción del Reino de Dios?"³⁸.

Algunos autores de esta tendencia, continuando líneas de la teología de la secularización, comprenden en forma demasiado corta lo *específicamente cristiano* de la praxis y el valor *religioso* del Cristianismo. Ponen lo propio de la fe y del orden de símbolos religiosos que la expresan, la celebran e institucionalizan la comunidad creyente, solamente —aquí está el problema— en la *conciencia* de la salvación y en la referencia *consciente* a Jesucristo, referencia que en el nivel de las prácticas ofrece "solamente" motivaciones nuevas. De ese modo se hace de la misma historia de la revelación un "fenómeno meramente sectorial, aunque cargado de una valencia metonímica (*pars pro toto*) y simbólica (*sacramentum salutis*)"³⁹. Así se tiene menos en cuenta que el *sacramentum salutis* no es sólo signo, sino signo *eficaz* —eficaz tanto en el orden de la conciencia de la salvación como en el de la *realidad* teológica de la misma—, además de ser el *analogatum princeps* con respecto a la salvación de todos los hombres y a su referencia óptica a Jesucristo. Asimismo se infravalora la eficacia real de los símbolos religiosos cristianos en relación con el compromiso ético que ellos no sólo exigen y expresan, sino que promueven el orden de las motivaciones psicológicas y, sobre todo, en el de las realidades teológicas.

3.1.3.1. El uso del análisis marxista

El punto principal de discusión con esta corriente (y *a fortiori* con la anterior) es el uso que hace del análisis marxista de la realidad como mediación socio-analítica para lograr así el material que la teología debe interpretar según su propio método. Claro está que existen matices distintos entre los diferentes autores con respecto a esa cuestión, dentro de una global benevolencia con respecto a dicho uso y de la conciencia global de que debe ser crítico.

³⁷ Cf. L. Boff, art. cit. en nota 27, c. 181; Cl. Boff, *TdP-Med.*; L. y Cl. Boff, *Da libertação. O sentido teológico das libertações sócio-históricas*, Petrópolis, 1979.

³⁸ Art. cit. c. 181 s.

³⁹ *TdP-Med.*, p. 193.

Así es como uno de los problemas que se presentan es la comprensión del pobre como clase (y del "pueblo" como clase) según una interpretación de la misma tomada del marxismo o al menos fuertemente influida por él. Ello implica importantes consecuencias para la comprensión de la praxis liberadora de los cristianos (según esa determinada concepción de la lucha de clases, aunque no reducida a ella), de la opción por los pobres (como opción clasista), del amor cristiano, la misión de Cristo y de la Iglesia, la unidad de la Iglesia y los conflictos dentro de ella, la misma comprensión de Dios, etc., etc., repercutiendo más o menos en todos los temas centrales de la teología.

Esta corriente (en sus autores más representativos, aunque no siempre en sus seguidores) es bien consciente de la necesidad de "una utilización *no servil* del instrumental analítico elaborado por la tradición marxista (Marx, las varias contribuciones del socialismo, de Gramsci, de Althusser y de otros teóricos), *desvinculándolo* de sus presupuestos filosóficos (materialismo dialéctico)", así como de la necesidad de que el saber sociopolítico que se use como material de la reflexión teológica deba ser *controlado previamente* por la experimentación y la verificación⁴⁰.

Sin embargo ahí está precisamente la cuestión: a) Pues es altamente problemática la posibilidad real de separar el análisis marxista de la comprensión global (filosófica) del hombre y de la historia que él presupone; así como la de separar "la práctica de la lucha de clases y de su interpretación marxista, dejando de percibir el tipo de sociedad totalitaria y violenta a que conduce este proceso"⁴¹. Los riesgos de ideologización de la teología que Puebla señala en el n. 545 no son meras posibilidades teóricas, sino realidades dolorosas, como lo prueba al menos lo que dijimos más arriba acerca de la segunda corriente de la TL⁴². b) Eso no excluye la posibilidad —y aun necesidad histórica— de retomar todo lo válido del aporte del método marxista *desde otro horizonte humano-radical* de comprensión. Pero ese trabajo debe hacerse primeramente en las mismas ciencias sociales e históricas (aunque sea *indirectamente* inspirado por la fe y por las experiencias históricas de nuestros pueblos), asumiendo asimismo lo válido de otros métodos. c) Según nuestra estimación ese trabajo está todavía por hacer. Mientras tanto la teología usará sólo los análisis e interpretaciones comprobadamente válidos y el conocimiento global de los hechos del que ya hemos hablado. d) Aunque el experto seguirá trabajando en la asunción crítica de lo válido del marxismo, no será lícito embarcar a las comunidades cristianas en una práctica inspirada por el análisis marxista de la realidad, dados los riesgos que en ello señala la Iglesia.

Importantes teólogos de esta corriente no dejan de tener conciencia de "que el carácter científico de las ciencias de lo social resulta por lo

⁴⁰ L. Boff, art. cit., c. 184. Los subrayados son nuestros.

⁴¹ *Doc. de Puebla*, n. 544 (citando la *Octogesima Adveniens* 34).

⁴² El Texto dice así: "Se debe hacer notar aquí el riesgo de ideologización a que se expone la reflexión teológica, cuando se realiza partiendo de una praxis que recurre al análisis marxista. Sus consecuencias son la total politización de la existencia cristiana, la disolución del lenguaje de la fe en el de las ciencias sociales y el vaciamiento de la dimensión trascendental de la salvación cristiana".

menos bastante problemático. No hay más remedio que reconocer que estamos realmente ante una cuestión abierta todavía"⁴³. Por consiguiente proponen criterios éticos y evangélicos para justificar la opción por dicho instrumental de análisis, pues —según su apreciación— está más en la línea de la opción evangélica por los pobres que otros instrumentales (funcionalistas), siendo además la que de hecho han asumido no pocas comunidades cristianas comprometidas. Recuerdan, sin embargo, que no se deben confundir las opciones éticas con los argumentos teóricos.

No es éste el lugar para discutir los criterios éticos y evangélicos aducidos para justificar dicha opción no justificada suficientemente a nivel científico. Solamente queremos recordar lo explanado más arriba acerca del discernimiento. El *plus ético*"⁴⁴ no reductible a análisis —que acompaña las opciones éticas— no es ciego, sino que debe ser guiado por un conocimiento de tipo sapiencial y sintético; si esa opción es evangélica, debe ser guiado en último término por la fe. Por lo mismo debe tener en cuenta no sólo la praxis de Jesús y la de la Iglesia en su historia y en el momento presente, sino también las orientaciones doctrinales y pastorales de ésta. Una valiosísima síntesis de signos que ayudan a ese discernimiento la da Puebla citando a Juan Pablo II: signos a nivel de *contenidos* (fidelidad a la Palabra de Dios, la tradición viva de la Iglesia, el Magisterio), y a nivel de *actitudes* (comunidad con los Obispos y con los demás sectores del Pueblo de Dios; aporte efectivo a la comunidad; solicitud hacia los pobres...), todos ellos signos que ilustran el "instinto evangélico" propio del pueblo fiel, humilde y sencillo"⁴⁵.

3.1.4. *Teología desde la praxis de los pueblos latinoamericanos*

Entre los pioneros de la teología hecha en perspectiva latinoamericana después del Concilio citamos más arriba a Lucio Gera. Es el más conspicuo representante de una línea teológica que, al menos en sus comienzos, pudo con propiedad llamarse TL"⁴⁶. Hoy, debido a la evolución histórica de las diferentes corrientes y a la del uso semántico del término TL, frecuentemente se reserva esa denominación sólo para las dos últimas líneas mencionadas, sobre todo para la tercera. Cuando se habla de teologías de la liberación en plural, se incluye generalmente también a esta cuarta, y —según los casos— aun a la primera. Nosotros la tratamos aquí, aunque no queremos decidir nada acerca de la denominación, sobre la cual decidirá probablemente el uso.

A esta cuarta variante —según entonces se estaba dando en la Argentina— se refiere J. L. Segundo con la designación "teología del pueblo"

⁴³ *TdP-Med.*, p. 127.

⁴⁴ Cf. H. Assmann, op. cit., p. 76.

⁴⁵ Cf. *Documento de Puebla* n. 489 (citando el Discurso Inaugural del Papa, III. 6).

⁴⁶ De L. Gera ver —entre otros trabajos—: "Teología de la liberación", "Fe y liberación del pecado y liberación histórico-secular", *Perspectivas de Diálogo* 8 (1973), 38-50, 152-160, 198-207; "La Iglesia frente a la situación de dependencia", en: L. Gera-A. Büntig-O. Catena, *Teología, pastoral y dependencia*, Buenos Aires, 1974, 11-64; "Cultura y dependencia a la luz de la reflexión teológica", *Stromata* 30 (1974), 169-193.

(incluyendo empero también a teólogos brasileños de diferente enfoque)⁴⁷; E. Jordá la llama “teología liberadora en lo cultural”, distinguiéndola de la “teología liberadora en lo sociopolítico”⁴⁸. En alguna ocasión he empleado para designarla la expresión “teología de la pastoral popular” aludiendo así al trabajo de Fernando Boasso *¿Qué es la Pastoral Popular?*⁴⁹, fruto de reflexiones comunes de un grupo de teólogos y pastora- listas liderado por L. Gera. A éste y a mí nos encuadra R. Oliveros dentro de la que denomina “teología populista”, reconociéndola como una ver- tiente de la TL y remarcando que, como ésta, acepta “la unidad de la historia, al captar cómo la fe se concreta en opciones políticas, al señalar caminos para la caridad eficaz, etc.” y las líneas básicas del método para “analizar la realidad y reflexionar desde ella a la luz de la fe”⁵⁰.

Quizás el punto central de diferencia con la línea anterior esté dado en la comprensión de qué es el “pueblo” —y en relación con ello, la posición diferente ante el análisis marxista—. Mientras que las corrientes analizadas en segundo y tercer lugar entienden al pueblo ante todo —aun- que no exclusivamente— como “clase” (las clases oprimidas en la estruc- tura socioeconómica capitalista), usando para ello de los aportes del marxismo, esta otra corriente —sin negarle valor analítico a la categoría “clase” (no necesariamente comprendida según su interpretación marxista)—, concibe al pueblo ante todo desde una perspectiva *histórico-cultural*.

Pueblo es para ella el sujeto comunitario de una historia y de una cultura, como en las expresiones: “pueblo polaco”, “pueblo aymara”, etc. Cuando se dice: *sujeto de una historia* (¡no de *la* historia!) se piensa en determinadas experiencias históricas concretas —como son, por ejemplo, la argentina o la latinoamericana, desde sus orígenes—, en una conciencia colectiva y en un proyecto histórico común (no necesariamente expli- cado). Cuando se dice: *sujeto de una cultura*, ésta es entendida como un estilo común de vida, y no según una concepción iluminista, para la cual “culto” es quien ha estudiado y no el que “sabe” el sentido de la vida y de la muerte. La cultura así definida no sólo comprende un núcleo de sentido último de la vida, y el plano de los símbolos y costumbres que lo expresan, sino también el plano de las instituciones y estructuras polí- ticas y económicas que lo configuran o —como sucede en AL— lo des- figuran. Por tanto “pueblo” es una categoría primariamente histórica- cultural: es histórica porque sólo históricamente puede determinarse en cada situación, según el contexto histórico y las relaciones ético-culturales y ético-políticas quiénes y en qué medida se pueden llamar “pueblo” o tienen carácter de “anti-pueblo”. Es cultural porque se refiere a la crea-

⁴⁷ Op. cit. en nota 22, p. 264.

⁴⁸ Ver su tesis: *La cosmovisión aymara en el diálogo de la fe*, Lima, 1981 (manusc.).

⁴⁹ Editado en Buenos Aires, 1974. Gutiérrez cita esa denominación, ubicándolo como “una corriente con rasgos propios dentro de la TL” (en: *La fuerza histórica de los pobres*, p. 377); A. Methol Ferré habla de “línea nacional-popular” de la TL en Da Río de Janeiro a Puebla: 25 anni di storia”, *Incontri* n. 4 (1982), p. 22.

