

Luchar por la Justicia en el Espíritu de la Misericordia

Reflexiones sobre la Encíclica "Dives in Misericordia"

Ricardo Antoncich S.J.

La Encíclica "*Laborem Exercens*" ayuda a comprender mejor la riqueza de la encíclica anterior de Juan Pablo II a la que dedicamos este trabajo. Precisa el alcance y la intención del Papa en su Magisterio social. Si la Encíclica DM (*Dives in Misericordia*) nos recuerda que la lucha por la justicia puede ser fuente de nuevas injusticias (cf. DM 12c) la LE (*Laborem Exercens*), por su parte, reafirma la necesidad de luchar por la justicia, considerando, por ejemplo, los sindicatos como "exponentes de la lucha por la justicia social" (LE 20c).

Queremos señalar, en primer lugar, cómo la LE ayuda a clarificar ciertas impresiones superficiales que puede haber despertado el tema y el mensaje de DM. Una de ellas podría ser la impresión subjetiva de que el tema de la misericordia puede constituir una "evasión espiritualista" que disimula la situación tan conflictiva del mundo moderno, y nos hace incapaces de asumir compromisos para transformarlo.

Esta impresión nace de una forma de pensar que se caracteriza por contraponer y, en cierto sentido, compartimentalizar la oración, la acción; la gracia, el esfuerzo del hombre; los valores escatológicos, el compromiso histórico. Pareciera que si se hablara mucho de "misericordia" se estaría quitando tiempo y espacio para hablar de la "justicia".

Estas impresiones desaparecen cuando se confrontan las dos encíclicas. Al hablar de la misericordia el Papa Juan Pablo II no tiene como propósito echar un manto de olvido ante la realidad conflictiva, como si ésta no existiera sino en la imaginación de los demagogos, de los radicales ideologizados, los cuales con sus estrategias convencen a los demás para que lleguen a ver lo que en realidad no existe. Por el contrario, el Papa es muy consciente de que existe un "conflicto real" (LE 11d), un "gran conflicto" (LE 11c) que está marcando la existencia de nuestro mundo contemporáneo; y denuncia en la propia DM las amenazas para el futuro y presente (DM 11).

Otro temor, no menos real, es el que consideraría la doctrina de la misericordia como una invitación a la pasividad, a la tolerancia de las ofensas y de las injusticias. Pero en realidad, nadie que lea la Encíclica *Laborem Exercens*, puede quedar con tal impresión. El Papa urge a una acción solidaria como un importante valor desde el punto de vista de la ética social. La juzga como "justa reacción social", como "reacción contra la degradación del hombre como sujeto del trabajo" (cf. LE 8b). También en DM (14j) reafirma las exigencias de justicia en relación con el perdón.

Estos temores, de tipo subjetivo, pueden dificultar el acceso a la DM. Pero, además de ellos, existe otra dificultad en el tema mismo de la

misericordia. El Papa es muy consciente de ello: "La mentalidad contemporánea, quizás en mayor medida que la del hombre del pasado, parece oponerse al Dios de la misericordia y tiende además a orillar de la vida y arrancar del corazón humano la idea misma de la misericordia. La palabra y el concepto de la "misericordia" parecen producir una cierta desazón en el hombre, quien gracias a los adelantos tan enormes de la ciencia y de la técnica, como nunca fueron conocidos antes en la historia, se ha hecho dueño y ha dominado la tierra mucho más que en el pasado. Tal dominio sobre la tierra, entendido tal vez unilateral y superficialmente, parece no dejar espacio a la misericordia" (DM 2c).

Podríamos cerrar este elenco de dificultades y prejuicios, con otro obstáculo de naturaleza más profunda. Cuando uno se acerca a la encíclica DM percibe que la interiorización de su contenido supone un esfuerzo particular de carácter experiencial. Sólo se comprende adecuadamente lo que el Papa quiere decir sobre la misericordia cuando se ha *sentido* la experiencia de esa misericordia. Como en el caso de muchos temas vitales de la existencia humana como el de perdón, o el amor, dichos contenidos suponen experiencias humanas muy profundas; de lo contrario se queda el lector en el ámbito de los conceptos, vaciados de sentido.

Por esta razón, la encíclica DM es más para ser orada y meditada, que para ser simplemente leída. Hay que entrar en un ámbito particular de intensa espiritualidad para comprender la acción del Espíritu, que a través del Magisterio Pontificio llama a algo más que a esclarecer ideas; nos convida a aceptar personal y colectivamente la misericordia de Dios, nuestro Padre, y actuar recíprocamente con misericordia en nuestras relaciones con los demás hermanos.

Comenzamos nuestras reflexiones con una mirada al punto de partida desde donde nosotros leemos la encíclica. Estamos viviendo una situación que exige imperativamente un compromiso por la justicia; pero a su vez, esta exigencia, por la tradición cristiana de nuestro continente, debe inspirarse en la fe, en la experiencia de la redención misericordiosa de Dios. De allí los dos elementos del título de nuestro trabajo: "luchar por la justicia" y "en el espíritu de la misericordia"; ambos mutuamente se exigen y se complementan.

En un segundo momento y desde la perspectiva que nos lleva a buscar intensamente caminos cristianos de compromiso social, consideramos tres aspectos del mensaje de la DM: la experiencia de la misericordia ante la opresión de un pueblo; la interiorización de esa experiencia de misericordia ante la rebeldía personal frente a Dios por el pecado; las respuestas que debemos buscar en la revelación para que la Iglesia realice su ministerio de misericordia.

1. Por qué América Latina Necesita Luchar por la Justicia en el Espíritu de la Misericordia?

Nuestro continente participa de ese "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" (cf. LE 11c). Hemos alcanzado nuestra independencia política precisamente en el momento en

que se comenzaba a gestar la más extraordinaria revolución económica por la industrialización. La situación de escaso adelanto tecnológico puso a nuestras naciones en la condición de exportadores de materias primas. La tranquila aceptación de los dogmas del economismo y del materialismo, las duras condiciones impuestas por la dependencia económica; todo ello ha estado gravitando en la creación de situaciones de injusticia.

Mientras que en otras naciones desarrolladas se superaban progresivamente formas de un "capitalismo rígido", encontramos dichas formas aún vigentes entre nosotros. Ninguna frase lo dice con más energía y convicción que el siguiente texto de Puebla: "La economía de mercado libre, en su expresión más rígida, aún vigente como sistema de nuestro continente, y legitimada por ciertas ideologías liberales, ha acrecentado la distancia entre ricos y pobres por anteponer el capital al trabajo, lo económico a lo social. Grupos minoritarios nacionales, asociados a veces con intereses foráneos, se han aprovechado de las oportunidades que le abren estas viejas formas de libre mercado, para medrar en su provecho y a expensas de los intereses de los sectores populares mayoritarios" (Puebla, 47).

Existe, pues, una innegable "brecha entre ricos y pobres" (ibid. 28) motivada por la "apropiación, por parte de una minoría privilegiada de gran parte de la riqueza, así como de los beneficios creados por la ciencia y por la cultura" (ibid. 1208), mientras que subsiste, al lado de ella "la pobreza de una gran mayoría, con la conciencia de su exclusión y del bloqueo de sus crecientes aspiraciones de justicia y de participación" (ibid.). Esta situación aparecía ya descrita en los documentos de Medellín, pero ahora es percibida como más grave y masiva: "han aumentado la marginación de grandes mayorías y la explotación de los pobres" (ibid. 1260); "de Medellín para acá, la situación se ha agravado en la mayoría de nuestros países" (ibid. 487).

Esta situación es una contradicción y un escándalo (ibid. 1257, 452, 28). Por eso tantos latinoamericanos se sienten justamente interpretados por Juan Pablo II cuando afirma que se suscita una "justa reacción social" (LE 8b), una reacción "contra la degradación del hombre como sujeto del trabajo y contra la inaudita y concomitante explotación en el campo de las ganancias, de las condiciones de trabajo y de providencia hacia la persona del trabajador" (LE 8b). Para nuestros pueblos latinoamericanos tal experiencia negativa de explotación se daba siempre en el espacio de la ideología liberal, desconociéndose hasta tiempos recientes cualquier otra alternativa ideológica, económica o política, como proyecto alternativo de sociedad. Por eso tienen perfecta cabida las expresiones de Juan Pablo II: "Tras las huellas de la encíclica *Rerum Novarum* y de muchos documentos sucesivos del Magisterio de la Iglesia se debe reconocer francamente que fue justificada, desde la óptica de la moral social, la reacción contra el sistema de injusticia y de daño, que pedía venganza al cielo y que pesaba sobre el hombre del trabajo en aquel período de rápida industrialización. Esta situación estaba favorecida por el sistema socio-político liberal que, según sus premisas de economismo, reforzaba y aseguraba la iniciativa económica de los solos poseedores del capital, y no se preocupaba suficientemente de los derechos del hombre del trabajo, afirmando que el

trabajo humano es solamente instrumento de producción, y que el capital es el fundamento, el factor eficiente, y el fin de la producción" (LE 8c).

Recordar las situaciones conflictivas del mundo en general y de nuestro continente en particular, es parte del contexto en el cual debemos invocar la misericordia de Dios. Este camino es el señalado por el propio Juan Pablo II al invitarnos a cantar y pedir la misericordia de Dios "de generación en generación" (DM 10-12). Nuestra propia generación tiene indudables rasgos positivos de posibilidades y progreso, (cf. DM 10), pero también tiene notables fuentes de inquietud (cf. DM 11) no sólo por la aniquilación de la humanidad, hoy posible por los actuales arsenales atómicos, sino también por el abuso, dominación y opresión que unos hombres pueden imponer sobre otros. "Los medios técnicos a disposición de la civilización actual, ocultan, en efecto, no sólo la posibilidad de una auto-destrucción por vía de un conflicto militar, sino también la posibilidad de una subyugación 'pacífica' de los individuos, de los ambientes de vida, de sociedades enteras y de naciones, que por cualquier motivo pueden resultar incómodos a quienes disponen de medios suficientes y están dispuestos a servirse de ellos sin escrúpulos. Se piense también en la tortura, todavía existente en el mundo, ejercida sistemáticamente por la autoridad como instrumento de dominio y atropello político y practicada impunemente por los subalternos" (DM 11b).

Será difícil encontrar contextos sociales y económicos en los cuales tenga tanta validez la descripción de Juan Pablo II como en los países y continentes del Tercer Mundo. "Todo esto se desarrolla sobre el fondo de un gigantesco remordimiento constituido por el hecho de que, al lado de los hombres y de las sociedades bien acomodadas y saciadas, que viven en la abundancia, sujetas al consumismo y al disfrute, no faltan dentro de la misma familia humana individuos ni grupos sociales que sufren el hambre. No faltan niños que mueren de hambre a la vista de sus madres. No faltan en diversas partes del mundo, en diversos sistemas socio-económicos, áreas enteras de miseria, de deficiencia y de subdesarrollo. Este hecho es universalmente conocido. El estado de desigualdad entre hombres y pueblos no solo perdura, sino que va en aumento. Sucede todavía que, al lado de los que viven acomodados y en la abundancia, existen otros que viven en la indigencia, sufren la miseria y con frecuencia mueren incluso de hambre; y su número alcanza decenas y centenares de millones. Por esto, la inquietud moral está destinada a hacerse más profunda. Evidentemente un defecto fundamental, o más bien un conjunto de defectos, más aún, un mecanismo defectuoso está en la base de la economía contemporánea y de la civilización materialista, que no permite a la familia humana alejarse, yo diría, de situaciones tan radicalmente injustas" (DM 11d).

Recordar este marco de situaciones inhumanas, colectivas, sociales, estructurales, no es ajeno al espíritu de la misericordia que la Iglesia debe procurar en su empeño por la justicia. Pues precisamente en ese marco es donde estamos llamados a revelar la misericordia de Dios que transforma desde su amor las situaciones y triunfa como el Dios de la vida sobre las situaciones que son el culto a la muerte.

La urgencia, la licitud, la necesidad de una "lucha por la justicia" es, pues, innegable. Pero buscar los caminos de la justicia por cualquier

sendero, cualquier método o ideología podría conducir a la negación de otra característica pertinazmente señalada por los Obispos en Puebla: la tradición cristiana de nuestro Pueblo. Sería negar otro aspecto esencial de la realidad que confrontamos. Existe un sustrato cultural católico desde el inicio de nuestra historia (Puebla 7,412), de modo que la fe marca la identidad de nuestro Continente (id 445). Se constata una riqueza espiritual de nuestro pueblo (17), en su religiosidad (368), en la sabiduría popular (413).

Esta otra perspectiva nos obliga a buscar en el "espíritu de la misericordia" la modalidad de la lucha por la justicia. La solución que reclama nuestro pueblo no puede ser aquella que disocie el progreso humano y la dimensión espiritual. La Iglesia se siente urgida "por un pueblo que pide el pan de la Palabra de Dios y demanda la justicia" (ibid. 93).

Si la fe excluye ciertos caminos de lucha *contra la injusticia* por incompatibles con el espíritu de la misericordia y del amor, a fortiori hay que destacar que excluye en forma absoluta esos mismos caminos y métodos para mantener y perpetuar las injusticias existentes. Si la misericordia debe ser el espíritu que anime a la lucha por la justicia, ese mismo espíritu debe estar presente previniendo las causas de las injusticias. No es justo interpretar la misericordia o el perdón cristiano como una indiferencia o tolerancia pasiva de situaciones injustas. Con absoluta claridad lo establece el Papa: "Es obvio que una exigencia tan grande de perdonar no anula las objetivas exigencias de la justicia. La justicia rectamente entendida constituye por así decirlo, la finalidad del perdón. En ningún paso del mensaje evangélico el perdón, y ni siquiera la misericordia como su fuente, significan indulgencia para con el mal, para con el escándalo, la injuria, el ultraje cometido. En todo caso, la reparación del mal o del escándalo, el resarcimiento por la injusticia, la satisfacción del ultraje son *condición del perdón*" (DM 14j) (El subrayado es mío).

Ahora bien, lo que constituye no sólo un "escándalo" sino una "contradicción" es que la fe pueda ser usada para encubrir, olvidar, ignorar la injusticia que se está cometiendo en la sociedad. "La Iglesia crítica... a quienes tienden a reducir el espacio de la fe a la vida personal o familiar, excluyendo el orden profesional, económico, social y político, como si el pecado, el amor, la oración y el perdón no tuviesen allí relevancia" (515). Tal reduccionismo de la fe, consideraría, por ejemplo, totalmente fuera de propósito vincular la "lucha por la justicia" con el "espíritu de la misericordia", tema de nuestra reflexión. Existe pues una instrumentalización que "puede provenir de los propios cristianos y aún de sacerdotes y religiosos, cuando anuncian un Evangelio sin incidencias económicas, sociales, culturales y políticas. En la práctica, esta mutilación equivale a cierta colusión, —aunque inconsciente— con el orden establecido" (ibid. 558). No hay que olvidar, tampoco, que la instrumentalización puede ocurrir del lado contrario, cuando se hace del Evangelio un instrumento al servicio de una ideología, desnaturalizándolo en su sentido profundo. Puebla invita a leer "lo político a partir del Evangelio y no al contrario" (559) indicando que el Reino debe ser el horizonte desde donde se juzguen el valor y sentido de los programas políticos, y de ninguna manera, el factor legitimante de estos.

II. Cómo Luchar por la Justicia en el Espíritu de la Misericordia

La primera etapa de nuestra reflexión ha estado dedicada a buscar los motivos que nos conducían a unir la justicia y la misericordia. Se trata de una característica muy marcada de nuestro continente donde hay opresión y donde hay fe. Es precisamente la coexistencia de ambos datos lo que constituye una contradicción y un escándalo con el ser cristiano (cf. Puebla, 28).

El paso siguiente nos lleva a buscar en el pensamiento de Juan Pablo II, sobre todo en DM, líneas orientadoras para el espíritu de la misericordia que debe estar presente en la lucha por la justicia, claramente exigida en LE.

Tomamos tres direcciones: la primera es evocar el contexto social de la experiencia, de la misericordia; la segunda, insistir en las dimensiones interiores y personales de dicha experiencia pero en cuanto nos exigen reproducir con los hermanos lo que hemos recibido del Padre; la tercera, en señalar algunos rasgos de acción pastoral para que la lucha por la justicia en nuestro continente se inspire realmente en el espíritu de la misericordia.

1. El contexto social de la experiencia de la misericordia

Juan Pablo II pone de relieve que la experiencia de la misericordia es un acontecimiento colectivo del pueblo de Dios. No se da, por tanto, al margen de un contexto social, sino precisamente dentro de él. Es importante subrayar esto porque la relación de misericordia de Dios con el hombre puede prestarse a interpretaciones individualistas e intimistas que la despojan de su sentido bíblico y también de sus proyecciones en un quehacer histórico por la justicia.

En primer lugar, la aspiración por la misericordia es un hecho *colectivo*: "Revelada en Cristo, la verdad acerca de Dios como 'Padre de la misericordia' nos permite 'verlo' especialmente cercano al hombre, sobre todo cuando sufre, cuando está amenazado en el núcleo mismo de su existencia y de su dignidad. Debido a esto, en la situación actual de la Iglesia y del mundo, muchos hombres y muchos ambientes guiados por un vivo sentido de la fe se dirigen, yo diría casi espontáneamente, a la misericordia de Dios. Ellos son ciertamente impulsados a hacerlo por Cristo mismo, el cual, mediante su Espíritu actúa en lo íntimo de los corazones humanos. En efecto, revelado por El, el misterio de Dios 'Padre de la misericordia' constituye, en el contexto de las actuales amenazas contra el hombre, como una llamada singular dirigida a la Iglesia" (DM 2e). Y más adelante el Papa enumerará esas amenazas como hechos que afligen a la colectividad del género humano, y no como problemas individuales (cf. DM 11).

En segundo lugar, la respuesta histórica de Dios a esta aspiración colectiva de los pueblos y naciones se ha ido revelando también a través de una experiencia colectiva, pues estuvo dirigida "a hombres, que no sólo conocían el concepto de misericordia, sino que además, *en cuanto pueblo de Dios de la Antigua Alianza*, habían sacado de su historia plu-

risecular *una experiencia peculiar de la misericordia de Dios*. Esta experiencia era social y comunitaria, como también individual e interior". (DM 4a. Los subrayados son del texto original).

La misericordia de Dios fue experimentada fontalmente, como un hecho liberador, como un acto de romper las esclavitudes; como un triunfo del Dios de la vida sobre las situaciones que producían la muerte. "En el origen de esta multiforme convicción comunitaria y personal, como puede comprobarse por todo el Antiguo Testamento a lo largo de los siglos, se coloca la experiencia fundamental del pueblo elegido, vivida en tiempo del éxodo; el Señor vió la miseria de su pueblo, reducido a la esclavitud, oyó su grito, conoció sus angustias y decidió liberarlo. En este acto de salvación llevado a cabo por el Señor, el profeta supo individuar su amor y compasión. Es aquí precisamente donde radica la seguridad que abriga todo el pueblo y cada uno de sus miembros en la misericordia divina, que se puede invocar en circunstancias dramáticas" (DM 4e).

Si la espiritualidad cristiana y la tradición teológica han acentuado unilateralmente las dimensiones individuales e interiores de la experiencia de la misericordia, esto no corresponde a las fuentes bíblicas. Por el contrario, la experiencia de la misericordia de Dios con las personas individuales recibe su sentido propio al interior de una experiencia de la misericordia de Dios con todo su pueblo. Dentro del contexto social, y no fuera de él, como dice el Papa, la misericordia individual se muestra como ejemplo concreto del designio que Dios tiene sobre todo el pueblo. "En este amplio contexto 'social', la misericordia aparece como elemento correlativo de la experiencia interior de las personas en particular, que versan en estado de culpa o padecen toda clase de sufrimientos y desventuras" (DM 4d).

La pedagogía de Dios con su pueblo se reveló a través de intervenciones históricas que realizaban lo anunciado por las promesas. La fidelidad de Dios a sí mismo, a su promesa, es la base, la "roca" de la experiencia de confianza que siente el Pueblo en su Alianza. Israel fue el pueblo de la Alianza, aunque también experimentó infidelidad y traiciones al Señor. Pero "cuando a su vez adquiría conciencia de la propia infidelidad —y a lo largo de la historia de Israel no faltan profetas y hombres que despiertan tal conciencia— se apelaba a la misericordia (DM 4b). Los profetas denunciarán la infidelidad, pero apuntando siempre al amor por arte de Dios que "perdona sus culpas e incluso sus infidelidades y traiciones" (DM 4c). La esperanza reside no tanto en la purificación y penitencia, que ciertamente Dios exige como expresión de una conversión auténtica, cuanto en la fidelidad y el amor que Dios tiene en sí mismo.

Podemos preguntarnos qué aplicación tienen en nuestra realidad latinoamericana, estas reflexiones sobre la dimensión social de la experiencia de la misericordia de Dios. La misericordia como actitud de Dios con todo un pueblo es particularmente relevante en nuestro caso, puesto que la mayoría de nuestro continente está formado por cristianos, y la tradición y raigambre de la fe han penetrado profundamente en nuestra cultura y nuestro ser, como lo recuerda Puebla. Todo esto nos pone

en un contexto muy semejante al de Israel, el pueblo de Dios de la Antigua Alianza. Si lo "cristiano", decimos, ha impregnado nuestra cultura, nuestras instituciones y la vida de nuestro pueblo, entonces debemos hablar con más claridad del pecado social y colectivo de una comunidad cristiana que no supo plasmar en esas estructuras, —en las que está tan presente—, los auténticos valores de la solidaridad y de la justicia con los pobres.

Es evidente que este pecado colectivo no tiene exactamente las mismas características que tuvo las de una nación como la israelita del Antiguo Testamento, en la que la pertenencia a la nación coincide con la incorporación religiosa. El pecado de nuestra Iglesia en los pueblos de América Latina, revela su gravedad tan solo en la medida y proporción en que estos pueblos han acogido esa fe y valores como algo radical y constitutivo de su cultura y tradición. Pero esto es precisamente lo que Puebla está afirmando. Y lo que es aún más grave, hay que añadir el hecho de que la legitimación de las estructuras —de aquello que es presentado como "orden"— se realiza precisamente como defensa de la civilización occidental y *cristiana*. Es decir, el ejercicio del poder político es legitimado como defensa de los valores cristianos.

En forma analógica, en América Latina estamos levantando también "becerros de oro", pero esperamos, como Israel, la misericordia de Dios. "Sobre este gesto de ruptura de la alianza, triunfó el Señor mismo, manifestándose solemnemente a Moisés como 'Dios de la ternura y de gracia, lento a la ira y rico en misericordia y fidelidad'. Es en esta revelación central donde el pueblo elegido y cada uno de sus miembros encontrarán, después de toda culpa, la fuerza y la razón para dirigirse al Señor con el fin de recordarle lo que. El había revelado de sí mismo, y para implorar su perdón" (DM 4f).

Si nuestro continente latinoamericano sigue revelando la prioridad del capital sobre el trabajo, o la primacía de las cosas sobre el hombre, contradiciendo el proyecto de la creación y la alianza (cf. LE 7c, 12ss), este hecho constituye una infidelidad colectiva a un proyecto que no ignoramos porque nos ha sido revelado. Tal vez una disculpa pueda ser el hecho de que una insuficiente evangelización ha marginado a muchos sectores de la población, pero en términos generales bien podemos afirmar que nuestra fe no fue lo suficientemente robusta y fuerte como para plasmar en las estructuras sociales, las exigencias de la fe y del amor (cf. Puebla 173, 342, 437, 452, 902).

Precisamente en este contexto es urgente la presencia de profetas que nos llamen a conversión. América Latina los está teniendo; profetas que rubrican con su sangre el testimonio de las exigencias de la justicia. Profetas que actúan al modo de Jesús y como tales revelan también la misericordia de Dios. En efecto, nos recuerda el Papa, que "Jesús, sobre todo con su estilo de vida y con sus acciones, ha demostrado cómo en el mundo en que vivimos está presente el amor. Este amor se hace notar particularmente en el contacto con el sufrimiento, la injusticia, la pobreza; en contacto con toda la condición humana histórica que de distintos modos manifiesta la limitación y la fragilidad del hombre, bien sea física, bien sea moral. Cabalmente el modo y el ámbito en

que se manifiesta el amor es llamado "misericordia" en el lenguaje bíblico" (DM 3c).

Por diversos caminos, el de los profetas movidos por el Espíritu, el del magisterio oficial de la Iglesia, el de los signos de los tiempos que interpelan la conciencia cristiana; por todos estos rumbos y vías, nuestro pueblo está invitado a rehacer la experiencia característica del Pueblo elegido en el Antiguo Testamento; comprender que la misericordia no es sólo un concepto de Dios "sino algo que caracteriza la vida de todo el pueblo . . . es el contenido de la intimidad con su Señor, el contenido de su diálogo con El" (DM 4i, subrayado original).

2. La experiencia personal de la misericordia

La importancia de la experiencia social y comunitaria no debe ser exagerada hasta el punto de olvidarse la otra dimensión tan importante de la experiencia personal e individual. El Papa recuerda también esta dimensión precisamente al insistir en el contexto "social", indicando el "elemento correlativo de la experiencia interior de las personas en particular, que versan en estado de culpa o padecen toda clase de sufrimientos o desventuras. Tanto el mal físico como el mal moral o pecado hacen que los hijos e hijas de Israel se dirijan al Señor recurriendo a su misericordia" (DM 4d) (subrayado original).

La razón de esta experiencia individual es el hecho de que cada ser humano constituye un camino propio por donde pasa la historia de la salvación. Cada ser humano tiene su propia historia salvífica, dentro de la comunión de un pueblo. Una expresión particularmente densa de esta experiencia acontece en la reconciliación o confesión. "En este sacramento cada hombre puede experimentar de manera singular la misericordia, es decir, el amor que es más fuerte que el pecado" (DM 13c).

La experiencia de la misericordia tiene dimensiones que requieren que la interioridad de la persona haya sido tocada. De lo contrario no se la comprende. Jesús en la parábola del deudor perdonado pero que no sabe perdonar a su compañero alude a una experiencia que fue personal y debió de proyectarse hacia el hermano (cf. Mt 18, 22). De allí la insistencia en esta doctrina fundamental: "La conciencia de ser deudores unos de otros va pareja con la llamada a la solidaridad fraterna que San Pablo ha expresado en la invitación concisa a soportarnos 'mutuamente con amor'. Qué lección de humildad se encierra aquí respecto del hombre, del prójimo y de sí mismo a la vez!" (DM 14i).

La experiencia de la misericordia y del perdón que el hombre recibe de Dios no puede terminar en sí mismo; como el amor de Dios que nos lleva al amor al hermano; así también la misericordia de Dios exige proyectarse como misericordia con el hermano. Podríamos hablar de una "experiencia triangular" de todo perdón y toda misericordia; sucede en el nivel vertical y horizontal a la vez; reconociendo en el hermano a quien cada uno debe perdonar, también a otro ser perdonado por Dios con el mismo amor incondicional con que nosotros hemos sido perdonados.

El Obispo San Cesáreo de Arles, escribió una admirable página

sobre la misericordia que la Iglesia propone en su oficio de lectura del lunes XVII del tiempo ordinario. "Todos los hombres desean alcanzar misericordia, pero son pocos los que se atreven a practicarla... Existe una misericordia terrena y humana, otra celestial y divina. ¿Cuál es la misericordia humana? La que consiste en atender las miserias de los pobres. ¿Cuál es la misericordia divina? Sin duda la que consiste en el perdón de los pecados. Todo lo que da la misericordia humana en este tiempo de peregrinación, se lo devuelve después la misericordia divina en la patria definitiva. Dios, en este mundo, padece frío y hambre en la persona de todos los pobres... No apartes, pues, tu mirada de la miseria de los pobres, si quieres esperar confiado el perdón de los pecados... Practicad la misericordia terrena y recibiréis la misericordia celestial. El pobre te pide a tí, y tú le pides a Dios; aquél un bocado, tú la vida eterna... No comprendo cómo te atreves a esperar recibir, si tú te niegas a dar".

El Papa desciende a un profundo análisis antropológico de la experiencia de la misericordia. Quiere superar una estrecha visión propia de los "comunes juicios humanos" que consideran "la misericordia como un acto o proceso unilateral que presupone y mantiene las distancias entre el que usa misericordia y el que es gratificado, entre el que hace el bien y el que lo recibe" (DM 14d). Frente a este concepto, la manera cristiana de ver la misericordia en Jesucristo implica un descubrimiento de la bilateralidad. "Sobre la base de este modelo debemos purificar también continuamente todas nuestras acciones y todas nuestras intenciones, allí donde la misericordia es entendida y practicada de manera unilateral, como bien hecho a los demás. Sólo entonces, en efecto, es realmente un acto de amor misericordioso; cuando practicándola, nos convencemos profundamente de que al mismo tiempo la experimentamos por parte de quienes la aceptan de nosotros. Si falta esta bilateralidad, esta reciprocidad entonces nuestras acciones no son aún auténticos actos de misericordia, ni se ha cumplido plenamente en nosotros la conversión..." (DM 14c).

La misericordia no es solo un atributo de Dios, es también un conocimiento experiencial del hombre que siente la proximidad de Dios (cf. DM 13a). No solo revela quién es Dios que ama, sino quién es el hombre cuando es amado; cuál es el valor que Dios descubre en él; cuál es su profunda dignidad. Comentando la parábola del hijo pródigo (DM 6) el Papa observa que la misericordia ha revelado la humanidad profunda del padre y del hijo. "La parábola del hijo pródigo demuestra cuán diversa es la realidad: la relación de misericordia se funda en la común experiencia de aquel bien que es el hombre, sobre la común experiencia de la dignidad que le es propia" (DM 6d).

Precisamente esta exigencia de respeto radical a la dignidad humana, fruto de la experiencia de la misericordia, da un sentido diferente a la lucha por la justicia. Refiriéndose, por ejemplo, a los sindicatos, dice Juan Pablo II en LE 20e, que son exponentes de la lucha por la justicia social. "Sin embargo esta 'lucha' debe ser vista como una dedicación normal 'en favor' del justo bien; en este caso, por el bien que corresponde a las necesidades y a los méritos de los hombres del trabajo asociados por profesiones; pero no es una lucha 'contra' los demás. Si

en las cuestiones controvertidas asume también un carácter de oposición a los demás, esto sucede en consideración del bien de la justicia social; y no por la 'lucha' o por eliminar al adversario" (LE 20e).

3. *Proyecciones pastorales de la experiencia de la misericordia*

Las dos dimensiones, comunitaria y personal, deben ser integradas en la práctica pastoral de la Iglesia. Siguiendo el pensamiento de Juan Pablo II en DM podríamos señalar tres pistas pastorales significativas: revitalizar el ministerio de la misericordia como misión de la Iglesia, hacer de la misericordia una fuerza dinámica en la construcción de la sociedad justa y, finalmente, vivir dicha experiencia en la opción preferencial por los pobres.

a) *el ministerio eclesial de la misericordia* abarca diversos aspectos que el Papa desarrolla: la proclamación de la misericordia de Dios, la encarnación de esa misericordia en la conducta práctica de los creyentes y de todos los hombres de buena voluntad, y, finalmente, la oración que implora la misericordia.

La Iglesia debe proclamar y anunciar la misericordia puesto que es signo y sacramento de la salvación que acontece cuando el pueblo y cada uno de sus miembros es acogido misericordiosamente por Dios. En este sentido, la Iglesia predica el amor que Dios nos tiene y que aparece en forma privilegiada en la encarnación del Verbo; amor que ha llevado a Dios a tomar carne, a ser solidario con nuestra historia, a compartir nuestra lucha y destino. Símbolo perfecto de este amor es el Corazón de Cristo, como corazón de hombre que hace asequible y transparente el amor de Dios. Los sacramentos, particularmente los de la reconciliación y eucaristía, son muy aptos para manifestar al mundo el amor que perdona y el que une y congrega en la comunidad de los fieles.

No basta proclamar la misericordia, la Iglesia debe vivirla, encarnarla en sus relaciones. "La Iglesia debe considerar como uno de sus principales deberes —en cada etapa de la historia y especialmente en la edad contemporánea— el de proclamar e introducir en la vida el misterio de la misericordia revelado en sumo grado en Cristo Jesús" (DM 14i). Esta misión de encarnar la misericordia impulsa a crear estilos de vida y de relaciones totalmente diferentes de las de dominio, poder. "La misericordia auténticamente cristiana es también, en cierto sentido, *la más perfecta encarnación* de la 'igualdad' entre los hombres y por consiguiente, también la encarnación más perfecta de la justicia, en cuanto que ésta, dentro de su ámbito, mira al mismo resultado" (DM 14e. Subr. orig.).

La misericordia vivida como experiencia intraeclesial supone la desaparición de toda especie de dominio, de desigualdad, de actitudes no fraternales. San Gregorio Magno, comentando el libro de Job explica el sentido de "reprender con autoridad" como misión del pastor: "Y, cuando Pablo dice a su discípulo: vete enseñando todo esto, reprendiendo con toda autoridad, no es su intención inculcarle un *dominio* basado en el poder, sino una *autoridad* basada en la *conducta*. En efecto, la manera de enseñar algo con autoridad es practicarlo antes de enseñarlo, ya que

la enseñanza pierde toda garantía cuando la conducta contradice las palabras. Por tanto lo que le aconseja no es un modo de hablar arrogante y altanero, sino la confianza que infunde una buena conducta" (Libro 23,23-24, PL 76,265-266) (Subr. míos).

Finalmente, la Iglesia cumple el ministerio de la misericordia no sólo al proclamarla o encarnarla en su propia vida, como espacio de una comunión verdaderamente fraternal, sino también por la oración. Es su tarea propia: recordar permanentemente al Señor la misericordia que ha tenido ya en la historia pasada y de la cual nos sentimos tan necesitados en el momento presente y ante las amenazas futuras.

b) *la misericordia, fuerza dinámica en la lucha por la justicia.* Ya hemos aludido a que la misericordia de ninguna manera disminuye el ímpetu de la lucha por la justicia; le señala tan solo caminos y objetivos humanizadores. Hablar de perdón no es pues tolerar el mal o la injusticia. Citamos en páginas anteriores el texto de DM (14j) que demanda la reparación del mal como condición del perdón. "El cumplimiento de las condiciones de la justicia es indispensable, sobre todo, a fin de que el amor pueda revelar su propio rostro" (14k). El amor va más allá de la justicia, la presupone pero también la supera.

La misericordia atempera y modera el ímpetu por la justicia para que ésta no sea a su vez, fuente de nuevas injusticias. Tiene el propósito de minimizar e incluso de suprimir todo camino de violencia. Pero, nuevamente, debemos advertir que si la Iglesia insistentemente rehusa admitir como camino para la paz el de la guerra, o para la justicia el de la violencia, a fortiori debe denunciar todo uso de violencia o de guerra para mantener y perpetuar las injusticias.

La confianza que la Iglesia deposita en la fuerza de las acciones no violentas supone, en el fondo un acto de fe muy profundo en las posibilidades de conversión del hombre. En forma penetrante y al mismo tiempo bella, el Papa Juan Pablo II afirma: "El significado verdadero y propio de la misericordia en el mundo no consiste únicamente en la mirada, aunque sea la más penetrante y compasiva, dirigida al mal moral, físico o material: la misericordia se manifiesta en su aspecto verdadero y propio, cuando revalida, promueve y *extrae el bien de todas las formas de mal*, existentes en el mundo y en el hombre. Así entendida, constituye el contenido fundamental del mensaje mesiánico de Cristo y la fuerza constitutiva de su misión. Así entendían también y practicaban la misericordia sus discípulos y seguidores. Ella no cesó nunca de revelarse en sus corazones y en sus acciones, como una prueba singularmente creadora del amor que no se deja vencer por el mal sino que *vence con el bien al mal*". (DM 6e, subrayado original).

c) *la misericordia y la opción por los pobres.* La relación entre ambos términos ya aparecía en el texto de san Cesáreo de Arles que hemos citado en las páginas anteriores. Pero también Juan Pablo II destaca la relación entre la revelación de la misericordia y las actitudes que podamos tomar ante los pobres.

En primer término, la revelación del propio Jesucristo como portador de la misericordia de Dios en su función mesiánica aparece ligada a la

primera declaración en la sinagoga de Nazaret, según lo cuenta Lc 4,18 s. "Estas frases, según san Lucas, son su *primera declaración mesiánica*, a la que siguen los hechos y palabras conocidos a través del Evangelio. Mediante tales hechos y palabras, Cristo hace presente el Padre entre los hombres. Es altamente significativo que estos hombres sean en primer lugar los pobres, carentes de medios de subsistencia, los privados de libertad, los ciegos que no ven la belleza de la creación, los que viven en aflicción de corazón o sufren a causa de la injusticia social, y finalmente los pecadores" (DM 3a. Subr. orig.).

Podemos preguntarnos el porqué de esta elección de los pobres, los que sufren, los marginados de este mundo. No se trata de que ellos estén revestidos de unas cualidades morales (paciencia, humildad, etc.) que los hacen dignos de la predilección del amor. La elección de ellos es gratuita, no tiene otro motivo que el mostrar la bondad y benignidad de Dios que elige a los pobres y despreciados por contraste a los que se creerían dignos de atraer las miradas preferenciales de Dios.

En segundo lugar la relación entre misericordia y pobres se realiza en el propio Jesús. El se encuentra en la situación de un ajusticiado, digno de compasión y de misericordia. "El que 'pasó haciendo el bien y sanando', 'curando toda clase de dolencias y enfermedades', él mismo parece merecer ahora la más grande misericordia y apelar a la misericordia cuando es arrestado, ultrajado, condenado, flagelado, coronado de espinas; cuando es clavado en la cruz y expira entre terribles tormentos. Es entonces cuando merece de modo particular la misericordia de los hombres a quienes ha hecho el bien y no la recibe" (DM 7b).

La relación entre misericordia y pobres se evidencia, en tercer lugar, por la identificación que hace el propio Cristo con el pobre considerándose presente en El. Este tema ha sido ampliamente desarrollado en los "rostros de Cristo", una de las páginas más bellas e inspiradas de Puebla. El Papa reafirma tal posición al decir: "En definitiva ¿no toma quizá Cristo tal posición respecto al hombre cuando dice 'cada vez que habéis hecho estas cosas a uno de éstos... lo habéis hecho a mí'?" (DM 8e). Más adelante vuelve el Papa a la misma idea: "Cristo crucificado, en este sentido, es para nosotros el modelo, la inspiración y el impulso más grande. Basándonos en este desconcertante modelo, podemos con toda humildad manifestar misericordia a los demás, sabiendo que la recibe como demostrada a sí mismo" (cf. Mt 25, 34-40) (DM 14c).

La opción por el pobre es pues camino, exigencia, efecto, resultado, de una experiencia de misericordia. Por eso, la solidaridad con los hombres del trabajo —nos dirá LE— es una expresión muy fiel de una Iglesia de los pobres. "Esta solidaridad debe estar siempre presente allí donde lo requiere la degradación social del sujeto del trabajo, la explotación de los trabajadores, y las crecientes zonas de miseria e incluso de hambre. La Iglesia está vivamente comprometida en esta causa porque la considera como su misión, su servicio, como verificación de su fidelidad a Cristo para poder ser verdaderamente la "Iglesia de los pobres"... (LE 8f).

La Iglesia de los pobres deberá ser en definitiva una Iglesia pobre en sí misma. Su tesoro, su mensaje, su fuerza no es el de la prudencia

ni la sabiduría de este mundo; no es la de la alianza con los poderosos. Su verdadera riqueza es la revelación de la misericordia de Dios hacia el mundo. De esas fuentes tiene que sacar su riqueza y sus tesoros; y si ha experimentado gratuitamente esa misericordia, el anunciarla, también gratuitamente, debe hacerlo en espíritu de pobreza. "Así, en todos los cambios de la vida y del ministerio de la Iglesia —a través de la pobreza evangélica de los ministros y dispensadores, y del pueblo entero que da testimonio 'de todas las obras del Señor'— se ha manifestado aún mejor el Dios 'rico en misericordia'" (DM 14m).

Será una permanente tarea de reflexión de nuestra Iglesia latinoamericana seguir profundizando las íntimas relaciones entre justicia, misericordia y opción por los pobres. Lo exige el contraste de la injusticia y de la fe, las mayorías pobres de nuestro continente, la presencia real y efectiva de nuestra Iglesia en los procesos históricos latinoamericanos. Nuestra Iglesia será liberadora no por los caminos del poder, sino de la revelación gratuita y amorosa de la misericordia de Dios, como camino de triunfo de una justicia que no se detenga en sí misma sino que avance hasta el amor.

La Iglesia de los Pobres

Antecedentes Bíblicos y Realidad Presente

Alfredo MORIN, P.S.S.

Introducción

La expresión "Iglesia de los pobres" fue lanzada por el Papa Juan XXIII un mes antes de la inauguración del Concilio Vaticano (septiembre 11 de 1962). "La Iglesia, dijo, se presenta como ella es y quiere ser: *la Iglesia de todos*; pero hoy más que nunca, como *la Iglesia de los pobres*". Poco tiempo después, el 21 de octubre, los 2.200 Padres del Concilio dirigían un "Mensaje a todos los hombres" que el Papa Paulo VI calificaría de gesto profético y de irrupción del Espíritu: "Ante todo debe volar nuestra alma hacia los más humildes, los más pobres, los más débiles, e imitando a Cristo, hemos de compadecernos de las turbas oprimidas por el hambre, por la miseria, por la ignorancia, poniendo ante nuestros ojos a quienes, por falta de los medios necesarios, no han alcanzado todavía una condición de vida digna del hombre".

A veinte años de distancia, quisiéramos evocar los fundamentos bíblicos de esta "opción preferencial por los pobres" (DP 382, 707, 733, 769, 1134, 1217...), subrayando aspectos que, a pesar de una literatura abundante, quizás no hayan sido todos debidamente aprovechados.

En efecto, varios son los temas que giran alrededor de la pobreza y que se entretajan a través del Antiguo y del Nuevo Testamento. Un intento de presentación genética de dichos temas puede ayudar a captarlos mejor y a aprovecharlos más completamente en nuestra acción pastoral a favor de nuestros hermanos pobres. Procuraremos, pues, mostrar cómo Israel, a través de su historia, supo mirar con los ojos de la fe, el escándalo de la indigencia, preparando así la Buena Nueva de Jesús en la sinagoga de Nazaret (Lc 4, 16-22) y la misión consecuente de su Iglesia.

Por cierto, las distintas etapas de reflexión que vamos a presentar no son exclusivas las unas de las otras y se desarrollan, a veces en forma paralela, a veces logrando síntesis más ricas. De todos modos, el distinguir varias facetas nos ayudará a descubrir distintos valores que convergerán en la figura liberadora de Jesucristo y a situar mejor ciertos mensajes de los Evangelios que nos siguen retando en nuestra Iglesia de hoy en América Latina.

A) Riqueza y Pobreza en el Antiguo Testamento.

La primera reflexión de Israel sobre pobres y ricos resulta un poco simple. En la Alianza del Sinaí, el Pueblo elegido se compromete a obedecer a la Ley de Yavé, y Yavé, por su parte, se compromete a proteger

a su Pueblo y a obsequiarle bienes terrenales. En el contexto de esta Alianza, se llega a creer a veces entre los hebreos que el rico es tal porque ha recibido la bendición de Yavé (su *brajáh*). Abraham, por ejemplo, por ser un hombre justo, es rico: posee grandes rebaños y va a ser el padre de una multitud. La misma suerte le corresponde de derecho a Job. Dentro del esquema de esta teología arcaica, la pobreza, como su compañera de camino, la enfermedad, puede fácilmente aparecer como un castigo. Y resulta interesante señalar que, a pesar de que la reflexión teológica haya progresado a través de los siglos, esa ideología logra sobrevivir hasta el Nuevo Testamento. En Jn 9, ante el ciego de nacimiento, hay quienes preguntan en la ingenuidad de su religiosidad popular: "¿Quién ha pecado: sus padres o él mismo?". Jesús, por cierto, rechaza esta teología arcaica¹.

1. Todos los miembros del Pueblo de Dios COHEREDEROS

Paralela a esta reflexión incipiente, se va manifestando en el Pueblo de Dios una conciencia social de una profundidad teológica excepcional, fundamentada en su fe. Gracias a esta fe, Israel se adelantará a todos los pueblos vecinos por su "doctrina social" y nos dejará una herencia sorprendentemente moderna, una utopía susceptible de inspirar nuestro actual servicio de los pobres en América Latina.

— Primera característica de esta fe: el Pueblo de Israel tiene conciencia de ser él mismo propiedad de Yavé, pueblo elegido, pueblo salvado, en un gesto de amor irrevocable. Esta conciencia marcará profundamente toda la vida moral de Israel. "La fe de Israel consiste hoy en bendecir aquel acto antiguo, en renovar su adhesión, en responder por el cariño de la obediencia al cariño divino de la elección. Esta respuesta se expresa en gran parte por la forma como Israel ejercerá la propiedad privada en presencia de Dios"². De ahí resulta que Israel quedará pendiente de la voluntad de su Señor en el uso de los bienes terrenales. El modo de poseer quedará fuertemente condicionado por el compromiso de la Alianza.

— Segunda característica de esta fe de Israel que incide en su modo de entender la justicia social: el Pueblo de Dios sabe que *solo Yavé es dueño verdadero del mundo*, y especialmente de la Tierra Prometida³. Esta tierra, Yavé la cede a su Pueblo en *herencia (najaaláh)*. El Pueblo de Dios la podrá usar, pero siempre de acuerdo con el plan de Dios. Y una parte importante del culto de Israel consistirá precisamente en *recordar* (tema del memorial: *zikkarón*) que todo lo que el Pueblo posee

¹ Cf. A. Gelin, *Les idées maîtresses de l'Ancien Testament*, Paris, Cerf, 1966, 81ss: "Le problème de la rétribution".

² A. Dumas, "Bible et propriété", en *Prospective et prophétie. Les Eglises dans la société industrielle*, Paris, Cerf, 1972, 13-26.

³ Lev 25, 23: "La tierra es mía y Uds. sólo están de paso por ella como huéspedes míos".

es don de Yavé y que nunca lo podrá usar a su antojo (*jus utendi et abutendi*). Y para no olvidar nunca quién es el verdadero dueño de todo, el israelita deberá ofrecer las primicias de su familia, sus cosechas, su ganado en una ceremonia especial en la que se alegrará por los dones recibidos y pronunciará su *confesión de fe*:

"Yo declaro hoy a Yavé mi Dios que he llegado a la tierra que Yavé juró a nuestros padres que nos daría... Mi padre era un arameo errante que bajó a Egipto y residió allí como inmigrante siendo pocos aún, pero se hizo una nación grande, fuerte y numerosa. Los egipcios nos maltrataron, nos oprimieron y nos impusieron dura servidumbre. Nosotros clamamos a Yavé Dios de nuestros padres, y Yavé escuchó nuestra voz; vió nuestra miseria, nuestras penalidades y nuestra opresión, y Yavé nos sacó de Egipto con mano fuerte y tenso brazo en medio de gran terror, señales y prodigios. Nos trajo aquí y nos dió esta tierra, tierra que mana leche y miel. Y ahora traigo las primicias de los productos del suelo que tú, Yavé, me has dado". (Dt 26, 3-10).

Las grandes fiestas del calendario litúrgico reactualizarán cada año la liberación de la esclavitud y la toma de posesión del país.

Esta *lex orandi et credendi* orienta la vida cotidiana del Pueblo de Dios y se traduce en *instituciones sociales*. Varios códigos recordarán que es la voluntad de Yavé el que cada israelita posea su porción de herencia. Y por esto ni se puede pensar entre hermanos coherederos obrar como si uno hubiese adquirido sus bienes como fruto de su propio trabajo, con derecho de disponer de ellos como más le gusté. El pecado de Efraím consistirá precisamente en olvidar que todo es don de Dios y en imaginarse que ha merecido disponer libremente de sus bienes por su trabajo:

"Efraím es tramposo. Dice: Sí, me he enriquecido, pero es exclusivamente el producto de mi trabajo. En mí no se encontrará ningún crimen, ninguna iniquidad". (Os 12, 8).

Lo que aquí vale a los ojos de la fe no es el trabajo de cada uno sino la *solidaridad en la herencia*⁴. A la luz de la fe, la propiedad privada no se entiende sin su "hipoteca social", pues la propiedad aquí no tiene otra función fuera de hacer compartir entre todos la herencia recibida de las manos de Yavé. La solidaridad en la herencia pasa antes de cualquier otra consideración y si las causas naturales (muerte del padre de familia, sequía, etc...), el juego de las leyes económicas en una sociedad sedentaria o los abusos de quienes, olvidando los imperativos de su fe, crean desigualdades sociales inadmisibles, la Ley del Pueblo de Dios buscará el modo de restablecer una cierta paridad, normal entre hijos coherederos de un mismo Padre. En este contexto, es muy significativo

⁴ Esta visión solidaria de la propiedad ha sido favorecida por una característica notable de la mentalidad hebrea que ha sido estudiada especialmente por H. W. Robinson bajo la etiqueta de "corporate personality" y que resulta decisiva para entender el misterio de la solidaridad en el pecado y el de la unión de Cristo Cabeza con los miembros de su Iglesia. Cf. H. W. Robinson, "The Hebrew Conception of Corporate Personality" en *Werdn und Wesen des A. T.*, BZAW 66, Berlin, 1936, 49-62; J. De Fraine, *Adam et son lignage. Etude sur la notion de "personnalité corporative" dans la Bible*, DDB, 1959; F. Dreyfus, "L'actualisation à l'intérieur de la Bible", en RB 83 (1976) 161-202.

el hecho de que el préstamo con interés no se permite entre israelitas (Dt 23, 19s).

De hecho, ya en el Código de la Alianza (Ex 21-23), el más antiguo de todos en la Biblia, hay una defensa del pobre, hay leyes para luchar contra la injusticia. Igualmente en los códigos posteriores (v.g. Dt 15, 7-11; 24, 10-21; Lv 19, 9-10. 13-15. 33-36; 25, 35-53), encontramos medidas de tipo institucional encaminadas a defender al pobre, para restablecer cierta igualdad en el disfrute de los bienes terrenales. Cabe subrayar especialmente el recurso al *año sabático*⁵ que es como una reforma socio-económica periódica: cada año se hace un reajuste en la repartición de los bienes para corregir los desniveles demasiado escandalosos y lograr que todo hebreo, heredero de Yavé, pueda sacar provecho de su pequeño lote de terreno, su casita, su viña, sus cabritas, sus gallinas⁶. Y cuando, por ejemplo, el rey Ajab quiere apoderarse de la viña de Nabót, el profeta Elías protesta en nombre de su Dios (1 Re 21).

Por ser *los profetas* la conciencia viva de Israel, los carismáticos encargados de recordar los compromisos de la Alianza a un pueblo duro de cerviz, no sorprende encontrar en sus oráculos mucha denuncia de la injusticia social: Am 2, 6; 4, 1-3; 5, 7-17; 6, 8, 4-7; Is 1, 23; 5, 1-24; 9, 17-10, 4; Miq 6, 12; Jr 5, 26-29; 22, 13-15; Ez 22, 7; Mal 3, 5, etc... Estos textos, bien conocidos, que leemos especialmente en tiempo de Cuaresma, denuncian a reyes, sacerdotes, seudoprofetras, jueces, ricos egoístas y todos aquellos que usan el poder en provecho propio.

La misma preocupación social se manifiesta en la literatura *sapiential*. Baste con recordar el muy conocido texto de Pr 14, 31 ("Oprimir al pobre es insultar al Creador") y otros dos sacados del libro del Eclesiástico, especialmente evocadores para la historia de América Latina, ya que fueron la palabra de Dios que conmovió el corazón del clérigo Bartolomé de Las Casas y marcó el principio de su conversión. Detrás del "pobre" evocado por estos textos, Las Casas vio perfilarse al indio de su encomienda. ¡Ojalá hubiera descubierto que estos textos se aplicaban también al esclavo negro!

"Hijo, no prives al pobre del sustento,
ni dejes en suspenso los ojos suplicantes.

No entristezcas al que tiene hambre,
no exasperes al hombre en su indigencia.

No te ensañes con el corazón exasperado,
no hagas esperar la dádiva al mendigo.

⁵ La ley del año sabático ha sido una molestia para los ricos durante un largo periodo de la historia de Israel y estaba vigente en tiempos de Jesús. El tratado *Shebi'it* del Talmud está precisamente consagrado a la casuística de Ex 23, 11, Lev 25, 1-7 y Dt 15, 1ss. Cf. J. Bonsirven, *Textes rabbiniques des deux premiers siècles chrétiens pour servir à l'intelligence du N. T.*, Roma, P.I.B., 1954, 123-131. En cuanto al año jubilar, no ha dejado huellas en la historia bíblica. Este silencio no es de suyo prueba de que no haya sido celebrado.

⁶ Esta normalidad se expresa por un giro estereotipado: "cada cual a la sombra de su vid y de su higuera" (1 R 4, 25; 2 R 18, 31; Mi 4, 4; Zac 3.10).

No rechaces al suplicante atribulado,
ni apartes tu rostro del pobre.

No apartes del mendigo tus ojos,
ni des a nadie ocasión de maldecirte.

Pues si te maldice en la amargura de su alma,
su Hacedor escuchará su imprecación". (Eclí 4, 1-6).

"Sacrificios de posesiones injustas son rechazados,
ni son aceptados los dones de los inicuos.

No se complace el Altísimo en ofrendas de impíos,
ni por el cúmulo de víctimas perdona los pecados.

Es sacrificar a un hijo delante de su padre,
quitar a los pobres para ofrecer sacrificio.

El pan de la limosna es vida para el pobre,
el que se lo niega es homicida.

Mata a su prójimo quien le arrebatara su sustento.
quien no paga el justo salario es un asesino". (34, 18-22).

Toda esta reflexión de fe sobre los derechos del pobre, coherederos de la Tierra de Yavé, va preparando las bienaventuranzas tales como las encontramos en el Evangelio según Lucas, quien se muestra especialmente sensible al mensaje social de Jesús.

Notemos que en aquella primera etapa, más que todo preexílica, no se encuentra ningún juicio favorable sobre el hecho de la pobreza. La pobreza es un castigo, una calamidad o el fruto del abuso de otros, pero no se percibe de ninguna manera como una virtud, algo que pueda acercar al Señor. La simpleza de este enfoque no resistirá a las experiencias posteriores del Pueblo de Dios.

2. Emergencia de los "Pobres de Yavé" (*janawim*): la pobreza socioeconómica, el sufrimiento y la persecución unidos a la confianza en Dios.

El siglo VII marca una evolución importante del tema de la pobreza en Israel. En ese momento el tema de la fe humilde se entrelaza íntimamente con el de la pobreza-indigencia.

La nueva reflexión nace de una dura experiencia, como tantos progresos teológicos que jalonan el Antiguo Testamento. Durante el reino funesto de Manasés, rey impío que abrió las puertas de Jerusalén a los cultos paganos, los fieles yavistas fueron perseguidos (2 Re 21, 1-16). De esta situación resultó un gran escándalo en Israel porque aquellos que recordaban los compromisos de la Alianza se preguntaban: si Yavé es fiel a su promesa ¿cómo pueden triunfar los impíos y sufrir los que observan la Ley de Yavé? Yavé ha prometido a los suyos bienes terrenales y protección contra los enemigos y opresores. Si esto es cierto, piensa la gente, los buenos deberían ser todos gordos, felices y exitosos, mientras que los malos deberían ser flacos, hambrientos, infelices y fracasados. Ahora

bien, el paisaje social en tiempos de Manasés revelaba una situación completamente al revés. Con toda evidencia, la teología oficial no daba cuenta de la realidad que se estaba viviendo. De esta trágica prueba nació una reflexión teológica cuyo principal iniciador fue el profeta Sofonías, alrededor del año 630, en los albores del reino de Josías. Tres expresiones nuevas vendrán a enriquecer en adelante el vocabulario teológico: "día de la cólera de Yavé", "pobres de Yavé" y "pequeño resto" de Israel.

El nuevo mensaje se puede resumir en la forma siguiente: No basta con pertenecer al Pueblo elegido para disfrutar de los bienes de la Alianza. Viene el día de la cólera en el cual Yavé aplastará a los impíos. Sólo se salvarán los humildes, un pequeño resto de fieles.

"Buscad a Yavé vosotros todos, los humildes de la tierra, que cumplís sus normas.
Buscad la justicia, buscad la humildad;
quizás encontréis cobijo el día de la cólera de Yavé". (Sof 2, 3).

"Yo dejaré en medio de tí
un pueblo humilde y pobre,
y en el nombre de Yavé se cobijará
el Resto de Israel". (Sof 3, 12s).

El objeto de las promesas divinas ya no es Israel en su totalidad, sino un resto, espiritualmente humilde y socialmente pobre y oprimido. Son los perseguidos por causa de su fidelidad a Yavé, clientes de su Dios sedientos de justicia, puros de corazón que no se dejan atraer por los falsos ídolos. Ya se van perfilando el *Magnificat* (Lc 1, 46-55) y las bienaventuranzas en la versión de Mateo (5, 3-11). En este contexto, no causa sorpresa el hecho de que el Mesías anunciado por Isaías (11, 4; cf. Sal 72, 4. 12s) sea un juez:

"...dictará sentencias justas a favor de la gente pobre;
su palabra derribará al opresor".

En la persona del profeta Jeremías, pobre y perseguido, que lucha por la justicia y la fidelidad a Yavé, se va perfilando el "*Siervo de Yavé*", víctima de la opresión, síntesis del pequeño Resto, pobre y perseguido, que mantiene su fe en las promesas del Señor (cf. Is 41, 17; 49, 13; 61, 1; 26, 6). La pobreza material, la persecución, el sufrimiento, unidos a la humildad de corazón, constituirán en adelante el título más poderoso para la gracia: invitan al Señor a cumplir sus promesas escatológicas, ahora que Israel se convierte (Is 41, 17; Sal 74, 19-21; 9, 13. 19).

3. Tercera etapa: La Verdadera Riqueza

Después del Exilio, la teología de la pobreza dará otro gran paso adelante. Y como en la etapa anterior, la reflexión de fe quedará favorecida por una situación de crisis y de sufrimiento.

Al regresar del Exilio, los *janawim* creen que ahora se van a cumplir las promesas de Yavé, tales como ellos las percibían. Pero nuevas pruebas les obligarán a purificar su teología. Ante nuevos sufrimientos, ellos se

preguntan: ¿Por qué Yavé no cumple las promesas de su Alianza? ¿Qué se propone nuestro Dios? Poco a poco, caerán en la cuenta de que la imagen que se hacían de su recompensa era demasiado cruda: esperaban que Yavé les diera lo que no alimenta una felicidad duradera. Y poco a poco se va criticando la doctrina antigua de la retribución temporal. Dos certezas se van afirmando:

— No es cierto que la posesión de los bienes de este mundo quede asegurada para los justos, los humildes, los piadosos, como recompensa de su virtud (Job; Tobías).

— La posesión de bienes temporales no sólo no sella ni autentifica la virtud: es un peligro para quienes confían en ella. Las riquezas son vanidad, no pueden llenar el corazón del hombre (Eclesiastés; Eclesiástico). Ya se va condenando la mentalidad consumista.

A esta altura, nos encontramos muy lejos de la teología arcaica evocada al principio de este estudio. El hebreo antiguo esperaba la riqueza como recompensa de su fidelidad y, a ratos, podía dar la impresión de que su Dios tenía una opción preferencial por los ricos. Ahora, el "pobre de Yavé" desconfía de las riquezas con su carácter ambiguo, y puede decir con el autor sapiencial:

"No me des ni indigencia ni riqueza,
basta con que me dejes probar mi bocado de pan,
no sea que llegue a hartarme y reniegue
y diga: '¿Quién es Yavé?'
o no sea que siendo mísero, me de al robo". (Pr 30, 8s).

Y a fuerza de desengaños, ya se va preparando el terreno para un descubrimiento capital en la fe: esta vida no es la definitiva. No pasa de ser un tránsito, muy importante por cierto, en el que uno se define ante Dios y sus hermanos, pero un tránsito. Más allá de la tierra tenemos otra morada donde los justos reciben su verdadera recompensa. El descubrimiento del más allá, lejos de ser una invitación a huir de las responsabilidades terrenales dará más importancia a esta vida ya que en ella se juega nuestra suerte eterna. Esta verdad de la existencia de otra vida en la que el pobre de Yavé será acogido en el seno de Abraham para vivir en la intimidad de su Dios aparece casi simultáneamente a partir del siglo II antes de Jesucristo en el medio de los salmistas, en Alejandría (Sabiduría) y en los círculos apocalípticos (Daniel 12, 2-4; 2 Mac 12, 44ss)⁷.

En resumidas cuentas, nuestro estudio del Antiguo Testamento nos ha llevado a destacar *tres grandes temas*, igualmente importantes y que volvemos a encontrar en la predicación de Jesús:

— Dios quiere que *todos* sus hijos sean tratados como coherederos y tengan el mínimo de bienes materiales para llevar una vida digna, y esto sin consideración de los méritos personales, pues Dios hace llover sobre buenos y malos.

⁷ A. Gelin, l.c. 90-93.

— *No todos se salvarán en el "día de la cólera". Sólo un "pequeño Resto" de pobres, humildes, fieles perseguidos por su fe.*

— A éstos Dios no se compromete a dar riquezas, porque éstas se vuelven un ídolo rival de Dios: Mamón no es una recompensa sino un peligro mortal para los herederos de Yavé. Los justos irán a habitar cerca del Señor en su Templo celestial y serán asociados a su Reino (Sabiduría 3 y 5).

Esta cadena de descubrimientos en la fe, logrados a través de experiencias dolorosas, nos prepara para entender mejor la gran proclamación mesiánica de Jesús en la sinagoga de Nazaret (Lc 4, 16-22), la perícopa más citada por el Documento de Puebla (6 veces).

B) JESUS, liberador de los pobres.

"El Espíritu del Señor está sobre mí...".

Esta proclamación extraordinaria que resuena en Nazaret como un campanazo de liberación en una mañana de primavera, viene a responder a la espera de los siglos. Lo que generaciones de pobres, enfermos, presos, perseguidos anhelaban, por fin se cumple con la venida de Jesús: en aquel "hoy" definitivo de Galilea se abre una vez por todas la página última de la historia humana, irrumpe el *esjatón*, brilla por fin la luz de los últimos tiempos, de un año jubilar ya no reducido a la estrechez de unos cuantos meses cada cuantos años, sino estirado sin ruptura hasta la eternidad.

Cristo, alfa y omega, viene a cumplir la Promesa, desbordándola en forma imprevista por todos los acimut. Todos esperaban un Salvador: unos lo veían bajo los rasgos de un rey, otros anticipaban un profeta, otros un sacerdote. Ante los repetidos fracasos de estas mediaciones humanas, muchos esperaban una intervención espectacular y directa del mismo Yavé. Cristo, en forma inesperada, conjuga todas estas esperanzas en una sola: es rey, profeta, sacerdote, y es el mismo Dios salvador, Emanuel, residente y activo en medio de nosotros⁹.

El Pueblo de Dios esperaba bienes materiales, ventajas temporales: paz, justicia, pan cotidiano. Jesús trae todos los bienes mesiánicos en superabundancia. Los bienes terrenales no son despreciados en este proceso, pero quedan en su debido sitio. Reciben una promoción imprevista: se vuelven *signos, sacramentos* providenciales de bienes todavía más preciosos: el banquete celestial, la filiación divina, la tierra nueva, la fraternidad definitiva, la comunión íntima con Dios en la vida eterna.

El pan compartido con el pobre, pues, no pierde nada de su importancia. Tampoco el vino de la convivencia festiva: se vuelven los signos privilegiados de una nueva Alianza, de un nuevo compromiso de amor. Así como Jesús es el camino (Jn 14, 6) obligado hacia el Padre, en una forma análoga, Jesús se hace camino de gloria en la presencia sacramental del pobre alimentado, vestido, visitado con amor (Mt 25, 31-46).

⁹A. Gelin, art. Messianisme, en SDB V, 1165-1212.

Para entender mejor el carácter *realista* de la Buena Nueva, su anclaje material y terrenal, conviene hacer tres muy breves aclaraciones sobre "evangelio", "Reino de Dios" y "año de gracia", pues la cara "espiritual" del evento arriesga hacernos olvidar que en la economía de la Encarnación y del sacramento, el Espíritu irrumpe en gestos muy concretos y en realidades muy palpables: en la "santa materia", diría el P. Chenu.

1. "Evangelio"

El sentido de esta palabra se ha ampliado mucho a través de los siglos. ¿Qué evocaba la palabra "evangelizar" para los contemporáneos de Jesús?

El contexto original es *político*. El *evangelista* era un funcionario del gobierno, el heraldo encargado por el rey de anunciar las buenas noticias importantes en la plaza pública. Podía tratarse de una victoria sobre el enemigo, de una amnistía o de una rebaja de impuestos con motivo, por ejemplo, del matrimonio del rey o de su hijo. Los favorecidos por dicha amnistía podían ser los pobres encarcelados por no poder pagar sus deudas o sus impuestos. Este contexto nos ayuda a captar lo que podía significar para los palestinos del primer siglo la expresión: "evangelizar a los pobres". Aquí no se trata en primera instancia de una prédica o de una catequesis, sino del anuncio de una buena noticia de liberación para gente emproblemada, víctima de abusos, y especialmente en el terreno muy concreto de lo económico.

Y como Lc 4, 43 nos dice que la buena noticia que se pregonaba tiene por objeto el Reino de Dios, conviene aclarar también rápidamente el sentido original de esta expresión.

2. "Reino de Dios" (Mc; Lc) o "Reino de los cielos" (Mt)

Aquí es preciso señalar que también esta expresión tiene un *Sitz im Leben* político, como toda la esperanza mesiánica que le da su contexto. Mesías (*mashiaj*) significa "ungido" (*iristos*), y en este caso, "ungido" significa: *rey*.

Todo el mesianismo hebreo gira alrededor de la convicción de que Dios va a salvar a su Pueblo por la venida de un rey dotado de poderes excepcionales.

De ese rey, los hebreos esperan:

- paz, o sea: liberación de los enemigos;
- prosperidad, o sea: pan cotidiano;
- justicia para todos, especialmente para los pobres.

Y como los reyes se van sucediendo en la historia de Israel sin que aparezcan ni la paz, ni la prosperidad, ni la justicia deseadas, el Pueblo se pone a esperar la liberación, ya no de un rey terrenal, sino de una *intervención directa de Dios*. Después de tantos fracasos de reyes humanos ¡venga el gobierno del mismo Dios, el único capaz de enderezar las cosas!

Y, como en ciertos círculos judíos, se acostumbraba reemplazar el

nombre de Dios, demasiado santo para ser pronunciado por labios humanos, por la expresión "los cielos", encontramos paralelamente a "reino de Dios" en Mc y Lc, "reino de los cielos" en Mt. Lo cual no significa, por cierto, que este reino no tendría nada que ver con esta tierra. Significa simplemente que Dios ("los cielos") va a reinar, gobernar, salvar, restablecer la justicia, que sea en esta tierra o en la otra vida.

3. "Año de gracia"

El texto que Jesús cita en Lc 4, 18s es el de Is 61, 1s. Este pasaje del Trito-Isaías termina anunciando un año de gracia. ¿Qué es un año de gracia? No vamos a entrar en las sabias discusiones de los exégetas más de lo necesario. Lo más verosímil es que tenemos aquí un poema que describe la visión inaugural de un profeta postexílico, o sea, la experiencia espiritual en la cual descubre su vocación, su misión, con el meollo de su futuro mensaje. El profeta anónimo está llamado a ser el heraldado, el pregonero de un mensaje de liberación y consuelo. Anuncia un año jubilar de parte del Señor, en el que Dios realizará su salvación. Vale la pena señalar que en tiempos de Jesús, este texto venía acompañado en la lectura sinagoga con el texto de Lv 25 que se refiere al año sabático y al año jubilar. Y el año sabático, como ya lo explicamos, era una especie de reforma económico-social periódicamente puesta al día: cada siete años. El reajuste en la distribución de bienes que en el año jubilar se llevaba a cabo cada medio siglo, se realizaba cada siete años en el año sabático.

¿Y qué medidas concretas suponía este reajuste? Eran básicamente cuatro:

- Se dejaba descansar la tierra. No se sembraba nada.
- Se perdonaban las deudas.
- Se liberaban los esclavos.
- Se devolvía a cada uno la propiedad familiar, cuando uno se había encontrado en la necesidad de venderla para pagar deudas.

Cuando en Lc 4, 18s, Jesús proclama el año de gracia, sin duda se refiere a todo esto, enriquecido, claro está, con toda la novedad que traía. Algunos pasajes de los Evangelios parecen confirmarlo. Por ejemplo, una de las grandes preocupaciones que causaba el año sabático en Israel se expresa en Lv 25, 20s: "Si Uds. dicen: '¿Qué vamos a comer el séptimo año, ya que no vamos a sembrar ni a cosechar?' Les voy a dar mi bendición en el sexto año y dará lo suficiente para tres años". Esto se parece mucho a lo que encontramos en Lc 12, 29-31: "No se preocupen preguntándose: '¿Qué vamos a comer?'... Busquen más bien el Reino de Dios y esas cosas se les darán por añadidura".

A este propósito, llama la atención la petición del Padrenuestro: "Perdónanos nuestras *deudas* como nosotros perdonamos a nuestros deudores" (Mt 6, 12). La palabra "*deudas*" (*ofeilémata*) indica una deuda económica. El verbo que traducimos por "perdonar" es *afiemi*, término técnico usado en los textos consagrados al año sabático o jubilar (Lv 25, 28-54; Dt 15, 1ss; Is 61, 2; Jr 35, 8) para significar: borrar una deuda material, perdonarla. Esto queda más claro cuando leemos la parábola

del siervo sin piedad (Mt 18, 23-35) en la cual vemos que Dios no favorece con su jubileo a quienes rehusan borrar las deudas de los necesitados.

Sin duda, los textos más sugestivos sobre este tema se encuentran en el capítulo 16 de Lucas: la parábola del administrador precavido y la parábola del rico y del pobre Lázaro, puestas juntas porque se complementan y que no deberíamos nunca estudiar por separado?

a) *Parábola del administrador precavido: Lc 16, 1-9.*

No es ambigua, como a veces se ha dicho. Quiere simplemente recordarnos que sólo Dios es el dueño absoluto de los bienes de esta tierra y que su mayor deseo es que estos bienes lleguen a los más necesitados. El hombre no es más que *un administrador*. Esto queda claro en varias parábolas que giran alrededor del tema del intendente: las minas Lc 19, 11-27), los talentos (Mt 25, 14-30), el intendente fiel y el intendente malo (Mt 24, 45-51; Lc 12, 4-48). El rico es un administrador de los bienes de Dios. Debe compartirlos con el pobre. Si asegura esa "comunidad y participación", su suerte queda vinculada eternamente con la de los pobres: los pobres le recibirán en las tiendas eternas (Lc 16, 9) ¹⁰.

b) *El mal rico y el pobre Lázaro: Lc 16, 19-31.*

Esta parábola es el revés de la anterior. Aquí no hay comunión ni participación. Entre el rico y Lázaro, hay una brecha ancha (*jasma mega*), un abismo. Esta distancia que el rico mantiene con el pobre permanecerá en la otra vida. Aquí, en esta tierra, el mal rico sella él mismo su suerte eterna: los pobres no lo podrán acoger en el seno de Abraham. Y esto, agrega el parabolista, no es doctrina nueva: ya se enseñaba en la Ley y los profetas.

Así volvemos a encontrar con claridad en los Evangelios el primer tema que habíamos descubierto en el Antiguo Testamento sobre la necesidad de compartir entre coherederos de un mismo Padre.

No nos vamos a detener en el segundo tema, mucho más familiar

⁹ Esta complementariedad de las dos parábolas de Lc 16 ha sido subrayada por A. Schlatter (*Die Evangelien nach Markus und Lukas*, Stuttgart, 1954, 331) y felizmente aprovechada por André Feuillet. Nuestra interpretación se inspira en los siguientes comentarios: J. Wellhausen, *Das Evangelium Lucas*, Berlin, 1904, 87; E. Percy *Die Botschaft Jesu. Eine Traditionskritische und Exegetische Untersuchung*, Lund, 1954, 166; A. Feuillet, "Les riches intendants du Christ (Luc XVI, 1-3), en RSR 34 (1947) 30-54; id., "La parabole du mauvais riche et du pauvre Lazare (Lc 16, 19-31), antithèse de la parabole de l'intendant astucieux (Lc 16, 1-9)", en NRT 101 (1979) 212-223; id., "Les paraboles de Luc: chap 16", en *Esprit et Vie*, 17 (26 avril 1979) 241-250; 18 (3 mai 1979) 257-271; P. Bigo, "La richesse comme intendance dans l'Évangile", en NRT 87 (1965) 267-271.

¹⁰ Es interesante notar como este tema de la intendencia está subyacente a la reflexión de santo Tomás de Aquino sobre la propiedad privada. En la II-II, q. 66, art 2, el Doctor Angélico se pregunta si el dominio natural de todas las cosas puede expresarse en forma de propiedad privada. Y responde: "Acercas de los bienes exteriores dos cosas competen al hombre: primero, la potestad de gestión y disposición de los mismos. Y en cuanto a esto es lícito que el hombre posea cosas propias... También compete al hombre, respecto de los bienes exteriores, el uso o disfrute de los mismos; y en cuanto a esto no debe tener el hombre las cosas exteriores como propias, sino como comunes, de modo que fácilmente dé participación en ellas a los otros cuando las necesiten..." Cf. R. Antoncich, *Los cristianos ante la injusticia*, Bogotá, Ed. Grupo Social, 1980, 158s.

quizás, de los "pobres de Yavé", presente en las bienaventuranzas de Mateo (5, 3-11), en la noble figura de la Virgen María y demás justos de los evangelios de la infancia (Lc 1-2; Mt 1-2), en los discípulos llamados a cargar la cruz (Mc 8, 34 y par.), a ser perseguidos como su Maestro (Jn 15, 20), a abandonar todo para seguirlo (Mt 19, 29), en la figura de Cristo "hecho pobre siendo rico" (2 Co 8, 9), "despojado de su rango para hacerse esclavo" (Flp 2, 6-11), etc..

Tampoco vamos a insistir sobre el tercer tema del peligro de las riquezas (Mc 10, 23s y par.), de la rivalidad entre Dios y Mamón¹¹ (Mt 6, 24; Lc 16, 13), etc..

De hecho, todo lo mejor de la reflexión del Antiguo Testamento sobre pobreza y riqueza se vuelve a encontrar, profundizado, en el mensaje de Jesús.

C) La primera fraternidad de Jerusalén.

Vamos a completar nuestros apuntes bíblicos por un breve comentario sobre la *koinonia* de que se trata en el justamente famoso versículo de los Hch 2, 42: "Perseveraban en la enseñanza de los apóstoles, en la *koinonia*, en la fracción del pan y en las oraciones".

Este texto es particularmente importante porque sabemos que Lucas utiliza fuentes escritas arcaicas y que los sumarios, entre los cuales se encuentra nuestro versículo, se consideran como unos de los documentos más antiguos que tenemos sobre la vida de los primeros cristianos.

¿Qué significa, pues, aquí *koinonia*, que unos traducen por "convivencia" (Biblia latinoamericana), "comunión" (Biblia de Jerusalén), "unión" (Nácar-Colunga), "comunidad de vida" (Juan Mateos)...?

Para sacar su sentido en Hch 2, 42, no podemos valernos de otros usos de este término en Lucas: no figura nunca en los Evangelios y se encuentra una sola vez en los Hechos, en el texto que estamos estudiando. Pero afortunadamente, el adjetivo *koinos* que dió origen a la palabra *koinonia* se encuentra dos veces en los sumarios de los Hechos (2, 44 y 4, 32) y nos da la clave de su interpretación:

Hch 2, 44: Todos los creyentes tenían todo en común

4, 32: Nadie decía suyo lo que le pertenecía, sino que entre ellos todo se compartía (*panta koina*).

J. Dupont¹² señala que estas expresiones evocaban máximas conocidísimas para orejas griegas: "Entre amigos, nada se reserva como bien propio". Escribía Aristóteles: "Entre amigos, todo es común. La amistad

¹¹ El mismo término *mamón* es la transcripción griega de una palabra aramea que probablemente se refiere a un depósito conñado, lo cual refuerza el tema de la intención. El dinero, pues, es un valor confiado al rico para que lo administre de acuerdo con la voluntad de Dios. Cuando el rico no cumple con su papel de intendente, de administrador, y hace de las riquezas confiadas su bien exclusivo, hace de ellas un ídolo y Mamón se vuelve rival de Dios.

¹² J. Dupont, "L'union entre les premiers chrétiens dans les Actes des Apôtres", en NRT 9 (1969) 897-915. Cf. M. Hengel, *Eigentum und Reichtum in der fruhen Kirche*, Stuttgart, Calwer Verlag, 1973, cap. 4.

consiste en compartir lo que se tiene". (*Koina ta filón, en koinonia gar he filia* (Et. Nic. 1168b).

El texto de Hch 4, 32 recibe un complemento en 4, 34: "No había ningún indigente entre ellos". Con acierto anota Dupont que esta fórmula ya no tiene nada que ver con el tema griego de la amistad. Viene de Dt 15, 4: "No debe haber indigentes en medio de tí, pues Yavé te bendecirá si escuchas su voz". Dicho de otro modo, Yavé se compromete a darnos el pan de cada día si nosotros perdonamos las deudas (deudas monetarias: cf. Mt 18, 23-35), si compartimos nuestros bienes con el hermano necesitado. "Una Iglesia de Dios se reconoce por el hecho de que no hay indigente entre sus miembros" (J. Dupont).

Cabe agregar que san Pablo llama *koinonia* la colecta que manda a los hermanos de Jerusalen (Ro 15, 26; 2 Co 8, 4; 9, 13). La misma palabra sigue utilizada con el mismo sentido material por Clemente de Alejandría (Strom 3, 4), san Atanasio (Ep. fest. 45), san Basilio (ep. 223), etc.

Esta interpretación cuadra perfectamente con el contexto: ejemplo de Bernabé que vende sus bienes (4, 36s) para llenar las arcas de la comunidad, contratestimonio de Ananías y Safira que fingen compartir todo pero que de hecho retienen parte de sus bienes (5, 1-10), escándalo de la mala repartición a las viudas helenistas que se corrige por una redistribución de responsabilidades: institución de los Siete (6, 1-16)¹³.

Así aparece que la tradición veterotestamentaria de la solidaridad de los bienes terrenales percibidos como una herencia que se debe compartir entre hijos de un mismo Padre se había conservado fielmente entre los primeros cristianos.

D) Hoy, la Iglesia de los Pobres

El Concilio Vaticano II marcó una nueva etapa de ahondamiento sobre el tema Iglesia-pobreza. Las palabras ya citadas del Papa Juan XXIII ("Iglesia de todos, pero hoy más que nunca Iglesia de los pobres") recibieron un eco extraordinario en el Aula conciliar. Cabe agregar que el clima estaba favorable en el gran público de los mass media para acoger este mensaje. Todos estaban influenciados por las campañas relativas al problema del hambre en el mundo; varios países africanos acababan de conquistar su independencia (1960) y empezaban nueva vida en el subdesarrollo y la miseria; fresca a la memoria estaba la encíclica *Mater et Magistra* (15 de mayo de 1961) y pronto vendría la *Pacem in Terris* (11 de abril de 1963). Todo iba preparando los espíritus para una nueva reflexión de fe sobre el escándalo de la indigencia.

Catalizador importante en este proceso fue el Padre Paul Gauthier, antiguo profesor de teología en el Seminario Mayor de Dijon, fundador de la Fraternidad de los "Compañeros de Jesús Carpintero" de Nazaret, quien logró formar un grupo de reflexión con obispos y expertos del

¹³ DIOS HABLA HOY traduce con acierto lo de la *koinonia* en Hch 2, 42 por: "compartían lo que tenían".

Concilio, que se reunieron semanalmente en el Colegio Belga para meditar sobre el tema "Jesús, la Iglesia y los pobres", durante las dos primeras sesiones del Concilio¹⁴.

En el Aula conciliar, fueron voceros particularmente autorizados de los pobres el Cardenal Lercaro y Mons. Alfred Ancel, obispo obrero, auxiliar de Lyon.

Desde el principio, el tema de la pobreza fue abordado con mucha altura teológica. En su intervención del 6 de noviembre de 1962, el Cardenal Lercaro decía:

"La pobreza es un signo para reconocer a la Iglesia de Cristo. La pobreza condiciona toda acción pastoral evangélica y penetrante. El ser y la vida de la Iglesia deben ir marcados por la pobreza, como fue la Encarnación del Verbo, su nacimiento en Belén, su vida y su muerte. La pobreza de la Iglesia es como una continuación de la pobreza de Cristo. El esquema de la Iglesia debe tratar de la presencia especial de Cristo en los pobres. Un signo de la Iglesia —como lo fue de Cristo— es evangelizar a los pobres. En un mundo en que las dos terceras partes de los hombres padecen hambre, la Iglesia debe dar una respuesta de austeridad y de pobreza; en un mundo en que las masas de obreros viven alejadas de Cristo y de Dios, la Iglesia debe revestirse de pobreza evangélica. En definitiva, parece que deberían afrontarse reformas prudentes, pero sin miedo ni componendas, y lograr que todos los miembros de la Iglesia, personas e instituciones, aparezcamos y seamos pobres"¹⁵.

Por su parte, Mons. Ancel, teólogo de larga trayectoria, escribía:

"La pobreza de la Iglesia no puede tener otro fundamento doctrinal que la pobreza de Cristo, pues la Iglesia es Cristo continuando entre los hombres la misión que ha recibido del Padre. Precisamente por ser ella la Esposa fidelísima de Cristo debe entrar en el camino de Cristo. Debe la Iglesia ser pobre, porque Cristo ha sido pobre. Debe renunciar a toda gloria y a toda riqueza terrestre, porque Cristo renunció a todo ello. Debe esforzarse sin cesar en atraer a los más alejados de ella, con una predilección clara por los pobres, por todos los que sufren, por los pecadores"¹⁵.

Toda esta reflexión recibió su sello oficial el 21 de noviembre de 1964, cuando se proclamó la Constitución Dogmática *Lumen Gentium*:

"Mas como Cristo efectuó la redención en la pobreza y en la persecución, así la Iglesia es llamada a seguir ese mismo camino para comunicar a los hombres los frutos de la salvación. Cristo Jesús, *existiendo en la forma de Dios, se anonadó a sí mismo, tomando la forma de siervo* (Phil 2, 6), y por nosotros *se hizo pobre, siendo rico* (2 Cor 8, 9); así la Iglesia, aunque para el cumplimiento de su misión necesita recursos humanos, no está constituida para buscar la gloria de este mundo, sino para predicar la humil-

¹⁴ En este grupo figuraban varios obispos de América Latina: Helder Camara, arzobispo de Olinda y Recife; H. Golland Trindade, arzobispo de Botucatu; Tulio Botero Salazar, arzobispo de Medellín; J. B. da Mota y Albuquerque, arzobispo de Victoria; Manuel Larrain, obispo de Talca...

¹⁵ Citado por José María Iraburu, *Pobreza y Pastoral*, Estella (Navarra), Ed. Verbo Divino, 1968, 288.

dad y la abnegación incluso con su ejemplo. Cristo fue enviado por el Padre a evangelizar a los pobres y levantar a los oprimidos (Lc 4, 18), para buscar y salvar lo que estaba perdido (Lc 19, 10); de manera semejante la Iglesia abraza a todos los afligidos por la debilidad humana; más aún, reconoce en los pobres y en los que sufren la imagen de su Fundador pobre y paciente, se esfuerza en aliviar sus necesidades, y pretende servir en ellos a Cristo. Pues mientras Cristo, *santo, inocente, imaculado* (Hebr 7, 26), no conoció el pecado (2 Cor 5, 21), sino que vino a expiar sólo los pecados del pueblo (cf. Hebr 2, 17), la Iglesia, recibiendo en su propio seno a los pecadores, santa al mismo tiempo que necesitada de purificación constante, busca sin cesar la penitencia y la renovación". (LG 8).

Lo que es preciso subrayar aquí es que la pobreza de la Iglesia no es mera exigencia de la virtud de temperancia. Por cierto, no hay pobreza seria sin la austeridad de la ascésis y la pobreza evangélica supone dominar los bienes terrenales que usamos y no dejarnos poseer por ellos. Pero al quedarnos a este nivel, no saldríamos del área moral de una virtud que los filósofos paganos como Aristóteles y los estoicos ya ponderaban y que no tiene nada de específicamente cristiano.

"Ni parece suficiente exigir la pobreza como *imitación de Cristo*", escribe el Padre Chenu. Evidentemente, este tema fecundísimo, aprovechado a través de los siglos por todas las escuelas de espiritualidad, ha sido un motor muy eficaz para movilizar a los santos en el ejercicio de la caridad, "pero, con todo, la palabra resulta débil, más moralizante que teológicamente penetrante, pues expresa apenas una relación exterior entre dos personas...".

En verdad, "la pobreza evangélica se difunde y se estructura en la zona teológica"¹⁶. Aquí, pues, no nos movemos a nivel meramente moral o funcional o de oportunismo pastoral para lograr credibilidad. Aquí volamos a la altura del carisma, de la moción del Espíritu Santo —que es el mismo Espíritu de Cristo— del testimonio profético, de la visibilización sacramental del misterio de Cristo encarnado y anonadado, del testimonio eficaz que se espera de una Iglesia-sacramento, sal de la tierra y luz del mundo (Mt 5. 13-16), llamada a prolongar a Cristo en el tiempo y en el espacio.

Y si la pobreza de la Iglesia pertenece a su sacramentalidad, al signo que tiene misión de ofrecer al mundo, habrá que aplicarle en forma analógica lo que santo Tomás de Aquino dice de los sacramentos que *santifican significando*, o sea, habrá que recordar que, para que el signo sea acogido en la fe y que la gracia de Cristo que vehicula transforme al pecador, es requisito indispensable que le llegue con claridad, sencillez, diafanidad y adaptación. (cf. las normas de la Constitución *Sacrosanctum Concilium*, n. 34, sobre la reforma de los ritos litúrgicos).

La *kénosis* de Cristo, que "de rico se hizo pobre" (2 Co 8, 3), "se despojó de su rango para tomar la condición de esclavo" (Flp 2, 6-7), se traduce en forma privilegiada a nivel nuestro por el carisma de aquellos que se hacen eunucos *propter regnum Dei* (Mt 19, 12), que abandonan todo: casa, mujer, hermanos, padres o hijos por el Reino de Dios (Lc 18,

¹⁶ M. D. Chenu, "L'Eglise des pauvres", en *La Maison-Dieu*, 81 (1965), 9-18.

29 y par.; cf. Mt 19, 21), y por los mártires que aceptan libremente la muerte para la salvación del mundo (LG 42). Pero es toda la comunidad cristiana la que está invitada a una *kénosis*: "*Hoc enim sentite in vobis quod et in Christo Jesu*". Y así como Jesús, imagen del Padre (2 Co 3, 18-4, 4; Col 3, 10), nos ha revelado al "Dios rico en misericordia" (Ef 2, 4, citado al principio de la encíclica del Papa Juan Pablo II, del 30 de noviembre de 1980), en la misma forma su Iglesia está llamada a dar testimonio en todos los aspectos de su vida, de la misericordia de Dios, de su amor por los humildes: "Mirad cómo se aman", decían extrañados y cuestionados los paganos, contemporáneos de Tertuliano, ante el signo que les ofrecían las comunidades cristianas (Apología contra los Gentiles, capítulo 39).

Si el testimonio de pobreza de la Iglesia no se va a quedar en la estratósfera de las buenas intenciones, exigirá de parte nuestra una conversión continua que tendrá que traducirse por un estilo de vida y acciones concretas.

* *Una conversión.*

Con merecido énfasis, los obispos en Puebla afirmaron "la necesidad de conversión de toda la Iglesia para una opción preferencial por los pobres, con miras a su liberación integral" (DP 1134).

"No todos en la Iglesia de América Latina, dicen, nos hemos comprometido suficientemente con los pobres, no siempre nos preocupamos por ellos y somos solidarios de ellos. Su servicio exige, en efecto, una conversión y purificación constante, en todos los cristianos, para el logro de una identificación cada día más plena con Cristo pobre y con los pobres" (DP 1140).

"Para vivir y anunciar la exigencia de la pobreza cristiana, la Iglesia debe revisar sus estructuras y la vida de sus miembros, sobre todo de los agentes de pastoral, con miras a una conversión efectiva" (DP 1157).

* *Un estilo de vida.*

Los obispos de Puebla pasan naturalmente del tema de la conversión al del estilo de vida consecuente: "Esta conversión lleva consigo la exigencia de un estilo austero de vida y una total confianza en el Señor ya que en la acción evangelizadora la Iglesia contará más con el ser y el poder de Dios y de su gracia que con el "tener más" y el poder secular. Así, presentará una imagen auténticamente pobre, abierta a Dios y al hermano, siempre disponible, donde los pobres tienen capacidad real de participación y son reconocidos en su valor" (DP 1158).

El Papa Paulo VI, en un discurso al episcopado italiano, invitó a los obispos a hacer "una confrontación de las diferentes expresiones históricas de la autoridad episcopal. ¿Quién no ve, por ejemplo, que en otro tiempo, especialmente cuando la autoridad pastoral iba ligada a la temporal —¿cómo no recordar el báculo y la espada?— las insignias del obispo eran de superioridad, de exterioridad, de honor, y a veces de privilegio, de arbitrio y suntuosidad. Entonces estas insignias no provocaban escándalo; más aún, al pueblo le gustaba admirar a su obispo adornado de grandeza, de poder, de fastuosidad y majestad. Pero hoy no es

así y no puede ser así. El pueblo, lejos de admirarse se maravilla y escandaliza, si el obispo aparece revestido con soberbios distintivos anacrónicos de su dignidad, y se apela al Evangelio". (Discurso al episcopado italiano, 6 de diciembre de 1965; *Ecclesia*, 1277).

El Decreto *Presbyterorum Ordinis* (nn. 6 y 17) invita a los *sacerdotes* al desprendimiento evangélico y a la apertura a los pobres: "Invítaseles a que abracen la pobreza voluntaria, por la que se conformen más manifiestamente a Cristo y se tornen más prontos para el sagrado ministerio... Llevados, pues, del Espíritu del Señor, que ungió al Salvador y lo envió a dar la buena nueva a los pobres, eviten los presbíteros, a par de los obispos, todo aquello que de algún modo pudiera alejar a los pobres, apartando, más que los otros discípulos de Cristo, toda especie de vanidad. Dispongan de forma su morada que a nadie parezca inaccesible, ni nadie, aun el más humilde, tenga miedo de frecuentarla" (PO 17).

El Decreto *Perfectae Caritatis* (n. 13) invita a los *religiosos* a "la pobreza voluntaria por el seguimiento de Cristo, del cual es signo hoy particularmente muy estimado", inventando "si fuere menester formas nuevas" de desprendimiento... "Sean pobres de hecho y de espíritu". Pensamiento oportunamente completado en Puebla (747): "Así, viviendo pobremente como el Señor y sabiendo que el único Absoluto es Dios, comparten sus bienes; anuncian la gratuidad de Dios y de sus dones; inauguran, de esta manera, la nueva justicia y proclaman 'de un modo especial la elevación del Reino de Dios sobre todo lo terreno y sus exigencias supremas' (LG 44); con su testimonio son una denuncia evangélica de quienes sirven al dinero y al poder, reservándose egoístamente para sí los bienes que Dios otorga al hombre para beneficio de toda la comunidad".

Esta vocación a dar un testimonio de pobreza, la Constitución *Lumen Gentium* (42) la hace extensiva a todos los *laicos*. Después de recordar los textos clásicos sobre la *kénosis* de Jesucristo, dicen los obispos: "Quedan, pues, invitados y aun obligados todos los fieles cristianos a buscar la santidad y la perfección de su propio estado. Vigilen, pues, todos para ordenar rectamente sus afectos, no sea que, en el uso de las cosas de este mundo y en el apego a las riquezas, encuentren un obstáculo que les aparte, contra el espíritu de pobreza evangélica, de la búsqueda de la perfecta caridad, según el aviso del Apóstol: "Los que usan de este mundo, no se detengan en eso, porque los atractivos de este mundo pasan" (cf. 1 Cor 7, 31 gr.).