⁵⁰ Op. cit., p. 338.

ción, defensa o liberación de un *éthos* cultural (modo particular de habitar éticamente el mundo como comunidad)⁵¹.

Aunque pueblo es toda la comunidad organizada, en ella los "pobres y sencillos" (como los llama Pablo VI) no sólo son mayoritarios en AL, sino que son su parte básica y principal. Pues lo comunitario y común de los valores históricos —religiosos, éticos y culturales— del pueblo encuentra en ellos su lugar preferente de condensación y su mayor transparencia, sin las deformaciones que provienen de los privilegios en el orden del tener, del poder o del saber. Aunque —claro está— los pobres y sencillos de AL no están a priori inmunizados contra las alienaciones, con todo en ellos se conservan mejor los valores de la cultura criolla —históricamente impregnados de Evangelio—, más fácilmente viven la apertura a Dios, la solidaridad comunitaria, la esperanza y la alegría —aun en situaciones muy duras—, el sentido hondo de su propia dignidad y la de lo demás, la valoración de la justicia como estructurante de su *éthos* cultural. Por ello también las organizaciones libres que ellos forman deben ser parte esencial de la comunidad organizada en la justicia.

No es que esta vertiente de la TL olvide la relación estructural de dependencia de los pueblos latinoamericanos con respecto a los centros de poder, ni el hecho de la estructuración injusta de la sociedad latinoamericana y de sus clases, culturas y razas oprimidas. Al contrario, estima que la línea entre pueblo y antipueblo pasa por la realización de la justicia, medida no sólo por criterios abstractamente éticos, sino históricos.

De ahí que utilice para la comprensión de la realidad socio-histórica no sólo la mediación de la filosofía y del análisis socio-estructural —que no desea descuidar—, sino también de preferencia la del análisis histórico-cultural, privilegiando entre las ciencias humanas a la historia y a la antropología social y cultural, por tener ellas una comprensión más sintética y totalizante de la realidad. Aún más, no descuida tampoco la mediación del conocimiento sapiencial, en especial, de la sabiduría popular latinoamericana, de los símbolos que la expresan (mediación simbólico-poética)⁵², y de su correspondiente hermenéutica.

Pues es propio de esta corriente intentar articular a nivel teológico (usando las mediaciones antedichas) la sabiduría del pueblo de Dios inculurado en la cultura popular latinoamericana. Pues en AL el pueblo de Dios se da de hecho en pueblos que desde su cultura propia comprenden sapiencialmente la fe, la cual —a su vez— tuvo un influjo decisivo en la formación de esa cultura acompañando el proceso histórico de mestizaje cultural que les dio origen. Se trata entonces de "llevar a concepto" teológico esa sabiduría popular (de hecho cristiana), la cual plasmó las

⁵¹ Sobre "cultura" y "éthos cultural" cf. G. Farrel, J. Gencico, L. Gera, etc., *Comentario a la Exhortación Apostólica Evangelii Nuntiandi*, Buenos Aires, 1978, p. 259-276. He ensayado una caracterización histórica del "pueblo" en la historia argentina en: "¿Vigencia de la sabiduría cristiana en el *éthos* cultural de nuestro pueblo: una alternativa teológica?", *Stromata* 32 (1976), 153-287.

⁵² Sobre la "categoría poética" habla J. Alliende en: "¿Un bogotazo en la Religiosidad Popular?", *Medellín*, 3 (1977), p. 213. Trato de usar esa mediación en: "Poesía popular teología. El aporte del 'Martín Fierro' a una teología de la liberación", *Concilium* n. 115 (1976), 264-275; ver también: "Das Christkind Bürgermeister. Politische Liurgie in La Rioja", *Orientierung* 44 (1980), p. 156.

formas más representativas de religiosidad o piedad popular, acompañó y acompaña a los pueblos latinoamericanos en la historia de sus luchas liberadoras (políticas, militares, sindicales...), le dio y le sigue dando la fuerza de esperar, resistir, organizarse, luchar por la justicia y crear espacios de libertad aun en medio de una situación fuertemente opresiva. En ese trabajo la teología deberá tener presente lo dicho antes sobre el discernimiento de las mediaciones culturales, a fin de no caer en la tentación de romanticismo populista.

El sujeto de la praxis histórica liberadora que es punto de partida de la reflexión son los pueblos en los que está inculturado el pueblo de Dios. El sujeto de la inteligencia de la fe que acompaña dicha praxis en cuanto es caridad operante, es el pueblo de Dios en ellos encarnado e inculturado. En este pueblo fiel —como comunidad orgánica— existen funciones específicas e intercomunicadas en relación con dicha inteligencia. Entre ellas se destacan: a) el sentir sapiencial de los pobres y sencillos según el Evangelio —en su mayoría pobres reales, pero también pastores, teólogos, etc., convertidos a los pobres—, así como la reflexión incoada por ellos en forma de articulación “sacramental”; b) el discernimiento autoritativo del magisterio con respecto a dichos sentir y comprender la fe; c) el servicio teórico del teólogo a ambos⁵³.

Esta línea teológica tiene especial cuidado de la dimensión *religiosa* de la praxis liberadora —porque ella influye fundamentalmente en todas sus otras dimensiones, aun la política—, y por ende presta singular atención a la capacidad liberadora de la *religiosidad popular*. En consecuencia recalca lo *específicamente cristiano* en la praxis de liberación, no sólo a nivel teológico (fe, esperanza, caridad), sino en su aporte *indirecto pero eficaz* a las otras dimensiones. Supera así la alternativa: nueva Cristiandad o autonomía secularizante de lo temporal, por medio del planteo de la *evangelización de la cultura* como proyecto pastoral global y urgente para AL⁵⁴. Revaloriza así la *historia* concreta (no sólo la historicidad existencial o la praxis histórica) de nuestros pueblos y de su evangelización, y la *cultura* de los mismos: la cual ha sido evangelizada en su núcleo de sentido. Por todo ello se explica que esta corriente estime que las *categorías sacadas de la historia y la cultura latinoamericanas* (como son las de “pueblo”, “anti-pueblo”, “mestizaje cultural”, etc.) son más apropiadas que las marxistas para interpretar nuestra realidad. No por ello juzga que deban desecharse ciertos aportes de la tradición marxista, con tal que sean asumidos críticamente desde el horizonte dado por la fe cristiana y la cultura latinoamericana.

3.2. La “segunda generación” dentro de la Teología de la Liberación

Aunque resulte algo artificial hablar de una “segunda generación” en la TL, con todo es innegable el hecho de que en ella se dieron dos momentos cronológicamente distintos. En el primero se trató sobre todo de

⁵³ Sobre el sujeto comunitario de religiosidad, sabiduría y teología cf. mis trabajos: “Religión del pueblo y teología”, *Revista del CIAS* n. 274 (1978), 10-21; y, especialmente, “Sabiduría popular y teología inculturada”, *Stromata* 35 (1979), 3-18.

⁵⁴ Ver *Evangelii Nuntiandi* n. 19-20; *Documento de Puebla*, 385-443. Cf. L. Gera, “Evangelización de la cultura”, *Sedoi-Documentación* n. 40 (1979); 40 (1979); J.C. Scandone, “Hacia una pastoral de la cultura”, *Stromata* 31 (1975), 237-259.

una nueva perspectiva —y, en consecuencia, de perspectivas temáticas así abiertas—; en el segundo se logró en cambio una cada vez mayor diferenciación temática dentro de una perspectiva básicamente común, aunque esta misma fue enriquecida al hablarse no sólo de liberación, sino también de cautiverio (L. Boff) ⁵⁵. En ese crecimiento participaron nuevos autores junto a los de la primerísima hora.

Así es como, con distinto grado de madurez y elaboración, se fue tratando principalmente: a) del *método* de la TL o de una teología de lo político (TdP) que responda a sus orientaciones (pienso, entre otros, en Raúl Vidales, J. L. Segundo y, sobre todo, Clodovis Boff); b) de temas centrales de la *teología dogmática*, como son el cristológico y el eclesiológico (en los importantes trabajos de L. Boff, Jon Sobrino, etc.); c) de nuevos enfoques tanto en la *teología espiritual* (G. Gutiérrez, Segundo Galilea, etc.) como en la *hermenéutica bíblica* (Carlos Mesters, entre otros), la *historia de la Iglesia* (Enrique Dussel, etc.) y otras disciplinas teológicas; d) de la problemática filosófica conexas con la TL (aportes para una filosofía de la liberación, de E. Dussel, de J. C. Scannone, etc.) ⁵⁶. Hablamos sólo del ámbito católico; en el evangélico puede citarse, entre otros, a José Míguez Bonino.

No nos es posible ni siquiera reseñar concisamente todo ello, y mucho menos evaluar críticamente un tal movimiento vivo y todavía en pleno trabajo de creación y autocorrección, al compás de los desarrollos históricos en la sociedad, la Iglesia y la teología.

En forma quizás arbitraria elegimos tratar ahora sólo acerca de tres temas, y aun así, más bien en forma de insinuaciones que de verdaderos desarrollos. Ellos son: la epistemología de la TdP como la ofrece Cl. Boff en su importante obra (3.2.1); el tema cristológico (3.2.2); y el eclesiológico (3.2.3).

3.2.1. Epistemología de la Teología de la Político

Entre los numerosos trabajos sobre el método de la TL la obra de mayor envergadura que lo toca de cerca es la de Cl. Boff, aunque no estudia la TL sino la epistemología de la TdP en general, entendida como parte de una más amplia teología de las realidades seculares. Pero no sólo por la problemática sino también por la orientación puede ser enumerada entre las principales obras de la "segunda generación" de la TL (en especial, de su segunda corriente).

⁵⁵ Cf. la obra citada en la nota 21: dada la situación latinoamericana aparece el cautiverio (además del Exodo y otras gestas positivas de liberación) como pauta hermenéutica para comprenderla. Según R. Oliveros, op. cit., p. 332 ss., la actual posición de J. Comblin debería caracterizarse, en cambio, como una "teología desde una situación política de regímenes de 'Seguridad Nacional'".

⁵⁶ En la filosofía latinoamericana se da una línea que corresponde a la cuarta corriente mencionada. Ver, entre otros, C. Cullen, *Fenomenología de la crisis moral. Sabiduría de la experiencia de los pueblos*; S. Antonio de Padua (Buenos Aires), 1978; J. C. Scannone, "Un nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana", *Stromata* 36 (1980), 25-47; y los trabajos reseñados en "Pensamiento filosófico a partir de nuestra sabiduría popular", *Ibid.* 37 (1981), 283-287.

Se trata de una teoría de la teoría teológica (de lo político), es decir —como lo dice A. Gesché en el Prólogo— de su “discurso del método”⁵⁷, cuyo objetivo es el de clarificar su estatuto teórico.

Ya hemos tenido en cuenta esa obra tanto en nuestra exposición general del método de la TL como en nuestras críticas a la segunda corriente. Ahora reseñaremos algunos de sus aportes a la epistemología de la TdP y haremos ciertas observaciones a los mismos (que ayudarán a esclarecer lo expuesto anteriormente).

Entre esos aportes está el de haber señalado varios “obstáculos epistemológicos” de una TdP, entre los cuales se destacan el empirismo (lectura inmediata o intuitiva de la sociedad)⁵⁸, la mezcla semántica (articulación incorrecta de la mediación socioanalítica) y el bilingüismo (la misma queda sin articular). A ello opondrá el autor la relación de constitución de las ciencias de lo social con la TdP. Para comprenderla usa el *modelo de la práctica (o trabajo de producción) teórica*. La TdP se constituye intrínsecamente a través de dos mediaciones fundamentales: la mediación socioanalítica (MSA) y la mediación hermenéutica (MH). La primera le ofrece el *objeto material* (proporcionado por las ciencias de lo social); la segunda le proporciona los medios de producción específica, es decir, el instrumental teórico de lectura (según categorías teológicas) de dicho material secular. Tal lectura se da —pasando por una ruptura epistemológica— en un orden distinto de *pertinencia (u objeto formal)*: el teológico, gracias a la MH. De ese modo se explica cómo pueden llegar a producirse conocimientos teóricos propiamente teológicos (TdP) acerca de lo político (MSA) por mediación de la positividad cristiana (MH), comprendiendo así teológicamente “la medida de la ‘encarnación’ de la salvación divina en la historia humana”⁵⁹. Pero al mismo tiempo se reconoce a lo político como un espacio estructurado según una consistencia propia y una significación particular (estudiada por las ciencias correspondientes).