* *Acciones concretas.*

"Hijitos, no amemos con meras palabras y de labios afuera, sino de verdad y con obras" (1 Jn 3, 18). Animados por este pensamiento, los obispos en Puebla propusieron algunas acciones concretas.

La primera, la que pasa antes de cualquier otra por corresponder a la misión propia de la Iglesia es la evangelización de los pobres, pues no se les puede prestar mayor servicio que el de anunciarles la Buena Nueva de su liberación integral y educarles en la fe, la esperanza y el amor, pues sería el mayor engaño el liberarles de la indigencia material si fuera para hacerles pasar a la esclavitud de las riquezas y del consumismo, con el olvido de su vocación eterna.

No sobrará recordar otras siete acciones en la 4a. parte del Documento de Puebla, en el primer capítulo sobre la "opción preferencial por los pobres":

— Condenar como antievangélica la pobreza extrema que afecta numerosísimos sectores en nuestro Continente (DP 1159);

— Descubrir y denunciar los mecanismos generadores de la pobreza (1160);

— En un esfuerzo ecuménico, sumar nuestros esfuerzos a los de los hombres de buena voluntad para desarraigar la pobreza y crear un mundo más justo y fraterno (1161);

— Apoyar las aspiraciones de los obreros y campesinos que quieren ser tratados como hombres libres y responsables, llamados a participar en las decisiones que conciernen a su vida y a su futuro y animar a todos en su propia superación (1162);

— Defender el derecho fundamental de crear libremente organizaciones para defender y promover sus intereses y para contribuir responsablemente al bien común (1163);

— Mirar con respeto y simpatía las culturas indígenas y promoverlas (1164);

— Mantener viva la llamada de Medellín y abrir nuevos horizontes a la esperanza (1165)¹⁷.

Conclusión.

Veinte años han pasado desde el día en el que el buen Papa Juan XXIII acuñara la expresión "Iglesia de los pobres". La fórmula, potencialmente ambigua como todo discurso humano, ha podido ser recuperada en sentidos distintos —y a veces adversos— de su sentido original. Con todo, se puede decir que ha tenido una feliz trayectoria y que ha contribuido poderosamente a un providencial despertar en la Iglesia. La abundancia de los documentos jerárquicos sobre justicia y pobreza dan testimonio de ello. Y más todavía las luchas de la Iglesia por la justicia, batallas libradas con espíritu específicamente cristiano, en las que la misericordia por el pecador no resta vigor a la defensa de los pobres.

Pero es preciso y honesto confesar que la semilla lanzada por el Papa Juan XXIII no ha caído solamente en tierra buena, aun en la misma Iglesia. Por esto los llamamientos de Vaticano II, Medellín y Puebla nos siguen retando hoy en América Latina.

¡Ay de nosotros si no anunciamos la Buena Nueva a los pobres!

¡Ay de nosotros si no damos un signo claro, diáfano de Cristo liberador, de Cristo servidor de los más humildes!

¹⁷ Cf. B. Kloppenburg, *Puebla: opción preferencial por los pobres*, Bogotá, CELAM, 1979, 55-65.

María y la Iglesia

María, Mujer y Pobre, Arquetipo de la Iglesia,
Femenina y Pobre

José Luis Idígoras, S.J.

Una de las características más peculiares de la Iglesia latinoamericana y que pertenece a "la identidad propia de estos pueblos" (DP 283), es la devoción a María. Juan Pablo II ha visto en la devoción a la Madre de la Iglesia, el fundamento de la unidad espiritual de todo nuestro Continente¹. Si el amor a María es inseparable de toda vivencia del catolicismo, lo es de manera muy especial del catolicismo popular latinoamericano, desde sus orígenes hasta nuestros días.

Sin embargo, en éste como en otros aspectos, la profunda devoción que nuestro pueblo siente por María necesita de una profunda evangelización (DP 461) que haga que esa piedad se esclarezca, supere individualismos estrechos y se vincule más al misterio de la salvación en la historia. Pues lo que debemos buscar es que esa devoción ilumine constantemente la vida de la Iglesia y de los cristianos. No puede ser genuina una devoción a María que se centre exclusivamente en el logro de favores egoístas, o que dispense de un compromiso con los hermanos en la fe. Ni lo es tampoco, cuando se ensalza a María, mientras se deprime a los cristianos. Esa devoción a que alude Eudokimov, de sesudos teólogos que ensalzaban a la Theotokos hasta las más elevadas cumbres, mientras discurrían sobre el ser de la mujer, preguntándose si poseía un alma espiritual². Una exaltación de María, de espaldas a la situación real de mujeres y de hombres en la Iglesia sólo puede contribuir a acrecentar deplorables sentimientos de inferioridad.

Por eso en la línea tan claramente orientadora del Vaticano II³, es urgente vincular la devoción a María con la Iglesia. Queremos ver en la Iglesia, como la prolongación de María en el espacio y en el tiempo, a la vez que veneramos a María, como la concentración ideal y sublime de la Iglesia y de su más pura esencia. Queremos comprender a María, como primicias de la Iglesia, como su figura excelsa, como su arquetipo ideal. Si como nos dice Pablo VI, "no se puede hablar de la Iglesia, si no está presente María"⁴, tampoco se puede hablar de María, si no está

¹ Discurso en la basílica de Guadalupe, n. 3.

² P. Eudokimov: "La mujer y la salvación del mundo". Barcelona, 1970, p. 274.

³ *Lumen gentium*, n. 63.

⁴ *Marialis cultus*, n. 28. Citado en DP. n. 291.

presente la Iglesia. Una y otra realidad se esclarecen y se complementan. En cada una se puede descubrir la otra.

Por eso los puntos que se pueden abordar en esa estrecha relación entre María y la Iglesia son incontables y sólo podemos aludir a alguno más particular. Nos vamos a fijar en la relación de María, mujer, con la Iglesia femenina y de esa manera con la dimensión religiosa, con esa vertiente más honda e inconsciente de la cultura que Puebla pretende evangelizar (DP 388ss). Es decir, vamos a considerar a María, como prototipo de lo femenino y, en ello, muy peculiarmente de la Iglesia. Después nos acercaremos más brevemente a María, como mujer pobre, arquetipo peculiar de nuestra Iglesia latinoamericana, pobre y en búsqueda de la liberación.

María, Arquetipo de lo Femenino y de la Iglesia

Teilhard de Chardin ha entrevisto poéticamente la presencia en el cosmos del Eterno Femenino que desde los más remotos orígenes de la creación ha ido evolucionando y despertando con su atracción la convergencia de todos los elementos originarios hacia su centro integrador. Se inspira en los textos sapienciales, donde la Sabiduría divina se nos presenta jugando desde los orígenes entre las masas primordiales hasta llegar a poner sus delicias entre los hijos de los hombres. "Situada entre Dios y la tierra, como una región de atracción común, yo los hago ir el Uno hacia la otra apasionadamente... hasta que tenga lugar en mí el encuentro en que vengan a consumir la generación y la plenitud de Cristo a través de los siglos. Yo soy la Iglesia, Esposa de Jesús. Yo soy la Virgen María, Madre de todos los humanos"⁵.

En forma más concreta, Gertrudis von le Fort ha expresado el misterio de María, como la suprema revelación de lo femenino y así de lo religioso y muy en especial de la Iglesia. "La Iglesia no sólo ha comparado a la mujer, a toda mujer, consigo misma en la doctrina del sacramento del matrimonio, sino que también ha proclamado como Reina del cielo a una mujer". "Sólo la Unica (María), aunque es infinitamente mucho más que el símbolo de lo femenino, es también símbolo de lo femenino: sólo en ella y por ella se ha hecho concebible el misterio metafísico de la mujer"⁽⁶⁾. También P. Eudokimov presenta a la Theotokos, como arquetipo de lo femenino y muy en especial de la iglesia⁷.

Estas expresiones no hacen, sino explicitar lo que nos dice la tradición, al designar a María, como la nueva Eva, es decir, la mujer en su plenitud escatológica, la suprema realización de lo femenino. Puebla lo formula así: "María es mujer. Es la bendita entre todas las mujeres. En ella Dios dignificó a la mujer en dimensiones insospechadas. En María, el evangelio penetró en la feminidad, la redimió y la exaltó" (DP 229).

⁵ Pierre Teilhard de Chardin: "El eterno femenino", en "Escritos del tiempo de guerra". Madrid, 1966, p. 289.

⁶ Gertrudis von le Fort: "La mujer eterna". Madrid, 1957, p. 18.

⁷ Lug., cit., p. 226.

Pero no se trata del encumbramiento de una sola mujer, ni de todas las mujeres en ella. El encumbramiento de lo femenino expresa la elevación de la Iglesia y con ella de la humanidad. Pues la Iglesia lo mismo que María es "una presencia femenina que crea el ambiente familiar, la voluntad de acogida, el amor y el respeto por la vida" (DP 2991). En María se encumbra esa vertiente eterna de lo femenino que se manifiesta en la Iglesia, solicitud de Madre sobre la humanidad.

Por eso en María debemos ver no meramente un símbolo ocasional de la mujer que necesita ser liberada en los ambientes machistas (DP 834). Se trata fundamentalmente del símbolo esencial de la Iglesia entera, varones y mujeres, y de todos sus valores peculiares en medio de una civilización técnica y secularizada. Y debe ser por tanto la misma Iglesia la que se reconozca expresada en ese símbolo femenino y no se deje arrastrar por los valores dominantes en nuestro medio secularista. María, como símbolo privilegiado de lo femenino, revela el misterio de la Iglesia y de su función religiosa en nuestra civilización machista y opresora. Nos acercamos así a esa dimensión profunda de los valores, a esa matriz cultural y religiosa que, a juicio de Puebla, es generadora de las actitudes fundamentales de los pueblos. Esa dimensión escondida y generatriz de la que ha brotado la identidad de nuestros pueblos, simbolizada muy luminosamente en el rostro mestizo de María de Guadalupe (DP 445s).

La Iglesia, como María: Virgo, Mater, Sponsa

María, como arquetipo de lo femenino, cumple maravillosa y modélicamente los roles esenciales a la vida de la mujer; la virgen, la madre, la esposa. Y en esas tres funciones señala la misión fundamental de una Iglesia, servidora de los pueblos. A diferencia de cada mujer que no puede mantener simultáneamente esa triple misión, lo mismo María que la Iglesia las ejercen a la vez, en síntesis superior. Del Eterno Femenino dice Teilhard: "En adelante yo soy la Virginitad. La Virgen sigue siendo mujer y madre; he aquí el signo de los nuevos tiempos"⁸.

La virginidad es una realidad muy difícil de comprender, más aún en nuestro mundo erotizado. Aparece como una reserva inútil de belleza y de energía vital que se atesora sin que nadie la consuma. Como un derroche de ideal y de vida que nadie logra disfrutar. Y ciertamente la mera virginidad es un desvalor que conlleva renuncia a la vida y a la maternidad. Y sin embargo esa misma virginidad está colmada de sentido humano y evangélico. La virgen significa el valor de la persona por sí misma, aún desligada de sus relaciones de parentesco que tienden a mirarla desde el plano de la utilidad. La virgen simboliza la capacidad plena para la acción y la libertad. Es el señorío de la persona, valiosa por sí misma.

Además para el evangelio, la virginidad va a ser el símbolo de la entrega total, del amor absoluto a Dios, por encima de los más sagrados amores humanos a los que se renuncia. Virginidad evangélica es abstinencia, ayuno de amor humano que simboliza la entrega total de la vida y del

⁸ Lug., cit., p. 286.

amor a Dios. Expresa ante los hombres una belleza intacta y codiciada que se aparta, para ser consagrada a Dios y despertar así en los hombres el amor a la belleza y bondad de Dios que todo lo merece. La virginidad es una vida que clama hacia la trascendencia.

María fue siempre virgen. Es un dato que pertenece al dogma católico. Los protestantes que sólo ven en María un medio para el advenimiento de Cristo, se contentan con afirmar la virginidad antes de la encarnación, que es fundamental para el misterio de Cristo. Pero la Iglesia católica ha insistido siempre en la virginidad perpetua de María, pues sólo así su participación en el misterio salvador es plenamente humana. Su virginidad no es meramente la imposición de condiciones divinas que se exigían para el nacimiento del Hijo de Dios. La virginidad de María significa, a la vez, su hermosura espiritual que atrae de alguna manera a Dios mismo, y su entrega generosa e incondicional al mismo Dios, para no tener otro amor absorbente, fuera de El. Sólo así podía consagrarse a Cristo, como a su único amor y envolver en El todos los demás amores. Ahí está la razón fundamental de una virginidad que debía ser perpetua⁹.

Teilhard insiste en la Belleza deslumbrante de lo Femenino concretado en María, en torno al misterio de la encarnación. "Mucho antes de que el Hombre pudiera medir el alcance de mi poder —habla el Eterno Femenino— y divinizar el sentido de mi atracción, el Señor me había ya concebido por entero en su Sabiduría y yo había ganado su Corazón. ¿Pensáis que de no haber sido por mi pureza para seducirle hubiera jamás descendido hasta el centro de su creación? Solo el amor es capaz de mover al ser. Por Dios, para poder salir fuera de sí, tenía previamente que lanzar delante de sus pasos un camino de deseo, esparcir entre sí un perfume de belleza"¹⁰.

La virginidad de María es belleza y pureza que seducen a Dios. Y es a la vez respuesta integral de María que no quiere tener otro amor que Dios mismo, para dedicarse a su Hijo, y selló en la hermosura de su cuerpo, señal virginal de su consagración interior. Ante ese derroche de belleza humana "no utilizada por los hombres" se descubre el valor independiente de la persona por sí misma y de Dios que merece lo mejor y en entrega total.

Pablo considera a la Iglesia como virgen que consagra su virginidad a Cristo, en autodonación total (2 Cor 11,1ss). Y es esa Iglesia virgen la que debe comunicar a sus hijos la aspiración absoluta hacia Dios, como valor supremo, y la estima de la persona por sí misma, como dialogante con Dios. Entramos así en una de las misiones más urgentes de la Iglesia en nuestros días. Excitar el deseo de la belleza espiritual en un mundo obsesionado por los placeres carnales. Despertar en los corazones la nostalgia de Dios y de los grandes ideales generosos y universales que empujen hacia un mundo donde El esté presente, en medio de las crueles y mezquinas luchas por el dinero y el placer que cosifican a las personas. Seducir con su encanto femenino e ideal hacia metas más nobles de entrega

⁹ M. J. Nicolás: "Theotokos. El misterio de María". Barcelona, 1967, p. 115ss.

¹⁰ Lug., cit., p. 288.

y de sacrificio por las causas justas, en un mundo que pisotea constantemente esos valores.

La Iglesia ha de atraer a los hombres, como María atrajo al mismo Dios. Y les ha de subyugar con la hermosura de sus ideales y su vida consecuente con ellos. Debe ser, en medio de un mundo de pasiones desenfrenadas y egoístas, una presencia atractiva y hermosa sobre las obscuridades del amor propio y la avaricia. Debe ser dinamismo atrayente hacia los valores más generosos y humanizadores. Y eso exige de la Iglesia una vivencia virginal en constante purificación, frente al modelo siempre deslumbrante de María, la Virgen que atrajo a Dios a nuestros caminos.

Pero María no es sólo virgen. Es fundamentalmente Madre, el arquetipo de ese amor desinteresado, solícito, protector e incondicional. La maternidad constituye por sí misma una de las revelaciones más impresionantes del amor de Dios que ama lo que ha creado hasta las últimas consecuencias, aún por encima de las miserias o ingratitudes del hijo mismo. La parábola del hijo pródigo es a la vez la revelación del amor de Dios y del de la madre que aman preferentemente al hijo más desgraciado, por encima de su propia maldad. Con razón se ha dicho que el padre de la parábola posee los rasgos condescendientes y apasionados de la madre. Y es que la madre, a semejanza de Dios, ha sentido en el tiempo de su gestación algo de la experiencia creadora, en forma humana, y en su alumbramiento ha experimentado el desgarramiento doloroso que significa el darse para producir la vida. Por eso el amor materno, como el de Dios, tiene algo de absoluto e incondicional y se desborda precisamente en los momentos de mayor depresión o fracaso del hijo.

Ese rasgo esencial de amor caracteriza toda la vida de la madre y de la mujer que es siempre potencialmente maternal. Gertrudis von le Fort pone como característica de la madre que "no tiene ninguna luz propia, sino que su luz es el hijo". Su vida "ya no le pertenece, sino al hijo"¹¹. "Ser madre, sentirse maternal quiere decir inclinarse amorosamente hacia los desvalidos y estar dispuesta a ayudar a todo lo pequeño y débil que hay en la tierra"¹². Ser madre es vivir para proteger, estar siempre solícita para amparar y defender, ayudar a vivir hacia la libertad. Y eso supone siempre un cierto ser para los otros que exige un algo de impersonalidad, propio de lo que tiene su centro de gravedad fuera de sí.

Todos estos rasgos están tan concentrados en María que con razón podemos verla como arquetipo peculiar de la maternidad. Así lo precisa la misma Gertrudis von le Fort: "La Madonna es portadora de la divinidad, igual que un candelabro que sostiene la luz del mundo. Es pedestal del niño, no fin en sí misma"¹³. Pero su maternidad entregada a su Hijo posee además una nota característica que la hace orientadora de la Iglesia y de su misión. Sólo en María, entre todas las criaturas y entre todas las madres, el amor a su hijo se une en síntesis indestructible con el amor a Dios. Su amor natural de madre se integra indisolublemente

¹¹ Lug., cit., p. 115s.

¹² Lug., cit., p. 124.

¹³ Lug., cit., p. 120.

con su amor sobrenatural al Hijo de Dios. Esa doble dimensión del amor que entre nosotros se ve desgarrada muchas veces por conflictos de intereses, era en ella unidad compenetrada.

Y vemos así como, por todas las sendas de la maternidad, María está señalando los caminos de la Iglesia desde su elevación inalcanzable. La Iglesia, como María, es esencialmente maternal y debe vivir incesantemente en ese esfuerzo de autoentrega, de servicio hacia cuantos en su seno ve golpeados por el dolor y por la opresión. La Iglesia no debe vivir para sí en involución egoísta, sino para sus innumerables hijos que necesitan del calor maternal y de la protección en situaciones deshumanizadas. Debe poner el centro de su amor en los más pobres, ser comunicativa y servidora de tantos hijos desafortunados. Si la Iglesia deja un instante de ser madre, deja de ser Iglesia. Si olvida a los pobres y desvalidos traiciona su misión fundamental.

La Iglesia que ha engendrado a sus hijos con dolor y abnegación debe amarlos con ese amor incondicional, por encima de sus mismas miserias y pecados. Más aún, su amor debe intensificarse ante la miseria de aquellos que son su obra y su vida. Por eso la Iglesia misma debe como opacarse para que sus hijos salgan a la luz y debe sacrificarse sin cesar para que su vida se desarrolle, esa vida de sus hijos que es la suya propia.

Y el amor de la Iglesia, como el de María, debe tratar de integrar la doble dimensión vertical y horizontal: el amor a Dios y a los hombres. Mil tentaciones arrastran siempre a la Iglesia a exclusivizar su amor en un Cristo individual, al que contempla transfigurado y radiante, digno del amor más noble. Pero otras tantas tentaciones la empujan hoy a olvidarse del Cristo personal y reducir su amor al de los pobres y desgraciados del mundo. María es también aquí el ideal al que siempre ha de tender. Pues el amor a Jesús desligado del de los pobres no es, sino evasión apresurada hacia el Reino definitivo. Mientras que el amor a los pobres y desgraciados desligado del amor a Cristo, tiende a hacerse interesado e ideológico, más preocupado por el éxito y la toma del poder que por el bien real y concreto de los hijos del pueblo y de la Iglesia. El amor eclesial, como el de María, ha de ir a la vez a los hijos humanos y al Dios que en ellos se revela.

Por último, María se nos revela, al lado de su virginidad y maternidad, como esposa. La esposa es la cooperadora en la vida, el aspecto oculto, colaborador y servidor para la existencia masculina. Como dice Gertrudis von le Fort, la mujer lleva siempre a su esposo, como dote, la otra mitad del mundo. Gracias a ella puede el esposo alcanzar la totalidad y descubrir su propia realidad en forma más plena. La esposa es presencia que libera de la soledad. Es el ser semejante con quien se puede dialogar y a la vez el ser diferente y misterioso, el silencio enmarcador de las palabras y las acciones. En ella se revela el misterio de la totalidad de lo humano.

La escena del paraíso nos revela la misión esponsal y cooperadora de la mujer. Eva, la compañera, nace del ensueño idealizador de Adán, de su anhelo de compañía, de su deseo de un otro con quien integrarse en unidad dialogante. Y nace del costado de Adán, del corazón del varón, como una porción de su ser con la que ha de complementarse ahora

desde fuera, dialécticamente en el encuentro tenso del amor. La esposa nueva y en la plenitud humana es María, nueva Eva. Y esa esposa, a imitación de María, ha de ser la Iglesia, acompañante solícita y cuidadora de la humanidad a la que ha de amar, entregándole la mitad religiosa de la existencia, el mundo escondido de la trascendencia, la solitud y la presencia silenciosa en todos los tiempos.

Quizás el aspecto esponsal de María queda muchas veces oscurecido por el de su maternidad. Pero maternidad y esponsalidad son dimensiones complementarias y en algún sentido inseparables. Si María es la Madre de Jesús, lo es por una relación esponsal íntima con el Espíritu, cuya servidora es. Y lo es también como esposa de José, su compañera en las aspiraciones y tareas que se centran en la vida de Jesús. Sin la esponsalidad, la maternidad tiende a hacerse absorbente y exclusivista. Con ella adquiere su equilibrada dimensión y su verdadera plenitud.

También la esponsalidad de la Iglesia debe acompañar siempre a su maternidad esencial. Cristo es el nuevo Adán de cuyo costado abierto nace su esposa, la nueva Eva que será así la madre de los nuevos videntes. Cristo la redime y santifica para hacerla digna de su amor. Y por eso la Iglesia es la cooperadora en la evangelización, la que congrega a las multitudes en el amor al Esposo, la compañera fiel a lo largo de la historia.

Pero también podemos ver a la Iglesia como esposa del mismo pueblo en el que simboliza la dimensión religiosa y femenina, frente a la masculina de la técnica y el poder. La Iglesia es esa compañera misteriosa y fiel que inspira y acompaña todos los esfuerzos culturales de los pueblos. Es la que aporta con su entrega la otra mitad del mundo, la más escondida y trascendente, la del silencio que da relieve a palabras y acciones. Por eso el menosprecio de la Iglesia en la cultura lleva a desterrar los valores de la cooperación y la complementariedad integradora y reduce lo humano al utilitarismo de las fuerzas deterministas y materiales. Con razón concluye Gertrudis von le Fort que "el límite de la cultura designado por la ausencia de lo femenino coincide necesariamente con el límite donde empieza la ausencia de lo religioso"¹⁴. Es decir, un mundo donde faltan María y la Iglesia y pierde la dimensión esponsal y amorosa, en una nivelación objetivadora de todo.

Conocer, Ser y Obrar de María y de la Iglesia

Hemos tratado de comprender la relación entre María y la Iglesia por una breve reflexión sobre los roles femeninos de la virgen, la madre y la esposa. Vamos ahora a profundizar un poco más en esa semejanza, reflexionando sobre la peculiaridad del conocer, del ser y del obrar de María y de la Iglesia. Vamos a descubrir en la fe, la peculiaridad de ese conocimiento religioso de María y de la Iglesia con rasgos femeninos. El ser de María y de la Iglesia se nos va a mostrar en la apertura a la gracia, nota también característica de lo femenino. Y por último el obrar

¹⁴ Lug., cit., p. 80.

de María y de la Iglesia va a estar caracterizado por el amor, actitud femenina frente a la masculina de la conquista y dominación del mundo.

Esa triple dimensión la podíamos concretar en estos tres atributos que la tradición ha conferido a María y a la Iglesia indistintamente. En lo que se refiere al conocer, lo mismo María que la Iglesia son *Virgo fidelis*, acogedora de la palabra de salvación. En cuanto al ser, lo mismo María que la Iglesia se nos muestran, como *Gratia plena*, como don recibido de la mano salvadora del Todopoderoso. Y en cuanto al obrar, lo mismo María que la Iglesia son designadas como *Mater misericordiae*, que vive y actúa siempre en la dimensión de ese amor generoso y entregado que da todo su sentido a la vida.

No cabe duda que la fe es la actitud más característica de María en su actuación salvadora en la historia. En María vienen a concentrarse todos los anhelos de salvación de las generaciones veterotestamentarias y es élla la que con su fe comprometida y valiente dice un sí acogedor a la plenitud de las promesas de Dios. Podemos decir que María no es más que el gran sí de la humanidad a la entrega salvadora de Dios. El mismo Lucas coloca en contraposición llamativa la fe de María y la incredulidad de Zacarías. El sacerdocio de Israel seguía en la dureza de corazón ante las promesas previas y los signos de salvación. María, la pobre de Yahweh, es la plena fidelidad a la palabra misteriosa y conflictiva de Dios. *Beata quae credidisti*, expresa la actitud acogedora fundamental de María que es prototipo de la de Iglesia. María cree con su mente y con su corazón y se abre a la palabra salvadora que se encarna en su seno. La mujer del pueblo empieza ya a mostrar que son los pobres los que gozarán de las promesas de Dios.

Por eso nos dice Puebla que "cuando nuestra Iglesia latinoamericana quiere dar un nuevo paso de fidelidad a su Señor" mira la figura viviente de María (DP 294). Pues ve en María a "la creyente en quien resplandece la fe", "la perfecta discípula que se abre a la palabra y se deja penetrar por su dinamismo" (DP 296). Y es que la Iglesia no puede vivir, sino por la fe que es el origen de su vida y su forma peculiar de conocimiento.

La vivencia de la fe es marial y femenina y expresa un mundo nuevo del saber contrapuesto al de la moderna civilización científica y técnica, machista. Para ésta todo el campo del conocimiento se encierra en el saber experimental y objetivo, o en las abstracciones generalizadoras que buscan las leyes de la naturaleza. El saber de la fe queda así despreciado, como sentimental y subjetivo, fruto de intuiciones afectivas que no se pueden manejar objetivamente ni transmitir en forma precisa. Lo considera a lo sumo como una forma inferior de conocer emocional que no puede adquirir el rango supremo del saber sistematizado: la ciencia.

Por eso el mundo de la fe se minusvalora hoy en nuestras culturas. Lo mismo en las dominantes que se apoyan con orgullo en su ciencia, descubridora de nuevos y portentosos inventos, que en las dominadas que envidian acomepladamente ese saber y lo anhelan, como clave para su futuro progreso y dominio. Se ensalza el conocimiento científico, analítico, dominador despótico de sus objetos y se desprecia el conocimiento fiducial intuitivo y sintetizador, subjetivo y dialogal entre sujetos. El saber científico se equipara sin más al saber y el fiducial queda desterrado del conocimiento verdadero considerado como saber ingenuo y popular.

Es tal el ambiente dominado por esos prejuicios que hasta la fe y sobre todo la teología han pretendido revestirse con atuendos "científicos". Tenían vergüenza de presentarse con su realidad ante el mundo moderno. Y por eso trataron de disimular sus propias formas de conocer intuitivo, sintético y dialogal, donde la verdad surge del encuentro amoroso y no de la dominación del objeto por el sujeto, y se disfrazaron con aparejos científicos para poder ser admitidas en los ambientes prestigiados de las universidades. Pero el resultado fue que se perdió muchas veces la riqueza de la fe sin alcanzar la categoría de la ciencia.

Y es que el conocimiento religioso de la Iglesia, como el de María, mujer del pueblo, pero llena de intuición amorosa, ha de marchar siempre por sendas fiduciales. Y de hecho esa es la forma del conocer religioso de nuestros pueblos. Puebla describe la cultura popular arraigada sobre todo entre los pobres y que está "sellada particularmente por el corazón y su intuición" y no suele expresarse con las categorías típicas de las ciencias (DP 414). Como toda fe vivida, la sabiduría popular "tiene una capacidad de síntesis vital", cuyos valores fundamentales van en la línea de la afirmación del valor de toda persona, como hijo de Dios y de la fraternidad entre todos los hombres, valores propios de las culturas religiosas y fiduciales que se van perdiendo, o reduciendo a meros enunciados jurídicos, en las modernas culturas científicas y técnicas.

Por eso la fe de María es un llamado incesante a la Iglesia para no avergonzarse del conocimiento fiducial, para valorar esa sabiduría del pueblo de raigambre intuitiva y dialogal, para no renegar de una rica tradición de fe aún en un mundo que tiende a divinizar la ciencia, como el único modo digno de conocimiento. Sólo así podrá la Iglesia defender nuestra cultura y mantener su abierta disposición al cristianismo. La fe de María se ha de prolongar en la del pueblo de Dios, para que éste logre también salir al encuentro de Cristo que nunca cesa de venir salvadoramente.

Gertrudis von le Fort señala así el gran aporte femenino a la cultura amenazada: "El profundo consuelo que la mujer puede aún proporcionar a la humanidad actual es la fe en el inconmensurable efecto de las fuerzas ocultas, la inquebrantable certeza de que no sólo sostiene y mantiene a este mundo un puntal visible, sino también uno invisible"¹⁵. Pero ese apoyo divino sólo puede ser acogido con la fuerza religiosa del *fiat mihi* de María que la Iglesia debe continuar.

P. Eudokimov ve también en la mujer el gran aporte de la fe para nuestra cultura ateizante. "Los hombres son tardos para creer... Y cuando las mujeres miróforas que con toda naturalidad se acuerdan de las palabras del Señor anuncian a los apóstoles el mensaje radiante de la resurrección, éstos lo toman por desatino y no les creen"¹⁶. María es la primera entre las mujeres fieles. "Conserva las palabras del Hijo en su corazón, y así toda mujer posee una innata intimidad, casi una complicidad con la tradición; con la continuidad de la vida"¹⁷. Y la Iglesia se nos

¹⁵ Lug., cit., p. 105.

¹⁶ Lug., cit., p. 273.

¹⁷ Eudokimov, lug., cit., p. 241.

muestra en esto plenamente femenina con su apego a la tradición y su fidelidad al mensaje.

Junto a la forma de conocer, es María para la Iglesia modelo en la actitud fundamental ante la vida. María es la que en nombre de toda la humanidad ha recibido la gracia por excelencia de Dios, que es Cristo. Por eso ella misma es *gratia plena*. Toda su existencia se nos presenta como "voluntad de acogida" (DP 291). La palabra esencial y constitutiva de María en el evangelio es: "Hágase en mí según tu palabra". No se trata de una palabra creadora por propia iniciativa. Es la palabra que expresa el acogimiento del don de Dios, de la gracia. Gertrudis von le Fort comenta así el pasaje: "El *fiat* de la Virgen es pues la manifestación de lo auténticamente religioso. Siendo al mismo tiempo como entrega la manifestación de lo femenino, se convierte en manifestación del espíritu religioso en el hombre"¹⁸. Y Eudokimov lo expresa con palabras semejantes. La Theotokos "hace donación de su carne y en ella se implanta luego el contenido, la palabra, el poder, el acto"¹⁹.

Y es que el varón representa siempre el poder creador y sus fuerzas. La mujer, por el contrario, acoge la vida como un misterio que ella misma no crea. La recibe como mansa lluvia que cae del cielo y fecunda en ella energías misteriosas. La espera maternal del hijo es la recepción progresiva de una gracia que desborda nuestro conocimiento y nuestro poder. Y por eso en el alumbramiento recibe al hijo, como regalo indebido, como gracia de la vida que nos desborda. Mientras el varón concibe la vida como naturaleza dotada de fuerzas más o menos conocidas, la mujer experimenta la vida como don recibido, como gracia sobrenatural que reclama acogida.

Por eso la actitud religiosa se simboliza en la femineidad abierta a los dones de la gracia. Y el mundo moderno y las herejías propenden a rechazar esa dimensión femenina y emular el masculinismo de la naturaleza. "Mientras el ascetismo, como fuerza y lucha, es esencialmente violento y, en esta forma, esencialmente masculino, la pureza inmanente y la intuición inmediata de la belleza son propias de lo femenino. El hombre logra adquirirlas tras denodados esfuerzos y con el sudor de su frente, mientras la mujer puede expresarlas inmediatamente por la pura gracia de su naturaleza"²⁰. María vivió la vida como aceptación de la suprema gracia de la historia de la salvación. Y la recibió sin el esfuerzo del ascetismo o de la técnica. Como regalo sorprendente y sobrenatural que aparece milagrosamente en su seno y en su corazón, como la lluvia fecundadora del cielo.

También la Iglesia posee aquí una existencia peculiar que podemos designar como marial y femenina en la cultura. Frente a la civilización dominante que está formada por la acción técnica y la conquista de la naturaleza que brotan del propio esfuerzo, o frente al ascetismo que trata de alcanzar la gracia con el propio trabajo y sacrificio, la Iglesia es portadora de la palabra de Dios que ha recibido como gracia entre todas las

¹⁸ Lug., cit., p. 20.

¹⁹ Lug., cit., p. 231.

²⁰ Eudokimov, lug., cit., p. 233s.

gracias. Frente al prometeísmo moderno que rehúsa el auxilio divino y se lanza a la aventura de la creación técnica, la Iglesia ha de imitar la actitud de María, acogedora de la gracia, como don. La Iglesia no puede moverse por los cauces titánicos de la moderna civilización, sino por los del acogimiento humilde de la gracia, como milagro. "Haced lo que El os diga", "acoged su don", es la palabra de María que puede ser consigna de la Iglesia.

Sólo en ese plano de la aceptación de la gracia, podemos comprender el papel protagonista de María en la historia de la salvación. No fue ella la que llevó a cabo su propio plan, sino que por medio de ella "Dios se hizo carne, entró a formar parte de un pueblo, constituyó el centro de la historia. Ella es el punto de enlace del cielo con la tierra" (DP 301). Y su misión fue la humilde acogida de la gracia. Y en ese mismo orden, la Iglesia debe ser protagonista en la cultura, enriqueciéndola con la dimensión de la acogida de aquellos dones que no hemos trabajado, de las cosechas que no hemos hecho crecer. La existencia de la Iglesia, como la de María, se desarrolla en la espera anhelante, en la oración confiada, en la apertura espiritual que propicia el regalo siempre indebido, en la pasividad dinámica frente al Tú, dador de toda vida.

La Iglesia popular latinoamericana tiene también esas características de una tradición recibida y transmitida fielmente, como don de la cultura y de la evangelización. Como la cultura "contiene encarnada la Palabra de Dios" el pueblo se evangeliza continuamente a sí mismo (DP 450). Por eso tiene una sensibilidad propia sobre el valor de la oración y una honda "capacidad de sufrimiento y heroísmo" (DP 454). Posee un hondo sentimiento de lo divino y toma la vida con actitud típicamente contemplativa. Por eso mantiene un alto sentimiento de la propia dignidad, aun por encima de las condiciones de pobreza (DP 413), pues valora más el don recibido de la vida que los bienes que se pueden conquistar con el esfuerzo o la técnica.

Por eso la amenaza de la nueva civilización se cierne sobre la Iglesia y sobre la cultura popular. Los nuevos valores absolutizan el poder de la técnica y desprecian las actitudes contemplativas, receptivas o femeninas. Eudokimov ve en la masculinización de nuestro mundo el peligro de "un mundo sin Dios, puesto que es un mundo sin Madre Theotokos y Dios no puede nacer en él"²¹. Lo masculino, abstracto y frío "sintiéndose empantanado en su propia impotencia teórica, se rebela contra la materia, contra la carne, la hace objeto de su menosprecio gnóstico y entroniza ese mismo menosprecio en las formas desviadas de un ascetismo inhumano"²². El hombre está llamado ciertamente a dominar la naturaleza y a descifrar sus misterios. Pero por el camino de un neopelagianismo sólo alcanzará la dominación fría de un mundo sin alma y sin trascendencia.

Y no es sólo el ascetismo, como forma masculinizante de la religión, sino el ascetismo secularizado de la moderna técnica, controladora de la naturaleza entera. "La fe en la redención de los propios medios, como fe creadora, es la locura masculina de nuestro tiempo secularizado y al mis-

²¹ Lug., cit., p. 272.

²² Lug., cit., p. 231.

mo tiempo la explicación de todos sus fracasos". "También el hombre recibe el genio creador en el signo de María con humildad y entrega"²³. "El hombre creador que ya no concede a Dios el honor, se exalta a sí mismo y entonces junto con lo religioso, debe excluir prácticamente también lo femenino en la línea de la cultura"²⁴.

Nuestro mundo secularizado trata de rechazar a María, aun dentro del mismo cristianismo. Y es que en ella la exaltación de la receptividad acogedora y de la espera femenina de los dones de Dios se ha convertido en prototipo supremo. El rechazo de María significa así el rechazo de la Iglesia que en la cultura mantiene los valores de la oración, de la tradición, de la espera y de la gracia sin exigencias. Y es natural que por eso mismo la civilización contemporánea desprece la fe de nuestro pueblo apegado a esa sabiduría tradicional donde lo religioso y lo femenino continúan ejerciendo un influjo decisivo. Y es que antepone siempre las realizaciones exteriores y llamativas a la vivencia en interioridad contemplativa y expectación amorosa.

También en el plano de la acción, María se nos presenta como modelo orientador de la Iglesia. Mientras en la civilización dominante, la acción se manifiesta fundamentalmente en la lucha por el poder económico y político, María se nos presenta como la madre de misericordia, dominada siempre por el amor y la compasión, tratando de unir a los hombres enfrentados por sus confrontaciones egoístas. También la Iglesia ha de ser la madre de la misericordia en nuestro mundo frío y deshumanizado. Portadora del amor compasivo y de la conciliación en medio de la lucha fratricida.

Los cristianos siempre hemos invocado a María, como la *mater misericordiae*. No sólo madre del amor, sino especialmente de la misericordia que es la inclinación amorosa dirigida hacia los más débiles y necesitados. María se nos presenta como la madre solícita de Jesús en su amor y en su entrega. Así la descubrimos en la escena del pesebre de Belén, cuando acoge la vida débil y tierna del Hijo de Dios. Y de manera más impresionante aún en la escena de la pasión, junto a la cruz. María está allí junto a su hijo moribundo, de pie, hecha toda compasión por su hijo crucificado y por la Iglesia que nace de su costado. Su presencia expresa su modo de actividad. No está allí defendiendo política o militarmente a su hijo de los adversarios que lo torturan. Su presencia es silenciosa con la intimidad del amor. Pero es un amor que habla más elocuentemente que muchas acciones guerreras. Habla a Jesús que de esa manera se siente acompañado en el momento de su prueba suprema, y rompe su soledad angustiada con su presencia compasiva. Y habla también a los judíos victoriosos en su mezquina venganza. La presencia de un sincero dolor y de unas lágrimas junto al Justo que muere les reprochan su crueldad y su injusticia. ¡Cuánto hubieran deseado ellos ver a Jesús del todo desamparado! El amor de María los acusa y testimonia la bondad del que muere en la cruz.

Y así nace la Iglesia en ese contexto de amor y de compasión. No

²³ Gertrudis von le Fort, lug., cit., p. 33.

²⁴ Lug., cit., p. 86.

sólo de la entrega generosa de Jesús por los hombres, sino también de la compasión acogedora de María. Nace representada por la persona de María en su compromiso amoroso y fiel con el Salvador. Y si en María descubrimos la presencia sacramental de los rasgos maternales de Dios (DP 291), eso mismo debemos descubrir en la Iglesia con respecto a su pueblo. María, como madre, "despierta el corazón filial que hay en cada hombre" y lo llama a esa dimensión amorosa (DP 295). Dondequiera que hay entrega y amor descubrimos un rayo del misterio de María, la madre, y de la Iglesia maternal²⁵.

La acción de María va siempre por el amor. Y en eso nos revela también el arquetipo de lo femenino. Mientras la acción del varón se mueve en torno al poder y a la dominación y por eso son la economía y la política sus campos preferidos, la acción femenina se desenvuelve en el plano del amor, más íntimo e invisible, pero que a la larga posee una eficacia nueva y superior. Negocios, planes de gobierno, guerras son actividades típicamente masculinas. Lo femenino y maternal se juega en las raíces religiosas de la cultura, menos sensibles a primera vista, pero dotadas de una influencia abarcante y dinamizadora.

Y esa debe ser siempre la acción de la Iglesia que ha de ser como alma del mundo, inspiradora de amor y congregadora en la comunión aún de aquellos que se hallan confrontados por conflictos violentos. Por eso la Iglesia, como María, no ha de actuar en el plano exterior de lo político o lo bélico. Su influencia ha de ser más escondida, más de impacto moral, más influenciada directamente por el amor y por el amor misericordioso que se inclina hacia los más pobres y los enfermos. Y su extensión más universal, no limitada a los intereses de grupo, de clase o de nación, sino abierta a todos los hombres con marcada preferencia por los que sufren.

También aquí como en otros aspectos, la moderna civilización rechaza la acción de María y de la Iglesia y tiende consiguientemente a empobrecerse con la unilateralidad de la acción exterior y el olvido de lo interior y amoroso. Como señala G. von le Fort, "determinar el límite de la cultura palpitante por medio de la presencia del *mysterium caritatis* quiere decir determinarlo por medio del respeto", mientras que en nuestro mundo lo que prevalece es "el deseo de dominación"²⁶. Cuanto una cultura brote más pujantemente de sus raíces religiosas, más respetuosa será de todo lo humano. La nuestra, impulsada por el ansia de dominación, es avasalladora lo mismo de la naturaleza que de los hombres. Lo religioso, lo eclesial, lo femenino, lo marial es rechazado, como carente de poder. Y sin embargo, como precisa G. von le Fort, "lo religioso no es lo débil, sino que al contrario es el poder oculto de toda cultura"²⁷. Es la fuerza invisible y escondida, pero a la vez omnipresente y alentadora de la vida que surge de sus raíces.

No nos puede por tanto extrañar que en ambientes dominados por el ansia de poder y la lucha, también la Iglesia se sienta tentada de

²⁵ Gertrudis von le Fort, *lug., cit.*, p. 25. Ver L. Boff: "El rostro materno de Dios". Madrid, 1979, p. 99ss.

²⁶ *Lug., cit.*, p. 80.

²⁷ *Lug., cit.*, p. 85.

actuar en ese plano, deslumbrada por los visos de eficacia y de dominación que ella pretende utilizar para el bien y la justicia. Pero cuando la Iglesia cae en semejante tentación se deshumaniza y deshumaniza la cultura entera, desprovista ya de la dimensión más íntima y amorosa. Por eso la Iglesia necesita siempre la presencia vivificadora de María, como modelo e ideal influyente en su acción. Pues, como nos dice magistralmente Puebla, "sin María, el evangelio se desencarna, se desfigura y se transforma en ideología, en racionalismo espiritualista" (DP 301). María es la dimensión maternal de la compasión amorosa que hace viva y evangélica la acción cristiana, amenazada siempre por la eficacia política o por la estructuración ideológica. Para no incurrir en esas cárceles de la razón asfixiante o de la praxis determinista aún en su afán liberador, es urgente que la Iglesia viva el evangelio con la presencia amorosa y compasiva de María que da calor de humanidad y sentimiento de ternura a las elucubraciones y prácticas de una razón fría y obsesionada por el poder.

Sólo en esa dimensión podrá hoy la Iglesia mostrar su genuina originalidad. Cuando se entromete en el campo de la política, le sucede lo mismo que cuando incursiona en el campo de la ciencia. Queda relegada a esfuerzos pseudocientíficos o pseudopolíticos de escaso valor y eficacia. Aparte de que su deserción deja desierto el campo del amor compasivo y de la ternura maternal tan urgentes en nuestro mundo, por más que se trate de manifestar lo contrario. Como dice P. Eudokimov, por más arrogante que se nos presente el mundo, no deja de seguir siendo un niño que necesita del calor humano y maternal, lo mismo en el plano individual que en el cultural.

Tipos Corrompidos de la Iglesia: La Bruja, La Feminista, la Prostituta

Vamos ahora a desarrollar de nuevo el mismo tema, enfocándolo desde sus modelos deformados. La Iglesia por su dimensión humana esencial se ha alejado muchas veces de su misión maternal y evangélica. Mirándola en esas sus degeneraciones, volvemos de nuevo a comprender su gran misión. Y las desviaciones de la Iglesia sólo se llegan a comprender en su profundidad, cuando se miran en contraste con María, su prototipo ideal e inmaculado. La perversión de su misión fiducial, acogedora de la gracia y amorosa se revela más acusadamente ante la fidelidad siempre amorosa de María.

Una de las formas más típicas de la deformación femenina que ha suscitado horror a lo largo de la historia es la bruja. Y la bruja es una desviación religiosa de la mujer que se puede extender a la Iglesia, en contraste con la figura fiducial de María. Hemos visto que María atrae a Dios con su hermosura virginal y acoge su palabra humildemente para que Dios actúe en ella con soberanía. La bruja es de alguna manera la deformación de la mujer que ha perdido su belleza y su encanto y que quiere sin embargo seguir seduciendo a los hombres. Al haber perdido su encanto femenino, acude a los encantamientos mágicos y trata de mantener de esa manera un poder y una influencia que se le escapan. Como la mujer, también la Iglesia se ha sentido arrastrada al recurso de los poderes mágicos y supersticiosos con los que ha tratado de mantener su influencia seductora sobre el pueblo.

La Sagrada Escritura prohibía ya rigurosamente la práctica de la hechicería o de la magia. Lo mismo la Ley (Dt 18, 10ss) que las reformas religiosas (2 Cron 33, 6ss) prohibieron tajantemente todo tipo de prácticas mágicas. Y es que la brujería y la magia significaban la antítesis del mensaje bíblico de salvación. En éste la actitud radical de los israelitas debía ser la fe acogedora de la palabra eficaz de Dios: actitud femenina que descubrimos esclarecidamente en María. En la brujería son los encantamientos humanos los que alcanzan los efectos sobrenaturales. De esa manera, lejos de poner en contacto con Dios, seducen a sus seguidores, suplantándolo con los efectos de mecanismos humanos engañosos.

La pitonisa de Endor es una de las figuras más típicas de este tipo de deformación en la Escritura. Se nos presenta en una impresionante escena, en la que Saúl, desesperado, en búsqueda de respuestas religiosas, recurre a la nigromante, después de haberle fallado los medios ordinarios de comunicación con Dios. Aún cuando quizás la narración pretende hallar una nueva confirmación de la reprobación de Saúl, lo que nos interesa es la práctica de estos ritos oscuros para conseguir los planes divinos en forma objetiva, sin la dimensión de confianza y acogida propias de la oración. Y es precisamente una mujer la portadora de esos poderes mágicos.

Gertrudis von le Fort insiste en la trascendencia del pecado de la mujer que contrasta con la santidad de María, la inmaculada. "La caída de la mujer no es en realidad la caída de la criatura a la tierra, sino que es más bien la caída de la tierra, por cuanto ésta significa también lo femenino, la disposición humilde. La caída en la escena del paraíso no está motivada por la tentación del dulce fruto, ni tampoco por una curiosidad intelectual, sino por el 'seréis iguales a Dios' en contraposición al *fiat* de la Virgen. Por ello el auténtico pecado cae dentro de la esfera de lo religioso, por ello significa hasta lo más profundo la caída de la mujer. Y la significa, no por que Eva fuera la primera en tomar la manzana, sino porque siendo mujer la tomó"²⁸. Y nos hace ver que el horror ante la bruja significa en el fondo el horror ante la mujer infiel a su determinación metafísica²⁹. No han faltado exégetas que hayan defendido que el pecado de Eva en el paraíso haya sido precisamente un pecado de magia. El esfuerzo por alcanzar, por la manipulación de las fuerzas misteriosas, el saber escondido que sólo le pertenece a Dios³⁰.

Ese pecado femenino es el que alcanza de manera más profunda a la Iglesia, cuando se aparta del ideal de la fe acogedora que le muestra María. Cuando la Iglesia pierde sus encantos religiosos que estimulan al hombre, cuando sus atractivos espirituales se marchitan, recurre con frecuencia a la seducción de las prácticas mágicas, más fáciles de controlar y que producen efectos maravillosos. La hermosura de los grandes ideales, que encienden los corazones humanos y los arrebatan hacia metas siempre más altas, se sustituye por el encantamiento opaco y manipulable,

²⁸ Lug., cit., p. 25s.

²⁹ Lug., cit., p. 27.

³⁰ A. Colugna y Maximiliano Cordero: "Biblia comentada. I. Pentateuco". Madrid, 1962, p. 85ss.

por ritos dadores de falsa seguridad, por los milagros engañosos que hipnotizan más que movilizan. La historia del cristianismo, como la de todas las religiones, está colmada de esas manifestaciones abusivas y deformantes. Las fronteras entre la Virgen y la bruja, entre el estímulo ardiente hacia el Dios siempre mayor y los recursos mágicos y nigrománticos han sido con frecuencia muy ambiguas.

En concreto en nuestra Iglesia latinoamericana nos encontramos con muchos de esos elementos deformados por los que nuestro pueblo busca seguridades rituales y mágicas y los pastores muestran una fácil condescendencia. Puebla no duda en reconocer en la religión popular "signos de desgaste y de deformación". Más aún, se dan "sustitutos aberrantes" de la verdadera religión y "sincretismos regresivos" (DP 453). Y se enumeran entre ellos elementos de "superstición, magia, fatalismo, idolatría del poder, fetichismo y ritualismo" (DP 456). En muchos casos se halla en el fondo una gran ignorancia del evangelio en medio de arcaísmos estáticos y reinterpretaciones sincretistas. Es una larga tradición de magia y brujería que se acrecienta ahora con las nuevas supersticiones aureoladas con el prestigio de los centros de poder de donde provienen y con los atuendos pseudocientíficos de que se visten.

Por eso nuestra Iglesia latinoamericana, en sus afanes renovadores, ha de tener siempre delante la figura de María y su fe confiada y abierta. Todos los demás signos y devociones populares habrán de ser constantemente purificados a la luz de la ejemplaridad de la fe marial. Y cuanto más se alcance esa meta, más pura y evangélica logrará ser nuestra Iglesia.

Junto a la deformación de la bruja, nos encontramos también con la de la *feminista* radical que se rebela contra su ser femenino y lo quiere nivelar a toda costa con el masculino. Siente rechazo instintivo ante la actitud femenina de la espera silenciosa y del acogimiento del don que se le ofrece gratuitamente, y anhela la acción técnica y política en un mundo indiferenciado. Quiere ser protagonista y no presencia acompañante y misteriosa que hace eco con su acogida a toda la creación masculina. Rehusa ser mujer y quiere ser igual al varón en la competencia diaria de la vida. Y rechaza por eso la maternidad como un obstáculo en la carrera competitiva, como una esclavización en una situación de espera, dejando a la naturaleza que actúe, mientras ella se asombra incesantemente del misterio que surge en su interior.

Se trata de un fenómeno típico de la cultura moderna, pero que no deja de tener sus antecedentes en las viejas culturas. Las mujeres libertinas de Corinto parecían rechazar toda forma de comportamiento femenino y emular la independencia viril, por encima de toda costumbre o tradición. Pablo reacciona y, aunque reconoce la libertad de la mujer para hablar públicamente en las asambleas y aún para profetizar, exige el símbolo del velo que expresa de alguna manera el misterio y la trascendencia de lo femenino.

Pero el problema es característico de nuestra época. Frente a la figura de María que es esencialmente madre y dirigida esencialmente hacia su Hijo, una cierta feminidad rechaza esa imagen modélica y quiere concebirse como independencia y libertad, sin distinción alguna con la conducta varonil. Gertrudis von le Fort ve en la caída del velo un símbolo profundo de la deshumanización femenina y de la deshumanización, en

general, al arrancarse a la cultura su dimensión de misterio. Y ahí descubre una de las más dolorosas imágenes del ateísmo moderno. "Aquí ya no nos contempla el rostro infantil, ingenuo de la vanidad femenina, sino que aquí se eleva banal y fantasmagórico, el rostro que representa la plena oposición a la imagen divina. La máscara sin rostro de lo femenino. Esta y no el rostro desfigurado por el hambre y el odio del proletariado bolchevique, es la auténtica expresión del ateísmo moderno"³¹. Y ve en el dogma de la Inmaculada, la expresión contrapuesta que nos habla de la Cooperadora en la obra de la redención.

En la misma dirección ve P. Eudokimov la deshumanización que nos asalta por la desfiguración de la mujer y de lo religioso, simbolizado en ella. "El alma es cristiana por naturaleza —expresión de Tertuliano— se refiere primordialmente al alma de las mujeres. Los marxistas lo han comprendido a fondo. La emancipación de las mujeres y la igualdad de los sexos están en el primer plano de sus preocupaciones. Con la virilización de la mujer intentan modificar su tipo antropológico, hacerla interiormente, en su psiqué, idéntica al hombre. Este proyecto de nivelación denuncia, no obstante, la lucha más virulenta jamás entablada contra la Ley de Dios, ya que persigue el aniquilamiento del estado carismático femenino"³². Pero está convencido del fracaso de esa experiencia y se complace con ejemplos de la mujer rusa que trata de interiorizar la verdad que lee en los iconos de la Theotokos.

El feminismo radical comporta siempre la desaparición de lo femenino y de la maternidad, como su expresión más sublime y misteriosa. Desaparece de esa manera, en forma radical, el carácter prototípico de la imagen de María siempre femenina y siempre Madre. Y de esa manera se trata de reducir la vida al plano de lo más activo y técnico, desalojando las dimensiones más misteriosas y acogedoras de los dones de Dios. La naturaleza trata así de desplazar a la gracia y se logra una nivelación en el plano más exterior y sensible, donde lo misterioso y sobrenatural queda descartado. La mujer queda reducida a lo varonil y la Iglesia al mundo y a sus tareas.

Y realmente esa ha sido una de las tentaciones más apremiantes que ha sufrido nuestra Iglesia latinoamericana y en la que frecuentemente ha sucumbido. La misión religiosa, escondida en las raíces más profundas de la cultura, ha aparecido con frecuencia como algo evasivo ante las apremiantes exigencias exteriores y mundanas. Por eso la Iglesia ha rehuído en no pocos casos su propia misión evangelizadora y se ha implicado en las tareas socio-políticas con la confianza de alcanzar en ese terreno una eficacia que no descubriría dentro de su propia misión. Por eso saludó a la política como el nuevo campo liberador y dejó descuidada su propia misión por la que sentía un cierto complejo de inferioridad, como las feministas ante su propio sexo.

La Iglesia latinoamericana creyó así en no pocos casos poder ser más fiel al mensaje liberador, en la lucha directa y en los compromisos políticos. En ocasiones trató de revestir la política con caracteres salvadores,

³¹ Gertrudis von le Fort, *lug.*, cit., p. 30.

³² *Lug.*, cit., p. 290.

para poder así consagrarse a ella con mayor integridad y sin vacilaciones de conciencia. Y como le sucede a la mujer que trata de equipararse con los varones, también la Iglesia sintió su propia impotencia en el nuevo campo que desbordaba su misión y en el que se jugaba con reglas muy distintas a las suyas. Y por eso también como sucede a muchas mujeres radicalmente feministas, la Iglesia hubo de sentir el duro fracaso y la amarga experiencia de verse seducida por poderes más astutos y violentos.

Ha sido la moderna civilización y las ideologías las que han significado la tentación imitativa para la Iglesia. Al peligro que venía de fuera se unió en algunos casos la traición de la propia Iglesia a su misión y de esa manera las raíces mismas de nuestra cultura quedaron amenazadas (DP 418). En su nuevo rol de aparente independencia, la Iglesia fue instrumentalizada por los partidos o grupos políticos, lo mismo los revolucionarios que los integristas (DP 560). En ambos casos surgían nuevas formas de neconstantinismo por los que la Iglesia trataba de asumir un papel dirigente y activo en las tareas directamente políticas. Fueron numerosos los fracasos que contribuyeron al arrepentimiento y Puebla precisó ya en forma nítida la competencia propia y la misión evangelizadora de la Iglesia.

La tercera forma como la Iglesia se degenera y se aleja del prototipo ideal de María es quizás la más abominable y la que rebaja a la mujer y a la Iglesia a los estados más abyectos. Es la figura tradicional de la *prostituta*, como corrupción simultánea de la mujer y de la Iglesia. Se trata aquí de una corrupción que reviste cierta semejanza con la anterior. Pero es aquí menos cerebral e ideológica y más sensual y pragmática. Por eso su situación es más llamativamente repugnante, aunque quizás no llegue a una perversión tan radical como la anterior más espiritualizada.

La imagen de la prostituta para designar la degeneración femenina y religiosa es antiquísima. Han sido los profetas los que la han utilizado para expresar la corrupción de la esposa de Yahweh y en ella de la dimensión religiosa del pueblo. La prostitución es signo de infidelidad en el amor, del desprecio de la misión maternal y sponsal, para alcanzar los pobres placeres de la carne y del dinero. La prostituta es por eso la antítesis de María, la corrupción de la virginidad y de la maternidad simultáneamente y por el interés vil del placer o la plata. Para los profetas los nuevos ídolos tras los que se prostituye el pueblo son los dioses extranjeros, pero no meramente concebidos en su dimensión religiosa, sino también como nuevos ideales supremos de la cultura: el placer, el lucro, el poder político, o los valores de la fecundidad pagana y disoluta.

Las palabras de los profetas dirigidas al pueblo y a su Iglesia son virulentas. "¡Acusad a vuestra madre, acusadla, porque élla ya no es mi mujer, ni yo soy su marido! ¡Qué quite de su rostro sus prostituciones y de entre sus pechos sus adulterios!" (Os 24). Y el motivo de la prostitución está mostrando su patente mezquindad. Es la madre prostituída la que exclama: "Me iré detrás de mis amantes los que me dan mi pan y mi agua, mi lana y mi lino, mi aceite y mis bebidas" (Os 2,7). Y Ezequiel acusa a Jerusalén, la madre de los pueblos. "Te pagaste de tu belleza, te aprovechaste de tu fama para prostituírte, prodigaste tus excesos a todo transeúnte entregándote a él" (Ez 16, 15). Y el Apocalipsis en la

lucha simbólica y definitiva entre el bien y el mal, no puede menos de contraponer a la mujer vestida del sol, madre del que ha de regir la tierra, con la gran prostituta. María es el símbolo fiel de la Iglesia. La gran prostituta es Roma la que contribuyó a las idolatrías de todos los pueblos. Por eso es madre de las ramera y de las abominaciones de la tierra entera (Ap 17, 5).

Esa contraposición se ha hecho tan célebre en la tradición que se ha podido hablar de la Iglesia como *casta meretrix*, expresando el contraste de su misión virginal y marial con su corrupción pecadora y traidora al amor desinteresado. Dionisio el Cartujano nos habla de la "Iglesia sin mancha" y de "la Iglesia degenerada", de la que es a la vez virgen y ramera, pues "a un todo compuesto se le pueden dar nombres contrarios, según la diversidad de sus partes". "La Iglesia se llama pues degenerada, desviada, exangüe, ramera, en relación a los creyentes que no muestran amor ni obras, más aún están manchados por vicios, y cuyas almas no son esposas de Cristo, sino adúlteras del diablo"³³.

Gertrudis von le Fort ve las consecuencias culturales de ese dominio de la mujer prostituida. "La prostituta ya no sirve como colaboradora en el espíritu del amor y de la sumisión, sino que sirve como puro instrumento. Y el instrumento se venga dominando. Sobre el hombre caído en el imperio de las fuerzas se eleva triunfante la esclavizadora de sus instintos. De la misma manera que la prostituta como infecundidad absoluta significa el dominio de la perdición"³⁴.

A lo largo de toda la historia de la Iglesia podemos decir que la tentación que más amenazadoramente la ha acechado ha sido la prostitución. Y es que la Iglesia no se puede sentir tentada por la dominación directa de los pueblos, ya que carece de ejércitos y de armamentos. La Iglesia no ha podido sentir la tentación del gobierno directo de las naciones, pues éstas han estado en manos de los más poderosos de la tierra con los que no era fácil competir. Tampoco en el plano de las grandes empresas financieras o económicas ha podido la Iglesia verse llamada a la dominación, pues sus medios siempre han sido reducidos en comparación con los de los grandes magnates y poderosos.

La tentación de la Iglesia no ha corrido por la línea masculina de la conquista del poder o el dominio económico, en forma directa. Ha sido más bien femenina por la vía de la seducción de los poderosos. Con la belleza de sus ideales religiosos ha tratado de ganarse el favor de emperadores y capitalistas. Es decir, su corrupción ha ido por la prostitución de su propio ser. En lugar de emplear su poder espiritual y sus valores evangélicos al servicio del pueblo, prefirió en muchos casos venderse a los poderosos, para alcanzar así un poder económico y político que no era capaz de alcanzar por sus propios medios. Se prostituía así con sus valores espirituales que no redundaban en servicio de los pobres y de los oprimidos, sino se instrumentalizaban para encubrir las injusticias del sistema.

³³ H. Urs von Balthasar: "Ensayos teológicos. II. Sponsa Verbi". Madrid, 1965, p. 280.

³⁴ Ver Max Thurian: "María, Madre del Señor y figura de la Iglesia". Zaragoza, 1966, p. 41ss.

De esa manera, la Iglesia se ha aliado a lo largo de la historia con los grandes de la tierra, para alcanzar así una serie de privilegios y favores con que le retribuían los que sacaban partido de sus nobles ideales y de su mensaje evangélico. En lugar de comprometerse evangélicamente con los pobres frente a los poderosos, como lo manifiesta María en su cántico, contribuyó a ocultar la miseria de los oprimidos y prostituyó el evangelio para fomentar una sumisión resignada. Y del fruto de esa traición pudo fomentar cultos, crear instituciones y sustentar a sus ministros. Pero era con el precio de sus prostituciones.

Con razón Puebla ha hecho notar que "la Iglesia requiere ser cada día más independiente de los poderes del mundo, para así disponer de un amplio espacio de libertad que le permita cumplir su labor sin interferencias" (144). Y llama a un sincero reconocimiento de los propios errores (DP 209) y a un compromiso valiente con los más pobres, donde no hay peligro de prostitución, pues carecen de los medios necesarios para comprar el mensaje. Al unirse a ellos, al compartir su suerte, la Iglesia vuelve a su raigambre evangélica y se aparta de esa tentación que destruye su ser de esposa y de madre al mismo tiempo. Su fidelidad maternal a Cristo y a los pobres le exige el sacrificio y el servicio generoso.

María, Mujer Pobre, Arquetipo de la Iglesia Latinoamericana

Hemos visto hasta ahora en María el arquetipo de la Iglesia femenina. Pero acercándonos un poco más a la realidad de nuestra Iglesia latinoamericana, vamos a fijarnos en la pobreza de María que posee rasgos modélicos muy especiales para nuestra Iglesia. Y eso no significa que la pobreza evangélica se haya de circunscribir a los países pobres. Significa que nuestra situación ambiental de pobreza acerca de modo peculiar a nuestros pueblos hacia la imagen de María pobre que los simboliza y alienta por las duras rutas de su caminar.

De hecho Puebla nos ha hecho reconocer que son los pueblos pobres y sencillos de nuestro Continente los que tienen una devoción más sincera a María. Por eso ve en el amor a María uno de los rasgos típicos de la religión popular. Y citando palabras de Juan Pablo II, nos advierte que Ella y "sus misterios pertenecen a la identidad propia de estos pueblos y caracterizan su piedad popular" (DP 454). Las élites más ilustradas están mucho más influenciadas por la secularización y miran con cierta desconfianza los rasgos populares y filiales de la devoción a María. Ellas han racionalizado la vivencia religiosa y la han despojado de ese halo maternal en que la vive el pueblo. Si María es la estrella de la evangelización y la madre de los pueblos latinoamericanos (DP 168), lo es precisamente de los más pobres y abandonados que forman las mayorías.

María en el evangelio se nos presenta como modelo de mujer pobre. La hermosa teología lucana la envuelve en sus dos primeros capítulos, en el perfume de los pobres de Yahweh que son los que acogen gozosamente el evangelio, cerrado a los poderosos de este mundo. La escena del nacimiento refleja como pocas la pobreza plena de María que es así transmisora de su propia pobreza a su Hijo. Puebla nos habla de María, como "mujer fuerte que conoció la pobreza y el sufrimiento, la huida

y el exilio" (DP 302; 294). Y de nuevo la escena de la cruz vuelve a poner de relieve la suprema pobreza de María, en medio del abandono de los amigos y el odio de los perseguidores. Su única riqueza, su Hijo, muere ajusticiado y escarnecido por las mismas autoridades religiosas. Y es así, sola, viuda y desamparada, como simboliza el nacimiento de la Iglesia y le transmite también su propia pobreza.

María es pobre, en primer lugar, en el sentido inmediato de su pobreza real y de la carencia de los bienes de este mundo. Toda concepción de la pobreza, al margen de esa carencia real tiende a hacerse evasiva. Ser pobre en el evangelio siempre se halla vinculado a la ausencia de determinados bienes y seguridades. María perteneció a un pueblo empobrecido económicamente por una situación de subdesarrollo y dependencia. Y aunque no podemos fijar con exactitud el nivel de vida de su familia campesina, ciertamente se movía entre una clase media modesta y una clase campesina subdesarrollada. El mismo pueblo de Nazaret en que vivía y el oficio de José lo confirman. Y no se puede olvidar que la pobreza solía visitar endémicamente a todas las familias de aquellos pueblos por las sequías, las plagas o las invasiones militares.

Pero, al lado de esa pobreza real que confiere a María muchos de los sentimientos de humildad y de solidaridad que se dan entre los pobres, descubrimos otros aspectos más espirituales de su pobreza. Uno muy destacado es el de la humildad, simbolizada en la virginidad. La virginidad es como la pobreza espiritual de la mujer, o del pueblo, que no tiene apoyo humano y deposita toda su confianza en Dios. La virginidad expresa la vacuidad, la apertura indigente del que está en manos de la providencia. Es la situación del que no se siente ligado con lazos eróticos o jurídicos con nadie y permanece en la soledad, seguro de que Dios no lo abandonará. Es la expresión plena de la incapacidad humana para la obra de la salvación, y el símbolo de la humilde confianza en la acción liberadora de Dios³⁴.

Esa humildad creatural es la antítesis de las ideologías soberbias que todo lo pueden por sus propios medios. María reconoce que su grandeza no es más que la graciosa complacencia divina que quiso mostrarle sus maravillas. No son obra suya, sino del Señor que escogió el instrumento dócil a su gracia. Su virginidad nos habla de la soberanía del Dios salvador que otorga sus dones precisamente a los pobres, mientras deja vacíos los corazones de los ricos y soberbios, seguros en su propio poder. Fue Dios el que miró complacido a su esclava y obró en ella los nuevos portentos de la liberación.

Pero a esos aspectos hay que añadir la pobreza evangélica de María que resuena por primera vez en su cántico. Ella es la primera bienaventurada del evangelio, la llena de gracia, la que fue objeto del favor decisivo de Dios, la que fue proclamada feliz precisamente por su pobreza. En su propia felicidad María descubre los planes del Señor que derriba a los poderosos, para exaltar a los humildes y a los pobres (Lc 1, 51ss). El amor misericordioso que se revelará en la predicación de Jesús ya aparece aquí presente. Los escogidos de Dios son precisamente los pobres, los extraños a los bienes de este mundo, los que no se sienten apoyados por los ejércitos y los millones, los que no adoran al dios dinero,

los que descubren la dicha evangélica de la comunicación de los bienes hacia la plena comunión.

La Iglesia latinoamericana se mira en María pobre y ve en ella la imagen de innumerables pueblos sumidos en la pobreza material, muchas veces inhumana. Y sin embargo han sido esos pueblos los conservadores de nuestra cultura popular y religiosa que les ha conferido, aún en medio de su miseria, sentimientos de dignidad, de solidaridad y de fraterna colaboración. Y no podemos prestar oídos a los que pronostican utópicamente cambios decisivos que desterrarán pronto esa pobreza. La realidad de nuestras economías, su estado de dependencia, el crecimiento poblacional y otros factores nos inclinan a pensar que la actual situación no será fácilmente superable, sea cual sea la vía política que el pueblo pueda escoger. Durante largo tiempo habremos de confrontar la actual situación de pobreza, deteriorada además por la creciente pérdida de muchos de los valores culturales del pueblo.

Y esa Iglesia popular aún en medio de sus problemas y carencias conserva la fe y la confianza en el Señor. A imitación de la virginidad de María, nuestros pueblos carecen de la fuerza política y económica para su liberación. Y por eso ponen en Él su esperanza. No se dejan seducir ni por las promesas engañosas que les aseguran que su poder es superior y llevará necesariamente a la victoria, ni por el fatalismo resignado ante su suerte desgraciada. La verdadera confianza en Dios es, como en María, luz en la vida y fuerza dinamizadora para toda acción.

Por último también en la Iglesia de nuestros pueblos la pobreza se vive con sentido evangélico. Uno de los grandes descubrimientos en estos últimos años ha sido el potencial evangelizador de los pobres (DP 1147), ya que en su vida sencilla se revelan valores que impulsan a todos a la conversión, como "solidaridad, servicio, sencillez y disponibilidad para acoger el don de Dios". Y muchas de esas actitudes propias de la pobreza evangélica se dan preferentemente entre las crecientes clases medias modestas de nuestros pueblos (DP 1151). Sin embargo debido a la falta de una debida evangelización, junto a esas actitudes cristianas, se dan otras muchas supersticiosas o ideologizadas que ponen de relieve el pecado en la Iglesia.

En esa situación de gracia y de pecado en nuestra Iglesia, la figura de María llama incesantemente a la verdadera evangelización de los pobres. Y es que la maternidad virginal de María está indisolublemente unida a la pobreza e invita a la Iglesia por el mismo sendero. Mientras en el mundo predomina el amor erótico que impulsa hacia la culminación de nuestros anhelos de belleza, poder y armonía, el amor maternal de María se mueve en la línea del ágape evangélico que es autoentrega para proteger a los pobres y a los necesitados. Frente a las aspiraciones eróticas hacia lo perfecto y sublime, el ágape inclina hacia lo pobre, lo débil y lo angustiado. María madre se presenta a la Iglesia como arquetipo supremo del ágape evangélico, en lo humano, y por tanto de compromiso con los pobres y los enfermos.

Por eso la Iglesia, como María, no podrá ser fiel a su misión sin una estrecha vinculación con el mundo de la pobreza. A los ojos interesados de la moderna civilización y de las ideologías, muchos hombres pobres de nuestro pueblo aparecen como inútiles para sus planes,

como piezas desechables para sus construcciones, como incapaces de provocar el amor erótico de poder o de gloria. La Iglesia, como María madre, ha de sentir su amor preferencial precisamente por los que se sienten más destituidos y necesitados de su amparo. Los que para el eros pueden ser despreciables son los preferidos para el ágape evangélico pues es a través de ellos como se despierta el verdadero sentido de la vida y del hombre.

María junto a su Hijo moribundo en la cruz, la Iglesia inclinada hacia los pobres y oprimidos de nuestro Continente, o la madre que se desvive junto al hijo enfermo son expresiones sublimes del amor evangélico siempre vinculado al dolor y a la pobreza. En ellas se descubre el genuino valor del ser humano en su propia condición e independientemente de aditamentos ulteriores, como la salud, la riqueza o el poder.

También María guía a la Iglesia en las vías de la evangelización liberadora. Su misión, a lo largo de la vida de Jesús pobre, no fue precisamente la de organizar su defensa o movilizar al pueblo que acompañaba a su Hijo. Si se hubiera deslizado a ese tipo de actividad, habría abandonado su misión femenina y maternal, para colocarse en el plano de lo político y de lo técnico. Y María fue siempre fiel a su vocación maternal que debe interperlar constantemente a la Iglesia en sus caminos.

La acción de María consistió fundamentalmente en vivir con los pobres y sentirse estrechamente vinculada a sus angustias, esperanzas y proyectos. María pobre hizo suya la causa de los pobres que era también la de Jesús. Desarrolló entre ellos su amor inundante y los dignificó con su presencia amiga y solícita. Contribuyó de esa manera a que se sintieran felices, no con la resignación fantástica y evasiva, sino con la confianza puesta en Dios que dignifica y libera a los pobres, incitándoles sin cesar a una genuina superación de su condición deprimida, aunque sin actitudes fanáticas ni luchas fratricidas absolutizadas.

Por eso Puebla nos presenta a María como "algo del todo distinto de una mujer pasivamente remisiva o de religiosidad alienante" (DP 293). Su actitud es de confianza activa y de cooperación estrecha con Jesús y con su naciente Iglesia. Y la llama desde un comienzo a la acción en favor de los pobres y de su dignificación. A colaborar en la liberación de nuestros pueblos, con entrega generosa de madre que lucha por sus hijos, pero sin caer en la dependencia servil de ideologías anticristianas que utilizan al pueblo como instrumento para conquistar un poder absoluto.

María, la mujer pobre y compañera de su pueblo hacia la salvación es por eso para la Iglesia "la figura concreta en que culmina toda liberación y santificación" (DP 333). María ha de ser reconocida como liberadora en una Iglesia que se siente apasionadamente llamada a la liberación del pueblo. Pero en ella hemos de descubrir los verdaderos caminos liberadores. La liberación no puede estar exenta de luchas apasionadas. Y de hecho la misma figura de María se nos presenta en el Apocalipsis en situación de beligerancia contra la serpiente que entrega sus poderes al imperio. La mujer vestida de sol y coronada de estrellas se enfrenta a los poderes del mal, como nuestra Iglesia pobre se ve implicada en dolorosas luchas.

Pero no se puede reducir el sentido de ese conflicto apocalíptico al nivel empírico de las luchas socio-políticas. Eso sería despojarlo de su dimensión más profunda e instrumentalizarlo para las ambiguas batallas de la historia en las que con los mejores deseos se ha llevado a los pueblos a nuevas formas de opresión. También aquí la presencia maternal y amorosa de María ha de ser antídoto contra las ideologizaciones y deformaciones de la liberación que promueve la Iglesia.

Y no pretendemos olvidar que las luchas liberadoras se habrán de dar en todos los campos de la cultura. Si su dimensión quiere ser integral no podrá abandonar ninguna parcela de la realidad. Sólo queremos insistir en que, desde el punto de vista mariano y eclesial, la lucha fundamental por la liberación se centra fundamentalmente en la defensa de la cultura religiosa y popular frente al dragón del secularismo y el ateísmo. Es ahí donde se defiende la genuina dignidad del pueblo, su amor a la vida aún en condiciones deprimidas, su esperanza en un futuro abierto a Dios y la actitud fraterna y solidaria ante los hombres.

De esa manera, María nos simboliza frente al dragón una cultura integral, masculina y femenina, inspirada por una Iglesia virgen, madre y esposa, y dinamizadora de acciones integralmente liberadoras. El dragón simboliza, por el contrario, los imperios de todos los tiempos y de todas las ideologías que centralizan todo absolutizadamente en el poder sobre la naturaleza y sobre los hombres y rechazan la presencia femenina, inspiradora, compasiva y humanizadora. La lucha es por tanto entre un mundo religioso y humano y otro al servicio de la técnica y del poder que devoran al hombre. Ahí está el conflicto de la genuina liberación.

La Teología de la Liberación como Discurso Operativo

Fernando Moreno

Por "teología de la liberación" referimos a las diversas corrientes "teológicas"¹ que desde 1968 aproximadamente han venido exhortando en América Latina a la liberación socio-política de "grupos" supuestamente oprimidos y de pueblos supuestamente dependientes². Tales corrientes no han dejado de concebir, desde entonces, su operatividad teológica como un servicio misional capaz de animar y justificar una *praxis* verdaderamente liberadora³, la cual a su vez es concebida como *el locus* mismo, y la *conditio sine qua non*, de la elaboración teológica. Así, la inteligencia de la fe opera *desde y sobre* la *praxis* histórica de liberación, lo que equivaldría a anunciar el "Evangelio en el corazón mismo de esa *praxis*", en la que "muchos latinoamericanos —dice Gustavo Gutiérrez— buscan difícil pero tercamente, construir un orden social diferente y una nueva manera de ser hombres y mujeres en este continente de opresión y —cada vez más— de represión"⁴. Aquí, América Latina es vista como el lugar teológico por excelencia del "compromiso por crear una sociedad justa y fraterna"⁵. Por su parte, Jon Sobrino dice que "hacer teología en su sentido liberador ha significado ayudar a trans-

¹ Como lo hemos hecho notar en otra parte, es evidente que se puede hablar de teologías de la liberación (en plural): Lo que autoriza sin embargo aquí a hablar de teología de la liberación (en singular) son las convergencias de todas ellas en lo esencial: la primacía ideológica de la *praxis* de liberación como desafío a la fe. Cf. Fernando Moreno, *Cristianismo y marxismo en la teología de la liberación*, Santiago, Salesianos, 1977, p. 11; de Roger Vekemans, S.J., *Las teologías de la liberación en América Latina*. En "Tierra Nueva" n. 8, enero de 1974, pp. 15-21, y, en general, de este mismo autor, *Teología de la liberación y cristianismo por el socialismo*, Bogotá, CEDIAI, 1976.

² El jesuita argentino Juan Carlos Scannone habla de "los pobres y oprimidos", y de "los pueblos oprimidos, en quienes se encarna el imperativo absoluto de justicia". Cf. "Trascendencia, *praxis* liberadora y lenguaje", p. 107. En SELADOC. *Panorama de la teología latinoamericana*. Salamanca, Sígueme, 1975, Tomo II, pp. 83-115.

³ Para Gustavo Gutiérrez la teología es "reflexión crítica sobre la *praxis*". Cf. *Teología de la liberación*. Salamanca, Sígueme, 1972, pp. 26-41. "Definida así la teología de la liberación es una corriente de pensamiento y acción cristiana más o menos homogénea en América Latina". Cf. Sergio Méndez Arceo, *Jesucristo, los pobres, el socialismo y la Iglesia de hoy*. Bilbao, Desclee De Brouwer, 1979, p. 96.

⁴ Cf. *La fuerza histórica de los pobres*, Lima, LEP, 1979, pp. 65-67, 106-108, y 114-117. Para el sacerdote chileno Ronaldo Muñoz, sin embargo, la teología desde la *praxis*, se hace teología desde la teología: "La teología de la liberación se gesta en la matriz de la teología del pueblo y se orienta al servicio de la teología del pueblo". Cf. "Recuperación de la dimensión liberadora de la fe" (Entrevista). En *Páginas*, (Lima), n. 42, diciembre de 1981, p. 8 (y pp. 9-12).

⁵ Cf. *La fuerza histórica de los pobres*, p. 107.

formar la realidad de pecado"⁶. En el mismo sentido, Leonardo Boff dice que "la teología de la liberación ha nacido como propósito de respuesta a los desafíos de la sociedad oprimida y como contribución propia, bajo el enfoque de la fe, al proceso más general de liberación que se articula en otros campos de la vida del pueblo". Esta teología, según Boff, "ha surgido de una praxis experimentada o de una experiencia practicada en este contexto y pretende llevar a una praxis más iluminada y cualificada, que sea realmente liberadora"⁷. La operatividad de esta praxis al ser situada en la perspectiva misma del Reino de Dios comporta un particular desafío para la Iglesia: "Lo que la teología de la liberación hace es llamar a la Iglesia a atender las luchas de los pobres en todo el mundo, y a verlas no solamente en términos de un contexto sociopolítico, o de un contexto nacional, sino también a mirar las luchas de los pobres como una manifestación del Reino de Dios que se hace presente en el mundo de hoy"⁸. En cualquier caso, la teología de la liberación es, como dice el Obispo de Cuernavaca (México), Mons. Sergio Méndez Arceo, o más bien pretende ser, "una teoría de carácter social y religioso que parte de una necesidad: realizar la liberación político-social de los pueblos latinoamericanos"⁹.

Ya a partir de lo que referimos se puede entender hasta qué punto la teología de la liberación no pretende ser una teología más (o una entre otras) sino "un discurso teológico distinto" en el sentido en que el argentino Enrique Dussel entiende esta expresión¹⁰, o, como dice Gutiérrez, "una nueva manera de hacer teología"¹¹. Y se puede percibir también ya, por qué la Iglesia que esta "teología" reclama no puede ser sino una Iglesia radicalmente renovada, o aún, resucitada¹². En uno y otro sentido es preciso entender la afirmación de que "no tendremos una auténtica teología de la liberación sino cuando los oprimidos puedan expresarse libre y creadoramente en la sociedad y en el Pueblo de Dios"¹³.

La teología de la liberación comporta, de esta forma, una radical *relectura* del dato objetivo de la fe, así como de toda la Tradición cristiana, a partir de "la solidaridad con el pobre y con los oprimidos" que define la praxis liberadora¹⁴.

⁶ Cf. Jon Sobrino, *Resurrección de la verdadera Iglesia. Los pobres lugar teológico de la eclesiología*. Santander, Sal Terrae, 1981.

⁷ Cf. *Teología del cautiverio y de la liberación*. Madrid, Ediciones Paulinas, 1977, p. 36. (y p. 51).

⁸ Cf. La entrevista al norteamericano James Cone (representante de la llamada "teología negra") en la revista peruana *Páginas* (Lima), n. 42, diciembre de 1981, p. 13.

⁹ Cf. op. cit., p. 96.

¹⁰ Cf. *Dominación-liberación. Un discurso teológico distinto*. En, "Concilium" (Madrid), n. 96, junio de 1974, pp. 328-352.

¹¹ Cf. *Teología de la liberación*, p. 40. Gutiérrez habla también "de una manera de hacer teología que abre nuevas perspectivas". Cf. *La fuerza histórica de los pobres*, p. 117.

¹² Cf. J. Sobrino, op. cit., en general, y de Leonardo Boff, *Eclesiogénesis. Las comunidades de base reinventan la Iglesia*. Santander, Sal Terrae, 1980.

¹³ Cf. G. Gutiérrez, *La fuerza histórica de los pobres*, p. 116.

¹⁴ Cf. *Ibid.*, p. 122.

1. La Praxis de Liberación

La teología de la liberación destaca el aspecto *político* de la praxis; no en el sentido clásico de la política como ciencia y arte del bien común y del buen gobierno, sino en un sentido hegeliano-gramsciano en que todo se hace político¹⁵, o, como dice Gutiérrez, “en que la razón humana se ha hecho razón política”¹⁶. “Lo político” aquí ha dejado de constituir una dimensión entre otras, o un sector particular de la vida humana, para convertirse en “el condicionamiento global y el campo colectivo de la realización humana”; “nada escapa a lo político así entendido. Todo está coloreado políticamente. Es en ese tejido y nunca fuera de él, donde el hombre surge como un ser libre y responsable —dice Gustavo Gutiérrez— como un hombre en relación con otros hombres, como alguien que asume una tarea en la historia”¹⁷, o “que toma las riendas de su destino transformando la historia”¹⁸.

Esta tarea es una praxis¹⁹ supuestamente liberadora, en el sentido en que comporta el rechazo de todo lo que oprima al hombre impidiendo el libre desarrollo de su ser. No se trata sin embargo de “una teología de la ‘libertad’... sino de ‘liberación’ —afirma Sobrino— como aquello que sólo se capta dialécticamente en oposición a la opresión vivida”²⁰.

La dialéctica hegeliano-marxista viene así a especificar (e hipotecar) la concepción de la liberación. Esta no sólo va a ser afirmada en base a su polo negativo: zafarse o liberarse de algo que oprime²¹, sino además en su operatividad misma, en cuanto la negación comporta lucha y violencia. Podría decirse que la “lucha de clases” y la revolución están contenidas ya en la concepción *dialéctica* de la liberación, y es ésta —y no la percepción objetiva de la realidad social— la que, en esta perspectiva, dará el *tema del conflicto* su sello específico²². La praxis libera-

¹⁵ “Todo es política, aún la filosofía, o las filosofías...” Cf. Antonio Gramsci, *Il materialismo storico (e la filosofia di Benedetto Croce)*. Torino, Editori Riuniti, p. 38.

¹⁶ Cf. op. cit., p. 76, y nuestro libro, ya referido, pp. 63 y 64. La divergencia (Comblin), o la distinción matizada, nos parece marginales a esta posición central. Ver más adelante.

¹⁷ *Teología de la liberación*, p. 77, y para la primera cita, *La fuerza histórica de los pobres*, p. 83. El todo es político de los cristiano-marxistas en general hace eco al “la política primero” de Charles Maurres.

¹⁸ Cf. G. Gutiérrez, *La fuerza histórica de los pobres*, p. 83.

¹⁹ En el sentido marxista en que los teólogos de la liberación entienden la expresión, tanto la transformación de su medio y de sí mismo que el hombre trabajador opera trabajando, como la transformación político-revolucionaria de la sociedad, son definitorios de la praxis.

²⁰ Cf. op., cit., p. 43.

²¹ Frente a su polo positivo de liberarse *para* (Dios en definitiva). Cf. *Documento de Puebla*, nn. 480-490.

²² La dialéctica hegeliana comporta la violencia y la lucha en su enunciado mismo, al privilegiar el “momento” de la negación como condición de progreso y de creatividad. “Aquello por lo cual el concepto progresa es aquel *negativo*... que comporta en sí”, el cual es visto por Hegel como “el principio de toda vitalidad natural y espiritual”. Cf. *Scienza della logica*. Bari. Laterza, 1974, pp. 49-50. Tomo I. Es esta conflictualidad la

dora, en cuanto *concreción* de lo que Hugo Assmann designa como "amor-servicio", implicaría históricamente "la manifestación de la lucha de clases" aún "en el seno de las Iglesias"²³.

Desde la misma perspectiva (dialéctica), la revolución, entendida en el sentido de negación radical y violenta²⁴ con el pasado, viene siendo exigida a nombre de la liberación, desde los trabajos pioneros de Richard Shaull, en particular²⁵. En América Latina los escritos del sacerdote belga Joseph Comblin —a pesar, o tal vez a causa de su mediocridad— han tenido un eco particular. Para Comblin, la revolución es simplemente *constitutio libertatis*; esta afirmación le permite lógicamente hacer de la revolución "el corazón del mensaje cristiano"²⁶.

Aquí y allá, la teología de la liberación en cuanto teología *de* la praxis aparece también como una teología *para* la praxis: es, o más bien pretende ser, un discurso operacional²⁷, cargado de "eficacia temporal". Nadie tal vez ha expresado mejor este punto de ideología fundamental y común a la "escuela", que Hugo Assmann. Recuerda éste que la teología de la liberación "ya no está interesada, en primer lugar, en la tarea de establecer abstractamente la verdad en un sentido intemporal, sino que quiere temporalizar la verdad como histórica, y efectiva. La verdad hecha amor —dice Assmann— la verdad praxis, el 'hacer la verdad', se vuelve el interés primordial de una teología socialmente ubicada. Ya no la simple interpretación, sino la transformación del mundo ocupa el centro de las preocupaciones del teólogo... La novedad de esta teología consiste... en su valiente asunción de la ideología como arma de transformación del nuevo mundo..."²⁸.

que nos parece caracteriza también la percepción de algunos obispos latinoamericanos. Cf. por ejemplo, Sergio Méndez Arceo, *Jesucristo, los pobres, el socialismo y la Iglesia de hoy*, (ref. dada), o aún, Leonidas Proaño, *Pour une Eglise'libératrice*, Paris, Cerf, 1973.

²³ Cf. "Liberación". Notas sobre las implicaciones de un nuevo lenguaje teológico". p. 311. En, SELADOC, op. cit., Tomo I, pp. 300-319. La exigencia de lucha de clases por amor cristiano está también explícita en Ronaldo Muñoz; "Lucha de clases y evangelio", pp. 290-291. En, *ibid.*, pp. 288-299. El enunciado matriz de esta ideología se encuentra en Giulio Girardi, *Amor cristiano y lucha de clases*. Salamanca, Sígueme, 1971: "Paradójicamente, la lucha de clases no sólo no contradice la universalidad del amor, sino que es una exigencia suya" (p. 57).

²⁴ A pesar de todos los malabarismos intelectuales en que J. Comblin se empeña, su análisis sociológico (o más bien socio-periodístico) (pero en ningún caso teológico, como el autor lo pretende) de la revolución, desmiente su afirmación de que la violencia no estaría necesariamente implicada en la concepción de aquella, tomada en el sentido culturalmente acuñado de la expresión, que es el mismo que el autor —a pesar de sus declaraciones, una vez más— adopta. Cf. *Théologie de la révolution*. Paris, Editions Universitaires, 1970. Para un análisis justo y profundo de la cuestión, Cf. Heinz Schmitz, *Progres Social et changement révolutionnaire. Dialectique et révolution*. En. "Revue Thomiste" (Toulouse), n. 3, 1974, pp. 391-451.

²⁵ Cf. G. Gutiérrez, *La fuerza histórica de los pobres*, p. 77, y, J. Comblin, op. cit., p. 38.

²⁶ Cf. op., cit., p. 216.

²⁷ Decimos *operacional*, no *práctico*, para no confundirlo con el status epistemológico del conocimiento práctico, cuyo tipo mismo es la ciencia moral. Cf. Jacques Maritain, *Ciencia y Sabiduría*. Buenos Aires, Desclée De Brouwer, 1944, y el estudio del P. Michel Labourdette, O.P., en Etienne Gilson et al *Jacques Maritain. Su obra filosófica*. Buenos Aires, Desclée De Brouwer, 1950, pp. 181-224.

²⁸ Cf. op., cit., pp. 316-319, respectivamente. Recordemos las tesis dos y once de Marx sobre Feuerbach (dos de las tesis a las que G. Gutiérrez nos envía): "El problema

En esta "teología", la verdad "se *verifica*, se hace", y, "un conocimiento de la realidad que no lleve a una modificación de ella, es una interpretación no verificada, no hecha verdad"²⁹. Verdad *in-fieri*, o "hacerse verdad" en la praxis liberadora, la verdad se confunde entonces con la "*praxis eficaz*", o si se prefiere, la operatividad eficaz se ha convertido en la "*dimensión intrínseca de la verdad*"³⁰, y sólo una praxis revolucionaria suficientemente amplia, rica e intensiva, es capaz de crear las condiciones de una teoría fecunda"³¹. Lógicamente, en base a tales planteamientos se reivindicará el primado de la "orto-praxis" sobre la ortodoxia, o se afirmará simplemente que "la verdadera ortodoxia es ortopraxis"³².

A partir de aquí, se plantean tres cuestiones claves para la teología de la liberación: la necesidad de una *comprensión científica* de las situaciones; el "modelo" supuesto o propuesto de sociedad, o, más subjetivamente, la apertura al futuro en la "esperanza", y, por último, la *vía* a seguir³³.

2. La Comprensión Científica de las Situaciones

Se habla aquí de "mediación" científica, con lo que se implica tanto la lectura "científica" de la realidad (movimiento "descendente") como, la estructuración misma del discurso "teológico" (movimiento "ascendente"). Dicho en otra forma, siendo dicha "mediación" "analítica frente a la realidad es formal-estructurante frente a la teología"³⁴.

de si puede atribuirse al pensamiento humano una verdad objetiva no es un problema teórico, sino un problema *práctico*. Es en la práctica donde el hombre debe demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poder, la terrenalidad de su pensamiento. La disputa en torno a la realidad o irrealidad del pensamiento —aislado de la práctica— es un problema puramente *escolástico*" (Tesis 2); "Los filósofos se han limitado a interpretar el mundo de distintos modos; de lo que se trata es de *transformarlo*" (Tesis 11). Por su parte, Gutiérrez dirá que "el conocimiento está ligado a la transformación". (Cf. *La fuerza histórica de los pobres*, p. 104), y Jon Sobrino haciendo eco a Marx, Assmann y Gutiérrez, afirmará que "conocer la verdad es hacer la verdad". Cf. *Resurrección de la verdadera Iglesia*, p. 53.

²⁹ Cf. G. Gutiérrez, *La fuerza histórica de los pobres*, p. 104.

³⁰ Cf. Hugo Assmann, *Opresión-liberación. Desafío a los cristianos*. Montevideo, Ed. Tierra Nueva, 1971, pp. 90-92, respectivamente.

³¹ Cf. Gustavo Gutiérrez, "Evangelio y praxis de liberación". En, Instituto, *Fe y Secularidad* (Madrid), *Fe cristiana y cambio social en América Latina*. Salamanca, Sígueme, 1978, pp. 231-245. En el mismo sentido otro autor liberacionista dice comprender "que dicho lenguaje de la trascendencia no se hace verdad sino en y por la praxis histórica de liberación". Cf. J. C. Scannone, op. cit., p. 110.

³² Cf. G. Gutiérrez, *La fuerza histórica de los pobres*, p. 106, y, *Teología de la liberación*, p. 33. Cf. también, Leonardo Boff, *Gesu-Cristo liberatore*. Assisi, Cittadella. Ed. 1976, p. 50.

³³ Este orden, inherente al discurso liberacionista, parte, como en Marx, de un postulado de cientificidad que no logra vaciar la "dimensión" ética, con la natural primacía del *fin* que ella comporta. Es, por consiguiente, un discurso epistemológicamente híbrido, si no incoherente.

³⁴ Cf. F. Moreno, op. cit., p. 57.

Pero, ¿qué ciencia es la que está aquí en cuestión? Gustavo Gutiérrez cree encontrar en Marx la "racionalidad científica" adecuada a las exigencias de esta "nueva manera de hacer teología". Según él, ahondando y renovando a Hegel, Marx "irá construyendo un conocimiento científico de la realidad histórica. Analizando la sociedad capitalista en la que se da, en concreto, la explotación de unos hombres por otros, de una clase social por otra, y señalando las vías de salida hacia una etapa histórica en la que el hombre pueda vivir como tal, Marx forja categorías que permiten —dice Gutiérrez— la elaboración de una ciencia de la historia. Tarea abierta, esta ciencia contribuye a que el hombre dé un paso más en la senda del conocimiento crítico, al hacerlo más consciente de los condicionamientos socio-económicos de sus creaciones ideológicas y, por tanto, más libre y lúcido frente a ellas"³⁵.

Desde Marx —o desde la "profundización" hegeliana que, sin abandonar el marxismo, han venido haciendo los autores de la segunda generación de teólogos de la liberación³⁶— la mediación de "racionalidad científica" (Gutiérrez) viene a comportar una verdadera hipoteca para la comprensión y vivencia de la misma fe (más allá de la teología). Jon Sobrino llega a afirmar que el "seguimiento de Jesús" no puede "convertirse automáticamente en imitación", sin pasar antes por "un estudio social, económico, antropológico y político de nuestra situación concreta"³⁷.

Esta lectura de la realidad coincide en su inicio —sin que hasta ahora se haya "renegado" de ella— con lo que desde los años sesenta se ha designado en América Latina como "teoría de la dependencia". Es esta una "versión 'criolla' del marxismo-leninismo" que adecúa la teoría del imperialismo de Lenin al análisis de las relaciones entre países y de las situaciones nacionales, en base fundamentalmente a la teoría marxista sobre las clases sociales y la explotación capitalista. La posición "dependentista" convierte una cierta noción de *dependencia* en clave

³⁵ Cf. *Teología de la liberación*, pp. 57-58. Este texto nos parece de particular importancia para ilustrar la adopción del marxismo por la teología de la liberación, en su más destacado exponente. Por lo demás, es corriente entre los teólogos de la liberación el asumir que la teología debe hacer hoy día con Marx, lo que antaño hiciera Santo Tomás con Aristóteles. Cf. Clodovis Boff, *Santo Tomás de Aquino y la teología de la liberación. Separata de la revista "Páginas"*, n. 42, diciembre de 1981, p. 5, y Mons. Sergio Méndez Arceo, op. cit., pp. 123-124.

³⁶ Leonardo Boff y Jon Sobrino en particular. Del primero, Cf. *Gesu-Cristo liberatore* (ref. dada); *Teología del Cautiverio y de la liberación* (ref. dada); *Eclesiogénesis* (ref. dada), e *Iglesia: Carisma y poder. Ensayos de eclesiología militante*. Santander, Sal Terrae, 1982. De Sobrino, cf. *Cristología desde América Latina*. México, Ediciones CRT, 1976, y *Resurrección de la verdadera Iglesia* (ref. dada). Cf. Además, de J. Comblin, op. cit., pp. 227-236 y 237, entre otras.

³⁷ Cf. *Cristología desde América Latina*, pp. 20-21. Cf. también, de G. Gutiérrez, *La fuerza histórica de los pobres*, p. 112. En realidad, habría que hablar aquí de una relectura en dos sentidos: una "hacia arriba", y otra "hacia abajo". La primera coincide con una cierta "hermeneutización" de la fe, es decir, con la lectura historizada, contextualizada y aún militante (Gutiérrez) de la Palabra de Dios: "lectura hecha desde 'los condenados de la tierra', porque de ellos es el 'reino de los cielos'" (Cf. *La fuerza histórica de los pobres*, p. 13). La segunda relectura se refiere a las situaciones sociales, y es la que a continuación desarrollamos.

interpretativa de la historia y en factor explicativo privilegiado de los problemas propios al subdesarrollo³⁸.

Es en esta perspectiva, que Gustavo Gutiérrez asegura que la "noción de dependencia surge... como un elemento clave para la interpretación de la realidad latinoamericana", y que "equivocaría su camino y llamaría a engaño si no sitúa un análisis en el marco de la lucha de clases que se desarrolla a nivel mundial"³⁹. Por su parte, Hugo Assmann dice que el "tema teológico y político de la 'liberación' es... en su enraizamiento en el actual contexto histórico latinoamericano, el evidente 'correlato' del tema socio-analítico de la 'dependencia'", y que "el tipo de interpretación de los mecanismos de 'dependencia', los niveles de profundidad analítica del fenómeno del subdesarrollo y las posiciones frente a él, caracterizan la mayor o menor precisión del lenguaje 'liberador'"⁴⁰. Finalmente, para el obispo ecuatoriano de Riobamba, Mons. Leonidas Proaño, la "dependencia es una palabra moderna que expresa de hecho lo que se entendía antes por esclavitud... A la palabra dependencia —dice— corresponde la palabra dominación. La situación se define aquí por la existencia de dominadores y dominados. El examen de esta situación nos revela que los dominadores constituyen un pequetísimo grupo, allí donde los dominados son la gran masa. Este análisis nos revela también que existe una dominación internacional y otra interna"⁴¹.

Si ya con los teólogos liberacionistas de la "primera hora" (Gutiérrez, Segundo, Assmann...) la "mediación" de las ciencias sociales no excluía totalmente la "mediación" filosófica⁴² —aún si la tendencia era a una suplantación de la filosofía (*ancilla theologiae*) por las ciencias

³⁸ Entre los autores "dependentistas", cf. Fernando Henrique Cardoso, *Politique et développement dans les sociétés dépendantes*, París, Anthropos, 1971; Helio Jaguaribe et al. *La dependencia político-económica de América Latina*. México, Siglo XXI, 1969 (En este libro, el trabajo del mismo Jaguaribe es controvertido pero interesante; el de T. Dos Santos es panfletario); André Gunder Frank, *Capitalisme et sous-développement en Amérique latine*. París, Maspéro, 1968, y la polémica entre Fernando Henrique Cardoso y Francisco Weffort en la *Revista Latinoamericana de Ciencia Política* (Santiago), n. 3, Vol. I, 1970, pp. 389-414. Un análisis bibliográfico completo y crítico del "dependentismo", ha sido elaborado por Roberto Jiménez, en *La "teoría de la dependencia": algunos elementos críticos* (En, "Tierra Nueva", Bogotá, n. 5, abril de 1973, pp. 79-94), y, *Notas sobre las teorías del imperialismo y de la dependencia en latinoamérica* (En, "Tierra Nueva", n. 8, enero de 1974, pp. 59-80).

³⁹ Cf. *Teología de la liberación*, pp. 119-125, respectivamente. "La llamada teoría de la dependencia, en la medida en que supo colocar las relaciones de dominación en el contexto de la confrontación entre clases sociales, incentivo con fecundidad ese conocimiento de la realidad". Cf. G. Gutiérrez, *La fuerza histórica de los pobres*, p. 136.

⁴⁰ Cf. *Opresión-liberación*, pp. 42-44. Cf. además, F. Moreno, op. cit., pp. 57-62.

⁴¹ Cf. op. cit., p. 113. Leonardo Boff afirma que el hombre "ha vivido permanentemente en tensión entre el polo de dependencia y el polo de liberación", y que este "binomio dependencia-liberación traduce la aparición de una nueva conciencia histórica", ya que a su vez crea "una lente o un foco a través del cual se pueden ver ciertos fenómenos y dimensiones de la realidad que estaban antes ocultos y velados..." Cf. *Teología del cautiverio y de la liberación*, pp. 31-32. Cf. además, José Miguel Bonino, *La fe en busca de eficacia*. Salamanca, Sígueme, 1977, pp. 36-42 y 50-61.

⁴² Gutiérrez habla de "una filosofía en diálogo con las ciencias humanas". Cf. *La fuerza histórica de los pobres*, p. 110.

sociales⁴³— con los teólogos de la “segunda generación” se ha operado una “profundización” analítica de corte filosófico hegeliano, sin que por ello la doctrina de Marx y sus epígonos haya sido relevada de sus funciones. En todo caso, la “profundización” hegeliana —especialmente manifiesta en Leonard Boff y en Jon Sobrino, por ejemplo— condiciona tanto la lectura de la realidad como la estructuración teológica misma, la cual había sido ya definida como “palabra segunda” en relación a aquella lectura originaria y más fundamental, y como “acto segundo” en relación a la praxis⁴⁴.

La hegelianización de la fe comporta tanto la mitificación de la historia como la dialectización de todo lo real inherente a aquella. En este sentido, se ha llegado a hablar de “la tentación de buscar la plenitud y salvación fuera de la historia y no profundizando en ella”⁴⁵. De manera complementaria, la primacía de la función crítica de las crisis y del conflicto⁴⁶ no son aquí sino el “corolario” de una posición que privilegia la *negación* como “momento” dialéctico auto-creador y propulsor de la progresión histórica. Ya para el argentino J. C. Scannone⁴⁷, el diálogo, la liberación y la reconciliación “se dan solamente *a través del paso* por el afloramiento y la elaboración de los conflictos latentes, por el esfuerzo y por la lucha, por la crisis (situación límite) y por la muerte del opresor a su calidad de tal...”⁴⁸ Los autores de la “segunda generación” —un Sobrino o un Leonardo Boff— llevarán la dialéctica a la comprensión misma del ser de Dios, de la persona de Cristo y de su misión redentora, así como del ser de la Iglesia. Según Sobrino, Hegel

⁴³ Lo que caracteriza muy particularmente la posición de Hugo Assmann que liga la preeminencia de la filosofía sobre “las ciencias humanas y sociales” a un cierto totalitarismo teológico. Cf. “Liberación. Notas sobre las implicaciones de un nuevo lenguaje teológico”, pp. 302-303. Esta posición es compartida por Jon Sobrino: “Si el problema de la teología se concibe como el de dar significado, entonces espontáneamente se dirige hacia la filosofía, entendida tradicionalmente como el tipo de conocimiento que por ser universalizante y totalizante puede servir de mediación concreta a expresiones de significado. Si el interés es, sin embargo, liberar la realidad de su miseria, entonces la atención se dirige más espontáneamente hacia las ciencias sociales que analizan la miseria concreta de la realidad, los mecanismos de esa miseria y los posibles modelos concretos de liberación de esa miseria... si su interés es más operativo que significativo, entonces las ciencias sociales son consideradas como una apta mediación del conocimiento teológico”. Cf. *Resurrección de la verdadera Iglesia*, p. 33.

⁴⁴ Cf. P. Assmann, *Opresión-liberación*, p. 65: la teología “no sólo se entiende como ‘acto segundo’ en relación al ‘acto primero’ de la praxis, sino también como ‘palabra segunda’ en relación a la ‘palabra primera’ de las ciencias humanas”. Por su parte, Gutiérrez dirá que “la teología viene después del compromiso... es un acto segundo”, y que “esta manera de percibir la teología es una de las primeras intuiciones de la Teología de la liberación”. Cf. *La fuerza histórica de los pobres*, p. 109 (también pp. 176-367).

⁴⁵ Cf. *Resurrección de la verdadera Iglesia*, p. 205.

⁴⁶ Nada pareciera poderse explicar sino en términos de oposición y de conflictualidad. Esto no es sino el “corolario” de la afirmación dialéctica del primado de la *negación*. Es preciso tener en cuenta que la crítica es también un producto del racionalismo modernista del Siglo de las Luces.

⁴⁷ Exponente joven de “la primera hora”.

⁴⁸ Cf. “Ontología del proceso auténticamente liberador”, p. 264. En, SELADOC, op. cit., pp. 246-287. Para Scannone —fiel discípulo de Hegel en esto— la paz es producto de la lucha y las tensiones (p. 265) (Véase también p. 266).

habría encontrado la formulación moderna de la concepción bíblica referida a la Trinidad, en cuanto "la esencia de la persona consiste en entregarse a un otro, y lograrse precisamente en el otro"⁴⁹. En esta perspectiva, Sobrino destaca una supuesta conflictividad y crisis en la vida de Jesús como condición de su conciencia mesiánica (conciencia puramente humana para nuestro autor)⁵⁰, del cumplimiento de su misión y de la relación justa con su Padre, al punto que la crisis es vista como "la condición de posibilidad de radicalizar y concretar su relación con el Padre en confianza y obediencia"⁵¹. El mismo autor ve el conflicto intraeclesial como "inevitable y necesario, y exigido además en nombre del Evangelio, y precio para la verdadera misión"⁵². Por su parte, Leonardo Boff, después de afirmar "el primado del elemento crítico que la reflexión asume para nosotros frente a las tradiciones eclesíásticas y a las instituciones eclesiales", nos asegura que "la crítica asume una función de discernimiento y de purificación del núcleo de la experiencia cristiana, a fin de que esta quede aquí encarnada en la experiencia histórica que estamos viviendo"⁵³.

Sea como fuere, lo cierto es que esta hegelianización referida al dato más fundamental de la fe, lejos de suplantar la marxistización originaria de la teología de la liberación, la complementa y "profundiza"⁵⁴. Sigue siendo válido afirmar que "las categorías y métodos analíticos que se emplean en estos análisis están vinculados al pensamiento marxista"⁵⁵, ya sea que se reconozca, con Juan Luis Segundo, que "los instrumentos de análisis de la praxis que ofrece el marxismo" son "inseparables de la totalidad del sistema que los introduce", y que, por consiguiente, al

⁴⁹ Cf. *Cristología desde América Latina*, p. 292. En el mismo sentido, Leonardo Boff dirá a propósito de Jesús que "cuanto más el hombre se relaciona y sale de sí tanto más crece en sí y se hace hombre". Cf. *Gesu-Cristo liberatore*, p. 192.

⁵⁰ Para Leonardo Boff como para Jon Sobrino, Cristo es un caso límite de desarrollo humano. El primero es formal al respecto: "Cristo representa la máxima emergencia del dinamismo que Dios mismo puso al interior de la creación, y especialmente al interior del hombre"; "el hombre más perfecto, completo, definitivo, es aquél que puede identificarse y ser uno con el Infinito. Ahora bien, Jesús de Nazareth fue el ser humano que realizó hasta el extremo esta posibilidad humana, y así pudo alcanzar la meta de la hominización. Habiendo estado de tal manera abierto a Dios al punto de ser totalmente llenado por El, Jesús debe ser llamado Dios encarnado...; el hombre para llegar a ser verdaderamente él mismo debe poder realizar las posibilidades inscritas en su naturaleza, especialmente la de poder ser uno con Dios... entonces él alcanza su punto máximo de hominización. Cuando esto ocurre, Dios se humaniza, el hombre se diviniza, y surge en la historia Jesucristo. Cf. *Gesu-Cristo liberatore*, pp. 241-245 (y pp. 252-253).

⁵¹ Cf. *Cristología desde América Latina*, p. 293 (y p. 292).

⁵² Cf. *Resurrección de la verdadera Iglesia*, p. 2).

⁵³ Cf. *Gesu-Cristo liberatore*, pp. 49-50. Se postula aquí, además, la necesidad de "mediaciones" históricas como condición de la eficacia de la fe. Sin embargo el enunciado de la fe lleva en sí mismo (y no fuera de sí) las condiciones ("mediadoras") de su eficacia, sin necesidad de recurrir a nada ajeno a sí. Véase el n. 18 de *Evangelii Nuntiandi* (1975).

⁵⁴ Por lo demás, Hegel ha sido ya asumido —por lo fundamental— con Karl Marx mismo. Cf. Fernando Moreno, *La herencia doctrinal y política de Karl Marx*. Santiago, Salesianos, 1979, pp. 37-41.

⁵⁵ Cf. J. Míguez Bonino, p. 59.

“entrar lealmente en el juego”, esos instrumentos vienen a subordinar al pensamiento teológico, el cual “¿cómo dudarlo? —dice Segundo— pertenece a la superestructura”⁵⁶; ya sea que se *postule* una posible separación, al interior del marxismo, entre metodología e ideología (o filosofía, si se prefiere) como lo ha enunciado el Obispo mejicano Mons. Sergio Méndez Arceo, quien cree “posible aceptar el pensamiento de Marx como un método y una ciencia para transformar la historia desde la experiencia o como una sociología del conocimiento para descubrir el influjo de los intereses de clase en la configuración de las ideologías religiosas”. En este sentido, nuestro obispo insta a “discutir más pacíficamente en términos de materialismo histórico, para explicar la historia por la dinámica dialéctica de las formas y de las relaciones de producción. Así se podrá —según él— lograr que la cosmovisión del materialismo dialéctico sea desligada por reflexión común de los otros niveles de acercamiento al marxismo”⁵⁷. Otro Obispo, Mons. Helder Camara, también cree poder servirse “del método marxista de análisis, que aún es válido —dice— descartando la concepción materialista de la vida”⁵⁸. Por poco que se profundice en el conocimiento del marxismo, no es fácil sin embargo defender con propiedad una tal separación. Menos aún si se considera más precisamente cualquiera de los supuestos “elementos” “metodológicos” efectivamente utilizados por la teología de la liberación, entre los que descuellan la noción de explotación capitalista, más ampliamente la crítica marxista del “sistema” y de las ideas, la “lucha de clases” y el socialismo como “modelo” de sociedad deseable. Pero, aún la misma pretensión de estarse sirviendo por allí de la *ciencia* de la sociedad y de la historia, manifiesta ya el condicionamiento epistemológico de carácter marxista propio de aquella “teología”. Se ha asumido así el postulado

⁵⁶ Cf. *Instrumentos de la teología latinoamericana*, p. 39. Cit., en Roger Vekemans, s.j. *Las teologías de la liberación en América Latina*, pp. 20-21.

⁵⁷ Cf. op. cit., p. 181.

⁵⁸ Cit., en, J. Miguez Bonino, op. cit., p. 73.

Recordemos aquí la advertencia de Pablo VI al respecto: “Entre los diversos niveles en los cuales se expresa el socialismo —aspiración generosa y búsqueda de una sociedad más justa; movimientos históricos con organización y alcance políticos; ideología con la pretensión de ofrecer una visión total y autónoma del hombre— es necesario establecer distinciones, las que guiarán a su vez las opciones concretas”, dice el Papa en primer lugar *Octogesima Adveniens*, 1971, n. 31. Véase también, el n. 61 de *Pacem in Terris*, 1963). Y agrega Pablo VI enseguida: “Sin embargo, estas distinciones no deben tender a considerar dichos niveles como completamente separados e independientes. El nexo concreto que, según las circunstancias, existe entre ellos, debe ser lúcidamente individualizado, y tal perspicacia permitirá a los cristianos precisar el grado de compromiso posible en esa dirección, una vez que se haya asegurado los valores, sobre todo de libertad, de responsabilidad y de apertura a lo espiritual, que garantizan el desarrollo integral del hombre” (n. 31). En la misma Carta apostólica, tres números antes, Pablo VI advertía que “el peligro sería aún el de adherir fundamentalmente a una ideología que no se fundamenta en una doctrina verdadera y orgánica, de refugiarse como en una explicación última y suficiente de todo, construyendo para sí, de esta forma, un nuevo ídolo del que se acepta, a veces inconscientemente, el carácter totalitario y coercitivo. Se piensa así encontrar la justificación del propio actuar, aún de la acción violenta; se cree encontrar la instancia adecuada en relación a un generoso deseo de servir. Este deseo permanece, pero dejándose absorber por una ideología, la cual, aún si propone ciertas vías de liberación para el hombre, termina en última instancia por subyugarlo” (n. 28).

ideológico del marxismo de confundirse con la ciencia misma de lo socio-histórico, de ser socialismo científico⁵⁹. Dicha perspectiva anula por sí sola la pretensión antes referida: es toda la realidad la que es percibida bajo el prisma ideológico marxista, y cualquier distinción que pretenda fundamentar una consecuente separación, es desde allí, y por lo mismo, dialécticamente fagocitada, a pesar de las apariencias puramente materiales.

Sin desconocer la posibilidad de utilizar, descontextuándolos, algunos elementos particulares de la doctrina marxista⁶⁰, es difícil concebir en qué forma un planteamiento como el que se refiere a la "lucha de clases" pueda ser utilizado analíticamente a título de puro método, sin comportar al mismo tiempo con esa utilización toda la dialectización de lo real que articula de fondo en comble al pensamiento marxiano y marxista. Toda la sociología de Marx (del Marx filósofo de la historia) está en juego en su concepción de la lucha de clases, y mal podría separarse ésta de aquélla mismo que la hace posible: la concepción dialéctica de todo lo real, que Marx heredó de Hegel⁶¹.

En todo caso, en forma indirecta si se quiere, las consecuencias a que conduce la perspectiva y exigencia de la "lucha de clases" pone al descubierto la calidad de su enunciado. Es así como un Gustavo Gutiérrez termina por exigir que la Iglesia tome partido por las "clases populares" en la lucha que sella "la explotación de una clase social por otra clase social"⁶²; "optar por el pobre —dice aún Gutiérrez— es optar por una clase social y contra otra... es entrar en el mundo de la clase social explotada... Es hacerse solidaria con sus intereses y con sus luchas"⁶³.

Aquí percibimos hasta qué punto este instrumental "científico" es asumido no científicamente (es decir, por la verdad inherente a su enunciado), sino ideológicamente, es decir, en este caso, en cuanto sirve

⁵⁹ Marx (y Engels) critica a los utópicos, a Proudhon o a Lassalle, a nombre de la "ciencia". Aquél enuncia su fe en la ciencia desde muy joven (*la cuestión judía*, 1843), y llegará luego a convencerse de haber descubierto la ciencia de la historia. Cf. F. Moreno, *La herencia doctrinal y política de Karl Marx*, pp. 37-84.

⁶⁰ Nosotros mismos hemos utilizado elementos del pensamiento de Marx referidos a la concepción de la clase social (no de la "lucha de clases") y de la ideología. Cf. Fernando Moreno, *Teoría marxista de las clases sociales*. En, "Tierra Nueva", n. 15, octubre de 1975, pp. 67-85; *Sobre el estatuto y función social de las ideas*. En, "Tierra Nueva", n. 36, enero de 1981, pp. 58-71 (63-71, en particular), y n. 37, abril de 1981, pp. 54-71. Tampoco se puede olvidar hasta qué punto Marx se sirvió —bien o mal, es otra cuestión— de todo un material filosófico y económico que no sólo es rescatable, sino que con mucha mayor propiedad envía a los analistas actuales a las fuentes mismas de esa utilización. Marx se sirvió de (y falseó) Aristóteles (cf. Paul-Dominique Dognin, *Introducción a Karl Marx*, Bogotá, CEDIA, 1975, pp. 312-317 y 373-377) para fundamentar su teoría económica del valor (cf. Karl Marx, *Capital*, Moscow, Progress Publishers, 1965, pp. 59-60 y 85, Vol. I). Tal vez menos impropriamente se sirvió de David Ricardo con el mismo fin. Cf. *Capital*, pp. 35-69 (en especial), Vol. I.

⁶¹ Cf. F. Moreno, *La herencia doctrinal y política de Karl Marx*, pp. 68-40.

⁶² Cf. *La fuerza histórica de los pobres*, p. 32 (y p. 124).

⁶³ Cf. *Ibid.*, pp. 79-80. Subrayado por nosotros. *Puebla* habla sin embargo, de "amor preferencial pero no exclusivo por los pobres", y del "servicio a los pobres" como "medida privilegiada aunque no excluyente" del seguimiento de Cristo. (nn. 1165-1145, respectivamente).

para dinamizar una cierta "praxis" social. Es en esta perspectiva —y no en la justa perspectiva del discurso práctico definido por Aristóteles y Santo Tomás— que se debe entender el juicio de Leonardo Boff, de que "las ciencias humanas, especialmente las sociales, ofrecen un instrumental analítico capaz de descubrir las causas estructurales de la opresión y de elaborar modelos alternativos"⁶⁴.

3. El Modelo de Sociedad Deseable

Tratándose de una teoría-praxis, o de una teología operativa, la cuestión del "modelo" de sociedad, así como la de la vía de su prosecución, adquieren una relevancia particular. *Ex parte objecti*, esta cuestión se puede sintetizar en la referencia al socialismo enunciada de diversas maneras por los "teólogos de la liberación". *Ex parte subjecti*, es preciso referir la cosa al tema de la esperanza escatológica.

El socialismo

Descartando las referencias al socialismo centradas en el respeto de la persona humana y en la inspiración evangélica⁶⁵ como ajenas a la teología de la liberación, se debe distinguir entre lo que puede designarse como el socialismo simplemente constatado (y a lo más implícitamente deseado), y el socialismo oculto o abiertamente postulado como el "modelo" de sociedad deseable. En términos generales, en uno y otro casos se puede decir que la opción por el socialismo supone el descarte de los otros dos modelos alternativos: capitalismo y tercerismo desarrollista-reformista⁶⁶. En el mismo sentido, se debe constatar que dicha opción, le

⁶⁴ Cf. *Teología del cautiverio y de la liberación*, p. 55.

⁶⁵ Caso de Mons. Helder Camara, por ejemplo, que no es propiamente el "teólogo de la liberación". Cf. la citación en J. Miguez Bonino, op. cit., p. 72.

⁶⁶ Assmann, Gutiérrez, Comblin, Scannone, Dussel, como Boff, Sobrino o son claros al respecto: toda tentativa de instauración de un sistema socio-económico "intermedio" que no comporte sino reformas al "sistema capitalista" ex cualquier transformación revolucionaria (radical y violenta) de las sociedades o del sistema internacional, está condenada al fracaso (según los cánones de la ideología que en diversos grados y formas es común a esos "teólogos" con algunos juicios: "los cambios en el orden económico internacional en décadas pasadas, y, al parecer, no interrumpidos hasta ahora por la crisis, en lo más mínimo la dependencia de los países latinoamericanos, al contarse ya por eso sus veleidades nacionalistas y abiertamente se echan en los cambios y profundizan. Las alternativas planteadas por los tercerismos b transnacional..." (G. Gutiérrez, *La fuerza histórica de los pobres*, p. 1 rica Latina el rechazo al 'desarrollismo' es un síntoma importante... tanto los cristianos como los comunistas, tienden a despreciar los cambios son evocados proclamativamente, son 'creídos' de forma ideológica el optimismo eufórico del desarrollismo vino una crítica relativa al las perspectivas fundamentales. No se trata de interdependencia ex de verdadera dependencia" (Leonardo Boff, *Teología del cautiverio* p. 18). J. Comblin centró su crítica al "desarrollismo reformista".

de aparecer objetivamente enunciada a partir de las situaciones de pobreza, de injusticia, o aún de explotación del hombre por el hombre, es formulada *deductivamente*, o con más precisión, en forma ideológico-deductiva. En relación a la realidad social se da a lo más la convergencia entre un desafío (el de tal realidad en cuanto problemática) y una respuesta /receta: el socialismo postulado a título de "modelo" deseable de sociedad, o de punto culminante de una necesaria evolución histórica.

Es importante destacar aquí que la valoración del socialismo, o la fe en el "paraíso" socialista, tiene como contrapartida la denostación del capitalismo. Allí donde aquél aparece como el *locus* mismo de la verdad, del bien, de la libertad, este último es visto como el "infierno". En este contraste —en que la "demonización del capitalismo no es sino la necesaria consecuencia de la canonización del socialismo como movimiento profético, que encarna la voluntad de Dios"⁶⁷ se denuncia "el gran pecado social del sistema capitalista, que mata la vida de tantos hermanos...", que es "reino de discriminación, de la violencia y de la muerte". Así descrito, se compara al capitalismo con el "dragón del Apocalipsis", y se lo declara, lógicamente, "el enemigo común de todos"⁶⁸. Frente a este monstruo se yergue el socialismo como la bondad misma.

El Obispo de Cuernavaca (México) ve al marxismo como un "movimiento histórico e ineludible"; para él el socialismo es una tendencia dominante ubicada "en la línea" de la historia, y, en cuanto tal, un signo de los tiempos⁶⁹. Mons. Méndez Arceo "parte de la necesidad histórica de la revolución y del socialismo", y afirma que "el socialismo es más relevante para la construcción de la humanidad en el siglo XXI que cualquier otra idea"⁷⁰. Haciendo suyo (en común con Ernesto Cardenal y con el comunista español Alfonso Comín) el llamado que hiciera Fidel Castro a los cristianos para establecer una alianza "estratégica" (no sólo "táctica"), nuestro obispo exhorta a los cristianos a tomar parte activa ("la mera convivencia o en el mejor de los casos la aproximación cautelosa, no son respuesta adecuada al gran reto a que nos hemos referido y

mocracia Cristiana y la Doctrina Social de la Iglesia, (cf. op. cit., pp. 12, 22, 23, 31, 37, 58, 69-77, 111 y 227). Por último, J. Miguez Bonino constata que "*un proyecto socialista de liberación en América Latina...*", "rechaza la tentativa desarrollista de resolver los problemas latinoamericanos dentro del sistema internacional capitalista, dependiente de las relaciones con las potencias nortatlánticas...". Cf. op. cit., p. 65. Podemos apreciar por lo referido el condicionamiento claramente "dependentista" (y marxista) de las críticas.

⁶⁷ Cf. Manfred Spieker, *Socialismo religioso y marxismo*, p. 27. En, "Tierra Nueva", n. 16, enero de 1976, pp. 18-30. "El Dios vivo ha vuelto su rostro hacia el socialismo ateo y materialista, porque es el único que realiza las obras de Dios, que la cristiandad debiera haber realizado". Cita de H. Hutter, hecha por Mons. Sergio Méndez Arceo. En, op. cit., p. 127.

⁶⁸ Cf. "Documento Final del Congreso Internacional Ecuménico de Teología" (Sao Paulo, 20 de febrero - 2 de marzo de 1980), p. 9 (de mimeografiado).

⁶⁹ Cf. op. cit., pp. 128 (y 121-132). También para los "Sacerdotes para el Tercer Mundo" (Argentina), "la búsqueda y formulación de un socialismo con rostro humano" constituye un signo de los tiempos. Cf. *Sacerdotes para el Tercer Mundo*. Buenos Aires, 1970. Cit. en J. Miguez Bonino, op. cit., p. 77.

⁷⁰ Cf. op. cit., pp. 127 y 125, respectivamente.

que tiene planteado la humanidad...") en "la construcción del socialismo"⁷¹.

Sin embargo "la opción genérica por un tipo de sociedad socialista... no representa, como tal, un proyecto detallado", dice Assmann⁷². Sin contradecir a Assmann, el uruguayo Segundo aporta algunos elementos de mayor concreción: "llamamos aquí socialismo —dice— al régimen político en el cual la propiedad de los medios de producción fue sustraída a los individuos y entregada a instituciones superiores en cuanto a su preocupación por el bien común"; lo cual no define a pesar de todo "un proyecto social completo": "no somos videntes ni tenemos poder para controlar el universo futuro", comenta aún Juan Luis Segundo⁷³.

Por su parte, Gustavo Gutiérrez, dirá que "sólo la superación de una sociedad dividida en clases, sólo un poder político al servicio de las grandes mayorías populares, sólo la eliminación de la apropiación privada de la riqueza creada por el trabajo humano, puede darnos las bases de una sociedad más justa"⁷⁴. Nuestro "teólogo" ve en la supresión de "la propiedad de los medios de producción", el nivel más fundamental del cambio requerido para llegar a una sociedad socialista. "Habrá, pues, que optar por la propiedad social de los medios de producción", nos dice⁷⁵. Para Gutiérrez, el cambio radical de estructuras debe llevar a "una sociedad en la que el hombre se vea libre de toda servidumbre, en la que no sea objeto, sino agente de su propio destino"⁷⁶. Se trata aquí de "una etapa histórica en la que el hombre pueda vivir como tal", en que la solidaridad condiciona "severamente todo el quehacer del hombre"⁷⁷.

Tampoco es mucho más precisa la caracterización del socialismo que aporta la Coordinadora Nacional de la Iglesia Popular "Monseñor Oscar Arnulfo Romero" (CONIP), de El Salvador, hecha a título de "Fundamentación Teológica": "propiedad común de los medios de producción, poder del pueblo organizado, puesta en valor de la cultura y los valores espirituales del pueblo"⁷⁸.

Aún si el sentido ideológico es claro, y si los eventuales resultados pueden ser avizorados, si no simplemente deducidos, más que un "modelo" de sociedad, lo que está en cuestión aquí es una utopía, en el sentido de Mannheim⁷⁹, o, a lo más, un proyecto histórico⁸⁰. Gustavo Gutiérrez

⁷¹ Cf. *Ibid.*, p. 123.

⁷² Cf. *Opresión-liberación*, p. 179.

⁷³ Cf. *Capitalismo-Socialismo: "Cruz Teológica"*, p. 418. En, "Concilium" (Madrid), n. 96, junio de 1974, pp. 403-422.

⁷⁴ Cf. *La fuerza histórica de los pobres*, p. 81.

⁷⁵ Cf. *Teología de la liberación*, pp. 264 y 157 (subrayado en el original), respectivamente.

⁷⁶ Cf. *La fuerza histórica de los pobres*, p. 49.

⁷⁷ Cf. *Teología de la liberación*, pp. 57 y 76, respectivamente.

⁷⁸ Cf. Documento mimeografiado, del 23 de noviembre de 1980 (p. 4).

⁷⁹ Para Mannheim la utopía comporta un desajuste y una imposibilidad relativa (no absoluta, como es el caso de *Utopía*, de Tomás Moro Cf. la edición española Z y X. Madrid, 1968), en relación a la situación presente. Es esta relación la que le daría a la utopía su carácter movilizador. Cf. *Ideology and Utopia. An Introduction to the Sociology of Knowledge*. London, Routledge and Kegan Paul, 1964.

⁸⁰ "Término a medio camino entre utopía, una visión que no intenta conectarse his-

valoriza la utopía (el "pensamiento utópico") por "su calidad subversiva y movilizadora de la historia", inscrita en su "intención original". Después de Mannheim, Gutiérrez afirma que "contrariamente a lo que el uso corriente sugiere", la utopía "está marcada por su *relación a la realidad* histórica presente", lo que permitiría caracterizarla como el "presagio de un orden de cosas distinto, de una nueva sociedad". Al mismo tiempo, la utopía vendría a ser como el puente, o la "mediación" entre fe y acción política. Estas no entrarían "en relación correcta y fecunda sino a través del proyecto de creación de un nuevo tipo de hombre en una sociedad distinta, a través de la utopía"⁸¹.

A pesar de la apariencia es este, nos parece, el sentido de la exhortación del Obispo Méndez Arceo a "la construcción inmediata de una nueva sociedad liberada"⁸². El tema de la sociedad nueva viene a ser reforzado aquí con el del Reino de Dios. "La construcción del socialismo —se dice— es aquí y ahora, la alternativa y mediación histórica que más cristianamente acerca al Reino de Dios"⁸³.

La utopía asume así el dinamismo de la fe, sin que por ello se pueda decir pura y simplemente que se haya hecho *cristiana*. Esta reserva —y sospecha...— nos parece tanto más pertinente y necesaria cuanto que, confundiendo o identificando los planos de lo trascendente y lo immanente a la historia se hace de la lucha por la justicia, por la paz y la fraternización humana —o de su siempre precaria efectucción— sinónimo de presencia del Reino entre los hombres. El *Regnum Dei* se confunde así con el *Regnum hominis*⁸⁴. Para Jon Sobrino, "el seguidor de Jesús... busca la eficacia para instaurar parcialmente el reino en favor de las mayorías..."⁸⁵. Por su parte, Leonardo Boff dirá que "siempre que se construye y se participa en la edificación de la paz, de la justicia y del amor, se está construyendo y edificando el Reino de Dios que está

tóricamente con la realidad presente, y un programa, un modelo técnicamente desarrollado para la organización de la sociedad". Cf. J. Míguez Bonino, op. cit., p. 65.

⁸¹ Cf. *Teología de la liberación*, pp. 310, 311 y 317. Cf. también, Fernando Moreno, *Ensayo sobre la liberación y las liberaciones*. Santiago, ICHEH, 1981, pp. 100-101. Herbert Marcuse decía hacia 1969 que el "adjetivo 'utópico' no designa ya más lo que 'no tiene lugar', o no puede realizarse en el universo histórico, sino más bien lo que el poder de las sociedades establecidas impide que llegue a hacerse realidad". Cf. *Vers la libération*. París, Les Editions de Minuit, 1969, p. 12. Es este también el sentido en que un Joseph Comblin entiende la utopía. Cf. op. cit., p. 219.

⁸² Cf. op. cit., p. 96.

⁸³ Cf. la Declaración ya referida de la CONIP (El Salvador) (p. 3 de mimeografiado).

⁸⁴ Recordemos la alocución en que Juan Pablo I se refería a este asunto: "Es un error afirmar que la liberación política, económica y social coincide con la salvación en Jesucristo; que el *Regnum Dei* se identifica con el *Regnum hominis*; que *ubi Lenin, ibi Jerusalem*". Alocución del 20 de septiembre de 1978. Este juicio fue recogido por Juan Pablo II en su discurso de apertura de la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (Puebla, 28 de enero de 1979, n. 1, 8).

⁸⁵ Cf. *Cristología desde América Latina*, p. 133.

ya presente en el mundo y que va creciendo hasta que se complete con la venida de Cristo"⁸⁶.

Esto no constituye sino la conclusión lógica de la tesis común a la "escuela": no hay dos historias, una del mundo y otra de la salvación y del Reino: hay una sola historia, "un solo devenir humano asumido irreversiblemente por Cristo, Señor de la historia"⁸⁷. Fiel al "Maestro", Leonardo Boff no hace sino repetir este axioma: "no hay dos historias, una profana y otra sagrada... Sólo hay una historia..."; y agrega: "no se nos ha prometido otro mundo, sino un mundo nuevo"⁸⁸.

Esta sociedad nueva se la ha pretendido ver en Cuba primero, y hoy día en Nicaragua. Mons. Méndez Arceo (junto con Ernesto Cardenal y Alfonso Comín) considera "que las perspectivas que abre el proceso de institucionalización de la Revolución cubana reclaman una respuesta exigente y audaz por parte de la Iglesia. Esta no puede prescindir —según nuestro obispo— del acontecimiento crucial en que está inmersa y que conmueve a todo el pueblo cubano: la construcción revolucionaria"⁸⁹. Por otra parte Nicaragua es vista como el *locus* mismo de la libertad y de la liberación: "En la revolución victoriosa de Granada y Nicaragua —se dice— (es) donde el pueblo conquistó su libertad para poder ser libre"⁹⁰. La expresión se hace lírica cuando se declara que la "luz de Nicaragua penetra cada mañana en las cárceles de la represión, ilumina el camino de los pobres de la ciudad y del campo, hace temblar a los poderosos, y es un anticipo de la victoria de los pobres y oprimidos del continente"⁹¹. En el mismo sentido el Padre Ricardo Zúñiga destacaba la armonía que se da en Nicaragua entre "la fe cristiana y la Revolución", "entre una revolución popular al servicio del pueblo y la vivencia del evangelio como un compromiso con la causa de los pobres"⁹².

⁸⁶ Cf. *Teología del cautiverio y de la liberación*, p. 256. "El empeño en la construcción de un mundo más habitable y humano es la forma como se expresa, en las condiciones históricas, el propio Reino de Dios" (p. 289). En el mismo sentido "el encuentro pleno con el Señor pondrá fin a la historia, pero se da ya en la historia", decía G. Gutiérrez. Cf. *Teología de la liberación*, p. 225 (Subrayado por nosotros). Cf. también, J. L. Segundo, *Capitalismo-Socialismo*, p. 421.

⁸⁷ Cf. G. Gutiérrez, *Teología de la liberación*, p. 188. Creemos sin embargo, con Jacques Maritain y Charles Journet, que "la distinción de lo temporal y de lo espiritual aparece como una distinción esencialmente cristiana" Cf. J. Maritain, *Humanisme intégral*. Paris, Aubier-Montaigne (sin fecha de edición), p. 105, y del Cardenal Journet, *L'Eglise du Verbe Incarné. Essai de Théologie spéculative*. Desclée De Brower, 1955, Tomo I, p. 255.

⁸⁸ Cf. *Teología del cautiverio y de la liberación*, pp. 83 y 88, respectivamente Véase también, p. 280.

⁸⁹ Cf. op. cit., p. 122. "A partir de ese hacerse revolucionario con los revolucionarios, el cristianismo podrá vivificarse, ser sal de la tierra, y por supuesto, cumplir sus responsabilidades..." (p. 123).

⁹⁰ Cf. Carta a los cristianos que viven y celebran su fe en las Comunidades Cristianas populares de los países y regiones pobres del mundo. Con ocasión del Congreso Internacional Ecuménico de Teología. Sao Paulo, 20 de febrero - 2 de marzo de 1980.

⁹¹ Cf. Alocución inaugural del Congreso Internacional Ecuménico de Teología (Sao Paulo, 20 de febrero - 2 de marzo de 1980), por Sergio Torres ("La naturaleza y los objetivos del Congreso Ecuménico de Teología").

⁹² Cf. *Iglesia de Nicaragua. Tiempo de crisis: tiempo de discernimiento y de gracia*. Lima, MIEC/JECI, n. 25, julio de 1981, p. 35. Se habla también allí de "este pueblo

La ilusión de estar ya viviendo socio-revolucionariamente el Reino es particularmente fuerte en el caso de Nicaragua, puesto que no sólo la revolución consiguió allí el poder gracias a la alianza entre marxistas y cristianos, sino que las tareas efectuadas hasta ahora han supuesto la estrecha colaboración entre un cierto número de cristianos "comprometidos" (marcados por la influencia del marxismo) y marxistas "clásicos". En unos y otros, la impaciencia se une al mesianismo y a una concepción inmanentista de la vida, como para forjar en ellos la ilusión escatológica de origen marxista de un "paraíso" en el mundo.

Pero aún, esta utopía postula una especie de recreación del hombre: un hombre nuevo. Tema obligado éste de todo el marxismo ortodoxo y contemporáneo⁹³, y que los cristianos "comprometidos" y "progresistas" comparten con sus "compañeros de ruta" a partir de la misma fuente: Karl Marx y sus epígonos⁹⁴. Para Gustavo Gutiérrez el proceso de liberación social debe llevar "a la creación permanente de una nueva manera de ser hombre", según este autor "la creación de un hombre nuevo cada vez más libre de toda servidumbre", está ya inscrita en el "proyecto de una sociedad distinta"⁹⁵.

Finalmente, si a título complementario asumimos la perspectiva del sujeto mismo (*ex parte subjecti*), el gran tema que la teología de liberación, a la zaga de la teología protestante alemana⁹⁶, relanza como cuestión clave, es el de la esperanza. Tema esencialmente ligado al porvenir, o, más precisamente, a la expectativa de un futuro mejor. Para Sobrino el cristiano espera contra toda esperanza, porque "la generosidad en el servicio, el aumento en la conciencia de los pobres de su propia dignidad de hijos de Dios, sus luchas y logros concretos fundan de nuevo la esperanza amenazada" (por el pecado, por la muerte y la injusticia)⁹⁷.

(el de Nicaragua) que hoy tanto lucha y tanto sufre hasta que amanezca el sol de su liberación" (p. 82).

⁹³ "Es indudable que el marxismo contemporáneo ha hecho gran uso del tema del hombre nuevo". Cf. J. Comblin, op. cit., p. 218.

⁹⁴ No a partir de San Pablo y la fe de la Iglesia.

⁹⁵ Cf. *La fuerza histórica de los pobres*, pp. 49 y 81, respectivamente.

⁹⁶ En particular de Jurgen Moltmann, que junto con Karl Rahner, Johan Baptist Metz y Hans Küng, son tal vez los teólogos europeos de mayor influencia en la teología de la liberación latinoamericana. De Moltmann, cf. *L'espérance en action. Production historique et politique de l'Évangile*. París, Seuil, 1973, y *Théologie de l'espérance*. París, Cerf-Mame, 1970. Recordemos que Moltmann se inspira en el neo-marxista alemán Ernst Bloch, en especial en su conocido "principio esperanza". Moltmann "defiende la tesis que la esperanza cristiana, lejos de llevar a una fácil acomodación al *status quo*, es una constante perturbadora de la realidad tal como es y una pro-vocación para moverse hacia el futuro". Cf. J. Míguez Bonino, op. cit., pp. 173-174.

⁹⁷ Cf. *Resurrección de la verdadera Iglesia*, p. 172. Véase también, del mismo autor, *Cristología desde América Latina*, p. 318.

4. La Vía a Seguir

Lo que nos interesa considerar aquí no es la vía de elaboración teológica en la teología de la liberación en cuanto ésta es una "teología" de la praxis⁹⁸, sino la vía que esta "teología" propugna para lograr su *objetivo*, el que en su calidad práctica ha venido como a reemplazar epistemológicamente el *objeto* del saber teológico (clásico). Podría decirse en el lenguaje mismo de aquella "teología", que se apunta a realizar la teología para así acabar con ella. Como Marx, saben nuestros "teólogos" que de lo que se trata en definitiva es de transformar el mundo. La "teología" *desde* y *sobre* la praxis aparece así en propiedad como una teología *para* la praxis, al servicio de la praxis. Esta destinación de la teología define su carácter propiamente político y tiene como supuesta condición de posibilidad el hecho de haber sido elaborada en la praxis⁹⁹. Dicho esto es preciso hacer una doble distinción: una entre la construcción de la Iglesia (de hecho fagocitada, si no confundida con el mundo), y la construcción del mundo mismo; la otra entre el plano del sujeto y el del objeto, o, dicho en otro lenguaje, entre lo "micro" social y lo "macro" social.

En cuanto a la primera distinción es necesario destacar la importancia que para una teoría-praxis, como pretende ser la teología de la liberación, tiene el hecho de "construir" o adecuar uno o más agentes de operatividad histórica capaces de efectuar el ideal social deseable. Como naturalmente la Iglesia ocupa aquí un lugar "privilegiado": no sólo su credibilidad y su operatividad salvífica, sino su ser mismo es interpelado e hipotecado en base a una radical exigencia de compromiso social y de "eficacia temporal". Citemos a Sobrino: "La situación actual muestra la verdad de la Iglesia, si ésta predica a un Dios que es esperanza real para la mayoría de los oprimidos, sin apelar apresuradamente a la reserva escatológica; si busca mediaciones seculares que den eficacia a su predicación, sin distinguir apresuradamente entre lo natural y lo sobrenatural; si llama por su nombre al pecado concreto, a las estructuras capitalistas, que son las que de hecho hoy configuran nuestra sociedad; si se dirige explícitamente y enfoca su misión directamente hacia las grandes masas de oprimidos, sin apelar apresuradamente a un amor cristiano universal que termine con la parcialización de la opción cristiana; si la Iglesia está abierta al riesgo y la persecución, y si éstos ocurren de hecho, sin refugiarse en actividades que por su naturaleza son social y políticamente asépticas"¹⁰⁰. Si la Iglesia no responde a esta exigencia, estaría, según

⁹⁸ Lo que hemos desarrollado en otra parte. Cf. F. Moreno, *Cristianismo y marxismo en la teología de la liberación*, ref. dada.

⁹⁹ Lo que no pasa de ser una pura ilusión desde luego. Es desde la *ideología* (de la praxis) que ella se elabora, no desde la praxis efectiva. Cf. F. Moreno, *Cristianismo y marxismo en la teología de la liberación*, p. 55. En el mismo sentido, la ilusión de operar teológicamente desde América Latina es denunciada por el teólogo mejicano Juan Gutiérrez. Cf. *Teología de la liberación. Evaporación de la teología. La obra de Gustavo Gutiérrez vista desde ella misma*. México, Ed. Jus, 1975, pp.17-21.

¹⁰⁰ Cf. *Resurrección de la verdadera Iglesia*, pp. 241-242.

nuestro "teólogo", traicionando su misión y por consiguiente —en esta perspectiva— su ser mismo, el cual se agota en lo puramente relacional¹⁰¹.

Ahora bien, proporcionar la Iglesia a tales objetivos sociales y a un tal compromiso con el mundo, equivale a propiciar una verdadera *eclesiogénesis* utilizando esta expresión en el sentido de Leonardo Boff. Se postula aquí una "*reinención de la Iglesia*" a partir de las "comunidades de base y la praxis que en ellas predomina", y en cuanto esta realidad novedosa viene a cuestionar "la forma vigente de ser-Iglesia" y "el modo común de entender la Iglesia"¹⁰². El pobre pasa a ser visto como la piedra angular y el agente de lo que Jon Sobrino designa como la "resurrección de la verdadera Iglesia": "en la medida en que está surgiendo la Iglesia de los pobres, está surgiendo también un nuevo modo de ser Iglesia, y por ello hablamos de una 'resurrección' de la Iglesia"; "en los pobres se manifiesta el Espíritu y por ello son cauces estructurales —dice Sobrino— para encontrar la verdad de la Iglesia, la dirección y contenido de su misión"¹⁰³.

En el fondo, y a pesar de los matices que a menudo se aportan (más aparentes que reales), *el pobre más que los pobres concretos...* se ha convertido aquí en el *locus salutis* por excelencia. En vez del amor preferente por los pobres a que el Evangelio obliga a la Iglesia¹⁰⁴, se nos propone una verdadera transposición al pobre de la virtud (infinita) salvífica de Cristo, de la que la Iglesia participa como su Cuerpo (místico) y Esposa. Pero hay más: es el pobre *por el hecho de ser tal*, o mejor *de haber sido hecho tal*, en cuanto es pobre y desposeído, quien es investido de aquella virtud y constituido en un sustituto de Cristo y de su Iglesia. Estamos aquí frente a un pobre míticamente cristologizado y eclesializado¹⁰⁵. En esta perspectiva, la Iglesia no debería *ir al pobre* pero tampoco *hacerse* pobre, sino reconstruirse a partir del pobre, *hacerse del pobre* para ser ella misma, para ser simplemente la Iglesia de Cristo. En el mejor de los casos, si se asume la *relación* Iglesia-pobres, debemos decir que no es porque Cristo se hizo pobre siendo rico (2ª Cor 8,8), ni porque vivió pobre, ni porque El amó con predilección a los pobres, por lo que la Iglesia debe preferirlos en su amor maternal, sino, una vez más, porque su pobreza material misma no sólo les da un derecho particular sino que los *constituye* en su ser con una virtud salvífica (redentora)¹⁰⁶ a la vez definitiva y de alcance universal.

¹⁰¹ "por su calidad de signo la Iglesia es de esencia relacional; no tiene un significado en sí misma, si no es en cuanto significa el amor de Dios (servicio a Dios) a los hombres (servicio a los hombres)". Cf. *Ibid.*, p. 255.

¹⁰² Cf. *Eclesiogénesis*, p. 37.

¹⁰³ Cf. *Resurrección de la verdadera Iglesia*, p. 111.

¹⁰⁴ Cf. M. V. Leroy, O.P., *Pobreza de Cristo, pobreza de la Iglesia*. En, *Communio* (Santiago), n. 1, junio-julio 1982.

¹⁰⁵ Cf. Fernando Moreno, *Reflexiones sobre el Congreso Internacional Ecueménico de Teología*, p. 54. En, "Tierra Nueva", n. 36, enero de 1981, pp. 51-57.

¹⁰⁶ Cf. G. Gutiérrez, *La fuerza histórica de los pobres*, p. 266: "las bienaventuranzas hablan de los pobres materiales y (que) por eso hablan de Dios".

Aquí y allá, es la desposesión forzosa, injusta y opresiva, la que viene a calificar y capacitar al pobre, materialmente considerado. La influencia marxista es patente: la condición de la universal liberación pasa también aquí por la existencia de una clase social "con cadenas radicales", que encarna el oprobio y la injusticia, y que pueda decir: "yo no soy nada y debería ser todo"¹⁰⁷. Es la "lucha de clases" la que aparece inscrita en el corazón de esta exigencia (y protesta). Escuchemos a Gustavo Gutiérrez: "el 'pobre' no existe como un hecho fatal. Su existencia no es neutra políticamente, ni inocente éticamente. El pobre es el subproducto del sistema en que vivimos y del que somos responsables, es el marginado de nuestro mundo social y cultural. Es más, pobre es el oprimido, el explotado, el proletario, el despojado del fruto de su trabajo, el expoliado de su ser hombre... no se trata de aislar al oprimido de la clase social a la que pertenece... El pobre, el oprimido, es miembro de una clase social explotada, sutil, o abiertamente, por otra clase social... Optar por el pobre es optar por una clase social contra otra. Tomar conciencia del hecho del enfrentamiento entre clases sociales y tomar partido por los desposeídos. Optar por el pobre es entrar en el mundo de la clase social explotada, de sus valores, de sus categorías culturales. Es hacerse solidario con sus intereses y con sus luchas"¹⁰⁸. Las luchas del pobre son "luchas de clase", en que él se opone al "rico", al capitalista, al burgués... de hecho simplemente al otro, en un plano político-práctico en que la crítica de las ideas tiende cada vez más a ser reemplazada por la crítica de las armas (según Karl Marx)¹⁰⁹. Se presupone aquí una relación pobre-"otro" dialectizada y por consiguiente que asume desde su origen la negación, el conflicto y la lucha (entre los contrarios.)

Así comprendido el pobre, él se convierte en el agente no sólo de la liberación sino de la evangelización salvífica¹¹⁰. Son ellos los que con sus luchas construyen el Reino; más aún, Dios "se revela en la historia... a través de los pobres", dice Gutiérrez¹¹¹, en el sentido que "en la liberación del pobre se da la verdadera 'teofanía', la revelación de Dios"¹¹².

Esta larga digresión (en realidad, sólo aparente digresión) sobre el (o los) pobres, nos ha parecido exigida por la justa comprensión

¹⁰⁷ Cf. Karl Marx, *Contribution a la Critique de la philosophie du droit de Hegel* (Introduction), pp. 209-211, respectivamente. En, K. Marx, *Critique du droit politique hégélien*. Paris, Editions Sociales, 1975, pp. 197-212. De Gustavo Gutiérrez, cf. *Teología de la liberación*, pp. 369-386, y, *La fuerza histórica de los pobres*, pp. 17, 19, 79, 80, 93, 95, 133, 151, 160, 165, 178, 179, 262 y 266.

¹⁰⁸ Cf. *La fuerza histórica de los pobres*, pp. 79-80. Véase también, pp. 93-165, y, en, *Teología de la liberación*, p. 385, en particular.

¹⁰⁹ Cf. F. Moreno, *Reflexiones sobre el Congreso Internacional Ecuménico de Teología*, p. 54.

¹¹⁰ Ellos "evangelizan liberándose". Cf. G. Gutiérrez, *La fuerza histórica de los pobres*, p. 179.

¹¹¹ Cf. *Ibid.*

¹¹² Cf. *Ibid.*, p. 17 (también p. 95). Por lo mismo los pobres pueden ser designados como "el sujeto histórico de una nueva inteligencia de la fe" (p. 160).

de la profundidad a que alcanza la estrategia liberacionista de reconstrucción de la Iglesia. Es conformándose al pobre y a sus luchas e intereses que la Iglesia se construye hoy y así se re-encuentra consigo misma: "su vida y su tarea evangelizadora se redefinen desde y en función del pobre que se hace presente con toda su carga de miseria y explotación, pero también de combate y de fe"¹¹³. El pobre es el pilar de las Comunidades de Base, las que a su vez, en "una verdadera eclesiogénesis" son vistas como el fundamento de la Iglesia "renovada"¹¹⁴. ¿Cuál es la novedad de estas comunidades?¹¹⁵: ellas "significan una ruptura con el monopolio del poder social y religioso y la inauguración de un nuevo proceso religioso y social de estructuración de la Iglesia y de la sociedad, con una división social distinta del trabajo así como con una división religiosa diferente del trabajo eclesiástico", ellas constituyen "la forma adecuada de Iglesia para las víctimas de la acumulación capitalista, en contraposición a la Iglesia tradicional, jerarquizada, con sus asociaciones clásicas... y modernizantes, pero adecuadas a una sociedad de clases, integradas en el proyecto de las clases hegemónicas". En las Comunidades de Base, en éstas que Boff (entre otros) describe y promueve, se estaría al mismo tiempo prolongando la "Iglesia del pueblo y de los pobres, que siempre existió pero cuya historia casi nunca fue contada"¹¹⁶.

En el mismo sentido, los "teólogos ecuménicos" (de la liberación) nos aseguraban que en aquellas comunidades "el pueblo encuentra un espacio de resistencia, de lucha y de esperanza frente a la dominación. Allí —se dice— los pobres celebran su fe en Cristo liberador y descubren la dimensión política de la caridad. Las comunidades eclesiales de base o comunidades cristianas populares son parte integrante del caminar del pueblo (y)... ejercen dentro del pueblo de los pobres, a través de la *formación de la conciencia*, de la educación popular y del desarrollo de valores éticos y culturales, un servicio liberador..."¹¹⁷. Dicho con claridad, las llamadas comunidades cristianas populares constituyen simplemente instancias de "concientización" y de radical politización, en las que la fe no opera sino como un barniz encubridor, o como la motivación catalizadora de una "praxis" político-revolucionaria cuyo signo y sentido profundo los han dado ya Karl Marx y sus epígonos intelectuales.

En esta perspectiva, se podría decir que el "cuerpo político" de los "pobres" ha venido a suplantar al Cuerpo Místico de Cristo. La Iglesia, Pueblo de Dios, es reducida, así mismo, a los pobres en cuanto clase oprimida que marcha hacia su auto-liberación por virtud de "sus luchas", las cuales deben llevarlos a construir el Reino de Dios inmanente a la

¹¹³ Cf. *Ibid.*, p. 133.

¹¹⁴ Cf. *Ibid.*, pp. 10, 37, 50, 62 y 65.

¹¹⁵ Véase las notas de una verdadera Comunidad eclesial de base y la crítica a las "comunidades" politizadas e ideologizadas que usurpan el nombre y que corresponden exactamente a las que Boff destaca y promueve, en, *Evangelii Nuntiandi*, n. 58.

¹¹⁶ Cf. *Eclesiogénesis*, pp. 62, 65 y 68, respectivamente. Cf. además, pp. 70-72. "La Iglesia de los pobres es una ruptura con otras formas tradicionales de ser Iglesia (que) en esa Iglesia de los pobres aparece una mayor autenticidad de la Iglesia". Cf. Jon Sobrino, *Resurrección de la verdadera Iglesia*, p. 100.

¹¹⁷ "Documento final" (el subrayado es nuestro).

historia, cuyos signos son la justicia, la fraternidad y la participación. De esta forma, la Iglesia es radicalmente desacralizada y hecha immanente a la historia, el gran baal para muchos, desde Hegel hasta nuestros días¹¹⁸.

Esta "nueva forma de ser Iglesia"¹¹⁹ es lo que se ha designado como "Iglesia popular", o "Iglesia a partir de los pobres"¹²⁰, o aún, "Iglesia real que nace del pueblo"¹²¹. Para el obispo Méndez Arceo es en "la experiencia de fe del pobre y del oprimido —diversa "de la interpretación y de la vivencia de las clases dominantes"— donde se encuentra "la Iglesia Popular"¹²²; ésta "no es aquella Iglesia que, estando fuera del mundo de los pobres, le ofrece generosamente su ayuda"¹²³. En definitiva, es debido a su situación material de pobreza concreta que los pobres son vistos como "el auténtico *lugar teológico* de la comprensión de la verdad y de la praxis cristiana, y por ello también de la constitución de la Iglesia"; "en los pobres se manifiesta el Espíritu y por ello son cauces estructurales para encontrar la verdad de la Iglesia, la dirección y contenido de su misión"¹²⁴.

Así concebida, la Iglesia no sólo no es ajena al mundo sino que el mundo ha sido como "introjectado" (para usar una expresión corriente en el liberacionismo) en ella. Dicho en otra forma, al transformar la Iglesia en base a una norma *política*, aquella se hace por allí mismo homogénea al mundo, y su eficacia operativa no pasa a ser sino una cuestión *funcional* (de capacitación). En esta perspectiva, la Iglesia se habrá vaciado hegelianamente de su ser para llegar a encontrarse consigo misma; habrá perdido su identidad para hacerse mundo con el mundo, para confundirse con él. Su operatividad evangelizadora y salvífica podrá, lógicamente, reducirse en adelante a la lucha por la justicia en vistas a la transformación del mundo¹²⁵.

¹¹⁸ Cf. F. Moreno, *Reflexiones sobre el Congreso Internacional Ecuménico de Teología*, p. 55.

¹¹⁹ Cf. J. Sobrino, *Resurrección de la verdadera Iglesia*, p. 142.

¹²⁰ Cf. Leonardo Boff, *Iglesia: Carisma y poder. Ensayos de eclesiología militante*, p. 22. Cf. además, la penetrante crítica de estas posiciones, por Boaventura Kloppenburg, en, *Iglesia Popular*. Bogotá, Ediciones Paulinas, 1977.

¹²¹ Cf. L. Boff, *Teología del Cautiverio y de la liberación*, p. 11. Cf. además, G. Gutiérrez, *La fuerza histórica de los pobres*, p. 388 (en general).

¹²² Cf. op. cit., p. 105. Se supone aquí la lucha de clases al interior mismo de la Iglesia.

¹²³ Cf. Ignacio Ellacuría, *La Iglesia de los pobres, sacramento histórico de liberación*. ECA, octubre-noviembre 1977, p. 717. Según cita en, J. Sobrino, *Resurrección de la verdadera Iglesia*, p. 108.

¹²⁴ Cf. J. Sobrino, *Resurrección de la verdadera Iglesia*, pp. 109-111, respectivamente.

¹²⁵ Lo que está en juego aquí es la especificidad misma de lo cristiano. Assmann la rechaza al definir el cristiano por la eliminación de "toda fe en un Dios ahistórico para tomar en serio al prójimo como 'lugar en donde se ilumina su existencia humano-divina'..."; Cristo no se descubre sino en los hermanos, "sobre todo en los oprimidos". Cf. *Opresión-Liberación*, p. 156. "El cristiano no pertenece a ninguna familia, sino a la familia de todos" dice Leonardo Boff: "el cristianismo es amplio como el mundo es humano"; "no ya lo que es cristiano y católico es bueno, verdadero y justo, sino que lo bueno, lo verdadero y lo justo es cristiano y católico". Cf. *Gesu-Cristo liberatore*, pp. 79, 243 y 244. Cf. también, del mismo autor, *Teología del cautiverio y la liberación*, p. 101. Cf. además, Pablo Richard, *La negación de "lo cristiano" como afirmación de la fe*. En "Teología y Vida" (Santiago), nn. 3-4, 1971, pp. 262-271.

La exigencia social de transformación del mundo no sólo no es por consiguiente ajena a la Iglesia¹²⁶ sino que, en la perspectiva que aquí nos ocupa, es vista como la misión¹²⁷ misma de la Iglesia: transformar el mundo, en este caso, es construir el Reino¹²⁸. Y esto es comprendido a partir de la misión de Cristo: "Jesús no sólo *anuncia* a Dios, sino el reino de Dios. Esto implica desde el principio que la predicación de Jesús versa no sólo sobre Dios, sino sobre una sociedad humana según Dios, que se culminará al final de los tiempos, pero que ya se debe notar aquí en la tierra. En ese anuncio del Reino de Dios, Jesús se parcializa en favor de los más pobres"¹²⁹.

En cualquier caso, se puede decir que, curiosamente, la Iglesia —a la que se ha negado su calidad de crisálida del Reino de Dios— se va poniendo al servicio de este Reino en el servicio al mundo, y, más allá, al irse identificando pura y simplemente con éste. El corolario de esta confusión de planos es la identificación entre evangelización y justicia, o, cuando menos, la consideración de la justicia como parte *esencial*¹³⁰ de aquella y su condición de posibilidad¹³¹. En esta visión de las cosas, la Revolución y el socialismo aparecen como el *locus* mismo de la justicia, y su plenificación. La Iglesia debe tomar partido por el mundo tomando partido por la Revolución y el socialismo, lo que equivale a optar por el pobre, por la clase explotada o por el pueblo/clase (L.

¹²⁶ Lo cual al menos desde *Rerum Novarum* (1891) se ha manifestado como la expresión de una "nueva" conciencia de la Iglesia en su relación al mundo. El aporte del Concilio Vaticano Segundo es decisivo también a este respecto. Por otra parte, toda la obra de filosofía de la cultura y política de un Jacques Maritain testimonia de la profundidad que esta exigencia puede alcanzar para el mundo cristiano

¹²⁷ Más que simple tarea.

¹²⁸ Para Jon Sobrino, "la lucha crucial por un mundo de justicia según el amor de Dios" es sinónimo de "la lucha absoluta por el Reino de Dios". Cf. *Resurrección de la verdadera Iglesia*, p. 236.

¹²⁹ Cf. J. Sobrino, *Resurrección de la verdadera Iglesia*, p. 253.

¹³⁰ En discrepancia tanto con el Sínodo de 1974 como con *Evangelii Nuntiandi* (n. 29). Véase además la Alocución de Pablo VI al Consistorio, del 24 de mayo de 1976: "No se puede... acentuar demasiado la promoción humana a nivel temporal, el progreso social, etc. con perjuicio del significado esencial que tiene para la Iglesia de Cristo, la evangelización, el anuncio de toda la Buena Nueva". (Según cita en, Roger Vekemans, s.j., *Evangelización y liberaciones humanas. Del Vaticano II a la Evangelii Nuntiandi*, p. 14. En, "Tierra Nueva", n. 30, julio de 1979, pp. 5-18) (Recomendamos todo este excelente artículo). Como es sabido, la Comisión Teológica (Pontificia) Internacional aclaró los términos de la relación evangelización-justicia, en el mismo espíritu del Sínodo del 74: la justicia es "una parte integrante, pero no esencial", de la evangelización. Más ampliamente, la misma Comisión precisó que "no se puede elaborar de la unidad entre la historia del mundo y la historia de la salvación una concepción que haría coincidir con la historia profana el Evangelio de Jesucristo... El mundo tal como existe históricamente es, sí, el lugar donde se desenvuelve el designio divino de la salvación, pero no de tal manera que la potencia y el dinamismo de la Palabra de Dios se limiten a promover el progreso social y político". Cit. en, *Ibid.*, pp. 13-9, respectivamente.

¹³¹ Si la posición de un Assmann o un Sobrino es extrema aquí, la del jesuita argentino J. C. Scannone es más matizada sin dejar de ser ambigua. Cf. *La teología de la liberación: ¿Evangélica o ideológica?*, pp. 459-460. En, "Concilium", n. 93, marzo de 1974, pp. 457-463.

Boff)¹³², en la lucha (que es fundamentalmente "lucha de clases") por su liberación. Esta tarea se vería facilitada para la Iglesia por "la cosmovisión religiosa predominante entre el pueblo" (de América Latina), aún si "generalmente —nos dice Leonardo Boff— en el modo de producción capitalista no es la religión la instancia reproductora principal de las relaciones sociales"¹³³. Más ampliamente, este mismo "teólogo" habla de "crear una 'estrategia de liberación'", y nos dice aún que "entre los grupos oprimidos predominantemente religiosos, la elaboración de una visión cristiana independiente, alternativa y opuesta a la clase hegemónica, significa el lanzamiento de su proceso liberador que *tendrá éxito histórico a condición de que se alcance un cierto grado de conciencia, de organización y movilización de clase*"¹³⁴.

Transformar el mundo equivaldrá en esta perspectiva a destruir revolucionariamente el capitalismo (dependiente) y a construir el socialismo (libertario) y el hombre nuevo en función de él. Tal como se ha concebido antes a la Iglesia (en base a las Comunidades de Base según la definición del liberacionismo), ésta aparece particularmente apta no ya sólo para contribuir en la efectuación de las tareas de transformación social sino para transformar el mundo por el hecho mismo de su propia transformación. Recordemos que las Comunidades de Base —fundamento de la Iglesia "renovada" o "resucitada"— "más allá de su valor eclesiológico (teológico) implican un eminente valor político: ayudan a construir celularmente la sociedad civil continuamente rota y atomizada por la división de clases y por los ataques de la clase hegemónica y antipopular. Generan una mística de ayuda mutua, ensayan en concreto una praxis comunitaria y solidaria que anticipa y prepara una nueva forma de convivencia social en contraposición a la sociedad burguesa"¹³⁵.

El planteamiento es inequívoco: esa "nueva forma de convivencia social" se llama socialismo, el que, dado la radicalidad de las transformaciones que requiere, no puede implementarse sino revolucionariamente. El "cuestionamiento" que está en la base de este planteamiento, "quiere ir a las raíces de la miseria y la injusticia que se viven en América Latina y otras partes del mundo —nos dice Gutiérrez— y por ello el camino es la revolución social y no un reformismo de medidas atenuantes. Liberación y no desarrollismo, socialismo y no modernizaciones del sistema imperante"¹³⁶.

Pero la transformación revolucionaria de la sociedad no va sin la transformación del "hombre viejo" en "hombre nuevo": "El proyecto de una sociedad distinta incluye también la creación de una nueva persona humana, cada vez más libre de toda servidumbre que le impida

¹³² Para lo esencial, "estas expresiones son equivalentes. En todo caso, ella debe comprometerse con las causas de los explotados de este mundo". Cf. L. Boff, *Eclesiología*, p. 73.

¹³³ *Ibid.*, p. 61.

¹³⁴ Cf. *Ibid.*, pp. 61-62. Subrayado por nosotros para destacar una faceta de la operatividad inherente operativa del discurso "teológico".

¹³⁵ Cf. *Ibid.*, p. 67.

¹³⁶ Cf. G. Gutiérrez, *La fuerza histórica de los pobres*, p. 350.

ser agente de su propio destino en la historia"¹³⁷. Esto debe entenderse en un sentido de reciprocidad dialéctica: el "hombre nuevo" es producto de la sociedad nueva, la que a su vez es producto de aquél. En todo caso las dos vías principales de transformación del hombre son la de la "concientización" y la lucha político-revolucionaria¹³⁸. La primera es asumida a partir de los análisis del político marxo-hegeliano brasileño, Paulo Freire, para quien "concientizar" consiste en "una verdadera praxis", por la que los hombres "superan el estado de *objetos* (en cuanto son dominados), y asumen el de *sujetos* de la historia"¹³⁹. Esto implica una toma de conciencia conflictual de la propia situación.

A la zaga de Freire, los teólogos de la liberación repiten o aplican analítica y prácticamente las "recetas", o, si se quiere, los principios de la concientización. Es así como Gutiérrez recuerda que "en este proceso que Freire llama 'concientización', el oprimido 'extroyecta' la conciencia opresora que habita en él, cobra conocimiento de su situación, encuentra su propio lenguaje y se hace él mismo, menos dependiente, más libre, comprometiéndose en la transformación y construcción de la sociedad"¹⁴⁰. Por su parte, Monseñor Leonidas Proaño ve en los "llamados esfuerzos hacia una concientización", un "signo de los tiempos, anunciador de tiempos nuevos para la vida de estos pueblos"¹⁴¹.

Gracias a la "concientización" estos "tiempos nuevos" son también los del "hombre nuevo", el cual se forja además en la lucha política y aún militar (o guerrillera). El tema del conflicto y de la violencia adquiere aquí su máxima profundidad: es el hombre mismo quien es recreado en "las luchas". Los teólogos de las Comunidades de Base nicaragüenses, afirman haber nacido "para luchar en favor de la vida humana en un tiempo de terrible represión". En esta lucha, que es "servicio" a "la formación del hombre nuevo", la Iglesia es llamada a colaborar, lo que supone, como ya hemos visto, su "conversión" y su "resurrección"¹⁴².

Pero la participación de la Iglesia se debe proyectar más allá del hombre en las estructuras sociales que deben ser revolucionariamente cambiadas, en vistas a una reconstrucción socialista del contexto social del hombre. "Una teología que acompaña el compromiso revolucionario de los cristianos y que se define como reflexión crítica de esa praxis, en que la fe se corporifica históricamente, *no podrá dejar de hablar de Revolución*"¹⁴³. Mons. Leonidas Proaño define la revolución como "un cam-

¹³⁷ Cf. *Ibid.*, p. 352.

¹³⁸ Estamos lejos de San Pablo aquí... Véase a este respecto, *Romanos*, 6, 1-11 y 7, 4; *Colosenses*, 3, 9 y 10, y *Efesios* 2, 15 y 16, y 4, 20-24. Cf. además, *San Juan* 3, 3-8, y en el Antiguo Testamento, *Salmos* 51, y *Jeremías*, 31, 31-34.

¹³⁹ Cf. *La pedagogía degli oppressi*. Mondadori, 1976, p. 195. Véase también, *La educación como práctica de la libertad*, Santiago, ICIRA, 1973.

¹⁴⁰ Cf. *Teología de la liberación*, p. 133. Cf. también L. Boff, *Teología del cautiverio y de la liberación*, pp. 21-22.

¹⁴¹ Cf. *op. cit.*, p. 119 (también, p. 129).

¹⁴² Cf. *Iglesia de Nicaragua*, ref. dada, pp. 73-78, respectivamente

¹⁴³ Cf. H. Assmann, *Opresión-Liberación*, p. 113. "...la 'Teología de la liberación' busca reflexionar críticamente sobre la acción revolucionaria tanto en su contexto amplio, como en su concretización circunstanciada...", (p. 114).

bio global del hombre en todas sus facultades, y de la sociedad en todas sus estructuras" ¹⁴⁴; la revolución rompe las cadenas de la opresión y de la dependencia: en definitiva, libera a los hombres ¹⁴⁵.

La Revolución es aquí el objetivo (o el fin próximo) y la norma de la acción social; todo se teje en torno suyo. Ella "envuelve a todo el hombre así como la responsabilidad que tiene de definir las condiciones de su acción" ¹⁴⁶. Así entendida, la revolución ha venido a ocupar el lugar que antes tenía el humanismo (clásico) en la Iglesia ¹⁴⁷. Siguiendo a Fidel Castro, Mons. Méndez Arceo (junto con Ernesto-Cardenal y el comunista español Alfonso Comín) precisa que "la alianza entre cristianismo y revolución debe ser estratégica" ¹⁴⁸. Pero la revolución es un medio para llegar a una sociedad socialista, más aún, se podría decir que la vía es ella misma, más ampliamente una vía socialista de transformación social ¹⁴⁹. Esta vía es desde luego la de la lucha de clases. Por consiguiente, lejos de ser ésta una vía novedosa, o un transitar por "senderos inéditos", como lo ha pretendido Gutiérrez ¹⁵⁰, se trata en realidad de una vía bastante "trillada", conocidísima a partir de experiencias históricas numerosas y recientes (Rusia, China, Democracias populares, Cuba...). Es el mismo Gutiérrez quien por otro lado, habla a profusión de socialismo y de la "búsqueda de un camino socialista" ¹⁵¹.

Naturalmente, lo político (y la política) pasan a ser "inflados" por allí. La transformación socialista de la sociedad politiza toda forma de actividad (aún las artístico-culturales y religiosas) para poder controlar todo (totalitarismo) y orientar *coûte que coûte* todas las actividades hacia la "tierra prometida" de la abundancia, la pura espontaneidad y la irrenunciabile felicidad humanas. "El primado de lo político —dice Hugo Assmann— expresa la toma de conciencia de que todas las demás dimensiones de la actividad humana (p. ej. la técnica, la científica y aún mismo la dimensión individual) exigen su inserción en un 'para qué' (sentido) más global" ¹⁵². En esta perspectiva (extrema) se da una verda-

¹⁴⁴ Cf. op. cit., p. 117.

¹⁴⁵ Véase al respecto la concepción manheimiana de Comblin, en, op. cit., p. 219. Cf. además, J. C. Scannone, *Trascendencia, praxis liberadora y lenguaje*, p. 108.

¹⁴⁶ Cf. Comblin, op. cit., p. 282.

¹⁴⁷ Cf. J. Sobrino, *Resurrección de la verdadera Iglesia*, p. 206.

¹⁴⁸ Cf. op. cit., p. 122.

¹⁴⁹ Expresivamente, Leonardo Boff descalifica "el sistema capitalista de las sociedades occidentales", y "la planificación económica y tecnocrática de los países socialistas" (cf. *Teología del cautiverio y de la liberación*, p. 165). ¿Sólo la planificación de los países socialistas es cuestionable? La respuesta la tiene Soljenitsin, más que Boff desde luego (!). Asumiendo las mismas categorías intelectuales de este último, habría que afirmar que aquél sí enuncia un discurso desde una praxis que Boff no ha experimentado (!).

¹⁵⁰ Cf. *Teología de la liberación*, p. 76. Cf. del mismo autor, *La fuerza histórica de los pobres*, p. 124.

¹⁵¹ Cf. *La fuerza histórica de los pobres*, p. 138.

¹⁵² Cf. *Oprisión-Liberación*, p. 17. A este respecto, Leonardo Boff presenta una posición más matizada: "En América Latina vivimos un momento decisivo de este proceso

dera "profundización" de la posición maurrasiana que postula "la política ante todo", y es así el totalitarismo puro y simple el que se dibuja en el horizonte (¿de la fe?),

Conclusión

La operatividad de la teología de la liberación es inherente a su postulado común originario. En cuanto discurso que pretende elaborarse *en la praxis, a partir de la praxis, sobre la praxis, y para la praxis*, la teología de la liberación se define como un discurso operativo y, al mismo tiempo, comprometido. "No hay adoración, confesión o proclamación —se dice— que pueda colocarse por encima de derecha e izquierda, de opresión y liberación, en un cielo sin clases ni conflictos"¹⁵³. La teología de la liberación pretende situarse del lado de los pobres en la lucha de clases, y, no sin matices y excepciones, asume la exigencia práctica de su liberación a través de la revolución y el socialismo. La "lectura" aquí es típicamente marxista. Así, no es a nombre de la exigencia cristiana de asumir los signos de los tiempos que la praxis de "lucha de los pobres por obtener su liberación de las situaciones sociopolíticas esclavizantes" es privilegiada¹⁵⁴. Ni menos aún se puede afirmar que se trata de un privilegiamiento *metodológico*¹⁵⁵. Más allá, lo que está aquí en cuestión es la necesidad, o la pretensión, de dar *eficacia* a la fe (lo que supone ya una perspectiva ideológica o doctrinal previa que determina los términos de la eficacia), y, *por ahí*, de legitimar la teología. En base a esta exigencia, la praxis es vista como el *locus* mismo de la vida de fe, la *conditio sine qua non* de su expresión auténtica y la "cantera", o el "laboratorio" de "una nueva manera de hacer teología" (Gutiérrez)¹⁵⁶.

El desafío de la praxis se traduce en la "teología de la liberación" en la afirmación, de hecho ilusoria, de la primacía de la praxis¹⁵⁷, o, si se quiere, de la primacía de la ortopraxis sobre la ortodoxia. En realidad se ha suplantado aquí una ortodoxia (la de la fe) por otra (la del hegeliano-marxismo), y a partir de esta transposición, o *al interior de* la nueva ortodoxia —y no, una vez más de la fe de la Iglesia¹⁵⁸— se reivindica el primado de la ortopraxis.

liberador, polarizado especialmente en la esfera sociopolítica. La liberación se lleva a cabo en todos los niveles, pero encuentra en este sector una concreción prioritaria" Cf. *Teología del cautiverio y de la liberación*, p. 30). En el mismo sentido, véase la fundamentación teológica de los "Sacramentos para el Tercer Mundo" (Argentina), en J. Míguez Bonino, op. cit., pp. 76-77.

¹⁵³ Cf. J. Míguez Bonino, op. cit., p. 200.

¹⁵⁴ Cf. Antonio Bentué, *Teología de la liberación, ¿sí o no?*, p. 2 (mimeografiado). Foro ILADES (Santiago), 15 de Julio de 1982.

¹⁵⁵ Cf. *Ibid.*

¹⁵⁶ Cf. J. L. Segundo, *Capitalismo-Socialismo, "Cruz Teológica"*, p. 403. En, "Concilium", n. 6, junio de 1974, pp. 403-422.

¹⁵⁷ Lo que prima entonces es una ideología particular (de signo marxista), pero no la praxis en su concreción. Cf. F. Moreno, *Cristianismo y marxismo en la teología de la liberación*, p. 55.

¹⁵⁸ Como se lo pretende a veces. Cf. A. Bentué, op. cit., p. 6.

Todo esto supone, más fundamentalmente, una *relectura* del dato objetivo de la fe: una hermeneutización, podría decirse, radical de la fe. Esta reivindica lógicamente como norma interpretativa última el primado de la "praxis" (y de la "ortopraxis") sobre la "teoría": "Un conocimiento correcto —se dice— depende de una acción correcta. O más bien, el conocimiento se desvela en el hacer" ¹⁵⁹.

Es evidente que una tal afirmación *supone* ella misma una afirmación doctrinal previa ¹⁶⁰, la que en este caso corresponde a la pretensión, que Marx enuncia sobre todo en sus tesis sobre Feuerbach, de un primado de la "praxis" sobre el pensamiento y la "teoría". Es este basamento ideológico, y no la fe recibida, lo que, al dar sentido a las exigencias de compromiso social y de transformación del mundo, opera también como prisma de lectura (*relectura*) en relación a las exigencias objetivas y subjetivas de la fe ¹⁶¹. Es así como el brasileño Clodovis Boff, puede decir que lo que importa no es tanto el texto por sí mismo sino su "*lectura*", la cual "debe hacerse —dice— a partir de nuestra propia problemática" ¹⁶².

El recurso a Hegel opera aquí a título de profundización y de complemento. En cualquier forma de lo que se trata en esta verdadera "hermeneutización" de la fe es no sólo de actualizar el texto en función de la realidad presente, sino de ajustarlo a las exigencias del compromiso político de transformación humana y social. "*Lectura militante*", como dirá consecuentemente Gutiérrez ¹⁶³, que pretende cuestionar la Palabra "desde 'los condenados de la tierra'"; "situarse de lleno en el mundo de la opresión, participar en las luchas populares por la liberación, lleva a releer la fe..." ¹⁶⁴.

A este respecto los autores "liberacionistas" han hablado de "círculo hermenéutico", para significar el mutuo y dialéctico condicionamiento entre la Palabra de Dios y las situaciones humanas, entre la fe y la

¹⁵⁹ Cf. J. Míguez Bonino, op. cit., p. 116. "...no podemos aceptar las interpretaciones que nos vienen del 'mundo rico' sin sospechar, y preguntarnos por ello, qué clase de praxis reflejan, apoyan y legitimizan". Ibid., p. 117.

¹⁶⁰ "La hermenéutica no es un procedimiento intelectual primero, sino segundo, derivado". Cf. Georges Cottier, *Breves remarques sur le problème herménéutique*, p. 277. En, "Nova et Vetera", n. 4, octubre-diciembre 1968, pp. 274-280.

¹⁶¹ "El peligro de la hermenéutica consiste en que, al querer reactualizar el texto para nosotros... lo reduzca a *nuestra* actualidad, a *nuestras* categorías, haciendo imposible que él nos instruya y nos juzgue. Se adopta entonces como marco explicativo *nuestra* historia, eventualmente el compromiso revolucionario a la luz del análisis y de la praxis marxistas". Cf. Yves Congar, *Un peuple messianique*. Paris, Cerf, 1975, p. 189. Según Cit. en, Roger Vekemans, S.J., *Panorámica actual de la teología de la liberación en América Latina. Evaluación crítica*, p. 30. En, "Tierra Nueva", n. 17, abril de 1976, pp. 5-33 (Primera Parte).

¹⁶² Cf. Santo Tomás de Aquino y la teología de la liberación, p. 3. Separata n. 42 (diciembre de 1981), de la revista "Páginas" (Lima), n. 42, diciembre de 1981, pp. 1-8.

¹⁶³ Cf. *La fuerza histórica de los pobres*, p. 13 (y pp. 172, 173 y 197). Cf. además, J. Míguez Bonino, op. cit., p. 106: "La teología latinoamericana" (léase de la liberación) "es una teología militante... talvez sectaria".

¹⁶⁴ Cf. G. Gutiérrez, *La fuerza histórica de los pobres*, pp. 13, 354 y 355, respectivamente (También, p. 370).

historia¹⁶⁵: la existencia cristiana "implica una lectura de la revelación desde la praxis histórica y una lectura de la praxis histórica desde la revelación", como dirá Ignacio Ellacuría¹⁶⁶. Este juicio —a pesar de algunas afirmaciones en sentido contrario¹⁶⁷— establece de hecho el orden y la prioridad del condicionamiento: la Palabra de Dios no se presta para leer las "situaciones" sino en la medida en que ha sido previamente acomodada para responder a las exigencias fundantes de una ideología ajena a la fe.

Es gracias a esta *relectura* de la fe que la teología de la liberación puede reivindicar el ser "un nuevo planteamiento global del quehacer teológico"¹⁶⁸.

¹⁶⁵ Cf. *Ibid.*, p. 108

¹⁶⁶ Cf. *En busca de la cuestión fundamental de la pastoral latinoamericana*. Sal Terrae, agosto-septiembre de 1976, p. 567. Según cita, en J. Sobrino, *Resurrección de la verdadera Iglesia*, p. 238.

¹⁶⁷ "El gran principio hermenéutico de la fe, y por lo tanto fundamento de todo discurso teológico, es Jesucristo". Cf. G. Gutiérrez, *La fuerza histórica de los pobres*, p. 108.

¹⁶⁸ Cf. J. C. Scannone, *La teología de la liberación: ¿evangélica o ideológica?*, p. 458.

¿Santo Tomás de Aquino y la Teología de la Liberación?

Javier García
Pontificia Universidad de Santo Tomás, Roma

Introducción

Es un hecho que, siempre que nace una corriente teológica, es obligada la confrontación con la teología de Santo Tomás de Aquino, sea para corregirle la plana, sea para llamarlo en apoyo. La Teología de la Liberación, a medida que ha venido explicitando sus primeras intuiciones, articulándolas en una visión global de las diversas partes de la teología, siente hoy, después de una década larga de fecunda reflexión y compromiso pastoral, la necesidad de confrontarse con Santo Tomás de Aquino. Y lo hace por medio de uno de sus representantes, si no más conocido, sí no menos cualificado, el teólogo brasileño Clodovis Boff, en su artículo "*Santo Tomás de Aquino e a Teologia da Libertação. (Carta a un joven teólogo)*"¹. Quiero yo terciar en este diálogo, como teólogo y como latinoamericano, aportando algún elemento esclarecedor al "joven estudiante de teología" que se acerca perplejo a la Teología de la Liberación. Para ello, haré un comentario al artículo de C. Boff y expondré Liberación.

lo que, a mi juicio, Santo Tomás podría decir sobre la Teología de la

I. Pensamiento de Clodovis Boff

¿Presenta la Teología de la Liberación una alternativa a la teología de Santo Tomás de Aquino? Los tomistas surgen con vehemencia contra la Teología de la Liberación y rechazan el mismo planteamiento de la cuestión en tales términos. Los antitomistas, en cambio, resuelven afirmativamente dicha alternativa. C. Boff no da la razón ni a tirios ni a troyanos, por dogmáticos unos, por diletantes otros. Según él, Santo Tomás está relacionado con la Teología de la Liberación como *presupuesto teológico*, como *teólogo político*, como *ejemplo* y como *teólogo militante*². Veamos cada punto por separado.

1. La Teología de la Liberación sólo existe, según C. Boff, en base a la tradición teológica anterior, de la que Santo Tomás es representante

¹ En "*Revista Eclesiástica Brasileira*" 163 (septiembre 1981) 426-442.

² C. Boff, o.c., p. 426. El subrayado es del autor.

eminente. El teólogo que quiera hacer una reflexión seria sobre cómo hay que vivir la fe cristiana hoy, en la situación de pobreza y opresión de Latinoamérica, tiene mucho que aprender de Santo Tomás de Aquino en el trabajo de profundizar y organizar los misterios de la fe³, en el lugar central y decisivo que ha de tener la Escritura en esta reflexión de fe y, sobre todo, en la metodología teológica, en la cual fe y razón se armonizan fecundamente. “(Santo Tomás) sempre “jogou limpo” com a inteligência, sem jamais cair na ideologia barata, na utilização mercantil da razão”, afirma C. Boff⁴.

Estoy de acuerdo con C. Boff y nutro igual admiración hacia el pensamiento robusto, articulado y preciso de Santo Tomás de Aquino. Estoy convencido que todo teólogo que quiera hacer una reflexión estructural y seria sobre la vida de fe en el contexto social de Latinoamérica, encontrará principios válidos y método fecundo en las páginas de Santo Tomás. El sigue siendo maestro del pensar teológico, porque, como dijo Pablo VI, “su enseñanza manifiesta la consonancia de su doctrina con la revelación divina, la armonía de fe y razón, conservando cada cual sus derechos respectivos”⁵.

Y Juan Pablo II, dirigiéndose a los participantes al VIII Congreso Tomista Internacional, el 13 de septiembre de 1980, decía: “León XIII lo declaró: *‘Inter scholasticos Doctores, omnium princeps et magister (S. Thomas)’*”. Y tal es en verdad Santo Tomás de Aquino, no sólo por la visión completa, el equilibrio, la profundidad, la limpieza de estilo, sino sobre todo por el vivísimo sentido de fidelidad a la verdad, que también puede llamarse *realismo*. Fidelidad a la voz de las cosas creadas, para construir el edificio de la filosofía; fidelidad a la voz de la Iglesia, para construir el edificio de la Teología”⁶.

2. Santo Tomás de Aquino, añade C. Boff, merece el calificativo de *Teólogo político*⁷, porque afrontó las cuestiones sociales y políticas de su tiempo. Ahí están el opúsculo “*De Regno (De Regimine Principum)*” (años 1265-1266)⁸, el comentario “*In Libros Politicorum*”, de Aristóteles (año 1272)⁹, y las diversas cuestiones que en la “*Summa Theologica*” dedica a temas políticos y sociales¹⁰. Aunque es verdad que

³ Cf. “*Optatam Totius*”, n. 16.

⁴ C. Boff, o.c., p. 430.

⁵ Pablo VI, “Carta al Maestro General de la Orden de Predicadores”, 20 noviembre 1974, con motivo del VII Centenario de la muerte de Santo Tomás”, Ed. Curia General O.P., 1975, pp. 53-55.

⁶ Juan Pablo II, “*Insegnamenti di Giovanni Paolo II*”, vol. III, 2, 1980, Lib. Ed. Vaticana, pp. 606-607.

⁷ L. Boff, o.c., pp. 426-431.

⁸ Santo Tomás redactó hasta el Libro II, cap. 5, y lo concluyó su discípulo Tolomeo de Lucca. Cf. J. Riviére, “Lucques (Barthelemy de)”, en “*DTC*” IX (1926) cols. 1062-1067.

⁹ Comentario también inconcluso. Santo Tomás llegó hasta el libro III, 6. Lo terminó Pietro de Alvernia.

¹⁰ Vgr. El tratado sobre Las Leyes, I-II, q. 90-97; sobre la Justicia, II-II, q. 57-78; sobre La Prudencia, II-II, q. 47-56, etc.

la situación política y social de la Edad Media es distinta de la que hoy reina en Latinoamérica y que Santo Tomás la afrontó desde una perspectiva exclusivamente filosófica y, por ello, abstracta y sin hacer las aplicaciones al campo de las realidades sociales concretas, mientras que nosotros nos movemos en la perspectiva de la racionalidad de las ciencias sociales, eminentemente positivas, con todo Santo Tomás nos enseña a reflexionar sobre los fundamentos filosóficos de lo político y lo social. No se puede abordar adecuadamente ningún tema social o político sin una antropología filosófica que tenga en cuenta todas las dimensiones de la persona humana.

Aquí C. Boff insinúa la sospecha de que Santo Tomás pagó tributo a su tiempo, elaborando una teología que sirvió como "ideología justificadora"¹¹ del *statu quo* de su tiempo.