Otra clarificación aportada por Cl. Boff es la distinción entre el régimen de autonomía interna y el de dependencia externa de la TdP (teoría) con respecto a la praxis. Esta no entra en la constitución interna (teórica) del proceso teológico, pero es su lugar o *medium in quo* (no *medium quo*), que la condiciona pero no la constituye. Ella determina además la relevancia histórica o kairológica de la teología (no su calidad teórica), y es —aunque a través de una nueva ruptura cualitativa— su *télos* (destinación práctica y política de la teología). La dialéctica teoría-praxis sitúa en su seno a la dialéctica menor, la teórica, que se da en la TdP entre la MSA y la MH; sin embargo, en la dialéctica mayor, a pesar de la primacía de la praxis y de la circuninscripción entre ésta y la teoría, se preserva la diferencia (o corte cualitativo) entre ambas y, por ende, la especificidad de la teoría.

⁵⁷ TdP-Med., p. 13.

⁵⁸ La posición que arriba proponemos —aunque acentúa el enraizamiento del conocimiento científico en el sapiencial— se aparta del empirismo pues acepta la MSA, aunque la someta a crítica y, en ocasiones, no asuma sino parcialmente los aportes de las teorías sociales, por no considerarlas debidamente comprobadas en su totalidad.

⁵⁹ TdP-Med., p. 406.

Desde nuestro punto de vista hubiéramos deseado que la obra hiciera un mayor análisis de la relación sabiduría (teológica y humana) y ciencia —que ella toca repetidas veces—, y que, en consecuencia, explicitara sus incidencias en el método de la TdP. Ello hubiera obligado a una mayor refundición de la conceptualidad (tomada de Bachelard y otros) de la teoría general de la ciencia que se aplica luego a la TdP. Es cierto que, cuando se trata de la teología en general y de la TdP en particular, Cl. Boff va poniendo numerosos correctivos, pero éstos no lo llevaron a reformular la teoría de la ciencia que le da el marco global. Así es como —según nuestra apreciación— su libro no se libera totalmente del “teoricismo” que él mismo reprocha a Bachelard⁶⁰.

Por dicha razón la obra que comentamos no tiene suficientemente en cuenta algunos puntos que juzgamos importantes, a saber: 1) la articulación de los pasos metódicos inspirado en el modelo de la práctica teórica —propio de la que arriba llamamos “articulación científica”— con los de la articulación “sacramental” del discurso religioso acerca de la situación histórica. (La obra habla sin embargo con profundidad del “juego de lenguaje” propio del discurso religioso). Pensamos que el análisis del método de la TdP debe comenzar con los pasos anteriores a la ruptura metodológica⁶¹, y tener en cuenta, aun después de ésta, la *incidencia intrínseca* que el conocimiento sapiencial (teológico y humano) tiene aun en los momentos teóricos del proceso teológico, sin quitarles su autonomía. Esa incidencia intrínseca es debida a la *continuidad*, no sólo de contenido, sino de *pertinencia* (u *objeto formal*) que se da entre ambos conocimientos de fe (y de razón por ella iluminada), el “sacramental” (profético, pastoral...) y el teológico, continuidad que el autor reconoce. 2) En relación con ello habría que analizar más explícitamente la interacción hermenéutica y crítica entre la MSA y la MH, de modo que se afronte más claramente el problema del discernimiento metódico de lo ideológico (en sentido peyorativo) que pueda darse en las teorías sociales *antes* de ser articuladas como objeto material del proceso teológico; 3) y de modo que se trate más detenidamente de la “transvaloración semántica” o “analogización” de los conceptos que la TdP toma de las ciencias sociales, transvaloración acaecida *después* de dada la MH⁶². La obra habla claramente del modo analógico del discurso teológico, que no le impide ser autorregulado y poseer todos los caracteres del discurso teórico; pero no analiza cómo el lenguaje analógico teológico, sin dejar de ser determinado, no deja de estar abierto a nuevas significaciones, en una especie de sobre-determinación *disciplinada*. Esas disciplina y autorregulación impiden toda “hemorragia de sentido”, pero dicha sobre-determinación evidencia una relación *más que meramente extrínseca* con el mundo-de-la-vida en el que

⁶⁰ Ibid., p. 324.

⁶¹ Conviene no confundir: 1) la *ruptura metodológica* entre el discurso religioso y el teológico; 2) la *ruptura crítica* entre el conocimiento ideológico y el crítico (sapiencial o científico); 3) la *ruptura epistemológica* entre la MSA y la TdP, gracias al cambio de pertinencia debido a la MH.

⁶² De “transvaloración semántica” habla Cl. Boff citando a J. Ladrière (cf. *TdP-Med.*, p. 248); ella corresponde al proceso de “analogización” del que trato en los cap. 2 y 3 del libro citado en la nota 2.

toda ciencia se enraíza, y con la praxis (agápica, ética, histórica) desde la cual la TdP reflexiona. La distinción entre el régimen de autonomía interna y el de dependencia externa de la TdP con respecto a la praxis, aunque válida, sin embargo no basta para explicar la dialéctica tridimensional que se da en la razón una, entre razón simbólica, razón práctica y razón teórica. 4) Juzgamos que lo dicho en los puntos anteriores tendría incidencias en el orden de los contenidos (y no sólo en el del método), sobre todo en lo referente al problema del aporte específico cristiano a la cultura y la política, sin negar su respectiva autonomía. 5) Y haría replantear también la cuestión del sujeto comunitario no sólo de la praxis agápica o de la articulación "sacramental" de la inteligencia de la fe, sino también de la TdP como teoría y ciencia. Tanto esta última cuestión acerca del sujeto como la anterior acerca de la relación hermenéutica entre distanciamiento epistémico y pertenencia (en palabras más sencillas: entre ciencia y sabiduría) exigen repensar no sólo la reflexión metodológica acerca de la TdP, sino también la misma teoría general de la ciencia.

3.2.2. *Elaboración de algunos temas teológicos fundamentales*

En el prólogo de la Cristología de Jon Sobrino el Centro de Reflexión Teológica de México habla de "un avance cualitativo, como única forma de salir del impasse que está amenazando a la TL. Avance y progreso cualitativo que ya no es posible que se sitúe en el nivel metodológico, sino en el nivel de los contenidos estrictamente teológicos, en el nivel de las afirmaciones claves de la fe cristiana". Es en Cristología donde tales elaboraciones han sido hasta ahora más sistemáticas, como las de L. Boff y J. Sobrino, presentadas sin embargo todavía como "ensayo", "esbozo" o "marcos"⁶³.

3.2.2.1. *Esbozos cristológicos*

En ellos se da el entrecruce de la moderna cristología europea, sobre todo alemana, y de la perspectiva de la TL, relacionada con la reflexión cristológica de grupos cristianos comprometidos. En un primer momento se mostró a Jesucristo como liberador; luego se fueron siguiendo pistas temáticas y elaborando marcos interpretativos para retomar los temas cristológicos desde AL.

Entre dichas pistas se destaca la acentuación de *Jesús histórico*. En él se pone el *punto de partida* temático de la Cristología, y no en el Cristo de la fe. Así se intenta prevenir el peligro de una reflexión cristológica abstracta, ahistórica y no-operativa⁶⁴. Las implicancias de una tal opción hermenéutica son importantes tanto en referencia a los contenidos como a la lógica.

Así es como —entre los primeros— se afirma la *relacionalidad* constitutiva de Jesús con respecto al Padre y a su misión —al *Dios del Reino* y al *Reino de Dios*, comprendido como la utopía de la liberación

⁶³ Cf. L. Boff, *Jesús Cristo Libertador. Ensaio de Cristologia Crítica para o nosso Tempo*, Petrópolis, 1972; Id., "Cristo Libertador. Una visión cristológica a partir de la periferia", *Servir* n. 75 (1978), 351-382 (la tercera parte se titula: "Marcos para una comprensión liberadora del Jesús histórico"). El libro de J. Sobrino (subtitulado "Esbozo...") fue citado en la nota 22.

⁶⁴ Cf. J. Sobrino, op. cit., p. XI ss., 1 ss., L. Boff, art. cit., p. 36 ss.

absoluta—; se pone más énfasis en la *praxis de Jesús* que en su doctrina; se da especial importancia al *seguimiento del Jesús histórico*, no sólo como actitud moral fundamental sino también como condición epistemológica de la cristología y aun de la *teo-logía*; se reconocen “a la afirmación de la ejemplaridad definitiva del Hijo” “contenidos suficientemente concretos —el anuncio de la utopía, la denuncia de la injusticia como pecado por antonomasia, la parcialidad hacia el oprimido, el desenmascaramiento de mecanismos religiosos alienantes— para que su Espíritu no sea cualquier Espíritu, ni su Padre Dios a quien se dirige, cualquier divinidad abstracta manipulable”⁶⁵; se comprende la muerte de Jesús desde su vida; su misión con respecto al Reino y los conflictos que ella desencadena (de implicancias religiosas y políticas), al par que se acentúa el valor teológico de la *muerte de Cruz* para la comprensión cristiana de la Resurrección y aun del Dios siempre mayor, etc.

A nivel de la lógica se van a preferir en consecuencia las *categorías históricas* (y/u operativas) —como son: pecado y conflicto, tentación, proceso, conversión, seguimiento...— a las ontológicas; un pensamiento *dialéctico* (de negatividad, ruptura, contrariedad, parcialidad) a uno *analógico*; la categoría de *relación* a la de *sustancia* (para comprender trinitariamente a Jesús, pensar su persona, afirmar su Divinidad). La verdad no se separará del camino y la vida: por ello “la lógica de la reflexión cristológica —dirá Sobrino— no puede consistir en reflexionar en directo sobre los dogmas cristológicos, sino en recorrer el camino que hace posible la formulación de tales dogmas. El proceso lógico de la cristología no es entonces otra cosa que el proceso cronológico”⁶⁶.

Tal tipo de enfoque y acentuación corre peligro de cercenar o deformar la fe de la Iglesia en Cristo? Aunque se dan —también en AL— relecturas cristológicas que silencian o al menos mutilan la clara afirmación de su divinidad o tienden a reducirlo a un profeta, un luchador político o un revolucionario⁶⁷, con todo estimamos que los mejores ensayos cristológicos de la TL no caen en esos excesos. Sin embargo hay en ellos algunas afirmaciones que merecen críticas por ser al menos ambiguas, y formulaciones que exigen una mayor precisión para que no induzcan —a pesar suyo— a error o falsa interpretación.

Entre las primeras merece especial atención la interpretación del amor de Jesús por los pobres como “parcialidad” o “toma de partido”⁶⁸, de modo que en ocasiones se llegue a decir que Jesús se inserta en su sociedad “desde la óptica de una clase” o que “hace la experiencia de clase”⁶⁹. Hay en esas expresiones un sentido según el cual podrían ser bien entendidas —sobre todo gracias a las precisiones que las acompañan (que juzgamos insuficientes)—; pero, dado el uso que hoy se hace general-

⁶⁵ J. Sobrino, op. cit., p. XIX.

⁶⁶ *Ibid.*, p. XVII.

⁶⁷ Cf. Juan Pablo II, Discurso inaugural de Puebla, I.4 y I.5.

⁶⁸ Cf. respectivamente, J. Sobrino, op. cit., p. XII et passim; L. Boff, art. cit., p. 369.

⁶⁹ Cf. J. Sobrino, op. cit., p. 108.

mente de ellas y el tipo de análisis social con que se asocian, tienen una fuerte tendencia a reducir la óptica y la misión de Jesús, por la transferencia semántica que provocan. Ello no significa que haya que evacuar de la interpretación de la óptica y experiencia de Jesús la comprensión real y realista de la situación conflictiva que vivía —y lo llevó a la cruz—; pero para expresarlas, y expresar el “desde” y “para” los pobres, dicha conceptualización (de redolencia marxista) no es adecuada, aunque tampoco lo es una abstracta, ahistórica o intimista.

Entre las formulaciones que piden mayor precisión contamos algunas como: “Jesús se va haciendo, va deviniendo Hijo de Dios”⁷⁰, y otras similares. Sería falso pensar que con ello el autor pretende contradecir o desdibujar la clara afirmación de la divinidad de Jesús (pensada relacionadamente en relación al Padre) que él mismo hace, o hacerle concesiones al adopcionismo que explícitamente rechaza. El problema está en el “modelo explicativo” y la conceptualidad que adopta para comprender algo del misterio. Es meritorio buscar y haber encontrado una manera histórica y “ascendente” de hacerlo; pero ella —sin ser rechazada— debe ser “dialectizada” con una manera “descendente” y ontológica de comprenderlo⁷¹. Ello obligaría a reformular según una conceptualidad renovada, o al menos a precisar más las formulaciones que son chocantes por permanecer ambiguas.

Según nuestra estimación aquí se esconde una cuestión de mediación filosófica. Sobrino adopta un pensamiento histórico y dialéctico, que repetidas veces contraponen al analógico. En cambio existe una manera de repensar la dialéctica desde la analogía y viceversa, según una lógica que hemos llamado “analéctica”, surgida como “manuductio” o mediación filosófica para la inteligencia de la fe. Ella pretende superar las limitaciones de un pensamiento no-dialéctico y ahistórico sin quedarse en una mera dialéctica de la negación de la negación⁷². Este no es el lugar para esbozarla, aunque la consideramos importante no sólo para una Cristología liberadora sino para toda la TL. Tales cuestiones —aparentemente abstractas— están cargadas de consecuencias tanto teóricas como prácticas (pastorales y aun políticas).

3.2.2.2. Reflexiones eclesiológicas

La TL ha ido abordando casi todos los temas nucleares de la fe, ya sea de paso, ya sea en forma más o menos desarrollada. No es posible exponer ahora los lineamientos medulares de toda la teología, que ya se dibujan. Fuera de la Cristología, quizás es en la Eclesiología donde esos rasgos son más sistemáticos.

Las reflexiones eclesiológicas se ven fecundadas tanto por la experiencia global latinoamericana de lo que significa “pueblo” —para pro-

⁷⁰ Ibid., p. 293.

⁷¹ Por supuesto, tal “dialectización” pide una refundición de la ontología.

⁷² Cf. lo que a ese respecto desarrollo en el cap. 6 del libro citado en la nota 2, y lo que de una primera elaboración del mismo dice P. Hünermann en: *Gott im Aufbruch*, Freiburg, i.Br., 1974, p. 21.

fundizar en la teología de la Iglesia como pueblo de Dios— como también por la experiencia cada vez más madura de las Comunidades Eclesiales de Base⁷³. En relación con ello y con la experiencia cristiana del pobre surgen así ricas reflexiones acerca de la Iglesia de los pobres (forma histórica de ser Iglesia que se está dando en AL (como cauce estructural privilegiado para vivir y pensar la realidad de la Iglesia; sobre los pobres como centro (principio de estructuración, organización y misión) de ese modo de ser Iglesia, y como “lugar teológico de la eclesiología”⁷⁴. Son todavía reflexiones no suficientemente desarrolladas o matizadas, pero que tratan de responder a realidades vivas.

Así es como, cuando se habla de “eclesiogénesis”, de que “las comunidades de base reinventan la Iglesia”, o de “resurrección de la verdadera Iglesia”, esas expresiones no quieren negar la continuidad de fe con la Iglesia de siempre, sino que pretenden señalar una ruptura con formas históricas de darse y comprenderse la Iglesia⁷⁵. Aquí también habría que recoger lo válido y valioso de esos planteos, pero hacerlo desde una conceptualidad que al mismo tiempo que marque una ruptura histórica con lo de perimido y aun de pecaminoso que pueda haber en la Iglesia, con todo preserve —aun en las formulaciones— el reconocimiento no sólo de la continuidad esencial de la Iglesia a través de sus distintas formas históricas, sino también el de todo lo positivo de la historia de la Iglesia. Una tal conceptualidad debería ser expresión teológica de la praxis de Jesús y de la Iglesia, y de la sabiduría de los pobres, impregnadas todas ellas del espíritu de las bienaventuranzas.

Juan Pablo II previno en México contra quienes oponen la Iglesia “institucional” u “oficial” (de la que desconfían) a otra popular “que nace del pueblo”. Estimamos que esta última expresión está usada por varios de los representantes de la TL en el sentido que Puebla reconoce como válido, es decir, “como una Iglesia que busca encarnarse en los medios populares del Continente y que, por lo mismo surge de la respuesta de fe que esos grupos den al Señor”, sin negar “que la Iglesia nace siempre de una primera iniciativa ‘desde arriba’, del Espíritu que la suscita y del Señor que la convoca”, aunque —por otro lado— a Puebla “el nombre (le) parece poco afortunado”⁷⁶. El problema radica —a nuestro juicio— en la oposición y la desconfianza de las que habla el Papa. Estas se provocan —muchas veces sin pretenderlo— cuando para analizar sociológicamente a la Iglesia como cuerpo social y jerárquico se usa el instru-

⁷³ Sobre lo primero cf. el *Documento de Puebla* n. 233. Testimonio de lo segundo son el art. de Gutiérrez citado en la nota 19, o el libro de L. Boff que citaremos.

⁷⁴ Cf. J. Sobrino, *Resurrección de la verdadera Iglesia. Los pobres, lugar teológico de la eclesiología*, Santander, 1981, p. 108 ss. Es importante —para evitar eventuales exclusivismos— seguir reflexionando sobre la interrelación entre la Iglesia de los pobres como “cauce estructural para que surja la verdad de la Iglesia” y las otras estructuras o cauces privilegiados de los que habla Sobrino (v.g. “magisterio”, “sacramento”, cf. p. 110).

⁷⁵ Aludo a los títulos del libro citado de J. Sobrino y del de L. Boff, *Eclesiogénesis. Las comunidades de base reinventan la Iglesia*, Santander, 1980 (ed. en port., 1977).

⁷⁶ Cf. *Documenta de Puebla* n. 263, con referencia al Discurso Inaugural del Papa I.S.

mental marxista sin una suficiente refundición conceptual previa, y cuando a nivel teológico se comprende la historia en la cual la Iglesia está y se inserta para cumplir su misión, usando una conceptualidad dialéctica no suficientemente criticada y refundida. Como en los casos anteriormente mencionados, también aquí es necesario superar la dialéctica de oposiciones asumiendo sus valores. Tal superación es posible teóricamente y constituye por tanto un desafío teórico porque —según creemos— ella se está dando en la praxis viva del pueblo de Dios en AL y en la inteligencia sapiencial de su fe.

4. A Modo de Conclusión

De todo lo dicho se deriva una doble apreciación con respecto a la TL: 1) se trata de un movimiento teológico que ha marcado fuertemente la vida de la Iglesia y la teología latinoamericanas, y que —nacido de la toma de conciencia eclesial de la situación injusta y de la correspondiente opción preferencial de la Iglesia por los pobres— de rebote contribuyó a ahondarlas, ampliarlas y fundamentarlas teológicamente. Así es como fue realizando un fecundo pero polémico replanteo global y radical de la teología, lo que llevó a polarizaciones, ambigüedades, malentendidos y conflictos. 2) De ahí la necesidad de discernimiento no sólo práctico sino también teológico en relación con sus indudables aportes y con sus riesgos. No se trata de diferenciar corrientes internas en la TL o derivadas de ella, aceptando globalmente algunas y rechazando otras, sino de llevar la diferenciación, la crítica, la metización o puntualización a cada uno de los problemas teológicos de método y de contenido que la TL aborda y contribuye a plantear y elaborar. Un tal discernimiento hay que hacerlo sin olvidar ni el dolor y la urgencia de la situación, ni las exigencias críticas de la fe y la teología, ni la caridad intelectual que busca comprender y no condenar, ni la responsabilidad del teólogo ante el pueblo de Dios y sus pastores. Tal trabajo ya se está dando en la Iglesia, aunque en medio de dolorosas tensiones.

Con respecto al tema central de la liberación, la *Evangelii Nuntiandi* aportó importantes clarificaciones no sólo en el orden de los contenidos —que no vamos a detallar— sino también en el de la óptica general, al situarla en su íntima relación con la evangelización⁷⁷. Luego Puebla —uno de cuyos referentes obligados fue Medellín, y otro, la *Evangelii Nuntiandi*— trajo nuevas clarificaciones en torno a su planteo de una “evangelización liberadora para la comunión y la participación”. También en este caso se trató no sólo de importantes contenidos doctrinales sino del enfoque global de la problemática de la liberación dentro de la estructura total del texto. Por ambos medios Puebla preservó la identidad cristiana y la identidad latinoamericana de sus reflexiones teológico-pastorales sobre

⁷⁷ Cf. el Comentario citado en la nota 51, en especial p. 219-238.

la liberación y de las opciones pastorales liberadoras que de ahí luego deriva, como es, en primer lugar, la opción preferencial por los pobres⁷⁸.

En cambio Puebla no quiso pronunciarse acerca de la misma TL⁷⁹. Pero no dejó por eso de emplear el método "ver, juzgar, obrar"; de asumir muchos de los aportes de la TL; de precisar sin nombrarla algunas de sus formulaciones; de prevenir enfáticamente sobre "el riesgo de ideologización a que se expone la reflexión teológica, cuando se realiza partiendo de una praxis que recurre al análisis marxista"; y de exponer criterios evangélicos de discernimiento.

⁷⁸ Sobre este punto cf. mi trabajo "Diversas interpretaciones latinoamericanas del Documento de Puebla", *Stromata* 35 (1979), 249-273 (con bibliografía. Ver también: H. Alessandri, "El futuro de Puebla y sus repercusiones en la Iglesia y en la sociedad latinoamericanas", en: *Puebla. El hecho histórico y la significación teológica*, Salamanca, 1981, 83-149.

⁷⁹ Como es sabido, se presentó a la Asamblea un "modus" que nombraba explícitamente a la TL, pero no fue aceptado. Narra los detalles H. Alessandri en: "De Medellín a Puebla: los nuevos acentos", en: *Puebla, Grandes temas I*, Bogotá, s.d. (1979), p. 102.

Descripción de una Auténtica Creencia a la luz de Puebla

Francisco José Arnaiz, S.J.

República Dominicana

Hay en el Concilio Vaticano II un texto muy iluminador:

"Cuando Dios revela, el hombre tiene que someterse con la fe (cfr. Rom 16,26; comp. con Rom 1,5; 2 Cor 10,5-6). Por la fe el hombre se entrega entera y libremente a Dios, le ofrece el homenaje total de su entendimiento y voluntad asintiendo libremente a lo que Dios revela. Para dar esta respuesta de la fe es necesaria la gracia de Dios (...) Para que el hombre pueda comprender cada vez más profundamente la revelación, el Espíritu Santo perfecciona constantemente la fe con sus dones" (DV n. 5).

Todo cuanto se quiera decir acerca de la fe está explícito o apuntado ya aquí.

Tres prenotandos:

1. Creer (fiarse del que sabe y afirmar, en virtud de esta confianza, cosas que no se saben y aún no se entienden) es muy humano. El hombre vive, en porcentaje altísimo, a base de "creencias".

2. La simple creencia religiosa (fiarse de Dios; afirmar cosas de Dios), fenómeno bastante común y tan viejo como el ser humano, no es "creencia católica" sin más. Creer católicamente es responder al Dios de la revelación que llama revelando. Es aceptar y vivir lo que Dios concreta e históricamente ha revelado y más específicamente, aceptar y vivir el misterio de la salvación realizado por Cristo y revelado en y por Cristo.

3. La gran dificultad analítica, al querer desentrañar qué es la fe, es que uno está abocado inexorablemente a no poder explicar la fe sin la fe. La fe presupone y exige la fe, lo cual no implica irracionalidad de la fe sino limitación e insuficiencia humana ante la fe. Para Chesterton la fe no es necesidad ni escándalo sino "la gran aventura humana".