Estamos de acuerdo con C. Boff en la afirmación de que en las obras de Santo Tomás encontramos principios valiosísimos, a nivel filosófico, sobre cuestiones políticas y sociales de hoy; pero discordamos en la sospecha de que la teología de Santo Tomás pactó con el "statu quo" de dominación y servidumbre feudal. Por un lado, habría que estudiar, a nivel profundo, si no fue precisamente la filosofía tomista, con toda la gran tradición del pensamiento cristiano, la que, analizando las raíces metafísicas de la persona humana, fin en sí misma y sólo sujeta a Dios, su Creador y Fin último, pone las bases firmes para la afirmación definitiva de los derechos de la persona humana. Por otro, releer la historia a la luz de nuestras actuales preocupaciones, sensibilidad y categorías es inducir un proceso dis-crónico y, por lo mismo, distorsionador de la misma historia.

3. Santo Tomás, prosigue Boff, sirve de modelo al teólogo de la liberación en lo que se refiere al diálogo entre teología y cultura del tiempo. "Lo que Santo Tomás hizo con Aristóteles, debemos hacerlo nosotros hoy con Marx". Se trata de la cuestión de las mediaciones culturales y teóricas de la teología, en las que Santo Tomás fue ejemplar por el modo de plantearlas y resolverlas y por la reacción que suscitó. En un momento en que pesaba la sospecha oficial contra Aristóteles y había temor de perder la especificidad de la fe cristiana, Santo Tomás, siguiendo a su Maestro San Alberto Magno, se fija intrépidamente la tarea de integrar en el pensamiento cristiano los principios válidos del sistema aristotélico. La novedad de Santo Tomás estuvo en sintetizar el pensamiento del Estagirita y ponerlo al servicio de la fe cristiana sin traicionar nunca la fe ni contradecir la legítima autonomía de la naturaleza y de la razón, pues estaba convencido del dicho atribuido a San Ambrosio: "*omne verum, a quocumque dicatur, a Spirito Sancto est*". Integración de Aristóteles hecha con agudo sentido crítico, corrigiéndolo donde contradecía a la verdad revelada. Análogamente, concluye C. Boff, hemos de hacer nosotros ante el marxismo y otras corrientes modernas.

De acuerdo con C. Boff en afirmar el mérito de Santo Tomás por la intrepidez, potencia de síntesis y equilibrio en la integración del aris-

¹¹ C. Boff, o.c., p. 433.

totalismo, debidamente purificado y completado, con el pensamiento cristiano.

No así, en cambio, con el otro extremo de la analogía, porque no hay analogía entre aristotelismo y marxismo: aquella fue una filosofía fundada en la realidad, ésta es una ideología que violenta la realidad; aquélla está abierta a la trascendencia, ésta la niega y afirma exclusivamente la inmanencia, aquélla reconoce y funda la libertad personal del hombre, ésta la niega, subordinándola al Estado totalitario. Oportunamente Pablo VI recordaba que "mientras Aristóteles y otros filósofos eran y son aceptables —con las debidas salvedades— por la universalidad de sus principios, por el respeto hacia la realidad objetiva y por su reconocimiento de un Dios distinto del mundo, no se puede decir otro tanto de cualquier filosofía o teoría científica cuyos principios fundamentales sean inconciliables con la fe religiosa, sea por el monismo en que se basan, sea por su negación de la trascendencia, sea, en fin, por su subjetivismo o agnosticismo"¹².

Por otro lado, ¿dónde está entre nuestros teólogos de la liberación el Santo Tomás de Aquino moderno que, sin perder un ápice de la verdad revelada, proceda a un responsable ejercicio de discernimiento crítico ante el marxismo, vea si se puede separar análisis marxista de sus presupuestos filosóficos, y, con el residuo —si queda alguno— elabore una nueva y poderosa síntesis cristiana? Analícense las obras de Gustavo Gutiérrez, de Hugo Assmann, de Leonardo Boff y de los demás exponentes de la Teología de la Liberación, y se comprobará fácilmente que acogen el análisis marxista como un apriori indiscutible. Al hacerlo así, podemos decir —glosando una sentencia de Santo Tomás— que, al mezclar el agua de la razón con el vino de la Palabra de Dios, no transforman el agua en vino, sino que intentan servirnos un aguachirle destemplado.

4. En lo que se refiere a la realidad de los pobres y oprimidos, según C. Boff, Santo Tomás habría sido un *teólogo militante* y un "intelectual orgánico", comprometido profundamente, haciéndose fraile mendicante contra la ambición de su familia, para llevar una vida pobre, al lado del pueblo sencillo y pobre, y participando en el desafío cultural más arriesgado de su tiempo, la cuestión del aristotelismo.

No fue Santo Tomás un teólogo que hablaba desde la torre de marfil de un laboratorio puramente especulativo; estuvo envuelto en toda gran cuestión pastoral que afectara a la vida de la Iglesia, a la fe cristiana, al mundo de la cultura, a la vida religiosa, al buen gobierno del Estado, al diálogo con la filosofía y culturas gentiles o al mundo científico de su tiempo.

Hasta aquí estamos de acuerdo con C. Boff (aunque nos resulta hórrido el calificativo de "intelectual orgánico" aplicado a Santo Tomás). En cuanto a la interpretación de su vocación mendicante como "rechazo a la integración en el sistema", hay que decir que le empujó a elegir la Orden de Predicadores no tanto el rechazo del "sistema", cuanto su

¹² Pablo VI, Carta "*Lumen Ecclesiae*" al Maestro General de la Orden de Predicadores, con motivo del VII Centenario de la muerte de Santo Tomás de Aquino, 20 de noviembre de 1974, n. 18.

positiva determinación de seguir el llamado divino. Si sólo hubiese pretendido "contestar el sistema", allí estaban los "fraticelli" o los "humillados" de su tiempo, para dar más eficacia a su postura. En realidad, haciéndose fraile dominico, dijo no "al sistema" y a otras muchas cosas que no eran "el sistema", vgr. el matrimonio, la nobleza de linaje, la gloria de las gestas militares, etc.

En conclusión, y aunque C. Boff declare que no quiere ser un "teólogo recuperador"¹³, recupera mucho, encontrando entre Santo Tomás y los teólogos de la liberación más elementos de continuidad que de discontinuidad. Por lo cual, no duda en afirmar que Santo Tomás habría hecho Teología de la Liberación, de haber sido latinoamericano del siglo XX, pues la Teología de la Liberación es "la teología que se ha de hacer en Latinoamérica si se quiere ser fiel a las exigencias de Dios en la propia historia"¹⁴.

Veamos, pues, qué habría dicho en verdad Santo Tomás, de haberse topado con la Teología de la Liberación.

II. El Método de la Teología de la Liberación

Lo primero que habría llamado la atención de Santo Tomás de Aquino al toparse con la Teología de la Liberación, habría sido su *método*¹⁵. En torno al mismo creemos se hubiese hecho las siguientes preguntas: ¿Es posible una teología que parta del hombre oprimido y torne al hombre bajo forma de praxis? ¿Dicha teología es una parte de la teología o abarca a toda la teología? ¿Es más práctica que teórica? ¿Cuál es, en definitiva, su objeto formal, Dios o el hombre? Vamos a desarrollar cada uno de estos puntos.

1. Necesidad de una teología de la liberación

Parecería que, existiendo ya la teología como tal, en cuyo objeto entra no sólo la consideración de Dios revelado en sí mismo, sino también la del hombre y demás creaturas porque dicen orden a Dios como a principio o a fin¹⁶, fuera superflua cualquier otra teología acerca de un objeto particular ya incluido en aquella¹⁷.

¹³ C. Boff, o.c., p. 426.

¹⁴ C. Boff, o.c., p. 441.

¹⁵ El método de la teología de la liberación se ha estudiado en diversas obras, de las que reseñamos las principales:

Varios, *"Liberación y Cautiverio. Debates en torno al método de la teología en América Latina"*, México, D.F., 1975.

Miguelé, X., *"La teología de la liberación y su método. Estudio en Hugo Assmann y Gustavo Gutiérrez"*, Herder, Barcelona, 1976.

Manzanera, M., *"Teología y Salvación-liberación en la obra de G. Gutiérrez"*, Mensajero, Bilbao, 1978.

Boff, C., *"Teología de lo político. Sus mediaciones"*, Ed. Sígueme, Salamanca 1980.

¹⁶ S. Th. I a. 1, a. 7c; CG 1.2 c. 4; Prolog. in II Sent.

¹⁷ Santo Tomás resume en la *"Summa"* toda la teología en tres partes perfectamente articuladas, en una síntesis superior a cualquier método dialéctico: 1^o) Dios considerado

Sin embargo, puesto que la teología escolástica de la "Summa" y la que ha seguido sus huellas ha sido predominantemente especulativa —contemplación de los primeros principios revelados, en general, consideración del hombre y de sus actos humanos en su ordenamiento general a Dios como Bien Supremo—; y puesto que el hombre llamado por Dios a la salvación no existe como especie, sino como individuo histórico, que ha de vivir la fe cristiana en unas coordenadas espacio-temporales que condicionan profundamente su existencia, se hacía necesaria una teología que explicitara las diversas circunstancias históricas, sociales, políticas, culturales y psicológicas del hombre destinado a la salvación. En realidad, dichas teologías no serían sino partes potenciales de la teología *ut sic*, es decir, funciones de la teología y concretamente función práctica y pastoral.

Ahora bien, cuando el influjo de dichas circunstancias históricas, políticas y sociales es determinante en orden a la vivencia de la fe cristiana y a la consecución de la salvación, se hace necesaria una reflexión que explicita la relación que el hombre tiene con tales circunstancias, de tal suerte que no sólo no le impidan, sino que le ayuden a vivir en plenitud su fe cristiana. Pues bien, la situación en que viven la mayor parte de los hombres latinoamericanos es una situación¹⁸ en la que la pobreza, la ignorancia, la enfermedad, la violación de muchos de sus derechos humanos fundamentales es determinante en la vivencia de la fe de esos mismos hombres. Por tanto, aparece justificada una teología que analice dicha situación y oriente al cristiano a superarla y liberarse de ella.

A mayor abundamiento, la doctrina del Magisterio eclesiástico asume la temática de la *liberación*, debidamente purificada y definida como liberación principalmente del pecado y de sus consecuencias, liberación integral o promoción de condiciones menos humanas a condiciones más humanas, entre las que entra de modo eminente la fe en Dios y en Jesucristo: cf. "Gaudium et Spes", nn. 9, 10, 20 (1965), "Populorum Progressio" (1967), Medellín (1968), "Evangelii Nuntiandi" (1975), "Octogesima Adventiens" (1971), Primer Sínodo de los Obispos (1971), Puebla (1979), por no citar los diversos discursos de Juan Pablo II en México (1979), Polonia (1979), Africa (1980, 1982) y Brasil (1980) o la Encíclica "Laborem Exercens" (1981).

Luego la consideración de la dimensión histórica en que el creyente ha de vivir su fe se hace hoy en día indispensable, no para modificar el contenido de la misma, sino para ayudar a su expresión, para marcar su alcance y exigencias implícitas, sobre todo en lo que tiene de irradiación social y política.

en sí mismo y como primer principio de todas las cosas; 2º) Dios como último fin de las mismas, especialmente como fin que hace felices al hombre y a los ángeles; 3º) Jesucristo como camino para conseguir la posesión de Dios glorificador y beatificante.

¹⁸ Aunque haría falta una labor previa de análisis cuidadoso de la situación social y política de los diversos países latinoamericanos, y dentro de cada país, de las diversas regiones y estamentos sociales, para no generalizar arbitrariamente incluyéndolos a todos en el mismo rasero social y político, sin embargo, damos de hecho como objetiva la situación de pobreza, ignorancia y opresión en que vive buena parte de hombres y mujeres de Latinoamérica.

2. *¿Teología de la liberación como teología omnicompreensiva o como teología sectorial?*

Al leer algunos autores representativos de la Teología de la Liberación parecería que hablan no de un sector de la teología, concretamente del modo como se ha de anunciar y vivir la fe cristiana en las condiciones históricas concretas en que vive el creyente latinoamericano, sino de un nuevo modo de hacer teología, más aún de una nueva organización de la teología, como si el tema de la liberación fuera un principio arquitectónico universal que abaricara todas las disciplinas del saber teológico. Estaríamos frente a un nuevo intento de *Summa Theologica*.

Si históricamente los intentos de síntesis teológica omnicompreensiva han tenido como principio arquitectónico uno de los trascendentales del ser —así Santo Tomás el “*verum*”, San Agustín y la escuela franciscana el “*bonum*”, H. U. Von Balthasar el “*pulchrum*”— hoy estaríamos ante un nuevo tipo de síntesis teológica que encajaría en el “*bonum*”, no en su dimensión afectiva y frutiva (“*bonum amandum et fruendum*”), sino en su dimensión operativa (“*bonum faciendum*”). Es lo que parece concluir Gustavo Gutiérrez en su reflexión sobre la naturaleza y el método de la teología:

“Por todo esto, “la teología de la liberación nos propone, tal vez no un nuevo tema para la reflexión cuanto 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. Una teología que no se limita a pensar el mundo, sino que busca situarse como un momento del proceso a través del cual el mundo es transformado: abriéndose —en la protesta ante la dignidad humana pisoteada, en la lucha contra el despojo de la inmensa mayoría de los hombres, en el amor que libera en la construcción de una nueva sociedad, justa, fraternal— al don del reino de Dios”¹⁹.

Para confirmar este aserto del propósito de elaborar una teología omnicompreensiva con la liberación como clave de bóveda, basta repasar las obras de los teólogos de dicha corriente: hay intentos de replanteo de la Cristología, la eclesiología, los sacramentos, la gracia, la escatología; la historia de la Iglesia se revisa a la luz del compromiso liberador, se ensayan relecturas del Evangelio bajo premisas liberacionistas, etc.

En realidad, el planteamiento liberacionista no añade ninguna razón formal nueva a los diversos tratados sistemáticos de la teología, que los altere substancialmente, sino sólo un enfoque y aplicación de dichos tratados a la situación concreta en que vive el hombre latinoamericano, es decir, subraya fuertemente la necesidad y urgencia de traducir el contenido substancial de cada tratado teológico, de todo el mensaje cristiano, a las circunstancias de pobreza, ignorancia, desvalimiento y opresión en

¹⁹ G. Gutiérrez, “Teología de la Liberación. Perspectivas”, Salamanca, 1972, 40-41.

que viven buena parte de los hombres latinoamericanos, para que sea instrumento de promoción humana y liberación cristiana.

Estamos ante aquella parte o función de la teología que "enseña a buscar la solución de los problemas humanos a la luz de la revelación, a aplicar las verdades eternas a las condiciones cambiantes de este mundo y a comunicarlas de modo apropiado al hombre contemporáneo"²⁰, es decir, estamos ante la Teología Pastoral.

La Teología Pastoral viene a ser, en realidad, una *dimensión* de todas las materias teológicas²¹, un aguijón constante que lleva a la teología a mantenerse en contacto con la realidad en que vive el hombre destinatario del mensaje de salvación, a interesarse por sus problemas humanos, sean de índole religiosa, sean de índole social o política, a analizar soluciones que estén en armonía o no contradigan la fe cristiana, respetando la pluralidad de opciones posibles, cuando se trate de materias opinables²².

La Teología de la Liberación, por consiguiente, no puede ser omni-compreensiva, es decir, una reestructuración de toda la teología, sino sectorial, es decir, una teología esencialmente pastoral. E incluso dentro del ámbito pastoral —que abarca lo mismo kerigma que liturgia, catequesis que ministerio social— se ocupa de un sector bien delimitado, el de la *promoción social del hombre* llamado por Cristo a la redención²³.

3. *¿La teología, ortopraxis u ortodoxia?*

A su vez desdoblamos esta cuestión en otras dos: ¿Puede ser la praxis *lugar teológico privilegiado* de la teología? ¿Qué relación hay entre ortodoxia y ortopraxis?

a) *¿La praxis, lugar teológico privilegiado?*

Gustavo Gutiérrez entiende por praxis:

"una acción humana consciente, caracterizada como quehacer político, que incide, no sin conflictividad, en las estructuras económico-socioculturales, buscando la transformación liberadora de la historia de la humanidad para lo cual se requiere un proyecto histórico"²⁴.

En definitiva, la praxis equivale a una acción liberadora. Por otro lado, la praxis histórica está en relación estrecha e inseparable con la fe: viene a ser el lugar o ámbito en el que la fe se verifica. También en H. Assmann, cuanto en Gustavo Gutiérrez, la fe teológica es formulada no sólo en relación a Dios y a Cristo, sino también en relación al prójimo

²⁰ "Optatum Totius", n. 16c).

²¹ S. C. para la Educación Católica, "La Formación Teológica de los Futuros Sacerdotes", 22-II-1976, Roma 1976, Librería Editrice Vaticana, n. 102, p. 43.

²² Ibid., n. 103, p. 43.

²³ Para una mayor ampliación cf. R. Latourelle, "Teología, ciencia de la salvación" Ed. Sígueme, Salamanca, 1968, pp. 211-217.

Cf. Asimismo las reflexiones de C. Floristán sobre "La Teología Pastoral", en *Teología de la Acción Pastoral*", BAC, Madrid 1968, pp. 108-115.

²⁴ Miguélez, X., o.c., p. 47.

histórico, necesitado de liberación²⁵. La praxis es, pues, el lugar teológico privilegiado de la Teología de la Liberación²⁶.

¿Hasta qué punto dichas afirmaciones son aceptables teológicamente? Que la vida del hombre creyente y de la comunidad que vive su fe pueda ser el punto de partida de la reflexión teológica, es una verdad pacíficamente admitida: de la vida y acción del hombre en la historia puedo yo, inductivamente proceder al análisis de los principios y verdades de fe implicadas, y a su relación última y definitiva con Dios.

¿Puede ser la praxis histórica, social o política, de la comunidad creyente —i.e., de aquellos cristianos comprometidos por la liberación de sus hermanos oprimidos de Latinoamérica— "*locus theologicus*" obligado y primordial de la teología? Aquí cabe distinguir: "*locus theologicus*" como fuente normativa del pensar teológico, no. Y la razón es porque los lugares teológicos normativos son sólo y exclusivamente la S. Escritura, la Tradición y el Magisterio de la Iglesia —este último es normativo en cuanto interpreta auténticamente el sentido de los dos primeros—. "*Locus theologicus*" no normativo, sino auxiliar ("*adscriptitii loci*", los llama Melchor Cano en su obra clásica), como la razón humana y, con la razón humana, las ciencias humanas, sí. Si atendemos, pues, a aquel tipo de teología que es necesario hacer para llevar una ayuda inmediata y eficaz al hermano necesitado y oprimido, la praxis histórica puede ser "*locus theologicus adscriptitius*" o auxiliar. La teología que derive de esta fuente vendría a ser teología de urgencia o teología coyuntural. Y puesto que la caridad con el hermano necesitado es la expresión inmediata y más convincente de mi fe (Sant. cap. 2; 1 Joa. 3, 13ss; 4, 7ss), el compromiso que yo asumo y la ayuda que yo doy a mi hermano es el lugar privilegiado para una reflexión teológica²⁷.

b) ¿Teoría o praxis, ortodoxia u ortopraxis?

La Teología de la Liberación, reflexión crítica sobre la praxis liberadora, quizá como contrapartida a un tipo de teología predominantemente especulativa, que prestaba poca atención a la vida concreta del creyente, a su situación histórica y social, tiende a presentar la praxis como alternativa de la teoría, la práctica de la vida cristiana como alternativa de la doctrina. La praxis vendría a ser momento primordial, hecho mayor, momento primero, frente a la teoría, que sería momento segundo y derivado de aquella²⁸. La praxis de liberación, antes que la reflexión sobre esa misma liberación. La praxis donde se vive y se verifica la fe²⁹.

Para Gustavo Gutiérrez la teología es más práctica que especulativa, "es reflexión crítica de la praxis histórica, a la luz de la Palabra"³⁰. No

²⁵ Ibid., pp. 53-74, passim.

²⁶ G. Gutiérrez, o.c., p. 29, 35, 72, 80, 187, etc.

²⁷ Cf. también K. Lehmann, "La praxis de la liberación como '*locus theologicus*'", en "*Teología de la Liberación*", BAC, Madrid 1978, pp. 15-18.

²⁸ G. Gutiérrez, o.c., p. 35.

²⁹ G. Gutiérrez, o.c., p. 33.

³⁰ Ibid., p. 38.

tiene como fin pensar el mundo³¹, pensar verdades abstractas o dogmas³², sino mostrar qué debemos hacer por nuestro hermano pobre, oprimido y privado de sus derechos fundamentales de persona humana. No es, por tanto, *ortodoxia*, sino *ortopraxis*. De aquí el "rechazo del primado y casi exclusividad de lo doctrinal en la vida cristiana; y, sobre todo, el esmero —muchas veces obsesivo— en procurar una ortodoxia que no es, a menudo, sino fidelidad a una tradición caduca o a una interpretación discutible. Más positivamente, lo que se quiere es hacer valer la importancia del comportamiento concreto, del gesto, de la acción, de la praxis en la vida cristiana"³³.

Enumera tres funciones de la teología, como sabiduría, como saber racional y como reflexión crítica. Las tres han de tener la praxis histórica como punto de *partida y contexto*³⁴; y como *fin*, transformar el mundo, haciéndose eco y asumiendo el postulado con el que Marx proclama la ruptura epistemológica: "Los filósofos se han limitado a interpretar el mundo de distintos modos; pero de lo que se trata es de transformarlo" ("Tesis sobre Feuerbach", n. 11)³⁵.

Dicho en otros términos, los teólogos de la liberación contraponen al modo clásico de hacer teología, partiendo del dato revelado, el modo moderno, arrancando de hechos y preguntas recibidos del mundo y de la historia³⁶. Mundo e historia que en el contexto latinoamericano actual se les presenta como mundo de opresión, dominio y explotación de unos hombres sobre otros, y que reclama del creyente responsable un compromiso de liberación del hermano oprimido y necesitado. Frente a una teología que parte de lo alto, predominantemente especulativa, ellos proponen una teología que arranca de abajo, predominante y exclusivamente práctica o praxeológica. De hecho, el análisis de la situación histórica actual en que vive el hombre latinoamericano copa casi por completo su atención; sólo en segundo plano y fuertemente coloreada por las premisas prácticas y sociales, aparece una reflexión sobre Dios y sus atributos, sobre Jesucristo, Dios Encarnado, y su mensaje de salvación sobrenatural y trascendente.

Para Santo Tomás, en cambio, la cuestión no se plantea en términos disyuntivos, sino copulativos, teoría y praxis, doctrina y compromiso en favor del hermano necesitado, especulación y práctica, contemplación y acción. A la pregunta sobre si la teología es más *práctica* que *especulativa*, responde que comprende tanto la práctica, cuanto la teoría, del mismo modo que Dios, con la misma ciencia se conoce y conoce lo que hace³⁷. Y si le apuramos más, concluye afirmando que la teología es más especulativa que práctica, porque trata sobre todo de las cosas divinas más que

³¹ Ibid., p. 41.

³² Ibid., p. 27, p. 33.

³³ Ibid., p. 33.

³⁴ Ibid., p. 38.

³⁵ Ibid., pp. 31-32.

³⁶ Y. Congar, "Situación y tareas de la teología hoy", Ed. Sígueme, Salamanca 1974. pp. 89-90.

³⁷ S. Th., I, q. 1. a. 4c.

de la acción humana, de la cual habla en cuanto que por ella el hombre se ordena al perfecto conocimiento de Dios, en lo cual consiste la perfecta felicidad humana. Más adelante afirma que la teología más que *ciencia* —conocimiento adquirido por estudio— es *sabiduría* —conocimiento conatural— puesto que la teología ordena toda la acción del hombre al fin último, que es Dios³⁸.

Santo Tomás, en su grandiosa visión cosmogónica, reflejada en la estructura de la "*Summa Theologica*" y en la estructura de todo su sistema, descubre en todo el universo creado un movimiento de emanación fontal de todas las cosas a partir de Dios ("*Causa Efficiens*", Dios Creador y Conservador), y un movimiento de retorno de toda la creación, principalmente del hombre, a Dios como a su Causa Final (Dios beatificante y glorificado); en el centro y punto de intersección de estos dos movimientos, más aún en su origen, está el Verbo, sea como Imagen increada de la esencia divina, participada en todas las cosas creadas, sea como Verbo Encarnado, autor del movimiento de retorno a Dios de toda la creación, principalmente del hombre. En el Comentario al Libro de las Sentencias escribe:

"In exitu creaturarum a primo principio attenditur quaedam circulatio vel regiratio, eo quod omnia revertuntur sicut in finem in id a quo sicut principio prodierunt"³⁹.

Parábola perfecta de salida y retorno, que va impresa en la naturaleza misma de las cosas, como *forma* participada y como tendencia al propio *fin*, en conformidad con el designio de la Causa eficiente. En definitiva, la teología es una ciencia unitaria, no podemos separar ni mucho menos contraponer la función especulativa, doctrinal o dogmática a la función operativa, práxica y moral. Son dos vertientes yuxtapuestas, las dos caras de la misma realidad, en la que las categorías de especulativo y de práctico, lejos de señalar una división, indican las dos dimensiones profundas de la misma realidad.

Aquí se inserta la praxis humana: los actos humanos son como los "pasos" a través de los cuales se realiza, en el camino de regreso, el fin del hombre, la felicidad y perfección a la vez, queridos por Dios Creador. O dicho en términos de Teología de la Liberación, la praxis liberadora es el medio por el cual se realiza, camino del retorno a Dios, el fin del hombre, creado y recreado en la libertad de los hijos de Dios, en cuyo retorno está su plenitud como persona humana y su felicidad última. En el centro de esa praxis liberadora, como condición de posibilidad y como modelo supremo, está Cristo Liberador del hombre.

El teólogo repite así la ciencia misma de Dios, perfectamente una, puesto que Dios "*eadem scientia se cognoscit* (teología especulativa) *et ea quae facit* (teología que atañe a la práctica, vgr. Teología de la Liberación y tantas otras "teologías de la praxis"⁴⁰). Así se cierra el arco de la

³⁸ S. Th., I. q. 1. a. 6.

³⁹ I Sent. 14, q. 2, a. 2.

⁴⁰ B. Mondin, "*Teologías de la praxis*", BAC, Madrid, 1981.

Summa Theologica, cuya arquitectura especulativa refleja la misma arquitectura ontológica del universo creado. Cae de su peso, por lo que se refiere a la cuestión que nos ocupa —¿teoría o praxis?—, que quien pretenda, no ya oponer estos conceptos, sino simplemente separarlos, desconoce el abecé del quehacer teológico.

Por lo demás, es de sentido común que la fe cristiana contiene los dos elementos: en el mismo movimiento del asentimiento a unas verdades reveladas, hay una profesión doctrinal y una praxis fiducial ante Dios que revela. En el ámbito cristiano no hay ortodoxia que no vaya ligada necesariamente a una ortopraxis, y toda ortopraxis lleva aneja una ortodoxia. Como también toda heterodoxia lleva a una heteropraxis, y viceversa.

Absolutamente hablando es antes la teoría que la praxis, desde un punto de vista filosófico y teológico, porque para obrar adecuadamente he de conocer qué tengo que hacer, cómo, por qué y con qué finalidad, de lo contrario mi praxis será ciega y caótica; y porque el creyente primordialmente se define como *el que escucha, el oyente de la Palabra encarnada*⁴¹.

4. Objeto formal de la teología de la liberación: ¿Dios o el hombre?

Examinando la Teología de la Liberación tal como de hecho la formulan sus diversos autores, el objeto inmediato de que trata es el hombre ("*objectum materiale*"); en esto coincide con cualquier otra ciencia que trate del hombre. Pero el hombre concreto de Latinoamérica es visto en su situación de opresión y en su esfuerzo por liberarse de la misma: éste sería su objeto formal terminativo ("*objectum formale quod*"). Y en esto coincide con la sociología, la política, la economía y las demás ciencias humanas que miran a la promoción del hombre latinoamericano. ¿En qué se diferencia específicamente la Teología de la Liberación de la sociología, la política y las demás ciencias humanas que también miran a la promoción y liberación del hombre? Pregunta importantísima a la que no siempre han respondido de modo adecuado varios autores de la Teología de la Liberación. De hecho, al trazar la tipología de la misma, se encuentran diversas corrientes, entre las que es posible detectar las que subrayan casi exclusivamente lo social y político a expensas de lo teológico⁴².

La Teología de la Liberación se diferencia de la sociología, la economía, la política, en que estudia al hombre latinoamericano oprimido en busca de una liberación *integral*, es decir, principal y resolutivamente *cristiana*⁴³. Lo que da a la Teología de la Liberación su estatuto especí-

⁴¹ Cf. I. de la Potterie, "*La Verité dans Saint Jean: Le croyant et la Verité*" (Vol. II), Rome, 1977.

⁴² Cf. López Trujillo, A., "Las teologías de la liberación en América Latina", en "*Liberación: Diálogos en el CELAM*", Ed. Secretariado General del CELAM, Bogotá 1974, pp. 27-67. Galilea, S., "Teología de la liberación y nuevas exigencias cristianas", en "*La Nueva Frontera de la Teología en América Latina*", Ed. Sígueme, Salamanca, 1977, pp. 156-173.

⁴³ Naturalmente tomamos el término "liberación" en el sentido antonomástico, como liberación de Cristo (genitivo subjetivo y objetivo), sea del pecado, de la muerte, del

ficamente teológico es, por tanto, su "*objectum formale quo*" u "*objectum formale motiyum*". ¿Respetan los teólogos de la liberación este estatuto? Para responder a esta pregunta, hay que ver caso por caso si se trata de liberación *parcial* —social o política— o de liberación *integral* y plenamente cristiana⁴⁴.

Santo Tomás, en cambio, señala como *objeto material* de la teología a Dios, como *objeto formal terminativo*, a Dios bajo la razón de su vida íntima, y como *objeto formal motivo*, la revelación virtual⁴⁵.

Comparando ambos esquemas, podemos representarlos así:

	SANTO TOMAS	TEOLOGIA DE LIBERACION
Objectum Materiale	"Deus"	"Homo latinoamericanus"
Objectum Formale Quod (o "terminativo")	"Deus sub ratione Deitatis"	"Homo latinoamericanus pauper liberandus"
Objectum Formale Quod (ó "motivo")	"Revelatio virtualis"	"Homo latinoamericanus plene liberandus in Christo" ⁴⁶ .

Parecería que la teología de la liberación realiza un giro de ciento ochenta grados. ¿Estamos en los antípodas del tomismo? ¿Ha quedado desplazado Dios de su centro, por el hombre? ¿La teología, de *teocéntrica*, pasaría a ser *antropocéntrica*?

Ciertamente la cuestión es crucial. No se le plantea sólo a la Teología de la Liberación, sino a buena parte de la teología contemporánea. La cuestión es compleja e importante como para afrontarla en unas breves notas⁴⁷. No obstante, aquí sólo queremos apuntar algunos términos del problema para ayudar a la Teología de la Liberación a librarse

diablo, de los poderes del mal, sea, consecuentemente de cuanto deriva de estos poderes. En este caso "liberación" equivale a "redención" ("*red-emptio*").

⁴⁴ En este sentido de "liberación integral" la toma el magisterio de la Iglesia: II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, Medellín 1968, "*La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio*. II Conclusiones", Bogotá, 1968, Justicia II, 4; Catequesis III, 6. Pablo VI, "*Evangelii Nuntiandi*" nn. 27-59.

III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, Puebla 1979, nn. 353, 354, 355; 470-506.

⁴⁵ S. Th. I, q. I, a. 7. Cf. también S. Ramírez, "Introducción a la Cuestión 1, de la Primera Parte", en "*Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino*", BAC, Madrid, 1964, pp. 225-257.

⁴⁶ Como se ve, hablamos de las mejores intenciones de la teología de la liberación, vgr. de la de G. Gutiérrez, de Leonardo y Clodovis Boff, de la de J. Sobrino, etc., no, en cambio, de los medios que ellos propugnan, como el método del análisis marxista, con su instrumental de lucha de clases, conflicto, revolución, utopía de la nueva sociedad socialista, etc., que están en contradicción real con sus intenciones.

⁴⁷ Cf. Y. Congar, o.c.; R. Latourelle. "*Teología, ciencia de la Salvación*", Ed. Sigüeme, Salamanca, 1968, pp. 11-132, passim. Z. Alszegy - M. Flick, "*Cómo se hace la teología*", Ed. Paulinas, Madrid 1976, pp. 41-126.

del callejón sin salida en que se está metiendo y, a la vez, sugerir sendas fecundísimas a una teología que quiera ser válida en Latinoamérica y en cualquier situación histórico-existencial.

Ante todo, hay que recordar que la teología, puesto que habla de Dios directa o resolutiveamente, es por naturaleza y definición *teocéntrica simpliciter*". Ahora bien, como la revelación de los misterios de Dios y la reflexión que en torno a ellos hacemos tiene al hombre como destinatario único, la teología también es *antropo-céntrica "secundum quid"*". Luego es legítimo partir del hombre para hacer teología, a condición de que, por vía inductiva, se llegue a Dios.

Históricamente se han dado dos movimientos pendulares: el pensamiento humano en la época patristica y en la edad media estuvo dominado por el teo-centrismo, y se prestó menos atención al hombre mismo, destinatario del mensaje de salvación. A partir del renacimiento, el péndulo inicia su camino de descenso y pasa a la banda del hombre. Se afirma estentóreamente el antropo-centrismo en el siglo XVIII, con la enciclopedia y el iluminismo en el siglo XIX. Dios cede terreno y se proclama su muerte con Jean Paul, Nietzsche, Feuerbach, Marx y Freud, extienden el dominio del hombre con los despojos de las parcelas que antes pertenecieron a Dios. El hombre, dominador de la ciencia y manipulador de la técnica, vive la embriaguez de la fe en sí mismo para solucionar sus dificultades y alcanzar su plenitud y felicidad mediante el progreso científico y técnico, y mediante las ciencias humanas.

Nos encontramos en la segunda mitad del siglo XX, a tres lustros del año dos mil. Una breve descripción del panorama actual nos dará el cúmulo de resultados del reinado del hombre en los últimos tres siglos:

El progreso científico y técnico ha llevado al hombre a la luna y al dominio del espacio, le ha permitido penetrar en el secreto del microcosmos, a nivel de átomo y de biogenética, ha creado una sociedad de bienestar y abundancia. Pero, al mismo tiempo, ha permitido al hombre crear potentes armas nucleares, en tal cantidad y potencia que puede acabar con toda forma de vida. El progreso indefinido, como lo cantó el iluminismo del siglo pasado, ha venido a ser un mito maléfico que está destruyendo el equilibrio natural del planeta y amenaza con agotar y envenenar sus recursos. Los admirables conocimientos genéticos abren al hombre el espejismo de la manipulación del ser humano, a sentirse aprendiz de brujo en contacto con las fuentes de la vida.

El progreso de las ciencias humanas ha permitido al hombre tomar conciencia de su dignidad en todas las dimensiones y reclamar los derechos y deberes fundamentales que le competen; sobre todo, le han dado una aguda conciencia de su libertad. Hoy la aspiración a la libertad viene a ser un signo de los tiempos. Pero al mismo tiempo ha hecho ver dolorosamente las diferencias y desigualdades sociales que existen entre hombre y hombre, entre clase y clase, entre pueblo y pueblo. Sobre todo, le han hecho constatar el fenómeno doloroso de que unos pocos disfrutan de una gran abundancia de bienes materiales y de cultura mientras que otros muchos viven en la penuria más inhumana.

Por un lado, el hombre tiene un agudo sentido de su libertad y de su dignidad, por otro, millones de hombres viven esclavizados por regí-

menes totalitarios y, lo que es todavía peor, reina el imperio de la mentira y la perversión de la verdad⁴⁸.

Todo esto hace que el hombre contemporáneo se pregunte si vale la pena todo el progreso científico y técnico, cuando no va acompañado de un parejo crecimiento humano. Los más grandes pensadores y escritores modernos, intérpretes de las inquietudes y angustias de sus contemporáneos, sienten y expresan en sus obras esta angustia existencial del hombre, bajo forma de desintegración lingüística, ética, lógica y metafísica, hacia la que el hombre moderno se encamina.

Las marchas multitudinarias de la paz, contra todo tipo de armas, atómicas o convencionales, del Pacto de Varsovia o del Pacto Atlántico, el llamamiento del Papa Juan Pablo II al desarme total, no es otra cosa que la expresión de esa angustia profunda que atenaza al hombre actual.

Es decir, estamos asistiendo a los últimos estertores del iluminismo, la exaltación del hombre de espaldas a Dios. El resultado era metafísicamente previsible: la muerte de Dios ha sido, en realidad, la muerte del hombre, y sólo ahora lo percibimos experimentalmente.

Ahora, ¿qué?, se pregunta el hombre contemporáneo. Pues bien, ahora, es el momento de la síntesis fecunda. Históricamente el teocentrismo ha tenido su época y ha dado sus frutos. El hombre sintió que faltaba algo, la atención por el hombre mismo: y vino la era del hombre, con su zenit en el iluminismo. Ahora ya tenemos perspectiva histórica como para hacer un balance: el antropocentrismo ha dado sus frutos, admirables y a la vez, amargos. Nos toca asistir a la muerte del iluminismo y con él, del antropocentrismo. Ahora comienza, tiene que comenzar, si el hombre quiere seguir viviendo y creciendo, la era de la síntesis armoniosa, Dios y el hombre juntos, cada uno en su justo lugar. Dios y el hombre no como antagonistas, ni simplemente yuxtapuestos, en compromiso de urgencia, sino Dios y el hombre en una unidad orgánica y arquitectural: Dios como principio, salvador y fin del hombre; el hombre como imagen creada de Dios llamado a la libertad de los hijos de Dios y a su crecimiento pleno y felicidad supremas en Dios. El hombre acompañado por Jesucristo, Dios y hombre, hermano suyo de camino, que le ha liberado radicalmente y lo acompaña en la conquista de esa libertad.

Este es el camino que hoy se le abre al hombre: la sabia combinación del principio teocéntrico absoluto, con el del principio antropocéntrico relativo. Juan Pablo II afirma que es éste quizá el principio fundamental que ha guiado al Concilio Vaticano II⁴⁹. Queremos terminar este artículo aludiendo a la encíclica "*Dives in Misericordia*", porque creemos no ha sido suficientemente comprendida: es el acta de defunción del iluminismo y, a la vez, el acta de bautismo de la nueva era, en que el hombre, pródigo, angustiado, pecador, pobre, oprimido, manipulado y deshecho

⁴⁸ Cf., por ejemplo, "*Gaudium et Spes*", n. 4, Esperanzas y angustias del hombre en el mundo contemporáneo.

⁴⁹ Juan Pablo II, "*Dives in Misericordia*", 8-II-1980, n. 1 "Mientras las varias corrientes del pensamiento humano en el pasado y en el presente han sido y continúan siendo propensas a dividir e incluso a contraponer el teocentrismo y el antropocentrismo, la Iglesia, en cambio, siguiendo a Dios, trata de unirnos en la historia del hombre de manera orgánica y profunda".

se encuentra con el amor misericordioso de Dios, su Padre, que le devuelve la memoria y la realidad de su antigua dignidad perdida

En adelante, Dios y el hombre caminarán juntos; el hombre, empeñándose en la conquista de su propia libertad y dignidad personal de hijo de Dios y en la praxis por ayudar a su hermano necesitado de liberación integral, y Dios, mostrándole en Cristo la verdadera e integral libertad, dándosela como don gratuito, pero, al mismo tiempo, como conquista que ha de alcanzar en el compromiso social, político, cultural y religioso. He aquí espacios más amplios para la Teología de la Liberación.

Esto es lo que, entre otras cosas, Santo Tomás podría decir al joven estudiante de teología que se asoma hoy, perplejo, a la Teología de la Liberación.

María en la Evangelización de la Cultura Latinoamericana

Gerardo T. Farrell
Moron, Argentina

Partiendo de la toma de conciencia que hace Puebla del lugar primordial de la religión en la cultura y por lo mismo de la religiosidad popular en la evangelización, queremos hacer algunas reflexiones sobre el papel de María en la evangelización de América Latina.

María es el centro del catolicismo popular en toda la Iglesia y de una manera particular en A.L. Por eso Puebla nos dice: "Esa Iglesia, que con nueva lucidez y decisión quiere evangelizar en lo hondo, en la raíz, en la cultura del pueblo, se vuelve a María para que el Evangelio se haga más carne, más corazón en América Latina" (Puebla 303).

María es la mediación querida por Dios para la Encarnación. No hay Verbo encarnado sin la mediación mariana en razón de la voluntad divina. Esto es verdad también para la evangelización que no es otra cosa que engendrar a Cristo en el corazón de los hombres y en las culturas de los pueblos. El caso de América Latina lo evidencia. El Papa Juan Pablo II lo expresaba cuando dijo en México que "el elemento mariano es parte integrante de la identidad cultural de América Latina" (Discurso en Zapopán).

Hay elementos socio-culturales que nos permiten explicar esta perfecta consonancia de la devoción mariana con el latinoamericano. En los pueblos indígenas americanos, la divinidad más cotidiana, si podemos hablar así, ha estado en relación con la tierra y su fertilidad. La Tonantzin azteca o la Pachamama quechua, son divinidades maternas, la "madre nuestra" en México o la "madre tierra" en Bolivia. Hoy en día, hemos encontrado que todavía el nombre más común, dado a las imágenes de la Virgen María a nivel popular es el de "mamita"¹. Los indios llamaban "madrecita morena" a la Virgen del Valle (Catamarca-Argentina).

Pero no creamos que esta asimilación al símbolo de la tierra de la Virgen María es extraña a la teología católica. Los Padres de la tradición católica, como S. Irineo y Tertuliano, han comparado a María Virgen, que engendra a Cristo, con la tierra virgen, no trabajada por el hombre todavía, de donde el Creador plasmó a Adán².

¹ La "mamita Virgen del Rosario" de Jujuy, Argentina, por ejemplo. Cf. Farrell-Lumerman, *Religiosidad popular y Fe*, Bs. As. Patria Grande, 1977, p. 121.

² Cf. S. Irineo, *Adversus Haereses*, III, 21, 10; Tertuliano, *De Carne Christi*, 17, 1-6. Citados por C. Giaquinta, *La Economía que es por la Virgen María. Reflexiones en torno a la antítesis patristica Eva-María*. Ponencia en Encuentro de Teología mariana, Mendoza (Argentina), octubre 1980 (mimeografiado).

Otro elemento cultural que creemos que influyó en esta facilidad para aceptar a María entre los pueblos latinoamericanos es la condición familiar. Los indígenas y más aún los mestizos, tuvieron poca presencia del padre en el hogar. Toda la vida del niño se realizaba alrededor de su madre. En ella encontraba el apoyo y, después, sobre ella se concentrará todo su cariño.

Además, la madre unía a los hijos, aun aquéllos de diferentes razas y expresó ese encuentro tan necesario en la época española, pues se trató de la fusión de dos pueblos.

Pensamos que esto puede darnos una pista en favor de creer que la dimensión trascendente que significa la generación humana, estuviere expresada más por la maternidad que por la figura masculina del padre. Así comprenderíamos toda la fuerza que en América Latina asumiría la afirmación de los Obispos en Puebla cuando dijeron que María "es presencia sacramental de los rasgos maternos de Dios" (Puebla 291).

De esa manera, María está en el origen de la vocación cristiana de los pueblos latinoamericanos. Estos pueblos hoy predominantemente mestizos, en los que la fe católica pasó "a ser constitutiva de su ser y de su identidad" (Puebla 412), son hijos de María. Como ya lo afirmaba San Agustín, una vez más la Virgen María era "Mater Gentium", Madre de los pueblos³.

Por eso mismo, en una América Latina en que se proponen próceres, algunos de validez indiscutible y otros que representan opciones partidarias, la Virgen María es el prócer más querido, admirado y ejemplificador de la historia de estos pueblos. Es Ella el prócer máximo de la nación latinoamericana.

La presencia de María en el origen y en el desarrollo histórico de América Latina es obra de los agentes pastorales venidos de España, pero también es fruto de los pueblos nativos que la asumieron y en alguna medida la recrearon desde su realidad cultural. Esta conjunción muestra que esta presencia es principalmente obra de la Providencia que repite siempre la mediación de María cuando quiere engendrar a Cristo.

Podemos recordar muchos hechos que manifiestan esta presencia mariana. La oración de Colón ante Ntra. Sra. de la Rábida. La sustitución del nombre de la nave capitana por el de Santa María. El día del descubrimiento de América, que coincide con la fiesta de la Patrona de España, Ntra. Sra. del Pilar. Y así podríamos multiplicar estas "coincidencias". Pero lo maravilloso, como hemos dicho, es la aceptación por parte de los indígenas del cristianismo desde la devoción mariana. Se dice que era tal la identidad que hacían los indígenas entre cristianismo y María que para significar que eran cristianos solían decir "Santa María" y hasta pensaban que así nombraban a Dios⁴.

³ Citado por L. Vargas Ugarte, *Historia del culto de María en Iberoamérica y de sus imágenes y santuarios más celebrados*. Huarpes, Bs. As., 1947-2a. ed.

⁴ Cf. Crónica de Motolinia, *Historia de los Indios de Nueva España*. Libro I, cap. IV, México, 1904.

Dos Ejemplos: Guadalupe y Luján

Los hechos de las apariciones de la Virgen de Guadalupe en México y de la voluntad de quedarse en un lugar argentino de la Virgen de Luján, expresan una asunción extraordinaria de la cultura de cada lugar.

"En 1531 —dice el historiador protestante Bancroft— aconteció un hecho que mucho contribuyó a la supresión de la idolatría y fue la milagrosa aparición de la Virgen de Guadalupe... La intervención divina pronto acabó con lo que los siervos de Cristo habían procurado por tanto tiempo y con tanto empeño. Desde este tiempo, la idolatría en México fue rápidamente decayendo"⁵.

Estas apariciones que ocurrieron apenas 12 años después del arribo de Cortés, se dieron en la colina santuario a Tonantzin, "nuestra madre", diosa de la fertilidad azteca. Ya sabemos que la cara de la imagen es mestiza y que se aparece a un indio, Juan Diego. Este indígena refirió palabras de la Virgen que quería mostrar "Mi clemencia amorosa y la compasión que tengo de los naturales"⁶.

Las referencias de la época señalan un verdadero cambio en los resultados de la evangelización entre los aborígenes a partir de esa aparición. Antes de 1531 los indígenas bautizados llegarían al millón, pero para 1537 ya eran 9 millones⁷.

Por otra parte, se ha estudiado cómo los símbolos y los colores del cuadro milagroso de Guadalupe asumen toda la cosmogonía azteca⁸.

Todo esto explica la consubstanciación de la piedad mariana con la cultura mexicana, por otra parte demostrada con el milagro moral de la fidelidad del pueblo azteca, trascendiendo una de las más violentas políticas antireligiosas que se aplicaron en el Continente. Guadalupe es quizás el fenómeno religioso más expresivo de la obra que María hizo en todo el Continente. "La Virgen de Guadalupe es un hecho eminentemente americano", afirmaba el argentino Fray Mamerto Esquiú⁹.

Juan Pablo II, que dirá que el pueblo mexicano es "católico en su mayoría y guadalupano en su totalidad", reconoce el arraigo de María en la cultura mexicana de una manera definitiva. "Guadalupe y su mensaje son finalmente, el suceso que crea y expresa de manera más cabal los trazos salientes de la cultura propia del pueblo mexicano, no como algo que se impone desde afuera, sino en armonía con sus tradiciones culturales"¹⁰.

⁵ *History of Mexico*, vol. Chap. XIX, pp. 403-406. Citado por Vargas Ugarte, o.c., p. 48.

⁶ Cf. *Idem*.

⁷ Cf. *Idem*, p. 47.

⁸ Cf. L. Lopetegui - F. Zubillaga, *Historia de la Iglesia en América Española. Desde el descubrimiento hasta comienzos del siglo XIX, México, América Central, Antillas*. Madrid, B.A.C., 1966, pp. 345-354.

⁹ Fray Mamerto A. González, *Fray Mamerto Esquiú y Medina (Su vida pública)*. Córdoba, 1914, p. 975.

¹⁰ Homilía en el 450 aniversario de las Apariciones de Nuestra Señora de Guadalupe, *L'Osservatore Romano*, 27 (XII) 1981, pp. (697)5 y (698)6.

En la otra punta de América Latina, encontramos un hecho similar. Aunque la geografía, el trabajo y las gentes, siendo también americanos, son muy diversos. El Río de la Plata está rodeado de inmensas pampas, con gauchos de a caballo cuya principal actividad era el transporte en tropas de pesadas carretas tiradas por bueyes. "Contrahechas las ventajas naturales de la geografía para la comunicación con el Alto Perú, por la política metropolitana, Buenos Aires era un puerto de contrabando que comprometía toda su población. Buenos Aires fue uno de los puertos más apreciados para desarrollar esa política del comercio ilícito. Circunstancias muy favorables así lo indicaban, tal es el relativo abandono de la Metrópoli mostrado para nosotros, tal vez debido a su extraordinaria distancia. Era el puerto más meridional de la conquista hispana. Además, contábase casi siempre con la complicidad de su vecindario y de sus autoridades, todos interesados en las pingües ganancias del tráfico prohibido"¹¹.

Así la actividad fundamental de la región era este comercio realizado por portugueses básicamente con el Brasil, mediante "navíos de aviso", embarcaciones especiales no registradas para el comercio de mercaderías¹².

Los portugueses eran habitantes comunes en Buenos Aires y Córdoba para esa fecha, ya que las coronas españolas y portuguesas estuvieron unidas.

Sus conexiones con el Brasil hacían de ellos agentes naturales para este tráfico, realizado por caminos ilegales y no por la ruta real¹³.

Las postas de este tránsito no podían ser las oficiales, sino la de estancieros amigos, ordinariamente connacionales. Tan importante era este comercio ilegal y además incontrolable en la zona bonarense, que obligó a crear una Aduana seca en Córdoba (1623).

Además de mercaderías, este tráfico realizaba también la trata de negros, que los portugueses traían a través de Brasil, desde sus colonias africanas.

Todos estos elementos, gauchos troperos, estancias, pampa, ríos de llanura, trata de negros y mercaderías de contrabando del Brasil, comerciantes portugueses, carretas, viajes a Córdoba y a todo el noroeste argentino y el Alto Perú, etc., conformaban la cultura río-platense en las primeras décadas del siglo XVII. Todos ellos están asumidos en el milagro de las carretas de la Virgen de Luján, según las narraciones más

¹¹ Raúl A. Molina, *Las primeras experiencias comerciales del Plata. El comercio marítimo 1680-1700*. Bs. As., 1966, p. 187.

¹² El comercio con el Brasil estaba prohibido en las primeras décadas del 1600, sin embargo, "desde el Brasil se busca también restaurar el antiguo sistema, el de los "navíos de aviso" (1623-1660), que con el pretexto de dar noticias sobre la guerra de los holandeses (hubo una invasión holandesa a Pernambuco en 1623) o de corsarios y piratas, llegaron cargados de mercancías, explicando que su valor sería empleado en el pago de la "soldada" y gastos de navegación. *Idem*, p. 220. Los paréntesis no pertenecen a la cita.

¹³ De Buenos Aires hacia Córdoba se subía por la actual ruta nacional n. 7, que cruza el río. Las Conchas (actual Reconquista) por el Paso del Rey y el Río de Luján por la actual ciudad de Luján. Había otro camino no habilitado, que cruza el primer río en el Paso Morales (la actual localidad de Hurlingham) y el río de Luján, en las cercanías de la ciudad de Pilar, aproximadamente hacia el camino de la actual ruta nacional N° 8.

primitivas, hoy históricamente comprobadas en todos sus detalles y personajes¹⁴.

Los Santuarios Marianos

Entre esos dos polos del continente latinoamericano, sin solución de continuidad, encontramos esta asunción de la cultura local en la obra evangelizadora, mediante la devoción mariana. A los pocos años de la llegada del Evangelio en cada zona ya encontramos una advocación mariana que acompaña al pueblo en la vocación y la posterior fidelidad al cristianismo. A veces se basa en un hecho extraordinario, otras en la obra de los misioneros, pero en todos los casos se da el milagro moral de la gran capacidad de arraigar en la fe a pueblos enteros que tiene María.

Veamos una pequeña lista de estas devociones con la indicación de dos fechas, que a veces son solo aproximadas, la de la llegada de los españoles a la región y la del inicio de la devoción.

Sto. Domingo. Ntra. Sra. de la Merced,	1502-1525
Puerto Rico. Ntra. Sra. de Belén,	1508-1523
Cuba, Ntra. Sra. de la Caridad de El Cobre,	1511-1604
México, Ntra. Sra. de Guadalupe,	1519-1531
Nicaragua, La Inmaculada Venerada,	1527-1673
Perú, Ntra. Sra. del Rosario,	1532-1535
Paraguay, Ntra. Sra. de Caacupé,	1535-1603
Colombia, Ntra. Sra. del Rosario de Chiquinquirá,	1538-1550
Costa Rica, Ntra. Sra. de Ujarraz,	1540-1565
Ecuador, Ntra. Sra. del Quincho,	1540-1585
Chile, Ntra. Sra. del Rosario de Andacollo,	1567-1652
Bolivia, Ntra. Sra. de Copacabana,	1540-1583
Argentina, Ntra. Sra. de Luján	1580-1630

Con las raíces en el origen de la evangelización española, hay en América Latina unos 250 santuarios, la casi totalidad dedicados a una advocación mariana. Desde allí se realiza sin descanso un verdadero mensaje eclesial a través de María a las muchedumbres latinoamericanas. Es un mensaje cristológico, como lo es intrínsecamente el mensaje mariano. Es un mensaje eclesiológico porque el peregrino de muchos modos recurre a la mediación ministerial para los sacramentos y sacramentales.

Pero es también un mensaje de contenido antropológico. Alimenta el sentido de trascendencia de nuestros pueblos y, por lo mismo, la raíz y el fundamento de la dignidad de hijos de Dios, cuanto más por la intrínseca referencia cristológica. Es decir, los santuarios marianos proclaman también, e inseparablemente del mensaje religioso, un mensaje de humanismo, un alimento de la razón de vivir y de esperar y un llamado a la fraternidad.

¹⁴ Cf. Juan A. Presas, *Nuestra Señora de Luján. Estudio crítico-histórico 1630-1780*. Bs. As., 1980.

Esto lo recordaba Pablo VI en 1976, en ocasión de la inauguración del nuevo santuario dedicado a Nuestra Señora de Guadalupe en México. Además de la dimensión trascendente que todo santuario significa, recordó que en ellos, las multitudes descubren la hermandad profunda de los hombres, por lo que un santuario mariano es también un llamado a la justicia social.

“Las multitudes de hoy en el futuro se encontrarán sobre las alturas del Tepeyac, y las que desde todos los ángulos de México mirarán hacia él deberán descubrir allí su hermandad profunda como hijos del mismo Padre... Por ello y puesto que no hay verdadera hermandad sin un amor operante y sin la previa implantación de una auténtica justicia para todos, la dedicación del nuevo templo debe constituir el nuevo arranque de un esfuerzo permanente de mayor justicia social, de búsqueda de una creciente educación cultural que dignifique cada vez más a todas las personas, de una lucha sin tregua a la corrupción, de una eficaz ayuda —espiritual, moral, material—, para todos los oprimidos y necesitados”¹⁵.

El Papa está proponiendo un verdadero plan de acción pastoral a los Rectores de los Santuarios marianos de América Latina. Los Santuarios además de ser un bien de los pueblos, son principalmente un don de Dios hacia su pueblo, a quien por María le entrega a Cristo. Son instrumentos pastorales privilegiados en la tarea permanente de la evangelización de la cultura de una región o de un país. La responsabilidad de los centros marianos es inmensa y su tarea pastoral es una de las más multiplicadoras. El mismo Pablo VI recordaba esta misión: “Amadísimos hijos, haced pues cada vez más de los Santuarios Marianos, de los que estáis a cargo, lugares donde se hace oración por la paz, la unidad, la felicidad de todos los hombres y sobre todo, para que ellos reciban la Palabra de fe y la guarden en el corazón de su vida. Lugares también donde uno vuelve ardientemente decidido a trabajar con todas las fuerzas por la paz del mundo y por la unidad de la Iglesia”¹⁶.

¹⁵ L'Osservatore Romano, 17/X/1976, p. 1.

¹⁶ A los rectores de los Santuarios. Revista Pan y Trabajo, Bs. As., junio 1971, p. 27.

NOTAS Y DOCUMENTOS

La Catequesis:

Principales Documentos Eclesiales
en los Últimos 20 Años

Alberto Pérez Medina, Pbro.
Instituto Teológico Pastoral del CELAM, Medellín

El presente estudio tiene como objetivo hacer una aproximación a los documentos producidos oficialmente por la Iglesia en lo referente a la Catequesis tanto a nivel universal como continental en lo que a América Latina se refiere. Dividiremos nuestra reflexión de la siguiente manera:

1. El Vaticano II.
2. Los años siguientes al Vaticano II.
3. La originalidad y riqueza de cada uno de los documentos.

I. El Concilio Vaticano II

Mucho se ha repetido que el concilio Vaticano II no produjo propiamente un documento sobre la Catequesis. Y es cierto. Sin embargo podríamos decir sin lugar a equivocarnos, que del mismo modo que se afirma que dicho Concilio fue eminentemente de tipo Pastoral, *así mismo fue de eminente sabor catequístico.*

En cada uno de los 16 documentos conciliares encontramos ricas y serias orientaciones y criterios para "la Educación de la Fe" en nuestros tiempos, de manera gradual, ordenada y progresiva. Indudablemente el impulso de la renovación y creatividad catequística lo imprimió a la Iglesia el magno evento eclesial.

Por vía de ejemplo vamos a mirar algunas de las afirmaciones básicas de algunos de los documentos conciliares que necesariamente tenían que repercutir en la Catequesis.

Lumen Gentium es toda ella una maravillosa Constitución-Catequesis sobre la esencia y misión de la Iglesia. Ningún auténtico catequista puede hoy prescindir de ese aporte riquísimo.

Dei Verbum por su parte es base insustituible para *descubrir la Pedagogía de Dios con el hombre* y por lo tanto para ser fiel a la Pedagogía de la Fe hoy. Diríamos que es el documento conciliar catequístico de especial importancia.

Veamos algunos puntos fundamentales:

1. *La revelación es un acto de Amor de Dios por el Hombre*

"En esta revelación, Dios invisible, movido de amor, habla a los hombres como amigos, trata con ellos para invitarlos y recibirlos en su compañía" (2).

La Evangelización y por lo tanto la Catequesis que son la actualización para cada hombre y cada comunidad concreta de esa misma Revelación, son ese mismo amor de Dios que busca a los hombres como amigos.

2. *La revelación se hace por obras y palabras*

"La revelación se realiza por *obras y palabras* intrínsecamente ligadas; las obras que Dios realiza en la historia de la salvación manifiestan y confirman la doctrina y las realidades que las palabras significan; a su vez las palabras proclaman las obras y explican su misterio". (2).

Del mismo modo la *Catequesis* que es explicación de esa Revelación tiene que hacerse en *obras y palabras*.

3. *La revelación debe recibirse con la fe*

"Cuando Dios revela, el hombre tiene que someterse con la fe. Por la fe el hombre se entrega entera y libremente a Dios, le ofrece el homenaje total de su entendimiento y de su voluntad, asintiendo libremente a lo que Dios le revela" (5).

Es evidente que éste es otro criterio fundamental no sólo para quien va a dar sino para quien va a recibir la catequesis. El auténtico catequista lo será en la medida en que su fe es viva y actuante.

4. *La revelación se hace en lenguaje humano*

"Dios habla en la Escritura por medio de hombres y en lenguaje humano" (12). Sin mengua de la verdad y de la santidad de Dios, la Sagrada Escritura nos muestra la *admirable condescendencia de Dios para que aprendamos su amor inefable* y cómo adapta su lenguaje a nuestra naturaleza con su providencia solícita. La palabra de Dios, expresada en lenguas humanas se hace semejante al lenguaje humano, como la Palabra del eterno Padre, asumiendo nuestra débil condición humana, se hizo semejante a los hombres" (13).

Este principio de la *condescendencia divina se torna así en una ley de importancia definitiva para la catequesis*. Esta no solamente debe realizarse en el lenguaje de cada cultura sino que tiene que encarnarse en la situación y cultura de cada destinatario.

5. *La revelación se hizo de manera histórica*

"Deseando Dios con su gran amor preparar la salvación de toda la humanidad, escogió un pueblo en particular a quien confiar sus promesas... Y así se fue revelando a su pueblo con obras y palabras como Dios vivo y verdadero" (14).

En la catequesis debe verse reflejada también esta *dimensión histórica*. La catequesis debe iluminar las situaciones históricas para manifestar en ellas la presencia o la ausencia de Dios.

6. *La Sagrada Escritura está siempre en la vida de la Iglesia*

"La Iglesia nunca ha cesado de tomar y repartir a sus fieles el pan de la vida que ofrece la mesa de la palabra de Dios y del Cuerpo de Cristo... *Toda la predicación de la Iglesia, como toda la religión cristiana se ha de alimentar y regir con la Sagrada Escritura*. En los libros sagrados, el Padre que está en los cielos, sale amorosamente al encuentro de sus hijos para conversar con ellos" (21).

En el corazón mismo de la catequesis y no sólo como mera prueba supletoria de un tema debe estar la *Sagrada Escritura* unida a la Tradición. De otro modo más haríamos cultura religiosa que llevar al encuentro amoroso con el Padre.

7. La Palabra debe ser el alimento fundamental del catequista

"Por eso todos los clérigos, especialmente los sacerdotes, diáconos y catequistas dedicados por oficio al ministerio de la Palabra han de leer y estudiar asiduamente la palabra para no volverse predicadores vacíos de la palabra, que no escuchan por dentro" (25).

Esta exigencia es cada día más imperiosa, sobre todo en épocas como la actual en que fácilmente caemos en la tentación de que más pueden los medios y técnicas refinadas que la eficacia de la misma palabra del Señor.

La constitución *Sacrosanctum Concilium* por su parte, recuerda que aunque la liturgia no es la única actividad de la Iglesia, pues "es necesario que los fieles sean antes llamados a la fe y a la conversión" (9), sin embargo "incúlquese por todos los medios la catequesis más directamente litúrgica" (35).

De todos es bien conocido el título de la *Gaudium et Spes*: "Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual". Ahora bien, si la Pastoral en sí es la misma acción de la Iglesia para presentar, proclamar y testimoniar al Señor Jesucristo, en su triple misión profética, litúrgica y caritativa, es evidente que ésta es una constitución del más genuino sabor catequístico, y catequético.

Abordamos ahora algunos criterios fundamentales que esta constitución nos propone y que son aplicables ciento por ciento a la catequesis.

1. *Es la persona del hombre la que hay que salvar.* "Es la sociedad humana la que hay que renovar. Es por consiguiente el hombre, pero el hombre todo entero, cuerpo y alma, corazón y conciencia, inteligencia y voluntad quien centra las explicaciones que van a seguir" (3). *C. Antropológica.* Largamente trata esta dimensión el capítulo primero de la primera parte.

2. *Es deber permanente de la Iglesia escrutar a fondo los signos de la época e interpretarlos a la luz del Evangelio...* para responder a los perennes interrogantes de la humanidad sobre el sentido de la vida presente y de la vida futura y de la mutua relación de ambas. *Catequesis situacional.* (4) (11).

3. *"La historia está sometida a un proceso tal de aceleración,* que apenas es posible al hombre seguirla. La humanidad pasa así de una concepción más bien estática de la realidad a otra más dinámica y evolutiva, de donde surge un nuevo conjunto de problemas que exige nuevos análisis y nuevas síntesis. Por ello son cada día más profundos los cambios que experimentan las comunidades locales tradicionales" (5). *Catequesis para adquirir mentalidad de cambio y que exige cambio de mentalidad.*

4. *"Las relaciones humanas se multiplican sin cesar y al mismo tiempo la propia socialización crea nuevas relaciones, sin que ello promueva siempre, sin embargo, el adecuado proceso de maduración de la persona y las relaciones humanas auténticamente personales (personalización)"* (6). De donde con todo derecho se sigue que *la catequesis tiene que ser un proceso de socialización-personalización para llegar a la auténtica liberación integral de las personas.* El capítulo II expresa bellamente este aspecto.

5. *Es una catequesis que supere las contradicciones y desequilibrios de nuestro mundo. Que supere los dualismos entre: inteligencia y práctica y conoci-*

miento teórico; entre la eficacia y las exigencias de la conciencia moral; la vida colectiva y las exigencias de un pensamiento personal; entre especialización profesional y la visión general de las cosas (8).

6. "Son cada día más numerosos los que se plantean o los que acometen con nueva penetración las cuestiones más fundamentales: ¿qué es el hombre? ¿Cuál es el sentido del dolor, del mal, de la muerte? ¿Qué puede dar el hombre a la sociedad? ¿Qué puede esperar de ella? ¿Qué hay después de esta vida temporal?" *Catequesis de los interrogantes más profundos del hombre* (10).

7. "En la génesis del ateísmo, considerado en su total integridad pueden tener parte, no pequeña, los propios creyentes, en cuanto que con el descuido de la educación religiosa o con la expresión inadecuada de la doctrina o incluso con los defectos de su vida religiosa, moral y social, han velado más bien que revelado el genuino rostro de Dios y de la religión" (19). Varias dimensiones de la catequesis descubrimos aquí: *catequesis que evite caricaturas de Dios y que exprese y haga experimentar al Dios revelado en Jesús; catequesis testimonial, catequesis moral para ayudar a la opción por el estilo de vida de Jesús.*

8. "En realidad el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado (22). El manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación. El Hijo de Dios con su encarnación se ha unido, en cierto modo, con todo hombre" (22).

Aparece aquí claramente presentada la dimensión más importante de la catequesis que es la *Cristocéntrica*.

9. "Si por autonomía de la realidad terrena se quiere decir que las cosas creadas y la sociedad misma gozan de propias leyes y valores, que el hombre ha de descubrir, emplear y ordenar poco a poco, es absolutamente legítima esta exigencia de autonomía. Por la propia naturaleza de la creación todas las cosas están dotadas de consistencia, verdad y bondad propias y de un propio orden regulado, que el hombre debe respetar con el reconocimiento de la metodología particular de cada ciencia o arte" (36).

Encontramos aquí delineada la característica que identifica la *catequesis de hoy como desacralizante y que lleve a una genuina secularización*.

10. La misión propia que Cristo confió a su Iglesia no es de orden político, económico o social. El fin que le asignó es de orden religioso. Pero precisamente de esta misma misión religiosa derivan funciones, luces y energías que pueden servir para establecer y consolidar la comunidad humana según la ley divina" (42).

Otro criterio para hacer auténtica catequesis: *que sea catequesis integral, que lleve al compromiso de la vida, del cambio de estructuras de pecado e injusticia, que haga pasar de condiciones menos humanas a condiciones más humanas y por lo tanto más cristianas.*

11. "El Señor es el fin de la historia humana, punto de convergencia hacia el cual tienden los deseos de la historia y de la civilización, centro de la humanidad, gozo del corazón humano y plenitud total de sus aspiraciones. Vivificados y reunidos en su Espíritu, caminamos como peregrinos hacia la consumación de la historia humana" (45).

Catequesis escatológica en Cristo recapitulador de la historia.

12. "La familia es escuela del más rico humanismo... Las diversas obras, especialmente las asociaciones familiares, pondrán todo el empeño en instruir

a los jóvenes y a los cónyuges mismos, principalmente a los recién casados, en la doctrina y en la acción y en formarlos para la vida familiar, social y apostólica" (52) y (61).

La catequesis de la familia y en la familia es y será siempre prioritaria en la acción de la Iglesia.

13. "Múltiples son los vínculos que existen entre el mensaje de salvación y la cultura humana. Dios en efecto, al revelarse a su pueblo hasta la plena manifestación de sí mismo en el Hijo Encarnado, habló según los tipos de cultura propios de cada época.

De igual manera la Iglesia, al vivir durante el transcurso de la historia en variedad de circunstancias, ha empleado los hallazgos de las diversas culturas para difundir y explicar el mensaje de Cristo en su predicación a todas las gentes, para investigarlo y comprenderlo con mayor profundidad, para expresarlo mejor en la celebración litúrgica y en la vida de la multiforme comunidad de los fieles" (58).

Notamos aquí claramente la *insistencia en la inculturación de la catequesis y al mismo tiempo el aprovechar en ella al máximo las técnicas y adelantos del hombre de hoy.*

14. "También en la vida económico-social deben respetarse y promoverse la dignidad de la persona humana, su entera vocación y el bien de toda la sociedad. Porque el hombre es el autor, el centro y el fin de toda la vida económico-social. La ley fundamental del desarrollo: el servicio del hombre" *La catequesis debe educar para el servicio aún y especialmente en el área económica.* (64).

15. "La mejor manera de llegar a una política auténticamente humana es fomentar el sentido interior de la justicia, de la benevolencia y del servicio al bien común y robustecer las convicciones fundamentales en lo que toca a la naturaleza verdadera de la comunidad política y al fin, recto ejercicio y límites de los poderes públicos" (73).

Es la dimensión política de la catequesis, que diríamos en términos de Pueblo, sería la auténtica comunión y participación.

16. "Por lo cual se llama insistentemente la atención de todos los cristianos para que viviendo con sinceridad en la caridad, se unan con los hombres realmente pacíficos para implorar y establecer la paz" (78).

La catequesis por, para y con la paz. Una dimensión en la cual no hemos hecho suficiente énfasis y que tan angustiosamente pide hoy el mundo.

Es indudable, después de este recorrido a través de la G. et S., que esta constitución es el documento por excelencia del Concilio Vaticano II. El desconocimiento del mismo ha frenado mucho la búsqueda que la misma Iglesia nos pide a catequistas y catequetas para hacer una catequesis que sea encarnación de la mentalidad de la misma Iglesia. En esas 16 proposiciones expuestas encontramos todo un venero de reflexión y de acción catequísticas.

Demos ahora una mirada a cada uno de los decretos. Insistentemente en cada uno de ellos se habla de los diferentes agentes de la Catequesis haciendo énfasis especial en cada una de las categorías de personas que constituimos la Iglesia.

Christus Dominus dice: "Vigilen para que se de con diligente cuidado la instrucción catequética, cuyo fin es que, la fe ilustrada por la doctrina, se torne *viva, explícita y activa*, tanto a los niños, y adolescentes como a los adultos;

que al darla se observen el orden debido y el método acomodado no sólo a la materia de que trate, sino también al carácter, aptitudes, edad y condiciones de vida de los oyentes y que dicha instrucción se funde en la Sagrada Escritura, en la Tradición, Liturgia, Magisterio y vida de la Iglesia" (14).

Por su parte *Presbyterorum Ordinis* afirma: "El fin que los presbíteros persiguen con su ministerio y vida es procurar la gloria de Dios en Cristo. Esta gloria consiste en que los hombres reciben consciente, libre y agradecidamente la obra de Dios, acabada en Cristo, y la manifiestan en la vida entera!" (2) (4).

Optatam totius asevera: "La preocupación pastoral que debe informar por entero la formación de los alumnos exige también que éstos sean cuidadosamente preparados en todo aquello que se refiere de modo particular al sagrado ministerio, especialmente en la catequesis y en la predicación" (19).

Perfectae caritatis amonesta así a los religiosos: "Hay en la Iglesia muchísimos institutos, clericales o laicales, consagrados a las obras de apostolado que tienen dones diferentes, según la gracia que les ha sido dada: ora de ministerio para servir, ora el que enseña, en la enseñanza; el que exhorta en la exhortación; el que da, con sencillez; el que ejerce la misericordia, con alegría" (8).

Apostolicam actuositatem afirma: "El deber y el derecho del seglar al apostolado deriva de su misma unión con Cristo Cabeza" (3).

Hablando de los diversos campos de apostolado enumera las comunidades, la familia, la juventud y el medio social y hace énfasis en la labor de la catequesis que los laicos deben ejercer.

El decreto *Ad Gentes* es indudablemente otro de los documentos conciliares, columna de la renovación catequística.

En las siguientes proposiciones podemos sintetizar las líneas-fuerza de dicho documento:

Bien conocido es de todos que la catequesis es parte del proceso íntegro y completo de la Evangelización. Por lo tanto lo que es aplicable al todo lo es también a las partes.

1. *La evangelización y por lo tanto la catequesis dimana del amor fontal de Dios Padre* (2). Con cuánta facilidad olvidamos esta preciosa realidad los catequistas. Nuestra acción es la misma caridad del Padre que se derrama en todos los hombres.

2. *En el Hijo, Dios Padre dispuso entrar en la historia humana de modo nuevo y definitivo*, para establecer la paz y comunión con El y una fraterna sociedad entre los hombres pecadores (3). El catequista actualiza y hace presente esa entrada de Dios en la historia.

3. *El E. S. enviado por Jesús lleva a cabo la obra salvífica interiormente. El E. S. obraba ya, sin duda, en el mundo antes de que Cristo fuera glorificado*. A veces también se anticipa visiblemente a la acción apostólica (4). ¿Estamos los catequistas convencidos de que antes de llegar nosotros, ya de algún modo el Espíritu Santo ha pasado por esas personas que vamos a evangelizar y catequizar?

4. *La misión de la Iglesia consiste en que, obediente a la acción de las divinas personas, se hace presente en acto pleno a todos los hombres o pueblos para llevarlos, con el ejemplo de su vida y la predicación, con los sacramentos y demás medios de la gracia, a la fe, la libertad y la paz de Cristo* (5).

Notemos los tres fines explícitos a donde debe llegar la Evangelización-Catequesis: fe, libertad y paz. Ahí se sintetiza el gran deber y al mismo tiempo

el gran derecho de la Iglesia lo que logra pasando por situaciones iniciales y procesos graduales (6). Todo ello supone no sólo, con frecuencia, retrocesos, sino insuficiencias y muchas veces desafíos frente a personas y situaciones que obstaculizan su misión.

5. *Causas y necesidades de esa acción misionera en la Evangelización y catequesis:*

— Dios quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad. (I Tim 2, 4-6).

— Gracias a esta actividad misionera Dios es glorificado plenamente desde el momento en que los hombres reciben plena y conscientemente la obra salvadora de Dios, que completó en Cristo (7).

6. *La razón por la cual es indispensable la acción evangelizadora-catequística es porque nadie por sí y por sus propias fuerzas se libera del pecado y se eleva sobre sí mismo; "nadie se libera completamente de su debilidad, o de su soledad o de su esclavitud; todos tienen necesidad de Cristo, modelo, maestro, libertador, salvador, vivificador" (8). En todo hombre hay aspiraciones fundamentales, anhelos básicos que quiere colmar; éstos son: los anhelos o aspiraciones de ser reconocido y valorado, tener seguridad, expansión vital, libertad, amar y ser amado, creatividad. Todo ello no lo logra sino cuando se sale del círculo de la muerte que lo esclaviza, que no es otra cosa que el pecado y en el Señor Jesús encuentra la única salida posible en plenitud. Las otras salidas y soluciones son sólo ilusión: tener, poder (sistemas), saber y placer.*

7. *Necesidad del testimonio cristiano:* "Todos los cristianos están obligados a manifestar con el ejemplo de su vida y el testimonio de la palabra, el hombre nuevo de que se revistieron" (11).

Por ello:

- * descubran con gozo y respeto las semillas de la Palabra que hay en las culturas, naciones y personas.
- * advertir en diálogo sincero y paciente las riquezas que Dios ha distribuido generosamente,
- * con una presencia de caridad vivan preocupados por el hombre mismo,
- * tomen parte en los esfuerzos de todos aquellos que luchan por la paz, y por mejorar las condiciones de vida (11 y 12).

8. *"La evangelización debe llevar a una sincera conversión inicial que consiste en unirse al Señor con sinceridad, por ser camino, verdad y vida y colma todos los anhelos humanos. Esta proclamación inicial del Señor, se perfecciona por el catecumenado el cual no es mera explicación de dogmas y preceptos sino formación de la vida cristiana, al estilo de vida de Jesús" (14).*

Es preciso revisar la educación de la fe que estamos impartiendo. Ya es hora de que hagamos verdaderos catecumenados, para bautizados ciertamente en casi toda América Latina, pero que tienen una pobre experiencia del Señor y de la vida cristiana. Los cursillos presacramentales tendrían que ser revisados en esta línea.

Por eso mismo la *catequesis como verdadera misión de la Iglesia tiene que llevar a la formación de la auténtica comunidad cristiana*, de fe, de culto, de caridad, de misión. Enviados por la comunidad de fe, los catequistas van a formar y hacer comunidad (15).

9. *Una de las necesidades y obligaciones básicas de toda Iglesia particular hoy es la formación de catequistas.*

"Multiplíquense pues las escuelas diocesanas y regionales en que los futuros catequistas estudien la doctrina católica, sobre todo en materia bíblica y litúrgica, el método catequístico, la práctica pastoral, y se formen en la moral cristiana, procurando practicar sin cesar la piedad y la santidad de vida" (17).

Si estamos convencidos de las 8 proposiciones anteriores es preciso que seamos consecuentes. Es necesario por lo tanto dedicar recursos económicos, tiempo, reflexión, planeación, y prioridad a la adecuada formación de catequistas.

10. *Deber misionero y por lo tanto catequístico de todo el Pueblo de Dios:* "Todos los fieles, como miembros de Cristo vivo, tienen el deber de cooperar a la expansión y dilatación del Cuerpo de Cristo para llevarlo cuanto antes a la plenitud. Por otra parte la gracia de la renovación de las comunidades no puede crecer si no expande cada una los campos de la caridad hasta los últimos confines de la tierra y no tiene por los que están lejos una preocupación semejante a la que siente por sus propios miembros" (36-37).

Estas parecen instrucciones tan conocidas. Pero por lo conocidas, tan olvidadas.

Ad Gentes es un decreto conciliar que todos los catequistas tenemos que desempolvacar y volver a apreciar. Es la síntesis más rica de las bases y significado de nuestra misión de todos los tiempos.

Miremos ahora otro decreto conciliar: *Dignitatis humanae*.

Este decreto pone de presente al catequista otros principios que debe llevar escritos en su corazón y en su memoria.

1. *El catequista debe educar para el ejercicio de la libertad* (8). "Los hombres de nuestro tiempo están sometidos a toda clase de presiones y corren el peligro de verse privados de su libertad personal de elección". Esa educación comprende:

- respeto por el orden moral,
- obediencia a la genuina autoridad,
- juicio de las cosas con criterio propio a la luz de la verdad,
- ordenar las actividades con sentido de responsabilidad,
- secundar todo lo verdadero y justo y asociarse a los demás.

2. *Nadie debe ser forzado a abrazar la fe contra su voluntad* (10). Es uno de los capítulos principales de la doctrina católica; que el hombre al creer debe responder voluntariamente a Dios y que por tanto nadie debe ser forzado a abrazar la fe contra su voluntad. El debe rendir a Dios el obsequio racional y libre de la fe.

3. *Es el ejemplo de Cristo y los apóstoles* (11). "Cristo que es el Maestro y Señor nuestro, manso y humilde de corazón, atrajo e invitó pacientemente a sus discípulos. Los apóstoles se consagraron a dar testimonio de la verdad de Dios confiando en la fuerza del Evangelio".

Para terminar, la declaración *Gravissimum educationis* apuntó lo siguiente en cuanto a la catequesis:

"En el cumplimiento de su función educadora, la Iglesia se preocupa de todos los medios aptos, sobre todo de los que son propios, el primero de los cuales es la instrucción catequística que:

- * ilumina y robustece la fe,
- * nutre la vida con el espíritu de Cristo,
- * conduce a una consciente y activa participación del misterio litúrgico,
- * y excita a la acción apostólica" (4).

Recalca luego la importancia de la vida y acción de los educadores, de los padres de familia y de la escuela como tal.

Hoy más que nunca es preciso insistir en que no se trata tanto de dar o hacer catequesis en nuestros colegios y escuelas sino de tener escuelas y colegios, en catequesis permanente.

Ya terminando este recorrido catequético a través del concilio digamos que ciertamente este fue un concilio de gran riqueza catequística, inexplorada

En las palabras finales del mismo, en su *mensaje a los jóvenes*, dice:

Ser joven es:

- * alegrarse con lo que comienza
- * darse sin recompensa
- * renovarse
- * partir de nuevo para nuevas conquistas.

Y es esto mismo lo que tiene que ser el catequista, la Iglesia catequista. Y es eso mismo lo que ha de ser la catequesis dinámica y dinamizadora para ser respuesta a los interrogantes y vacíos del hombre contemporáneo.

II. Los Años Siguietes al Vaticano II

Indudablemente, si alguna vertiente de la pastoral de la Iglesia ha salido beneficiada del Vaticano II, fue la Catequesis. De un Concilio catequístico tenía que nacer una corriente fertilizadora y renovadora de la catequesis.

1. *Ecclesiam Suam*. Ya en los albores de su pontificado y poco antes de la clausura del Concilio, el Papa Pablo VI nos regaló la *Ecclesiam Suam*, en la cual promueve y propone el "diálogo" como una actitud fundamental y permanente para la vida eclesial. Indudablemente en la catequesis tendría que tener repercusiones inmediatas esta exigencia del "diálogo".

Hoy sabemos que no es posible hacer genuina catequesis si no es partiendo de la realidad y situación de los catequizandos, lo que es indudablemente una dimensión profunda del diálogo.

"He aquí el origen trascendente del diálogo. Este origen está en la intención misma de Dios. La Religión, por su naturaleza es una relación entre Dios y el hombre. La oración expresa con diálogo esta relación. La revelación puede ser representada en un diálogo en el cual el Verbo de Dios se expresa en la Encarnación y por lo tanto en el Evangelio. La historia de la salvación narra precisamente este largo y variado diálogo que nace de Dios y teje con el hombre una admirable y múltiple conversación... Hace falta que tengamos siempre presente esta inefable y dialógica relación.

Por tanto este diálogo supone en nosotros, que queremos introducirlo y alimentarlo, con cuantos nos rodean, un estado de ánimo.

El coloquio es por tanto un modo de ejercitar la misión apostólica; es un arte de comunicación espiritual.

Sus características son las siguientes:

- * la claridad
- * la afabilidad
- * la confianza
- * la prudencia pedagógica que tiene muy en cuenta las condiciones psicológicas y morales del que oye.

Si es un niño, si es una persona ruda, si no está preparada, si es desconfiada, si es hostil, se esfuerza por conocer su sensibilidad y por adaptarse razonablemente y modificar las formas de la propia presentación por no serle molesto e incomprensible" (E.S. 3a. parte).

Es evidente que la aplicación hoy más que nunca está en plena vigencia y especialmente para la catequesis.

2. *Semanas internacionales de catequesis.* Si bien hubo otras semanas internacionales de catequesis antes del Vaticano II, (Nimega 1959, Eichstatt 1960, Bangkok 1962, Katikondo 1964), fueron indudablemente las que siguieron a él, las que más repercusión eclesial han tenido.

a) Manila 1967: Propuso como tema la "culminación antropológica" insistiendo en la pre-evangelización y pre-catequesis. Esto era motivado especialmente por la dimensión antropológica nacida del concilio, para la Pastoral y por lo tanto para la catequesis: acercamiento al hombre, unidad vital entre el objeto de la catequesis (Verdad) y el sujeto (el hombre); y el tomar la revelación como una teología para el hombre. Por lo tanto tuvo como resultados la constatación de que era preciso tener en cuenta la psicología del destinatario, el pluralismo religioso y valorar las religiones no cristianas.

b) Medellín: Esta semana tuvo un influjo especial para América Latina ya que se realizó en la semana anterior a la segunda conferencia episcopal latinoamericana y en el mismo lugar de ésta.

El tema propuesto fue: "la catequesis de la promoción humana y liberadora a partir del movimiento histórico de la liberación del hombre, promovido y querido por Dios".

Tuvo como motivación:

- es preciso tomar al hombre en situación
- la unidad del plan de Dios
- las dos anteriores exigían un cambio de contenido y de método.

De Medellín nació la llamada catequesis antropológica y situacional que afirma que hacer catequesis auténtica es ahondar EN y CON el hombre sus propias experiencias.

De allí la definición de catequesis a la cual llegó esta semana:

"Es la acción por la cual un grupo humano interpreta su situación, la vive y la expresa a la luz del Evangelio".

En el documento de Catequesis de Medellín están reflejadas muchas de las conclusiones de esta semana.

c) Roma 1971: Continuó en la reflexión de los principios básicos de la semana de Medellín. Afirmó que en la catequesis era preciso tener en cuenta los intereses de los destinatarios, así como los profundos cambios de la familia,

de la sociedad y de la Iglesia y por lo tanto era necesario que hubiera una catequesis creativa.

Los resultados principales a los cuales llegó:

- * Catequesis para el hombre de hoy.
- * Desarrollo y catequesis deben ir juntos.
- * Del mismo modo el desarrollo y el anuncio de la Palabra.
- * Ello exige crear nuevas formas de catequesis.

Estas semanas internacionales de Catequesis han sido indudablemente un acelerador de gran riqueza para la vida catequística de la Iglesia. Son asomos de respuestas al Concilio que la acción del Espíritu del Señor promovía un poco por todas partes en la Iglesia.

3. *La III Conferencia Episcopal Latinoamericana.* En 1968 los obispos latinoamericanos se reunieron en Medellín para el estudio y aplicación del Vaticano II concretamente en nuestro continente latinoamericano. Los 16 documentos de esta Conferencia tienen también todos un fuerte sabor catequístico. Pero la mentalidad y el contenido catequístico de todos ellos está en el documento n. 8 que estudió expresamente la Catequesis.

4. *El Directorio Catequístico general.* El 11 de abril de 1971, día de Pascua de Resurrección hace entrega de este precioso documento, el Papa Pablo VI, a la Iglesia. Es una respuesta a las normas del decreto *Christus Dominus* n. 44.

5. En el año santo 1975 (8 de diciembre), el mismo Pablo VI publica, como su testamento pastoral y evangelizador, y como el documento más importante de su pontificado la Exhortación apostólica *Evangelii Nuntiandi*, acerca de la Evangelización del mundo contemporáneo.

6. El mismo Pontífice había convocado el Sínodo con el objetivo de estudiar la Catequesis para los niños y jóvenes. Dicho Sínodo se reunió en 1977. Al terminar sus reflexiones, los padres sinodales se dirigieron al Pueblo de Dios en lo que se llamó; "*Mensaje del Sínodo de los Obispos al Pueblo de Dios*", y en el cual hay preciosas enseñanzas sobre la Catequesis.

7. Posteriormente y como había sucedido con el Sínodo 74 que entregó sus reflexiones al Papa en las cuales se inspiró la *Evangelii Nuntiandi*, del mismo modo el Sínodo 77 entregó sus reflexiones al Papa para que propusiera a la consideración de la Iglesia un nuevo documento sobre el tema. Bien sabido es cómo el Papa Pablo VI murió cuando estaba en su elaboración. Igual cosa sucedió al Papa Juan Pablo I y, solamente fue Juan Pablo II quien llegó a publicarlo con el título de *Exhortación Apostólica Catechesi Tradendae*, el 16 de octubre de 1979.

8. En el mismo año se había reunido la III conferencia general episcopal latinoamericana. Bien conocido es de todos el *Documento de Puebla* sobre la Evangelización en el presente y el futuro de América Latina. En la 3a. parte de este documento, en el capítulo III y bajo el numeral 3º, se encuentra el documento o capítulo de Catequesis, considerado como uno de los Medios de Evangelización. Son 39 números del documento total de Puebla.

9. El 4 de marzo del mismo año 1979 publica el Papa Juan Pablo II su

encíclica *Redemptor Hominis* que contiene no pocos elementos catequísticos que necesariamente hemos de tener en cuenta hoy.

10. El 30 de noviembre de 1980 hace Juan Pablo II un enorme regalo a la catequesis: la encíclica *Dives in Misericordia*, toda ella de puro sabor catequístico.

11. El 22 de noviembre de 1981 nos hace otro precioso regalo. Fruto del Sínodo sobre la Familia, la exhortación apostólica *Familiaris Consortio*, es un valioso aporte para la catequesis familiar.

Es preciso anotar que ciertamente no ha habido época en la Iglesia y especialmente en este siglo, en que haya habido búsquedas y aportes tan formidables para la catequesis como la década de los 70. Podríamos decir que es la edad de oro de la catequesis. Y tenía que ser así ya que se trata de la supervivencia misma de la Iglesia. Sin catequesis la Iglesia no podría existir. Es el "id y haced discípulos, bautizándolos en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo".

III. Originalidad y Riqueza de cada uno de estos Documentos

El documento de Catequesis de Medellín

El título de las conclusiones de Medellín fue: "La Iglesia en actual transformación de América Latina a la Luz del Concilio".

Es a la luz de este título como tenemos que enfocar cada uno de los documentos de Medellín. De ninguna manera afirmamos que lo dicho en ellos sea algo intrascendente y meramente transitorio. Siendo una explicitación del Evangelio para nuestro tiempo, hay allí afirmaciones de valor perenne.

Vamos a ver los aportes más ricos de Medellín a la Catequesis.

1. El método mismo del "ver-juzgar-actuar" ya es una contribución de sumo valor para la pastoral y por lo tanto para la catequesis. Si bien el Papa Juan XXIII había indicado este método como en extremo válido para la labor pastoral, sólo se institucionalizó a partir de Medellín. En estos tres pasos está contenida una catequesis integral.

2. *Comienza a revalorar la religiosidad popular.* La religiosidad popular puede ser ocasión o punto de partida para un anuncio de la fe. Luego veremos, claro está, que Puebla va mucho más lejos.

3. Las características que debe tener la renovación catequística:

- * la catequesis debe manifestar la *unidad del plan de Dios*;
- * sin caer en confusiones o identificaciones simplistas, la catequesis debe manifestar la *unidad profunda* que existe entre el proyecto salvífico de Dios y las aspiraciones profundas del hombre;
- * la catequesis debe conservar siempre su *carácter dinámico evolutivo*;
- * debe asumir totalmente las angustias y esperanzas del hombre de hoy para una liberación plena. "*Las situaciones históricas y las aspiraciones auténticamente humanas, forman parte indispensable del contenido de la catequesis*";
- * debe ser eminentemente *evangelizadora*. Se hace necesaria una evangelización de los bautizados, como una etapa en la educación de la fe;

* ya que estamos entrando cada vez más a la cultura de la imagen, la catequesis debe utilizar al máximo los medios de comunicación social.

¿No es cierto que hoy siguen siendo válidas todas estas características y con mayor razón puesto que cada vez vemos más urgentes cada una de ellas? ¿No podríamos decir que hay en América Latina, catequistas que aún no están viviendo ni siquiera "Medellín", primera interpretación del Concilio para nosotros?

El Directorio Catequístico general

Consta de seis partes:

- 1a. La actualidad del problema
- 2a. El ministerio de la Palabra
- 3a. El mensaje cristiano
- 4a. Elementos de metodología
- 5a. La catequesis según la edad
- 6a. La pastoral del ministerio de la Palabra.

Apéndice: iniciación a los sacramentos de la penitencia y de la eucaristía.

Vamos a reconocer lo más original de cada una de las partes haciendo algunos comentarios complementarios.

1a. Parte: La actualidad del problema

a) Después de citar GS en lo relativo a los cambios profundos y acelerados de nuestra época, concluye diciendo que la fe cristiana, si quiere arraigarse en las nuevas culturas que se suceden necesitan desarrollo y formas nuevas de expresión. El hombre creyente de hoy no es totalmente igual al hombre creyente de ayer.

¿Estaremos todos convencidos de esta afirmación y obramos en consecuencia?

b) Nuestra época es de pluralismo que no es considerado como un mal que hay que combatir; y es una época dinámica.

c) Por eso, más que conservar las costumbres religiosas, conviene hoy afrontar el problema de una reevangelización de las masas, de una renovada conversión de las mismas y de una más profunda y madura educación de la fe.

d) Ante el problema de la fe y las advenientes culturas lo que hay que renovar es el mismo lenguaje catequístico, por una parte y por otra no reducir el mensaje evangélico a sus consecuencias temporales, aunque de hecho las debe tener.

Es una verdadera revisión de vida lo que aquí descubrimos.

2a. Parte: El ministerio de la Palabra

Esta parte es un magnífico resumen de la Constitución Dei Verbum y por eso me limito a remitir al estudio que de la misma hicimos en este mismo trabajo, así como a los comentarios contenidos allá. Esto en lo que respecta al cap. 1º de la parte citada.

Cap. 2o: La catequesis en la misión pastoral de la Iglesia

a) El ministerio de la palabra tiene diversas formas según los fines que se persiguen.