Esto supuesto, en todo lo que afirmemos nos ceñiremos a la fe católica, a la creencia católica.

1. **Tres Preguntas Claves:** ¿qué es creer?; ¿creer en quién?; ¿creer qué?

1. *Qué es creer*

Creer es fundamentalmente fiarse de alguien, confiar en alguien, entregarse a alguien, ponerse a disposición de alguien, aceptar lo que alguien dice.

El creer, la fe, según esto es una respuesta del núcleo más profundo del ser humano. En ella queda implicado todo el ser humano. Todo el ser humano es el que responde a una llamada totalizante.

La creencia, sin embargo, la fe depende en el creyente de la receptividad y recepción, de la perceptibilidad y percepción del sujeto de quien se fía, a quien se confía y a quien se entrega y del objeto o empresa que se le propone y que se le confía.

La receptividad y recepción, la perceptibilidad y percepción depende a su vez de diversos elementos innatos y adquiridos, psíquicos y psicosomáticos, históricos, sociales y culturales de quien percibe. Hay gente, por diversas causas, por diversos caminos, crédula, confiada y receptiva y gente desconfiada, esquiva y rechazante. Dios lo sabe y nosotros no lo debemos olvidar.

2. Creer a quién

En la fe católica se trata de creer a Dios que nos ha hablado y nos habla; que nos ha interpelado y nos interpela; que se nos ha revelado y se nos revela; que nos ha revelado su designio y nos lo revela.

Esto lo ha hecho y hace de diversas maneras y con distintos lenguajes: Sagrada Escritura (Cristo), Tradición, Magisterio de la Iglesia. En el interior de cada uno el Espíritu Santo, además de dimensionar divinamente el ser y el existir, elevándolo y trasformándolo, mueve, ilumina, dirige, guía, entusiasmo, enardece, consuela... Habla también en los "signos de los tiempos" y en la creación. Dice San Juan de la Cruz: "De donde podemos inferir que en este negocio de amor hay tres maneras de penar por el Amado acerca de tres maneras de noticias que de él se puede tener. La primera se llama *herida*, la cual es más remisa y más brevemente pasa, bien así como herida, porque de la noticia que el alma recibe de las criaturas le nace, que son las más bajas obras de Dios (...) La segunda que se llama *llaga*, la cual hace más asiento en el alma que la herida y por eso dura más, porque es como herida ya vuelta en llaga, con lo cual se siente el alma verdaderamente andar llagada de amor. Y esta llaga se hace en el alma mediante la noticia de las obras de la encarnación del Verbo y misterio de la fe (...) La tercera manera de penar en el amor es como *morir*, lo cual es ya como tener llaga afistolada, hecha el alma ya toda afistolada, la cual vive muriendo hasta que, matándola el amor, la haga vivir vida de amor, transformándola en amor. Y este morir de amor se causa en el alma mediante un toque de noticia suma de la Divinidad que es el "no sé qué, que dice en esta canción, que quedan balbuciendo", el cual toque no es continuo ni mucho porque se desataría el alma del cuerpo, mas pasa en breve y así queda muriendo de amor, y más muere viendo que no se acaba de morir de amor" (Cant. Esp. canc. 7,2-4). Y San Ignacio por su parte afirma: "Mirar cómo Dios habita en las criaturas, en los elementos dando ser, en las plantas vegetando, en los animales sensando, en los hombres dando entender; y así en mí dándome ser, animando, sensando y haciéndome entender; asimismo haciendo templo de mi seyendo criado a la similitud e imagen de su divina majestad" (Ejerc. Esp. n. 235).

El Dios de quien uno se fía, es un Dios personal, Padre, que es amoroso, sabio y veraz; un Dios que no solo revela e interpela desde fuera sino que mueve y ayuda a responder, comprender y aceptar desde dentro de cada uno. Creer es gracia de Dios. Dios, sin embargo, en su acción y con su acción jamás suplanta al hombre. Dios trabaja en el ser humano o con el ser humano.

Se impone una reflexión. La fe presupone e incluye la "Psicología" pero la trasciende, la provoca y la despista.

3. Creer qué

Lo que hay que creer en la fe católica es el misterio de la "salvación" revelado y realizado por Dios a través de Cristo.

Tal salvación es en favor de todo el hombre y de todos los hombres. Por ello la salvación es trascendente e inmanente, temporal y escatológica, histórica y ahistórica, divinizante y humanizante. Histórica significa que se realiza sucesivamente, por etapas, en el tiempo aunque su culminación plena sea en la eternidad.

Depositaria de esta salvación y actualizadora de ella en el tiempo es la Iglesia, institución primordialmente divina. Por eso creer en Dios católicamente implica creer a la Iglesia, creer en la Iglesia y aceptar la Iglesia.

Supuesto todo lo que precede, la perfección de la fe católica —su autenticidad, genuinidad e integridad— puede sufrir detrimento, traición y despiste por el lado del creyente (inmadurez humana, anomalías, limitaciones, condicionamientos etc.); por el lado de Dios (falsamente percibido, empequeñecido, mixtificado, mitificado, antropomorfizado, despersonalizado, por diversas razones y por diversos caminos); y por el lado del misterio revelado de la "salvación" (insuficientemente presentado, mal captado, mutilado, tergiversado, acomodado o instrumentalizado...).

Si el Dios en quien se confía no es el Dios genuino de la Revelación y si el misterio de la salvación que uno acepta y quiere vivir en sí y en los demás, no es el genuino misterio de la salvación revelado y realizado por Cristo, la fe que se viva y se profese, jamás será, aunque lleve ese nombre, fe auténticamente católica.

Evidentemente que en el peregrinar en fe hay dos fases: aceptar la fe asintiendo a ella y vivirla radicalizándola progresivamente. Tal radicalización exige ir ajustando y perfeccionando su recta comprensión e ir asumiendo responsablemente sus exigencias inmanentes (históricas) y trascendentes (escatológicas).

2. Auténtica Creencia a la Luz de Puebla

Varios Prenotandos:

— Puebla es un compromiso formal de evangelización del Continente entero latinoamericano.

— Para Puebla evangelizar es proclamar y realizar la salvación. La realización de la salvación incluye la conversión y transformación del hombre y de todas sus expresiones humanas (valores, normas, costumbres, leyes, acciones, mecanismos, organismos, instituciones, etc.).

— Puebla, según esto, pretende despertar, avivar, ajustar, dinamizar y encarnar "históricamente" la fe. Para ello se detiene a analizar lo que entraña, implica y exige la "salvación" nuestra en Cristo, de la cual es depositaria y actualizadora la Iglesia.

— Puebla es consciente que la fe católica del Continente Latinoamericano tiene graves quiebras, fisuras y mixtificaciones que hay que superar. Consecuentemente presenta y precisa los elementos o dimensiones de una auténtica fe o creencia católica en los momentos actuales de Latinoamérica.

Veamos, pues, los elementos o dimensiones de una auténtica creencia católica hoy, en Latinoamérica, según Puebla.

1. Un concepto correcto y sano de Dios fundamentado en la Revelación. (La Revelación explana no qué y cómo es Dios sino cómo Dios actúa salvíficamente respecto al hombre) (DP nn. 406, 1106, 914, 308, 182, 276 y 308).

2. Una concreta y correcta concepción de Cristo, revelador y salvador; de la Iglesia, depositaria y actualizadora de la salvación; y del hombre, destinatario y protagonista de la salvación.

Tal concepción debe estar fundamentada en la Revelación (Sagrada Escritura, Tradición y Magisterio de la Iglesia) y es, por lo tanto, básicamente, fe, aunque a veces sus asertos coincidan con las Ciencias humanas que no deben ser preteridas sino integradas.

El eje principal *Cristológico* es la mediación: Cristo mediador entre el Padre y los hombres; la divinización del hombre a través de la Humanización del Verbo. Nuestra filiación divina en el Espíritu Santo por Cristo radicaliza la fraternidad universal entre los hombres. (DP nn. 170-219).

El eje principal *Eclesiológico* es: la Iglesia signo visible y eficaz de la salvación; la Iglesia-Pueblo de Dios signo y servicio de comunión (DP nn. 221-303).

Los ejes principales *Antropológicos* son: la dignidad connatural del ser humano llevada a su plenitud en Cristo con la participación de la vida divina a través de la presencia activa del Espíritu Santo en él; su libertad interna no obstante limitaciones y condicionamientos; y su sociabilidad a nivel humano y divino, en dimensión natural y sobrenatural. (DP nn. 304-339).

3. Una "salvación" trascendente e inmanente, temporal y eterna, histórica y escatológica en mutua dependencia.

La dimensión inmanente, temporal e histórica exige que la "salvación" (la fe) sea *inculturada*, es decir que llegue al modo particular como cada pueblo vive y cultiva sus relaciones con la naturaleza, de los hombres entre sí y con Dios; que penetre los valores que lo animan y consolidan y los desvalores que lo debilitan y el conjunto de "formas" a través de las cuales esos valores y desvalores se expresan y configuran (costumbres, normas, leyes, lenguaje, instituciones, estructuras de convivencia social).

La inculturación, por su parte, exige que tal "salvación" sea siempre y coyunturalmente de manera muy especial hoy en Latinoamérica:

— *Liberadora* (en virtud del amor y la justicia)
 — *Promotora humana*
 — *Comprometida políticamente*
 — *Crítica de las ideologías* a partir de su concepción del hombre
 — *Forjadora de hombres capaces de hacer historia* que impulsen eficazmente con Cristo la historia hacia el Reino. (DP nn. 385-562, 274-279).

4. Una "salvación" que a ejemplo de Cristo, nuestro modelo, opta preferencialmente por los pobres, es decir por la supresión de la pobreza inhumana e injusta destruyendo las causas de ella y por la prevalencia de la ennoblecedora pobreza evangélica. (DP nn. 1134-1165).

5. Una "salvación" que integra dentro de la Iglesia, dinámicamente, diversos carismas (oficios y acciones) complementarios, haciendo de la Iglesia una réplica del misterio de comunión y participación trinitaria. (DP nn. 211-219, 659-833).

6. Una "salvación" que de acuerdo con la santidad que ofrece y de la cual es portadora, exige perfección creciente en el amor vivificado por la caridad según el estado de vida, oficio y situación y exige también se recurra a la "liturgia" (sacramentos) oración y piedad. (DP 250-253, 896-963).

7. Una "salvación" misionera —difusiva y expansiva— en virtud del llamamiento universal a su participación. En Cristo todos hemos sido salvados, "ya no hay más judío ni griego, esclavo ni libre, varón ni hembra" (Gal 3,28). Todos los que han aceptado la "salvación", se han hecho partícipes, desde su carisma y a través de su carisma, de la misión evangelizadora de la Iglesia (DP nn. 474, 205, 362-365). Exigencia de la vocación y misión evangelizadora es el recurso a los medios eficaces: Medios de Comunicación Social, acción con los Constructores de la Sociedad pluralista (DP nn. 1063-1095, 1207-1253).

8. Una "salvación", honda y vasta, que se realiza bajo el dinamismo del Espíritu Santo. La "salvación" es obra del amor gratuito de Dios, de su gracia que por parte de Dios es siempre eficaz. (DP nn. 198-204, 1305).

9. La vivencia de la fe, la realización de la "salvación", la implantación del Reino es un proceso. La fe del niño es infantil, la del joven juvenil, la del adulto debe ser adulta.

El ritmo en los procesos debe ser siempre respetado y jamás violentado. Las consecuencias son siempre fatales cuando el ritmo es artificialmente alterado.

El tema del proceso y ritmo está omnipresente en el Documento de Puebla.

3. Algunas Reflexiones

1. La fe, la creencia, católicamente hablando, es un fenómeno complejo y misterioso. En él convergen el hombre, Dios y la "salvación", tres realidades complejas y misteriosas.

2. La fe católica se fundamenta eminentemente en Cristo, realidad histórica, plenitud de la Revelación y arquetipo del cristiano creyente.