- *la evangelización*: para suscitar el primer acto de fe;
- *la catequesis*: para que la fe, ilustrada por la doctrina, se torne viva, explícita y activa;
- *la liturgia*: homilía en el ámbito de la celebración litúrgica;
- *la teología*: estudio sistemático e investigación de las verdades de la fe.

b) Como la evangelización debe llevar necesariamente a la conversión como adhesión personal al mensaje revelado, la catequesis debe estar precedida o acompañada por la evangelización.

c) Formas de catequesis: según las circunstancias y necesidades. Niños adolescentes, jóvenes, adultos, catecúmenos.

Recuerden que la catequesis de adultos, como dirigida a hombres capaces de una adhesión plenamente responsable, debe considerarse como la forma de catequesis principal a la cual deben encaminarse todas las otras formas siempre necesarias (19-20).

d) Misión de la catequesis: *"la catequesis es una forma de acción eclesial que trata de llevar a la madurez de la fe tanto a las comunidades como a los individuos" (21).*

e) La catequesis supone la fe y tiende a profundizarla.

La catequesis por *la palabra*;

acompañada del *testimonio*;

acompañada de la *oración*

tiene como misión disponer a los hombres a recibir la acción del Espíritu Santo y convertirse más profundamente.

f) *La catequesis para ser auténtico compromiso de fe tiene que ser situacional y comunitaria*: "La catequesis tendrá siempre presente las legítimas aspiraciones del hombre así como el progreso y la realización de los valores que ellas involucran". "Sólo así podrá ayudar a hacer realidad la comunicación con Dios y proponer el mensaje cristiano de manera que aparezca como garantía del valor supremo de la vida humana" (23).

"A la catequesis toca pues, aclarar que los cristianos tienen que hacer la debida interpretación de las cosas humanas, principalmente los signos de los tiempos" (26).

Haciendo una interpretación a este texto desde Puebla podríamos recordar que concretamente en América Latina, esos signos son:

- aspiración a una *calidad de vida* más humana (DP 132);
- una *distribución más justa* de los bienes y oportunidades (133);
- una *convivencia social* fraterna donde se fomenten y tutelen los derechos humanos (143);
- *cambios estructurales* que aseguren una situación justa para las grandes mayorías (134);
- ser tenido en cuenta como *persona responsable* y como *sujeto de la historia* capaz de participar libremente en las opciones (135);

— en una palabra nuestro pueblo desea una *liberación integral* que no se agota en el cuadro de su existencia temporal sino que se proyecta a la comunión plena con Dios y con sus hermanos en la eternidad, comunión que ya comienza a realizarse aunque imperfectamente, en la historia (141).

g) La catequesis debe ser vehículo de unidad de los cristianos, exponiendo fielmente la jerarquía de verdades de la doctrina católica pero con claridad y con firmeza.

h) Al mismo tiempo debe dirigir la esperanza de los hombres hacia los bienes futuros. *Dimensión escatológica*.

i) En la educación de la fe es preciso admitir varios grados en el progreso de los individuos y comunidades.

j) Debe tener en cuenta la pedagogía de Dios que se fue revelando poco a poco en la historia de la salvación y al mismo tiempo acomodar la pedagogía de la Iglesia a las nuevas exigencias que hoy confronta el mensaje.

k) *Debe ser al mismo tiempo fiel a Dios y fiel al hombre*. Enseña la palabra de Dios con toda fidelidad, pero adapta su lenguaje a las edades, condiciones sociales, cultura y civilización. (Pablo VI hablará del transvase).

1. Todo lo anterior no se hará sin un auténtico testimonio eclesial.

La ausencia de éste es siempre un obstáculo para la aceptación de la palabra de Dios.

3a. Parte: *El mensaje Cristiano*

Esta es una de las partes más interesantes del Directorio. En efecto en ella se precisa exactamente lo que es necesario presentar como contenido de la fe en la catequesis. Dice el nº 38:

"La catequesis de ninguna manera debe limitarse a esa presentación inicial del contenido de la fe sino que debe *proponer de una manera cada vez más amplia y explícita*, el mensaje cristiano, de modo que los fieles individualmente y la comunidad, adquieran de él un conocimiento más profundo y *enfocuen los problemas humanos bajo la luz de la revelación*".

1. Ante todo propone el *Cristocentrismo* de la catequesis.

En Jesús encontramos unidas la verdad de Dios y la verdad del hombre. El es de verdad el único mediador por el cual Dios se acerca a los hombres y el hombre es llevado a Dios (40).

Por eso la fidelidad a Dios y al hombre en realidad es una sola: *fidelidad a Jesucristo*.

2. La estructura de toda catequesis debe ser *teocéntrica-trinitaria*: por Cristo al Padre en el Espíritu.

3. Uno de los puntos más interesantes de todo el Directorio es el de: *"la jerarquía de verdades que hay que guardar"*. Esas verdades se reagrupan en cuatro capítulos fundamentales:

- * El misterio de *Dios Padre*, Hijo y Espíritu Santo creador de todo.
- * El misterio de *Cristo*, Verbo Encarnado, que nació de María la Virgen y por nuestra salvación padeció, murió y resucitó.
- * El misterio del *Espíritu Santo*, presente en la Iglesia a la cual santifica y dirige hasta la gloriosa venida de Cristo.
- * El misterio *de la Iglesia* que es el cuerpo místico de Cristo en el cual la Virgen María ocupa un puesto eminente.

Tenemos que constatar que no siempre en nuestra acción catequística sale bien librada esta jerarquía de verdades. Basta que hagamos una encuesta entre los fieles y nos llevaremos más de una sorpresa.

4. Hace luego hincapié en que la catequesis siempre debe aparecer con las tres *démaniones* de la historia de la salvación:

- * Dimensión de pasado.
- * Dimensión de presente.
- * Dimensión de futuro.

Con frecuencia nos estacionamos en la segunda dimensión y de ese modo recortamos peligrosamente el mensaje.

5. Fuentes de la Catequesis:

- 1a. La Palabra de Dios escrita o en la Tradición.
- 2a. El Magisterio que enseña auténticamente.
- 3a. La Liturgia, celebración de la fe.
- 4a. La Iglesia en su vida.
- 5a. Los valores morales que existen en la sociedad humana.

Después de exponer en el capítulo 1º, como lo hemos visto, los criterios del Mensaje Cristiano, en el capítulo 2º presenta cada uno de los principales elementos de ese mensaje con una corta pero rica síntesis de cada uno.

En el presente trabajo nos limitaremos a enumerarlos y a destacar los apuntes más originales o novedosos de los susodichos temas o elementos.

1. El misterio de un solo Dios, Padre Hijo y Espíritu Santo.

"La historia de la salvación es lo mismo que la historia de los medios y modos como Dios, uno y verdadero, Padre, Hijo y Espíritu Santo se revela a los hombres, a quienes apartados del pecado, reconcilia y une consigo" (47).

2. El genuino culto de Dios en un mundo secularizado.

"El culto que Dios nos pide es el que va unido al propósito de hacer su voluntad en todos los campos de nuestra actividad y de multiplicar fielmente en el amor los talentos que El nos ha dado" (48).

Y ello debe manifestarse en obras de justicia y amor (49).

3. Jesucristo, Hijo de Dios, primogénito de toda la creación y salvador.

— Jesucristo centro de toda la economía de la salvación. La creación principio de esa economía. "La verdad de la creación no hay que proponerla simplemente como una verdad que separada de las demás tiene consistencia en sí misma, sino algo que de hecho se ordena a la salvación realizada por Jesucristo" (51).

"En Jesucristo el cristiano se sabe unido a toda la historia y en comunión con todos los hombres" (52).

— Jesucristo como verdadero Dios y verdadero hombre existente en la unidad de Persona divina. Es Dios en el hombre.

— Jesucristo Salvador y Redentor del mundo.

4. Los sacramentos son acciones de Cristo en la Iglesia que es el sacramento primordial. Enumera cada uno de los sacramentos y la doctrina general sobre los mismos, basándose especialmente en los documentos del Vaticano II. Remitimos por lo tanto a esa fuente, no sin hacer resaltar el interesante resumen presentado por el Directorio, que trae los aspectos fundamentales que es preciso presentar en el Mensaje respecto a los mismos sacramentos. En el apéndice del Directorio se insiste especialmente sobre la iniciación a la Eucaristía y Penitencia.

Desde el tiempo de los Santos Padres la catequesis mistagógica ha sido básica en la realización de un auténtico catecumenado. Indudablemente hemos hecho formidables esfuerzos en este sentido a través de los cursos presacramentales a pesar de la dificultad de convencer a los fieles de la necesidad de los mismos. Es preciso ser creativos para ayudar a los mismos fieles a comprender la importancia de los mismos y para buscar los modos, tiempos y circunstancias más adecuados para impartir dichos cursillos.

5. El hombre nuevo, la libertad humana y cristiana, el pecado del hombre, la vida moral de los cristianos y la perfección de la caridad comprenden una unidad que abarca todo el estilo nuevo, el estilo evangélico que los cristianos tenemos que optar para el seguimiento del Señor (60-64).

"El hombre es llamado a aceptar libremente en toda circunstancia el designio de Dios. Esta es la obediencia de la fe por la que el hombre se entrega entera y libremente a Dios. Y puesto que Dios es amor y su designio es comunicar en Jesucristo su amor y hacer de la humanidad una comunión en el amor recíproco, aceptar libre y perfectamente a Dios y a su designio, significa decidirse por una vida inspirada por el amor en la observancia de los mandamientos, es decir aceptar y vivir como mandamiento nuevo el compromiso de la caridad" (64).

6. La Iglesia, Pueblo de Dios e Institución salvífica. Es comunión.

Desde la LG presenta el Directorio la doctrina enriquecida y renovada sobre la Iglesia.

7. María Madre de Dios, Madre y modelo de la Iglesia. Es un compendio del capítulo VIII de la misma constitución LG.

8. La comunión final con Dios. "En Jesucristo y por su misterio, los creyentes esperan con esperanza ya desde esta vida terrena al Señor, que transfigurará nuestro cuerpo humilde para conformarlo al suyo" (69).

"La catequesis sobre los novísimos, mientras por una parte debe darse bajo el signo de la consolación, de la esperanza y de un saludable temor, de todo lo cual sienten una gran necesidad los hombres de nuestro tiempo, por la otra debe ser completamente fiel a la verdad" (69).

Esta es una maravillosa advertencia pastoral que el Directorio pone a la consideración de los catequistas.

Esta parte del Directorio sigue exactamente el mismo esquema del "*Credo del Pueblo de Dios*" de Pablo VI, del 30 de junio de 1968.

De todos es conocido que algunas corrientes de la Iglesia, que se autodenominan "progresistas" hicieron fuertes críticas al Credo del Pueblo de Dios. Se trata sólo de un compendio de la fe católica, pero que el Catequista tendrá que ir exponiendo a partir de la realidad y desde la experiencia de sus catequizandos.

4a. Parte: *Elementos de metodología*

Como lo dice muy claramente el título de esta parte, se trata en ella de aportar algunos "elementos de metodología", en general los más apropiados para nuestro tiempo. Tenemos que recordar que el método está condicionado por la visión que se tenga del hombre. Como veíamos al analizar la GS la *visión que ésta nos presenta del hombre exige necesariamente un cambio de enfoque en la misma metodología*. No hacerlo sería traicionar no sólo al hombre sino el mensaje mismo, puesto que no logra pasar íntegra y adecuadamente.

Seis puntos propone el Directorio a nuestra consideración:

1. *El papel del catequista*

"Más que la elección de un buen método, son las buenas cualidades humanas y cristianas las que aseguran el buen éxito" (71).

Bien sabido es que esas cualidades son en un triple sentido:

- * para consigo mismo;
- * para con el Mensaje;
- * para con los catequizandos.

Pero no debe olvidar que la adhesión al mensaje cristiano en último análisis no depende de él sino que es fruto a la vez:

- * de la gracia;
- * de la libertad.

Viene de perlas citar aquí una preciosa *obra catequética* hecha por el Papa catequista Juan Pablo I, quien nos dejó además como testamento catequístico las cuatro famosas catequesis de su corto pontificado.

El cardenal Luciani tituló su aporte a la catequesis: "*Nociones de Catequética*". Lo distribuyó en seis partes:

1. Qué es el catecismo.
2. El maestro catequista. Es aquí donde presenta los cuatro niveles de las dotes o cualidades del catequista:
 - religiosas
 - morales
 - profesionales
 - externas.
3. El alumno.
4. El método del catequista.
5. Las clases o encuentros de catecismo.
6. La organización del catecismo.

Este manual aunque escrito hace más de 20 años posee elementos de gran actualidad.

2. *El método inductivo y deductivo*

Después de asegurar que en nuestro tiempo es el método inductivo que parte de los hechos el que se acomoda más a nuestra mentalidad, afirma que la síntesis deductiva tendrá pleno valor sólo cuando se haya hecho el proceso inductivo.

3. *Las fórmulas*

Son útiles para una exposición exacta de la fe y para una posesión estable de la verdad.

"Ordinariamente las fórmulas se utilizan y se explican cuando la lectura o la investigación han llegado a una síntesis" (73).

Es preciso atenernos literalmente al espíritu de esta indicación. No pocos pastores de las comunidades cristianas están convencidos todavía de que en la catequesis lo fundamental es que la gente sepa de memoria fórmulas de la fe. Para llegar allá es preciso hacer toda una experiencia del Señor en la comunidad y de ninguna manera pensar que con las fórmulas ya hemos cumplido todo nuestro deber de catequistas.

De allí la urgencia de que no a cualquiera se le confíe la misión de catequista. Es preciso una mínima preparación pero sería sobre todos estos puntos a los que van a prestar este invaluable servicio a la comunidad.

Por eso diríamos parodiando al Concilio: si la vida pastoral de un obispo queda muy bien empleada si su preocupación fundamental es por sus sacerdotes, del mismo modo la vida pastoral del sacerdote quedará inmensamente bien empleada si la dedicó específicamente al cultivo y formación de sus catequistas.

Este número del Directorio privilegia y da prioridad a las fórmulas acuñadas por la tradición que se usan para expresar la fe y para orar, como son el Credo, Padrenuestro, etc.

4. *La experiencia*

"La experiencia hace nacer en el hombre intereses e interrogantes, esperanzas y ansiedades, reflexiones y juicios que confluyen en un cierto deseo de transformar el modo de vivir" (74).

Esa experiencia favorece la inteligibilidad del mensaje cristiano.

Pone de presente que fue el método utilizado por el mismo Señor. Por eso mismo se trata de iluminar esa experiencia con la luz de la revelación.

Como luego lo veremos, los siguientes documentos catequísticos estarán insistiendo en esa dimensión experimental de la fe. Es una consecuencia lógica de la ley de Encarnación que debe influir permanentemente en la transmisión del mensaje cristiano, al ejemplo de la Palabra Encarnada.

5. *Desarrollo de la actividad y creatividad de los catequizandos*

Es consecuencia lógica del anterior Toda enseñanza y toda comunicación humana requieren que se haga posible y se suscite una actividad interior en aquel a quien se dirigen (75).

6. Los grupos

De una manera especial destaca el Directorio la necesidad del aprendizaje de la vida y trabajo en grupo no sólo para el catequista sino para el catequizando. Estamos viviendo en la era de los grupos. Y hay edades en las cuales son especialmente importantes, y definitivas estas experiencias grupales como son la adolescencia y la juventud.

"La catequesis en grupo podrá mostrar a los jóvenes que la Iglesia no es algo extrínseco a su existencia, sino más bien una realidad de la que todos somos responsables, cada uno según su propia vocación y su propio ministerio" (76)

Es preciso valorar cada vez más esta modalidad de la metodología catequística. El grupo indudablemente es fuente de personalización, socialización, liberación y experiencia de la fe.

Al respecto recordemos que ha habido estudios de gran valor a nivel latinoamericano.

5a. Parte: *La catequesis según la edad*

Existen muchos tipos de catequesis que hemos ido diferenciando para lograr hacer más eficaz la transmisión del mensaje.

- Por edades:* Catequesis de la infancia.
 Catequesis de la niñez.
 Catequesis de la adolescencia y preadolescencia.
 Catequesis de la juventud.
 Catequesis de la adultez.
 Catequesis de la ancianidad o vejez.

La de adultos a la vez se subdivide: catecumenado o iniciación;
 para formación al apostolado;
 presacramental;
 de circunstancia especial de tipo
 personal, familiar, social.

Según los sectores:

- * Familia;
- * escuela;
- * colegio;
- * parroquia;
- * ceba y grupos apostólicos.

Según los ambientes:

- * Rural;
- * urbano.

Según la profesión:

- * Obreros;
- * militares;
- * universitarios;
- * profesionales.

Según situaciones específicas:

- * Inadaptados;
- * gamines;
- * prostitutas.

El Directorio se detiene específicamente en el análisis de las diferentes edades. Anota que es preciso tener en cuenta las características psicológicas de cada edad para mayor eficacia en la transmisión de mensaje. Aquí solamente haremos algunas anotaciones de cada edad.

Infancia: Es preciso recordar que en esta edad se asimila como por ósmosis los modos de actuar y los sentimientos de cada edad.

Niñez: El niño entra a formar parte de una sociedad más vasta que la familia, que absorbe sus energías e intereses. Comienza una participación más directa en la vida de la Iglesia. Es tiempo de un considerable progreso mental. Experiencia de cooperación con los otros.

Es preciso suscitar la creatividad y la actividad del muchacho.

Para los niños sin posibilidad de entrar a la escuela promover asociaciones específicas para la catequesis.

Adolescencia: Se caracteriza por la aparición laboriosa de la subjetividad. Crisis de identidad personal, crisis de oposición, lucha generacional, crisis de independencia, afirmación de sí mismo, sentido de vida. La vía preferible es la de tratar los problemas fundamentales típicos de esta edad con una serie de documentación teológica y humana y una adecuada metodología de la discusión colectiva (83).

Juventud: Necesidad de amar y ser amado, la búsqueda del otro sexo, la búsqueda más seria del amor, edad de las opciones. Necesidad del grupo.

Edad adulta: Ya habíamos visto cómo el mismo directorio insiste en que la catequesis más importante es la de los adultos. Es especialmente importante para vivir la comunión y superar la soledad; además para el perfeccionamiento de la personalidad (93-94).

Vejez: La importancia de este período de la vida no se reconoce suficientemente. La catequesis debe educar en esta edad para la esperanza, virtud en la cual la muerte es considerada como un paso a la verdadera vida. La vejez es un testimonio escatológico (95).

6a. Parte: *La pastoral del ministerio de la palabra*

El Directorio afirma que frente a la importancia de la acción catequística es preciso que los diferentes organismos respondan a la misma.

Para ello la pastoral del ministerio de la palabra exige:

1. Que se prepare una relación sobre el estado real de la situación local y sobre las posibilidades que se ofrecen.
2. Que se haga un programa concreto de acción.
3. Formación de los responsables de esta acción catequística.
4. Preparar los convenientes instrumentos de trabajo.
5. Conveniente organización de la catequesis.

6. Coordinación de la actividad catequística con los otros sectores de la pastoral.

7. Que se estimule la investigación.

8. Que se favorezca la cooperación internacional.

Lo que el Directorio propone pues es elaborar en cada diócesis y nación una auténtica planeación catequística. La catequesis es el alma de toda acción eclesial. Es hacer más clara la opción por el Señor en las personas y en las comunidades.

Interrogantes: ¿Qué conocimiento y análisis de la situación hay en serio en nuestra nación?

¿Qué programas de acción con sus objetivos, metas, medios, políticas y estrategias, calendario y distribución de responsabilidades, tenemos?

¿Qué prioridad se da en los gastos presupuestales a esta actividad básica de la Iglesia?

¿Qué clase de formación catequística estamos impartiendo?

¿Es una formación esporádica o permanente? ¿Incluye las 10 dimensiones fundamentales de la catequesis: antropológica, bíblica, histórica, cristológica, eclesiológica, doctrinal, moral, litúrgica, testimonial y pedagógico-metodológica?

¿Qué instrumentos tenemos? ¿Qué catecismos? ¿Sí responden a la mentalidad eclesial del Vaticano II?

¿Utilizamos los medios audiovisuales y los demás medios?

¿Hemos hecho esfuerzos por que el oficio catequístico diocesano sí esté constituido por un grupo de personas verdaderamente expertas en la materia?

¿Existe auténtica coordinación de la catequesis con los otros sectores o vertientes de la Pastoral o funciona como rueda suelta? ¿Qué tipos de reuniones se hacen para lograr esa pastoral de conjunto?

¿Se han hecho esfuerzos por tener un lugar adecuado para la formación de los catequistas y agentes de la pastoral por diócesis o por regiones y qué clase de formación se les está impartiendo?

¿Estamos convencidos de que en la catequesis como en cualquiera de las ramas de la ciencia eclesial es preciso intensificar la investigación y la actualización por la rapidez de los cambios y descubrimientos de nuestro mundo?

Concluyendo ya nuestro trabajo sobre el DCG tenemos que afirmar:

— Es un documento de plena vigencia y actualidad.

— Su desconocimiento ha hecho que la catequesis tome rumbos que son verdaderamente infieles con la Iglesia, bien sea por quedarse en moldes ya superados por el progreso catequístico eclesial o bien por privilegiar y dar más importancia a las dimensiones políticas y sociales de la misma, las cuales sin descuidarse, no deben ser las que condicionen todo el resto del Mensaje. El mismo Señor Jesús iluminó la realidad y las situaciones con el Evangelio y no al contrario: con la situación política o social iluminó el Evangelio.

— Es un documento nacido de la reflexión del Concilio Vaticano II. En él está reflejada toda la mentalidad de cambio para un cambio de mentalidad a que nos invitó el mismo Concilio.

— Es evidente que cada una de las cuestiones tratadas acerca de la catequesis, lo están de un modo sucinto y en resumen y que por lo tanto han de ser profundizadas por los catequistas y las comunidades.

— Aparentemente está ausente de él la dimensión del compromiso político para la justicia y el cambio de las estructuras de pecado; pero como lo

vimos en su debido lugar insiste en que "el hombre maduro en la fe adhiere plenamente a la invitación que contiene el mensaje evangélico, en virtud del cual es él llamado a la Comunión con Dios y con los Hermanos y traduce en su vida los deberes que derivan de esta invitación" (23).

— No dudemos de que si somos fieles a estas directivas tendremos una educación de la fe en los fieles mucho más rica y adecuada.

Evangelii Nuntiandi: El anuncio del Evangelio hoy

Si la catequesis supone una evangelización inicial, si al mismo tiempo es buscar la madurez de la fe recibida en la evangelización, y si no es posible entender una catequesis que a su vez no sea evangelización y particularmente en A. L. en donde la catequesis se hace a bautizados con muy escasa evangelización, por todo eso, todo lo que se diga de la evangelización concierne directamente a la Catequesis.

Este precioso documento fue un clarínazo de Pablo VI a la Iglesia para que se interrogara seriamente acerca de su deber fundamental que es Evangelizar. Son siete capítulos ricos en profundas enseñanzas:

1. Del Cristo Evangelizador a la Iglesia evangelizadora.
2. Que es Evangelizar.
3. Contenido de la evangelización.
4. Medios de evangelización.
5. Destinatarios de la evangelización.
6. Agentes de la evangelización.
7. El Espíritu de la Evangelización.

Principales *lecciones catequísticas* del documento:

1. Cristo anuncia ante todo un Reino, tan importante que con relación a él todo lo demás es relativo. Para nosotros hoy: ¿sí relativizamos lo relativo y absolutizamos lo absoluto? ¿Qué está en dependencia de qué?

2. Como núcleo y centro de su Buena Nueva Jesús anuncia la Salvación que es Liberación de todo lo que oprime al hombre. ¿Es ese nuestro gozo de hoy contribuyendo así a la más perfecta liberación?

3. La acogida a ellas se traduce en un cambio interior: metanoia:

- * conversión radical;
- * transformación profunda de la mente y el corazón;
- * para: — buscar juntos el Reino;
— construirlo, vivirlo, difundirlo.

¿Nuestro cambio sí lo es o solamente en apariencia, de máscara?

4. Evangelizar es la misión esencial de la Iglesia, es su dicha y vocación propias, su identidad más profunda. ¿De hecho para nosotros sí es la gran dicha, identidad y vocación el evangelizar?

5. Evangelizar es transformar desde dentro a la misma humanidad. Es por lo tanto tarea esencial de la catequesis a su vez.

6. Evangelizar se hace ante todo con el Testimonio que es capacidad de:

- * comprensión y aceptación;
- * de comunión de vida y de destino;
- * solidaridad con todo lo que existe de noble y bueno;
- * irradiación sencilla y espontánea de la fe en los valores que van más allá de los valores corrientes;
- * esperanza en algo que no se ve ni se puede soñar.

¿Cómo andan estas actitudes en nuestra vida? ¡Son lo primero!

7. El testimonio debe ser esclarecido por el anuncio claro e inequívoco del Señor Jesús. En su Nombre, Doctrina, Vida, Promesas, Reino, Misterio.

¿Pero lo hacemos como funcionarios o como discípulos que tenemos esa experiencia?

8. Y por la adhesión vital y comunitaria a las nuevas maneras de:

- * ser
- * vivir
- * convivir en la comunidad visible.

¿Se trasluce esto en nuestra vida? "El que ha sido evangelizado a su vez debe volverse evangelizador".

9. Contenido de la Evangelización: anunciar que el Creador no es poder anónimo y lejano: es Padre. Y el centro consiste en proclamar que en Jesucristo, Hijo de Dios hecho hombre, muerto y resucitado se ofrece a todos los hombres la salvación como don de la gracia y de la misericordia del Padre. Y es una salvación no puramente immanente sino que desborda los límites, deseos y esperanzas.

¿Si nos identificamos con alegría en este magnífico plan salvífico del Padre del que hoy más que nunca necesitan nuestros hermanos?

10. La evangelización afecta toda la vida del hombre. Debe llevar mensaje explícito y organizado y actualizado sobre:

- la vida familiar;
- la vida comunitaria de la sociedad;
- la vida internacional;
- la paz, la justicia, el desarrollo humano.

¿Lo hacemos así? ¿Criticamos a los hermanos que así lo cumplen? ¿Nos da miedo de ser los catequistas-profetas en todos esos niveles?

"No es posible proclamar el mandamiento nuevo sin proclamar el verdadero y auténtico crecimiento del hombre mediante la justicia y la paz".

11. La liberación cristiana debe abarcar al hombre entero, incluida la apertura al absoluto, supone una antropología cristiana, centrada en el Reino de Dios. Porque: *"La Iglesia es consciente de que aún las mejores estructuras, los sistemas más idealizados se convierten pronto en inhumanos si no hay una conversión del corazón y de la mente por parte de quienes viven en estas estructuras o las rigen"*.

La Iglesia no está por lo tanto para bendecir sistemas sino para ser la guardiana, defensora y profeta del hombre, sus derechos y deberes, buscando esa conversión del corazón y de la mente.

12. El medio de la predicación para la evangelización siempre ha sido necesario como lo explica San Pablo. El hombre moderno ha rebasado la civilización de la palabra para vivir hoy en la civilización de la imagen.

La Iglesia se sentiría culpable ante Dios si no empleara estos poderosos medios que la inteligencia humana perfecciona cada vez más (43).

¿Es nuestra homilía sencilla, clara, directa y acomodada y preparada con el Evangelio, el Magisterio y desde la realidad? ¿Qué medios audiovisuales y cómo los estamos empleando?

¡Existen tantas homilías que más deseangelizan y tantas catequesis que se desaprovechan y más bien vacunan contra el mensaje!

13. *Otro medio de evangelizar: la catequesis mediante una enseñanza religiosa sistemática, adaptándose a la edad y cultura tratando de fijar las verdades esenciales:*

- en la memoria;
- en la inteligencia;
- en el corazón (44).

La verdad que no se vive con el corazón no se vive. No se trata de hacer científicos de las verdades de la fe (teólogos ateos) sino *sabios* que miren con el corazón el sentido profundo de la vida.

14. Un gran medio de evangelizar (por lo tanto de catequizar) es el diálogo pastoral para transmitir a otro la propia experiencia de fe como Jesús mismo lo practicó (46).

Notemos que dice: para transmitir la "experiencia". No se trata tanto de los conceptos sino de la vida. "Jesucristo no es una definición sino una vida".

15. Bien orientada la religiosidad o piedad popular puede ser cada vez más, para nuestras masas populares un verdadero encuentro con Dios en Jesús. Hay que ser sensible a ella para percibir los valores y superar los riesgos de desviación.

¿Qué estamos haciendo para reevaluar esa R. P. en cuanto hace a los lugares, tiempos, objetos, novenas, oraciones, etc.?

16. El secularismo nace del drama del humanismo ateo que se erige en cuatro columnas:

- * el consumo;
- * el hedonismo;
- * el poder en el dominio;
- * discriminaciones de todo género, especialmente por el saber.

17. Es el primer documento que habla de la validez e importancia de las Cebis, a nivel universal. Después de analizar los diferentes tipos de las mismas, constatarías unas, del más fuerte sabor eclesial otras, propone las características que deben tener para que sean un verdadero crecimiento y enriquecimiento de la Iglesia.

Indudablemente estas Cebis son formidables escuelas de catequesis cuando son bien orientadas y con ánimo creativo luchan por una Iglesia más auténtica en el Espíritu Evangélico.

18. Una advertencia para los agentes de la Evangelización de máxima importancia: "Evangelizar no es para nadie un acto individual y aislado sino

profundamente eclesial: en unión con la misión de la Iglesia y en su nombre" (59).

... No existen muchos párrocos que aseguran: ¿"en mi parroquia se hace lo que yo diga"? ¿Será mentalidad eclesial?

19. Uno de los deberes fundamentales del evangelizador: *transvasar* que es transmitir lo esencial del mensaje evangélico, sin traicionarlo, a una cultura o a un lenguaje nuevo (63).

¿Quedarnos hablando un lenguaje de otros siglos será fidelidad a esta ley del transvase que es pura ley de encarnación?

20. No habrá Evangelización posible sin la acción del E. Santo (75).

El es el que nos hace:

- testigos auténticos;
- constructores de la unidad;
- servidores de la verdad;
- animados por el amor;
- con el fervor de los santos (76-80).

¿Cómo anda nuestra sintonía sincera y permanente con el Espíritu del Señor Resucitado? Con frecuencia hay bloqueo de comunicación con El.

21. "Ojalá que el mundo actual pueda recibir la Buena Nueva no a través de Evangelizadores tristes y desalentados, impacientes y ansiosos, sino a través de ministros del Evangelio cuya vida irradia el fervor y la alegría de Cristo" (80).

¿Qué imagen tienen de nosotros nuestros fieles y especialmente las personas más cercanas a nosotros? ¿Seremos la sonrisa de Dios para el mundo que tanto lo necesita?

22. "Sea María la estrella de la evangelización, siempre renovada" (82).

En María mantenemos nuestra fe, esperanza y amor renovados.

¿Amamos a María con la sencillez con que los hijos aman a la madre y nos confiamos a ella como los hijos que la saben siempre a su lado?

Los efectos producidos por esta exhortación apostólica demuestra que realmente fue un grito de Dios para despertar a la Iglesia en esta hora en que hay oportunidades magníficas de evangelización pero si estamos en actitud renovadora. Es un documento para volverlo oración.

Mensaje del Sínodo 1977 al Pueblo de Dios

Abordemos ahora este precioso Mensaje y escuchemos las principales *indicaciones* que nos da acerca de la catequesis.

1. Ante todo nos entrega una definición de catequesis: *la educación ordenada y progresiva de la fe y que está ligada estrechamente al permanente proceso de maduración de la misma fe.*

2. Detectan un hecho que aún hoy subsiste: En medio de tantos conflictos de ideas y de sistemas, una *nueva búsqueda de Dios* se va abriendo camino. En el inquieto corazón del hombre se pueden detectar nuevos signos de inquietud por las cosas divinas; y al mismo tiempo, se entrevé un sentido *nuevo de los valores humanos, especialmente en torno a la dignidad de la persona.*

Las aspiraciones de los jóvenes a la creatividad, a la justicia, a la libertad y a la verdad son el punto de partida de toda obra de educación.

Vemos aquí la insistencia de que las aspiraciones humanas están en plena sintonía con el Mensaje de Liberación integral ofrecida en Jesús.

3. Reconoce que la acción catequística adolece de una gran complejidad, por:

- situaciones nuevas en la evolución de la sociedad;
- la indiferencia y el rechazo;
- no poderse ejercer esta acción con libertad en muchos países;
- la diversidad de culturas;
- las nuevas técnicas que generan varias escalas de valores y las proponen indistintamente transformando profundamente las relaciones entre las personas.

4. Un gran aporte de este sínodo fue la indicación de evitar extremismos: *"la rutina que rechaza todo cambio y la improvisación que se lanza a la aventura, son igualmente peligrosas"*.

5. Otro de los aspectos más originales fue presentar la catequesis en sus tres aspectos fundamentales:

- * la catequesis es Palabra;
- * la catequesis es Memoria;
- * la catequesis es Testimonio.

Palabra:

- * Que te conozcan a tí, único Dios Verdadero;
- * Y a tu Enviado, Jesucristo (Jn 17, 3);
- * Es conocimiento de un misterio;
- * Es anuncio gozoso;
- * Sabiduría según el Espíritu;
- * Síntesis orgánica centrada en el misterio de Cristo.

No es:

- un saber cualquiera;
- un sistema;
- una abstracción;
- una ideología;
- una enseñanza cualquiera, incluso de contenido religioso, no es sin más, catequesis eclesial.

En cambio: cualquier palabra que llegue al hombre en su situación concreta y lo impulse a encaminarse hacia Cristo puede ser realmente una palabra catecumenal.

Memoria: La palabra y la acción de la comunidad eclesial sólo tienen sentido y eficacia porque son hoy la palabra y la acción que manifiestan a Jesucristo y vinculan a Él. La catequesis es en nuestro tiempo la manifestación del misterio escondido en Dios antes de todos los siglos. Por eso el primer lenguaje de la catequesis es la Sagrada Escritura y el Símbolo.

Concluye esta parte diciendo que por eso es normal que el cristiano apren-

da de memoria ciertas sentencias bíblicas, fórmulas litúrgicas, y expresiones de fe acuñadas por la reflexión viva de los cristianos.

Testimonio: Expresiones como compromiso, inculturación, acción eclesial, vida espiritual, oración personal y litúrgica, santidad, manifiestan esta misma realidad: el testimonio.

Es: el seguimiento de Cristo.

La catequesis, en cuanto es testimonio educa al cristiano para su inserción plena en la comunidad de los discípulos de Jesucristo que es la Iglesia.

Uno de los cometidos principales de la catequesis es suscitar eficazmente formas nuevas de compromiso serio, especialmente en el campo de la justicia.

6. Otro aporte novedoso de este mensaje y que después retomará Puebla, es el de la *originalidad de la pedagogía de la fe:*

En toda Catequesis íntegra hay que unir siempre de modo inseparable:

- * El conocimiento de la *Palabra de Dios;*
- * la *celebración de la fe* en los sacramentos;
- * la *confesión de la fe* en la vida cotidiana.

A estos tres pasos es preciso agregar el primero de todos que aparece en todo el documento: *partir de la realidad y tenerla como centro para la iluminación con la luz de Jesucristo.*

7. Insiste en el *carácter comunitario de la catequesis:* el lugar o ámbito normal de la catequesis es la comunidad cristiana... Los miembros de la comunidad son unos para otros proclamadores del misterio de Cristo. ¿Hasta dónde tomamos en serio este deber y derecho de catequizarnos y dejarnos catequizar por los otros en la Iglesia?

8. Otra insistencia muy novedosa: *toda catequesis es misionera,* porque impulsa cada vez a preocuparse de otras comunidades, suscita vocaciones misioneras, e inclina a actitudes de respeto hacia los hombres de cualquier religión o sistema y estimula a dar un testimonio cristiano.

Esta dimensión misionera es preciso hacerla mucho más clara y explícita a nuestros catequistas. Una de las fuentes de vitalidad de las Iglesias es su expresión vital misionera.

*El capítulo de Catequesis de la tercera Conferencia general del
Episcopado latinoamericano en Puebla*

De la misma manera que de la *Evangelii Nuntiandi* afirmamos que era un documento de puro sabor catequístico, puesto que todo lo que diga relación a la evangelización, por el mismo hecho atañe a la catequesis; así mismo tenemos que constatar que todo el documento de Puebla es en sí mismo catequístico.

El Padre Francisco Merlos, mejicano, tiene un interesante estudio sobre las 10 dimensiones básicas de la catequesis confrontadas con el documento de Puebla. No es difícil recordar los números o capítulos en los cuales se puedan apoyar cada una de estas dimensiones.

Esas dimensiones son: *Antropológica*
Histórica
Bíblica

Cristológica

Eclesiológica

Doctrinal

Moral

Litúrgica

Testimonial

Pedagógica

Aquí nos limitaremos a reconocer los puntos más originales y específicos de Puebla en cuanto a la catequesis como tal y luego veremos la ubicación exacta que el documento le da a la Catequesis.

1. *Novedades de Puebla*

a) Si queremos llegar a una renovación profunda de la vida cristiana y por lo tanto a una nueva civilización que sea participación y comunión de personas en la Iglesia y en la sociedad, la catequesis debe ser acción prioritaria en América Latina.

Van casi cuatro años después de esta observación. ¿La hemos tomado en serio en el mismo tono en que se dijo?

b) Entre los hechos positivos detectados por la Conferencia se destaca el que se haya redescubierto la *dimensión comunitaria* de la catequesis de tal modo que la comunidad eclesial se está haciendo responsable de la catequesis en todos sus niveles (983).

Así mismo que cada vez se toma conciencia de que la catequesis es un proceso dinámico, gradual y permanente de la educación de la fe (984).

c) Entre los aspectos negativos resalta el que a menudo se cae en dualismos y falsas oposiciones como entre el formulismo y lo vivencial.

d) Lo más destacado de este documento son los *criterios teológicos* que aporta Puebla para que exista auténtica catequesis (992-999).

* *Comunión y participación;*

* *fidelidad a Dios* en su Palabra dada en Jesucristo;

* *fidelidad a la Iglesia;*

* *fidelidad al hombre latinoamericano.* Uno de los aportes - clave de Puebla es respecto a esta fidelidad: "La catequesis debe iluminar con la Palabra de Dios las situaciones humana y los acontecimientos de la vida para hacer descubrir en ellos la presencia o la ausencia de Dios" (997).

¡Cuánto habrá que comentar este número de Puebla!

* *conversión y crecimiento;*

* *catequesis integradora.* (Aquí retoma exactamente los pasos de la Pedagogía de la fe traídos en el "Mensaje al Pueblo de Dios").

Como luego estudiaremos más extensamente estos criterios aquí nos limitamos a enumerarlos, no sin dejar constancia que en ninguno de los documentos anteriores se encuentran ordenada y claramente enumerados los criterios teológicos fundamentales de la catequesis.

e) El empeño por una *metología de la fe*, en forma de proceso, permanente y por etapas progresivas, así:

De donde tenemos que concluir:

1. Lo primero y fundamental es la evangelización.
2. La catequesis es un medio para proseguir y hacer más explícita y madura dicha evangelización.
3. La catequesis auténtica ha de seguir el mismo esquema que el de la evangelización, partiendo de la realidad para iluminarla.
4. Los contenidos esenciales e integrales de la evangelización son los mismos que debe explicitar la catequesis.
5. El Espíritu Santo es el motor principal de toda catequesis como lo es de toda evangelización.
6. Los centros y agentes de la evangelización son los mismos de la catequesis cada uno en el lugar que le corresponde y guardando la subsidiariedad y corresponsabilidad.
7. Ha de contar con los otros medios como subsidiarios para una educación en la fe integral.
8. Las opciones preferenciales de la evangelización han de ser las de la catequesis.

La primera Encíclica del Pontificado de Juan Pablo II: Redemptor Hominis

Aunque esta encíclica no tuvo en sí misma un enfoque catequístico, sin embargo aportó valiosos enfoques y riquezas para la catequesis.

1. Ante todo está montada sobre el trípode del contenido esencial de la evangelización, después del capítulo 1º introductorio,

2º El misterio de la Redención;

3º El hombre redimido y su situación en el mundo contemporáneo;

4º La misión de la Iglesia y la suerte del hombre.

2. Es un precioso aporte a la *antropología cristiana. Fidelidad al hombre.*

— *El hombre no es plenamente hombre si no ha recibido la revelación del amor en Jesucristo.*

"El hombre no puede vivir sin amor. El permanece para sí mismo un ser incomprensible, su vida está privada de sentido si no se le revela el amor, si no se encuentra con el amor, si no lo experimenta y lo hace propio, si no participa en él vivamente. Por esto precisamente Cristo Redentor, revela plenamente el hombre a sí mismo" (10).

En la Redención de Cristo el hombre es creado de nuevo.

— *El Evangelio es profundo estupor respecto al hombre.*

"Ese profundo estupor respecto al valor y a la dignidad del hombre se llama Evangelio. Se llama Buena Nueva. Se llama también cristianismo" (10).

— *Cristo se ha unido a todo hombre. Es el camino hacia el hombre.*

"Cristo, mediante la encarnación se ha unido en cierto modo a todo hombre. El es el camino hacia todo hombre, así como es el camino hacia la casa del Padre y es el camino principal de la Iglesia" (13).

— *El hombre es el camino de la Iglesia.*

"Este hombre es el primer camino que la Iglesia debe recorrer en el cum-

plimiento de su misión, él es camino primero y fundamental de la Iglesia, camino trazado por Cristo mismo, vía que inmutablemente conduce a través del misterio de la Encarnación y Redención" (14).

3. Por eso, deber de la Evangelización-Catequesis es *defender a ese hombre de sí y de las cosas*.

"El hombre actual parece estar siempre amenazado por lo que produce, es decir, por el resultado del trabajo de sus manos, y más aún por el trabajo de su entendimiento, de las tendencias de su voluntad, y lo hacen objeto de alienación". "Era voluntad del Creador que el hombre se pusiera en contacto con la naturaleza como dueño, custodio, inteligente y noble y no como explotador y destructor sin ningún reparo" (15).

4. *Por lo mismo al hombre es preciso defenderlo del "tener más" para ayudarlo a "ser más"*.

"El hombre no puede renunciar a sí mismo, ni al puesto que le es propio en el mundo visible, no puede hacerse esclavo de las cosas, de los sistemas económicos, de la producción y de los propios productos" (16).

5. *Así mismo el Evangelizador catequista tiene que denunciar los desajustes contra el hombre de la civilización del consumo, del desechable y de la civilización del armamentismo.*

"No se avanzará en este camino difícil de las indispensables transformaciones de las estructuras de la vida económica, si no se realiza una verdadera conversión de las mentalidades y de los corazones". ¡Estamos aquí en pleno ámbito catequístico y evangelizador!

"Todos sabemos bien que las zonas de miseria o de hambre que existen en nuestro globo, hubieran podido ser fertilizadas en breve tiempo, si las gigantescas inversiones de armamentos que sirven a la guerra y a la destrucción, hubieran sido cambiadas en inversiones para el alimento que sirvan a la vida" (16).

6. *¡La gran tarea de la Iglesia es ser guardiana de ese tesoro!*

"La Iglesia, tratando de mirar al hombre como con los ojos de Cristo mismo, se hace cada vez más consciente de ser la custodia de un gran tesoro, que no le es lícito estropear, sino que debe crecer continuamente. El tesoro de la humanidad, enriquecido por el inefable misterio de la filiación divina, de la gracia de la adopción, en el Unigénito Hijo de Dios mediante el cual decimos a Dios: Abba, Padre, es también una fuerza poderosa que unifica a la Iglesia, sobre todo desde dentro, y da sentido a toda su actividad" (18).

Cómo deben repercutir en nuestros oídos estas palabras hoy, cuando el "tesoro" ya no es el hombre sino las cosas, y no es el hombre el que domina las cosas sino las cosas las que dominan al hombre.

7. *Este servicio al hombre lo cumple la Iglesia participando del triple oficio que es propio de su mismo Maestro y Redentor:*

- + profético: como responsable de la verdad;
- + sacerdotal: especialmente en los sacramentos de la Eucaristía y Penitencia, que plenifican al hombre;
- + real: la misión de la Iglesia es servir para reinar.

"Servir exige tal madurez espiritual que hay que definirla como el reinar" (21).

8. *La Iglesia siempre pero especialmente en estos tiempos tiene necesidad de "una Madre" para caminar hacia el hombre.*

"Ningún otro como María sabrá introducirnos en la dimensión divina y humana de este misterio: el de Cristo camino del hombre" (22).

Estos, pensamos, son los principales apuntes catequísticos que podemos entresacar de esta preciosa encíclica. Estos ocho puntos expuestos, además de ser como lo hemos visto, características fundamentales de la antropología cristiana, deben volverse actitudes permanentes del Catequista que valora su "servicio" para al hombre de hoy.

La Carta Magna de la Catequesis: La Catechesi Tradendae

Todos los años anteriores fueron indudablemente de gran creatividad y de formidable crecimiento de la catequesis como ciencia y como acción eclesial, como lo hemos visto.

Pero tampoco se puede negar que toda época de búsqueda engendra al mismo tiempo desvíos y desenfoces de la genuina orientación y acción eclesiales. Para afianzar las primeras y situar en su debido lugar las otras, fue convocado el Sínodo 77 y el documento que vamos a analizar. Si éstas no fueron las razones fundamentales, ciertamente influyeron en la convocatoria del Sínodo y en la Exhortación.

De lo que sí podemos estar seguros es de que la CT es un documento de gran beneficio y utilidad para la catequesis de nuestros tiempos e indudablemente del futuro inmediato de la historia de la Iglesia.

Los aspectos más novedosos de la CT

a) *Recalca el Cristocentrismo de la catequesis.* "Hay que subrayar, en primer lugar, que en el centro de la catequesis encontramos esencialmente una Persona: la de Jesús de Nazareth" (5). Y allí mismo continúa: "El fin definitivo de la catequesis es poner a uno no sólo en contacto sino en comunión, en intimidad con Jesucristo".

b) *La constante preocupación de todo catequista:*

- * comunicar la doctrina y vida de Jesús;
- * en el contacto asiduo con la Palabra y el Magisterio;
- * en la familiaridad profunda con Cristo y con el Padre;
- * en el espíritu de oración;
- * en el desapego de sí mismo (6).

c) *Pero ese Cristo es más que verdades:*

"Esta doctrina no es un cúmulo de verdades abstractas sino la comunicación del misterio vivo de Dios, mostrando lo que él es, hace y dice" (7).

d) Las cuatro lecciones que de la experiencia de la Iglesia nos han quedado:

— *La catequesis es derecho y deber de la Iglesia.* Se había hablado mucho de la Catequesis como un deber pero muy poco se había insistido en ella como derecho. "Todo bautizado tiene el derecho de recibir de la Iglesia una formación y una enseñanza" (14).

— *La catequesis es tarea prioritaria.*

"La Iglesia es invitada a consagrar a la catequesis sus mejores recursos en hombres y energías". (15).

— *Responsabilidad común y diferenciada* (16).

— *Renovación continua y equilibrada* (17).

Los dos adjetivos son igualmente importantes. No hay auténtica renovación si no es continua, permanente, una disposición de la Iglesia y del educador de la Fe. Pero mucho menos si lo que se quiere es ser "tirapiedra" en la Iglesia y afirmar que nada de lo hecho hasta ahora fue válido. Es preciso ante la renovación evitar tres extremos:

— el fixismo: todo lo antiguo fue lo mejor;

— el indiferentismo: eso no es conmigo;

— la actitud revolucionaria: sólo lo nuevo es válido.

e) *Algunas definiciones de catequesis:*

* Conjunto de esfuerzos realizados por la Iglesia para hacer discípulos, para ayudar a los hombres a creer que Jesús es el Hijo de Dios (1).

* Es educación de la fe que comprende una enseñanza de la doctrina cristiana, dada generalmente de modo orgánico y sistemático con miras a iniciarlos en la plenitud de la vida cristiana (18).

* Tiene como objetivo:

— hacer madurar la fe inicial;

— educar al verdadero discípulo por medio de un conocimiento más profundo y sistemático de la Persona; y Mensaje de Jesús (19).

* Por su finalidad: hacer crecer a nivel de conocimiento y de vida el germen de fe sembrado por el Espíritu Santo con el primer anuncio y transmitido eficazmente a través del bautismo.

* Es la enseñanza: orgánica y bien ordenada.

— sistemática;

— elemental;

— completa (repite 11 veces);

— integral;

— abierta (21).

f) Debe educar *para la ortopraxis y la ortodoxia:*

"El cristianismo es inseparablemente la una y la otra. Es inútil insistir en la una con detrimento de la otra" (22).

g) Después de recordar los elementos esenciales del Mensaje Cristiano, insiste en *la catequesis por y para la justicia:*

Ciertamente en ningún documento se habla tan explícita y apremiantemente de este deber de la catequesis: "debe iluminar realidades como la acción del hombre por su liberación integral, la búsqueda de una sociedad más solidaria y fraterna, la lucha por la justicia y la construcción de la paz" (29).

h) *Todos somos catequizandos.* Es permanente educación de la fe. No instalarse en lo ya poseído y adquirido. "En la Iglesia de Jesús, nadie debería sentirse dispensado de recibir la catequesis". (45).

i) *La inculturación:* "La catequesis está llamada a llevar la fuerza del Evangelio al corazón de la cultura y de las culturas" (53).

NB. En documento aparte estudiamos el análisis comparativo entre la CT y la Dives in Misericordia (cf. *Medellín*, n. 30).

Exhortación apostólica "Familiaris consortio" sobre la familia.

La catequesis familiar salió inmensamente enriquecida con este trascendental documento. No sólo por su contenido sino por la extensión misma es un documento destacado en los últimos tiempos de la Iglesia.

1. Toda la Exhortación, en sí misma, es una larga, precisa y necesaria catequesis sobre la familia y el matrimonio. Ningún catequista puede prescindir de él al abordar estos temas.

2. *La vocación fundamental del hombre es el amor.*

"Dios ha creado al hombre a su imagen y semejanza, llamándolo a la existencia por amor, lo ha llamado al mismo tiempo al amor. El amor es por tanto la vocación fundamental e innata de todo ser humano" (11).

Es por lo tanto deber fundamental de la catequesis y del catequista el cultivo de esa vocación fundamental.

3. *La palabra central de la Revelación: Dios ama a su pueblo, se sigue haciendo realidad en el matrimonio.*

"La palabra central de la Revelación, Dios ama a su pueblo, es pronunciada a través de las palabras vivas y concretas con que el hombre y la mujer se declaran su amor conyugal" (12).

El catequista no puede perder de vista esta semejanza existencial de la Revelación.

4. *Todo sacramento es a la vez memorial, actualización y profecía* (13).

El catequista no puede perder de vista que la catequesis es exactamente vivida en las tres dimensiones, si de verdad lo es.

5. *La familia realiza su misión catequística en cuatro niveles:*

a) *Forma una Comunidad de Personas.*

"Todos los miembros de la familia, cada uno según su propio don tienen la gracia y la responsabilidad de construir, día a día, la comunión de personas, haciendo de la familia una escuela de humanidad más completa y más rica. Es lo que sucede con el cuidado y el amor hacia los pequeños, los enfermos y los ancianos; con el servicio recíproco de todos los días, compartiendo los bienes, alegrías y sufrimientos" (21).

Esto mismo se hace:

- con el intercambio educativo;
- con el espíritu de sacrificio;
- con la experiencia gozosa de la reconciliación;
- con el reconocimiento de los derechos y obligaciones de la mujer;
- con el reconocimiento de la importancia del padre;
- con el reconocimiento de los derechos del niño.

b) *Está al Servicio de la Vida*

"El cometido fundamental de la familia es el servicio a la vida, el realizar a lo largo de la historia la bendición original del Creador, transmitiendo en la generación la imagen divina de hombre a hombre" (28).

Podemos afirmar con toda certeza que así como el primer acto evangelizador de Dios para el hombre fue la creación, del mismo modo desde el momento mismo de nuestra gestación, empezaron los padres en la familia a ser los primeros catequistas.

Por eso ante la mentalidad "contra la vida" que hoy aparece por todas partes, la familia debe ser la primera catequista de la dignidad y respeto por la misma vida.

"La función de transmitir la vida debe estar integrada en la misión global de toda la vida cristiana, la cual sin la cruz no puede llegar a la resurrección" (34).

La Educación también es Servicio a la Vida

"El derecho-deber educativo de los padres se califica como esencial, relacionado como está con la transmisión de la vida humana; como original y primario, respecto al deber educativo de los demás; como insustituible e inalienable porque no puede ser usurpado o delegado en otros" (36).

Esta educación es catequesis integral cuando es, como lo pide el documento, educación en los valores esenciales de la vida humana: justa libertad, verdadera justicia, auténtico amor, porque la familia es la primera y principal escuela de la socialidad; además una educación sexual clara y delicada.

c) *Participa en el Desarrollo de la Sociedad*

Es uno de los pasos esenciales en lo que Puebla llama catequesis integradora. Si la catequesis no lleva al compromiso, se queda en mera elucubración teórica. Es preciso que comprometa en, desde y para la vida personal y comunitaria en la sociedad.

Las razones que da el documento muestran a las claras este deber:

- * la familia es célula primera y vital de la sociedad;
- * la familia es la primera experiencia de comunión y participación. Por lo tanto la mejor catequesis en ella es el clima de respeto, justicia, diálogo, amor;
- * por eso es preciso defender los derechos inalienables de la familia. Enumera 14 entre los cuales se destaca el derecho a creer y profesar su propia fe y a difundirla (47).

d) *Participa en la Vida y Misión de la Iglesia*

Por eso no sólo reciben el amor de Cristo, convirtiéndose en comunidad salvada, sino que están también llamados a transmitir a los hermanos el mismo amor de Cristo, haciéndose así comunidad "salvadora" (49).

Participa por lo tanto de la triple misión del Señor Jesús, sacerdote, profeta y rey.

1. *Como profeta: la familia cristiana, comunidad creyente y evangelizadora.*

"En la medida en que la familia cristiana acoge el Evangelio y madura en la fe, se hace comunidad evangelizadora" (52).

"La familia cristiana, hoy sobre todo, tiene una especial vocación a ser testigo de la alianza pascual de Cristo, mediante la constante irradiación de la alegría del amor y de la certeza de la esperanza".

Y continúa: "La Iglesia doméstica es el único ámbito, en muchos lugares, donde los niños y los jóvenes pueden recibir una auténtica catequesis".

El hacer recalcar lo siguiente es de máxima importancia: "No hay que olvidar que el servicio llevado a cabo por los cónyuges y padres cristianos en favor del Evangelio es esencialmente un servicio eclesial, o sea que se realiza en el contexto de la Iglesia entera en cuanto comunidad evangelizada y evangelizadora" (53).

Por otra parte la fe y la misión evangelizadora de la familia cristiana poseen la dimensión misionera católica. Se podría decir que los padres en el hogar son verdaderos "misioneros del amor y de la vida" (54).

2. Misión sacerdotal: la familia cristiana comunidad en diálogo con Dios.

"La familia cristiana está inserta en la Iglesia, pueblo sacerdotal, mediante el sacramento del matrimonio, en el cual está enraizada y de la cual se alimenta, es vivificada continuamente por el Señor y es llamada e invitada al diálogo con Dios mediante la vida sacramental, el ofrecimiento de la propia vida y de la oración" (55).

Es por lo tanto una consecuencia lógica de la función sacerdotal del Pueblo de Dios. La catequesis evidentemente no solamente es iluminación de la vida con la Palabra del Señor y proclamación de la misma, sino que también es celebración, especialmente sacramental, como lo anotamos en el Mensaje al Pueblo de Dios del Sínodo '77 y en cap. de Puebla.

Ello se da especialmente:

— por la vivencia de una *auténtica y profunda espiritualidad conyugal y familiar* (56);

— por la *vida y celebración de la Eucaristía que es la fuente* misma del matrimonio cristiano (57);

— por la *vivencia del arrepentimiento y perdón* mutuo dentro de la familia cristiana que tanta parte tienen en la vida cotidiana y hallan su momento sacramental específico en la *Penitencia* cristiana (58);

— *por la vida de oración*, especialmente la hecha en común, como diálogo suplicante dirigido al Padre. Esta plegaria tiene como contenido la misma vida de la familia.

Son éstos todos momentos catequísticos fuertes dentro de la vida del hogar que es preciso reevaluar cada vez más.

3. Misión caritativa: familia cristiana, comunidad al servicio del hombre.

El testimonio, manifestado en el compromiso es el paso fundamental, punto de llegada del cualquier catequista. Por eso también este aspecto ha de estimarse inmensamente en este enfoque de la catequesis familiar.

"La familia cristiana es así animada y guiada por la ley nueva del Espíritu y en íntima comunión con la Iglesia, pueblo real, es llamada a vivir su servicio de amor a Dios y a los hermanos" (63).

"Otro cometido de la familia es el formar los hombres al amor y practicar el amor en toda relación humana con los demás, de tal modo que ella no se cierre a sí misma, sino que permanezca abierta a la comunidad, inspirándose en un sentido de justicia y de solicitud hacia los otros, consciente de su propia responsabilidad hacia toda la sociedad" (64).

7. *El futuro de la evangelización está en la familia.*

Una llamada de atención prioritaria del Papa en este documento: "la certeza de que la evangelización en el futuro, depende en gran parte de la Iglesia doméstica" (65).

Uniendo con las opciones preferenciales de Puebla podríamos decir, que la opción por los pobres y los jóvenes deben hacerse fundamentalmente desde la familia y por la familia. De nuestra inventiva y creatividad depende el que esto se vuelva realidad en nuestras opciones pastorales.

Es precisamente la catequesis de preparación para la constitución de las nuevas familias la que debe esmeradamente ser revisada y preparada y ello en un triple nivel:

— *Preparación remota*: desde la infancia en una sólida formación, humana, espiritual y catequística.

— *Preparación próxima*: desde la edad oportuna y con una adecuada catequesis, como en un camino catecumenal. Esta catequesis de cuantos se preparan al matrimonio cristiano es absolutamente necesaria (66).

— *Preparación inmediata*: tanto más necesaria para aquellos prometidos que presentan aún carencias y dificultades en la doctrina y la práctica cristiana (66).

— *La celebración misma*: debe ser una proclamación de la Palabra de Dios y una profesión de fe de los creyentes, con participación plena, activa y responsable de todos los presentes, con hondo significado humano y religioso y por lo tanto catequístico (67).

— *Todo este proceso es una magnífica oportunidad* para educar en la fe a los que se acercan a este sacramento y para darle a toda la fiesta un fino sabor catequístico; así mismo es preciso, por aquello de la inculturación, aprovechar todos los elementos de las diferentes culturas que ayuden a hacer más clara, explícita y atractiva la catequesis y celebración del sacramento y de la vida cristiana (68).

— *El seguimiento postmatrimonial*, en los diferentes movimientos eclesiales, debe constituirse en una verdadera catequesis - evangelización que siga madurando la opción cristiana de las parejas.

8. Especial esmero y dedicación catequística, según la actitud del B. Pastor-catequista, exigen los casos difíciles como son: las familias de emigrantes, las divididas ideológicamente, los matrimonios mixtos, los matrimonios a prueba, las uniones libres de hecho, los católicos unidos con mero matrimonio civil, separados y divorciados, no casados de nuevo, divorciados casados de nuevo, los privados de familia.

"La Iglesia está plenamente convencida que todos pueden obtener de Dios la gracia de la conversión y de la salvación, si perseveran en la oración, en la penitencia y en la caridad (85).

9. *El futuro de la humanidad se fragua en la familia* e indudablemente en familia evangelizada y catequizada.

"Nos corresponde el deber de anunciar con alegría y convicción la Buena Nueva sobre la familia".

10. El más fácil camino para lograr entrar a cada hogar es: la Virgen María, Madre de la pequeña Iglesia doméstica (86).

N. B. Ya en imprenta el presente estudio, se realizó en Quito - Ecuador, la primera semana latinoamericana de Catequesis. A ella asistieron cerca de 100 catequistas de todo el Continente.

Su tema fue "La Comunidad Catequizadora en el presente y futuro de A.L."

Indudablemente las reflexiones de este destacado evento eclesial catequístico latinoamericano, serán un preciado aporte a nuestras labores catequísticas. Al mismo tiempo darán origen a nuevas y profundas búsquedas.

Carta del Papa Juan Pablo II a la Conferencia Episcopal de Nicaragua

Queridos Hermanos en el Episcopado.

Mientras, en obediencia a la misteriosa llamada que lo hizo Sucesor de Pedro, de buena gana entrega lo que tiene y hasta se entrega a sí mismo por el bien de todos (cf. 2 Cor 12, 15), el Papa no olvida sus propios deberes hacia quienes, en las Iglesias Particulares de todo el mundo desempeñan, en medio a no pocas dificultades, el ministerio de Pastores.

A ellos los une un vínculo especial. Especial por sus raíces evangélicas, pues a Pedro, a quien había conferido el primer puesto entre los Doce, Jesús quiso confiar en un momento solemne de su vida, la misión de confirmar a sus hermanos en la fe y en el servicio apostólico (cf. Lc 22, 32). Especial también por su naturaleza teológica: el Concilio Vaticano II, profundizando la antigua doctrina de la colegialidad episcopal, subrayó con riqueza de conceptos y de expresiones que el Colegio episcopal "en cuanto compuesto de muchos, expresa la variedad y la universalidad del Pueblo de Dios, y en cuanto reunido bajo una sola cabeza, significa la unidad del Cuerpo de Cristo" (*Lumen Gentium*, 22; cf. *Christus Dominus*, 2).

Por razón de este vínculo, al que el aspecto dogmático no quita nada a su dimensión profundamente afectiva, y dadas las peculiares circunstancias en las que sois llamados a ejercer vuestro ministerio episcopal, sabed que os estoy muy cercano. Cercano en cuanto "no ceso de dar gracias acerca de vosotros y de hacer memoria de vosotros en mi oración" (Ef 1, 16). Cercano por la intención e interés con los que me informo constantemente sobre vuestras actividades pastorales. Cercano por el sostén espiritual a vuestra labor, tan devota cuanto exigente y delicada, en favor de la promoción humana, personal y colectiva de vuestras gentes. Cercano, finalmente en mi fraterna solicitud por vuestro quehacer de Pastores y Maestros en las Iglesias a vosotros confiadas.

Además, la fiesta de hoy de los Apóstoles Pedro y Pablo, avivando en nosotros el sentido de la Colegialidad, me da la oportunidad de escribiros, con

el "vivo deseo de veros, para comunicaros algún don espiritual con el cual seáis fortificados" (Rom 1, 10).

Quisiera que encontrarais ya en las precedentes consideraciones la primera y fundamental expresión del aliento y estímulo que deseo comunicaros. Un Obispo nunca está solo, puesto que se encuentra en viva y dinámica comunión con el Papa y con sus hermanos Obispos de todo el mundo. No estáis solos: os sostiene la presencia espiritual de este hermano mayor vuestro y os rodea la comunión afectiva y efectiva de miles de hermanos.

Pero os quiero invitar a pensar en otra, más reducida pero no menos importante dimensión de la comunión: la comunión entre vosotros mismos, miembros de esa querida Conferencia Episcopal de Nicaragua.

Esta comunión, nacida de la participación en la plenitud del sacerdocio de Jesucristo, no es meramente externa, no está hecha de convenciones o protocolos; es una comunión sacramental y como tal debe ser puesta en práctica.

Os confieso que no puedo tener gozo más grande que el de saber que entre vosotros prevalece por encima de todo lo que pudiera dividirlos, esta unidad esencial *in Christo et in Ecclesia*. Unidad tanto más exigente y necesaria cuanto de ella dependerá, por un lado la credibilidad de vuestra predicación y la eficacia de vuestro apostolado, y por otro la comunión que, supuestas las conocidas dificultades, tenéis la misión de construir entre vuestros fieles.

Ahora bien, esta unidad de los fieles aparece a nuestros ojos como el don quizá más precioso —porque frágil y amenazado— de esta Iglesia en Nicaragua vuestra y nuestra.

Lo que declaró el Concilio Vaticano II sobre la Iglesia universal —que es señal e instrumento de la unidad a construir en el mundo y en la humanidad (cf. *Lumen Gentium*, 1)— se puede aplicar, en la debida medida, a las comunidades eclesiales a todos los niveles.

Por eso la Iglesia en Nicaragua tiene la gran responsabilidad de ser *sacramento*, es decir señal e instrumento de unidad en el País. Para ello debe ser ella misma, como comunidad, una verdadera unidad e imagen de la unidad.

A este respecto, hay que recordar que cuantos más fermentos de discordia y desunión, de ruptura y separación existen en un ambiente, tanto más la Iglesia debe ser ámbito de unidad y cohesión. Pero lo será solamente si da testimonio de ser "cor unum et anima una" gracias a principios sobrenaturales de unidad, suficientemente enérgicos y determinantes para vencer las fuerzas de división a las cuales ella también se encuentra sujeta.

Puesto que sois por vocación divina signos visibles de unidad, ojalá logréis que no se dividan a causa de opuestas ideologías los cristianos de vuestro País, a quienes congrega "un solo Señor, una sola fe, un solo Bautismo, un solo Dios y Padre", como ellos suelen cantar inspirándose en palabras del Apóstol Pablo. Y ojalá que unidos por la misma fe y rechazado todo lo que es contrario o destruye esa unidad, vuestros cristianos se encuentren acomunados en los ideales evangélicos de justicia, paz, solidaridad, comunión y participación sin que los separen irremediablemente opciones contingentes nacidas de sistemas, corrientes, partidos u organizaciones.

Crece, bajo este punto de vista, vuestra responsabilidad, pues en torno al Obispo debe tejerse concretamente la unidad de los fieles.

Conocéis la gran importancia de las cartas de San Ignacio de Antioquía, sea por la autoridad de quien las escribe —un discípulo del apóstol amado—, sea por la antigüedad que hace de ellas el testimonio de un momento vital en la historia de la Iglesia, sea por la riqueza de su contenido doctrinal. Pues bien, con términos muy fuertes Ignacio demuestra en estas cartas, ciertamente para

responder a las primeras dificultades en este campo, que no hay ni puede haber comunión válida y durable en la Iglesia sino en la unión de mente y corazón, de respeto y obediencia, de sentimientos y de acción con el Obispo. Lo de las cuerdas de la lira es una imagen hermosa y sugestiva de una realidad más profunda: el Obispo es como Jesucristo, hecho presente en medio de su Iglesia cual principio vivo y dinámico de unidad. Sin él esta unidad no existe o está falseada y, por tanto, es inconsistente y efímera.

De ahí lo absurdo y peligroso que es imaginarse cómo al lado —por no decir en contra— de la Iglesia construida en torno al Obispo, otra Iglesia concebida como "carismática" y no institucional, "nueva" y no tradicional, alternativa y, como se preconiza últimamente, una *Iglesia Popular*.

No ignoro que a tal denominación —sinónimo de "Iglesia que nace del pueblo"— se puede atribuir una significación aceptable. Con ella se querría señalar que la Iglesia surge cuando una comunidad de personas, especialmente de personas dispuestas por su pequeñez, humildad y pobreza a la aventura cristiana, se abre a la Buena Noticia de Jesucristo y comienza a vivirla en comunidad de fe, de amor, de esperanza, de oración, de celebración y participación en los misterios cristianos, especialmente en la Eucaristía.

Pero sabéis que el documento conclusivo de la III Conferencia Episcopal Latinoamericana de Puebla declaró "poco afortunado" este nombre de "Iglesia Popular" (cf. n. 263). Lo hizo, después de maduro estudio y reflexión entre Obispos de todo el Continente, porque era consciente de que este nombre encubría, en general, otra realidad.

"Iglesia Popular", en su acepción más común, visible en los escritos de cierta corriente teológica, significa una Iglesia que nace mucho más de supuestos valores de un estrato de población que de la libre y gratuita iniciativa de Dios. Significa una Iglesia que se agota en la autonomía de las llamadas *bases*, sin referencia a los legítimos Pastores o Maestros; o al menos sobreponiendo los "derechos" de las primeras a la autoridad y a los carismas que la fe hace percibir en los segundos. Significa —ya que al término *pueblo* se da fácilmente un contenido marcadamente sociológico y político— Iglesia encarnada en las organizaciones populares, marcada por ideologías, puestas al servicio de sus reivindicaciones, de sus programas y grupos considerados como no pertenecientes al *pueblo*. Es fácil percibir —y lo indica explícitamente el Documento de Puebla— que el concepto de "Iglesia Popular" difícilmente escapa a la infiltración de connotaciones fuertemente ideológicas, en la línea de una cierta radicalización política, de la lucha de clases, de la aceptación de la violencia para la consecución de determinados fines, etc.

Cuando yo mismo en mi discurso de inauguración de la Asamblea de Puebla, hice serias reservas sobre la denominación "Iglesia que nace del pueblo", tenía en vista los peligros que acabo de recordar. Por ello, siento ahora el deber de repetir, valiéndome de vuestra voz, la misma advertencia pastoral, afectuosa y clara. Es una llamada a vuestros fieles por medio de vosotros.

Una "Iglesia Popular" opuesta a la Iglesia presidida por los legítimos Pastores es —desde el punto de vista de la enseñanza del Señor y de los Apóstoles en el Nuevo Testamento y también en la enseñanza antigua y reciente del Magisterio solemne de la Iglesia— una grave desviación de la voluntad y del plan de salvación de Jesucristo. Es además un principio de resquebrajamiento y ruptura de aquella unidad que Él dejó como señal característica de la misma Iglesia, y que Él quiso confiar precisamente a los que "el Espíritu Santo estableció para regir la Iglesia de Dios" (He 20, 20).

Os confío pues, amados Hermanos en el Episcopado, el encargo y tarea de hacer a vuestros fieles, con paciencia y firmeza, esa llamada de fundamental importancia.

Tenemos todos presente en el espíritu el dramático concepto de mi Predecesor Pablo VI, cuando escribía en su memorable exhortación apostólica, *Evangelii Nuntiandi* que los peligros más insidiosos y los ataques más mortíferos para la Iglesia no son los que vienen desde fuera —éstos sólo pueden afianzarla en su misión y en su labor— sino los que vienen desde dentro.

Traten pues todos los hijos de la Iglesia, en este momento histórico para Nicaragua y para la Iglesia en este País, de contribuir a mantener sólida la comunión en torno a sus Pastores, evitando cualquier germen de fractura o división.

Llegue sobre todo tal llamada a la conciencia de los Presbíteros, sean oriundos del País, misioneros que desde hace años consagran sus vidas al ministerio pastoral en esa Nación o voluntarios deseosos de dar su contribución a los hermanos nicaragüenses, en una hora de suma trascendencia. Sepan que si quieren de veras servir al pueblo como sacerdotes, este pueblo hambriento y sediento de Dios y lleno de amor a la Iglesia, espera de ellos el anuncio del Evangelio, la proclamación de la paternidad de Dios, la dispensación de los misterios sacramentales de la salvación. No es con un papel político, sino con el ministerio sacerdotal con el que el pueblo los quiere tener cercanos.

Llegue tal llamada a la conciencia de los religiosos y religiosas, nativos o venidos del exterior. La gente de este País los quiere ver unidos a los Obispos en una inquebrantable comunión eclesial, portadores de un mensaje no paralelo, menos aún contrapuesto, sino armónico y coherente con el de los legítimos Pastores.

Llegue tal llamada a cuantos se encuentran por algún título al servicio sincero de la misión de la Iglesia, especialmente si están en puestos de particular responsabilidad como en la Universidad, los Centros de estudio e investigación, los medios de comunicación social, etc. Ofrezcan su disponibilidad a servir en conformidad con la disposición igualmente generosa y decidida de sus Obispos y de la grandísima porción del pueblo que, con los Obispos, quieren el bien del País, inspirándose en las orientaciones de la Iglesia.

Os exhorto en fin, queridos Hermanos, a proseguir aún en medio a no leves dificultades, en vuestra labor incansable, para asegurar la presencia activa de la Iglesia en este momento histórico que vive el País.

Bajo vuestra dirección de solícitos Pastores, ojalá que los fieles católicos de Nicaragua den constantemente un claro y convincente testimonio de amor y capacidad de servicio a su País, no menor ni menos eficaz que el de los demás. Un testimonio de clarividencia frente a los hechos y situaciones. De plena disponibilidad a servir la auténtica causa del pueblo. De valentía en proponer en cada situación, el pensamiento y orientaciones —lo que muchas veces he llamado *el camino*— de la Iglesia, aún cuando estos no estén en concordancia con otros caminos propuestos.

Deseo, espero y os pido que hagáis todo lo posible para que en vosotros y en vuestras gentes la fidelidad a Cristo y a la Iglesia, lejos de disminuirla, confirme y enriquezca la lealtad hacia la Patria terrena.

Con esta oportunidad me complazco en daros fraternalmente, en prenda de abundantes gracias divinas para vuestras personas y vuestro ministerio, mi cordial Bendición Apostólica, que extendiendo a todos vuestros fieles.

Índice del Vol. VIII — 1982

I. Estudios

López Trujillo A., Mons., El Magisterio de Juan Pablo II en América Latina	3
Quarracino A., Mons., Racionalidad Técnica y Cultura Latinoamericana. Perspectivas Pastorales después de Puebla	23
Vélez Correa J., S.J., "Laborem Exercens". Una Confrontación con el Marxismo	33
Antoncich R., S.J., "Laborem Exercens". Opción por los Pobres y Solidaridad con los Hombres del Trabajo	59
Idígoras J. L., S.J., La Teología como Sapiencia	74
San Pedro E., S.J., Bienaventurados los Pobres	102
Methol Ferré A., Iglesia y Familia en la Historia de América Latina	110
Medina J., Pbro., Reflexiones Histórico-Teológico-Pastorales acerca del Sacramento de la Penitencia	145
Kloppenburger B., O.F.M., La Pastoral de la Reconciliación a la Luz del Documento de Puebla	155
Interdonato F., S.J., La Eucaristía Fuente de Reconciliación frente a la Realidad de la Violencia	177
Santagada O., Pbro., La Confesión de los Niños	218
Pérez A., Pbro., La "Dives in Misericordia" y la Catequesis	239
Tamayo F., Pbro., Modo de Conocimiento Pastoral en Puebla	259

Kloppenburg B., O.F.M., Pluralismo Eclesial	289
Interdonato F., S.J., Crítica de Kant a las Pruebas de la Existencia de Dios	361
Idígoras J. L., S.J., La Liberación en el Libro de los Jueces ...	387
Antoncich R., S.J., Luchar por la Justicia en el Espíritu de la Misericordia	433
Morín A., P.S.S., La Iglesia de los Pobres. Antecedentes Bíblicos y Realidad Presente	447
Idígoras J. L., S.J., María y la Iglesia. María, Mujer y Pobre, Arquetipo de la Iglesia, Femenina y Pobre	465
Moreno F., La Teología de la Liberación como Discurso Operativo	489
García J., ¿Santo Tomás de Aquino y la Teología de la Liberación?	518
Farrell G. T., Pbro., María en la Evangelización de la Cultura Latinoamericana	534

II. Notas y Documentos

Cuéllar R., Seminarios Latinoamericanos: Nueva Etapa	123
Kloppenburg B., O.F.M., Apuntes para una Teología Nicaragüense	129
Kloppenburg B., O.F.M., Nota sobre la Potestad Sagrada ...	135
La Iglesia y los Medios de Comunicación Social. Documento de Belo Horizonte	138
El Uso del Latín en la Iglesia	143
Kloppenburg B., O.F.M., La Eclesiología Militante de Leonardo Boff	267
Sectas en América Latina	287
Jiménez J., C.J.M., La Participación en la Acción Evangelizadora de la Iglesia en América Latina	409
Kloppenburg B., O.F.M., El Ministerio según E. Echillebeeckx	416
Spoletini B., S.S.P., La Comunicación Social en el Pensamiento de la Iglesia en América Latina	420
La Catequesis. Principales Documentos Eclesiales en los Últimos 20 Años	540
Carta del Papa Juan Pablo II a la Conferencia Episcopal de Nicaragua	578

EDITORIAL DIFUSION
MEDELLIN COLOMBIA

Fr. Boaventura Kloppenburg, O. F. M.

Obispo Auxiliar de Salvador, Bahía, Brasil

El día 2 de junio del presente año fue oficialmente promulgada la designación que el Santo Padre Juan Pablo II realizó en la persona del Padre Boaventura Kloppenburg, O.F.M., como Obispo Titular de Vulturara y Auxiliar de Salvador, Bahía, Brasil; su ordenación fue el domingo 1º de agosto en Rolante RS. Fueron Obispos consagrantes el Card. Avelar Brandao Vilela, Arzobispo Titular de Salvador, Bahía, y Primado del Brasil; el Card. Vicente Scherer y Mons. Alfonso López Trujillo, Presidente del CELAM y Arzobispo de Medellín, Colombia.

Con gran alegría participamos a los lectores de "Medellín" esta noticia. Ciertamente nuestra revista pierde ahora a su fundador y Director durante ocho años, pero el episcopado brasileño abre sus puertas al Obispo teólogo que continuará aportando con su pluma y con su voz, ahora en forma directa, la más fiel y leal interpretación del Magisterio de la Iglesia, característica que ha marcado los 32 años de incansable labor teológica en Seminarios, Universidades, Conferencias Episcopales, Dicasterios, Asambleas Internacionales, Conferencias de Religiosos, Capítulos Generales y Provinciales, Institutos Internacionales, y más particularmente con sus escritos en revistas especializadas sobre los más importantes temas de la enseñanza de la Iglesia juntamente con 20 títulos de libros publicados en portugués, español, alemán e inglés.

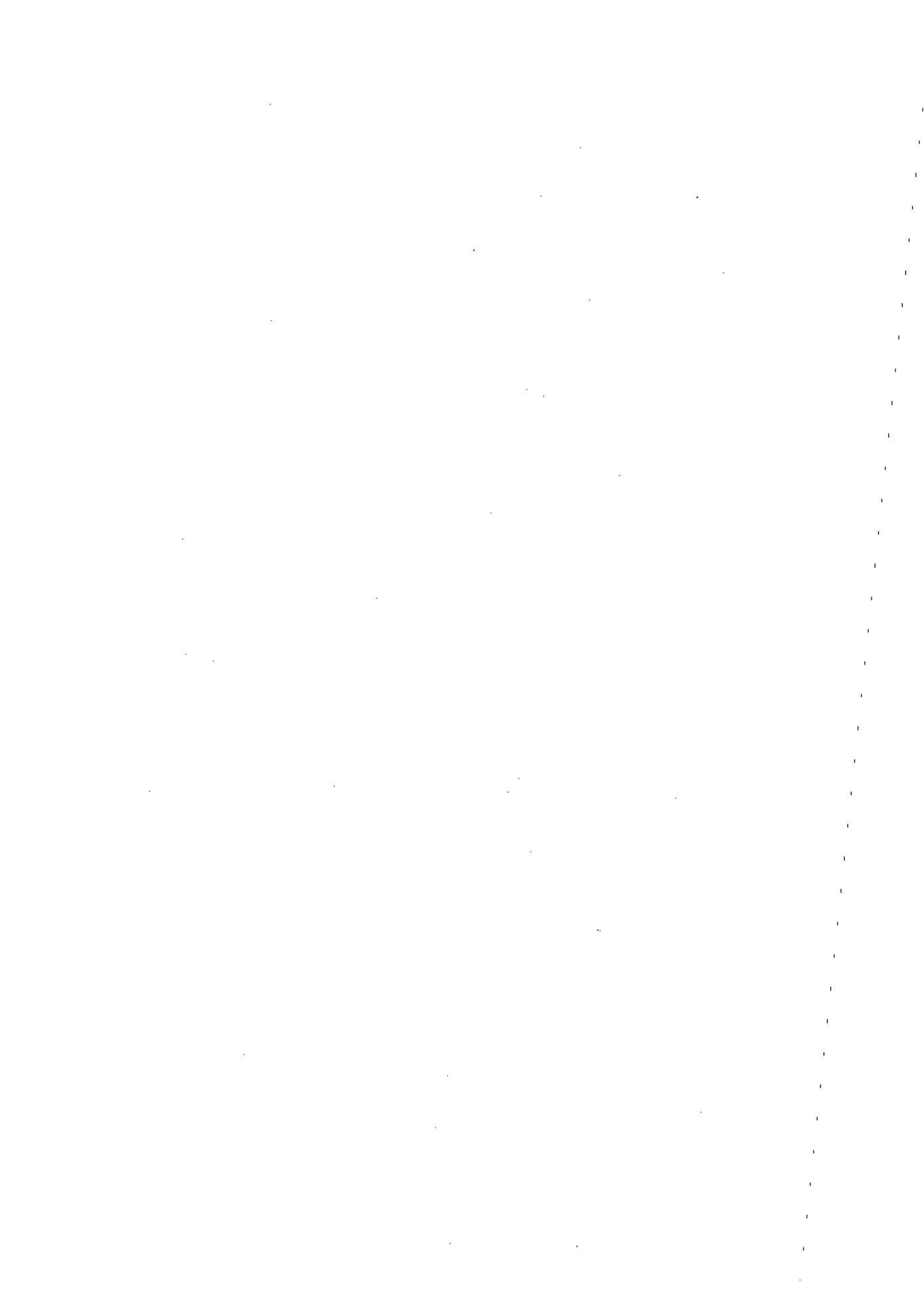
Mons. Kloppenburg nació el 2 de noviembre de 1919 en Molbergen/Oldenburger, Alemania Occidental; en 1924 emigró con su familia al Brasil, en la región de Rio Grande do Sul, en donde se nacionalizó; realizó estudios filosóficos en San Leopoldo, Rio Grande do Sul; en 1942 ingresó a la Orden Franciscana; cursó estudios teológicos en Petrópolis, Rio de Janeiro; fue ordenado sacerdote en 1946; de 1947 a 1950 cursó estudios superiores de teología, con especialidad en Dogmática en Roma; en 1950 obtuvo el doctorado en teología, con la tesis titulada: "De Relatione inter Peccatum et Mortem"; de 1951 a 1971 fue profesor de teología dogmática en Petrópolis, y a la vez Director de la más grande revista teológica del Brasil, llamada "Revista Eclesiástica Brasileira". Durante el Concilio Vaticano II fue Perito en la Comisión Doctrinal o Teológica; en 1972 fue profesor de Dogmática en Porto Alegre; participó en las tres Conferencias Generales del Episcopado Latino-

americano (Rio de Janeiro 1955, Medellín 1968 y Puebla 1979); fue Auxiliar del Secretariado Especial del Sínodo de los Obispos de 1974; Observador Católico en la V Asamblea General del Consejo Mundial de Iglesias en Nairobi, 1975; Miembro de la Pontificia Comisión Teológica Internacional desde 1974; Miembro de la Subcomisión que elaboró la Declaración sobre la promoción humana y la salvación cristiana, en 1976-1977. Desde 1974 Rector del Instituto Teológico Pastoral del CELAM en Medellín, Colombia, en donde fundó y dirigió hasta el n. 31 la revista "Medellín". Ha escrito más de 200 ensayos de carácter teológico y pastoral en las revistas especializadas más importantes del mundo. Particular importancia merecen sus escritos sobre el Concilio Vaticano II y sobre la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano realizada en Puebla, México en 1979.

El Instituto Teológico Pastoral del CELAM y su revista "Medellín", dejan constancia del agradecimiento sincero a Mons. Kloppenburg, quien al dejar honrosamente su cargo de Rector y la Dirección de la revista puede tener la seguridad de que su orientación y sus enseñanzas serán la base para el futuro próximo tanto del Instituto como de "Medellín". Solo nos resta desear a Mons. Kloppenburg que su labor pastoral sea tan brillante y fructífera como ha sido su labor magisterial.

Fr. Rubén Darío Vanegas M.
Redactor





Pluralismo Eclesial

Fr. Boaventura Kloppenburg, O.F.M.
Obispo Auxiliar de Salvador, Bahía, Brasil

El proceso de unificación del mundo es ciertamente uno de los rasgos relevantes de nuestra época. Se dice que el mundo se ha convertido en una "única aldea planetaria", donde todos los hombres y mujeres viven más o menos de la misma manera. Los medios de masa han uniformado, hasta casi en el último rincón de la tierra, el comportamiento de los hombres. Constataba el Concilio Vaticano II que "las relaciones humanas se multiplican sin cesar y al mismo tiempo la propia socialización crea nuevas relaciones, sin que ello promueva siempre, sin embargo, el adecuado proceso de maduración de la persona y las relaciones auténticamente personales" (GS 6e). En Puebla nuestros Obispos señalaban que la cultura urbano-industrial "pretende ser universal"; y que "los pueblos, las culturas particulares, los diversos grupos humanos, son invitados, más aún, constreñidos a integrarse en ella" (n. 421). Mientras mira con satisfacción los impulsos de la humanidad hacia la integración y la comunión universal (cf. n. 425), Puebla pone en cuestión aquella universalidad, "sinónimo de nivelación y uniformidad, que no respeta las diferentes culturas, debilitándolas, absorbiéndolas o eliminándolas" (n. 427). Se percibe cada día con más claridad que la excesiva unificación, con la consecuente uniformización, es un proceso de empobrecimiento. Como defensa y reacción surge por todas partes el fenómeno de la regionalización. Al igualamiento se propone como remedio el pluralismo.

Fenómenos paralelos se manifiestan dentro de la Iglesia. Siendo católica o universal, una y única por naturaleza, el actual proceso mundial de unificación podría llevarla todavía con más facilidad a una empobrecedora y esterilizante uniformidad. Como contrapartida se habla ahora, mucho más que en el pasado, de la Iglesia particular, regional o local para descubrir sus riquezas y su rostro propio. La palabra "pluralismo" pasó a ser un vocablo de moda. Ante la amenaza de un monolitismo eclesial se insiste en su pluralismo. Se habla de nuevos tipos o modelos de eclesiología. La regionalización de la Iglesia aparece como fuente de enriquecimiento.

Por todo eso será útil un ensayo sobre el pluralismo eclesial. Lo intentaremos en cinco partes: consideraremos primero la misma necesidad del pluralismo eclesial a partir de doce razones; nos fijaremos luego en siete jalones que indican los límites de esta multiplicidad; veremos después once tensiones más sentidas en el proceso de diversificación de la Iglesia; no será posible cerrar los ojos ante cinco síntomas más o menos graves que amenazan la vida normal y sana de una Iglesia pluralista; y por fin trataremos de vislumbrar la configuración de la Iglesia Católica después

del providencial Concilio Vaticano II, con su fisonomía propia en América Latina.

I. Necesidad del Pluralismo Eclesial

El término "pluralismo", que no es usado ni una vez en los documentos del Concilio Vaticano II con relación a la Iglesia, es tomado aquí simplemente como sinónimo de lo que el Concilio llama *diversitas, varietas, multiplicitas, particularitas, peculiaritas*. Designa las diferencias, que a veces pueden ser muy profundas, en los campos de la Liturgia, Espiritualidad, Teología y Disciplina eclesiástica, configurando de esta manera rostros diferentes de Iglesia con variados tipos o modelos de eclesiología. La Iglesia, en verdad, no es ni debe ser monolítica (cf. Puebla n. 244). En el Credo del Pueblo de Dios (25-7-1967), el Papa Pablo VI nos invitaba a profesar: "...En el seno de esta Iglesia la rica variedad de ritos litúrgicos y la legítima diversidad de patrimonios teológicos y espirituales y de disciplinas particulares, lejos de perjudicar su unidad, la manifiestan mejor". Era el resumen de lo que el Concilio había enseñado, por ejemplo, en LG 13c, 23d, UR 4g, 16, 17b, OE 2, 5a.

Entre los motivos que piden esta variedad y multiplicidad en la una y única Iglesia de Cristo se señalan doce:

1. El carácter peregrino de la Iglesia: Mientras no llegan los cielos nuevos y la tierra nueva (la consumación), recuerda el Concilio, "la Iglesia peregrina lleva en sus sacramentos e instituciones, pertenecientes a este tiempo, la imagen de este siglo que pasa, y ella misma vive entre las criaturas, que gimen con dolores de parto al presente en espera de la manifestación de los hijos de Dios" (LG 48c). Comenta el Documento de Puebla: "Ser peregrino comporta siempre una cuota de inseguridad y riesgo. Ella se acrecienta por la conciencia de nuestra debilidad y de nuestro pecado" (n. 266). La Iglesia lleva la imagen fugaz de este mundo. Está en estado de camino y de crecimiento. Es el *ya* y lo *todavía no* llevado a su perfecto cumplimiento. Es el germen y principio del Reino de Dios, "germen que deberá crecer en la historia, bajo el influjo del Espíritu, hasta el día en que Dios sea todo en todos. Hasta entonces, la Iglesia permanecerá perfecta bajo muchos aspectos, permanentemente necesitada de autoevangelización, de mayor conversión y purificación", enseña Puebla (n. 228); e insiste: "La Iglesia de hoy no es todavía lo que está llamada a ser. Es importante tenerlo en cuenta, para evitar una falsa visión triunfalista" (n. 321); pero también añade: "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". El Concilio nos recordaba que "la Iglesia tiene una finalidad escatológica y de salvación, que sólo en el siglo futuro podrá alcanzar plenamente. Está presente ya aquí en la tierra, formada por hombres, es decir, por miembros de la ciudad terrena que tienen la vocación de formar en la propia historia del género humano la familia de los hijos de Dios, que ha de ir aumentando sin cesar hasta la venida del Señor. Unida ciertamente por razones de los bienes eternos y

enriquecida con ellos, esta familia ha sido 'constituida y organizada por Cristo como sociedad en este mundo' y está dotada de 'los medios adecuados propios de una unión visible y social'. De esta forma la Iglesia, 'entidad social visible y comunidad espiritual', avanza juntamente con toda la humanidad, experimenta la suerte terrena del mundo, y su razón de ser es actuar como fermento y como alma de la sociedad, que debe renovarse en Cristo y transformarse en familia de Dios" (GS 40b).

2. El Espíritu Santo rejuvenece y renueva incesantemente la Iglesia (LG n. 4). Hay dos motivos para subrayar fuertemente esta dimensión pneumatológica de la Iglesia: primero, porque, como se expresa Puebla, el Espíritu Santo de hecho "es el principal evangelizador, quien anima a todos los evangelizadores y los asiste para que lleven la verdad total sin errores y sin limitaciones" (n. 202); segundo, porque la dimensión de la Iglesia que ahora llaman "institucional" podría olvidar la importancia del aspecto pneumatológico. De hecho, los Documentos del Vaticano II, que innegablemente afirman lo institucional, sostienen asimismo lo carismático: "Y para que nos renováramos incesantemente en El (cf. Ef 4, 23), Cristo nos concedió participar de Su Espíritu, quien, siendo uno solo en la Cabeza y en los miembros, de tal modo vivifica todo el cuerpo, lo une y lo mueve, que su oficio pudo ser comparado por los Santos Padres con la función que ejerce el principio de vida o el alma en el cuerpo humano" (LG 7g). Y así hay otras muchas y muy ricas enseñanzas del Vaticano II sobre la presencia y la acción del Espíritu Santo en la Iglesia. La concepción del Concilio llega al extremo de enseñar que el Espíritu Santo asume la articulación social (esto es: la parte institucional) de la Iglesia como órgano de redención análogamente al modo como el Verbo divino asumió la naturaleza humana de Jesús como instrumento vivo de salvación (cf. LG 8a). Más no se puede ni siquiera imaginar. Entre lo institucional y lo carismático no solo no hay ninguna oposición, sino que entre ambos hay una unión tan íntima que se la compara ni nada menos ni nada más que con la misma "unión hipostática" entre la naturaleza divina del Verbo y la naturaleza humana de Jesús de Nazaret.

3. Para poder cumplir su misión, "es deber permanente de la Iglesia escrutar a fondo los signos de la época e interpretarlos a la luz del Evangelio, de forma que, acomodándose a cada generación, pueda la Iglesia responder a los perennes interrogantes de la humanidad" (GS 4a). Además de esta necesaria "acomodación a cada generación", que pide un constante cambio en su rostro, la Iglesia debe "acomodarse al modo peculiar de pensar y de proceder de la propia nación" (AG 16b). Puebla lo explica: "La Iglesia, Pueblo de Dios, cuando anuncia el Evangelio y los pueblos acogen la fe, se encarna en ellos y asume sus culturas. Instaure, así, no una identificación sino una estrecha vinculación con ella" (n. 400). Pues, por una parte la fe es vivida a partir de una cultura presupuesta, por otra parte permanece válido, en el orden pastoral, el principio de la encarnación: "Lo que no es asumido no es redimido" (n. 400); o: "Lo que (la Iglesia) no asume en Cristo, no es redimido y se constituye en un ídolo nuevo con malicia

vieja" (n. 469). Es el dicho popular: "Toda silla desocupada la ocupa el diablo".