3. La fe, por parte del ser humano, admite grados. Por eso la expresión concreta de la fe de cada uno depende del grado de perfección de la fe del creyente. A su vez el grado de perfección de la fe del creyente depende de la radicalidad de su evangelización.

4. La fe en su dimensión de comprensión de la Revelación está mediatizada por la conceptualización y formulación humana de lo revelado.

Este puente mediatizador puede y debe ser camino y hasta atajo pero a veces puede resultar y de hecho resulta rodeo y hasta desvío.

5. La fe es evolutiva personal y comunitariamente.

La evolución está marcada por el proceso de maduración del hombre, por la comprensión progresiva del misterio de salvación y por el compromiso creciente, cada vez más consciente y responsable respecto a las exigencias de la fe.

6. Una cosa es la fe y otra las expresiones de la fe. La fe no puede existir sin expresiones concretas pero puede haber expresiones de fe sin fe o de fe vacilante o de fe mixtificada.

7. La fe está continuamente sujeta a quiebras y riesgos: debilitamiento, crisis, síncope, distorsión, instrumentalización, pérdida y ruina.

La fe debe ser cultivada, robustecida y defendida.

8. Jamás se debe olvidar que la fe, la esperanza y la caridad son tres aspectos de una misma realidad y que las tres mutuamente se incluyen y se reclaman.

9. Revelación es "manifestación divina de realidades ocultas religiosas (más en concreto de sucesos salvíficos con sus exigencias) no de realidades "científicas".

Dios revela esas realidades y deja que el hombre, en cada época según sus conocimientos, vaya dando sus explicaciones humanas "científicas" o "más o menos científicas" de acuerdo al grado de desarrollo de las ciencias en cada momento histórico.

En toda verdad revelada, que proclama la Iglesia, hay que distinguir tres elementos: la realidad o suceso revelado; su conceptualización humana; y la formulación humana de tal conceptualización.

La Revelación queda restringida a lo primero. Lo segundo y tercero es obra humana y como obra humana sujeta a perfeccionamiento y aun a cambio radical.

Dicho cambio en la conceptualización y formulación es a veces no solo conveniente sino necesario. En el elenco de verdades reveladas son muchas hoy las verdades que están exigiendo nueva conceptualización y nueva formulación de acuerdo al avance innegable de las ciencias, sobre todo, humanas.

Concluyo: Ante la fe profunda y vasta, generosa y limpia, exigente y comprometida, trascendente e immanente que Dios quiere de nosotros y para la cual jamás se nos negará la abundante y eficaz gracia de Dios, qué realista es la súplica de los Apóstoles que nos transmite San Lucas en el capítulo 7, versículo 5 de su evangelio: "Señor, danos más fe".

Problemas de Método en Catequesis

Jorge Julio Mejía M., S.J.

La búsqueda en el mundo de la catequesis ha sido intensa en los últimos años. Se proponen programas, textos, métodos, dinámicas. Las dificultades experimentadas por los catequistas han llevado a muchos de éstos a retirarse de su trabajo declarándose incapaces para poder responder adecuadamente a su delicada misión. En poco tiempo se ha pasado del énfasis en la doctrina aprendida a través de preguntas y respuestas, a una catequesis que da gran importancia al individuo y su situación, pasando por la intensa vida del grupo, para volver a la doctrina, a los contenidos.

Sin lugar a dudas es la catequesis uno de esos puntos especialmente sensibles a todos los cambios ocurridos en la vida de la comunidad cristiana en las últimas décadas. Es más, se podría decir que ella misma constituye un indicador de la problemática que se experimenta tanto en el campo teológico, como en el disciplinar, moral, litúrgico, sacramental, espiritual. Y es a la catequesis a la que se le hace el mayor número de reclamos por parte de todos los grupos en la Iglesia: si lleva o no adecuadamente al conocimiento integral del mensaje cristiano, si da o no una adecuada formación moral, si crea el debido sentido de la vida sacramental, de la liturgia, de la vida comunitaria, de la oración, del pecado...

Y la reflexión eclesial se ha hecho eco de todas estas preocupaciones a lo largo de todas las grandes instancias de clarificación y profundización de los problemas planteados a la pastoral por la evolución de la humanidad, así como por los grandes progresos en la comprensión del mensaje evangélico y de nuestra misión en el mundo contemporáneo. Ya hablemos del Vaticano II, o de las Semanas Internacionales de Catequesis, o de los Sínodos, o las Conferencias de Medellín y Puebla, o de los documentos de Paulo VI y Juan Pablo II: el tema de la catequesis, de la educación de la fe ha sido un eje de preocupación permanente.

Las preguntas, con todo, subsisten para los catequistas. Aunque podamos reconocer claramente la iluminación que han logrado con las orientaciones producidas, quizás aún se cae en radicalismo y simplificaciones que no siempre dan posibilidad de resolver los problemas reales de la catequesis en cuanto ésta debe brindar resultados claramente perceptibles a través de los procesos de maduración de la fe de niños, jóvenes y adultos que finalmente vayan engrosando las filas de los cristianos que deciden ser luz, levadura, sal en medio de una sociedad que clama por una profunda transformación y que tiene sed de que los valores del evangelio circulen por todas las venas del cuerpo social.

Primer Problema: Relación Contenido Método

Cuánto desean los catequistas y muchos pastores el poder tener a mano un compendio de la doctrina católica, de lo esencial del mensaje cristiano para poderlo entregar a los jóvenes y adultos, sin que se quede

por fuera ningún aspecto esencial del mismo. Una vez asegurado el contenido el problema de conseguir un método adecuado para hacerlo pasar seguramente no será tan complicado.

Sin embargo el problema no es tan sencillo. No se trata de poder tener un breviario de las verdades católicas para poderlas transmitir. Nunca podemos olvidar el hecho de que un gran teólogo puede llegar a perder la fe y que es posible que nuestras catequesis hayan producido ateos que saben de memoria la doctrina.

Cuando se habla de contenido no debemos referirnos particularmente a la doctrina, entendiendo por ésta la organización sistemática de las principales verdades que se refieren a nuestra fe. Es importante, hablando de la catequesis, referirse al núcleo fundamental de lo que ha sido la revelación. En otras palabras ¿cuál es el núcleo que origina nuestra fe? ¿A partir de qué nosotros nos constituimos en creyentes, en miembros del grupo de cristianos que conforman la comunidad signo de la presencia salvífica de Dios en la tierra?

En este sentido tenemos que tener muy claro que la primera y última palabra de nuestra existencia es una palabra de amor. Que Dios es amor. Y que la revelación del Amor nos fue hecha por medio de Jesucristo quien al encarnarse nos manifestó en medio de la historia, actuándolo de manera visible, el amor que Dios nos tiene. Fue El, Dios-con-nosotros, que plantó su-tienda-entre-nosotros. El Dios que tomó la iniciativa y nos salió al encuentro para revelarnos cosas tan importantes como el que Dios era nuestro Padre, que nos llama sus amigos. Que nos ha amado él primero y nos ofrece su amor. Y que por demostrarnos el amor, por proponer un amor real, eficaz a los hermanos con todas sus consecuencias en todos los órdenes de la vida, los egoístas, los que sacrifican el amor al becerro de oro y al poder, le dieron muerte. Así, El, Jesucristo, nos mostró que perdía la vida generosamente para podérsola dar a nosotros y podernos mostrar la condición "sine qua non" del triunfo del amor: hacer frente al egoísmo, y muy particularmente al egoísmo organizado, entregando la vida, más allá del miedo y de la conservación de nuestra vida, lo cual sólo daría como resultado la pérdida de la auténtica vida, la que se genera en el amor. Y este acto de amor de Dios, que nos invita, nos interpela, que nos sale al encuentro cotidianamente, espera nuestra respuesta: es decir nuestra fe.

Y el aceptar esta relación personal con Dios lleva consigo una serie de consecuencias como todo acto de amor humano auténtico: que es transformador, fecundo. Ese amor de Dios nos congrega en un pueblo, nos convierte en levadura, luz, sal, para el mundo. Nos comunica la vida que no termina nunca y nos da así posibilidades de pensar nuestros años de existencia en función de un proyecto global que recorre la historia con su dinámica propia a lo largo del cual se van construyendo, gracias a nuestra colaboración con el Señor, los cielos nuevos y la tierra nueva. Experiencia cristiana fundamental del encuentro con el Jesucristo resucitado, vencedor del mal y de la muerte que alimenta una esperanza permanentemente inquietante, y que nos impide convertirnos en profetas de desastres y en permanentes nostálgicos de los tiempos pasados. Porque dentro de la dinámica salvífica del Señor, nunca ningún tiempo pasado

fue mejor. Porque en medio de nuestro trabajo de completar la creación siempre estamos progresando, avanzando hacia el Reino.

Entonces este núcleo central, constituido por la relación amorosa con Dios, presente y actuante hoy en la historia de la humanidad, reconocido gracias a nuestro discernimiento, nuestra oración y nuestra lectura comunitaria de la Palabra, es el marco fundamental dentro del cual hay que encuadrar cualquier método en catequesis. Más claramente dicho: este hecho constituye la línea metodológica de fondo.

Y esto puede ser bien claro según lo que se acaba de expresar. Porque entonces todo lo que se haga en las sesiones y estructuras de la catequesis debe ayudar a esta tarea fundamental; propiciar el desarrollo de un proceso de encuentro con Dios, de una experiencia de Dios. Y tendríamos que recordar siempre que una experiencia no se transmite. A lo más se puede hablar acerca de ella. Lo más que podemos hacer es crear condiciones favorables, iluminar, facilitar, para que ésta se produzca. Y se trata de una experiencia de relación.

Si tuviéramos que darle algún nombre a esta línea metodológica, podríamos llamarla "relacional". Sin que ello quiera decir que queda reducida la experiencia de fe a un ámbito intimista e individual. La historia de salvación nos manifiesta cómo la auténtica relación nacida del encuentro con el Cristo Pascual, no permite de ninguna manera esta privatización del acto de fe, esta exclusión de la dimensión comunitaria, ni mucho menos el desentenderse de la misión en el mundo.

Segundo Problema: La Experiencia de Fe del Catequista

La utilización de los argumentos de autoridad a lo largo de las sesiones de catequesis para sustentar los diferentes aspectos de la doctrina que se presentan a los catequizados, revela una gran inseguridad por parte del catequista en relación con su propia fe. No es difícil adivinar detrás de la cólera de algunos cristianos que quieren defender la ortodoxia de manera demasiado apasionada, la posible relación defectuosa que los liga a ellos con sus propios contenidos de fe. Si Dios y su acción son hechos irrefutables, no será nuestra lógica o nuestra apologética o nuestro fanatismo lo que los haga triunfar, sino la nueva relación con el que no piensa como yo, la caridad, la comprensión, la irrefutable experiencia de vida que nos lleva a vivir de manera distinta juntos en medio de los hombres, lo que iluminará la verdad que sólo podrá ser explicada, comprendida, demostrada, una vez que se haya "hecho".

¿En qué medida el catequista se siente él mismo transformado, salvado por su fe? ¿Ha encontrado, gracias a su fe, sentido a su propia existencia? ¿Su fe le ha dado posibilidades de ubicarse de una manera original, creativa, transformadora en medio de la sociedad injusta? ¿Su propia fe lo ha impulsado a ser un tipo de hombre o mujer que puede de alguna manera constituirse en una luz para los jóvenes y las jóvenes del mundo actual? ¿Su fe lo ha llevado a mostrar con su manera de vivir en la sociedad que nada humano es ajeno a los creyentes? ¿O lo ha aislado con una mirada despectiva hacia este mundo? Por lo tanto ¿qué valores encarna que a través de él puedan ser leídos en el Evangelio como

aquellos que nos dan posibilidades de descubrir toda la fecundidad de la vida cristiana? ¿Lo ha insertado su experiencia de fe en una comunidad cristiana real, viva, en la que se comparte la vida, la fe, los bienes materiales, de donde se parte para ejercer todas las tareas en medio de la sociedad como expresión de los compromisos comunitarios expresados y provocados por la vida sacramental?