Este importante principio de la encarnación se concreta según algunos criterios generales que orientan la evangelización de las culturas, que, según Puebla (nn. 401-407), son siete:

Primero: reconocer que las culturas tienen valores y la evangelización no debe destruir sino consolidar y fortalecer estos elementos positivos, llamados también "gérmenes del Verbo".

Segundo: con mayor razón debe la Iglesia asumir los valores cristianos presentes en las culturas de pueblos ya evangelizados.

Tercero: en su evangelización la Iglesia toma como punto de partida precisamente aquellas semillas esparcidas por Cristo y estos valores, frutos de su trabajo misionero.

Cuarto: para ello la Iglesia debe esmerarse en un esfuerzo de trasvasamiento del mensaje evangélico al lenguaje antropológico y a los símbolos de la cultura en la que se inserta (inculturación).

Quinto: la Iglesia debe establecer también una crítica de las culturas: denuncia y corrige la presencia del pecado, purifica y exorciza los desvalores y derriba los valores erigidos en ídolos (ruptura).

Sexto: la Iglesia invita a abandonar falsas concepciones de Dios, conductas antinaturales y aberrantes manipulaciones del hombre por el hombre.

Séptimo: la Iglesia mueve las culturas para que acojan por la fe el señorío espiritual de Cristo, fuera de cuya verdad y gracia no podría encontrar su plenitud.

Y así habrá también eclesiologías más o menos encarnadas en su tiempo y lugar según la capacidad y creatividad de sus pastores. El rostro de la Iglesia particular encarnada entre los indígenas de Guatemala, para dar un ejemplo, será diferente del de la Iglesia particular encarnada entre los colonos alemanes del Río Grande do Sul, Brasil.

4. La Iglesia se siente impulsada por la ley de la inmanencia y al mismo tiempo frenada por el principio de la trascendencia: "Debiendo difundirse en todo el mundo, la Iglesia entra, por consiguiente, en la historia de la humanidad, si bien trasciende los tiempos y las fronteras de los pueblos" (LG 9c). Por eso, "desde el comienzo de su historia, la Iglesia aprendió a expresar el mensaje cristiano con los conceptos y en la lengua de cada pueblo y procuró ilustrarlo además con el saber filosófico. Procedió así a fin de adaptar el Evangelio al nivel del saber popular y a las exigencias de los sabios, en cuanto era posible. Esta adaptación de la predicación de la palabra revelada debe mantenerse como ley fundamental de toda evangelización" (GS 44b). Lo que el Concilio aquí llama "lex omnis evangelizationis" es precisamente el imperativo de la inmanencia, a partir de la cual surgen las Iglesias particulares. Pero al mismo tiempo en virtud del indicativo de la trascendencia, la Iglesia tiene el deber de rebasar todos los límites de tiempo y lugar. Enviada a todos los pueblos, sin distinción de épocas y regiones, la Iglesia "no está ligada de manera exclusiva e indisoluble a ninguna raza o nación, a ningún género particular de costumbres, a ningún modo de ser, antiguo o moderno. Fiel a su propia tradición y consciente a la vez de la universalidad de su misión, puede entrar en

comunidad con las diversas formas de cultura" (GS 58c). Es decir; su encarnación en las culturas no debe ser ni *exclusiva* de tal manera que no permita la pluralidad de formas, ni *indisoluble* hasta el punto que ya no pueda abandonar formas caducas o ultrapasadas. Debe estar siempre abierta, lista y dispuesta a comenzar de nuevo su encarnación en configuraciones nuevas. Es su constante capacidad de "rejuvenecimiento", obra del Espíritu Santo.

Poniendo un ejemplo: la encarnación de la Iglesia en la cultura greco-romana fue ciertamente providencial y de gran éxito, resultando de ella un tipo de Iglesia particular con su eclesiología claramente caracterizada (cumpliendo el imperativo de la immanencia). Pero, dado que esta Iglesia era al mismo tiempo el centro visible de la Iglesia universal, podía dar la impresión de ser la única expresión posible de la Iglesia (olvidando el indicativo de la trascendencia). También para la Iglesia Latina, en cuanto tal y en cuanto Iglesia particular (cf. LG 29b, SC 91b, PO 16c), vale el principio de la trascendencia, esto es: ella no está ligada a la cultura greco-romana ni de modo exclusivo ni de modo insoluble y puede desaparecer sin que esto afecte la perennidad de la supervivencia de la Iglesia tal como Cristo la quiso, que ciertamente no la fundó "latina".

5. Jesucristo vino a la tierra para que los hombres "tengan vida y la tengan en abundancia" (Jn 10, 10). Puebla nos recuerda que el Espíritu Santo es "Dador de Vida" (nn. 203, 1294). En la Iglesia los Pastores son "llamados a servir la vida que el Espíritu libremente suscita en los demás hermanos. Vida que es deber de los Pastores respetar, acoger, orientar y promover, aunque haya nacido independientemente de sus propias iniciativas", exhorta Puebla (n. 249). El motor de la Iglesia es la vida suscitada por el Espíritu. Contra la ideología que magnifica la realidad de lo conflictivo como una dimensión estructural de lo real, como el motor de la historia, señalando la agudización conscientemente buscada de los conflictos sociales, también al interior de la Iglesia, como el único método adecuado para impulsar el progreso, es necesario afirmar que para la visión cristiana la categoría fundamental es la vida¹.

Un estado de tensión entre fuerzas conservadoras y renovadoras es una situación absolutamente sana y normal. Es la ley fundamental de la misma vida. Sin la presencia activa y vigilante de fuerzas renovadoras tendríamos la fijación, la inmovilidad, la parálisis; sin la presencia activa y vigilante de las fuerzas conservadoras tendríamos la inestabilidad, la inseguridad, la confusión, la anarquía. Como cuerpo vivo y en constante crecimiento, es deber de la Iglesia procurar que estén siempre en actividad las dos fuerzas.

Pero es necesario reconocer también que la voluntad de conservar y el deseo de renovar pueden exacerbarse y transformarse en sectarismo. Es entonces cuando los conservadores se hacen reaccionarios y los renovadores

¹ Sobre el lugar de los conflictos hizo Mons. Orozimbo Fuenzalida, Obispo de los Angeles, Chile, una preciosa intervención en Puebla. Véase el texto en *Documentación CELAM*, n. 24, pp. 184-185.

se hacen revolucionarios. El uno quiere eliminar al otro; y este estado no es normal ni provechoso. Reaccionarios y revolucionarios transforman el Evangelio en ideología. Pero el Evangelio no es una ideología, asegura Puebla (n. 540). Introducen la lucha ideológica al interior de la Iglesia, buscada conscientemente por los grupos disidentes para, como dicen, "convertir" (es decir: cambiar substancialmente) la Iglesia. Los tenemos un poco por todas partes en América Latina, como veremos más adelante.

6. La perennidad de la Iglesia en la temporalidad². En su encuentro con el tiempo y con la historia la Iglesia se ve continuamente amenazada por dos polarizaciones: inserción demasiado profunda, o falta de inserción. Cuanto más se inserta la Iglesia en la historia de una época y adopta su ritmo, sus estructuras, sus modos de pensar y de actuar, más peligro corre de perder su identidad y de evaporarse con ellos (sería la Iglesia comprometida, liberal, etc.). Si la Iglesia se aísla del mundo para liberarse de los riesgos de la temporalidad, corre el peligro de no comprender a los hombres a los que se dirige, de hablarles en un lenguaje indescifrable y de perderlos (Iglesia intransigente, integrista, cerrada al diálogo, etc.). A lo largo de la historia la Iglesia se compromete (ley de la inmanencia) y descompromete (ley de la trascendencia) continuamente. Esto se percibe con más claridad en las posibles relaciones entre la Iglesia y el Estado. Hay cinco tipos de relaciones, y cada tipo supone su propia eclesiología:

- * El Estado se opone a la Iglesia (como ocurrió en las persecuciones hasta el siglo IV y en otras épocas hasta nuestros días, también en América Latina; es la Iglesia en la diáspora).
- * El Estado y la Iglesia viven lado a lado, en una neutralidad pacífica, obrando cada uno por su cuenta en su propio terreno, cultivando una sana cooperación cuando se trata de materia mixta (como suele ser la situación en el Occidente actual y libre y en muchas naciones de nuestro Continente).
- * La Iglesia y el Estado se asocian entre sí, gozando la Iglesia de la protección del Estado, pero de tal manera que paraliza, más o menos, la libertad de la Iglesia (como en la época constantiniana o en el neocesarismo de las naciones modernas, también en América Latina).
- * El Estado se dedica a dominar a la Iglesia hasta lograr esclavizarla (como en la sociedad feudal y en algunas repúblicas "liberales" influenciadas por el ideal masónico).
- * La Iglesia, mediante su poder espiritual sobre las personas, acaba dominando al Estado y se convierte a sí misma en una especie de super-Estado (como en la Cristiandad medieval, con toda su grandeza y ambigüedad).

7. La Iglesia existe para evangelizar. Por eso la visión que se tenga de la evangelización marcará el rostro de la Iglesia que evangeliza. Dife-

² Sobre este tema véase René Latourelle, *Cristo y la Iglesia Signos de Salvación*. Ediciones Sígueme, Salamanca 1971, pp. 193-246.

rentes tipos de evangelización engendran sus correspondientes tipos de eclesiología. En un Encuentro Nacional de Teología de la Liberación (Colombia, marzo de 1979) se formuló este extravagante principio: "Frente a la eclesiología tradicional que deduce la misión de la Iglesia a partir de su naturaleza inmutable, la eclesiología latinoamericana de la liberación deduce la naturaleza de la Iglesia a partir de su misión". Según el concepto de este mismo Congreso la misión de la Iglesia es evangelizar; evangelizar significa construir el Reino de Dios; Reino de Dios se identifica con la liberación de las clases oprimidas y construcción de una nueva sociedad del tipo socialista. Y así no será difícil especular sobre un nuevo tipo de eclesiología³. Los siguientes conceptos unidimensionales de evangelización pueden ser otras tantas matrices para nuevos tipos de eclesiología⁴ que serán entonces igualmente unidimensionales:

- * Evangelización como testimonio mudo: prefiere hablar simplemente de "presencia cristiana", "servicio a los hombres", etc. Todo signo o testimonio ya sería no sólo evangelizar, sino la sola evangelización hoy.
- * Evangelización determinada por el mundo o la praxis: el mundo fija la agenda de la Iglesia; sólo la situación actual, el aquí y ahora, ofrece el criterio para definir la evangelización.
- * Evangelización postergada: es necesario trabajar *primero* en la promoción humana y *después* en la evangelización.
- * Evangelización puramente espiritualizante: el Reino de Dios es una realidad exclusivamente trascendente, sin relación explícita con los problemas de la sociedad humana.
- * Evangelización temporalizante y politizante: donde hay un cierto tipo de compromiso o de praxis por la justicia ya está presente el Reino de Dios anunciado por Jesucristo.

Es evidente que a una visión global o a la plena comprensión de la evangelización (cf. EN n. 24, Puebla 356-360) corresponderá también un tipo más rico y complejo de eclesiología.

8. La actual apertura hacia el ecumenismo suscita actividades e iniciativas que, según las variadas necesidades de la Iglesia y las características de la época, se ordenan a favorecer la unidad de los cristianos separados (cf. UR 4b). El Concilio Vaticano II no pudo resistir a la tentación de hacer al menos una (y es de hecho la única) declaración solemne ("solemniter declarat"): "que las Iglesias de Oriente, como las de Occidente, tienen derecho y obligación de regirse según sus respectivas disciplinas peculiares, que están recomendadas por su venerable antigüedad, son más adaptadas

³ El informe sobre el encuentro se publica en la revista *Solidaridad*, Bogotá, abril de 1979; el texto citado, en las pp. 40-41.

⁴ Estos conceptos se encuentran más ampliamente desarrollados en mi artículo "Evangelización", publicado en la revista *Medellín* 1979, pp. 451-478; los conceptos unidimensionales, en las pp. 453-460.

a las costumbres de sus fieles y resultan más adecuadas para procurar el bien de las almas" (OE n. 5). En otro documento, "para disipar toda duda", declara: "que las Iglesias orientales, recordando la necesaria unidad de toda la Iglesia, tienen la facultad de regirse según sus propias ordenaciones, puesto que éstas son más acomodadas para promover el bien de sus almas" (UR n. 16). En este texto el Concilio sigue, humilde y firme: "No siempre, es verdad, se ha observado bien este principio tradicional, pero su observancia es condición previa absolutamente necesaria para el restablecimiento de la unión".

Ya antes, en el n. 4g, el Vaticano II había dirigido a los católicos esta exhortación: "Conservando la unidad en lo necesario, todos en la Iglesia, según la función encomendada a cada uno, guarden la debida libertad, tanto en las varias formas de vida espiritual y de disciplina como en la diversidad de ritos litúrgicos e incluso en la elaboración teológica de la verdad revelada". El movimiento ecuménico está todavía en sus comienzos y necesita de tiempo para poder avanzar gradualmente, con paciencia, por siete etapas: de relaciones humanas; de pura información (coloquios, diálogos); de testimonio común en el campo social; de afirmaciones doctrinales conjuntas; de aceptación de la base; de aprobación autorizada; de comunión plena en la común celebración de la Eucaristía. Terminadas estas etapas, no será difícil prever nuevos tipos de eclesiología. Con la ayuda de Dios llegará el día en que tengamos católicos-anglicanos, católicos-luteranos, católicos-reformados, etc., teniendo cada una de estas Iglesias particulares, su fisonomía propia, con su liturgia, su espiritualidad, su teología y su disciplina eclesiástica, en resumen: su eclesiología.

9. Una mirada a lo que ya tenemos de hecho en las Iglesias católicas orientales podrá ayudarnos a entender más claramente la gran variedad perfectamente posible dentro de la unidad o comunión católica ("Communio Catholica": OE n. 4). Pues prácticamente todos los Ritos orientales tienen su pequeño grupo católico ("uniatas", un total de unos diez millones), que sigue el mismo rito o liturgia de los disidentes. Actualmente las Iglesias católicas orientales tienen ocho Patriarcados: dos en Alejandría, uno para los coptos, otro para los melkitas; tres en Antioquía, para los maronitas, melkitas y sirios; el de los melkitas de Jerusalén; el de los caldeos de Babilonia; y el de los armenios de Cilicia. Tenemos, además, los católicos bizantinos ucranianos o rutenos, de la antigua metrópoli de Kiev; y varios grupos jacobitas de los así llamados "cristianos de Santo Tomás", los malabares y los malancares, de la India. De todos ellos nos garantiza el Concilio Vaticano II: "La Iglesia católica valora altamente las instituciones, ritos litúrgicos, tradiciones eclesiásticas y modos de vida cristiana de las Iglesias orientales" (OE n. 1).

Asegura el Concilio que esta pluralidad en la Iglesia, "lejos de ir contra su unidad, la manifiesta mejor. Es deseo de la Iglesia católica que las tradiciones de cada Iglesia particular o rito se conserven y mantengan íntegras" (OE n. 2). Como Patriarcados, mantienen una amplia autonomía al interior de la Iglesia. El mismo Concilio los describe con estas palabras: "Con el nombre de Patriarca oriental se designa el Obispo a quien compete la jurisdicción sobre todos los Obispos sin exceptuar los Metropolitanos;

sobre el clero y el pueblo del propio territorio o rito, de acuerdo con las normas del derecho y sin perjuicio del primado del Romano Pontífice" (OE 7b). Es decir, el poder patriarcal como tal es esencial y formalmente un poder de jurisdicción superepiscopal verdadero y efectivo; es ordinario, ya que por derecho ha sido conferido al Patriarca en virtud de su cargo; es propio, no vicario; y es personal, estrictamente unido a la persona del Patriarca. Como jefe de su Iglesia, el Patriarca tiene el derecho y el deber de gobernar con un poder ordinario legislativo, judicial, ejecutivo, doctrinal, administrativo y litúrgico, según las normas del derecho. La existencia de la función patriarcal en la Iglesia prueba que la "potestas plena et universalis" del Sucesor de Pedro no lleva necesariamente a la centralización y a la uniformidad de la Iglesia universal; que, no obstante el poder primacial, puede haber circunscripciones eclesiásticas relativamente autónomas, con usos, costumbres y ritos litúrgicos propios; y que hay lugar en la Iglesia para un sano pluralismo eclesial, con variedades en las cosas que no son de institución divina, bajo la inmediata y ordinaria dirección del Patriarca. En una notable ponencia sobre las relaciones entre la Sede de Pedro y las Iglesias locales⁵ aclaraba el entonces Sustituto de la Secretaría del Estado, Mons. Benelli: "Una cosa es el poder de jurisdicción real, efectivo; otra cosa es la centralización del poder. La primera es de derecho divino; la segunda es el efecto de circunstancias humanas. La primera es una virtud fecunda en bienes; la segunda es objetivamente una anomalía".

En su Constitución dogmática *Lumen Gentium*, n. 23d, después de describir las Iglesias patriarcales, el Concilio observa: "Esta variedad de las Iglesias locales, tendiente a la unidad, manifiesta con mayor evidencia la catolicidad de la Iglesia indivisa. De modo análogo, las Conferencias episcopales hoy en día pueden desarrollar una obra múltiple y fecunda, a fin de que el afecto colegial tenga una aplicación concreta". Esta analogía o comparación (el original dice "simile ratione") entre una Iglesia patriarcal y una Conferencia episcopal, propuesta por el mismo Concilio, podría insinuar una posible evolución de las Conferencias episcopales hacia algo como Iglesias patriarcales, con toda la autonomía que les es inherente por su misma naturaleza jurídica. Serían cambios profundos en total fidelidad a las determinaciones de derecho divino.

En América Latina tenemos las siguientes Eparquías dependientes de Patriarcados orientales católicos:

- * Eparquía Ucraniana, Rutenos, en Buenos Aires, Argentina.
- * Eparquía Ucraniana, Rutenos, en Curitiba, Paraná, Brasil.
- * Eparquía Melkita, Sirios, en Sao Paulo, Brasil.
- * Eparquía Maronita, Libaneses, en Sao Paulo, Brasil.

10. "Esposa fiel de su Señor" (GS 43f), la Iglesia "sabe muy bien que no siempre, a lo largo de su prolongada historia, fueron todos sus miembros, clérigos o laicos, fieles al espíritu de Dios. Sabe también la

⁵ Cf. *La Documentation Catholique*, n. 1644, de 16-12-1973, columnas 1070-1081.

Iglesia que aún hoy día es mucha la distancia que se da entre el mensaje que ella anuncia y la fragilidad humana de los mensajeros a quienes está confiado el Evangelio" (ib.). La fidelidad de la Iglesia, don y obra del Espíritu Santo, está constantemente envuelta en las sombras de la fragilidad humana. El Concilio lo expresa con esta excelente fórmula: *Licet sub umbris, fideliter tamen* (LG 8d). En el frontispicio de la Iglesia universal, en el zaguán de cada Iglesia particular o en el portal de cada parroquia, como también en la frente de cada uno de sus miembros o ministros se podrían grabar con destacadas letras estas tres palabras: *sub umbris fideliter*, que indican admirablemente el misterio de la presencia activa del divino Espíritu en constante acción conjunta con la debilidad humana.

Con el Concilio y después de él, podemos hablar tranquilamente también de este aspecto humano, a veces excesivamente humano, de la Iglesia. El Vaticano II usa dos palabras significativas: "purificar" y "renovar" la Iglesia; ambas suponen cambios en el rostro de la Iglesia y, por ende, tipos diferentes de eclesiología. "La Iglesia encierra en su propio seno a pecadores, y siendo al mismo tiempo santa y necesitada de *purificación*, avanza continuamente por la senda de la penitencia y de la *renovación*" (LG 8c). Por este motivo "exhorta a sus hijos a la *purificación* y *renovación*, a fin de que la señal de Cristo resplandezca con más claridad sobre la faz de la Iglesia" (LG 15; cf. GS 43f). "Los católicos, con sincero y atento ánimo, deben considerar todo aquello que en la propia familia católica debe ser *renovado* y llevado a cabo para que la vida católica dé un más fiel y más claro testimonio de la doctrina y de las normas entregadas por Cristo a través de los Apóstoles" (UR 4e). Más: "La Iglesia peregrina en este mundo es llamada por Cristo a esta perenne *reforma*, de la que, en cuanto institución terrena y humana, necesita permanentemente" (UR 6a). Ella misma anuncia que desea una "renovación de toda la Iglesia" (OT, proemio), una "renovación interna de la Iglesia" (PO 12d). "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" (GS 21e).

Semejantes invitaciones valen también para América Latina. Reunidos en Puebla, nuestros Obispos declaran: "Esta es nuestra primera opción pastoral: la misma comunidad, sus laicos, sus pastores, sus ministros y sus religiosos deben convertirse cada vez más al Evangelio para poder evangelizar a los demás" (n. 975). Nuestros Obispos confiesan: "Sabemos que esta conversión empieza por nosotros mismos. Sin el testimonio de una Iglesia convertida serían vanas nuestras palabras de Pastores" (n. 1221).

11. Vivimos en una época de crisis que el Concilio describe como "crisis de crecimiento" (GS 4c): Ella nos coloca en una nueva edad de la historia humana. El Vaticano II describe esta crisis con colores bastante cargados y realistas (cf. GS nn. 4-10): Cambios profundos y rápidos se propagan progresivamente por el mundo entero y afectan al mismo hombre, sus juicios, sus deseos individuales y colectivos, su modo de pensar y su comportamiento con relación a las realidades y a los hombres, de tal modo que ya se puede hablar de una verdadera transformación social y cultural, con inevitables repercusiones también sobre la vida moral y religiosa. Los

estudios sociológicos volvieron al hombre más incierto e inseguro de sí mismo y los descubrimientos de las leyes de la vida social lo dejaron perplejo sobre la orientación que debe tomar. Mientras aumentan las comunicaciones de ideas, las mismas palabras que definen los conceptos más fundamentales toman frecuentemente sentidos muy diferentes, según la variedad de ideologías que surgen. Afectados por una situación tan compleja, muchos sienten dificultades cada vez mayores en reconocer los valores perennemente válidos para luego armonizarlos adecuadamente con los nuevos descubrimientos. El espíritu científico ha producido un sistema cultural y modos de pensar diferentes de los tiempos anteriores. Las tradicionales comunidades locales experimentan cada día transformaciones más profundas en la convivencia social. Las concepciones y condiciones de vida social, con siglos de experiencias, se cambian del día a la noche. Poderosos y mejores medios de comunicación social contribuyen a la difusión rápida de nuevos modos de pensar y de actuar. Las relaciones humanas se multiplican incesantemente y establecen nuevos tipos de dependencia. Todo este cambio de mentalidad y de estructuras cuestiona los valores recibidos. Las instituciones, las leyes, los modos de pensar y de actuar heredados del pasado ya no se adaptan bien al estado actual de cosas, causando graves perturbaciones en el comportamiento y en las mismas normas de conducta. Todo eso influye profundamente en la misma vida religiosa y eclesial. El espíritu crítico más agudo la purifica de una concepción mágica del mundo y de supersticiones aún esparcidas en medio de la religiosidad popular y exigen una adhesión a la fe más personal y operosa. Pero por eso mismo multitudes cada vez más numerosas se alejan prácticamente de la religión y de la Iglesia. La negación de Dios o de la religión ya no es, como en el pasado, un hecho insólito e individual: tales actitudes se presentan hoy no raras veces como exigencia del progreso científico y de un cierto humanismo nuevo. En muchas regiones esa negación de Dios y de la religión se encuentra expresada no solo en niveles filosóficos, sino que inspira ampliamente la literatura, el arte, la interpretación de las ciencias humanas y de la historia, y la misma legislación civil. Todo eso entonces causa y explica la perturbación de muchos. Este cambio tan rápido, realizado no pocas veces de un modo desordenado, y la conciencia más aguda de las antinomias existentes en el mundo, producen o aumentan las contradicciones y el desequilibrio. Frecuentemente aparece entonces en el mismo ser humano el desequilibrio entre la inteligencia práctica moderna y una forma de conocimiento teórico que no consigue dominar y ordenar la suma de sus conocimientos en una síntesis satisfactoria. Surge también el desequilibrio entre el afán por la eficiencia práctica y las exigencias de la conciencia moral, y entre las condiciones de la vida comunitaria y las exigencias de un pensamiento personal y de la contemplación y admiración, que son los únicos caminos capaces de llevar a la sabiduría.

Así veía el Concilio Vaticano II el actual proceso de secularización y sus repercusiones sobre el hombre y sobre su comportamiento y su relación con Dios. En esta humanidad en crisis de crecimiento es donde la Iglesia siente el deber de insertarse, para estar presente entre los hombres

como el fermento en la masa. Y como las alegrías y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de hoy, deben ser también las alegrías y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los discípulos de Cristo, y porque la comunidad cristiana se siente solidaria con el género humano y su historia, también la Iglesia entró en la misma situación de crisis de crecimiento, en la cual todavía sigue buscando nuevos caminos.

Puebla no ignora que nuestro Continente latinoamericano sufre "la vertiginosa corriente de cambios culturales, sociales, económicos, políticos y técnicos de la época moderna" (n. 76). Ante esta nueva situación de cambio, informa Puebla, en América Latina "la Iglesia ha ido adquiriendo una conciencia cada vez más clara y más profunda de que la evangelización es su misión fundamental y de que no es posible su cumplimiento sin un esfuerzo permanente de conocimiento de la realidad y de adaptación dinámica, atractiva y convincente del Mensaje a los hombres de hoy" (n. 85). En este esfuerzo estamos aún en "actitud de búsqueda" (n. 86), es decir: no disponemos todavía de las respuestas pastorales adecuadas exigidas por las nuevas situaciones. Estamos "en pleno proceso de renovación" (n. 100). Unos progresarán más rápidamente, tal vez equivocándose no pocas veces en sus experiencias; otros se mantendrán en actitud de espera, quizás perdiendo excelentes oportunidades de acertar. De ahí surgen distintos modos de ser Iglesia hoy, en el aquí y ahora, con diferentes tipos de eclesiología. Los que no entienden las exigencias pastorales de adaptación acabarán con una eclesiología conservadora, tradicionalista, como Mons. Marcel Lefebvre y sus adictos también entre nosotros, o el movimiento "Tradición, Familia y Propiedad", actuante en varios países de América Latina. De éstos informa Puebla que "el problema de los cambios ha hecho sufrir a muchos cristianos que han visto derrumbarse una forma de vivir la Iglesia que creían totalmente inmutable" (n. 264). Los que no entienden las exigencias pastorales de la fidelidad al Señor y a su Iglesia acabarán con una eclesiología revisionista, de los cuales afirma Puebla que "quisieron vivir un cambio continuo" (n. 265).

12. En las Iglesias estrictamente locales (como las comunidades eclesiales de base u otros grupos cristianos eclesiales) hay que pensar también en muy diferenciados rostros eclesiales. Es evidente que, por la misma naturaleza de su acción pastoral, habrá variaciones a veces muy notables en el modo de ser Iglesia entre los campesinos, entre los indígenas, entre los marginados y hacinados urbanos, entre los que viven en el centro de las grandes ciudades; o entre los jóvenes, los maduros y los ancianos; o entre diferentes categorías de ámbitos pastorales funcionales de constructores de la sociedad (obreros, empresarios, técnicos, políticos, militares, etc.), o en el espacio de creación y difusión cultural (intelectuales, artistas, estudiantes y comunicadores sociales). Se podría decir con el Concilio: "La Iglesia, para poder ofrecer a todos el misterio de la salvación y la vida traída por Dios, debe insertarse en todos estos grupos con el mismo afecto con que Cristo se unió por su encarnación a las determinadas condiciones sociales y culturales de los hombres con quienes convivió" (AG 10).

II. Jalones para el Pluralismo Eclesial

En las páginas anteriores los documentos citados hablaban de un "sano" o "legítimo" pluralismo, para insinuar las posibilidades de un pluralismo patológico o espúreo; recomendaban una adaptación "en cuanto posible", para señalar que no todo es factible; insistían en la "fidelidad al Señor y a su Iglesia", para sugerir la eventualidad de una traición; pedían unidad "en lo necesario", para aludir a la existencia de un núcleo imprescindible. Puebla asevera que "al avanzar por la historia, la Iglesia necesariamente cambia, pero sólo, en lo exterior y accidental" (n. 264). Esta limitación de nuestros Obispos ha sido criticada y ridiculizada. Quizá no haya sido una formulación muy feliz, pero es necesario conceder que es correcta. Pues lo "accidental" se opone a la sustancia; y el cambio de la sustancia sería alteración. En 1562 el Concilio de Trento hizo esta aclaración solemne: "Declara el santo Concilio que perpetuamente tuvo la Iglesia poder para estatuir o mudar en la administración de los Sacramentos, salva la sustancia de ellos, aquello que según la variedad de las circunstancias, tiempos y lugares, juzgara que convenía a la utilidad de los que los reciben o a la veneración de los mismos Sacramentos" (Dz 931). *Salva illorum substantia*, era la condición. La Iglesia no tiene ningún poder sobre "la sustancia de los Sacramentos", es decir, explicaba Pío XII en 1947, "aquellas cosas que, conforme al testimonio de las fuentes de la revelación, Cristo Señor estableció que debían ser observadas en el signo sacramental" (Dz 2301).

Según este modo de hablar hay una "sustancia de la Iglesia" sobre la cual la misma Iglesia no tiene ningún poder para hacer cambios; y a esta sustancia pertenece todo y sólo aquello que, conforme al testimonio de las fuentes de la fe cristiana, Cristo Señor estableció cuando fundó la Iglesia "dotando a la naciente comunidad de todos los medios y elementos esenciales que el pueblo católico profesa como de institución divina" (Puebla n. 222). Pues no todo es de institución divina. Y lo que no es de origen divino tampoco hace parte de la sustancia de la Iglesia. Hablando de los que sufren por causa de los cambios, recomienda Puebla: "Es importante ayudarlos a distinguir los elementos divinos y humanos de la Iglesia" (n. 264). En su primer documento declaró el Concilio Vaticano II que una de sus finalidades era "adaptar mejor a las necesidades de nuestro tiempo las instituciones que están sujetas a cambio" (SC 1).

En la parte institucional de la Iglesia no todo está sujeto a cambio. Para el oficio de conducción en la Iglesia (la "potestas regendi", cf. LG n. 27) vale la misma norma fundamental que el Concilio recuerda para el de enseñar: "No está por encima de la palabra de Dios, sino a su servicio" (DV 10b). Fiel Esposa de su Señor, la Iglesia debe tener una constante actitud de fidelidad y obediencia a la voluntad o a las determinaciones de su divino Fundador. Esta preocupación, unida al conocimiento de las nuevas exigencias pastorales, debe ser la dominante en los momentos de cambio.

Para tales cambios la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, Medellín 1968, en el Documento sobre la Pastoral de Conjunto, n. 5, indicó este criterio básico: "Toda revisión de las estructuras eclesiales

en lo que tienen de reformable, debe hacerse, por cierto, para satisfacer las exigencias de situaciones históricas concretas, pero también con los ojos puestos en la naturaleza de la Iglesia". Insistía entonces Medellín en dos ideas directrices: la comunión (que en el n. 6 ya estaba unida a la idea de la participación) y la catolicidad. De la comunión afirmaban los Obispos latinoamericanos reunidos en Medellín: "Esta comunión que une a todos los bautizados, lejos de impedir, exige que dentro de la comunidad eclesial exista multiplicidad de funciones específicas, pues para que ella se constituya y pueda cumplir su misión, el mismo Dios suscita en su seno diversos ministerios y otros carismas que le asignan a cada cual su papel peculiar en la vida y en la acción de la Iglesia. Entre los ministerios, tienen lugar particular los que están vinculados con un carácter sacramental. Estos introducen en la Iglesia una dimensión estructural de derecho divino" (n. 7). En otro Documento, sobre los Sacerdotes, n. 5, la Conferencia de Medellín señalaba que "se percibe en esta hora de transición una creciente desconfianza en las estructuras históricas de la Iglesia, que llega, en algunos, al menosprecio de todo lo institucional, comprometiendo los mismos aspectos de institución divina".

Así se veía la situación eclesial latinoamericana en 1968.

Medellín discernía en esta actitud "el elemento más pernicioso para el presbítero de hoy" (ib.) y se refería a "un peligroso ofuscamiento, en algunos, del valor del magisterio papal y episcopal, que puede conllevar no solo una falta de obediencia, sino de fe" (n. 8). En su Discurso inaugural de la Conferencia de Medellín decía el Papa Pablo VI:

"Y sabemos también cómo la fe es insidiada por las corrientes más subversivas del pensamiento moderno. La desconfianza que, incluso en los ambientes católicos se ha difundido acerca de la validez de los principios fundamentales de la razón, o sea, de nuestra 'philosophia perennis', nos ha desarmado frente a los asaltos, no raramente radicales y capciosos, de pensadores de moda; el 'vacuum' producido en nuestras escuelas filosóficas por el abandono de la confianza en los grandes maestros del pensamiento cristiano, es invadido frecuentemente por una superficial y casi servil aceptación de filosofías de moda, muchas veces tan simplistas como confusas; y éstas han sacudido nuestro arte normal, humano y sabio de pensar la verdad; estamos tentados de historicismo, de relativismo, de subjetivismo, de neo-positivismo, que en el campo de la fe crean un espíritu de crítica subversiva y una falsa persuasión de que para atraer y evangelizar a los hombres de nuestro tiempo, tenemos que renunciar al patrimonio, acumulado durante siglos por el magisterio de la Iglesia, y de que podemos modelar, no en virtud de una mejor claridad de expresión sino de un cambio del contenido dogmático, un cristianismo nuevo, a medida del hombre y no a medida de la auténtica palabra de Dios. Desafortunadamente también entre nosotros, algunos teólogos no siempre van por el recto camino".

Para andar por el camino recto en el campo de la eclesiología católica hoy en y para América Latina, es necesario tener presentes algunos principios incommovibles de la fe católica que sirvan de jalones o linderos, sobre todo en este momento, cuando el género humano está en lo que con el Concilio hemos llamado crisis de crecimiento, para que la Iglesia pueda acomodarse adecuadamente a las nuevas situaciones que están rea-

lizándose. No buscamos una nueva Iglesia, pero sí una nueva configuración histórica de sus estructuras e instituciones. La "sustancia" de la Iglesia, que es incambiable, solamente existe y funciona en concretas "configuraciones" históricas, que son, todas ellas, mudables. Y las múltiples ecle-siologías, para que permanezcan católicas, serán diferentes no en aquella sustancia de la Iglesia, que será siempre la misma, sino en esta configuración externa. Pues, como enfatizaba el Papa Juan XXIII en su Discurso de apertura del Concilio, el día 11 de octubre de 1962, "una cosa es la sustancia del 'depositum fidei', es decir de las verdades que contiene nuestra venerada doctrina, y otra la manera como se expresa" (cf. GS 62b).

Con palabras del mismo Concilio Vaticano II se recuerdan siete jalones:

1. "Profesa en primer término el sagrado Concilio que Dios mismo manifestó al género humano el camino por el cual los hombres, sirviéndole a El, pueden salvarse y llegar a ser bienaventurados en Cristo. Creemos que esta única religión verdadera subsiste en la Iglesia católica y apostólica, a la cual el Señor Jesús confió la obligación de difundirla a todos los hombres" (DH n. 1b).

Este es el designio de Dios con relación a la salvación del género humano. El Papa Pablo VI, en su Exhortación *Evangelii Nuntiandi*, n. 27, resumió el concepto que la Iglesia tiene de la "salvación" con esta aclaración: "No una salvación puramente inmanente, a medida de las necesidades materiales o incluso espirituales que se agotan en el cuadro de la existencia temporal y se identifican totalmente con los deseos, las esperanzas, los asuntos y las luchas temporales, sino una salvación que desborda todos estos límites para realizarse en una comunión con el único Absoluto, Dios, salvación trascendente, escatológica, que comienza ciertamente en esta vida, pero que tiene su cumplimiento en la eternidad". Véase el concepto de salvación en el Documento de Puebla, nn. 351-355.

Nos atormenta ciertamente la pregunta sobre la salvación de los muchísimos que no andan por este único camino revelado. El Concilio, aquí, habla simplemente de "el camino", de una "única religión verdadera", en singular. Pero el Vaticano II confía que, además de este camino expresamente revelado, Dios tiene sus "caminos", en plural, que sólo El conoce ("viis sibi notis"), para los que sin culpa propia desconocen el Evangelio (cf. AG 7a); y que el Espíritu Santo ofrece a todos los no cristianos la posibilidad de que, "en forma de solo Dios conocida" ("modo Deo cognito"), se asocien al misterio pascual (cf. GS 22e). Es inútil perderse en especulaciones sobre lo que "sólo Dios sabe" y no nos fue revelado; ni mucho menos opondremos aquellos desconocidos caminos o modos de salvación al camino, "única religión verdadera", claramente revelado. Puebla nos advierte que aquella misteriosa acción divina en el corazón de los hombres que viven fuera del ámbito perceptible de la Iglesia "no significa, en modo alguno, que la pertenencia a la Iglesia sea indiferente" (n. 226). Tenemos más bien "el deber de proclamar la excelencia de nuestra vocación a la Iglesia católica" (n. 225), vocación, añade Puebla, "que es a la vez inmensa gracia y responsabilidad" (ib.).

2. "El sagrado Concilio enseña, fundado en la Sagrada Escritura y en la Tradición, que esta Iglesia peregrinante es necesaria para la salvación... Por lo cual no podrían salvarse aquellos hombres que, conociendo que la Iglesia católica fue instituida por Dios a través de Jesucristo como necesaria, sin embargo se negasen a entrar o a perseverar en ella" (LG 14a).

Sin insistir ahora en la tajante doctrina conciliar acerca de la institución de la Iglesia "por Dios a través de Jesucristo", importa más bien la sólida afirmación de la necesidad de la Iglesia "para la salvación". El argumento del Vaticano II, en este mismo párrafo, es sencillo y suficiente para nuestro fin: "El único Mediador y camino de salvación es Cristo, quien se hace presente a todos nosotros en su Cuerpo, que es la Iglesia. El mismo, al inculcar con palabras explícitas la necesidad de la fe y del bautismo (cf. Mc 16, 16; Jn. 3, 5), confirmó al mismo tiempo la necesidad de la Iglesia, en la que los hombres entran por el bautismo como por una puerta". Lo mismo es repetido en AG n. 7a.

Ante cierta "reflexión teológica latinoamericana", que en realidad es mucho más centroeuropea, sobre el cristianismo anónimo, exagerando sus consecuencias, y prodigando a manos llenas la salvación por todas partes, urgía una palabra clarificadora también por parte de nuestros Obispos reunidos en Puebla (cf. n. 222) sobre la necesidad de la Iglesia para la salvación.

3. "La única Iglesia de Cristo, que en el Símbolo confesamos una, santa, católica y apostólica, y que nuestro Salvador, después de su resurrección, encomendó a Pedro para que la apascentara, confiándole a él y a los demás Apóstoles su difusión y gobierno, y la erigió perpetuamente como columna y fundamento de la verdad, establecida y organizada en este mundo como una sociedad, subsiste en la Iglesia católica, gobernada por el sucesor de Pedro y por los Obispos en comunión con él" (LG 8b).

Hay muchas afirmaciones en esta proposición del Vaticano II. Lo que aquí y ahora nos atañe particularmente es lo relacionado con la determinación de Jesucristo (el "ius divinum" al cual se refería Medellín) sobre la básica tarea de la Iglesia de ser columna y fundamento de la verdad; sobre su organización en este mundo "como una sociedad"; sobre la función petrina y la episcopal en la Iglesia; y sobre la firme persuasión manifestada por el Concilio de que aquella compleja realidad divino-humana, llamada "única Iglesia de Cristo", de la cual se había hablado en el rico párrafo anterior, con la presencia de todos los elementos eclesiales que el divino Salvador quiso para su Iglesia, se realiza concreta e históricamente (es el sentido del "subsistit in") sólo en nuestra Iglesia católica tal y como hoy existe y es gobernada por el Papa Juan Pablo II y los Obispos que están en comunión jerárquica con él.

Esta recia enseñanza del Concilio ecuménico en una Constitución dogmática es ilustrada por el mismo Concilio cuando, en otro documento, afirma:

4. "Únicamente por medio de la Iglesia católica de Cristo, que es el auxilio general de salvación, puede alcanzarse la total plenitud de los medios de salvación. Creemos que el Señor encomendó todos los bienes de la Nueva Alianza a un único Colegio apostólico, al que Pedro preside, para constituir el único Cuerpo de Cristo en la tierra, al cual es necesario que se incorporen plenamente todos los que de algún modo pertenecen ya al Pueblo de Dios" (UR 3e).

Este mismo documento añade que la Iglesia católica "se halla enriquecida con toda la verdad divinamente revelada y todos los medios de la gracia" (UR 4f).

Nótese en estos textos la insistencia en la "unicidad" de la Iglesia de Cristo; y que en ella y sólo en ella se encuentran

- * "la total plenitud de medios de salvación",
- * "todos los bienes de la Nueva Alianza",
- * "toda la verdad divinamente revelada",
- * "todos los medios de la gracia".

Por ello los Obispos reunidos en Puebla podían enseñar con alegre y agradecida convicción que nuestra Iglesia católica "es el lugar donde se concentra al máximo la acción del Padre, que en la fuerza del Espíritu de Amor, busca solícito a los hombres, para compartir con ellos, en gesto de indecible ternura, su propia vida trinitaria" (n. 227).

Todo este magnífico conjunto de doctrina es para los católicos motivo para amar nuestra santa Iglesia. De ahí la viva y a la vez severa exhortación del Vaticano II: "No olviden todos los hijos de la Iglesia que su excelente condición no deben atribuirla a los méritos propios, sino a la gracia singular de Cristo, a la que, si no responden con pensamiento, palabra y obra, lejos de salvarse, serán juzgados con mayor severidad" (LG 14b).

Es infelizmente cierto que en el momento actual no todos los que se dicen cristianos pertenecen a esta única Iglesia de Cristo, que es la Iglesia católica. Por eso se dice que "fuera de su estructura" (LG 8b), o "fuera del recinto visible de la Iglesia católica" (UR 3b) o, como se expresaba Puebla, "fuera del ámbito perceptible de la Iglesia" (n. 226) "se encuentran muchos elementos de santidad y verdad que, como bienes propios de la Iglesia de Cristo, impelen hacia la unidad católica" (LG 8c). Los católicos reconocemos con gozo y apreciamos los valores genuinamente cristianos, procedentes del patrimonio común que se encuentran entre los hermanos separados (cf. UR 4h) y con un esfuerzo común de purificación y renovación tratamos de restablecer la unidad de todos los cristianos, para que se cumpla la voluntad de Cristo y la división de los cristianos no siga impidiendo la proclamación del Evangelio en el mundo. Aún reconociendo que en aquellas Iglesias o comunidades eclesiales hay "elementos o bienes que conjuntamente edifican y dan vida a la propia Iglesia" (UR 3b), creemos, sin embargo, que padecen deficiencias sustanciales (cf. UR 3d) y que, por eso, en ellos no subsiste en su plenitud la Iglesia de Cristo.

Sin embargo un conocido teólogo latinoamericano ha defendido últimamente que la Iglesia católica "no puede pretender identificarse exclusivamente con la Iglesia de Cristo, porque ésta puede subsistir también en otras Iglesias cristianas". Sería la negación de la unicidad de la Iglesia.

En la "Declaración sobre la doctrina católica acerca de la Iglesia para defenderla de algunos errores" (del Profesor Hans Küng) del 24-6-1973, la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe hacía estas puntualizaciones:

"Los católicos están obligados a profesar que pertenecen, por misericordioso don de Dios, a la Iglesia fundada por Cristo y guiada por los sucesores de Pedro y de los Apóstoles, en cuyas manos persiste íntegra y viva la primigenia institución y la doctrina de la comunidad apostólica, que constituye el patrimonio de verdad y santidad de la misma Iglesia. Por lo cual no pueden los fieles imaginarse la Iglesia de Cristo, como si no fuera más que una suma —ciertamente dividida, aunque en algún sentido una— de Iglesias y de comunidades eclesiales; y en ningún modo son libres de afirmar que la Iglesia de Cristo hoy no existe ya verdaderamente en ninguna parte, de tal manera que se la debe considerar como una meta a la cual han de tender todas las Iglesias y comunidades".

5. "La misión propia que Cristo confió a su Iglesia no es de orden político, económico o social. El fin que le asigna es de orden religioso" (GS 42b).

Este texto del Vaticano II ha sido reafirmado cantidad de veces. Pareciera superfluo repetirlo. Sin embargo es necesario ponerlo aquí como un indispensable lindero para nuestros ensayos de crear una nueva configuración de la Iglesia acomodada a la situación actual. Jamás podemos perder de vista el fin propio o específico de la Iglesia. El Concilio cita en este mismo párrafo la formulación menos matizada de Pío XII: "El divino Fundador, Jesucristo, no le ha dado ningún encargo ni fijado ningún fin de orden cultural. El fin que Cristo le asigna es estrictamente religioso (...). La Iglesia debe conducir a los hombres a Dios, a fin de que se entreguen a El sin reserva (...). La Iglesia no puede jamás perder de vista este fin estrictamente religioso sobrenatural. El sentido de todas sus actividades hasta el último de los cánones de su Código no puede ser otro que el de concurrir directa o indirectamente a este fin".

Pero el Vaticano II no ignora que esta misión religiosa de la Iglesia va a incidir indirectamente también en el campo cultural y en el de la construcción del orden temporal. Por eso el texto continúa: "Precisamente de esta misma misión religiosa derivan funciones, luces y energías que pueden servir para establecer y consolidar la comunidad humana según la ley divina" (GS 42b)⁶.

En el Decreto *Apostolicam Actuositatem*, n. 5, después de enseñar que la obra redentora de Cristo consiste esencialmente ("de se") en la

⁶ El tema es por su naturaleza complicado y no es este el lugar para profundizarlo. Para ulteriores aclaraciones remito a mi estudio titulado *Salvación Cristiana y Progreso Humano Temporal*, Ediciones Paulinas, Bogotá 1978.

salvación de los hombres y que incluye también ("quoque") la instauración del orden temporal, el Concilio declara: "Por ello, la misión de la Iglesia no es sólo ofrecer a los hombres el mensaje y la gracia de Cristo, sino también el impregnar y perfeccionar todo el orden temporal con el espíritu evangélico", asignando esta última tarea como algo específico a los laicos.

6. "Por voluntad de Cristo la Iglesia católica es la maestra de la verdad, y su misión es exponer y enseñar auténticamente la Verdad, que es Cristo, y al mismo tiempo declarar y confirmar con su autoridad los principios del orden moral que fluyen de la misma naturaleza humana" (HD 14c).

Es otro jalón importante para este momento histórico opuesto al tema de la verdad y volcado hacia la praxis. La reflexión sobre la verdad es reemplazada por la cuestión de lo factible y útil. El tema del ser y con él la ecuación del *ens* y *verum* es sustituido por la valoración de la función o funcionalidad. En este clima la Iglesia ya no sería definible por una confesión de contenido ("fides quae"), sino por la coexistencia de grupos distintos con experiencias de fe totalmente diferentes, que, en último término, se unen por una cooperación puramente pragmática. Esta destrucción de la idea de la verdad alcanza el centro mismo de lo cristiano. a Aquel que dijo de sí: "Yo soy la verdad" (Jn 14, 6). El documento de la Comisión Teológica Internacional sobre "la unidad de la fe y el pluralismo teológico" (de 1972) formulaba así su octava tesis:

"Aun cuando la situación actual de la Iglesia alienta el pluralismo, la pluralidad encuentra su límite en el hecho de que la fe crea la comunión de los hombres en la verdad hecha accesible por Cristo. Esto hace inadmisibles toda concepción de la fe que la redujera a una cooperación puramente pragmática sin comunidad en la verdad. Esta verdad no está amarrada a una determinada sistematización teológica, sino que se expresa en los enunciados normativos de la fe. Ante presentaciones de la doctrina gravemente ambiguas e incluso incompatibles con la fe de la Iglesia, ésta tiene la posibilidad de discernir el error y el deber de excluirlo, llegando incluso al rechazo formal de la herejía, como remedio extremo para salvaguardar la fe del Pueblo de Dios".

Es conocida la insistencia de Juan Pablo II sobre la verdad. En su Discurso a los Obispos en Puebla les recordaba: "Vuestro deber principal es el de ser Maestros de la verdad. No de una verdad humana y racional, sino de la Verdad que viene de Dios; que 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".

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"), posee 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 indispensable fundamento para la ortopraxis. "Es inútil insistir en la ortopraxis en detrimento de la ortodoxia: el cristianismo es inseparablemente la una y la otra", insistía Juan Pablo II en la *Catechesi Tradendae*, n. 22; y añadía: "Es asimismo inútil querer abandonar el estudio serio y sistemático del mensaje de Cristo, en nombre de una atención metodológica a la experiencia vital".

Debemos aprender a ver el valor práctico de la verdad revelada. Por su finalidad ella es una verdad "salvadora" (cf. LG 17, DV 7a, PO 4a), fue revelada precisamente "para salvación nuestra" (DV 11b). Según los textos del Concilio Vaticano II la verdad revelada libera, salva, congrega, construye, purifica, santifica, vivifica, alimenta, vigoriza, sustenta, orienta y enciende el corazón en amor a Dios y al prójimo. Se supone, es obvio; que sea una verdad vivida. "Del conocimiento vivo de esta verdad (sobre Jesucristo) dependerá 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", puntualizaba Juan Pablo II a los Obispos reunidos en Puebla.

7. "La sociedad provista de sus órganos jerárquicos y el Cuerpo místico de Cristo, la asamblea visible y la comunidad espiritual, la Iglesia terrestre y la Iglesia enriquecida con los bienes celestiales, no deben ser consideradas como dos cosas distintas, sino que más bien forman una realidad compleja que está integrada de un elemento humano y otro divino" (LG 8a).

Precisamente por ser una "realidad compleja", no es fácil definir la naturaleza de la Iglesia. "Del mismo modo que en el Antiguo Testamento la revelación del reino se propone frecuentemente en figuras, así ahora la naturaleza íntima de la Iglesia se nos manifiesta también mediante diversas imágenes tomadas de la vida pastoril, de la agricultura, de la edificación, como también de la familia y de los esposales, las cuales están ya insinuadas en los libros de los profetas" (LG 6a).

Además de estas imágenes, nos servimos también de analogías para profundizar la complejidad del ser eclesial. Nacen así los conocidos capítulos sobre la Iglesia como Sacramento o misterio, como Comunión, como Reino de Dios, como Cuerpo místico de Cristo, como Esposa de Cristo, como Pueblo de Dios, como Familia de Dios, como Sociedad perfecta, etc. Estas analogías se complementan y enriquecen mutuamente, lanzando cada una desde su ángulo nuevas luces sobre la naturaleza de la Iglesia. Es importante no fijarse exclusivamente en una sola de estas analogías: para evitar conceptos unidimensionales que desembocan en distintas eclesiologías como opuestas entre sí. Como si tuviéramos que escoger entre una eclesiología del Cuerpo místico de Cristo, o una eclesiología del Pueblo de Dios, o una eclesiología de la Comunión, o una eclesiología de la Sociedad

perfecta, etc. La Iglesia es todo eso a la vez. Afirmar que entonces tendríamos un "pot-pourri"⁷, es desconocer la extraordinaria riqueza y complejidad de la única Iglesia. Tampoco hay que olvidar que se trata siempre de analogías (respetando todas las normas previstas para el trabajo con diferentes tipos de analogías), para no transformarlas en definiciones, ni mucho menos en caricaturas.

III. Tensiones en el Pluralismo Eclesial

En la Iglesia peregrina hay una connatural, constante e inevitable tensión entre lo *ya* realizado y lo *todavía no* consumado; entre lo divino y lo humano; entre lo invisible y lo visible; entre lo trascendente y lo inmanente; entre lo jerárquico y lo comunitario; entre lo estructurado y lo espontáneo; entre lo disciplinado y lo libre; entre lo universal y lo particular; entre lo católico y lo local; entre lo santo y lo pecador; entre lo uno y lo múltiple; entre lo activo y lo contemplativo; entre la ortodoxia y la ortopraxis; entre la Biblia y la Tradición; entre el poder y el servicio; entre el centro y la periferia; entre la cima y la base; entre la obediencia y la responsabilidad; entre el primado y la colegialidad; entre la centralización y la subsidiaridad; entre la Iglesia universal y la particular; entre el sacerdocio ordenado y el no ordenado; etc. Hay asimismo numerosas tensiones entre una mentalidad tradicional y otra renovada, o entre valores tradicionales y valores nuevos, como entre la huida del mundo y la encarnación en el mundo; entre el verticalismo y el horizontalismo; entre la sacralización y la secularización; entre la aceptación pasiva y la conciencia crítica; entre la vía de la tradición y la convicción personal; entre el método deductivo y el inductivo; entre el pensar ontológico y el pensar histórico; entre el pensar esencialista y el existencialista; etc. Hay otro gran número de tensiones producidas por los cambios en los valores del sistema normativo de las actitudes y comportamientos, como entre una visión analítica del hombre (materia y espíritu) y una visión integrada (cuerpo y alma); entre el fatalismo ante la vida, las injusticias, la miseria y el control de la naturaleza y sus fuerzas; entre el providencialismo y la racionalización en la organización de la vida; entre la intransigencia y la tolerancia; entre la autoridad centrada y vertical y la autoridad funcional, por eficiencia y capacidad; entre la fijación o anclaje en el pasado y la movilidad o prospección; etc. Los cambios en las relaciones entre los hombres y la naturaleza producen nuevas tensiones entre el contacto directo con la naturaleza, sin ser su amo y el conocimiento y dominio creciente de la naturaleza; entre el culto mágico a las fuerzas de la naturaleza y el proceso de desmagización; entre la expansión biológica como proceso ciego y el control racional de la expansión biológica; etc. También los cambios en las mismas relaciones humanas causan tensiones antes desconocidas, como entre el hombre objeto, esclavo o dependiente

⁷ Cf. Alberto Parra, S.J., *Ministerios desde la Iglesia de América Latina*. Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Teología, Cuadernos de Teología n. 5 (1981), p. 46.

del otro y los derechos humanos y la liberación; entre funciones sociales acumuladas en pocas instituciones y la especialización de funciones; entre el anclaje en espacios reducidos (hogar, parroquia, aldea) y la socialización creciente, vida interrelacionada, colectiva; entre el aislamiento, relaciones de sujeción y las nuevas dimensiones en las comunicaciones; etc. También las bases empíricas para la metafísica causan tensiones entre opiniones no comprobadas por la experiencia y la proliferación de conocimientos nuevos, aplicados científicamente; entre concepciones cosmológicas científicamente falsas y la nueva antropología, nueva física, nueva cosmovisión; entre el hombre como espectador de la historia y el hombre como autor de la historia. Asimismo los cambios en la organización socio-económica traen consigo tensiones como entre la esclavitud (en sus varias formas) y la no-apropiación de la energía humana; entre la no-apropiación de los medios de producción, sino de los excedentes y la apropiación de los medios de producción; entre la identidad hombre-tierra y la separación de la fuerza de trabajo y medios de producción; entre la inexistencia de capital productivo, si no usurero y la creación de capital productivo; entre la organización política absolutista (monarquías) y el liberalismo político (democracias formales); entre la ética del desarrollo (buena voluntad) y la ética de la eficiencia (progreso).

Las tensiones y antinomias hacen sufrir y la tentación más fácil es transformarlas en oposiciones, para entonces negar uno de los polos. Es ciertamente un don especial del Espíritu Santo el poder ubicarse equilibradamente entre los polos que provocan las tensiones, discernir los valores de cada uno, sin ser víctima inútil de lo que llaman ley del péndulo. El Concilio nos ofrece un derrotero cuando observa: "Es característico de la Iglesia ser, a la vez, humana y divina, visible y dotada de elementos invisibles, entregada a la acción y dada a la contemplación, presente en el mundo y sin embargo peregrina, y todo esto de suerte que en ella lo humano esté ordenado y subordinado a lo divino, lo visible a lo invisible, la acción a la contemplación, y lo presente a la ciudad futura que buscamos" (SC 2).

Algo así habrá que hacer con todos los demás binomios en tensión. Ni siempre será dable percibir el polo más importante al cual el otro debe estar ordenado y subordinado. Pero la fórmula de solución es esta.

No hay duda que los cambios profundos y rápidos de la sociedad y del ambiente en el cual vivimos, reflexionamos y trabajamos nos pone en situaciones inéditas y ante tensiones y problemas para los cuales todavía no tenemos respuestas o soluciones aprobadas por experiencias bien sucedidas. No es fácil discernir los valores permanentes en el conjunto de lo heredado para compaginarlos con exactitud con los nuevos descubrimientos.

Tensiones no bien equilibradas o incluso resueltas con la sumaria eliminación de un polo, llevan a tipos equivocados e inaceptables de eclesiologías. Los hubo en el pasado y los hay en el presente. Veremos once y primero los denunciados por Pablo VI y Juan Pablo II en América Latina:

1. Iglesia jerárquica versus Iglesia carismática.

En el discurso inaugural para Medellín (24-8-1968), Pablo VI quiso llamar la atención sobre dos puntos doctrinales: el primero sobre la dependencia de la caridad para con el prójimo de la caridad para con Dios; "el otro punto doctrinal se refiere a la Iglesia llamada institucional confrontada con otra presunta Iglesia llamada carismática, como si la primera, comunitaria y jerárquica, visible y responsable, organizada y disciplinada, apostólica y sacramental, fuese una expresión del cristianismo ya superada, mientras la otra, espontánea y espiritual, sería capaz de interpretar el cristianismo para el hombre adulto en la civilización contemporánea y de responder a los problemas urgentes y reales de nuestro tiempo.

En la nota Pablo VI mandaba ver la Encíclica *Mystici Corporis*, de Pío XII, sobre la distinción abusiva entre la Iglesia jurídica y la Iglesia de la caridad. "Lamentamos y reprobamos —escribía Pío XII— el funesto error de los que imaginan una Iglesia ilusoria a manera de sociedad alimentada y formada por la caridad, a la que —no sin desdén— oponen otra que llaman jurídica. Pero se engañan al introducir semejante distinción: pues no entienden que el divino Redentor por este mismo motivo quiso que la comunidad por El fundada fuera una sociedad perfecta en su género y dotada de todos los elementos jurídicos y sociales para perpetuar en este mundo la obra divina de la redención; y para la obtención de este mismo fin procuró que estuviera enriquecida con los dones y gracias del Espíritu Santo Paráclito" (AAS 1943, pp. 222-223).

Pío XII se refería también a otro concepto de eclesiología: "...se apartan de tal verdad divina aquellos que se forjan la Iglesia de tal manera, que no pueda ni tocarse ni verse, siendo solamente un ser 'pneumático', como dicen, en el que muchas comunidades de cristianos, aunque separadas mutuamente en la fe, se juntan sin embargo por un lazo invisible".

El mismo Papa conocía también otra modalidad: "De cuanto venimos escribiendo y explicando, se deduce palmariamente el grave error de los que arbitrariamente se forjan una Iglesia escondida e invisible, así como el de los que la tienen por una creación humana dotada de una cierta regla de disciplina y de ritos, pero sin la comunicación de una vida sobrenatural".

Pablo VI ciertamente no se refería a una Iglesia carismática derivada del actual movimiento carismático, que en 1968 apenas nacía. Pero no hay duda que el neopentecostalismo católico podría llevar a un tipo nuevo de eclesiología carismática, ojalá en los límites de los linderos arriba indicados. En un discurso al movimiento italiano de Renovación en el Espíritu (el día 23 de nov. de 1980) el Papa Juan Pablo II señalaba cinco posibles peligros para esta Iglesia carismática: 1. Una excesiva importancia dada a la experiencia emocional de lo divino; 2. La búsqueda desmedida de lo extraordinario y espectacular; 3. El ceder a interpretaciones apresuradas y desviadas de la Escritura; 4. Un replegarse intimista que rehuye del compromiso apostólico; 5. La complacencia narcisista que se aísla y se cierra.

2. Iglesia vieja versus Iglesia nueva.

En la Homilía pronunciada en la Catedral de México, el día 26 de enero de 1979, nos recomendaba el Papa Juan Pablo II: "Tomad en vuestras manos los documentos conciliares, especialmente la *Lumen Gentium*, estudiadlos con amorosa atención, en espíritu de oración, para ver lo que el Espíritu ha querido decir sobre la Iglesia. Así podréis daros cuenta de que no hay —como algunos pretenden— una 'nueva Iglesia' diversa u opuesta a la 'vieja Iglesia', sino que el Concilio ha querido revelar con más claridad la única Iglesia de Jesucristo, con aspectos nuevos, pero siempre la misma en su esencia" (AAS 1979, p. 167).

El sueño, en América Latina, de una Iglesia "nueva" confrontada con la "vieja" surgió después de la Conferencia de Medellín, pero sin tener ninguna base ni en los documentos de Medellín, ni en los del Concilio Vaticano II. Sería tan fácil como fastidioso presentar una cantidad de documentos, principalmente a partir del surgimiento en Chile, en 1972, del movimiento "Cristianos por el Socialismo", y otros movimientos afines, todos con la pretensión de crear una Iglesia "nueva". En su amplio "Panorama", presentado al Sínodo de los Obispos en 1974, Mons. Aloisio Lorscheider informaba que está surgiendo en el ámbito sacerdotal el tercer hombre de la Iglesia ("tertius homo Ecclesiae") y lo describía en estos términos: "Este no quiere abandonar ni el ministerio ni la fe, aunque hace poco caso de la vida y de la acción de la Iglesia, y afirma, por otra parte, que quiere realizar su misión mediante el 'compromiso con los pobres', 'con los oprimidos', al margen de la Iglesia institucional. No ataca a la jerarquía ni a la Iglesia institucional. Permanece en la Iglesia para 'concientizar' hasta que consiga la reforma de las estructuras sociales. Alimenta la esperanza de que con la destrucción de las estructuras sociales podemos llegar a la 'reforma' de las estructuras eclesiológicas y al nacimiento de una Iglesia nueva"⁸.

Ejemplos:

El día 26 de nov. de 1972 proclamaba el P. Gonzalo Arroyo, S.J.: "Esperamos una nueva Iglesia, en que no sea lo predominante la institución, cuya ley siempre es la autoconservación, esa dinámica tan pesada, esas instituciones que están presentes en la Iglesia y que tienen que defenderse conservarse. Cuesta romperlas. Nuestra nueva Iglesia, la que deseamos, a la que aspiramos, es una Iglesia de un mundo ya secularizado". Véase el texto completo de este sacerdote en la obra publicada por Fierro/Mate *Cristianos por el Socialismo*; Editorial Verbo Divino, Estella 1975, pp. 367-391. El texto aquí citado está en la p. 385. Más adelante el ilustre jesuita aclara: "Esperamos llegar a esa Iglesia nueva, donde están todos incluidos, no solamente los católicos, sino también los evangélicos" (p. 389s.). Este afán por encontrar una Iglesia "nueva" u "otra" o "alternativa" es común en los documentos del movimiento Cristianos por el Socialismo, como se puede

⁸ El texto completo del Panorama presentado por Mons. Aloisio Lorscheider está publicado en *Evangelización. Desafío de la Iglesia*, Edición del Secretariado General del CELAM, Bogotá 1976, pp. 126-133; el texto aquí citado está en la p. 131s.

ver en la amplia documentación publicada en mi libro *Iglesia Popular*, Bogotá 1982. La misma terminología es usada también en la documentación de varios Movimientos Sacerdotales de Argentina, Chile, Ecuador, Perú, Colombia, México y América Central.

El sacerdote Raúl Vidales, que después abandonó el ministerio, informaba al Congreso Latinoamericano de Teología, celebrado en México en agosto de 1975: "En la experiencia cristiana que las clases populares tienen al interior de su lucha, germina el proyecto de la Iglesia Popular; a este proyecto se suma la lucha de quienes, desde el horizonte de su fe, han optado por la causa del pueblo y militan en distintos niveles del proceso revolucionario de liberación. Es decir, que desde la vivencia concreta del Evangelio hecha por las comunidades cristianas clasistas en su ascenso hacia la liberación, se va configurando el rostro nuevo de un 'nuevo pueblo' y, por tanto, de una nueva *ecclesia*. No se trata de una Iglesia que se abaja, sino de una Iglesia que surge desde un contexto histórico de lucha, represión, clandestinidad y cautividad". Se trata, dice, "de forjar la nueva *ecclesia* desde la liberación de los oprimidos". El texto completo de esta ponencia está publicado en las actas del Congreso de México *Liberación y Cautiverio*, pp. 209-233. El texto aquí citado está en la p. 223s.

Más recientemente el P. Leonardo Boff, O.F.M., en su libro *Igreja: Carisma e Poder* (Editora Vozes, Petrópolis 1981) retoma con elocuencia el sueño de una Iglesia "nueva", con conceptos y categorías incompatibles con la doctrina de la Iglesia Católica. Véase mi crítica en la revista brasileña *Communio*, Rio de Janeiro, 1982, pp. 126-147, principalmente las pp. 137-142, con el elenco de elementos para su Iglesia "nueva", como la llama con mucha insistencia, sin darle ninguna importancia a las exhortaciones de Juan Pablo II y del Documento de Puebla.

3. Iglesia del presente versus Iglesia del futuro.

En la misma Homilía pronunciada en la Catedral de México, continuaba el Papa Juan Pablo II: "El Papa espera de vosotros, además, una leal aceptación de la Iglesia. No serían fieles en este sentido quienes quedasen apegados a aspectos accidentales de la Iglesia, válidos en el pasado, pero ya superados. Ni serían tampoco fieles quienes, en nombre de un profetismo poco esclarecido, se lanzaran a la venturosa y utópica construcción de una Iglesia así llamada del futuro, desencarnada de la presente" (AAS 1979, p. 167).

El documento de los Movimientos Sacerdotales de América Latina declara:

"1. Es necesario que la nueva Iglesia que deseamos empiece ya a eclosionar. Esto postula la necesidad de gestos concretos anunciadores en los hechos de una comunidad eclesial, que surge a partir de la participación en la lucha proletaria.

2. De esta manera deseamos participar en la construcción de la *Iglesia del futuro*. No se trata de crear otra Iglesia, ni una contra-Iglesia, sino de forjar una Iglesia nueva que permita al proletariado, a la clase social hoy oprimida y marginada, tener en ella su voz propia. La acción evangelizadora debe promover a un pueblo, cuya fe proyecta a su Iglesia.

3. La construcción de esta Iglesia del futuro, como se ha dicho más arriba, debe tener muy presente que la dimensión política está en el co-

razón mismo del Evangelio, al igual que en toda realidad histórica. De allí que toda labor evangelizadora tenga necesariamente una función politizadora, lo que, en una sociedad como la nuestra, lleva a asumir el hecho de la lucha de clases y a situarse claramente del lado de las clases explotadas".

El documento llamado "Resumen de Apuntes", fue publicado por la revista *Contacto*, México, diciembre de 1973, pp. 75-80.

4. Iglesia oficial versus Iglesia popular.

En el discurso inaugural en Puebla, el día 28 de enero de 1979, decía el Papa Juan Pablo II: "Se engendra en algunos casos una actitud de desconfianza hacia la Iglesia 'institucional' u 'oficial', calificada como alienante, a la que se opondría otra Iglesia popular 'que nace del pueblo'⁹ y se concreta en los pobres. Estas posiciones podrían tener grados diferentes, no siempre fáciles de precisar, de conocidos condicionamientos ideológicos" (AAS 1979, pp. 195-196).

Una de las preocupaciones eclesiológicas antes de Puebla era lo que llamaban Iglesia "popular", o "de los pobres", o "del pueblo y para el pueblo", que "nace del pueblo" como una Iglesia "nueva", clasista, diferente de la Iglesia "oficial" o institucional e interclasista, para ser entonces "la nueva vida eclesial alternativa". Ya la XVI Asamblea Ordinaria del CELAM (Puerto Rico, diciembre de 1976), en su primera Recomendación, había invitado a profundizar en "el estudio de la llamada 'Iglesia popular' y otras manifestaciones de esta modalidad teológico-ideológicas". El Documento de Puebla retoma explícitamente la problemática de la Iglesia Popular (nn. 262-263). Declara que "el nombre parece poco afortunado"; y que la distinción entre la Iglesia "popular" y la "otra" u oficial o institucional, "implicaría una división en el seno de la Iglesia y una inaceptable negación de la función de la jerarquía" (n. 263). Hoy, tres años después de Puebla, el movimiento de la Iglesia Popular sigue siendo preocupante, incluso más que antes¹⁰.

Dos ejemplos:

1. En Nicaragua. Según las actas del Encuentro de Teología celebrado en Managua en septiembre de 1980 (cf. *Apuntes para una Teología Nicaragüense*, San José, Costa Rica 1981), lo que aquellos teólogos más esperan es el surgimiento de la Iglesia Popular (cf. pp. 66-71). En su autonomía e identidad específica, la Iglesia Popular sería parte y dimensión específica del movimiento popular sandinista. En las pp. 68-69 se habla cómo si en Nicaragua la Iglesia Popular ya fuese una entidad propia y autónoma, en estado de conflicto con la Iglesia Jerárquica y con el CELAM, pero dispuesta a dialogar en plan de igualdad con una y otra. El mismo título de la p. 69 dice así: "Relación Iglesia Popular-Iglesia establecida tradicional". Aunque enseguida se diga que la Iglesia Popular no ejerce un pa-

⁹ En enero de 1975 y en julio de 1976 hubo en Victoria, capital del Estado del Espíritu Santo, Brasil, el I y el II Encuentro Nacional de Comunidades de Base. En los dos encuentros la idea central era "la Iglesia que nace del pueblo".

¹⁰ Véase la amplia documentación posterior a Puebla en la segunda edición de mi libro *Iglesia Popular*, Bogotá 1982.

ralelismo eclesial ni propone una ruptura eclesial con la Jerarquía, reconoce que "hay hechos que configuran una tensión creciente entre la Iglesia Popular y la Jerarquía" (p. 69). En la p. 72 revelan que "se constatan dos formas de ser Iglesia en Nicaragua, que a su vez se articulan con otras iglesias del Continente. Ambas toman posturas contrarias hacia el proceso revolucionario y están por ello en tensión entre sí". Pero esta tensión es conscientemente buscada por ellos; ya que, como dicen, "solo a través de la lucha interna es como se consigue cambiar la Iglesia" (p. 79). Esta Iglesia Popular no solo tiene graves problemas con los Obispos: tiene toda una concepción diferente de Teología, de Revelación, de Fe y de Iglesia. Véase sobre eso la revista *Medellín* 1982, pp. 129-135.

2. En El Salvador. El día 25 de mayo de 1980 surgió la Coordinación Nacional de la Iglesia Popular (CONIP), como resultado del trabajo de diferentes sectores eclesiales, comunidades eclesiales rurales y urbanas, sacerdotes, religiosas, seminaristas y jóvenes. La CONIP quiere que "toda la Iglesia debe ser Iglesia de los pobres" (es decir: campesinos, obreros, pobladores de tugurios) y con este fin "debe encarnarse en los procesos históricos de liberación". Anuncia asimismo que "la construcción del socialismo es aquí y ahora la alternativa y mediación histórica que más cristianamente acerca al Reino de Dios". Declara que la Iglesia realiza su misión "desde y con los pobres; lo cual significa y exige: que la Iglesia sea materialmente pobre y esté junto y entre las mayorías despojadas de la humanidad; que la Iglesia adopte como punto clave de acción y reflexión la situación de los pobres; y, finalmente, que la Iglesia se parcialice realmente en favor de los pobres, comprometiéndose con ellos en el restablecimiento de la justicia y de unas condiciones más humanas de vida, en la creación de una nueva conciencia en el hombre". Afirma más: "La Iglesia debe apoyar como Iglesia, comunitariamente, la revolución de los pobres. Esto no quiere decir que la Iglesia niegue al cristianismo su militancia política. Al contrario, la Iglesia de los pobres considera un deber que los cristianos se organicen y militen en las organizaciones revolucionarias que defiendan y luchen por los derechos de los pobres". "Su obligación es estar siempre encarnada en los pobres, su lugar de acción es siempre la base, desde abajo evangeliza y libera". - Las citas entre comillas son tomadas de un documento de la misma organización titulado "Fundamentación Teológica de la CONIP".

5. Iglesia institucional versus Iglesia-comunión.

En el discurso al CELAM, en Río de Janeiro, el día 2 de julio de 1980, aseveraba el Papa Juan Pablo II: "No es aceptable la contraposición que se hace entre una Iglesia 'oficial', 'institucional', con Iglesia-comunión. No son, no pueden ser, realidades separadas".

Los documentos del Vaticano II usan con frecuencia la palabra "comunión" o expresiones como "comunión jerárquica" y "comunión eclesial". Informa la nota explicativa previa al capítulo III de la *Lumen Gentium* que "la comunión es una noción muy estimada en la Iglesia antigua (como sucede también hoy particularmente en el Oriente)"; y después explica siempre en el n. 2: "su sentido no es el de un afecto indefinido, sino el de una realidad orgánica, que exige una forma jurídica y que, a la vez, está animada por la caridad". Los subrayados son de

las actas del Concilio. En esta aclaración oficial del Concilio no sólo no hay ninguna oposición entre comunión e institución, sino que la misma naturaleza de la comunión ("realidad orgánica") "exige una forma jurídica". Sin embargo no faltan quiénes imaginan una Iglesia puramente "comunión", carismática e igualitaria (sin necesidad de "jerarquía", que es el gran espantajo), para oponerla a la Iglesia que llaman "institucional", como si existiera una verdadera Iglesia de Cristo no-institucional, de mera comunión, en el sentido de un "afecto indefinido".

Es un concepto bastante difundido en América Latina. En parte coincide con los que propugnan una Iglesia "nueva", "popular", "del futuro".

Sólo ignorando toda la enseñanza del Vaticano II sobre la Iglesia y sus relaciones con el Reino (LG n. 6), sobre la Iglesia como Cuerpo místico de Cristo (LG n. 7), sobre la Iglesia como Pueblo de Dios (LG n. 9), sobre la "constitución jerárquica de la Iglesia" (título del cap. III de LG) se podría fantasear un concepto conciliar de "comunión" sin "institución". Lo mismo vale de Puebla. Para poder sostener que la eclesiología de Puebla es "pan-comuniológica", como se ha dicho, habría que borrar muchas páginas de su Documento. La comunión es ciertamente un concepto clave y fecundo, pero no es el único elemento constitutivo esencial del Cuerpo de Cristo. La Iglesia es mucho más. Más que comunión e institución juntas.

6. Iglesia preconiliar versus Iglesia posconiliar.

En su alocución al Sacro Colegio (23-06-1972) Pablo VI denunciaba "una interpretación falsa y abusiva del Concilio, según la cual habría que romper con la tradición incluso doctrinal, rechazar la Iglesia preconiliar y poder imaginar una Iglesia 'nueva', casi 'reinventada' de nuevo, en materia de constitución, de dogmas, de costumbres, de derecho". El Papa continuaba diciendo: "Las reacciones a que hemos aludido parecen intentar también la disolución del Magisterio de la Iglesia; de una parte, porque se da un equívoco sobre el pluralismo, en el que se ve una libre interpretación de las doctrinas y una coexistencia tranquila de concepciones opuestas; sobre la subsidiariedad, en la que se ve una autonomía; sobre la Iglesia local, que de alguna forma se pretendería separada, libre, suficiente en sí misma; y, por otra parte, porque se hace abstracción de la doctrina sancionada por las definiciones pontificias y conciliares".

Esta oposición entre la Iglesia preconiliar y posconiliar es el juego más fácil, común, superficial y arbitrario. Si algo o alguien no agrada en la Iglesia, es sin más proclamado preconiliar y punto. Es una actitud que procede más de la capacidad de hacer caricaturas que del conocimiento exacto de lo que era realmente la Iglesia antes de 1962 o de lo que de hecho enseña o manda el Vaticano II. La mayoría de las veces "posconiliar" no significa que se piensa en una Iglesia a partir de la doctrina o determinaciones contenidas en los documentos del Concilio (que muchos "posconiliares" ni siquiera han estudiado con suficiente seriedad). Su significado es meramente cronológico ("después" del Concilio) como si el Vaticano II hubiera dado luz verde para todo lo que uno quiera.

7. Iglesia una versus Comunidades de disentimiento.

Con ocasión del Año Santo de 1975 el Papa Pablo VI publicó la Exhortación *Paterna cum benevolentia*, sobre la reconciliación dentro de la Iglesia (8 de diciembre de 1974). En este documento habla de la Iglesia como sacramento de unidad (n. 2), del ofuscamiento de la sacramentalidad de la Iglesia (n. 3), de los sectores de ofuscación de la sacramentalidad de la Iglesia (n. 4), de la polarización del disentimiento (n. 5). De este último número se reproduce aquí el párrafo primero: "Las oposiciones internas concernientes a los diversos sectores de la vida eclesial, en caso de que lleguen a estabilizarse en un estado de disensión, conducen a contraponer a la única institución y comunidad de salvación una pluralidad de 'instituciones o comunidades del disentimiento', que no se compaginan con la naturaleza de la Iglesia, la cual, con el crearse de fracciones y facciones opuestas, ancladas en posiciones inconciliables, perdería su mismo tejido constitucional. Tenemos entonces la 'polarización del disentimiento', en virtud de la cual todo el interés queda concentrado sobre los respectivos grupos, prácticamente autocéfalos, cada uno de los cuales está convencido de rendir honor a Dios. Esta situación lleva dentro de sí e introduce, en cuanto puede, en la comunión eclesial, los gérmenes de la disgregación".

Un año después, en la Exhortación *Evangelii Nuntiandi* (8 de diciembre de 1975) el mismo Papa volvía a idéntica preocupación, al referirse al tema de las Comunidades eclesiales de base (en el n. 58). Las dividía en dos grupos:

— Las que surgen y se desarrollan en el interior de la Iglesia, permaneciendo solidarias con su vida, alimentadas con sus enseñanzas, unidas a sus pastores. El Papa las aprueba como "una esperanza para la Iglesia universal", indicándoles seis normas o criterios, que el Documento de Puebla asume (n. 648).

— Las que se reúnen "con un espíritu de crítica amarga hacia la Iglesia que estigmatizan como 'institucional' y a la que se oponen como comunidades carismáticas, libres de estructuras, inspiradas únicamente en el Evangelio. Tienen pues como característica una evidente actitud de censura y de rechazo hacia las manifestaciones de la Iglesia: su jerarquía, sus signos. Contestan radicalmente a esta Iglesia. En esta línea, su inspiración principal se convierte rápidamente en ideológica y no es raro que sean muy pronto presa de una opción política, de una corriente, y más tarde de un sistema, o de un partido, con el riesgo de ser instrumentalizadas". De éstas declara el Papa: "No pueden, sin abusar del lenguaje, llamarse Comunidades eclesiales de base, aunque tengan la pretensión de perseverar en la unidad de la Iglesia manteniéndose hostiles a la jerarquía".

El fenómeno existe también en América Latina. Puebla lamenta que en algunos lugares intereses claramente políticos pretenden manipular las Comunidades de base y apartarlas de la auténtica comunión con sus Obispos (n. 98). Puebla sabe que "no han faltado miembros de comunidad o comunidades enteras que, atraídos por instituciones puramente laicas o radicalizadas ideológicamente, van perdiendo el sentido auténtico eclesial" (n. 630). Puebla teme que nuestras comunidades eclesiales de base puedan

correr el riesgo de "degenerar hacia la anarquía organizativa por un lado y hacia el elitismo cerrado o sectario por otro" (n. 261); y "la secta tiende siempre al autoabastecimiento, tanto jurídico como doctrinal" (n. 262).

8. Iglesia-gran-institución versus Iglesia-red-de-comunidades.

En un documento titulado "Para una Eclesiología del Pueblo de los Pobres" ("anotaciones de conversaciones tenidas entre algunos teólogos de nuestro Continente")¹¹ se presenta la dialéctica entre la Iglesia-gran-institución y la Iglesia-red-de-comunidades. Por Iglesia-gran-institución entienden "la que se nos aparece en su jerarquía y en sus instituciones funcionales a través de las cuales se presta la atención sacramental y asistencial a los fieles, con una autoridad que valora, fundamentalmente, la unidad de la doctrina y de la disciplina. Esta Iglesia busca un prestigio e influencia ante el poder civil, con el cual pretende, en general, conservar buenas relaciones". Por Iglesia-red-de-comunidades entienden "aquel conjunto de movimientos eclesiales, dentro de la 'gran institución', que se constituyen como núcleos de relaciones interpersonales, y en los cuales se busca desarrollar proyectos, fundamentalmente populares, en respuesta a problemáticas específicas con valores prioritarios, como son los de fraternidad, corresponsabilidad y solidaridad".

Con el mismo vocabulario esta dicotomía eclesial es retomada, ya ahora bajo la explícita responsabilidad del equipo de teólogos de la CLAR, en el cuaderno n. 33 de la CLAR: *Pueblo de Dios y Comunidad Liberadora* (1977), pp. 94-95. Aunque digan que no se trata de dos Iglesias sino de dos modelos de Iglesias, separan, sin embargo, muy claramente lo que denominan "sacramento-instrumento" (que sería la Gran-Institución, con su centro sociológico y cultural fuera del mundo de los pobres, en los sectores ricos) y "sacramento-signo" (con su centro sociológico y cultural entre los pobres), como si fuese posible separar en el sacramento lo que es signo de lo que es instrumento; o como si la *misma* realidad Iglesia en su totalidad no fuese *a la vez* y siempre y toda ella signo e instrumento, ya sea en lo que sin mucho cariño llaman Gran-Institución, ya sea en lo que con entusiasmo describen como Red-de-Comunidades, que acaba siendo presentada como "Iglesia nueva" (n. 295).

9. Iglesia-cristiandad versus Iglesia-diáspora.

De origen centroeuropeo, esta terminología fue divulgada en América Latina por los hermanos Leonardo y Clodovis Boff, ambos inspirados en el inconformado ex-sacerdote Pablo Richard¹². "Cristiandad" sería una peculiar articulación entre la Iglesia y la sociedad civil mediante el Estado y las estructuras sociales y culturales hegemónicas de un país; la Iglesia

¹¹ Publicado en la revista mexicana *Servir*, nn. 69-70, pp. 351-382.

¹² Pablo Richard, *Mort des Chrétientés et Naissance de l'Église*, Centre. Lebrét, París 1978. Publicado en Brasil por Ediciones Paulinas, S. Paulo 1982, con el título *Morte das Cristiandades e Nascimento da Igreja*, con 244 pp.

participa del bloque histórico y se las arregla con las clases dominantes para lograr ejercer su poder en la sociedad civil; esencialmente, "Cristiandad" sería una Iglesia encarnada en las clases hegemónicas. "Diáspora" sería la presencia de la Iglesia en la sociedad (preferentemente en las clases oprimidas) y no la sociedad dentro de la Iglesia: una diáspora cristiana diseminada dentro del tejido social o una red-de-comunidades esparcidas en el cuerpo social secularizado¹³.

La eclesiología de la diáspora es caracterizada por Clodovis Boff por los siguientes elementos: es circular, no piramidal; es innovadora, no meramente modernizadora; confiere más importancia a las prácticas ético-políticas que a las religiosas; tiene ministerios con acentos laicales e igualitarios, no clericales y jerárquicos; responde a los intereses objetivos del pueblo-pobre, no de la burguesía; es más comunidad que sociedad, más red-de-comunidades que institución internacional; es señal de la salvación universal y no instrumento universal de salvación.

En artículo publicado en la revista *Vozes* 1982, pp. 5-14, Clodovis Boff declara: "Lo que salva no es el culto, sino la justicia; no es la religión, sino el amor. Por eso los que caminan por el camino de la justicia, caminan por el camino del Reino de Dios. La religión o el culto no existen propiamente para salvar, sino para manifestar la salvación y para ayudar al hombre a entrar en el camino de la justicia que es el que lleva a la salvación" (p. 8). "Siempre cuando los pueblos buscan la dignidad, los derechos, la justicia, están en la lógica del Plan Salvador de Dios" (ib.). Lo que Cristo vino a enseñar y fundar no fue tanto una religión cuanto un estilo de vida, un modo de ser y de hacer (p. 10).

10. Iglesia-nueva-cristiandad versus Iglesia latinoamericana post-Medellín.

Rodolfo Ramón de Roux, S.J.¹⁴, presenta en tres columnas tres tipos de Iglesias: en la primera columna la Iglesia-Cristiandad, en la segunda la Iglesia-Nueva-Cristiandad, y en la tercera la Iglesia-Izquierda-Cristiana. Este tercer tipo es sin más y sin otra explicación presentada también como "Iglesia latinoamericana post-Medellín". Sus afirmaciones más características serían, siempre según Rodolfo Ramón de Roux:

- * Predominio de la dominación carismática, ya que "el Espíritu sopla donde quiere".
- * La salvación es un proceso que se está llevando a cabo y cuyo actor principal es el hombre. Se realiza por el amor efectivo a los demás.
- * No hay distinción entre sagrado y profano.

¹³ Véase Leonardo Boff, *Igreja: Carisma e Poder*, Editora Vozes, Petrópolis 1981, p. 188; Clodovis Boff, A ilusão da nova cristiandade, en *Revista Eclesiástica Brasileira* 1978, pp. 5-17.

¹⁴ En *Historia General de la Iglesia Latinoamericana*, CEHILA, Ediciones Sígueme, Salamanca 1981, vol. VII, pp. 548-550.

- * La Iglesia se constituye por el amor: es la *Ecclesia caritatis* que se opone a la *Ecclesia iuris*.
- * Organización según los carismas, confirmados por el reconocimiento de la comunidad.
- * Pluralismo religioso e ideológico (no se dan partidos, sindicatos, escuelas, etc. cristianas, ni "civilización cristiana").
- * Todo lo humano puede ser cristiano, en la medida en que contribuya a la liberación del hombre.
- * El sacerdote es un profeta que ejerce una misión según el carisma recibido. De acuerdo con las circunstancias, la acción política puede constituir el primer deber de un sacerdote.
- * La sociedad es una sociedad injusta. Por eso el deber de todo cristiano es ser revolucionario.
- * La lucha de clases es un hecho histórico. Sólo se trata de saber de qué lado se van a poner los cristianos.
- * Violencia liberadora opuesta a la violencia establecida. Los actos de violencia que vayan contra la injusticia establecida pueden convertirse en actos de amor.

Es de suponer que el post-Medellín sea puramente cronológico, en el sentido de haber nacido después de 1968, y no en un sentido lógico como si este conjunto de características fuese una lógica derivación de los documentos de Medellín. Pues lo que se atribuye al "post-Medellín" de hecho no sólo se encuentra en Medellín, sino que sería fácil mostrar exactamente lo contrario a partir de sus documentos.

11. Iglesia de los ricos versus Iglesia de los pobres.

Contra una Iglesia que se autoproclama ser de los pobres, se imagina otra que sería de los ricos, lejos de los pobres y trabajadores y de sus problemas. La base social sobre la cual se apoya la Iglesia de los ricos llamada también burguesa, serían las clases poderosas; todo estaría pensado y decidido desde el medio burgués; sus documentos piden justicia a los ricos, pero no organización y lucha a los trabajadores; dicen que su clero está cultural y afectivamente identificado con las clases no populares; que sus obras y régimen económico son de estilo burgués y capitalista; que dispone de bienes y edificios que no se aprovechan debidamente al servicio del pobre; que sus religiosos tienen riquezas y propiedades acumuladas desde el tiempo de la colonia. Nos informan que esta Iglesia, comprometida con los ricos y poderosos, con sus estructuras y con el poder político, vende su libertad de palabra y de acción a cambio de seguridad, de dinero y privilegios para sus obras, que son a menudo clasistas y paternalistas; que tranquiliza las conciencias de los responsables de las injusticias a cambio de limosnas para sus obras asistencialistas; que ejerce presiones políticas para conseguir ventajas para sí; que se hace cómplice de los opresores y de la represión; que con la educación clasista ha contribuido a la formación y manutención de la mentalidad individualista y los prejuicios de clase; que por no optar en favor de la lucha de los oprimidos, colabora en la violencia de los opresores...

Esta Iglesia de los ricos sería también adormecedora y alienante: alimenta una religión de resignación y de prácticas rituales que es opio del pueblo y tranquilizante de la conciencia de los poderosos; trata de consolar con la esperanza en la salvación en la otra vida; explota devociones populares productivas (pago de promesas); favorece la resignación pasiva ante la miseria al interpretarlo todo como voluntad de Dios...

Los que así fantasean la Iglesia "de los ricos", desconocen el trabajo de miles de sacerdotes y misioneros, con sus Obispos, que, en todas las parroquias del Continente, se afanan día y noche, con todo tipo de personas y clases sociales, y muy principalmente con los pobres y enfermos, sin agitar banderas, sin sensacionalismo, en una siembra alegre, sencilla, silenciosa. Como buenos pastores, pueden decir con el Apóstol San Pablo: "Siendo libre de todos, me he hecho esclavo de todos para ganar a los más que pueda. Con los judíos me he hecho judío para ganar a los judíos; con los que están bajo la ley, como quien está bajo la ley —aun sin estarlo— para ganar a los que están bajo ella. Con los que están sin ley, como quien está sin ley para ganar a los que están sin ley, no estando yo sin ley de Dios sino bajo la ley de Cristo. Me he hecho débil con los débiles para ganar a los débiles. Me he hecho todo a todos para salvar a toda costa a algunos. Y todo esto lo hago por el Evangelio para ser partícipe del mismo" (I Cor 9, 19-23). "Nos preocupan —aseguran nuestros Obispos en Puebla— las angustias de todos los miembros del pueblo cualquiera sea su condición social: su soledad, sus problemas familiares, en no pocos, la carencia del sentido de la vida..." (n. 27).

A la caricaturizada Iglesia "de los ricos" oponen, a veces a grandes gritos, la que llaman Iglesia "de los pobres", destinada a romper el compromiso con los ricos, con el poder político, con las estructuras dominantes, evitando hasta la apariencia de una alianza con el poder establecido. Dicen que sólo así sería posible denunciar eficazmente las injusticias, anunciar la buena nueva a los pobres y oprimidos, y desplazar hacia ellos las fuerzas apostólicas que se ocupan de los ricos y pudientes. Añaden que esta Iglesia debe estar exclusivamente al servicio de los pobres y de sus luchas liberadoras, empeñada en ser servidores de la sociedad en revolución, sin temor de ser perseguidos por "subversivos". Proclaman que en este sentido deben ser reorientadas todas las obras de la Iglesia.

IV. Patologías en el Pluralismo Eclesial

La fácil transformación de las tensiones en oposiciones no es normal. Al leer afirmaciones que entran directamente en el campo de la fe cristiana y católica, uno se queda aterrado y se pregunta cómo es o fue posible que curas e incluso teólogos hayan podido llegar a semejantes extremos. Lo que orienta su pensamiento ya no es la razón creyente. Su teología ya no parece ser una "fides quarens intellectum", que, aun cuando no alcanza a entenderlo todo con su razón, todo lo cree con su corazón. Sus sentimientos predominan sobre sus raciocinios. Cuando

lo racional es llevado por lo pasional, comienza a entrar en el terreno de lo anormal y patológico.

Algunos piensan que les basta proclamarse pluralistas para tener garantizado el derecho de fantasear cualquier doctrina o praxis y al mismo tiempo permanecer en esta Iglesia que tratan de socavar desde adentro. En el discurso inaugural de Medellín, el Papa Pablo VI se refería a teólogos que "recurren a expresiones doctrinales ambiguas, se arrojan la libertad de enunciar opiniones propias, atribuyéndoles aquella autoridad que ellos mismos, más o menos abiertamente, discuten a quien por derecho divino posee carisma tan formidable y tan vigilantemente custodiado; incluso consienten que cada uno en la Iglesia piense y crea lo que quiere, recayendo de este modo en el libre examen, que ha roto la unidad de la Iglesia misma y confundiendo la legítima libertad de conciencia moral con una mal entendida libertad de pensamiento que frecuentemente se equivoca por insuficiente conocimiento de las genuinas verdades religiosas".

Estas actitudes deben ser calificadas como no sanas o patológicas. Estudiaremos cinco que parecen ser las más fundamentales y frecuentes en el momento actual al interior de la Iglesia Católica:

1. La Fobia a la Iglesia "Institucional"

Los psicólogos nos explican que la fobia es una angustia que aparece compulsivamente ante determinados objetos o situaciones exteriores que realmente no presentan peligro. Las formas de fobia son ilimitadas.

Emilio Colagiovanni publicó en 1973 un estudio sociológico sobre un total de 9.804 procesos de lo que entonces se llamaba reducción de sacerdotes al estado laical¹⁵. Una investigación particular sobre las motivaciones del abandono del ministerio ordenado descubre entre las varias causas también la insatisfacción con la parte institucional de la Iglesia. En la indicación de esta causa hubo un impresionante crescendo: en 1964: 3.76%; en 1965: 4.04%; en 1966: 5.48%; en 1967: 18.80%; en 1968: 39.40%. Estos números se referían al total de los 9.804 procesos estudiados. Se indican también las estadísticas para algunos países en particular. En Brasil, por ejemplo, en 1969 el 55.74% de los que abandonaron el ministerio indicaron como motivo su rechazo a la Iglesia "institucional". El crescendo en Brasil fue así: 1964: 6.67%; 1965: 4.24%; 1966: 11.69%; 1967: 23.75%; 1968: 25%; 1969: 55.74%.

En la preparación del Sínodo de los Obispos de 1971, que tenía como uno de sus temas el Ministerio Sacerdotal, se hicieron estudios preliminares en numerosos países. La encuesta hecha entonces en España reveló que 53% de los presbíteros declaraba que sus relaciones con los Obispos eran negativas o simplemente pasivas y frías. Se constató que parte importante del clero actúa cada vez más al margen de la organización

¹⁵ Emilio Colagiovanni, *Crisi vere e false nel ruolo del prete oggi*, Città Nuova Editrice, Roma 1973.

de la Iglesia, o lo soporta como un mal menor, o se relaciona con ella sin entusiasmo o interés para que funcione mejor. 26% de la totalidad del clero español declaraba no sentirse ya identificado con la Iglesia como institución visible. Entre los jóvenes esta posición llegaba al 49%. La encuesta hecha en esta misma ocasión en Brasil, reveló una situación semejante: 45% de los presbíteros señalaba a la Iglesia "institucional" como uno de los mayores problemas de la Iglesia en aquella nación. 24.5% opinaba que la Iglesia institucional era uno de los principales obstáculos para el ejercicio de su ministerio¹⁶.

Diez años después, en 1980, se promovió otra amplia encuesta entre el clero del Brasil, a la cual respondieron 4.104 sacerdotes¹⁷. A la pregunta sobre la "fidelidad de la Iglesia al Evangelio", apenas el 26.9% respondió que, en su opinión, la Iglesia es fiel al Evangelio; 44.3% juzga que la Iglesia "es fiel sólo en parte"; y 24.1% considera que ella "debe cambiar para ser fiel". La mayoría pone en duda el mismo dogma de la indefectibilidad sustancial de la Esposa de Cristo. La alegre y humilde convicción sobre el "licet sub umbris, fideliter tamen" (LG 8d) como que desaparece entre los mismos sacerdotes. Tan minada está nuestra eclesiología. En su Exhortación *Paterna cum benevolentia*, sobre la reconciliación dentro de la Iglesia, del 8-12-1974, el Papa Pablo VI hablaba en el n. 3 de los fermentos de infidelidad al Espíritu Santo que aparecen en nuestros días al interior de la Iglesia para socavarla desde adentro, pero "con la pretensión de permanecer en la Iglesia"; y aclaraba el Papa: "...y no queriendo reconocer en la Iglesia una única realidad que nace de un doble elemento humano y divino, análoga al misterio del Verbo Encarnado... se oponen a la jerarquía, como si cada acto de esa oposición fuera un momento constitutivo de la verdad acerca de la Iglesia que hay que descubrir de nuevo como Cristo la habría fundado; ponen en entredicho la obligación de obedecer a la autoridad querida por el Redentor; levantan acusaciones contra los Pastores de la Iglesia, no tanto por lo que hacen, sino sencillamente, porque, como dicen, serían los guardianes de un sistema o aparato eclesiástico en oposición a la institución de Cristo"¹⁸.

Si se quiere tomar en serio todo lo que, en ciertos ambientes y después del Concilio, a veces incluso en nombre del Vaticano II, se está escribiendo sobre la Iglesia en su aspecto externo, visible, institucional, jerárquico y jurídico, será necesario concluir sencillamente que la "institucionalización" de la Iglesia ha sido fatal para la misma fidelidad a la voluntad de Jesucristo para con Su Iglesia, si es que todavía se acepta que ella ha sido fundada por nuestro Señor. De la Iglesia "jerárquica", "institucional", "jurídica", "oficial", "gran-institución", "sociedad perfecta", etc., se habla y escribe en términos negativos y despreciativos. Como si fuera un mal.

¹⁶ Sobre estas encuestas véase mi libro *Identidad Sacerdotal*, Ediciones Paulinas, Bogotá 1975, pp. 10-29.

¹⁷ Cf. *Revista Eclesiástica Brasileira* 1981, pp. 567-577.

¹⁸ Cf. *L'Osservatore Romano*, ed. española, del 22-12-1974, p. 626.

Fruto acríptico de esta eclesiología corrosiva es, por ejemplo, el reciente libro de Leonardo Boff, O.F.M., *Igreja: Carisma e Poder*, con el subtítulo "Ensaíos de Eclesiología Militante"¹⁹. Pretende ser un *requiem* de lo que él llama "Iglesia-institución".

Infelizmente no sería nada difícil multiplicar los ejemplos. Y sólo para ejemplarizar, tómese el número de enero-marzo de 1981 de la revista *Theologica Xaveriana*, Bogotá, que anuncia en la carátula: "Nueva forma de ser Iglesia". En las pp. 7-33 se publica el trabajo de tres alumnos del ciclo básico de la Facultad de Teología de la Universidad Javeriana de Bogotá, Colombia, con el título "Figuras, Tipos y Modelos de la Iglesia" y su funcionalidad o disfuncionalidad para América Latina. En la p. 11 los tres autores comienzan a abordar el tema de la "Iglesia como sociedad perfecta", que sería una de las tipologías. Informan que esta tipología tiene su origen en una eclesiología jurídica, fruto de la autocomprensión de la Iglesia en la Edad Media, cuando prevalecía el programa de salvar a la Iglesia mediante la absolutización de los derechos papales. Afirman que entonces "Cristo dejó de ser la Cabeza de su Cuerpo místico, y que el Papa ocupó su lugar", transformando todo en un "Corpus Ecclesiae Mysticum". Cristo desaparece. Sostienen que esta tipología perdura hasta el Concilio Vaticano II²⁰. Para rechazarla señalan tres razones:

— Extrinsicismo canónico: lo que importa sería lo externo "y se dejan de lado los elementos constitutivos de la Iglesia espiritual" (lo que evidentemente sería gravísimo y una sustancial infidelidad al Evangelio).

— Juridicismo excesivo, con primado sobre el Evangelio y el mismo Espíritu (lo que sería manifiestamente contrario a conceptos fundamentales de la Nueva Alianza).

— Centralismo congénito de la figura monárquica en Roma, en la diócesis y en la parroquia. "Se llega al punto de que el problema de pertenencia a la Iglesia es asunto de mera observancia eclesiástica" (cosa claramente absurda para la auténtica vida cristiana).

No hay duda que en la Iglesia, tal como Cristo la quiso, existe y debe haber lo extrínseco, lo jurídico y lo centralizado, pero reducirlo todo a estos tres elementos, es transformarla en ridícula caricatura que, como tal, jamás existió, ni siquiera en la mente del Papa San Gregorio VII, que habría sido la expresión más alta de este modelo eclesiástico. Lamentan nuestros tres autores que "esta forma de Iglesia, como Sociedad perfecta, no ha pasado aún de moda"; y añaden con sagacidad: "Al

¹⁹ El original brasileño fue publicado por Editora Vozes, Petrópolis 1981. Del mismo libro se hicieron dos ediciones en español, una en Colombia (Indo-American Press Service, 1982), otra en España (Editorial Sal Terrae, Santander 1982). Véase mi comentario en la revista *Medellín* 1982, pp. 267-286.

²⁰ Concepto semejante se encuentra en la obra del P. Mario Morin, M. Ss. A., *Cambio Estructural y Ministerial de la Iglesia*, "una respuesta a la Iglesia que está cambiando ministerialmente". Edición de la Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá 1979, principalmente en las pp. 79ss. Véase también el libro *Modelos de Iglesia*, de José Marins, Ediciones Paulinas, Bogotá 1976, pp. 44ss.

analizarla, debemos decir, con toda honestidad, que de ningún modo es el modelo para América Latina". Ni para América Latina, ni para ningún continente. Pues es pura fantasía.

El fantasma que origina su fobia es la *sociedad perfecta*.

Sin darse al trabajo de estudiar más detenidamente el concepto, afirman que con el Concilio Vaticano II la Iglesia dejó de ser una sociedad perfecta. Antes de rechazar sumariamente un concepto considerado tan fundamental en la eclesiología clásica, será necesario estudiarlo. Basta abrir cualquier manual de buena y seria teología que todavía tiene la preocupación de explicar primero los conceptos. Albert Lang²¹, por ejemplo, nos explicará fácilmente que *sociedad* es la unión organizada de hombres para la consecución de un determinado fin común; que una sociedad siempre ha de constar de una pluralidad de personas (elemento material) que se unen para conseguir un mismo fin en voluntaria y consciente colaboración (elemento formal). Por esta actividad recíproca, plenamente consciente, la sociedad se distingue de una "multitud" de hombres sin cohesión, y también de una "masa" que de modo transitorio y casual se encuentra reunida y busca un mismo fin. Cuando una sociedad no está sometida a ninguna otra superior y tiene en sí todos los medios necesarios para la realización de su fin, es la llamada *sociedad perfecta*.

Cuando, pues, se asevera con el Vaticano II que la Iglesia fue "establecida y organizada como una sociedad" (LG 8b), se quiere afirmar simplemente que ella consta de una pluralidad de personas que se unen para conseguir un fin común en voluntaria y consciente colaboración. Y cuando, además, se declara que la Iglesia es una sociedad *perfecta*, se sostiene que ella no está sometida a ninguna otra sociedad superior (Estado) y dispone de todos los medios necesarios para la consecución de su fin.

En otras palabras, decir que la Iglesia es como una sociedad perfecta significa tres cosas que el Vaticano II no ignora:

- * que tiene un objetivo: "ser en Cristo como un sacramento, o sea signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano" (LG 1); "dilatarse más y más el Reino de Dios, incoado por el mismo Dios en la tierra, hasta que al final de los tiempos El mismo también lo consume" (LG 9b);
- * que dispone de medios para alcanzar este fin: "Cristo la dotó de los medios apropiados de una unión visible y social" (LG 9c); "sociedad provista de sus órganos jerárquicos" (LG 8a);
- * que debe tener la necesaria libertad para la consecución de su fin: "en la sociedad humana y ante cualquier poder público, la Iglesia reivindica para sí la libertad como autoridad espiritual, constituida por Cristo Señor, a la que por divino mandato incumbe el deber de ir a todo el mundo y de predicar el Evangelio a toda criatura. Igualmente, la Iglesia reivindica para sí la libertad, en cuanto es una sociedad de hombres que tienen derecho a vivir en

²¹ Albert Lang, *Teología Fundamental*, tomo II, sobre la misión de la Iglesia. Ediciones Rialp, Madrid 1977, p. 21ss.

la sociedad civil según las normas de la fe cristiana" (DH 13b; cf. GS 76c).

Esto es sociedad perfecta. Todo lo demás es fantasía. Hubo por cierto y puede haber configuraciones históricas diferentes sea en la formulación del fin de la Iglesia, sea en el ejercicio de sus medios, sea en el recurso a sus libertades o derechos. Los recordados tres elementos constituyentes de la sociedad perfecta valen evidentemente también para la América Latina, no, por cierto, como modelo, y sí como parte indispensable de la misma Iglesia de Cristo.

El Documento de Puebla lo aclara con un excelente raciocinio: "Al concebirse a sí misma como Pueblo, la Iglesia se define como una realidad en medio de la historia que camina hacia una meta aún no alcanzada. Por ser un pueblo histórico, la naturaleza de la Iglesia exige visibilidad a nivel de estructuración social... La acentuación del rasgo histórico destaca la necesidad de expresar dicha realidad como institución. Tal carácter social-institucional se manifiesta en la Iglesia a través de una estructura visible y clara, que ordena la vida de sus miembros, precisa sus funciones y relaciones, sus derechos y deberes" (nn. 254-256).

La fobia con su furia antiinstitucional tal vez pueda encontrar su explicación en el mismo modo como acostumbran ahora hablar de "Iglesia-institución", para oponerla a una Iglesia-sacramento, o Iglesia-comunión, o Iglesia-Pueblo-de-Dios, etc. De esta manera se quiere designar diferentes tipos de eclesiologías a partir de distintas analogías, olvidando que se trata precisamente de analogías y no de definiciones. La Iglesia es "como un sacramento" ("*veluti* sacramentum") enseñaba LG n. 1; ella fue instituida "como una sociedad" ("*ut societas*") insistía LG n. 8b. Y por ser una "realidad compleja que está integrada de un elemento humano y otro divino" (LG 8a), siendo ambos elementos esencialmente constitutivos de esta compleja pero una y única realidad, sería un grave error querer definirla a partir de sólo uno de sus elementos esencialmente constitutivos. Hay que mantener incommoviblemente que lo institucional-visible-social-jurídico-humano es parte esencialmente constituyente de la Iglesia, pero no es ni su parte principal, ni mucho menos su elemento esencial único. Por eso cualquier ensayo de definición de la Iglesia que tome en consideración única o principalmente lo institucional estará siempre equivocado. La infeliz expresión "Iglesia-institución", para insinuar un tipo de eclesiología caracterizado solo o principalmente por su parte jurídica, debería ser abandonada como inadecuada. Por la misma razón tampoco se deberían usar expresiones como Iglesia-comunión, Iglesia-Pueblo-de-Dios, etc.

Por ser analogía, tampoco se debe olvidar que la Iglesia "como sociedad" es "muy superior a todas las demás sociedades humanas, a las que supera como la gracia sobrepaja a la naturaleza", según las palabras de Pío XII en *Mystici Corporis*. Como organización, la Iglesia es de hecho una sociedad única en su género, incomparable e irrepetible, precisamente porque sobrepasa absolutamente todos los límites naturales o meramente humanos. Es una sociedad estrictamente atípica, que no se explica ni funciona según modelos sociológicos. Pues precisamente lo que en ella es "sociedad" o "institución" es transformado en signo e instrumento del

Espíritu Santo. Esto significa la total relativización de lo social, visible, humano u organizado en la Iglesia. Pero es también la razón que permitía a Puebla asegurar que "la jerarquía y las instituciones, lejos de ser obstáculo para la evangelización, son instrumentos del Espíritu y de la gracia" (n. 206). Lo institucional y lo carismático se unen en una única "realidad compleja" (LG 8a), que es la Iglesia.

2. La Aversión al Poder

La fobia a la Iglesia "institucional" se expresa de modo especial en la actitud de aversión al poder. La Iglesia es quimerizada como una pacífica e idílica comunidad fraternal, igualitaria y democrática, animada y servida por múltiples dones y carismas del Espíritu Santo. En el seno de tan linda convivencia cristiana no se puede ni siquiera imaginar la presencia de unas autoridades superiores con poderes especiales que imponen doctrinas, vigilan el culto, promulgan leyes, prescriben normas, insisten en disciplinas, gobiernan con mano firme, piden obediencia y amenazan con castigos. Les parece evidente que todo eso no se compagina con el ideal evangélico. Si aquello es Iglesia, prefieren un Cristo sin Iglesia. En la *Evangelii Nuntiandi*, n. 16, Pablo VI se refería a los que "van repitiendo que su aspiración es amar a Cristo pero sin Iglesia, escuchar a Cristo pero no a la Iglesia, estar en Cristo pero al margen de la Iglesia".

En sus agresivos ensayos de eclesiología militante²² el Padre Leonardo Boff, O.F.M., se transforma en cazador de dominadores y grandes o pequeños opresores y tiranos y fácilmente los descubre o pretende haberlos encontrado tanto en el Papa y su curia como entre los Obispos y sus curias. Según él, "primitivamente el pueblo cristiano participaba del poder de la Iglesia", pero después hubo "un proceso de expropiación de los medios de producción religiosa por parte del clero contra el pueblo cristiano", que fue así "expropiado" de sus capacidades: "se creó un cuerpo de funcionarios y peritos encargados de atender los intereses religiosos de todos mediante la producción exclusiva por ellos de bienes simbólicos para ser consumidos por el pueblo ahora expropiado" (p. 179). De este modo surgió una Iglesia "disimétricamente estructurada" con un grupo dominante que secuestró el mensaje liberador de Jesús en función de sus intereses, "hasta el punto de expropiar del pueblo cristiano todas las formas de participación decisoria" (p. 191). En esta Iglesia, ahora disimétrica, con dueños y expropiados, con opresores y oprimidos, con productores y consumidores, los jefes son los capitalistas, los dueños de los medios de producción religiosa (que sería el "capital"), los monopolizadores del poder, los creadores y controladores del discurso oficial (p. 75). En esta iglesia del poder, la jerarquía "piensa, dice y no hace", mientras que el laico "no debe pensar, no puede decir, pero hace" (p. 85). En ella, "de un lado se encuentra la *Ecclesia docens* que todo sabe y todo interpreta;

²² Véase la obra citada en la nota 13. Este libro tiene el subtítulo de "Ensayos de eclesiología militante".

de otro lado el laico que nada sabe, nada produce y todo recibe, la *Ecclesia discens*. La jerarquía no aprende nada en contacto con los laicos; éstos no tienen espacio eclesial para mostrar su riqueza" (p. 218). Es una Iglesia "hambrienta de poder" (p. 87); en ella el poder es como un dinosaurio insaciable para "someter todo y todos a los propios dictámenes del poder" (p. 88). La "potestas" es imaginada como categoría-clave para la autocomprensión de la Iglesia. "El poder se instaurará como el horizonte máximo a partir del cual será asimilado, comprendido y anunciado el Evangelio" (p. 88). "El poder eclesiástico leía, releía y volvía a leer del NT casi que exclusivamente las Epístolas católicas en donde ya aparecen los primeros signos de un pensar en términos de poder, de ortodoxia, de tradición, de preservar más que de crear, de moralizar más que de proféticamente proclamar" (p. 101). Según él, "el ejercicio del poder en la Iglesia siguió los criterios del poder pagano en términos de dominación, centralización, marginalización, triunfalismo, *hybris* humana bajo capa sagrada" (p. 98). El piensa asimismo que la actual estructura de poder en la Iglesia no tiene origen divino: ella nace concretamente de la experiencia con el poder romano y la estructura feudal (p. 71). "Con la entrada en la Iglesia de los funcionarios del Imperio que debían asumir la nueva ideología estatal, se procesó más bien una paganización del Cristianismo que una cristianización del paganismo" (p. 87).

Con tantas caricaturas le será fácil comunicar a sus desprevenidos lectores iguales sentimientos de aversión al poder. Y dado que, siempre según el autor, la comunidad fue "expropiada" (véase esta palabra en las pp. 179, 187, 191, 218, 236) y el clero "secuestró" el Evangelio en función de sus intereses (p. 190) y se "apropió" privadamente el poder sagrado (p. 239), será absolutamente necesario que todo vuelva a la comunidad:

- * "La comunidad se considera depositaria del poder sagrado y no solamente algunos dentro de ella" (p. 187).
- * El poder "es función de la comunidad y no de una persona" (ib.).
- * Se deberá pensar el poder como depositado en la comunidad toda entera; a partir de ella el poder se reparte en diferentes formas según lo exigen las necesidades, hasta el supremo pontificado" (p. 188).

Siendo la comunidad depositaria del poder y partiendo de ella su repartición, cuando le falte un ministro ordenado y desea ardientemente la celebración de la Eucaristía, puede, según la concepción boffiana, la misma comunidad designar "ad hoc" a uno de sus miembros laicos para presidir la celebración de la Cena del Señor²³.

Además, volviendo al citado libro *Igreja: Carisma e Poder*, el poder es "pura función de servicio (pp. 99, 108, 185). "La jerarquía es de mero servicio interno y no constitución de estratos ontológicos que abren el camino para divisiones internas al cuerpo eclesial y de verdaderas clases de cristianos (sentimiento analítico)" (p. 27).

²³ Esta doctrina es propuesta por Leonardo Boff en su obra *Eclesiogenese*, Editora Vozes, Petrópolis 1977, en el capítulo titulado "El laico y el poder de celebrar la Cena del Señor" (pp. 73-81).

Como se ve, la enloquecida actitud de aversión al poder acaba desembocando en la misma negación del poder. En la Iglesia no habría poderes: hay servicios. En su discurso al Tribunal de la Sacra Rota Romana, el 28-1-1971, el Papa Pablo VI ya llamaba la atención sobre semejantes conclusiones: "Bien es verdad que, hoy, el carácter de 'servicio' de la autoridad de la Iglesia se ha acentuado tanto por parte de algunas personas, que se pueden manifestar dos peligrosas consecuencias en la concepción constitutiva de la misma Iglesia: la de atribuir una prioridad a la comunidad, reconociéndole poderes carismáticos eficientes y propios; y la de menospreciar el aspecto potestativo de la Iglesia, con acentuado descrédito de las funciones canónicas en la sociedad eclesial, de donde ha nacido la opinión de una libertad indiscriminada, de un pluralismo autónomo, y una acusación de "juridicismo' a la tradición y a la praxis normativa de la Jerarquía. Ante estas interpretaciones que no corresponden fundamentalmente a los designios de Cristo y de la Iglesia, queremos recordar también hoy que la autoridad, o sea, el poder de coordinar los medios aptos para alcanzar el objetivo de la sociedad eclesial, no es contraria a la efusión del Espíritu en el Pueblo de Dios, sino vínculo y defensa".

La actitud de aversión al poder no es una originalidad latinoamericana. Los profesores europeos Hans Küng, Edward Schillebeeckx, O. P., y otros más son los inspiradores de sus epígonos entre nosotros. En un largo artículo sobre "La Comunidad Cristiana y sus Ministros", para el n. 153 (1980) de la revista *Concilium*, el Prof. Edward Schillebeeckx²⁴ distingue fundamentalmente entre la concepción del ministerio vigente en el primer milenio, sobre la base de criterios teológicos, y del segundo milenio, sobre la base de factores extrateológicos (cf. pp. 396-397, 421, 424-425). La principal razón teológica estaría en el canon 6 del Concilio de Calcedonia, del 451²⁵. Este canon había prohibido las ordenaciones absolutas (sin conexión con alguna Iglesia local), declarándolas sin efecto o inválidas. Por causa de los abusos de las ordenaciones absolutas y para disciplinar el problema de los clérigos vagantes, se establecía como condición para la válida ordenación el estar asignado a una determinada Iglesia o comunidad local²⁶. Del canon calcedonense —y desconociendo la doctrina de Trento— Schillebeeckx es capaz de sacar conclusiones de este calibre:

²⁴ El mismo artículo es más ampliamente desarrollado en el libro *Le Ministère dans l'Eglise*, CERF, París 1981, pero sin cambiar la doctrina.

²⁵ Por ser puramente disciplinar y no doctrinario o dogmático, este canon no se encuentra en el *Enchiridion Symbolorum* de Denzinger. Textualmente dice así: "VI. Que nadie sea ordenado de modo absoluto: nadie debe ser ordenado de modo absoluto, ni presbítero, ni diácono ni en cualquier otro grado eclesiástico, si no es especialmente asignado a una iglesia de ciudad o de aldea, a una capilla de mártir o a un monasterio. Para los que son ordenados de modo absoluto, el santo sínodo decretó que tal imposición de manos sea sin efecto y que en ninguna parte puedan ejercer su ministerio, para confusión del que los ordenó".

²⁶ Más tarde, en 1563, contra otro tipo de abusos, el Concilio de Trento enseñará que "en la ordenación de los obispos, de los sacerdotes y demás órdenes no se requiere el consentimiento, vocación o autoridad ni del pueblo ni de potestad o magistratura secular alguna, de suerte que sin ella la ordenación sea inválida" (Dz 960).

- * La llamada, designación o aceptación por parte de una determinada comunidad no es solamente condición sino un elemento esencial o incluso "la esencia" de la ordenación (pp. 403, 417).
- * "El ministerio es una realidad esencialmente eclesial y pneumatológica, y no una calificación ontológica" (p. 403); esto es: "La condición sacerdotal no afecta al cristiano individual (al ordenado), sino a la comunidad como colectividad" (p. 414).
- * "No por el simple hecho de tener 'potestad de ordenación' se puede presidir una comunidad y, en consecuencia, la Eucaristía; antes bien el dirigente designado o aceptado por la comunidad recibe, *mediante esta incorporación a una determinada comunidad*, todas las facultades necesarias para dirigir una comunidad cristiana" (p. 404).
- * "El presidente de la comunidad tiene, *en virtud del derecho de la comunidad a la eucaristía*, el derecho de presidir la misma eucaristía. Dado que la comunidad es una comunidad eucarística, sin eucaristía no puede vivir evangélicamente. Si no hay presidente, elige de entre sus filas un candidato apropiado" (p. 405).
- * "Quien tiene la competencia para dirigir la comunidad es *ipso facto* también presidente de la eucaristía (en este sentido, la presidencia de la eucaristía no necesita una competencia *aparte*, distinta de la dirección)" (p. 411). Por eso el hecho actual de cristianos que "presiden" sus comunidades pero no pueden celebrar la eucaristía, debe ser considerado como una "anomalía eclesiológica" (p. 428).
- * "El sujeto activo de la Eucaristía era la comunidad... El pueblo celebra, y el sacerdote se limita a presidir con espíritu de servicio" (p. 413).

En el segundo milenio, siempre según el mismo autor, se olvidó el aspecto eclesial y pneumatológico del ministerio y se hizo una interpretación "directamente cristológica", con la "privatización" del ministerio (p. 415, título), basada ahora en el principio jurídico de la "plenitudo potestatis": la autoridad como *valor en sí*, separado de la comunidad (pp. 419-420). "El sacerdocio fue considerado más como un 'estado de vida personal' que como un servicio ministerial a la comunidad" (p. 421).

Tratando de evaluar algunas actuales formas y praxis "alternativas" de ministerio (pp. 429-438), Schillebeeckx informa que "surgen casi exclusivamente gracias a la mediación de lo que, de momento, debe llamarse 'ilegalidad'"; pero al mismo tiempo garantiza que en la Iglesia "siempre ha sido así" (p. 431). Por eso "existe la posibilidad de que los cristianos de base desarrollen desde abajo una praxis eclesial que, si bien al principio choca con la praxis oficial vigente, puede llegar a ser, en su oposición cristiana, la praxis dominante de la Iglesia" (p. 431).

Es manifiesto que, con tales doctrinas y actitudes, lejos ya de los jalones arriba indicados, tendremos no sólo un nuevo tipo de eclesiología, sino simplemente una nueva eclesiología. Ya es otra Iglesia y no nuestra Iglesia católica. Ya no es pluralismo eclesial; serían los primeros pasos para una escisión eclesial²⁷.

²⁷ Para completar las consideraciones críticas, véase mi "Nota sobre la Potestad Sagrada", en la revista *Medellín* 1982, pp. 135-138.

3. La Obsesión contra la Nueva Cristiandad

Según los psicólogos, la obsesión es una idea, temor, acto o espantajo que se presenta repentinamente y es sentido por el individuo como forzado, impuesto en contra de su voluntad.

Cuando a fines de 1977 se envió el Documento de Consulta a las Conferencias Episcopales como primer paso para preparar la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, emergió inesperadamente una furiosa onda de reacciones que presentía en aquel Documento un velado propósito de instaurar en América Latina un régimen de "nueva cristiandad". Urgía desenmascarar tan siniestro proyecto. El portavoz más aplaudido del valiente desenmascaramiento fue Clodovis Boff, O.S.M., en un artículo titulado "La Ilusión de una Nueva Cristiandad", publicado cantidad de veces en América Latina y Europa²⁸.

Clodovis Boff pretende captar el tema central del Documento de Consulta, que sería el hilo conductor de todas las corrientes que aparecen en el texto y que juega con la misión misma de la Iglesia en el momento actual de América Latina. La situación sería ésta: Como estamos en un importante momento histórico de transición o paso hacia un nuevo tipo de sociedad urbano-industrial; y dado que esta nueva sociedad necesariamente tendrá que modelarse sobre los dos únicos modelos de sociedad urbano-industrial que hoy se presentan (el capitalismo y el colectivismo); y puesto que ambos modelos son secularistas o contrarios a la religión, será misión de la Iglesia salvaguardar la religiosidad cristiana de los pueblos latinoamericanos tan terriblemente amenazada por el secularismo de la naciente sociedad urbano-industrial. Y como, además, sólo la unificación de los diversos pueblos de AL le permitirá salir del estado subordinado y marginal en el cual se encuentran; y como esta urgente unificación descubre en la cultura profundamente cristiana de la población latinoamericana su principal factor aunante, tiene la Iglesia en esta labor unificadora una tarea de primerísima importancia, para superar la gran contradicción de nuestro tiempo: su vocación es "aunar, en una síntesis nueva y genial, lo antiguo y lo moderno, lo espiritual y lo temporal, lo que otros nos entregaron y nuestra propia originalidad" (palabras de Pablo VI, citadas en el n. 675 del Documento de Consulta).

El autor reconoce que esta perspectiva no es carente de grandeza y que la tarea de la Iglesia se presenta realmente exaltadora. Confiesa que semejante perspectiva le causó un primer impacto de deslumbramiento. Pero examinando mejor tan vasto panorama, se emocionó con este descubrimiento: "Vemos reaparecer una figura conocida, y conocida ya desde hace más de un milenio: ¡el ideal de la cristiandad!". Concede que la palabra "cristiandad" no aparece ni una vez en el Documento, pero afirma que invade todo el texto. "Se presenta con otros apellidos: 'nueva cultura (cristiana)' (nn. 218-220, 640, 903, 906), 'nueva civilización (cristiana)' (nn. 212, 222, 310, 316, 378, 379), 'nueva sociedad' (nn. 737,

²⁸ El original brasileiro fue publicado en la *Revista Eclesiástica Brasileira* 1978, pp. 5-17; es el texto aquí citado.

cf. 244, 234-237, 316), 'nuevo orden' (nn. 919, 948). Y añade: "Bastaría haber advertido que la seductora bandera levantada ante nuestros ojos ostentaba en sus pliegues el viejo blasón feudal para dispersarnos en medio de grandes e irreverentes carcajadas".

Sin definir lo que exactamente entiende por "cristiandad", Clodovis Boff y sus repetidores y admiradores la identifican simplemente con cultura "cristiana", civilización "cristiana", sociedad "cristiana", orden social "cristiano", etc. Claro que escuela "cristiana", universidad "cristiana", medios de comunicación "cristianos", política "cristiana" o cualquiera otra institución u organización que pretenda ser "cristiana", evidentemente también la democracia "cristiana" (que sería el colmo), todo estaría intrínsecamente viciado por "la ilusión de una verdadera cristiandad" y, como tal, es desdeñado y debe ser rechazado.

Es la obsesión contra la nueva cristiandad.

El propósito de "salvaguardar la religiosidad cristiana de los pueblos latinoamericanos" sería un intento de reintroducir la cristiandad y no puede recibir la aprobación de los obsesionados. Pretender hacer de la Iglesia una "animadora de la nueva civilización del amor" sería levantar una seductora bandera con el viejo blasón feudal capaz de dispersar sus adversarios con grandes e irreverentes carcajadas.

Es la más estricta privatización de la Iglesia, promovida paradójicamente por los que defienden que la política es una dimensión constitutiva esencial del Evangelio y de la Iglesia.

Clodovis Boff opina que el proceso de secularización (que para él es lo mismo que "desecclesiológización" - cf. p. 12) es inevitable e irreversible. Esta es la razón por la cual el propósito de mantener en América Latina una cultura "cristiana" le parece una "ilusión". Pues según él, "la sociedad no está obligada a la fe" y, por tanto, puede prescindir de la fe y organizarse a base del secularismo. Su argumento es muy sencillo: "Es la misma fe que lo dice, ya que la fe es libre por naturaleza. Lo contrario lleva a la Inquisición" (p. 11). Si queremos urgir la fuerza de su argumento, deberíamos afirmar que tampoco el hombre individual está obligado a la fe y, por tanto, podría tranquilamente organizar su vida sin Dios. Es una falacia incapaz de percibir la posibilidad e incluso la necesidad de conciliar la libertad jurídica con la obligación moral. El mismo Concilio Vaticano II que defiende la libertad social y civil en materia religiosa, enseña sin embargo que "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; cf. ib. 2b, 3a).

De sus argumentos Clodovis Boff saca esta conclusión que él mismo clasifica como importante y que en verdad es lo que menos se podría esperar de un teólogo católico: "No hay ninguna tragedia en el proceso de la secularización y aun en el secularismo mismo de la sociedad, a no ser para las pretensiones de una Iglesia que continúa en aspirar al poder, así sea religioso"; y más: "La profesión ideológica y oficial de ateísmo es tan poco catastrófica como la profesión contraria" (p. 15).

Nada, pues, de sociedad cristiana. Es la beatificación de la secularización y la canonización del secularismo.

En las pp. 14-15 Clodovis Boff resume un pensamiento mucho más ampliamente desarrollado en su obra *Teología e Prática*, con el subtítulo "Teología do Político e suas Mediações" (Editora Vozes, Petrópolis, Brasil 1978; hay una traducción española publicada en España). Su punto de partida es la distinción entre el plano de la realidad (estructura fundamental) y el plano de la conciencia sobre esta realidad (superestructura que brota y depende del plano real). El plano de realidad salvadora está formado por el amor que se expresa en las buenas obras al servicio de los demás. La revelación y la fe de la Iglesia pertenecen al plano (secundario, superestructural) de la conciencia de la realidad salvadora. La salvación (el plano de la realidad) alcanza a todos los hombres sin distinción. La revelación corresponde exclusivamente a aquellos a quienes se ha dado el tomar conciencia explícita de la salvación. La Escritura no es la historia de la salvación, sino la historia de la revelación de la salvación. A la teología interesa fundamentalmente la misma salvación. La revelación de esta salvación es un momento derivado, secundario y tardío de la historia global del hombre. Y el cristianismo sería la interpretación de la salvación del mundo, y no la propia salvación, ni siquiera su instrumento exclusivo. La respuesta humana a la salvación puede ser dada de dos maneras: o bajo una forma religiosa (por ejemplo la de una fe determinada) y/o una forma ética. En el primer caso la exigencia absoluta aparece con los rasgos del Absoluto personal que se manifiesta como tal. En el segundo caso esa misma exigencia se presenta bajo los rasgos, todavía abstractos, de unos valores que hay que buscar, o, más concretamente, de un rostro definido, el del prójimo, como interpelación a la acogida, a la justicia y al servicio.

Hay, pues, dos caminos de salvación: el religioso (y la Iglesia católica pertenece a este tipo, al lado de las otras religiones) y el puramente ético o irreligioso o incluso ateo (secularizado). Pero la raíz fundamental de la salvación es siempre la misma, para todos los hombres: es el amor. "El hecho de que el hombre lo sepa o no lo sepa, no modifica absolutamente en nada la relación onto-lógica que liga al *agapé* con la salvación ya que esta relación está basada en la decisión soberana de Dios en la forma de la economía de la salvación" (p. 190). Por este motivo la fe o la pertenencia a la Iglesia no entran en lo esencial de la salvación. La fe y la misma Iglesia no son necesarias ni para el amor ni para la salvación.

Ignorando toda la masa de textos del Nuevo Testamento que nos hablan perentoriamente de la necesidad de la fe y prescindiendo de la enseñanza actual de la Iglesia, Clodovis Boff se apoya para su tesis sobre la salvación sin fe y sin Iglesia casi exclusivamente en el texto del juicio final, donde se habla de los que hacen el bien a los hermanos sin saber quién era el Señor (Mt 25, 31ss). Sobre este texto existen numerosas interpretaciones que muestran lo complejo del mismo y lo difícil de su exégesis. Cf. José Idígoras, S.J., "¿La salvación al margen de la fe?", en *Revista Teológica Lámense* 1981, pp. 181-201. En este artículo se estudia también la posición semejante de Juan Luis Segundo, S.J.

El primer punto doctrinal que el Papa Pablo VI quiso señalar al inaugurar la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (Medellín 1968) se refería a "la dependencia de la caridad para con el prójimo de la caridad para con Dios"; pues, decía, esta doctrina "de clarísima e

impugnabile derivación evangélica” es particularmente impugnada en nuestros días: “se quiere secularizar el cristianismo, pasando por alto su esencial referencia a la verdad religiosa, a la comunión sobrenatural con la inefable e inabundante caridad de Dios para con los hombres, su referencia al deber de la respuesta humana, obligada a osar amarlos y llamarlos Padre y en consecuencia llamar con toda verdad hermanos a los hombres, para librar al cristianismo mismo de ‘aquella forma de neurosis que es la religión’ (Cox), para evitar toda preocupación teológica y para ofrecer al cristianismo una nueva eficacia, toda ella pragmática, la sola que pudiese dar la medida de su verdad y que lo hiciese aceptable y operante en la moderna civilización profana y tecnológica”. El amor de Dios es anterior al amor del prójimo: este deriva de aquel (cf. Puebla n. 327). Véase Francisco Interdonato, S.J., *La opción del amor de Dios y al prójimo en América Latina*, en la revista *Medellín* 1977, pp. 351-374.

Clodovis Boff fue citado y analizado solamente para ejemplificar una obsesión que olfatea el peligro de una nueva cristiandad por doquier y prefiere una sociedad sin Dios ni Cristo, como los masones del más extremado liberalismo. Pero hay muchos otros que sufren del mismo mal. Según Rodolfo Ramón de Roux, S.J.²⁹, “nueva cristiandad” sería un “proyecto de *reconquista católica* en el que la Iglesia trata, con formas nuevas, de seguir estando en el centro de la sociedad, inspirando su edificación en principios cristianos” (p. 546). Sólo porque el Episcopado colombiano creó el Instituto de Estudios para el Desarrollo, que “orientará sus actividades a elaborar y difundir una *visión cristiana del desarrollo económico* adaptándolo a la situación de Colombia”, es juzgado por el citado jesuita colombiano con este parecer: “Es clara la mentalidad de *nueva cristiandad* que, aunque afirma la autonomía de lo temporal, pretende edificar una cristiandad profana, es decir, una sociedad inspirada en principios cristianos, en la que la Iglesia sigue estando al centro” (p. 562). En la p. 588 describe como situación de cristiandad: la “presencia y dominio en la sociedad de valores y normas de la Iglesia”; y como situación de nueva cristiandad: la “reforma del sistema capitalista inspirada en principios cristianos y llevada a cabo por organizaciones cristianas, sindicatos, universidades, partidos políticos ‘cristianos’” (p. 588).

En *Apuntes para una Teología Nicaragüense*³⁰ la “cristiandad” es el enemigo mayor (cf. pp. 96-103). La actitud de anticristiandad lleva a estos teólogos latinoamericanos a privatizar la vida cristiana: nombrar a Dios en la Constitución, ubicar crucifijos en los tribunales y las cámaras legislativas, hacer obligatoria la enseñanza de la religión en el sistema escolar, etc. sería “cristiandad” rechazable (p. 134); tener sindicatos “cristianos”, cooperativas “cristianas”, unión de colonos “cristianos”, etc. sería “neocristiandad” (p. 157). Los Obispos de Nicaragua son acusados

²⁹ Véase la obra citada en la nota 14.

³⁰ Se trata de las actas de un “encuentro latinoamericano de teología” celebrado en Managua, Nicaragua, en 1980. Fueron publicadas por el Departamento Ecueménico de Investigaciones, San José, Costa Rica, 1981. Sobre estas actas véase la revista *Medellín* 1982, pp. 129-135.

de seguir trabajando según un modelo de neocristiandad (p. 143), del cual todavía no se han liberado (pp. 134, 135). Pero ellos mismos, que antes exigían una total separación entre Iglesia y Estado y acusaban a la Iglesia de vivir en "maridaje completo" con el régimen somocista (p. 40), conviven ahora con el régimen sandinista en connubio escandaloso.

Históricamente hemos conocido como régimen de cristiandad lo que el Documento de Puebla describe como "alianza estrecha entre el poder civil y el poder eclesiástico" (n. 560), situación que hoy es añorada únicamente por lo que Puebla denomina "integrista tradicional" (ib.). Nadie niega que en el pasado hubo tiempos y regiones con una configuración de la Iglesia en modelos de cristiandad. El Concilio Vaticano II se distanció de aquellos modelos. Basta leer los nn. 42 y 76 de *Gaudium et Spes*. En este último, por ejemplo, tenemos esta afirmación:

"Ciertamente, las realidades temporales y las realidades sobrenaturales están estrechamente unidas entre sí, y la misma Iglesia se sirve de medios temporales en cuanto su propia misión lo exige. No pone, sin embargo, su esperanza en privilegios dados por el poder civil; más aún, renunciará al ejercicio de ciertos derechos legítimamente adquiridos tan pronto como conste que su uso puede empañar la pureza de su testimonio o las nuevas condiciones de vida exijan otra disposición. Es de justicia que pueda la Iglesia en todo momento y en todas partes predicar la fe con auténtica libertad, enseñar su doctrina social, ejercer su misión entre los hombres sin traba alguna y dar su juicio moral, incluso sobre materias referentes al orden político, cuando lo exijan los derechos fundamentales de la persona o la salvación de las almas, utilizando todos y solos aquellos medios que sean conformes al Evangelio y al bien de todos según la diversidad de tiempos y de situaciones" (GS 76e).

En Puebla nuestros Obispos declaran que "la Iglesia requiere ser cada día más independiente de los poderes del mundo, para así disponer de un amplio espacio de libertad que le permita cumplir su labor apostólica sin interferencias" (n. 144). Por ello es sociedad perfecta. Pero eso no es cristiandad ni motivo para estallarse en carcajadas.

Lo que rechazan como "nueva cristiandad" no pasa de ser un espantajo. Según sus víctimas, el Vaticano II ciertamente sería un intento de introducir en el mundo moderno la nueva cristiandad. Pues lo que ellos desdeñan, aflora por todos lados en todos los documentos conciliares. Los laicos son constantemente invitados al apostolado de la animación cristiana del orden temporal, al esfuerzo de informar con el espíritu cristiano la mente, las costumbres, las leyes y las instituciones sociales o comunitarias. Precisamente este es el apostolado específico de los laicos. "Impregnar y perfeccionar todo el orden temporal con el espíritu del Evangelio" (AA n. 5) es la consigna del Concilio. *Animatio christiana ordinis temporalis*, se repite a todo instante (cf. AA 2, 4e, 16c, 19a.). Hablando de la Iglesia, afirma el Concilio: "Su razón de ser es actuar como fermento y como alma de la sociedad, que debe renovarse en Cristo, y transformarse en familia de Dios". (GS 40b). Semejante concepción ya no cabe en las categorías de los que descubren intentos de nueva cristiandad hasta en una escuela católica. Pero es ciertamente una preocupación

fundamental del Concilio. Y también de Medellín. El documento de Medellín sobre los laicos lo repite a manos llenas. Medellín habla sin inhibiciones de la necesidad de escuelas "católicas" (Educ. nn. 8-9), de universidades "católicas" (ib. nn. 21-24), de organizaciones y movimientos "católicos" de juventud (Juv. n. 17), de una visión "cristiana" de la paz (Paz nn. 14-18), etc. Puebla igual. Ni vale la pena comprobar cosas tan evidentes. Sea suficiente esto, tomado de la última página de Puebla: "... todo ello hará posible una participación libre y responsable, en comunión fraterna y dialogante, para la construcción de una nueva sociedad verdaderamente humana y penetrada de valores evangélicos. Ella ha de ser modelada en la comunidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo y debe ser respuesta a los sufrimientos y aspiraciones de nuestros pueblos, llenos de esperanza que no podrá ser defraudada" (n. 1308).

Puebla sabe que en América Latina hay grupos que esperan el Reino de Dios "de una alianza estratégica de la Iglesia con el marxismo, excluyendo cualquiera otra alternativa" (n. 561).

¿Sería ésta la ilusión de una nueva cristiandad?

4. La Idealización de los Pobres

"La inmensa mayoría de nuestros hermanos sigue viviendo en situación de pobreza y aun de miseria que se ha agravado". Con estas palabras resume el Documento de Puebla en el n. 1135 uno de los aspectos de la situación social de la realidad latinoamericana, descrita más abundantemente en los nn. 15-71. Si en Medellín el clamor que brotaba de millones de hombres era sordo (cf. Puebla n. 88), en Puebla este clamor ya es "claro, creciente, impetuoso y, en ocasiones, amenazante" (n. 89). Nuestros Obispos hablan otras veces de estas "inmensas mayorías" (n. 1129), "grandes mayorías" (nn. 1207, 1260), "gran mayoría" (n. 1208) o "mayoría" (n. 1156).

Nadie duda que esta situación social en un continente mayoritariamente católico es para la misma Iglesia un extraordinario reto pastoral. Ya el Documento de la Primera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (Río de Janeiro 1955) había proclamado la urgente necesidad de la presencia activa de la Iglesia, "a fin de influir en el mundo económico-social, orientándolo con la luz de su doctrina y animándolo con su espíritu". Esta presencia, decía el Documento de Río de Janeiro, "ha de realizarse en tres formas: *iluminación, educación, acción*"; y describía entonces estas tres formas de presencia de la Iglesia entre los necesitados de América Latina. En ciertos ambientes esta preocupación pastoral-social conoció después un proceso de evolución que el Cardenal Avelar Brandão Vilela, Presidente del CELAM en la época de la Conferencia de Medellín (1968), describe así:

"Del asistencialismo se pasó a la promoción, de la promoción a la conciencia crítica, de la conciencia crítica se pasó a la conciencia política de compromiso, de la conciencia política de compromiso se pasó a la conciencia política de clase. Y a partir de ahí, la 'opción preferencial por los pobres'. a pesar de traer la connotación clara de no ser excluyente, pasó a ser sínó-

nimo de toma de posición en favor de un compromiso político de categorías determinadas, dentro del modelo rígido y absoluto, sin que pueda existir margen para otro camino aceptable para el cristiano. Lo que sería trabajo de los laicos, en cuanto constructores de la sociedad pluralista, en el concepto de muchos, llegó a ser tarea propia y obligatoria de los Obispos y de los presbíteros, hasta el punto de que, si no se colocan al servicio de esa empresa de transformación directa de las estructuras, ya no serían Obispos y sacerdotes coherentes con el Evangelio y la Iglesia. En esta forma, se ha creado una grave y peligrosa ambigüedad. Así, las obligaciones primarias de la jerarquía llegaron a ser consideradas el instrumento principal de los cambios radicales en el orden social, político y económico de los Países de nuestro Continente" (del Discurso pronunciado en la celebración de las bodas de plata del CELAM, Río de Janeiro, 3 de julio de 1980; el texto se encuentra en el Boletín CELAM de agosto de 1980, p. 18).

Fue así como una justa y necesaria preocupación pastoral se transformó en una postura eclesial profundamente ambigua con aberrantes doctrinas eclesiológicas subyacentes. La situación de los pobres pasó a ser el elemento determinante y condicionante de la totalidad de la vida de la Iglesia.

La preocupación por los pobres y oprimidos atraviesa todo el Documento de Puebla y culmina en el capítulo titulado "opción preferencial por los pobres" (nn. 1134-1165). Según Puebla, ante este complejo problema socio-pastoral debe haber una conjunta "acción de la Iglesia con los constructores de la sociedad pluralista en América Latina" (cf. nn. 1206-1253), como también una "acción de la Iglesia por la persona en la sociedad nacional e internacional" (nn. 1254-1293). Este es claramente un campo en el cual las fuerzas de la Iglesia y las de la sociedad o del Estado deben colaborar armoniosamente. Ni la Iglesia sola ni el Estado solo jamás resolverán un problema de esta magnitud y que es a la vez social (objeto directo del Estado) y pastoral (objeto directo de la Iglesia). Es evidente e inevitable que aquí surgirán cuestiones de competencias y atribuciones que originan tensiones entre la Iglesia y el Estado. Por esta misma razón será necesario que las fuerzas disponibles de ambas partes traten de cooperar y distribuir sus incumbencias y dividir sus trabajos. Puebla nos recuerda en el n. 1238 esta enseñanza del Concilio, tomada de GS 76c: "La comunidad política y la Iglesia son independientes y autónomas, cada una en su propio terreno. Ambas, sin embargo, aunque por diverso título, están al servicio de la vocación personal y social del hombre. Este servicio lo realizarán con tanta mayor eficacia, para bien de todos, cuanto mejor cultiven ambas entre sí una sana cooperación habida cuenta de las circunstancias de lugar y tiempo".

Lo que en muchos lugares se nota es que, en vez de cultivar aquella deseada sana cooperación entre Iglesia y Estado, tratan de acrecentar la natural tensión para transformarla en oposición. De la unión entre Iglesia y Estado (que era el extremo dudoso de la cristiandad) pasan a la oposición entre Iglesia y Estado (que será el otro extremo igualmente discutible). El Estado, cualquiera que sea, a excepción del socialista, pasa a ser considerado simplemente como enemigo y opresor de los pobres

que son, sin más, identificados con el "pueblo". Simplificando todavía más el statu quo de la situación social, la sociedad como tal es globalmente imaginada como dividida en dos clases: los ricos (que serían los opresores) y los pobres (que son los oprimidos). Y porque la opresión, con toda la casta de los ricos, es una situación de injusticia y violencia institucionalizadas³¹, ya es más que evidente que la Iglesia, en su conjunto, al frente el Papa, los Obispos y Presbíteros, debe alienarse incondicionalmente al lado de los pobres oprimidos y de sus luchas liberadoras. No hacerlo, sería una actitud contraria al Evangelio.

El pobre pasa entonces a ser idealizado. "Los pobres, lugar teológico de la eclesiología", proclama Jon Sobrino como subtítulo del libro publicado en 1981, con un título no menos sorprendente y dicente: "Resurrección de la verdadera Iglesia"³². Esta "verdadera" Iglesia que ahora "resucita" sería "la Iglesia de los pobres". Es el nuevo Evangelio. La Iglesia debe ser exclusivamente "de los pobres", "desde y con los pobres", etc. Y dado que los pobres son el pueblo, la Iglesia será necesariamente una Iglesia "popular". "La única verdadera Iglesia es la que está al servicio de la liberación de los pobres", es la conclusión final, repetida y proclamada por ciertos grupos en todos los rincones del Continente.

Para comprobarlo basta leer las actas de sus congresos. Ejemplos:

- Encuentro Latinoamericano de Teología, celebrado en México en agosto de 1975. Sus actas fueron publicadas bajo el título *Liberación y Causa-verio*, un volumen de 658 páginas.
- Encuentro Nacional de Teología de la Liberación, celebrado en Colombia del 16 al 19 de marzo de 1979. Véase el informe y las conclusiones en la revista *Solidaridad*, Bogotá, abril de 1979.
- Congreso Internacional Ecuménico de Teología, celebrado en S. Paulo, Brasil, del 20 de febrero al 3 de marzo de 1980. Sus conclusiones, con el título "Eclesiología de las comunidades cristianas populares", fueron publicadas también en la revista *Medellín* 1980, pp. 282-296, con dos comentarios: uno del P. José Idígoras, S.J., en las pp. 352-365; otro del Pbro. Francisco Tamayo, pp. 537-543.
- Encuentro Latinoamericano de Teología, celebrado en Managua, Nicaragua, del 8 al 14 de septiembre de 1980. Sus actas fueron publicadas con el título "Apuntes para una Teología Nicaragüense" por el Departamento Ecuménico de Investigaciones, San José, Costa Rica 1981, con 198 pp. Sobre estas actas véase la revista *Medellín* 1982, pp. 129-135.

Este proceso de idealización de los pobres es más emocional que racional. Pablo Richard informa cómo "el término un poco romántico

³¹ El documento de Medellín sobre la Paz, n. 16, entendía por "violencia institucionalizada" una situación en la cual "por defecto de las estructuras de la empresa industrial y agrícola, de la economía nacional e internacional, de la vida cultural y política, poblaciones enteras faltas de lo necesario viven en una tal dependencia que les impide toda iniciativa y responsabilidad, lo mismo que toda posibilidad de promoción cultural y de participación en la vida social y política".

³² El libro fue publicado por la Editorial Eal Terrae, Santander (España), en 1981. Tiene 349 pp.

de 'pobre' es reemplazado por aquel otro de 'explotado'. La pobreza es así captada como fruto de una explotación³³. Esta fácil y acrítica identificación del romántico "pobre" con el duro "explotado" fue hecha más por motivos tácticos que por razones científicas. Tenía la ventaja de abrir las puertas a las "clases" de la terminología marxista. Opción por los pobres se transformaba así en opción por una clase y contra otra³⁴. Un paso más y ya se estaba en plena lucha de clases. El grupo Sacerdotes para América Latina (SAL, de Colombia) publicó un volumen de 288 páginas titulado "Documentos 1972-1978", con el significativo subtítulo: "Un compromiso sacerdotal en la lucha de clases". Otro libro nacido en el mismo ambiente e hijo de idéntico espíritu, publicado en Bogotá en 1978, tiene este título: "Sólo los cristianos militantes pueden ser teólogos de la liberación". El conjunto es presentado en siete proposiciones: La cuarta suena así: "Para ser teólogo de la liberación —como intelectual orgánico del proletariado y como ideólogo de los cristianos comprometidos en la revolución— es necesario asumir un compromiso decidido en la liberación, ocupar en teología una posición de clase proletaria y fusionarse con las grandes masas populares. Para ello se requiere una reeducación larga, dolorosa y difícil; una lucha sin término tanto exterior como interior" (p. 43).

En la exaltación del pobre llegan a afirmaciones de este tipo: "Sólo los pobres tienen oídos para escuchar la palabra de Dios"; "sólo los pobres son capaces de comprender y aceptar la Buena Nueva y la liberación anunciada por Cristo"; etc. Los pobres serían:

- * El único lugar del encuentro con Dios: "Nos encontramos con Dios en el quehacer liberador y *no fuera de él*"³⁵.
- * Los únicos portadores del Evangelio: "Si el Reino se hace presente cuando los hombres son evangelizados, estamos convencidos de que esto ocurre *únicamente* en la medida en que son los pobres mismos los portadores de la buena nueva de la liberación *para todos los hombres*, es decir, en la medida en que *ellos se apropian el Evangelio y lo anuncian*, en gestos y palabras, rechazando a la sociedad que los explota y margina"³⁶.
- * El sujeto verdadero de la Iglesia: "En la medida en que el pueblo (en el contexto: el pobre oprimido) llegue a ser sujeto de la historia, el Pueblo de Dios será el sujeto verdadero de la Iglesia"³⁷.

³³ Pablo Richard, *Cristianos por el Socialismo*, Sigueme 1976, p. 16.

³⁴ "Optar por el pobre es optar por una clase social y contra otra", enseñaba el Pbro. Gustavo Gutiérrez en El Escorial. Cf. *Fe Cristiana y Cambio Social*, Sigueme 1973, p. 234.

³⁵ Del documento *Qué hacer*, de la jornada chilena de noviembre de 1973, publicado por Fierro/Mate, *Cristianos por el Socialismo*, Editorial Verbo Divino, 1975, p. 422.

³⁶ Véase el documento de Québec, del Segundo Encuentro Internacional de Cristianos por el Socialismo, abril de 1975, publicado en la revista *Medellín* 1975, pp. 144-150; el texto aquí citado: n. 16.

³⁷ *Ibidem*, n. 26.

- * Con privilegio profético: "Rompeamos el esquema manipulador de ir a evangelizar al pueblo como si nosotros fuéramos dueños de la verdad. El pueblo es evangelizado cuando él mismo comienza a evangelizarse y nosotros lo acompañamos en esta tarea. Los pobres son tanto constructores de la historia, como constructores de la Iglesia"³⁸.
- * El único sujeto de la teología: como elemento fundamental para la metodología teológica latinoamericana se exige: "Redefinición del agente de teología, que ya no es el teólogo profesional, sino el grupo o la comunidad de cristianos; con esto se comprende que el sujeto que hace teología es el sujeto colectivo. Esto significa que el pueblo se apropia nuevamente de los medios de producción semántica para la elaboración político-teológica"³⁹; "sólo el proletario puede traducir esta lucha liberadora en términos teológicos creíblemente, y con una racionalidad científica y constructiva"⁴⁰.

Los documentos o autores que hablan tan líricamente de los pobres se refieren a los pobres en sentido sociológico (pobreza material, miseria) y no a los pobres en sentido teológico de lo que Medellín llamaba pobreza "espiritual" (Doc. Pob. n. 4) y Puebla presenta como pobreza "cristiana" o "evangélica" (nn. 1148-1152). Pues con relación a los pobres en este último sentido nadie duda que tengan un lugar absolutamente privilegiado en el designio de Dios.

Si fuese verdad que sólo los pobres-explotados y oprimidos o empobrecidos tuviesen el privilegio de entender la Palabra de Dios, la Iglesia debería considerar como su tarea más importante ayudar a explotar, oprimir, empobrecer a todos los hombres.

Pero la verdad es que el pobre-explotado-oprimido vive en una situación contraria a la voluntad de Dios. Este pobre es, como señala Puebla, una "imagen ensombrecida y aun escarnecida" de Dios (n. 1142). Esta es la razón porque Dios toma su defensa y los ama; pero no se puede decir que Dios se complace con esta situación de miseria y opresión para hacer de ella la condición que posibilite el entendimiento de su Palabra. Dios no se alegra con sus creaturas irrealizadas: las quiere en la alegría y no en la tristeza, en el centro de la vida y no en la periferia, en la salud y no en la enfermedad, en el dominio sobre la naturaleza y no esclavos de ella. Es sencillamente un grave error pensar que los no-pobres son todos ellos opresores y explotadores y por ende incapaces de ser buenos cristianos que aceptan, entienden y viven las Palabras y los Misterios de Dios. Es una inaceptable simplificación dividir la humanidad

³⁸ Documento de la Comisión Primera del citado Encuentro de Québec, publicado en el boletín n. 11 del grupo SAL de Medellín, n. 2.7.

³⁹ Francisco Vanderhoff y Miguel Campos, "La Iglesia Popular", en la revista *Contacto*, México, diciembre de 1975, p. 49.

⁴⁰ Francisco Vanderhoff, "La epistemología moderna y la problemática teológica actual", en *Liberación y Cautiverio*, México 1975, p. 289.

en dos bandos: o pobres-explotados o ricos-explotadores, como si entre unos y otros no hubiese lugar para lo que llamamos clase media. "La Iglesia se alegra de ver en muchos de sus hijos, sobre todo de la clase media más modesta, la vivencia concreta de esta pobreza cristiana", exclama Puebla en el n. 1151. Es totalmente ahistórico afirmar que los que no son pobres no pueden vivir el ideal de la pobreza evangélica, aunque sea también verdad que "por el corazón de cada cristiano pasa la línea que divide la parte que tenemos de justos y de pecadores", aclara Puebla en el n. 253. Sería una visión absolutamente irreal pensar que los pobres no son también pecadores que necesitan, igual que todos los demás seres humanos, de constante conversión. El pobre, en su casa, con su mujer e hijos, muchas veces es tan opresor como el rico. "El mejor servicio al hermano (pobre) es la evangelización que lo dispone a realizarse como hijo de Dios, lo libera de las injusticias y lo promueve integralmente", sostiene Puebla en el n. 1145. La razón de ser de todo nuestro empeño social es acabar con la pobreza-miseria para que ya no haya pobres. Pues "condenamos como antievangélica la pobreza extrema que afecta numerosísimos sectores de nuestro Continente" (n. 1159). Es una situación "contraria al plan del Creador" (n. 28). Está en contradicción con las exigencias del Evangelio (cf. n. 1257).

Siempre se había entendido que el antiguo "gloria Dei vivens homo" significaba que Dios es glorificado por el hombre viviente y realizado; pero ahora los idealizadores de los pobres pretenden que proclamemos "gloria Dei vivens pauper", como si la existencia de pobres fuese un himno de glorificación de Dios⁴¹. Como degradación de la imagen divina sobre la tierra y disminución de la dignidad y de la personalidad humana, la pobreza como carencia es un pecado social que debe ser erradicado para acabar con los pobres. ¿Y entonces, qué? ¿Ya no habría posibilidad de anunciar y entender la Palabra de Dios?

Entonces tendríamos la gran oportunidad de construir la auténtica "Iglesia de los Pobres", tal como fue propuesta por el Papa Juan Pablo II en notable discurso pronunciado el día 2 de julio de 1980 en la Favela Vidigal (barrio pobre) de Río de Janeiro⁴², nuestro Papa Juan Pablo II aclaró admirablemente el sentido de una "Iglesia de los Pobres". Vale la pena acompañar su exposición por lo menos en forma esquemática:

1. Su punto de partida: "Bienaventurados los pobres de espíritu porque de ellos es el Reino de los cielos" (Mt. 5, 3).

2. Los pobres de espíritu se caracterizan por dos aperturas:

* Abiertos a Dios y a las maravillas de Dios. Son "pobres" porque están prontos a aceptar siempre el don divino; "de espíritu", por-

⁴¹ Cf. Jon Sobrino, *Resurrección de la Verdadera Iglesia*, Editorial Sal Terrae, Santander 1981, p. 18; véase también *Revista Eclesiástica Brasileira* 1982, p. 70.

⁴² Véase el texto completo en la revista *Medellín* 1980, pp. 556-560.

que tienen la conciencia de haber recibido todo de las manos de Dios como don gratuito y viven constantemente agradecidos.

- * Abiertos para los hombres. Es una derivación de la apertura a Dios. "Los corazones abiertos para Dios están, por eso mismo, más abiertos para los hombres". Dispuestos a ayudar desinteresadamente, a compartir lo que tienen.

3. El que no es pobre de espíritu está fuera del Reino de Dios. Por eso todos deben esforzarse para ser pobres de espíritu, es decir: abiertos a Dios y a los demás. Esta invitación es dirigida particularmente a:

- * Los que viven en la miseria: ya están más cercanos a Dios, pero deben tratar de abrirse a Dios y a los hermanos. Sólo así conservan la dignidad humana.
- * Los que viven en el bienestar: deben hacer un esfuerzo mayor para no cerrarse en sí mismos. Les cuesta más abrirse a Dios. Deben compartir sus bienes con los demás.
- * Los que viven en la abundancia: deben pensar que el valor del hombre no se mide por lo que *tiene* sino por lo que *es*. Su peligro mayor: cerrarse en sí mismos; es la ceguera espiritual. El que tiene mucho debe dar mucho. Cuanto más alto está, más debe servir. "Son pobres de espíritu también los ricos que en proporción de su riqueza no dejan de darse a sí mismos y de servir a los demás".

4. La Iglesia de todo el mundo quiere ser la Iglesia de los pobres.

5. La Iglesia de los pobres se dirige a todos los hombres. "Así, pues, la Iglesia de los pobres habla en primer lugar y por encima de todo al hombre. A cada hombre y, por lo tanto, a todos los hombres. Es la Iglesia universal. *No es la Iglesia de una clase o de una sola casta.* Y habla en nombre de la propia verdad. Esa verdad es realista. Tengamos en cuenta cada realidad humana, cada injusticia, cada tensión, cada lucha. La Iglesia de los pobres no quiere servir lo que causa las tensiones y hace estallar la lucha entre los hombres. La única lucha, la única batalla a la que la Iglesia quiere servir es la noble lucha por la verdad y por la justicia y la batalla por el verdadero bien, la batalla en la cual la Iglesia es solidaria con cada hombre. En ese camino, la Iglesia lucha con la 'espada de la palabra', no ahorrando las voces de aliento, pero tampoco las amonestaciones, a veces muy severas (igual que Cristo hizo). Muchas veces, incluso amenazando y demostrando las consecuencias de la falsedad y del mal. En esta su lucha evangélica, la Iglesia de los pobres no quiere servir a fines inmediatos políticos, a las luchas por el poder y, al mismo tiempo, procura con gran diligencia que sus palabras y acciones no sean usadas para tal fin, no sean instrumentalizadas".

6. La Iglesia de los pobres se dirige también a las sociedades: "a las sociedades en su conjunto y a las varias *capas sociales*, a los grupos y profesiones diversos. Habla igualmente a los *sistemas* y a las *estructuras*

sociales, socio-económicas y socio-políticas. Habla el lenguaje del Evangelio, explicándolo a la luz del progreso de la ciencia humana, pero sin introducir elementos extraños, heterodoxos, contrarios a su espíritu. Habla a todos en nombre de Cristo y habla también en nombre del hombre (especialmente a aquellos a quienes el nombre de Cristo no dice todo, no expresa toda la verdad sobre el hombre que este nombre contiene)".

Es evidente que las puntualizaciones de Juan Pablo II corrigen con valentía una excesivamente idealizada Iglesia "desde y con los pobres", animada por sentimientos demasiado hostiles contra personas, clases sociales, sistemas y estructuras incompatibles con sus ideologizadas categorías.

5. La Institucionalización del Conflicto

En nuestro ambiente se divulga una ideología que hace del conflicto algo estructural, considerándolo el motor de la historia y señalando la agudización de los conflictos como el único método adecuado para impulsar el progreso de la humanidad. Las tensiones, que hacen parte de la vida, son sistemática y conscientemente transformadas en oposiciones, para que entonces surja el conflicto. Revelan una visión patológica, maniquea y dualista de la realidad, compuesta, según ellos, de contrarios en lucha. El motor de su dialéctica es la lucha de clases (cf. Puebla n. 544). Es el meollo del análisis marxista de la sociedad.

En 1978 informaba el Cardenal Aloísio Lorscheider, O.F.M., entonces Presidente del CELAM y de la Conferencia Episcopal del Brasil: "Otro problema es la actividad de quienes tratan de crear un clima revolucionario violento para llegar a una síntesis. Tratan de agudizar los conflictos, las situaciones conflictivas, buscan la solución en la lucha de clases. No quieren el marxismo, pero alaban y apoyan el análisis marxista de la sociedad. Según este análisis, intentan crear una 'praxis' liberadora. Es el problema de los cristianos para el socialismo o más claramente para el marxismo. La teología de la liberación, para ellos tiene un sentido muy particular, el instrumento principal de interpretación social es el análisis marxista. En clave marxista se lee el Evangelio; se exalta el aspecto humano de Cristo, a quien se le ve como un revolucionario opuesto a los sistemas políticos de su tiempo; su muerte es consecuencia de su conflicto con los poderes civiles, políticos y económicos de entonces. La Iglesia, dentro de esta visión cristológica, aparece como una organización o institución al servicio de una liberación más bien política. Y conceptos como 'pobre', 'Iglesia popular', tienen un sentido muy preciso para ellos, pero en realidad bastante ambiguo. El 'pobre' es el proletario, el explotado; la 'Iglesia popular' no es propiamente la Iglesia del Pueblo de Dios, sino la Iglesia de los proletarios, que toman conciencia de sus derechos y se unen para una liberación principalmente política. Las mismas comunidades eclesiales de base son vistas más bien como comunidades sólo de base y no como comunidades eclesiales de base. La idea de comunión, de amor fraterno, no se toma en consideración, sino más bien la idea de lucha, de lucha de clase, de conflicto. En el fondo es la agudización de la dialéctica marxista para llegar a una síntesis en que todos sean iguales. No se puede negar que hoy en América Latina este problema doctrinal es muy serio y hay

que decir con toda sinceridad que quizá este problema doctrinal es actualmente el problema de base de América Latina" (véase el texto y su contexto en el Boletín CELAM septiembre 1978, p. 18).

Desconociendo la naturaleza misteriosa de la comunidad eclesial y su carácter atípico y absolutamente singular, aplican a la Iglesia el análisis marxista y pretenden introducir en el interior de la Iglesia la lucha de clases para, como dicen, "desbloquear ideológicamente la conciencia de los cristianos". Su pretensión es cambiar la Iglesia, hacer una Iglesia "nueva" y no solamente "renovada". Es lo que llaman "conversión". "No se puede esperar que estas nuevas formas surjan del seno mismo de la Iglesia. Es el proceso revolucionario mismo el que hace posible una revolución dentro de la Iglesia. Esta debe aceptar ser continuamente cuestionada, pues de hecho aparece como un obstáculo para que muchos cristianos hagan realidad su compromiso liberador. En este momento, más que en otras épocas, la Iglesia debe ser recreada"⁴³. Su concepto fundamental es que la Iglesia oficial fue absorbida por los poderes dominantes y utilizada como instrumento ideológico para perpetuar el status quo. De ahí la necesidad de una "vida eclesial alternativa" a partir de la praxis revolucionaria, con una opción clasista, para constituir una Iglesia "popular", "donde el Evangelio sea devuelto a los pobres y donde el Mensaje, desde ellos, recobre toda su fuerza, liberado ya de la indebida apropiación burguesa", con nuevas expresiones de la fe, nueva liturgia, relectura de la Biblia y ministerio del pueblo. Pero quieren llevar esta "vida eclesial alternativa" en el seno mismo de la Iglesia institucional: "Nosotros no vivimos aún esta realidad. La vida eclesial dominante sigue siempre transmitiendo un Evangelio ideologizado y una práctica despolitizadora. Nos es necesario para servir a nuestra liberación, ir contra esa transmisión y esperamos hacerlo en el terreno mismo de las Iglesias. Allí se da una exigencia de la lucha revolucionaria de la vida cristiana. Nuestra fe en Jesucristo resucitado y vivo hoy día nos impulsa a actualizar su fuerza liberadora. Nuestra lucha revolucionaria nos prohíbe dejar las Iglesias. Esto sería dejar el Evangelio y el Espíritu que lo anima en las manos de la clase dominante"⁴⁴.

Las constantes acusaciones a la Iglesia de haber ideologizado la fe; el trabajo de desbloqueo de las conciencias populares con un cambio cualitativo de la moral cristiana; la reinterpretación de la fe reducida al fin y al cabo a un acto político, con negaciones o alteraciones del contenido de la fe católica; la caprichosa relectura de la Biblia; las arbitrariedades en lo que llaman reapropiación popular de la Liturgia; la opción por el socialismo marxista con todas sus consecuencias de odio

⁴³ Cf. *Los Cristianos y el Socialismo*. Primer Encuentro Latinoamericano. Siglo Veintiuno, Argentina S. A. 1973, p. 239s. El texto aquí citado es tomado del aporte de la Comisión VII del Encuentro.

⁴⁴ *Los Cristianos por el Socialismo y la Iglesia*. Documento de la Comisión Segunda del Segundo Encuentro Internacional de Cristianos por el Socialismo, Québec, abril de 1975. Reproducido en el boletín n. 6 del Grupo SAL de Medellín, pp. 3-7. Lo aquí citado está en el numeral 3.2.1.

y de lucha de clases; todo eso debería tener como conclusión o actitud lógica el abandono de la Iglesia católica o la ruptura con ella. Sin embargo declaran solemnemente: "Los cristianos que estamos comprometidos en la lucha marxista-revolucionaria proclamamos nuestra carta de ciudadanía en el seno de la Iglesia y no aceptamos ser reducidos a posiciones marginales que nos obligan a actuar en la clandestinidad dentro de esta misma Iglesia"⁴⁵. "Y es también así, avanzando en la acción y análisis, como resolveremos todas las preguntas que rodean nuestro intento de ser cada día más cristianos y más marxistas, de ocupar con más derecho un puesto dentro de la Iglesia y cubrir con creciente eficacia nuestra trinchera en el frente socialista"⁴⁶.

No es por su amor a la Iglesia ni mucho menos por su identificación con ella por lo que reclaman su puesto en la Iglesia: es para poder realizar en su interior la lucha ideológica. "Al reclamar y ocupar un puesto dentro de la Iglesia, al realizar en su interior nuestra lucha ideológica, creemos que no nos ha de resultar especialmente difícil 'expresarnos' colectivamente de forma plural"⁴⁷.

Con este fin declarado quieren también seguir en el ejercicio de su ministerio sacerdotal. Esta instrumentalización táctica del sacerdocio ya apareció en la cuna misma del movimiento. Uno de sus iniciadores lo revela explícitamente: "En un comienzo nosotros buscamos intencionalmente formar un movimiento *sacerdotal* (el subrayado es del original)... Insistimos en el carácter sacerdotal del movimiento, pues a nivel popular y campesino, el sacerdote era el líder espiritual e ideológico en su propio ambiente. También a nivel público y social, el peso sociológico del sacerdote era determinante"⁴⁸.

Gonzalo Arroyo, S.J., al analizar la situación de América Latina en los años de 1972, constataba que para las grandes masas la voz del Cristianismo está centrada en la Iglesia, más concretamente en los Obispos y sacerdotes. "De ahí que, desde el punto de vista sociológico, la lección de ruptura con la Iglesia actual, Iglesia que muchas veces la vemos comprometida con los privilegiados, sería indudablemente una acción poco eficaz políticamente, en el caso general, porque reduciría nuestro campo de acción a masas restringidas"⁴⁹. El hecho de que en nuestro movimiento exista un número grande de sacerdotes le da un valor simbólico, una presencia simbólica mucho mayor a los cristianos que si no existiera. Por el momento, la presencia con cierta preponderancia de sacerdotes es

⁴⁵ Documento de Avila, España, enero de 1973. Publicado por la revista *Contacto* (México) n. 5, octubre de 1973, pp. 80-88. El texto aquí citado está en el n. 54 del documento.

⁴⁶ Cf. Fierro/Mate, *Cristianos por el Socialismo*, Editorial Verbo Divino 1975, pp. 222-236, el documento de Perpiñán, n. 43.

⁴⁷ Tomado del documento de Perpiñán, n. 38.

⁴⁸ Pablo Richard, *Cristianos por el Socialismo*, Sígueme 1976, p. 203.

⁴⁹ Gonzalo Arroyo, S.J., Significado y sentido de Cristianos por el Socialismo, publicado por Fierro/Mate, *Cristianos por el Socialismo*, Editorial Verbo Divino 1975, pp. 367-391. El texto aquí citado está en la p. 387.

útil para llegar a masas cristianas aún no concientizadas, aún no politizadas, para poder aumentar y sumar fuerzas por la causa que buscamos, por el socialismo”⁵⁰.

Los Movimientos Sacerdotales de América Latina que se confederaron en el encuentro de Lima en febrero de 1973, tenían conciencia del valor de esta estrategia política: “Nuestra condición de *sacerdotes* da características propias a nuestro compromiso revolucionario. En un mundo como el latinoamericano, donde la Iglesia —Iglesia institucional— tiene un peso político importante, nuestra pertenencia a ella como sacerdotes nos sitúa en la sociedad, con una representatividad propia, con posibilidades de eficacia y tareas específicas que deben asumir”⁵¹. “*Como movimiento sacerdotal*, es importante subrayar que su papel político es real, en su especificidad propia, en la medida en que ejercemos nuestro sacerdocio en la Iglesia y en solidaridad con las clases populares. Ello supone una acción evangelizadora y una ubicación sacerdotal en comunidades cristianas que viven su fe en el compromiso político”⁵².

Esta misma estrategia es afirmada por los Sacerdotes para América Latina (SAL, en Colombia), en su “Consenso Mínimo”⁵³, cuando resuelven: “Encontramos como opción fundamental, que nuestro compromiso con el pueblo oprimido debe ser *como sacerdotes* (el subrayado es de ellos), nos lo exige nuestra propia vocación y el mismo pueblo. Esto requiere, en las circunstancias actuales, un replanteamiento teológico”.

En una entrevista concedida a la revista panameña, dirigida por Jesuitas, *Diálogo Social*, de marzo de 1982, Pablo Richard declara rotundamente: “Yo recorro las universidades, los colegios, etc. y les hago discursos de marxismo, leninismo, etc. Lo que más les pega a los muchachos es que yo les diga: bueno, compañeros, y por lo demás, hace diez años hice una opción marxista-leninista que ha supuesto para mí una riqueza enorme de espiritualidad cristiana. ¡Lo terrible es que te siguen!”. Así, pues, la vaga opción “por el socialismo” de 1972, hoy es una declarada y clara “opción marxista-leninista”. Su tesis, fuertemente recalcada también por la revista (que sigue presentando al ex-sacerdote como sacerdote, teólogo y escriturista), es ésta: “Para madurar en la fe, hay que ser ateo en el sentido marxista”. Tan paradójica y casi paranoica proposición es así explicada: “Decir ateísmo es decir práctica política de liberación. Es exactamente lo mismo. Los cristianos tienen que asumir esta práctica con todas sus implicaciones. La crítica marxista a la religión, somos los cristianos quienes primero debemos vivirla. Para madurar en la fe, hay que ser ateo, justamente” (p. 51). Y hay más: “El desafío mayor para los cristianos y su maduración en la fe, es la Iglesia. Es

⁵⁰ Idem *ibidem* p. 391.

⁵¹ Cf. “Resumen de los apuntes del encuentro de dirigentes de movimientos sacerdotales de América Latina”, publicado en *Contacto*, diciembre de 1973, pp. 75-80. El texto aquí citado está en el numeral 3.

⁵² Idem *ibidem*, n. 4.

⁵³ El texto de este “Consensus Mínimo” se encuentra en el boletín n. 4, septiembre de 1974, del Grupo SAL de Medellín, p. 3.

que la Iglesia, muchas veces, se convierte en el máximo obstáculo a la fe. Gracias a Dios va surgiendo un rostro de Iglesia nuevo, que permite a los cristianos superar este mayor y más difícil desafío”.

A la pregunta sobre su postura ante la Iglesia oficial, responde: “Yo me planteo la lucha interna en la Iglesia; no paralela”. Su propósito es el de permanecer en la Iglesia para promover en su seno la lucha ideológica: “A nosotros nos interesa recuperar esa zona de la Iglesia que está con el poder. Nosotros no nos vamos a ir de la Iglesia. Les haremos la vida imposible para que se vayan ellos... Nos interesa vivir ese conflicto al interior de la Iglesia... El conflicto que tuvo Cristo hay que reproducirlo, institucionalizarlo, que haya gente que comprenda que quien quiera seguir en la Iglesia tiene que convertirse, y si no que se vaya, aunque sea un Obispo”.

Dos afirmaciones merecen ser destacadas:

—Nos interesa vivir el conflicto al interior de la Iglesia.

—Es necesario institucionalizar este conflicto.

Parece ser la única institución deseada por los antiinstitucionalistas.

“Sólo a través de la lucha interna es como se consigue cambiar la Iglesia”, aseguraba Frei Betto (Alberto Libanio Christo, O.P.) a los participantes del Encuentro de Teología de Managua en 1980⁵⁴.

“Los enfrentamientos que nuestros movimientos han tenido con autoridades eclesíásticas han tratado de ser colocados en la perspectiva más amplia de nuestras responsabilidades en la lucha popular. En este campo predomina, con escasas excepciones, la tendencia a no dejarnos aislar al interior de las Iglesias, pero simultáneamente a no dejarnos recuperar ni al interior ni al exterior de ellas por una orientación procapitalista e interclasista”⁵⁵.

También aquí deben ser anotadas con mucho cuidado dos consignas que explican el comportamiento de no pocos clérigos, religiosos y religiosas en estos últimos años:

—“No dejarnos aislar”.

—“No dejarnos recuperar”.

Los que proclaman el pluralismo eclesial para sus movimientos al interior de la Iglesia, acaban en un monótono monolitismo, intransigente dogmatismo y unísona uniformidad de pensamiento y de acción. Es una grave enfermedad en el Cuerpo místico de Cristo.

Al denunciar en la Exhortación *Paterna cum benevolentia*, de 8-12-

⁵⁴ Cf. *Apuntes para una Teología Nicaragüense*, Managua - San José de Costa Rica 1981, p. 79.

⁵⁵ Tomado del documento de la Comisión Quinta del Segundo Encuentro Internacional, Québec, abril de 1975, reproducido en el boletín n. 13 del Grupo SAL de Medellín, pp. 3-15 y n. 14, pp. 9-12. El texto aquí citado están en el n. 4 del documento.

1974, los fermentos de infidelidad al Espíritu Santo que hoy aparecen en la Iglesia y que por desgracia "tratan de socavarla desde dentro", el Papa Pablo IV observaba este hecho, constatable también en América Latina: "Promotores y víctimas de dicho proceso pretenden permanecer en la Iglesia, con los mismos derechos y las mismas posibilidades de expresión y acción de los demás, para atentar contra la unidad de la Iglesia" (n. 3).

V. El Rostro Actual de la Iglesia

1. La Iglesia del Vaticano II

Para rematar lo que esquemáticamente fue indicado en la primera parte de este ensayo y para completar el marco en el cual actualmente se mueve nuestra Iglesia, sea a nivel internacional, sea a nivel latinoamericano, sea a nivel estrictamente local, se me permita reproducir unas páginas redactadas bajo el impacto casi inmediato del Concilio Vaticano II⁵⁶. Pues este Concilio de nuestro tiempo y para la difícil etapa de transición que nos toca vivir, es y debe ser determinante para la actual configuración de nuestra Iglesia católica. Es y será para el futuro próximo nuestro tipo de eclesiología. En su discurso inaugural de la Conferencia de Puebla nos decía el Papa Juan Pablo II: "En el primer discurso de mi pontificado, subrayando el propósito de fidelidad al Concilio Vaticano II y la voluntad de volcar mis mejores cuidados en el sector de la Eclesiología, invité a tomar de nuevo en mano de la Constitución Dogmática *Lumen Gentium* para meditar con renovado afán sobre la naturaleza y misión de la Iglesia. Sobre su modo de existir y actuar. No sólo para lograr aquella comunión de vida en Cristo de todos los que en Él creen y esperan, sino para contribuir a hacer más amplia la unidad de toda la familia humana. Repito ahora la invitación, en este momento trascendental de la evangelización en América Latina: la adhesión a este documento del Concilio, tal como resulta iluminado por la tradición y que contiene las fórmulas dogmáticas dadas hace un siglo por el Concilio Vaticano I, será para nosotros, pastores fieles, el camino cierto y el estímulo constante en orden a caminar por las sendas de la vida y de la historia". Dos días antes, en la Catedral de México, había exclamado: "Tomad en vuestras manos los documentos conciliares, especialmente el *Lumen Gentium*, estudiadlos con amorosa atención en espíritu de oración, para ver lo que el Espíritu ha querido decir sobre la Iglesia".

Ni los soñadores más audaces habrían imaginado veinte años atrás lo que sucedió en el Vaticano II y, sobre todo, lo que está aconteciendo en la vida eclesial posconciliar. Muchos viven sinceramente espantados y se interrogan con ansiedad si aún somos católicos de verdad y se preguntan, perplejos, sobre los rumbos que las cosas irán a tomar. No

⁵⁶ Cf. mi libro *Eclesiología del Vaticano II*, Ediciones Paulinas, Bogotá 1974, pp. 13-19.

pocos creen que la Iglesia —o al menos muchos de sus representantes más destacados— ha dado un peligroso timonazo en dirección al protestantismo condenado en el siglo XVI y al modernismo rechazado al principio de este siglo. Los hombres que dirigen el actual movimiento de renovación y purificación de la Iglesia (inequívocamente comenzado y expresamente deseado por el Vaticano II) son, en ciertos sectores, considerados sospechosos de oponerse a la tradición y de rechazar las preciosas lecciones de la historia.

Para poder entender e interpretar correctamente la situación actual de la Iglesia y sus movimientos más marcados, es necesario poner en su contexto histórico lo que está aconteciendo ahora. *La Iglesia es peregrina, situada en la historia y, como tal, inevitable y profundamente marcada y condicionada por los acontecimientos.* La situación y las contingencias históricas del s. XVI forzaron a la Iglesia, en el Concilio de Trento, a tomar una enérgica y clara posición contra las innovaciones doctrinales de los protestantes. La doctrina formulada en el Concilio de Trento (como también en otros Concilios anteriores) era, por eso, característicamente antiherética, antiprottestante.

Esto significaba: que era el hereje quien iba a determinar la materia y el ángulo bajo el cual esta materia habría de ser tratada. Determinados dogmas que iban a ser solemnemente definidos irían a recibir esta singular importancia en la conciencia teológica de la Iglesia no precisa y formalmente porque fueron importantes o centrales desde el punto de vista de las exigencias intrínsecas de la Revelación o de la vida cristiana, sino simplemente porque eran contestados o puestos en duda. Ciertas prácticas religiosas (por ejemplo indulgencias, sufragio por los difuntos, devoción a los santos) eran oficialmente protegidas o definidas por el más alto Magisterio de la Iglesia no porque fuesen en sí esenciales o vitales para la vida cristiana, sino porque eran despreciadas o menospreciadas por algún influyente innovador. Estas doctrinas o prácticas, así tan autorizadamente protegidas, pasaban a recibir un valor y un acento que antes, tal vez, no tenían, ni, quizá, mereciesen recibir, desde el punto de vista meramente teológico. Era entonces sobre ese "Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum" (Denzinger) sobre el cual se construía la Teología. Otras verdades y prácticas, igualmente o aún más bíblicas y patrísticas, sólo porque jamás habían sido contestadas, no entraron en el *Enchiridion* y, consiguientemente, no encontraron lugar en los manuales de Teología y Espiritualidad. Y había más: ciertas verdades reveladas y prácticas cristianas —por otro lado perfectamente bíblicas y patrísticas— por el solo hecho de que eran afirmadas y acentuadas por los innovadores, no recibían la importancia y el valor que objetivamente merecían o deberían tener, y aun, a veces, no sólo no recibían esa importancia, sino que hasta eran positivamente calladas.

Para poner ejemplos:

Con relación al binomio Tradición-Biblia, la clara posición católica antiprottestante produjo más o menos el siguiente cuadro: el protestante es el hombre de la Biblia y el católico es el hombre de la Tradición

(generalmente identificada con el Magisterio de la Iglesia o más concretamente con el Catecismo). Contra el biblicismo protestante la Iglesia tridentina y postridentina acentuó fuertemente la palabra "Tradición" y las "tradiciones". Contra ese tradicionalismo católico elaboraron los protestantes una característica espiritualidad basada en la virtud de la Palabra de Dios. Es absolutamente cierto que la Iglesia no negó el valor y la fuerza de la Palabra de Dios como alimento espiritual; pero es igualmente cierto que los católicos postridentinos no aprendieron a valorizar debidamente ese alimento espiritual. La actitud antiprotestante produjo en la Iglesia un cierto desequilibrio en la tensión Tradición-Escritura, y la balanza acusó más peso del lado de la "Tradición".

Semejante desequilibrio se dio también en la solución de las tensiones entre la Iglesia visible y la Iglesia invisible. Como los protestantes negaban la Iglesia visible, externa, jurídica, institucional y jerárquica para profesar una Iglesia invisible, interna, carismática, por eso los católicos postridentinos y antiprotestantes se afianzaron sobre todo en la constante afirmación de la Iglesia como sociedad jerárquicamente organizada y superiormente dirigida por el Obispo de Roma. Es absolutamente cierto que los elementos invisibles (sobre todo la presencia constante y actuante del Señor Glorificado y de su Espíritu) jamás fueron negados por la Iglesia; pero es igualmente cierto que esos elementos —por lo demás mucho más importantes y centrales que los visibles— ocupan un lugar insuficiente en los manuales de la eclesiología católica.

Consideraciones análogas podrían hacerse con relación a gran número de otros binomios, como Jerarquía-Carismas, Sacerdocio ministerial-Sacerdocio común, Sacramentos-Fe, Iglesia universal-Iglesia particular, Santos-Cristo único mediador, etc.

Todo esto había producido una Iglesia un tanto desequilibrada en la acentuación de doctrinas y prácticas. En esta Iglesia antiherética y antiprotestante todos nosotros nacimos y fuimos educados y formados. Con ella nos habíamos identificado.

Surgió entonces, "por inspiración divina" —dijo Juan XXIII el 9-8-1959— "como una flor de inesperada primavera", la idea y la realización del XXI Concilio Ecuménico, el Vaticano II. Mas, por voluntad expresa de su idealizador, iba a ser un Concilio diferente de los anteriores. "En nuestro tiempo la Esposa de Cristo prefiere usar de la medicina de la misericordia más que de la severidad. Piensa que hay que remediar a los necesitados mostrándoles la validez de su doctrina sagrada más que condenándolos... La Iglesia católica, al elevar por medio de este Concilio Ecuménico la antorcha de la verdad religiosa, quiere mostrarse madre amable de todos, benigna, paciente, llena de misericordia y de bondad para con los hijos separados de ella". Así habló Juan XXIII el día de la apertura del Concilio. Era un programa diferente, sin los terribles anatemas de otros tiempos. Los Obispos del mundo entero eran convocados más para ser maestros y pastores que jueces. No se reunían para condenar. No sería un Concilio antiherético. En el Primer Mensaje a la Humanidad, el 20-10-1962. Luego al principio del gran encuentro, declaraban los Padres Conciliares: "Queremos en esta reunión, bajo la

dirección del Espíritu Santo, buscar el modo de renovarnos a nosotros mismos, para que seamos hallados cada vez más fieles al Evangelio de Cristo. Procuraremos presentar a los hombres de nuestro tiempo, íntegra y pura, la verdad de Dios de tal manera que ellos la puedan comprender y a ella adherir espontáneamente. Puesto que somos Pastores y deseamos saciar el hambre de todos aquellos que buscan a Dios... Consagraremos de tal manera nuestras energías y pensamientos a la renovación de nosotros mismos, Pastores, y del rebaño a nosotros confiado, que a todos los pueblos que se presente amable la faz de Jesús”.

Iban a ser, pues, un Concilio positivo y optimista, de construcción, no de condenación; de comprensión, no de imposición; de servicio, no de dominio; de bendiciones, no de anatemas; de amor, no de temor; de diálogo, no de monólogo; de unión, no de separación; de renovación propia, no de corrección de los otros; de atracción por la amabilidad, no de repulsión por la severidad; de viva transmisión comprensible de la verdad revelada, no de mera y complicada conservación de un depósito congelado; de apertura al mundo, no de encerramiento en ghetto. Para ser signo, ejemplo, testimonio, sal de la tierra, fermento actuante en la masa, bandera levantada entre las gentes, ciudad construida sobre el monte, luz brillante entre los pueblos, capaz de iluminar a todos los hombres con la claridad de Cristo que resplandece delante de la Iglesia, sacramento e instrumento de la íntima unión con Dios y de la unidad de todo el género humano. El Concilio habría de ser un motivo “para conmover el cielo y la tierra”, profetizaba Juan XXIII el 17-5-1959; sería “punto de partida para una general renovación, nueva y vigorosa irradiación del Santo Evangelio en todo el mundo” (27-7-1960); sería una “extraordinaria Epifanía”, un “nuevo Pentecostés” (12-9-1960).

El Vaticano II no sería, pues, un Concilio antiherético. Los protestantes y ortodoxos (los “herejes” y los “cismáticos”) estarían oficialmente presentes como Convidados u Observadores. En su primer documento oficial el Concilio proclama que quiere “promover todo lo que pueda contribuir a la unión de cuantos creen en Jesucristo” (SC 1). Y en otro documento declara que “promover la restauración de la unidad entre todos los cristianos es uno de los fines principales que se ha propuesto el sacrosanto Concilio Vaticano II” (UR 1a).

Con esta mentalidad y finalidad, el Vaticano II podría y debería tomar una actitud fundamentalmente diferente de la del Concilio de Trento. En este nuevo clima habría de valer como norma exponer y formular la doctrina católica “con una forma y un lenguaje que la haga realmente comprensible a los hermanos separados” (UR 11b). Ahora ya había atmósfera y disposición subjetiva para reconocer que también fuera de la estructura visible de la Iglesia se encuentran elementos eclesiales de santificación y de verdad (cf. LG 8b y 15) y aun hasta elementos numerosos e importantes (cf. UR 3b) capaces de producir realmente la vida de la gracia y aptos para abrir las puertas a la comunión salvadora (UR 3c). “Es necesario, por otra parte, que los católicos reconozcan con gozo y aprecien los bienes verdaderamente cristianos, procedentes del patrimonio común, que se encuentran entre nuestros hermanos separados”

(UR 4h). Aunque no estén en plena y perfecta comunión eclesial con nosotros, proclamamos que ellos, "justificados en el bautismo por la fe, están incorporados a Cristo y, por tanto, con todo derecho se honran con el nombre de cristianos, y los hijos de la Iglesia católica los reconocen, con razón, como hermanos en el Señor" (UR 3a).