Sólo en este sentido podremos hablar del catequista como un testigo de algo. Pero sin lugar a dudas puede disminuirse mucho la tarea del catequista cuando éste se cree portador de una especie de filosofía y de alguna manera se equipara a otros maestros que tienen ciertos contenidos que pasar a sus alumnos. Catequizar debería equivaler a enseñar a vivir. Delicada y trascendental tarea. Por eso el catequista tiene en muchos aspectos de su tarea un papel de maestro espiritual. Al fin y al cabo debe dar elementos, debe orientar para que se viva esta experiencia de Dios. Son los catequistas quienes inician en la oración, en la experiencia sacramental y vida litúrgica, quienes introducen en la vida de la comunidad eclesial, quienes crean el sentido de la conversión, dan claridad sobre la tarea del cristiano en el mundo, ayudan a tener una visión cristiana del hombre, del mundo, de la sociedad. La verdadera evaluación de un catequista la deberían hacer sus catequizandos el día que pudieran venir y decirles: "no creemos por lo que nos has dicho, sino por lo que hemos visto y oído".

Tercer Problema: La Comunidad Cristiana

Desde el punto de vista eclesiástico este problema podría resolverse fácilmente. La comunidad cristiana, a través del párroco, le da misión al catequista para que desempeñe este ministerio con los niños, los jóvenes y los adultos. Y allí podremos tener a muchos catequistas cumpliendo con este oficio. Pero tenemos que ir mucho más allá; la necesidad de que el catequista tenga una verdadera experiencia de vida eclesial. Es decir que no pertenezca a una comunidad meramente formal, sino a la comunidad viva, en la que él nutra su fe.

La experiencia eclesial del catequista tiene una importancia capital en el desempeño de su ministerio de catequista. Porque entonces podrá entender cómo su punto de partida es la comunidad, cómo sirve al crecimiento y fortalecimiento de la misma mediante el acompañamiento de los procesos de maduración de la fe, y cómo también da posibilidades de que la comunidad se extienda y se multiplique.

En esta comunidad el catequista deberá y podrá ubicar un verdadero lenguaje de la fe que si bien sea plenamente fiel a los documentos de la fe (Escritura, Tradición, Símbolo de los Apóstoles), tiene una calidad viva especial porque procede del resurgimiento en el hoy de la vida eclesial de la experiencia vivida en el encuentro con el Cristo resucitado que le ha transformado la vida y su ubicación en medio del mundo, ofreciendo incluso su vida por vivir la solidaridad con los pobres y su lucha contra el egoísmo organizado.

Y será de esa experiencia fundamental de donde brotará la palabra viva (o revitalizada de la fe), los comportamientos que a través de la manifestación de valores y actitudes evangélicas constituirán auténtico

testimonio del hombre nuevo, y finalmente habrá un rico contenido de vida y experiencia que necesariamente se deberá celebrar, celebración que al mismo tiempo producirá nuevos compromisos con la extensión, y la profundización de la vida nueva.

Pero además de lo anterior será muy importante poder ubicar la organización de la catequesis a partir y en función de la comunidad eclesial viva. De allí procederán las personas que estarán en estos procesos ordenados y sistemáticos de maduración de la fe, y allí podrán volver. Pero habrá que tener claro que cuando la catequesis toma a sus destinatarios un poco de aquí y de allá y después de un tiempo los entrega así, sin más, a la "vida", está corriendo muchos riesgos de perder todos sus esfuerzos, pues si el ingreso a la comunidad eclesial no es una realidad el día de nuestro bautismo, no hay que olvidar que habrá que crear las comunidades como resultado concreto de los procesos de fe vividos en la catequesis. Las comunidades son los terrenos aptos para que florezca con toda su fuerza la fe y en donde y desde donde sea posible ser el signo de salvación que es indispensable hacer presente en el mundo de hoy. Será allí donde se deberá revisar, discernir y estimular la tarea de transformación de la sociedad, indispensable para todo creyente que debe luchar para que el amor, la fraternidad, la paz y la justicia logren finalmente encontrarse en medio de nuestros campos y nuestras calles, y esto sin sentirse jamás ajenos a los medios a través de los cuales el hombre busca estas realidades.

Cuarto Problema: El Lenguaje

Es importante saber que muchas veces podemos utilizar términos más o menos renovados, pero seguir utilizando lenguajes que poco tienen qué ver con un auténtico mensaje Cristiano. En este sentido no sólo es lenguaje la palabra que se habla o se escribe. También lo son nuestras formas de organización, el trato que le demos a la autoridad, la aplicación de las normas y sanciones, la ubicación social de nuestro trabajo. Y es allí donde puede descubrirse muchas veces incoherencias notables.

La experiencia de fe, en una comunidad cristiana viva, es fundamental para que el catequista pueda producir un lenguaje-fe que se convierta en algo realmente significativo, signo, testimonio de la realidad del Dios vivo, que motive como en el caso de los ciudadanos de la Samaritana, a ir al encuentro del Jesús real. A veces los catequistas pueden tomar el lenguaje que la tradición constituye y da por hecho y transmitirlo tal cual, de manera objetiva, sin que se puedan percibir claramente sus raíces en la historia, en la vida del hombre, en la organización de la vida colectiva. Con ello no será un lenguaje en el cual la fe, la experiencia se dice, sino que fácilmente se puede convertir en un discurso acerca de la fe, acerca de Dios.

Si el discurso que se produce en una sesión de catequesis tiene que manifestarse en comunión con el discurso universal del resto de comunidades cristianas, esta coherencia no se la da tanto la repetición formal de los términos consagrados, cuanto el surgimiento de la vida cristiana real que produce un lenguaje-fe, también original. Su unidad le viene del hecho que el punto de origen, el hecho de donde brota es la experiencia

de un único Dios, resucitado, que se hace presente hoy en medio de la comunidad. Cuyo conocimiento es facilitado, iluminado por la palabra que nos viene del pasado (de nuestros padres) y de otras comunidades cristianas que han hablado así al reflexionar sobre su propia fe y sobre la fe de la comunidad y en el cual nos es posible reconocernos; con el cual nos podemos confrontar y nos puede cuestionar. Pero que nunca podrá sustituir nuestro propio lenguaje, en cuanto que éste en definitiva tenga también que expresar lo que a nosotros nos produce la viva experiencia del encuentro con el Dios vivo a lo largo de nuestra propia historia de salvación.

Quinto Problema: La Relación de la Fe con la Justicia

De manera muy particular en las comunidades latinoamericanas este problema se ha planteado con especial crudeza. Y se puede hablar de crudeza porque a raíz de los diversos enfoques que se le da a este punto, la comunidad se ha dividido profundamente.

A un nivel bastante abstracto es posible que todos los cristianos estemos de acuerdo en que el problema de los pobres es también un problema que debe interesar a todos los miembros de las comunidades.

El amor, la solidaridad, la caridad, la compasión, todo esto nos impulsa a remediar el sufrimiento de los que padecen hambre, desnudez, desempleo... Con todo, al decir esto no hemos dicho casi nada, porque nos queda la pregunta acerca del cómo ayudarles de manera efectiva. Es a nivel del problema del cómo donde se tropieza con las mayores dificultades. Sin embargo muy pronto se comenzó a descubrir un problema todavía más complejo: que el planteamiento acerca de los cómo, estaba condicionado a situaciones de experiencia personal, de ubicación social, de intereses personales y colectivos. Más aún, se ha llegado a análisis que han creado la sospecha de que según la ubicación, las solidaridades, la red de relaciones sociales desde las cuales se hable, será posible hacer lecturas totalmente diferentes de un mismo mensaje.

Veamos un ejemplo. Tomemos un catequista que quiere explicar la frase de Paulo VI: "no a la violencia, sí a la paz". Si este catequista se mueve dentro de un grupo que vive en tranquila posesión de su casa, con un empleo que asegura de manera digna el sustento y unas ciertas comodidades, entonces es posible que en su explicación y en los comentarios del grupo aparezcan muchas frases alusivas a: sí a la paz del amor, de la fraternidad, de la tranquilidad social, de la seguridad, de la reconciliación, del perdón, del orden. No a la violencia de la reivindicación, de la lucha social, del terrorismo, del odio, de la oposición entre clases sociales, de la huelga, de la ira, del puño en alto. Pero si el catequista se mueve dentro de otro grupo en el que predomina el obrero que luchó duramente por la subsistencia dentro de condiciones de trabajo nada fáciles, en situación de explotación, es posible que la explicación de la misma frase puede ser hecha así: no a la violencia de la explotación, del hambre, del irrespeto al derecho de huelga, de la represión policial, del soborno a los líderes obreros, de los salarios injustos, de la manipulación política de los problemas laborales; sí a la paz de los justos salarios, de las condiciones de trabajo más humanas, de la participación en la empresa,

de una política que se interese realmente por el bien común, teniendo muy presentes las grandes mayorías.

En los contenidos de estas dos catequesis es posible una marca dejada por la experiencia social de cada uno de los grupos y por el tipo de intereses que inquieta la existencia de cada uno de ellos. Si cada explicación se convierte en un tema de catequesis podríamos preguntarnos: ¿Hay uno de los dos verdadero y el otro falso? O dicho de otra manera: ¿hay uno que se acerca más al evangelio que el otro? ¿Qué hilo conductor de la tradición de la Iglesia nos puede permitir de manera más clara asumir una u otra posición? ¿Qué textos de la escritura y del magisterio nos servirán para iluminar uno u otro discurso? ¿O deberemos optar por asumir un discurso absolutamente abstracto que no haga alusión alguna a las situaciones reales, concretas, históricas de los catequizandos? ¿Y que ellos vean qué consecuencias morales pueden sacar de ese discurso?

No en vano una opción por los pobres y la preocupación por dar una formación para la política entre otras tareas asignadas por Puebla a la catequesis, vienen a darnos alguna luz en este problema.

Todo se refiere a que no debemos permanecer más tiempo dando explicaciones acerca de qué es la justicia, cuáles son sus fundamentos bíblicos, qué ha dicho la tradición sobre la justicia, cuáles son sus características, divisiones y subdivisiones, diversos sentidos... También tenemos que preocuparnos acerca de los mecanismos que producen la injusticia y los que hacen posible que se produzcan actos de justicia en el mundo. Y esto necesariamente, en virtud de la ley de la encarnación de Jesucristo, de la revelación en la historia, de la comunidad que debe ser realmente fermento y signo de transformación, de la responsabilidad del cristiano en el mundo, de las consecuencias éticas del acto de fe, en virtud de todo esto tenemos que prestar oídos responsablemente a la problemática que nos plantean las formas concretas y sociales que reviste la injusticia, la opresión, la dependencia, la explotación de los hombres unos a otros. Y esto porque la fe al hacernos responsables de la historia, nos remite también a la necesidad de tomar las decisiones que nos comprometan con las tareas eficaces de transformación de esa misma sociedad. En ningún caso la fe nos debe inducir a huir de la complejidad, la angustia y los riesgos que el meternos en este mundo nos pueda traer. Espiritualizar nuestras opciones realmente en medio de situaciones tremendamente conflictivas, no puede ser interpretado sino como una poco valiente huida de aquello que constituye nuestra verdadera lucha por vencer el mal, sabiendo de antemano que esta lucha nos traerá la persecución. La fe no nos proporciona evidentemente respuesta a nivel del cómo, pero sí nos motiva poderosamente para que seamos creativos en la participación y en la búsqueda, ayudándonos de las ciencias sociales y políticas, de las formas más eficaces para el establecimiento de un auténtico bien común. En cualquier proceso transformador social, los cristianos debemos participar desde adentro a fin de salvaguardar en todo momento la fidelidad a los valores sociales que siempre se proclama que se van a conseguir en todos los sistemas sociales que se proponen. Para buscar, promover y alcanzar la mayor participación del pueblo en las formas de poder político, económico, cultural. Para mantener siempre vivos los valores

que llevarán en toda circunstancia a respetar a la persona y a cuidar los derechos de todos especialmente de los pobres, a no permitir la utilización de la fe y de la comunidad eclesial, o peor aún, de la autoridad religiosa, para la conservación de regímenes que a todas luces subsisten para proteger unos estados de cosas claramente lesivos para los intereses de las mayorías. Y como esta presencia es bien compleja, es necesario que para poder tener participaciones reales y responsables, los cristianos tengamos suficiente claridad en todo lo que a estos procesos de transformación social se refiere. De lo contrario seremos utilizados ingenuamente sin darnos cuenta para qué. Pero tampoco nos será lícito mantenernos a la expectativa, fuera de los procesos a la espera de los resultados, para que una vez que se hayan hecho los esfuerzos y los resultados hayan sido positivos entonces sí reconocerlos e instalarnos cómodamente en ellos, o para hacer simplemente de jueces, lo cual muy peligrosamente nos podrá asociar a los grupos que no quieren el cambio sólo porque éste lesiona sus propios intereses y privilegios.

Dos conclusiones entonces para el método catequético: díme de dónde procedes y te diré cómo enfocas el problema. El catequista, desde la opción por los pobres debe situar su acción como catequista teniendo presente que la auténtica acción en pro de la justicia es un analizador de la autenticidad de los resultados del proceso de maduración de la fe. Pues es claro que el amor de Dios y el amor entre los hermanos no son compatibles con una situación como la que vive nuestro pueblo. La segunda conclusión: es tarea de la catequesis a través de la comprensión de lo que es la misión del cristiano en el mundo, el motivar para que "el ser personalmente competente" en los diferentes campos de la tarea de transformación social, impulse a los cristianos a no ser ingenuos del montón en esta empresa de transformación.

Finalmente tenemos que tener presente que en la medida en que los cristianos han ido participando en estos procesos de transformación social, han ido necesitando por parte de las comunidades cristianas el desarrollo de una verdadera pastoral de acompañamiento para que les dé todo el apoyo, toda la solidaridad y toda la luz y posibilidad de profundización en su fe a medida que el trabajo a que su compromiso los induzca les cree crisis, necesidades, perspectivas nuevas, para que su fe se fortalezca. Porque bien claro debe quedar: no es este trabajo el que produce inevitablemente la pérdida de la fe: es la debilidad de los elementos en los que se apoya la fe, son las alianzas sociales a las que esta fe ha inducido ingenuamente, es el papel no transformador a la que ésta ha conducido muchas veces, factores todos muy reales presentes en las crisis de fe de estos hermanos nuestros.

DOCUMENTO

Mensaje de los Obispos de Guatemala

Los Obispos de Guatemala al terminar la Asamblea Plenaria Anual el 22 de abril pasado, dieron a conocer un MENSAJE dirigido a todos los sacerdotes, religiosos y laicos de su país.

El texto del *Mensaje* es el siguiente:

I. Con ocasión de nuestra asamblea plenaria anual, los Obispos de Guatemala, que integramos la Conferencia Episcopal, nos hemos reunido esta semana en la basílica del Señor de Esquipulas.

Fraternalmente unidos a los pies del Santo Cristo, en un clima de oración y reflexión, hemos evaluado los múltiples y evidentes beneficios que a todos, —Obispos, sacerdotes, religiosos y seculares— nos dejó la visita apostólica del Papa Juan Pablo II. La consideramos una gracia providencial para nuestras Iglesias particulares, en momentos de tanto dolor, angustia, incertidumbre y tensión. Y por ello, haciéndonos eco fiel de los 42 mensajes del Papa en Centroamérica, nos dirigimos a todos nuestros queridos sacerdotes, religiosos y laicos para compartir el fruto de nuestra reflexión.

II. El Papa, como Vicario de Cristo y Sucesor de Pedro, ha venido a confirmarnos en la fe que profesamos. Nuestro pueblo, debidamente preparado para esta visita pastoral, ha reconocido unánimemente en la persona del Papa al Supremo Pastor de la Iglesia y ha escuchado de sus labios, con mentalidad y oídos nuevos, la Palabra del Señor:

El centro de todos sus vibrantes y conmovedores mensajes a los distintos sectores del pueblo de Dios ha sido Cristo, nuestro Señor y Salvador. Y partiendo del hecho de nuestra redención y nuestra inserción en Cristo por la fe y el bautismo, el Santo Padre ha sido sumamente claro en recordar la grave responsabilidad que pesa sobre todo creyente, de trabajar por la verdadera paz que todos anhelamos.

III. Ante la necesidad de ayudar a nuestro pueblo a profundizar y a hacer dinámica de su fe en Cristo, hemos aprobado un plan nacional de catequesis sobre el contenido luminoso y existencial de los discursos políticos, tal como lo prometimos en nuestro comunicado del 9 de marzo del año en curso. Este programa catequético girará fundamentalmente en torno a Cristo —centro de nuestra fe— y a su obra, —la salvación del hombre—. Queremos responder así a lo que el Papa nos señaló cuando nos dijo:

"Vuestros pueblos marcados en su íntimo por la fe católica, imploran la profundización y fortalecimiento de su fe, la instrucción religiosa, el don de los sacramentos, todas las formas de alimento para su hambre espiritual" (Haití, Celam, 1). Herederos de una historia evangelizadora que se remonta a los primeros años del siglo XVI, los Obispos de Guatemala invitamos a todos a profundizar seriamente en la fe de nuestros padres, amenazada hoy día por el proselitismo irracional de numerosas sectas y por los extremismos de ideologías materialistas. Estamos seguros que una fe ilustrada, profunda y orgánica, confirmarán en su profesión católica a nuestros feligreses, que, debido a la crónica escasez de agentes de pastoral, no han tenido la oportunidad de formarse convenientemente en la doctrina católica.

1. La alegría extraordinaria, el entusiasmo colectivo, la gran fiesta nacional y el espíritu de hermandad que nos conmovieron a todos durante la breve visita del Papa a Guatemala, no pueden quedarse en nuestros corazones como un simple recuerdo agradable. El Papa —no olvidaremos— vino a visitar a un pueblo que sufre como lo hizo notar en su discurso de despedida cuando afirmó que había visto "el rostro dolorido del hermano centroamericano, que es el rostro de Cristo". (Despedida, 9 de marzo de 1983). Vino también a darnos nuevos motivos de esperanza y a señalarnos caminos efectivos de solución a nuestros graves y crónicos problemas.

2. Nos consoló comprobar que el Papa Juan Pablo II en sus mensajes confirmó toda la doctrina que durante estos angustiosos años de una manera especial, nuestra Conferencia Episcopal ha venido exponiendo aún a costa de incomprendimientos. Nos exhortó también, sin embigüedades, todas las implicaciones que conlleva el hecho de ser cristianos hoy en Guatemala:

"Es efectivamente necesario y urgente en vuestros países que la Iglesia, al proclamar la Buena Nueva del Evangelio a pueblos que sufren intensamente y desde hace largo tiempo, continúe exponiendo con valentía todas las implicaciones sociales que comporta la condición de cristiano" (A los Obispos de América Central).

3. Aunque no dudamos que hay y habrá personas interesadas, por su posición ideológica o situación de poder, en minimizar las implicaciones sociales que comporta el ser cristiano, estamos seguros de que el mensaje del Santo Padre ha despertado en amplios sectores de nuestra población una clara conciencia de nuestra problemática nacional. El hombre guatemalteco sobrevive, en su peregrinación terrena hacia Dios, en condiciones de vida verdaderamente inhumanas. Horroriza constatar, a cada momento, la indigna calidad de vida de la mayoría de los guatemaltecos, marginados en forma escandalosa e injusta de los más elementales bienes sociales, como son la vivienda digna, la salud debidamente atendida, un trabajo justamente remunerado, una oportunidad de poder educar responsablemente a los hijos, el derecho efectivo de asociarse en cuadros intermedios para lograr su desarrollo. A esta injusticia institucionalizada, hay que añadir, como fruto amargo de la violencia, la orfandad, el dolor, el miedo, los desplazamientos forzados, la represión indiscriminada de que son víctimas todavía numerosos grupos humanos, sobre todo en el altiplano del país. Aquí está dramáticamente expuesto el rostro dolorido de Cristo.

4. La Iglesia enseña e implora, como voz de todos los pobres, que se emprendan las reformas sociales —urgentes y radicales— que permitan efec-

tivamente que un mayor número de compatriotas tengan acceso a los bienes. No basta una campaña moralizadora, buena en sí misma, si no va acompañada de acciones efectivas para superar las postraciones de tantas personas. No basta un sostenimiento de la situación actual, en la esperanza de que la economía mundial mejore, para que sus frutos salpiquen siquiera a los más pobres y desposeídos. No basta hablar de honradez y servicio, si las palabras no van acompañadas de hechos y si estas reformas urgentes no se realizan cuanto antes. Y por ello es urgente que se conozca y se ponga en práctica la doctrina social de la Iglesia, que ofrece líneas claras de solución rechazando, como inadecuados y nocivos, tanto los planteamientos materiales del capitalismo puramente economista, como los de un colectivismo igualmente materialistas, opresores ambos de la dignidad humana (*Laborem Exercens*, 13).

IV. La raíz de los males que nos arrebatan la paz, nos sumergen en la frustración y marchitan la legítima esperanza, es el pecado, como ofensa a Dios y a los hombres. Todos somos culpables, de una u otra manera, de la situación de pecado en que vive nuestra comunidad nacional, porque somos egoístas y no queremos que las cosas cambien, pretendiendo vivir algo imposible, como sería un cristianismo sin compromiso con el hombre, o porque pretendemos ofrecer posibles soluciones contrarias al espíritu del Evangelio.

Cristo Nuestro Señor vino a salvarnos, a redimirnos, a liberarnos del pecado. Fue ésta su obra redentora, que conmemoramos en este año santo de la Redención, proclamado por el Papa Juan Pablo II. Esta celebración tiene que ser motivo de conversión, de penitencia, de perdón y de profunda reflexión de todos en Guatemala, para que sepamos ser artífices de la paz que todos deseamos, pero que será imposible si no se funda en el amor y en la justicia.

VI. No queremos terminar este comunicado sin expresar, una vez más, nuestra felicitación al Pueblo Católico de Guatemala por su comportamiento ejemplarmente fraterno durante la visita del Papa Juan Pablo II. Admiramos la generosidad y entrega de todos nuestros feligreses, sobre todo en la oración, sacrificios y preparación catequética previos a la venida del Santo Padre.

Estamos seguros que ese mismo Pueblo, que se volcó a escucharlo, no obstante cierta propaganda alarmista, es el más interesado en profundizar el rico contenido de sus mensajes. El Plan nacional de catequesis que se iniciará, Dios mediante en la solemnidad de Pentecostés, lo colocamos bajo la maternal protección de la Santísima Virgen María, madre de la Iglesia, en su gloriosa advocación de la Asunción. A Ella pedimos también por la recuperación de la salud del Eminentísimo Cardenal Mario Casariego, Arzobispo de Guatemala y de su Obispo Auxiliar Monseñor Rafael González Estrada.

Basílica de Esquipulas, 22 de abril de 1983

Mons. Próspero Penados del Barrio
Obispo de San Marcos
Presidente de la CEG

Mons. Víctor Hugo Martínez C.
Obispo de Huehuetenango
Vicepresidente de la CEG

Mons. Jorge M. Avila del Aguila
Administrador Apostólico del Petén
Secretario General de la CEG

Mons. Oscar García Urizar
Obispo de Quezaltenango
Tesorero de la CEG

Mons. Gerardo Flores Reyes
Obispo de las Verapaces

Mons. Juan Gerardi Conedera
Obispo de El Quiché

Mons. Angélico Melotto
Obispo de Sololá

Mons. Miguel Ángel García Aráuz
Obispo de Jalapa

Mons. Luis M. Estrada Paetau
Administrador Apostólico de Izabal

Mons. Rodolfo Quezada Toruño
Obispo de Zacapa

Mons. Pablo Urizar Barrios
Administrador Apostólico del Quiché

Mons. Eduardo Fuentes Duarte
Obispo Coadjutor de Sololá

Mons. José Ramiro Pellecer Samayoa
Obispo Auxiliar de Guatemala y
Administrador Apostólico de la
Prelatura de Escuintla

Mons. Julio A. Bethancourt
Obispo Auxiliar de Guatemala
y Delegado Arzobispal