En este nuevo y saludable clima, ciertamente deseado y producido por el Espíritu Santo (cf. UR 1b y 4a), no basta que los protestantes afirmen alguna cosa para que nosotros la neguemos o callemos. Pues "todo lo que la gracia del Espíritu Santo obra en los hermanos separados puede contribuir también a nuestra edificación" (UR 4i). Estaba creado así el ambiente que permitiría corregir el mencionado desequilibrio que se había producido en la Iglesia tridentina y postridentina para solucionar las tensiones latentes en binomios como Tradición-Biblia, Jerarquía-Carismas, Autoridad-Libertad, Superior-Súbdito, Magisterio-Inspiración, Iglesia universal-Iglesia particular, Cristo-Santos, etc.

Para dejar claro el pensamiento, desearía escribir aquí con letras bien grandes lo siguiente: *El Vaticano II es sobre todo un Concilio que se distingue mucho más por el nuevo espíritu, que por las nuevas explicitaciones de la doctrina cristiana.* No faltan, es cierto, nuevas explicitaciones (por ejemplo sobre la Iglesia, el Episcopado, el Presbiterado, la Tradición, la Libertad religiosa, etc.), pero *lo específicamente nuevo e importante del XXI Concilio Ecuménico y de la vida eclesial que de él resulta está en su actitud pastoral, ecuménica y misionera ante el mundo de hoy; en su espíritu de apertura a nuevos valores; en su disposición de dialogar y aun de cooperar con los no católicos, con los no cristianos y con los no creyentes; en su clima de comprensión de los demás; en su convicción de ser apenas el signo, el instrumento o el sacramento (*mysterium*) del Señor Glorificado; en su conocimiento del deber de disponerse a ser de hecho el sacramento universal de salvación; en su afirmación sobre los caminos de salvación sobrenatural que sólo Dios conoce; en su mayor confianza en la presencia y en la acción del Espíritu Santo; en su admirable cristocentrismo; en haber descubierto de nuevo la liturgia como principal medio de santificación; en el énfasis con que busca una vida cristiana más personalista y al mismo tiempo comunitaria que se realiza en la caridad; en el reconocimiento de la importancia de los signos de los tiempos como manifestación de la voluntad de Dios; en la consecuente valoración de lo existencial y de las situaciones concretas; en su nuevo concepto de unidad (que no es sinónimo de uniformidad) y catolicidad (que admite y desea el pluralismo teológico, litúrgico, disciplinar y espiritual); en su sorprendente humildad en reconocer los propios límites y sombras; en su decidido propósito de renovar y purificar la faz de la Iglesia; en su intención de identificarse más con Cristo y con su Evangelio; en su mayor comprensión de la fuerza de la palabra de Dios; en su determinación por el servicio, sobre todo de los pobres y humildes; en el abandono del juridicismo y del extrinsecismo; en su comportamiento menos triunfalista; en su mayor respeto a la libertad y a los derechos universales e inalienables del hombre y de la recta conciencia; en su reconocimiento de la autonomía del orden temporal; en la confianza en*

el hombre, en su dignidad y en su sentido de responsabilidad; en su optimismo frente a las realidades terrenas; en su deseo de ayudar en la construcción de la ciudad temporal y en el desarrollo de los pueblos; en su disposición para desligarse de los compromisos humanos; en su renuncia al fixismo y al legalismo; en su conciencia de ser peregrina, esencialmente escatológica, siempre en marcha, inacabada, dinámica, viva, situada en la historia del presente, en un mundo que pasa, entre creaturas que gimen y sufren, hasta que El vuelva...

Es manifiesto que todo ese conjunto, sin cambiar en nada la doctrina de fe anterior, le da a la Iglesia un rostro nuevo y una configuración o imagen que antes no tenía. Así nace en verdad un nuevo tipo de eclesiología, marcadamente diferente del tipo postridentino. Pero hay que conceder también que el optimismo del Vaticano II fue después gravemente herido por las patologías examinadas en la cuarta parte de este ensayo.

El Vaticano II es sobre todo un Concilio con nuevos acentos y nuevas palabras subrayadas; subrayar una palabra o frase es sin duda un acto esencialmente subjetivo, condicionado por situaciones y circunstancias particulares, pasajeras o intermitentes. Si pidiera a diez personas que leyeran el penúltimo párrafo con lápiz en mano, tendría probablemente diez resultados diferentes sobre el mismo texto. Cada uno subraya lo que parece más útil, importante, notable o interesante según su punto de vista en aquel momento exacto y en aquella situación precisa; mañana y en nueva circunstancia acentuará otras palabras. Lo mismo pasa también con la Iglesia; para poder cumplir su misión, a todo momento, tiene el deber de escrutar los signos de los tiempos (GS 4a) y actuar, hablar y rezar según los acontecimientos, las exigencias y las aspiraciones de los diversos tiempos y lugares (GS 11a; 44b). En este sentido (nótese bien: únicamente en este sentido) es posible y aun inevitable decir que la Iglesia es necesariamente relativa y mudable. Sin esto ella no estaría en condiciones de cumplir su misión pastoral, que es la más importante. Las circunstancias del movimiento protestante del siglo XVI obligaron a la Iglesia de entonces a subrayar palabras como Tradición, Jerarquía, Obediencia, Sujeción, Sacramentos, Santos, Indulgencias, Purgatorio, etc. Y ya que los acentos dan el colorido, la teología y la espiritualidad postridentina tomaron los colores de aquellos acentos. No eran ciertamente los acentos ni de la Escolástica, ni de la Patrística, ni de la Era Apostólica. En la absoluta y piadosa fidelidad a lo necesario (cf. Hch. 15, 28; UR 18) hay muchos *modos* de ser auténticamente cristianos. Y el modo de hoy, después del Vaticano II, se está alejando sensible y rápidamente del estilo postridentino y antiprotestante. Este es el punto principal que los que se dicen "tradicionalistas" (porque, a decir verdad, todos en cierto sentido queremos y debemos ser tradicionalistas) deberían considerar con atención, simpatía y serenidad. *Se dio en el Concilio y se continúa dando después de él, una notable trasposición de acentos.* Sin embargo, cambio de acento no significa ni implica alteración en la doctrina. El acento es accidental, pero —conviene insistir— es precisamente el acento el que da el colorido y el estilo. Si en un ambiente de exacerbada negación protestante era conveniente y aun necesario acentuar palabras como Tra-

dición, Magisterio, Obediencia, Sacramentos con efecto *ex opere operato*, etc., hoy, en un sano clima de ecumenismo y búsqueda de unidad, será útil y aun indispensable acentuar los valores bíblicos y patristicos contenidos en la Palabra de Dios, en la Iglesia invisible, en el Carisma, en el Sacerdocio común, en la cualidad cultural del acto de evangelizar, en la fe personal y consciente etc., sin negar, es cierto, los valores que estaban al otro lado de la balanza. Así volvemos a adquirir el equilibrio. Precisamente por esto el Vaticano II es el gran Concilio del Equilibrio. Las personas rígidamente educadas y formadas en la mentalidad preconiliar e identificadas con la Iglesia postridentina, podrán tener la impresión de que la Iglesia después del Vaticano II tiene sabor y tendencia protestantes. En realidad no es así, pues los valores acentuados ahora son genuinamente bíblicos, evangélicos y patristicos. Por ser menos inhibida y formalista, la Iglesia del Vaticano II se hizo más rica y espontánea, más humana y más abierta. Y, lo que es sumamente importante, por ser menos legalista y jurídicista (lo que evidentemente no impide la existencia de estructuras y leyes necesarias), sobre todo por ser menos minuciosamente determinada y organizada, puede ser más signo e instrumento vivo del Espíritu Santo. La excesiva determinación y organización corre siempre el peligro de no dejar suficiente lugar a las mociones del Espíritu. El hombre, aun el cristiano, y hasta el Papa, puede extinguir el Espíritu. Todo irá bien "si son dóciles al Espíritu de Cristo, que los vivifica y guía" (PO 12c).

Y quiera Dios que los síntomas de enfermedad (la fobia a la Iglesia institucional, la aversión al poder, la ojeriza a la ortodoxia, la obsesión contra la nueva cristiandad, la idealización de los pobres, la institucionalización del conflicto, la instrumentalización del ministerio ordenado y la alianza estratégica con el marxismo) puedan ser superadas sin mayores y dolorosas cirugías y sin poner en peligro la salud, la vitalidad y el espíritu de esta hermosa Iglesia del Vaticano II.

2. El Rostro desde Medellín

Esta Iglesia del Vaticano II toma en América Latina su fisonomía especial. La Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, reunida en Medellín, Colombia, del 26 de agosto al 7 de septiembre de 1968, tenía como tema "la Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio". En Medellín nuestra Iglesia recibió 16 documentos, agrupados en tres unidades fundamentales: promoción humana, con cinco documentos; evangelización y crecimiento de la fe, con cuatro documentos; y la Iglesia visible y sus estructuras, con siete documentos.

Después de Medellín la Iglesia en América Latina presenta una serie de características que configuran su rostro renovado. Aun con el riesgo de generalizar y de omitir aspectos importantes, se presentan diez rasgos:

1. Medellín significó un gran esfuerzo de renovación; de concreción del compromiso eclesial con la lectura de los signos de los tiempos a partir de la fe. Es fruto temprano de la renovación conciliar con las

grandes opciones por el hombre, por nuestros pueblos, por los pobres, por la liberación cristiana integral. Denuncia estructuras de opresión interna y externa. Abre caminos con los nuevos motivos de liberación, e impulsa a las pequeñas comunidades eclesiales.

2. Entre Medellín y Puebla el Episcopado Latinoamericano ha publicado más de 500 documentos⁵⁷. Hay en ellos una sencillez de expresión, de lenguaje recto, que conserva el sabor del ambiente del pueblo cristiano, de cuya vida nacieron y para cuya realidad fueron redactados. Es una reflexión accidentada y surcada por los conflictos de la hora eclesial y de las vicisitudes de nuestros pueblos.

3. Muchas Conferencias Episcopales adoptan como primera prioridad la formación de pequeñas comunidades eclesiales (impropiamente llamadas "de base"). Es una forma concreta y novedosa de articular el pueblo de Dios. La herencia del pasado hace que grandes muchedumbres cristianas se encuentren en la situación y condición de ovejas sin pastor, sin actuación personal dentro de la Iglesia, sin vocación de ayudar eficazmente a la transformación del mundo. Tal vez el 70-80% de nuestros católicos viven en esta auténtica situación de abandono pastoral. Por eso:

— resbalan fácilmente hacia un tipo de sincretismo de pura religiosidad, mezclada con supersticiones y falsas creencias, pero conservando siempre una apariencia católica;

— en esta área, alcanzada sólo superficialmente por nuestra pastoral tradicional (parroquias con 20.000 hasta 80.000 o más habitantes), la acción proselitista de numerosos grupos religiosos autónomos ("sectas") encuentra su inexplorado campo de trabajo.

Se espera que la multiplicación de pequeñas comunidades eclesiales sea el mejor remedio para estas situaciones: pues saca al hombre del anonimato de las grandes parroquias; e incentiva una mayor y más activa participación, ya sea en la misma liturgia, ya sea en la solución de los problemas humanos de la comunidad.

4. La extraordinaria multiplicación de pequeñas comunidades eclesiales y la simultánea escasez del clero tuvo como efecto buscar nuevos ministerios entre los laicos y las religiosas:

— Entre los laicos: ya en la época colonial los laicos contribuyeron de modo muy efectivo en la acción evangelizadora, en la conservación y transmisión de la fe: eran los catequistas y "fiscales" de la doctrina cristiana, los intérpretes con los indios y negros, el personal de las cofradías, los maestros de las pequeñas escuelas. Actualmente han surgido de las mismas pequeñas comunidades eclesiales líderes capacitados humana

⁵⁷ Cf. José Marins y Equipo, *Praxis de los Padres de América Latina. Los Documentos de las Conferencias Episcopales de Medellín a Puebla (1968-1978)*. Ediciones Paulinas, Bogotá 1978, con 1199 páginas. Cf. José Marins, *Reflexión episcopal entre Medellín y Puebla*, en *Medellín* 1978, pp. 316-333.

y espiritualmente, no sólo para dirigir la celebración de la Palabra sino también con miras a promover el desarrollo integral de sus comunidades.

— Entre las religiosas: la presencia apostólica de la mujer consagrada en medio del pueblo es, tal vez, uno de los fenómenos más impresionantes en la actualidad de la Iglesia latinoamericana. Muchísimas de ellas desempeñan de hecho y de forma ordinaria funciones ministeriales hasta ahora secularmente reservadas al varón ordenado. Ellas hacen todo lo que el n. 29 de *Lumen Gentium* había previsto para los Diáconos.

5. La revaloración de la religiosidad popular es uno de los rasgos más característicos del momento actual de nuestras Iglesias. Redescubre la cultura propia del Continente y nuestra compenetración de la Iglesia con el pueblo. Aunque el encuentro de culturas y religiones haya estado marcado por una tensa dialéctica de conquista y evangelización, dominación y fraternidad, asunción y avasallamiento, la primera evangelización (el "siglo heroico" de evangelización, que comenzó con el descubrimiento de América, antes del Concilio de Trento⁵⁹ y duró hasta la mitad del siglo XVII) tocó determinadamente el ser del pueblo, lo formó y constituyó sus valores culturales, expresándose en sus manifestaciones religiosas y en sus actitudes. La "memoria cristiana" de nuestros pueblos no desaparece ante los embates de la Ilustración racionalista ni del Laicismo secularizante y oficialmente dominante en la sociedad política. Tampoco sucumbió ante el cuestionamiento protestante disociador.

6. Al mismo tiempo asistimos también al surgimiento de una rica reflexión teológica, que ofrece rasgos propios y característicos. En efecto, es frecuente que el ejercicio del pensar teológico entre nosotros se sitúe en la perspectiva de una intención pastoral. Se trata de un modo de pensar que busca resolverse inmediatamente en líneas y formas de acción que ayuden a nuestro pueblo a profundizar y dinamizar los valores que arraigan en la vivencia religiosa de América Latina, ajenas a problemáticas teológicas surgidas en otras partes, a plantearse y resolver los problemas reales que su misma vida cristiana enfrenta en el Continente y que tengan en cuenta la peculiar experiencia que ha caracterizado el proceso histórico de nuestras naciones.

7. Ya en los documentos de Medellín y posteriormente la Iglesia latinoamericana se caracterizó por un amplísimo movimiento de compromiso con los pobres y liberación de los oprimidos:

— Los Obispos han asumido personal y colectivamente, dentro de la Iglesia y en la vida pública, la defensa de los derechos humanos y de los derechos de los pobres en situación de opresión.

— El Clero abrió sus parroquias y comunidades a la clase obrera y marginada, particularmente también en el sector campesino.

⁵⁹ Sería un evidente error histórico afirmar que la Iglesia en América Latina nació bajo el signo del Concilio de Trento. Hemos conocido una pujante Iglesia pretridentina y de sus huellas todavía se alimenta gran parte de nuestra religiosidad popular.

— Los Religiosos y las Religiosas están en un proceso de acercamiento hacia los pobres, eligiendo vivir entre ellos, orientando su servicio hacia ellos, levantando la voz en nombre de ellos.

— Entre los Laicos se han articulado movimientos de defensa o promoción de los derechos de los campesinos expulsados de sus tierras, de los obreros sometidos a represión sindical.

8. Este movimiento de compromiso con los pobres y los oprimidos tuvo su precio: la Iglesia conoció y está conociendo persecuciones: muchos movimientos seculares fueron destruidos, sus dirigentes detenidos, exiliados o muertos; no pocos religiosos, sacerdotes y hasta obispos tuvieron que sufrir en carne propia su acción.

9. Así, pues, una pujante vitalidad se manifiesta en variedad de grupos y movimientos, iniciativas y programas, en orden a responder evangélicamente a las exigencias angustiosas. Toda esta extraordinaria riqueza muestra la existencia, en América Latina, de una Iglesia sana, audaz, creativa y de entrega total, a pesar de la presencia activa y proselitista de ciertos grupos radicalizados de derecha y de izquierda, con las tensiones y patologías descritas en páginas anteriores.

10. El futuro de nuestras Iglesias particulares está latente en las líneas o actitudes fundamentales del presente:

— Despojándose de apariencias y sentimientos triunfalistas y de inconsistentes seguridades, va adquiriendo el estilo de una Iglesia en conversión, en retorno a la fidelidad. Hay esfuerzos por suprimir o reformar estructuras sin espíritu evangélico; por abandonar privilegios que occultan su sacramentalidad del Señor; por convertirse sinceramente al pobre y entrar en comunión con todos.

— Se percibe una especial sensibilidad profética para captar los problemas, encontrar sus causas, buscar soluciones, suscitar disponibilidad y cooperación.

— Hay un ansia de vivir la diversidad dentro de la comunión del Espíritu; de integrar a la comunión la más rica variedad de funciones y carismas; de promover y fortalecer las relaciones personales entre Obispos, Presbíteros, Religiosos y Laicos; de reencontrar los valores evangélicos de la sencillez, la pobreza, la docilidad, la libertad de espíritu; de buscar la participación activa, orgánica y total de todos los miembros de la comunidad eclesial.

— Se nota un anhelo de servicio que busca encarnarse en la realidad para vivir evangélicamente, tomando un rostro latinoamericano, insertándose en sus múltiples culturas, asumiendo el lenguaje de los pueblos y su experiencia religiosa.

3. La Fisonomía a partir de Puebla

La Tercera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, reunida en Puebla, México, del 27 de enero al 13 de febrero de 1979,

tenía como tema "la evangelización en el presente y en el futuro de América Latina". Quería ser una lectura latinoamericana de la Exhortación *Evangelii Nuntiandi* de Pablo VI, resultado del Sínodo de Obispos de 1974. Puebla continúa Medellín. Lo había indicado el Papa Juan Pablo II en el discurso inaugural: "Deberá tomar como punto de partida las conclusiones de Medellín, con todo lo que tienen de positivo, pero sin ignorar las incorrectas interpretaciones a veces hechas y que exigen sereno discernimiento, oportuna crítica y claras tomas de posición".

El Equipo de Reflexión teológico-pastoral del CELAM ensayó una visión de conjunto de las tomas de posición y opciones de Puebla⁵⁹. Tal vez sirva para ver las particularidades de la configuración eclesial latinoamericana después de Puebla, sin olvidar los rasgos que marcan nuestra Iglesia desde Medellín y que son también ahora sus signos de esperanza y alegría (cf. Puebla n. 1309). De las opciones de Puebla señaladas por el Equipo recuerdo diez:

1. Como respuesta al discurso inaugural del Papa, que a su vez retoma los deseos de varias Conferencias Episcopales Nacionales, es manifiesta la intención de reafirmación doctrinal que tuvo la Asamblea de Puebla. Ella se concreta en la asunción temática del trípede doctrinal (Cristo, Iglesia, Hombre) en la segunda parte del Documento, así como en la función que éste ocupa dentro del conjunto. Su doctrina es evidentemente la de la Iglesia universal.

2. Otra opción clara de Puebla, que prolonga una intención ya afirmada desde su participación, fue la de elaborar un solo Documento y no, como en Medellín, una serie yuxtapuesta de documentos distintos. Ello hace que el Documento de Puebla deba ser leído en unidad, como una totalidad, y de ahí que la doctrina explícita que Puebla expone acerca de cada tema no se encuentra sólo en la sección especial a él dedicada, sino también diseminada en otras partes del mismo.

3. En la exposición de algunos puntos importantes fue voluntad explícita de Puebla que no se comenzara por la consideración del misterio de iniquidad o sólo de los aspectos negativos, sino por la realidad positiva. Lo negativo, cerrado en sí mismo, es desaliento; aquí lo esencial es la capacidad de superar lo negativo.

4. Puebla busca un enraizamiento latinoamericano de la consideración de sus temas. Como telón de fondo obró el deseo de tener en cuenta el método pastoral de "ver, juzgar, obrar".

5. La evangelización de la cultura ocupa un lugar central en la preocupación de Puebla. No se trata de un mero campo más de evangelización, sino de la tarea pastoral global que abraza a las otras.

⁵⁹ Cf. *Reflexiones sobre Puebla*, edición del Secretariado General del CELAM, Bogotá 1979, pp. 19-23.

6. Con la evidente revalorización de la enseñanza social de la Iglesia, ésta ocupa también un lugar mediador, entre la evangelización de la cultura y las tareas que luego concretizarán la misión evangelizadora del mundo latinoamericano. De este modo se proporciona especificidad cristiana tanto a las opciones preferenciales como a la acción de la Iglesia con los constructores de la sociedad pluralista, basándolas en la comprensión cristiana del hombre y su dignidad, a la luz de Cristo.

7. También es evidente la voluntad de Puebla acerca de las opciones preferenciales prioritarias. En primer término, la opción preferencial por los pobres que, no por casualidad, se presenta en primer lugar, como respuesta al gran desafío que ya aparecía desde la primera parte. Esta opción es capital y no meramente una entre otras.

8. Una opción explícita de los Obispos fue titular la primera parte como "visión *pastoral* de la realidad", pues se trata de apreciarla y valorarla, no desde un punto de vista científico o técnico, sino eminentemente pastoral.

9. En Puebla no se quiso ni aprobar ni condenar la teología de la liberación. Pero la liberación en la línea de la *Evangelii Nuntiandi* es su temática permanente y central. Previene fuertemente acerca del riesgo de ideologización a que se expone la reflexión teológica, cuando se realiza partiendo de una praxis que recurre al análisis marxista, y señala las graves consecuencias de una tal ideologización (cf. n. 545). Los criterios claramente señalados y extraídos de la experiencia de la Iglesia latinoamericana, de la *Evangelii Nuntiandi* y del discurso inaugural de Juan Pablo II establecen nítidas reservas a algunas posturas e interpretaciones sobre la liberación.

10. En íntimo vínculo con la liberación, Puebla hace una decidida opción por la comunión y participación. En Eclesiología y Antropología es criterio estructurador del texto, y en Cristología aparece como fundamento del texto. Luego prosigue como medio y meta de la acción eclesial en la sociedad.

El mismo Documento de Puebla trata de describir en los nn. 1302-1305 la fisonomía de la Iglesia por la cual opta:

- * Una Iglesia-sacramento de comunión, que en una historia marcada por los conflictos, aporta energías irremplazables para promover la reconciliación y la unidad solidaria de nuestros pueblos.
- * Una Iglesia servidora, que prolonga a través de los tiempos al Cristo-Siervo de Yahvé por los diversos ministerios y carismas.
- * Una Iglesia misionera que anuncia gozosamente al hombre de hoy que es hijo de Dios en Cristo.
- * Una Iglesia que se compromete en la liberación de todo el hombre y de todos los hombres.

- * Una Iglesia que se inserta solidaria en la actividad apostólica de la Iglesia universal, en íntima comunión con el sucesor de Pedro.
- * Una Iglesia en proceso permanente de evangelización.
- * Una Iglesia evangelizada que escucha, profundiza y encarna la Palabra.
- * Una Iglesia evangelizadora que testimonia, proclama y celebra esa Palabra, el Evangelio, Jesucristo en la vida.
- * Una Iglesia que ayuda a construir una nueva sociedad en total fidelidad a Cristo y al hombre en el Espíritu Santo, denunciando las situaciones de pecado, llamando a la conversión y comprometiéndose a los creyentes en la acción transformadora del mundo.

Crítica de Kant a las Pruebas de la Existencia de Dios

Francisco Interdonato, S.J.
Profesor de Teología en la Pontificia Facultad de
Teología de Lima y en la Universidad Católica del Perú

Con ocasión del 200º aniversario de la *Crítica de la Razón Pura*, nos proponemos analizar la crítica que Kant hace en dicho libro, no de todas sino sólo del argumento ontológico¹ y del argumento que Kant llama "cosmológico"² que propiamente abarca lo que en Santo Tomás³ se conoce como la segunda y tercera vía y que así recibió la tradición filosófica; ellos son el partir de los efectos y remontarse a la Causa Primera; y del ser contingente, deducir el Ser Necesario. Kant los llama con el nombre genérico de "cosmológico" porque ambos parten de un ser del cosmos, no de un pensamiento, como ocurre con el argumento ontológico.

Es harto conocida la repercusión que ha tenido esta crítica kantiana en la historia del pensamiento y cómo, sin suficiente análisis o sin ningún análisis de los presupuestos y sistema kantiano, se ha aceptado y repetido la especie de que "Kant ha destruido la validez de las pruebas de la existencia de Dios". Y esto no sólo los que se pueden considerar, aunque sea indirectamente, como seguidores de la filosofía de Kant, por ej., Bertrand Russell⁴; sino también algunos aparentemente herederos de la filosofía aristotélico-tomista, o por lo menos instruidos en ella, como es Hans Küng. Este conocidísimo autor, sin tomarse el trabajo de someter a crítica la crítica de Kant, recibe pasmosamente su presunta conclusión: "¿No han quedado definitivamente desautorizadas las pruebas de la existencia de Dios, con la crítica metódica a que Kant somete en su '*Crítica de la Razón Pura*'"⁵.

Aquí nos proponemos analizar esa efectivamente "crítica metódica" de Kant, y veremos que en su método, en su exposición sistemática, está su extraordinaria potencia introspectiva y juntamente su debilidad. Cuando la conclusión es "sistemática", es decir en que el "sistema" constituye la premisa de la conclusión, es claro que ésta vale tanto como la premisa.

¹ E. Kant, *Crítica de la Razón Pura*, Libro II, Sección 3ª, cap. IV.

² *Ib.*, cap. V.

³ S. Th. 1 q. 2 a. 3.

⁴ Cf. Bertrand Russell, *Por qué no soy cristiano*, cap. 13, el debate con Copleston.

⁵ Küng, Hans, *Ser Cristiano*, Ed. Cristiandad, 1977, p. 76.

Nadie podrá negar la elevación metafísica y la estructura arquitectónica totalizante de este filósofo que alcanzó una cima del pensamiento que nadie podrá dejar de mirar y tratar de escalar; pero no se sigue sin más que sea totalmente sólida. Vamos a presentar, con la objetividad que puede garantizar un prolongado estudio y una sincera admiración, este punto concreto de la crítica a esas dos pruebas de la existencia de Dios. Naturalmente los trataremos por separado, porque efectivamente son pruebas distintas.

I. Crítica de Kant al Argumento Ontológico

1. *Presentación del argumento*: De la crítica que hace Kant —aunque él no cita explícitamente las fuentes— se deduce que Kant conocía y tenía en cuenta dicho argumento en la formulación de San Anselmo y en las variantes introducidas por autores posteriores, sobre todo Leibniz. Nos parece, pues, conveniente, exponer con suficiente amplitud la forma primera, la anselmiana, e indicar la de Descartes y la de Leibniz, para luego poder entender la crítica de Kant.

a) *Formulación de San Anselmo*: “El insensato tiene que convenir en que tiene en el espíritu la idea de un ser por encima del cual no se puede imaginar ninguna otra cosa mayor, porque cuando oye enunciar este pensamiento, lo comprende, y todo lo que se comprende está en la inteligencia; y sin duda ninguna este objeto por encima del cual no se puede concebir nada mayor, no existe en la inteligencia solamente, porque, si así fuera, se podría suponer, por lo menos que existe también en la realidad, nueva condición que haría a un ser mayor que aquel que no tiene existencia más que en el puro y simple pensamiento. Por consiguiente, si este objeto por encima del cual no hay nada mayor estuviese solamente en la inteligencia, sería, sin embargo, tal, que habría algo por encima de él, conclusión que no sería legítima. Existe, por consiguiente, de un modo cierto, un ser por encima del cual no se puede imaginar nada, ni en el pensamiento ni en la realidad”⁶.

Enunciándolo silogísticamente: Dios es lo máximo que se puede pensar; es así que lo máximo que se puede pensar, existe; luego Dios existe.

San Anselmo no ve dificultad en la proposición mayor, y con razón, puesto que es nocional y por lo pronto sólo se afirma que está en el pensamiento: “Dios es lo máximo que se puede pensar”. En cambio prevé que la proposición menor, “Es así que lo máximo que se puede pensar, existe”, suscitaría grave objeción —como efectivamente sucedió en seguida por parte del Monje Gaunilo, contra el cual tuvo que escribir otro libro⁷— y por eso añade una prueba de dicha proposición menor: Si

⁶ San Anselmo, *Proslogio*, cap. II.

⁷ San Anselmo, *Libro escrito en favor de un insensato*. Es un opúsculo en que se consigna la argumentación de Gaunilo en contra del argumento ontológico de San Anselmo. Dicho opúsculo es seguido por otro titulado: *Apología de San Anselmo contra Gaunilo*, en que el Santo refuta a su contradictor y reafirma la validez de su argumento.

"lo máximo que se puede pensar" no existiera en la realidad, se podría pensar otro existente en la realidad; es así que en tal caso lo que dijimos ser "lo máximo" no lo sería; luego en "lo máximo que se puede pensar" está incluida la existencia real.

Este argumento suscitó en todo tiempo vivas controversias, junto con entusiastas adhesiones, en particular de Descartes y Leibniz, que le dieron distinto matiz:

b) Formulación de Descartes: Se puede resumir sucintamente así: "La cualidad que se encuentra en la idea clara y distinta, pertenece realmente a aquella idea; es así que a la idea clara y distinta de lo infinito pertenece la existencia real, de lo contrario no sería infinito; luego lo Infinito existe realmente".

c) Formulación de Leibniz: "El omnipotente existe, si es posible; es así que el omnipotente es posible; luego el omnipotente existe".

La explicación de Leibniz es que, siendo la existencia real una perfección, la tiene que tener, por definición, el *omnipotente*. Por tanto si le pertenece la nota de la existencia, tiene que existir realmente, a menos que sea imposible, es decir, absurdo; pero el omnipotente no es absurdo, luego existe realmente⁸.

2. *Primer elemento de la crítica kantiana:* contra el concepto lógico de "omnipotente", "máximo que se puede pensar", etc.:

Kant no suele usar formalmente las expresiones "omnipotente", "máximo que se puede pensar", etc., sino equivalentes; pero por claridad nosotros los llamamos con los mismos vocablos con que se enuncia el argumento ontológico. Lo primero, pues, que Kant llama al tribunal de su crítica es la hipótesis misma o el elemento nocional que sirve de punto de partida al argumento ontológico, y de cuya legitimidad antes de él nadie había dudado. Se pregunta acerca de la consistencia misma del juicio inicial: "El omnipotente existe, si es posible"; "Dios es lo máximo que se puede pensar"; si estos juicios no son necesarios, si no es claro que puedan ser formulados, si no hay fundamento para ponérselos, si se los puede eliminar, se habrá eliminado, cortado desde la raíz, todo el proceso, todo el argumento.

En efecto, Kant dice que no hay necesidad alguna de poner esas premisas, que la necesidad de ponérselos es una ilusión basada en que (dice él) siempre se han aducido ejemplos como éste: "Un triángulo tiene tres ángulos". La absoluta necesidad de este juicio es ilusoria porque: "La proposición no dice que son absolutamente necesarios tres ángulos, sino que a condición de que exista un triángulo (de que se dé) existen

⁸ Antes y después de Kant —como muestra el ejemplo de Gaunilo— se propusieron dificultades contra el argumento ontológico, indirectamente también por Santo Tomás; pero la crítica más demoledora, sostenida y sistemática fue la de Kant. Aquí nosotros tratamos ex profeso de ésta; con todo al final, a modo de apéndice y para completar la materia, se mencionará lo principal de la dificultad no-kantiana.

también necesariamente (en él) tres ángulos" (pág. 251)^{2a}, Lo necesario es que el triángulo tenga tres ángulos; no que exista el triángulo; es d., la necesidad le compete al predicado (tener tres ángulos), no al sujeto (el triángulo). De donde, no se puede suprimir el tener tres ángulos (el predicado) si se mantiene el sujeto (el triángulo): "Pero —arguye Kant— si suprimo el sujeto junto con el predicado, no se produce contradicción alguna, puesto que *ya no hay nada* que pueda contradecirse... Exactamente lo mismo ocurre con el concepto de ente absolutamente necesario: Si se suprime su existencia, se suprime la cosa misma con todos sus predicados" (pp. 251-2).

Viene, pues, a decir Kant que de la proposición leibniziana: "El omniperfecto, existe si es posible", yo no puedo suprimir el predicado ("existe si es posible") si conservo el sujeto ("el omniperfecto"), pero puedo suprimir sujeto y predicado sin contradicción alguna. Pero el mismo Kant se propone la dificultad que surge inmediatamente y que sin duda le opondrían S. Anselmo, Leibniz y en realidad todos: "¿Hay sujetos que no pueden suprimirse, que, en consecuencia, tienen que permanecer?". Kant lo niega, pues equivaldría a afirmar: "Que hay sujetos absolutamente necesarios, postulado de cuya exactitud yo dudé y cuya exactitud me queráis mostrar vosotros. En efecto, yo no puedo hacerme el menor concepto de una cosa que de suprimirse con todos sus predicados, dejaría una contradicción" (p. 252). No obstante no se siente seguro de su afirmación. En la Nota que él pone al pie de la pág. 252-3 en directa referencia a la argumentación en que descansa la fórmula leibniziana anota: "El concepto es posible siempre que no se contradiga a sí mismo. Esto es la nota lógica de la posibilidad... Pero puede ser un concepto vacío si no se demuestra especialmente la realidad objetiva de la síntesis mediante la cual se obtiene el concepto, lo cual, como hemos mostrado ya, se apoya en principios de la experiencia posible y no en principio del análisis (principio de contradicción). Es una advertencia para que de la posibilidad de los conceptos (lógica) no se infiera en seguida la posibilidad de las cosas (real)".

En conclusión Kant no es categórico en rechazar —ni en afirmar— la necesidad del *concepto* de ser supremo, esto es, lo que constituye la premisa mayor tanto en la formulación de S. Anselmo como en la de Leibniz (y de suyo también de Descartes), que el concepto de "lo máximo que se puede pensar", de "lo infinito", de "lo omniperfecto" es una idea que yo insuprimiblemente tengo en la mente cuando la pienso por ser un concepto coherente, posible, no contradictorio, que por consiguiente se autosuprime. La respuesta final de Kant es sin embargo dudosa; con todo, dice, esto no es lo principal del argumento ontológico. Supongamos que dicha idea existe en la mente, pues bien: ¡Sólo existe y sólo puede existir allí! En efecto:

^{2a} Las citas textuales son tomadas de la versión castellana (teniendo delante el original), de José Rovira Armengol, Ed. Losada, 1960, tomo II de la p. respectiva a continuación de la cita en el mismo texto.

3. *Segundo elemento: No hay paso del orden lógico al orden ontológico:* La afirmación —ahora sí perentoria— de Kant es: "...el concepto que no se contradice, dista mucho aún de demostrar la posibilidad del objeto" (p. 252). Recuérdese que *objeto* en el sistema kantiano es lo mismo que *realidad, existencia objetiva*. Como habrá experimentado todo lector de Kant, es difícil entender exactamente su pensamiento, sea porque no es siempre uniforme su terminología, sea porque, desdeñando él por principio toda retórica y aplicando este principio a su propia manera de escribir, casi nunca desciende a aclaraciones y amplificaciones. Por tanto este pensamiento suyo: "Nos encontramos con el caso asombroso y absurdo de que la conclusión de alguna existencia necesaria a base de una existencia dada, parece ser apremiante y correcta y, no obstante, tenemos enteramente contra nosotros todas las condiciones del entendimiento para hacerse un concepto de tal necesidad" (p. 250), teniendo en cuenta su sistema de entenderse que de la *necesidad del concepto de algo que existe en el entendimiento*, no se puede deducir la *necesidad del concepto de algo que existe en la realidad*. En otras palabras, concedido que se pueda tener el concepto del ser supremo *pensado* no se sigue (ni puede seguirse) que se tenga el concepto del ser supremo *existente* (mucho menos, pues, de la existencia objetiva).

4. *Tercer elemento: Si el argumento ontológico es "analítico", es una tautología; si es "sintético" es falso:* Siendo el argumento *analítico* o *explicativo* aquel en que el predicado es de la razón del sujeto, es d., nada añade a la idea del sujeto, se sigue "...que en la posibilidad habéis introducido ya, aunque sea con nombre oculto, el concepto de su existencia" (p. 253). En efecto, en virtud del concepto mismo de "Juicio analítico", lo que aparece después estaba ya incluido en el sujeto; por tanto en la proposición mayor del argumento ontológico está ya contenida esa existencia que aparece en la conclusión. No hay, pues, proceso ni punto de llegada, sólo se da el punto de partida. Kant quiere desenmascarar esta ilusión así: "Yo os pregunto: ¿Es la proposición *tal o cual cosa* (que yo os concedo como posible, sea cual fuere) *existe*, esa proposición —digo yo— es analítica o sintética? Si es lo primero (analítica) con la existencia de la cosa nada añadís a vuestro pensamiento de la cosa, pero entonces o bien el pensamiento que está en vosotros tiene que ser la cosa misma, o bien habéis supuesto una existencia como perteneciente a la posibilidad, y entonces habéis inferido la existencia, según pretendéis, a base de la posibilidad interna, lo cual no pasa de ser una mísera tautología. La palabra *realidad*, que en el concepto de la cosa suena de otro modo que existencia en el concepto del predicado, no resuelve nada, puesto que si llamáis realidad a todo poner (sin determinar lo que ponéis) habéis puesto ya la cosa con todos sus predicados en el concepto del sujeto y la habéis aceptado como real, y en el predicado os limitáis a repetirla" (p. 253).

Afirma, pues, Kant que la existencia puesta en el sujeto como pensada ("El omniperfecto existe si es posible"), es la misma que se afirma en el predicado —en nuestro caso, en la conclusión, "Luego Dios existe"

o "Lo máximo que se puede pensar existe"— en virtud de la misma definición de "juicio analítico". De donde equivale a decir: "Dios existente, existe".

No queda entonces otra alternativa que reconocer el argumento ontológico como un juicio *sintético* para huir la tautología; pero así se libra de Escila para caer en Caribdis: "Por el contrario, si confesáis, como tendría que confesar justamente toda persona sensata, que toda proposición existencial es sintética, ¿cómo pretendéis luego sostener que el predicado de existencia no puede suprimirse sin contradicción?, puesto que este privilegio sólo conviene propiamente a las analíticas cuyo carácter se basa precisamente en él" (p. 253). Se recordará en efecto que el *Juicio Sintético o Extensivo* es aquel en que el predicado añade a la noción de sujeto otra noción que no estaba contenida en él ni necesaria ni lógicamente; de donde si se suprime no se comete contradicción. Si yo digo: "Lo máximo que se puede pensar, existe", "Lo máximo que se puede pensar", está en el pensamiento; "existe" se presume situarlo en la realidad", por tanto es sobreañadido y si se quita lo que no estaba, no es contradicción. De donde, es ilegítimo (falso) deducir la existencia *real* de la existencia *pensada*, puesto que —como vimos en 3)— no hay paso del orden lógico al ontológico.

5. *Conclusión: Aplicación de todos estos elementos críticos kantianos al caso específico de Dios:* Se trata de aplicar a Dios este principio general: "Cuando yo pienso una cosa por medio de cualesquiera predicados y cualquiera sea su número (aun en la determinación completa), no añado lo más mínimo a la cosa por el hecho de que le añada: *esta cosa es*, pues de lo contrario no existiría lo mismo, sino más que lo por mí pensado en el concepto y yo no podría decir que existe precisamente el objeto de mi concepto" (pp. 254-255). Contra aquello a que pretende apuntar el argumento ontológico; eso que Kant dice realizarse con cualquier cosa, se verifica especialmente con Dios. Leamos primero lo que él dice y luego se tratará de explicarlo: "*Dios es todopoderoso*; esto es un juicio necesario. La omnipotencia no puede suprimirse si ponéis una divinidad, es decir, un ente infinito a cuyo concepto es idéntico aquél. Pero si decís: *Dios no es*, no se da la omnipotencia ni ningún otro de los predicados de él, pues todos ellos se han suprimido junto con el sujeto, y en este pensamiento no hay la menor contradicción" (p. 252).

Leído en el conjunto del sistema kantiano, significa lo siguiente en resumen:

El verbo "Ser" (o "Existir"), aplicado a Dios, puede significar: 1) *La función copulativa*, por ej., en la proposición: "Dios es todopoderoso", que simplemente equivale a "Dios todopoderoso"; 2) *un predicado lógico*, por ej., "Dios es (o existe)", se entiende que existe conceptualmente. Por tanto predicar de "Dios" que "existe", no añade nada al *concepto* de Dios; como no añade nada (a dicho concepto) el decir que "*es todopoderoso, infinito, eterno...*". Todos estos predicados sólo amplían el concepto de Dios en cuanto *Sujeto Lógico* de la oración. Pero, y esto es lo más importante: 3) *nunca puede ser un predicado "objetivo" (extra-mental)*.

Aunque se lo llame *real*, por ej., "Dios existe realmente"; este es sólo un modo de hablar (que usa el mismo Kant). Pero queda en pie, cualquiera sea la expresión que se use, que nunca *puede* significar existencia extra-mental, "objetiva" porque Dios jamás puede ser *objeto* (en el sentido kantiano).

El ejemplo que pone Kant es suficientemente esclarecedor por la comparación con otras cosas materiales en que sí cabe "objetivarlas". El ejemplo está expuesto en las pp. 254-256 y se puede sintetizar así: 1) Siempre "lo real contiene lo meramente posible", por ej., "Cien escudos efectivos, no pueden ser más de cien escudos posibles (o conceptuales)"; 2) en Dios "lo real sólo contiene y sólo *puede contener* lo meramente posible (conceptual o pensado)". El concepto de Dios no lo puedo hacer nunca efectivo (objetivo). En cambio: 3) *En las cosas materiales* "lo real —aunque no puede exceder de lo posible— puede convertirse en real efectivo, objetivo". Y en este caso lo objetivo o efectivo será (ontológicamente) más que lo pensado.

En efecto, "cien escudos efectivos u objetivos" son más que "cien escudos puramente pensados o posibles", pues son los cien escudos posibles o pensados hechos efectivos. Pues bien, esto que cabe y puede ser comprobado con los seres materiales pensados, no cabe con el pensamiento o idea de Dios y es absolutamente imposible comprobar o probar —por ninguna facultad *cognoscitiva*— que se haya dado o que se pueda dar el paso de lo pensado o conceptual, a lo objetivo o efectivo. Así, mientras que añadir *efectivos* a cien escudos posibles, es añadir *realidad*; añadir al concepto "Lo máximo que se puede pensar" o "El omniperfecto" (tomados como conceptos o definiciones o ideas de Dios), añadirles *existe*, equivale a añadirles *ceros*, porque siempre será una *existencia posible* (cero de realidad), siempre se tratará de una existencia *pensada* por mucho que se la llame real.

La razón última, dicha en una sola expresión es: Porque de Dios (como de lo puramente metafísico) *no son posibles los juicios sintéticos sino sólo los analíticos*.

*Apéndice: La Crítica de Santo Tomás (y de la Escolástica)
al Argumento Ontológico*

Como hemos anotado arriba, el argumento enunciado por San Anselmo suscitó controversias desde el principio. Entre los filósofos que lo impugnaron descuella Santo Tomás por su valor intrínseco y por el influjo ejercido en autores posteriores. Será pues útil recordar las principales objeciones de Santo Tomás para entender mejor —con este nuevo punto de referencia— lo peculiar de la crítica de Kant y también nuestra crítica a la "crítica de Kant".

El Doctor Angélico trata el argumento ontológico, con cierta amplitud, en la Suma contra los Gentiles⁹; y lo retoma muy brevemente en la

⁹ C. G. Libro I, caps. 10 y 11.

Suma Teológica¹⁰. Ni en una ni en otra menciona a San Anselmo por su nombre; pero es indudable que se refiere a su argumento. Sin embargo es importantísimo notar —porque toca al criterio fundamental en la interpretación de Santo Tomás— porque no se propone *directamente* refutar el argumento de San Anselmo, sino la “opinión de los que afirman que Dios es, siendo evidente por sí mismo, no puede ser demostrado”¹¹. Su preocupación es demostrar que la existencia de Dios puede ser demostrada, cosa que evidentemente no niega San Anselmo. Este propone su argumento de manera asertiva, no exclusiva. Tampoco afirma *explícitamente* que la “existencia de Dios sea de evidencia inmediata”¹², por mucho que esta conclusión se pueda deducir de la proposición anselmiana; pero no unívocamente, pues “evidencia inmediata” *latius patet*, dice más y más cosas que el específico pensamiento-bisagra que resuena una y otra vez en el “Proslogio”: “Creemos que encima de ti no se puede concebir nada por el pensamiento”¹³. Por tanto en Santo Tomás no nos hallamos ante una neutra consideración del argumento ontológico sino ante una polémica controversia contra los que niegan que la existencia de Dios puede ser demostrada y contra los que afirman que de Dios tenemos evidencia inmediata (que sea “per se notum quoad nos”). Creemos que esta doble preocupación dominante del Angélico lastra su presunta refutación del argumento ontológico de San Anselmo. Lo cual no significa que carezca de fuerza lo que opone. Veámoslo esquemáticamente:

Aunque el texto que aparece en la “Suma Teológica” es más breve, por ser la obra de más madurez, bastará recordar la síntesis allí ofrecida y luego añadir lo que nos parece significativo de la “Suma Contra los Gentiles”. En la primera, pues, rechaza el argumento ontológico: 1) Porque *quizá* (“forte”) el que oye la palabra de *Dios* no entiende por ella una realidad superior; 2) Supuesto que por *Dios* entienda “lo máximo que se puede pensar”, no se sigue que lo así significado existe en la realidad; 3) A menos que previamente uno admita que *en la realidad* existe algo por encima del cual no se puede pensar nada¹⁴. En la “Contra los Gentiles” está más fundamentada esta última objeción, la más seria en realidad. Viene a decir que el predicado no debe exceder al sujeto: “Debe haber conformidad entre el nombre de la cosa y la cosa nombrada”¹⁵.

A la prueba de la proposición menor que San Anselmo formulaba así: “Si lo máximo que se puede pensar no existiera en la realidad, se podría pensar otro existente en la realidad que por tanto sería mayor que aquel que hemos dicho ser el *máximo*”, responde Santo Tomás: “El

¹⁰ S. Th. I q. 2 a. 1 ad 2.

¹¹ C. G., título del cap. 10 (citado).

¹² “Utrum Deum esse sit per se notum”, título de la S. Th. I, q. 2 a. 1.

¹³ “Credimus Te esse aliquid quo nihil maius cogitari potest”, *Proslogion*, cap. 2.

¹⁴ S. Th. I q. 2 a. 1 ad 2.

¹⁵ “Eodem enim modo necesse est poni rem et nominis rationem”, C. G. I. 11.

que nosotros podamos pensar que Dios no existe, no procede de la imperfección de su ser (de Dios), o por incertidumbre, ya que su ser es absolutamente evidentísimo, sino por la debilidad de nuestro entendimiento, que no puede verlo en sí mismo ("eum intueri"), sino sólo por sus efectos"¹⁶. La razón que Santo Tomás vuelve a repetir es: "...como no podemos ver su esencia"¹⁷. En resumen el título: "Si la existencia de Dios es de evidencia inmediata" ("Per se notum") equivale a decir que no intuimos su esencia.

II. Crítica de Kant al Argumento Cosmológico

Por lo que veremos, el argumento que Kant llama "cosmológico", heredado de Santo Tomás a través de Leibniz y los racionalistas alemanes Wölf y Baumgarten, sintetiza lo que la *Suma Teología* llama segunda y tercera vía (I q. 2 a. 3). Vamos a recordar sucintamente su enunciado, puesto que la crítica de Kant los alude directa o indirectamente:

La segunda vía es a partir de los efectos: "Se dan efectos reales producidos por otro, que a su vez o es producido o no, hasta llegar: 1) o a un ser no producido (Causa Primera); 2) se admite círculo; 3) o se incurre en un proceso infinito; es así que no se pueden admitir ni el 2) ni el 3); luego se da un Ser no producido (Causa Primera) y que produce a todos los seres causados.

El círculo no es admisible porque algo sería producido por otro que a su vez fue producido por ese mismo algo.

El proceso al infinito: Aun cuando se admitiera una serie infinita de causas; de todas maneras se requeriría de una causa externa e independiente que produjera toda la serie. Aunque se piense la serie como infinita, el número no muda la especie: Un número infinito de causas causadas no constituye una causa-no-causada. Si bien el número infinito no puede atravesarse, es decir, no puedo llegar al primero de la serie, se puede atravesar toda la serie, esto es, tengo que llegar a la Causa Primera, no en el sentido ordinal, sino de causa no-causada.

Tercera vía, a partir de los seres contingentes: "Se dan seres contingentes que se fundan en otro; este otro o es contingente o no; si es contingente, tiene su razón suficiente en otro, del cual se pregunta lo mismo hasta llegar: 1) o a un ser Necesario; 2) o se comete círculo; 3) o se procede en infinito; es así que no se explica ni con el 2) ni con el 3) (por las mismas razones del primer argumento); luego hay que admitir lo 1), esto es, el Ser necesario.

N.B.: Ambos argumentos se basan en el principio de causalidad, enunciado así: "Lo que es producido, es producido por otro y no por sí mismo". En su virtud se pasa del efecto o del contingente a la Causa Primera o al Ser Necesario, en virtud de la conexión causal de uno a otro.

¹⁶ Ib.

¹⁷ "Eius essentiam videre non possumus", Ib.

1. Enunciado del argumento cosmológico por el propio Kant (*Crítica de la Razón Pura*, Lib. II, Sección 3, Cap. V; ed. Losada, Tom. II, 256-267):

“Si algo existe, tiene que existir también un ente absolutamente necesario.

Ahora bien, por lo menos yo existo;

Por lo tanto existe un ente absolutamente necesario” (p. 257).

El propio Kant lo explica: “La premisa menor contiene una experiencia: La mayor infiere de una experiencia la existencia de lo necesario” (pp. 257-8). Proporciona (en la nota de p. 258) el enunciado del principio de causalidad con otra fórmula, pero no menos correcta: “Lo contingente tiene que tener una causa”. Por partir de una experiencia, le reconoce un principio de objetividad, y en eso mismo se funda para llamarlo “cosmológico”: “Por partir de una experiencia no se lleva todo a priori, u ontológicamente, y puesto que el objeto de toda la experiencia posible se llama mundo, esta demostración se denomina también cosmológica” (p. 258).

Primer elemento de su crítica: El “proceso ad infinito” escapa a la experiencia. Representa un verdadero vacío que Kant no haya considerado (y quizá ni conocido de primera mano) la exposición completa del argumento como lo formula Santo Tomás. El único elemento que encontramos es “el proceso en infinito” del cual se desembaraza por lo demás muy expeditamente: “El silogismo que la imposibilidad de una serie infinita de causas dadas y subordinadas: unas a otras en el mundo de los sentidos infiere una causa suprema, no está autorizado por los principios del uso del entendimiento mismo en la experiencia, y mucho menos podemos extender este principio más allá de ella (hacia donde esta cadena no puede prolongarse)” (p. 260). Esto es, según el principio sistemático de Kant el entendimiento extiende su campo cognoscitivo hasta donde alcanza el campo de la experiencia; por tanto no a una serie infinita de causas aunque sean experimentales, y mucho más allá de lo experimentable.

Segundo elemento de la crítica de Kant: El concepto de ser necesario es sólo “regulador”. Pilar de la crítica de Kant al argumento cosmológico es que el concepto mismo de “ser necesario” es insostenible. Exige que se comience por la posibilidad misma del concepto y no saltárselo, suponerlo válido, y poner todo el argumento en demostrar su existencia. Esto lo llama simplemente un *ardid* del argumento. Ningún ser puede existir si no es posible. La existencia del ser contingente es la condición de la existencia del Ser Necesario; pero esto es subirse al plano ontológico sin haber registrado su pasaporte en el plano lógico. Esto viene a significar Kant en un texto no demasiado claro: “Muchas fuerzas de la naturaleza que revelan su existencia mediante ciertos efectos, continúan siendo inescrutables para nosotros, pues mediante la observación no podemos seguir su rastro lo bastante lejos. El objeto trascendental que sirve de base a los fenómenos, y con él la causa de que nuestra sensibilidad

tenga esas condiciones en lugar de otras supremas, son y siguen siendo para nosotros inescrutables, a pesar de que por lo demás la cosa misma se dé, aunque sin ser comprendida. Pero un ideal de la razón pura no puede denominarse *inescrutable*, puesto que no ha de ofrecer otra garantía de su realidad que la necesidad de la razón de lograr por medio de él toda la unidad sintética" (p. 263).

Este importante texto es una especie de recapitulación del sistema kantiano que en tres pasos sucesivos disipa cada vez más la evidencia racional o el conocimiento de la realidad: 1) *Una Fuerza de la Naturaleza* se manifiesta por sus efectos, pero no totalmente. Podríamos poner el ejemplo del íntimo ser de la luz que se manifiesta por la transmisión ondulatoria, que se dobla al pasar cerca de una masa grande... ¿Es corpúsculo? ¿Es pura vibración?... 2) *Un Objeto Trascendental* (o "noumeno") se conoce en cuanto sirve de base al fenómeno, pero fuera de eso, permanece inescrutable; 3) *Una Idea de la Razón* (como es el "Ser Necesario") ni siquiera puede llamarse inescrutable, pues simplemente de sí misma no ofrece más realidad que el ser necesaria para unificar juicios, para reducir a un sistema total lógico el mundo de representaciones.

Tercer elemento de su crítica: A partir del "contingente" no se puede formar un juicio sintético. Para inferir una causa se debe partir del mundo de los sentidos, de un elemento material que se informe por la categoría a priori del entendimiento; cosa que propiamente no puede suceder con "lo contingente" puesto que es una idea, no un dato material concreto. Así dice Kant: "El mero concepto intelectual de lo contingente no puede producir proposición sintética alguna, como la de la causalidad, y el principio de esta última no tiene significación alguna ni nota alguna de su uso como no sea en el mundo de los sentidos" (p. 260). El concepto de "contingente" tiene posibilidad lógica, pero no posibilidad trascendental; el paso de lo uno a lo otro, sólo es factible en el campo de lo material concreto, o, como dice Kant: "Se necesita un principio que haga factible esa síntesis, pero ese principio sólo puede referirse a su vez al campo de experiencias posibles" (p. 261).

Recapitulación de su crítica: (aun concedida la necesidad de la idea de "ser necesario" y "ser contingente", no tienen relación con las cosas mismas:

Lo expresa Kant en este texto conclusivo: "Si para las cosas existentes tengo que pensar algo necesario, aunque no esté autorizado para pensar una cosa en sí como necesaria, de ahí se sigue inevitablemente que la necesidad y la contingencia no tienen que importar y afectar a las cosas mismas, porque de lo contrario se produciría una contradicción; por consiguiente, ninguno de ambos principios es objetivo, sino que en todo caso pueden ser principios subjetivos de la razón: Por una parte, para buscar en todo lo dado existente, algo que sea necesario, es decir para no detenerse nunca hasta llegar a una explicación completa a priori; pero, por otra parte, no esperar tampoco nunca llegar a esta integridad, esto es, no aceptar nada empírico como incondicionado..." (p. 264). No hace falta transcribir todo el pensamiento de Kant, pues gira sobre el

mismo principio fundamental: ¡No puedo pensar una *cosa en sí* (real) como necesaria! Por la misma razón antes dada, de que tendría que ser un juicio sintético a priori, y no lo puede ser por no versar sobre algo material. Por consiguiente, aunque ineludiblemente *tengo* que pensar algo necesario como razón de las cosas existentes, se trata de una necesidad *pensada*. De donde los conceptos abstractos de *contingencia* y *necesidad* son heurísticos, pertenecientes a la necesidad de la investigación y son requisitos de la razón formal, no de la realidad ontológica; tienen valor regulativo, no objetivo. Sirven para representarse las cosas, no para describirlas: “Tenéis que filosofar sobre la naturaleza como si para todo cuanto pertenece a la existencia hubiera un primer principio necesario, con el único objeto de poner unidad sistemática en vuestro conocimiento siguiendo esa idea, a saber: Un principio supremo imaginario. En cambio el otro os advierte que no debéis aceptar como tal principio supremo, es decir, como absolutamente necesaria, ninguna determinación relativa a la existencia de las cosas” (pp. 264-5).

Kant insiste una y otra vez en que esos principios valen en el orden de la razón, no de la realidad; se pueden *pensar*, mas no *conocer*. Y le atribuye tanta importancia, que con una solicitud apremiante nos precave a no caer en la ilusión del realismo que siempre nos acecha; es decir, de no dar el peligroso paso de la necesidad de pensar el mundo *como si* tuviera un principio necesario, a pensarlo efectivamente así. El peligro está en: “Es inevitable que, por medio de una subrepción trascendental, uno se represente como constitutivo ese principio formal, y se conciba hipostáticamente esa unidad” (p. 266). Se puede incurrir en una ilusión análoga a la que nos impele a darle existencia real al espacio —que sólo es un principio formal de la Sensibilidad— y convertir en un principio *constitutivo* lo que es sólo *regulativo*. Sigue previniéndonos: “Esa subrepción se pone de manifiesto en el hecho de que, cuando yo considero como cosa en sí este ente supremo que era absolutamente (incondicionalmente) necesario con respecto al mundo, esta necesidad no se presta a concepto alguno y, por lo tanto, sólo debería hallarse en mi razón como condición formal del pensamiento, mas no como condición material e hipostática de la existencia” (pp. 266-7). En resumen, pues, la razón última es siempre la misma: De la cosa en sí no material, esto es, de los seres propiamente metafísico, como es el “ser necesario” yo no puedo tener un concepto objetivo, real, existivo, como diría el existencialismo.

Conclusión de la crítica kantiana: El argumento “cosmológico” se reduce al argumento “ontológico”:

Si el proceso de reducción al argumento *ontológico* es válido, será válida toda la crítica hecha a este argumento. Y así Kant por el mismo portón habrá expulsado esta demostración de la existencia de Dios contra la cual directamente nadie ha opuesto dificultades. Y en efecto según la férrea trabazón del sistema kantiano, esa reducción se sigue, y por cierto en los dos estadios en que Santo Tomás despliega la segunda y tercera vías: El Efecto postula una Causa Primera o No-Causada; el Contingente exige un Ser Necesario. Y, concluía Santo Tomás, a esta “Causa-No-Causada”, a este Ser Necesario”, todos lo llaman “Dios”.

En el primer estadio, si bien Kant reconoce que el punto de partida del argumento cosmológico: "Algo que existe" es distinto del que partía el argumento ontológico (el *concepto* de ser necesario); la diferencia se acaba allí porque el punto de llegada es el mismo: La *existencia* del Ser Necesario (o de la Causa No-Causada); y en ninguna hipótesis cabe hablar de existencia *real* del Ser Necesario por ser —en cuanto realidad— inasequible al entendimiento, única facultad que en colaboración con los sentidos, puede conocer "objetivar". Que "Algo debe existir Necesariamente" es un puro concepto de la razón, y es ilusorio querer derivarlo de algo que existe materialmente. Sólo de lo captado por los sentidos se puede hablar de real, no de un ideal de la razón pura, de un ser metafísico.

El "Ser Necesario" para ser concebido como tal, debe ser plenamente determinado; y mucho más si se dice que coincide con el "Ser Realísimo". Ahora bien, esas determinaciones —lo que lo constituye en su esencia y existencia real—, no son fruto de la experiencia sino de la razón: "El argumento cosmológico se vale de la experiencia únicamente para dar un solo paso, a saber: hacia la existencia de un ser necesario. El argumento empírico no puede mostrar qué clase de propiedades tenga éste; antes bien, la razón se despidе totalmente de ese argumento y busca detrás de puros conceptos qué clase de propiedades debe tener un ente absolutamente necesario, o sea cuál entre todas las cosas posibles encierra las condiciones requeridas (requisita). Cree entonces encontrar esos requisitos única y exclusivamente en el concepto de ente realísimo, y luego infiere: éste es el ente absolutamente necesario" (pp. 258-9). Entran, pues, en juego una serie de elementos dialécticos de la razón especulativa que se trepan en seguida después del punto de partida y que producen esa ilusión trascendental; se disfraza de corroboración empírica, modifica su indumentaria y su voz para no parecer argumento ontológico; pero es claro que lo es.

Concretamente: Del argumento que Kant enuncia (correctamente) así: "Si algo existe, tiene que existir también un ente absolutamente necesario; Ahora bien, por lo menos yo existo; Por lo tanto existe un ente absolutamente necesario", esta conclusión no hay forma de derivarla del hecho de que "algo existe, o yo existo"; sino que, teniendo como tenemos el *concepto* de ser necesario, la razón pone esa meta a la que de ninguna manera puede conducir la experiencia. Y luego —igual que en el argumento ontológico— se pasa de este *concepto* de ser necesario a "ser Realísimo" o "ser Supremo" objetivamente existente. Por tanto lo que "todos llaman Dios", el "Ser Necesario" o "Ser Supremo" en definitiva se infiere del concepto de "Ser Necesario": "Proposición sustentada por el argumento ontológico que, en consecuencia, se acepta y toma por fundamento en la demostración cosmológica, a pesar de que se quiso evitar" (p. 259). Añade Kant que esto se puede comprobar por un "procedimiento técnico": Si la única manera de concebir el "Ser Necesario" es el "Ente Realísimo" (existente); también será cierto lo contrario, esto es, que del "Ente Realísimo" se puede inferir el "Ser Necesario"; por tanto no es preciso recurrir a la experiencia; es más bien una ilusión

suponer que yo he sacado del "ser existente, del yo existo" la existencia del "Ser Necesario", pues ésta es una idea pura de la razón. Concluye así: "Por consiguiente, el segundo camino tomado por la razón especulativa para demostrar la existencia del ente supremo, no sólo es tan falaz como el primero, sino que además contiene algo censurable: Que comete una *ignoratio elenchi*, pues nos promete seguir una nueva senda, pero, tras un pequeño rodeo, vuelve a llevarnos a la antigua" (p. 260).

III. Observaciones Críticas a la "Crítica"

Seguramente que jamás filósofo alguno ha elaborado un sistema filosófico con una trabazón arquitectónica tan férrea como Kant. Pero precisamente porque todo encuadra y depende del sistema, su endeblez es paralela a su grandeza. Por eso mismo la crítica particular a su famosa "Crítica" contra las demostraciones de la existencia de Dios que nos proponemos instituir, tiene que estar precedida de unas observaciones a su sistema general. Fundamentalmente éste es una "teoría del conocimiento". Kant, más que a los productos del conocimiento, llamó a su tribunal al conocimiento mismo, a la estructura de las facultades cognoscitivas. Su conclusión final fue tapiar todas las ventanas que dan a la realidad, sobre todo a la realidad metafísica, y más en particular a la existencia de Dios. Veamos lo más brevemente posible con qué fundamento.

A. Observaciones Generales al "Sistema" Kantiano

1) *Las facultades humanas y el conocimiento "objetivo"*: El problema y el propósito final de Kant fue el mismo que el de toda la tradición filosófica: Fundamentar el valor del conocimiento humano y, por tanto, de las diferentes disciplinas y ciencias, que deben tener: 1º) Inteligibilidad necesaria; 2º) valor objetivo.

Para aclararlo, recordemos un punto de referencia, el de Platón. Con esa misma finalidad, sobre los materiales pre-socráticos construyó el primer gran sistema filosófico. Su postulado inicial —postulado en estricto sentido y que sin embargo lo determina todo—, fue doble: A) haber considerado al entendimiento puramente receptivo de la realidad; B) presuponer que dicha realidad es exclusivamente sensible e informe, incapaz por tanto de fundamentar un conocimiento esencial, universal. Así Platón, para resolver el problema planteado, duplicó la realidad, poniendo detrás del mundo sensible, un mundo inteligible, el de las "Ideas", a las cuales atribuyó existencia real, óntica.

Kant recoge el segundo presupuesto platónico, el que el mundo externo, sensible, es informe y que lo inteligible no está en las cosas; pero rechaza ese mundo "Ideal", inteligible. Así para explicar la necesaria inteligibilidad y valor objetivo del conocimiento y de las ciencias (que él da por indudable) viene a construir un platonismo al revés: En lugar de duplicar la realidad, duplica el entendimiento, postulando un entendimiento trascendental, exclusivamente activo, investido de *categorías* inteli-

gibles que infunde en las cosas. De igual manera procede con la Sensibilidad y la Razón, dotando a la primera de *formas* (espacio y tiempo); y a la segunda de *ideas* (mundo, yo, Dios) a priori.

En torno a este funcionamiento de las facultades cognoscitivas, Kant estructura un potente sistema filosófico, que afirma y usa como cierto no tanto porque se prueba intrínsecamente, sino más bien por la extrínseca exclusión de los otros sistemas. En este cometido lo acompañó la tradición filosófica que efectivamente consideró gratuito el mundo real de las Ideas platónicas; tuvo por arbitrario al Racionalismo, tanto cartesiano como leibniziano que, admitida la separación irreparable entre el orden del conocer y del ser, esto es, la carencia de ventana de un ente ("mó-nada") hacia otro, para explicar el valor universal y objetivo del conocimiento, reclamó un necesario *paralelismo* entre ambos órdenes (Descartes) o una *armonía preestablecida* por Dios (Leibniz). Casi indignada (y con razón) fue su repulsa del puro idealismo. Finalmente, con toda evidencia descartó la solución empirista como incapaz de fundar la validez necesaria y universal del conocimiento.

Sobre los escombros de esas otras soluciones Kant cree poder erigir la suya. Pero el argumento por exclusión es un argumento negativo. Mostrar la insuficiencia de otras soluciones no implica necesariamente que valga la propia. Mas sobre todo queda el hecho capital de que la exclusión de las otras soluciones dista muchísimo de ser completa. Kant se desembarazó del sistema aristotélico —que nosotros llamaremos "aristotélico-escolástico" porque fue completado y perfeccionado por la Escolástica, en particular por Santo Tomás—, considerando al gran Estagirita como "cabeza de los empiristas" por haber atribuido al entendimiento una función *receptiva* junto con la activa. Estando enraizadas las pruebas de la existencia de Dios en este sistema (el aristotélico-escolástico) nosotros podemos sintetizar nuestras observaciones a la crítica de Kant mostrando que hace agua por ambos lados: 1º) Por el lado de su sistema, porque es intrínsecamente débil; y 2º) Por el lado del sistema aristotélico-escolástico porque es absoluta y comparativamente muy fuerte.

2) *Debilidad intrínseca del sistema kantiano*: La inversión copernicana de Kant, tan opuesta al dinamismo obvio de nuestras facultades, por el que desterró totalmente de su alcance cuanto pertenece al mundo metafísico y espiritual; y, parcialmente, también lo físico y material, puesto que aún de esto no conocemos la "cosa en sí" sino su *ser objetivo*, o sea, su representación activamente elaborada; esta inversión copernicana, decimos, hubiera requerido una fundamentación harto más sólida que la de hecho puesta por Kant que fue —se hace indispensable resumirla aquí— la siguiente, de acuerdo al ser y función de las facultades propiamente cognitivas (no mencionaremos, pues, la facultad postulativa, esto es, la "razón práctica"):

a) *La sensibilidad*: Es la única facultad *intuitiva*, o mejor, parcialmente intuitiva porque sólo posee un aspecto receptivo, pues también ella está dotada de formas a priori "de la sensibilidad" (el espacio y el tiempo) que infunde activamente a la realidad sensible. Pero ni aun

así la conoce. Sus juicios, llamados "sintéticos a posteriori" son lógicamente informes; no objetivan cognitivamente la realidad; no dan ni pueden dar conocimientos necesarios y universales.

b) *El entendimiento*: No es de ninguna manera intuitivo o receptivo. Está investido de "formas inteligibles a priori", las *categorías* (tantas cuantas maneras de juicio se den), con las que informa los datos de la experiencia sensible y *constituye* (no *intuye*) el *objeto* del conocimiento. Mediante esta síntesis de las categorías a priori y de los datos de la experiencia, se forman los "Juicios Sintéticos a Priori", con los cuales conocemos necesaria y universalmente, no la realidad en sí, sino el *objeto* que hemos constituido por esa sinergia de la experiencia externa y la estructura a priori del entendimiento.

c) *La razón*: Tiene una función meramente lógica, en ningún sentido ontológica. *Piensa*, pero no *conoce*. También ella está investida de "principios formales", con los que forma "Juicios Analíticos" que organizan, sistematizan, en macro-ideas o "ideas unitarias" (del Mundo, Yo, Dios) toda la realidad; pero la realidad *conceptual*; sin puente posible con la físicamente existente!

Desde luego Kant no deja de proponer algo que podríamos llamar *pruebas* (él las llama "deducciones trascendentales") para legitimar toda esta estructura sistemática; pero lo hace a base de una especie de hylomorfismo noético que permanece asimismo *a priori*, según la expresión que nunca nadie había usado tanto ni usaría tampoco después. Por eso es lícito concluir que su sistema es más bien postulado que demostrado intrínsecamente. Queda la prueba extrínseca, es decir, por exclusión de otras explicaciones. Aquí nos interesa la aristotélico-escolástica.

3) *Debilidad extrínseca del sistema kantiano*: Dijimos que Kant excluye sin mayor análisis precisamente aquel sistema cuya teoría del conocimiento hace posible formular auténticas pruebas de la existencia de Dios y de hecho formuló las que Kant aparentemente critica. Decimos *aparentemente* porque toda discusión real supone algo no discutido, algo común entre los interlocutores. Pues bien, no lo hay entre la teoría del conocimiento kantiana y la aristotélico-escolástica. De ahí que en abstracto la crítica de Kant debió haberse detenido en el estadio previo, en la búsqueda infructuosa de esos supuestos gnoseológicos comunes. Si él pasó adelante fue por juzgar —optimísticamente— que su propia teoría del conocimiento era la verdadera. Por tanto su impugnación a las pruebas debe considerarse condicionada, esto es, vale a condición de que su teoría del conocimiento sea verdadera y la opuesta falsa.

Si Kant no se hubiera instalado cómodamente en esa suposición, su actitud pudo haber sido la de hecho tomada por su discípulo lejano pero genuino, puesto que adopta todos los argumentos y supuestos kantianos, B. Russell. En la disputa con el P. Copleston acerca del argumento cosmológico (exactamente la segunda vía de Santo Tomás) comenzaron —como era debido— por los preámbulos gnoseológicos:

Russell: "Todo el concepto de causa está derivado de nuestra obser-

vación de cosas particulares; no veo ninguna razón para suponer que el total tenga una causa, cualquiera que sea"¹⁸.

Copleston: "...su criterio general es, entonces, Lord Russell, que no es legítimo ni plantear la cuestión de la causa del mundo, ¿no es así?"

Russell: "Sí, esa es mi posición".

Copleston: "Si carece de significado es, claro está, muy difícil discutirlo".

Russell: "¿Qué le parece si pasásemos a otro problema?"¹⁹.

Y así lo hicieron con toda coherencia, ya que es simplemente imposible discutir si no se parte de algo no discutido, a menos que se discuta precisamente eso. Russell y Copleston lo discutieron sin éxito; y así se plantaron. En cambio Kant pasó adelante, convencido que había despejado el camino. ¿Lo había despejado? ¿Demostró que el concepto de *causa* no es universal, que vale sólo para el mundo fenomenal y no para el noumenal; que es una categoría a priori del entendimiento y no una categoría del ser? ¿Por qué dio por resuelto que el entendimiento no descubre, no lee en la realidad las categorías, como sostuvo Aristóteles y corroboró y profundizó la Escolástica; sino que —como él opina— el entendimiento las posee estructuralmente?

Si Kant hubiera tenido a Aristóteles o a Santo Tomás de interlocutor, creemos que habría pasado a "otro problema", como hizo Russell, también a propósito de la otra parte del argumento cosmológico, es decir, de la tercera vía de Santo Tomás:

Russell: "La dificultad de esta discusión está en que yo no admito la idea de un Ser Necesario, y no admito que haya ningún significado particular en llamar *contingentes* a otros seres. Estas frases no tienen para mí significado más que dentro de una lógica que yo rechazo... La palabra *necesario* me parece palabra inútil, excepto cuando se aplica a proposiciones analíticas, no a cosas"²⁰.

Copleston: "...En cuanto a la frase "círculo cuadrado existente", yo diría que carece absolutamente de significado".

Russell: "Completamente de acuerdo. Entonces yo diría lo mismo en otro contexto con referencia a un *ser necesario*"²¹. Y punto. Es claro que no cabe discutir desde dos lógicas incompatibles. Si no hay acuerdo acerca de las reglas que deben normar una partida de ajedrez, simplemente no se puede jugar; y nadie ha rebatido a nadie, a no ser los argumentos dados para sustentar cada uno su propia regla, es decir, su propia lógica o teoría del conocimiento.

Debe anotarse en forma explícita que lo dicho vale igualmente respecto del argumento ontológico, no obstante que también Santo Tomás

¹⁸ *La Existencia de Dios*. Un debate entre Bertrand Russell y el Padre F. C. Copleston, S.J., transmitido en 1948 por la B.B.C. y reproducido en el libro de Russell, B. *Por qué no soy cristiano*, Ed. Hermes, 1965, p. 178.

¹⁹ *Ib.*, p. 182.

²⁰ *Ib.*, p. 178.

²¹ *Ib.*, p. 175.

y otros escolásticos le han formulado reparos. Pero de muy distinta índole. Sería en este caso —como en muchos otros— ingenuo y completamente equivocado considerar amigo al enemigo de su enemigo. Santo Tomás plantea dificultades al *argumento* ontológico, no a la teoría del conocimiento anselmiana. En esto están en perfecto acuerdo. Por eso su crítica —sin que sea apodíctica ni mucho menos—, es directa e intrínseca. No impugna la lógica misma, sino su uso en *este* argumento. En cambio la crítica de Kant contra el argumento ontológico es fundamentalmente la misma que contra el argumento cosmológico. Puede reducir, y de hecho reduce, el uno al otro porque no es cuestión de *cuál* argumento sino simplemente de *todo* argumento porque ninguno cabe en su sistema por la misma razón fundamental que debe buscarse no en la estructura del argumento sino de las facultades humanas. Por eso aunque en su debido lugar expondremos nuestros reparos a los “reparos” de algunos escolásticos, aquí en nombre de la lógica y la teoría del conocimiento aristotélico-escolástica (de cuya plena validez no dudamos) podemos seguir —y por cierto con toda la Escolástica— (y no sólo de ella) con el problema de la crítica kantiana, precisamente en la:

4) *Comparación del sistema kantiano con el aristotélico-escolástico:* La primera característica fundamental del sistema aristotélico-escolástico respecto del kantiano es que el entendimiento, aunque tiene una función activa, *agente* (por cierto muy distinta de la kantiana), tiene también una función pasiva, receptiva, *intuitiva*. Concibe al entendimiento humano en conjunto como una facultad intuitivo-abstractiva esencialmente perceptiva. De acuerdo a su etimología (“*intelligere, intus-legere*”) lee internamente en las cosas su forma, su esencia. De lo cual se sigue —y es la segunda característica del aristotelismo-escolasticismo— que atribuye una estructura inteligible a las cosas. Admite que existe un “orden preformado” (no “infundido” por nuestras facultades) que si bien no emigra sin más al entendimiento, éste, empero, lo asimila, no lo construye. Tal es el sentido del aforismo: “Nada hay en el entendimiento que previamente no haya estado en los sentidos (“*nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*”). Por los sentidos entra la *imagen* de las cosas, pero portando la forma inteligible, la esencia, la idea de dicha cosa. El papel de la virtud activa, espontánea o aspecto *agente* (dicho así porque siempre está en acto) del entendimiento no es infundir esas formas o categorías, sino iluminar esa imagen sensible para que el entendimiento “*intus-lea*”, abstraiga dicha forma o idea.

Así, pues, también el aristotelismo-escolasticismo se ve precisado inevitablemente a atribuir al entendimiento una función espontánea (“*agente*”); pero no para hacer de él un legislador universal que constituye todos los objetos; sino sólo para llenar el hiato psicológico que necesariamente existe entre el estrato *sensible* (por el que comienza el conocimiento humano en cuanto espíritu en el mundo) y el *inteligible*. Este mundo inteligible existe *en sí*, aunque, claro está, para que sea inteligible *para mí*, es necesario que mi entendimiento se forme conceptos científicos, los una en raciocinios, etc., es decir, tenga su *cosmovisión*; pero quedando firme

que su objetividad existe en la realidad, no la creamos nosotros. El entendimiento conoce objetivamente en cuanto se conforma con la realidad, no con su propia estructura y sus formas a priori.

Se podría resumir la diferencia comparativa de ambos sistemas, diciendo que Kant, por haber tapiado sin justificación proporcionada la realidad en sí (el "mundo en sí", "yo en sí", "Dios en sí") o noumeno y por haberse quedado sólo con los fenómenos, termina donde el aristotelismo-escolasticismo empieza, esto es, a partir del fenómeno o lo que aparece a los sentidos, asciende a la esencia, a la sustancia, al ser en sí.

La tercera característica diferenciadora tiene que ver con la estructura y función de la Razón. Para Kant es la facultad de la metafísica, investida de esas tres grandes ideas totalizadoras (mundo; yo o alma; Dios) *a priori*, es decir —en total contraste con el aristotelismo-escolasticismo— que: 1) Vigen sólo para el orden lógico (no para el ontológico); 2) Tienen una función meramente *regulativa* (no cognoscitiva); y 3) No exhiben *lo que se conoce* ("id quod cognoscitur") sino que pertenecen a *aquello por lo que se conoce* ("id quo cognoscimus")²².

Siendo, pues, radicalmente imposible conocer esas tres realidades en sí, "a limine" quedan despojadas de toda viabilidad las pruebas de la existencia de Dios. Todo pudo quedarse en mostrar los pies de barro de las susodichas pruebas; pero el mismo Kant no debió creérselo demasiado, puesto que armó un impresionante aparato racional para abatir lo que ya sería insostenible: Unas pruebas que pretenden ser ontológicas y metafísicas. Pero como no se puede negar el alcance ontológico y metafísico sin dar alcance objetivo a su propia negación de la metafísica ontológica, también en este plano particular la endeblez de la crítica particular a las pruebas corre pareja con la grandeza de la crítica kantiana. Sigámoslo, pues, en esta crítica particular y específica.

B. *Observaciones Particulares a la "Crítica"*

El meollo de la crítica kantiana era: Si dichas pruebas son *analíticas*, son tautológicas; si son *sintéticas*, son falsas. Por lo dicho en las "observaciones generales", especialmente porque Kant acaba por identificar el argumento *cosmológico* con el *ontológico*, no es necesario diferenciarlos aquí; basta atenernos a la alternativa kantiana.

1) *Si las pruebas constituyen proposiciones analíticas, ¿son tautológicas?* Dice Kant que de una proposición analítica, por ej., "el triángulo tiene tres ángulos", yo no puedo suprimir el predicado ("tiene tres ángulos") si mantengo el sujeto ("el triángulo"); pero puedo suprimir ambos sin contradicción. ¿Puedo realmente?

²² Recuérdese que Kant —creyente, al fin— recupera en el *orden práctico* aquello que irremediamente se ha perdido en el orden teórico, mediante la introducción de una facultad especial, la "Razón Práctica", —que tiene que postular—, como la facultad de lo Absoluto; pero esto ya no pertenece a nuestro tema.

Una proposición —y más aún cuando es analítica— si tiene posibilidad intrínseca, es decir inteligibilidad interna, compatibilidad de sus notas, es de suyo una idea o esencia metafísica eterna e inmutable. ¿Qué puede significar, pues, que yo puedo suprimir sin contradicción todo el concepto “El triángulo tiene tres ángulos” o “Lo máximo que se puede pensar existe” o “El omnipotente existe”? ¿Significa que yo no quiero pensar en ello? ¡Pero con eso lo suprimo en *mi* pensamiento, no en *el* pensamiento ni *en sí*! Kant —como vimos— acaba por aceptarlo, pero añadiendo que dicho *en sí* es y permanece pura idea, concepto vacío, puro ser de razón, porque en todo caso el concepto analítico es tautológico.

¿Por qué *tautológico*? Con un formalismo parecido, la metafísica eleática rechazaba toda mutación en el ser. Lo nuevo que surge del cambio —argüía Parménides— o procede del no-ser, en cuyo caso será nada; o del ser, y entonces lo nuevo que necesariamente es *ser*, ya estaba precontenido en el punto de partida, esto es —diría con términos kantianos—, se derivó por un juicio analítico, tautológico: el ser, del ser. Recordemos la respuesta de Aristóteles: El ser terminal estaba incluido en el ser inicial (en el sujeto), pero no en *acto* (en cuyo caso sería tautológico), sino en *potencia* activa. El árbol está contenido en la semilla, pero virtualmente, no formalmente. Cosa muy distinta.

Para que el juicio analítico sea tautológico no basta con que el sujeto contenga el predicado; debe verse de qué manera lo contiene. De lo contrario todo silogismo vendría a ser tautología, ya que la conclusión de alguna manera tiene que estar en la premisa o en las premisas. En efecto, así argüía —en plena lógica kantiana, no obstante su empirismo— Stuart Mill: Tomemos, decía, el silogismo “El hombre es mortal; Juan es hombre; luego Juan es mortal”. En la proposición mayor “El hombre es mortal” (sujeto), ¿está incluida o no la conclusión (predicado), “Luego tal hombre (Juan) es mortal? Si no está incluida, no será proposición analítica, pero tampoco será una proposición verdadera que “El hombre (todo) hombre es mortal”. Si está incluida, es analítica, pero entonces lo que añade ya estaba en la proposición mayor. es decir, será *tautológica*.

La respuesta, tanto a Stuart Mill como a Kant, es que su división de los juicios no es adecuada como no lo era la división de Parménides entre “ser en acto” y “no ser en absoluto”. El silogismo será tautológico si la conclusión (predicado) está en la proposición mayor (sujeto) formal y extensivamente; no si sólo lo está *virtual* y *comprendivamente*, como en efecto sucede.

En definitiva, pues, el problema no es lógico sino ontológico y psicológico (de psicología racional), está situado y hay que buscarlo en el *origen* del concepto o juicio, se lo llame analítico o sintético. La pregunta fundamental en el ejemplo propuesto es: ¿Cómo conozco la premisa o sujeto? ¿Cómo he llegado a conocer que *el* hombre es mortal, es decir, en virtud de qué establezco la conexión entre *hombre* y *mortal*? Si fuera por un saber empírico en el sentido en que lo entiende S. Mill, es claro que no puedo extender la condición de mortal a Juan si antes no lo experimento muerto; y si lo he conocido por categorías subjetivas, como lo entiende Kant, es claro que no lo puedo predicar de la realidad

en sí y de todo hombre, aun posible; pero no si el concepto esencial de *hombre* y su atributo de *mortal* lo he abstraído de la realidad que basta observarla en uno o en pocos individuos.

El argumento que más da pie a Kant a considerarlo tautológico es el ontológico porque parece cumplir los requisitos del juicio analítico. La Escolástica, mucho antes de Kant, lo llamó "a simultáneo", es decir, una explicitación de lo que está implícito en el antecedente, por ej.: "es hombre: luego es risible". En efecto, el poderse reír es una propiedad del ser "animal-racional"; pero no es una tautología, puesto que tengo que instituir un raciocinio para saberlo. Pero en todo caso, repetimos, el problema se sitúa antes: ¿Cómo me he formado yo el concepto de hombre y de risible? O aplicándolo a nuestro caso, ¿cómo tengo la idea de "lo máximo que se puede pensar, existe"; "el omnipotente existe, si es posible"? Si bien yo no puedo formular el argumento más que con pensamientos, no por ello se los puede relegar al orden de las ideas puramente posibles. Precisamente en eso está el valor probativo: yo lo tengo que pensar, pero no lo puedo pensar puramente posible porque es contradictorio decir que "lo máximo que se puede pensar", "el omnipotente", son puramente posibles, puesto que *posible* es lo mismo que *contingente*; y lo "máximo", "el omnipotente" no son contingentes. El *contingente* es tal porque en sí sólo tiene la posibilidad intrínseca, y en otro la posibilidad extrínseca; sin la Causa Primera, no puede pasar de posible o pensado a real y existente. En cambio si yo de verdad pienso "lo máximo", "el omnipotente" inexorablemente los pienso como existentes porque en ellos la posibilidad intrínseca ya es la posibilidad extrínseca.

Se dirá de nuevo que todo eso es *pensado* y que sólo existe en el pensamiento. Pero con eso otra vez se vuelve a una cuestión de palabras. La cuestión de hecho es de dónde extraje dichas ideas, si tienen densidad ontológica, si pueden dejar de tenerla. La respuesta de Kant, es que son ideas de la Razón Pura, y que ésta es incapaz de formarse juicios sintéticos; por tanto si las enunciaciones de las pruebas de la existencia de Dios pretenden ser proposiciones sintéticas, serán necesariamente falsas. Veremos que la fundamentación kantiana de esta segunda alternativa no es más sólida que la primera.

2) *Si las pruebas constituyen proposiciones sintéticas, ¿son necesariamente falsas?* Recordemos que según Kant para que la proposición: "Lo máximo que se puede pensar; o Lo omnipotente, existe", sea sintética, se requiere que la existencia (el predicado) no sea de la razón del sujeto, cosa que sucede si la prueba pretende —como efectivamente pretende— que se trate de existencia real, porque a un sujeto pensado no se le puede atribuir un predicado real. La crítica de Kant descansa, pues, en un doble supuesto: 1) Que el sujeto sea puramente pensado, es decir, que existe simplemente en el entendimiento; 2) Que no haya lugar para un proceso de explicitación realmente cognoscitivo que conduzca a la conclusión de que en el sujeto enunciado estaba implícita la existencia real. El primer supuesto es compartido por un cierto número de escolásticos

que deberían, empero, dejar claramente establecido que no es ni puede ser por los mismos motivos sistemáticos de Kant. Para éste es necesariamente pensado y sólo puede ser pensado, porque la razón simplemente no es facultad de lo real; por tanto es pensado *de derecho*. Para los escolásticos sólo lo puede ser *de hecho*. Mas como de todas maneras lo es, nuestras observaciones críticas tienen en miras a ambos.

Contra Kant, si nos quisiéramos limitar a una crítica negativa, bastaría repetir que su afirmación de que la Idea de Dios es y sólo puede ser una idea a priori de la Razón, es tan débil como su sistema. Pero ya hemos dicho que nuestras observaciones no pueden limitarse al sistema sino descender a las pruebas concretas. Ahora bien, como respecto del argumento ontológico hay coincidencias materiales con Santo Tomás y ciertos escolásticos, las observaciones que vamos a hacer directamente contra éstos, valdrán a fortiori de Kant.

Para el aristotelismo-escolasticismo (y no sólo para ellos) toda idea o concepto proviene o de un proceso abstractivo-discursivo; o de una intuición del ser cuya idea tenemos, en nuestro caso de Dios. Nadie sostiene esto último, es decir, que tengamos una intuición propiamente dicha (explícita) de Dios; pues si fuera así, sería imposible pensarlo no existente, como afirma el propio Santo Tomás²³; y tendríamos de El, del Infinito, un concepto propio sacado de sus propiedades percibidas por un contacto inmediato con nuestras facultades; cosa que no es verdad, puesto que sólo tenemos de él un concepto análogo, adquirido por un proceso discursivo y a partir de lo que inmediatamente no es El o no es percibido en su ser físico. En otras palabras: El concepto "Lo máximo que se puede pensar", "El Omnipotente", en cuanto definiciones de Dios; o simplemente el concepto de *Dios* no es ni totalmente *unívoco*, sacado de la intuición intrínseca del ser (por ej., "el triángulo tiene tres ángulos"); ni totalmente *equivoco*, como el elaborado metafóricamente, por ej., "Tau-ro" que se puede aplicar a un animal, a una constelación, a un hombre, etc., sin saber exactamente qué denota de común en ellos; es *análogo*, cosa distinta a unívoco, a equivoco y también a "analítico" y "sintético". Si esto es cierto se sigue, respecto de Kant, que su dilema: "O es analítico o es sintético", no es completo; y respecto de Santo Tomás y otros escolásticos que objetan el argumento ontológico, que su objeción parece ser inconsecuente. Con esto, que consideramos la principal observación a las críticas a las *pruebas*, terminaremos nuestra exposición.

3) *El concepto análogo*: Presume invalidar el presupuesto kantiano de su crítica al argumento ontológico y reductivamente también al cosmológico, esto es, que el sujeto, Dios, es puramente pensado. Como este presupuesto es igualmente admitido por Santo Tomás y algunos escolásticos en contra del solo argumento ontológico; pero "modum unius" nuestras observaciones valdrán (si valen) totalmente respecto del primero y parcialmente respecto de los segundos.

²³ Cf. la Nota 16.

El concepto análogo de Dios ciertamente no me dice *todo* lo que Dios es; pero *aquello* que me dice, le pertenece realmente. De manera que a la pregunta radical: "¿De dónde saqué el concepto de "Lo máximo"; "El Omniperfecto"?", tengo que responder: De la realidad. Y no rige la objeción: "De la realidad *pensada*". Esto (comoquiera que suceda con el concepto de otros seres) no puede darse con el concepto de Dios, por la doctrina que en principio está en el mismo Santo Tomás, desarrollada recientemente por el "tomismo trascendental". El texto matriz de Santo Tomás es: "A Dios lo conocemos, como dice Dionisio, en cuanto causa y por vía de eminencia y negación"²⁴. La expresión: "por vía de eminencia" traduce el original "per excessum". Como es sabido la tesis doctoral de Rahner²⁵ versa sobre la interpretación de este artículo de la Suma. Allí tradujo el "per excessum" con una de las palabras más pletóricas y constantes de sus escritos: "Vorgriff", vertido a su vez al castellano por "*Anticipación*" y el concepto explicativo de "*Horizonte del pensamiento*". Sostiene y demuestra allí que en todo juicio particular, en la aprehensión de cualquier objeto singular, se da algo co-sabido, co-afirmado, co-aprehendido, que es el Ser Común y últimamente Dios. Todo saber limitado, se sabe en este horizonte ilimitado.

El pensamiento, pues, de que en todo concepto —a fortiori, por tanto, en el concepto de "Lo máximo", "El Omniperfecto"— hay una experiencia implícita, atemática, de Dios, es genuinamente tomista, si bien desarrollado por Maréchal, Lonergan en el plano del puro método y más explícitamente por Rahner cuyo "método trascendental" es al mismo tiempo método y contenido. La idea central de este contenido podría resumirse así: A toda acción categorial del entendimiento y de la voluntad subyace una "experiencia trascendental" por la que el hombre se experimenta siempre remitido más allá de sí mismo y de todo objeto categorial. Lo finito en cuanto tal sólo puede conocerse porque se da una "anticipación" (o "precomprensión") de lo Infinito. De donde el lenguaje sobre las pruebas de su existencia nunca concluyen en Alguien que casualmente se capta o se anuncia desde fuera y del cual previo al raciocinio explícito —ontológico o cosmológico— no se supiera nada. Se sabía, se conocía ya a Dios, a El en sí, si bien de manera anónima y atemática. El raciocinio o prueba lo que hace es tematizar, explicitar lo que ya se poseía de manera implícita, no categorial, en la experiencia trascendental.

Que esto sea así, lo confirma el hecho de que ni siquiera podría existir el lenguaje sin enunciados que apunten a la realidad. El desnivel entre lo afirmado y la afirmación, no está en la intuición sino en la finitud y ambigüedad de las expresiones que lo enuncian. Pero siempre es la verdad del ser lo que sostiene la verdad del enunciado; no al revés. Sería simplemente imposible un raciocinio emancipado de la intuición. Incluso cuando se piensa ex-profeso en un ente estrictamente de razón,

²⁴ S. Th. 1 q. 84 a. 7 ad 3.

²⁵ Rahner, Karl, *Geist in Welt*. Kösel-Verlag, 1957. Traducido por *Espíritu en el Mundo*, Herder, 1963.

cuando se fabrica una quimera, sólo se puede fabricar a partir de intuiciones estrictamente reales.

El argumento ontológico ciertamente parte del hecho de que yo tengo la idea de Dios; pero no dice —ni podría decir, puesto que eso está en discusión— que esa idea que está *en* la razón sea una idea *de* la razón, que sólo exista en ella. Por supuesto que cualquier idea que actualmente estoy pensando, existe en la razón; pero para decir que sólo existe en la razón, hay que instituir un verdadero raciocinio que muestre que así sucede. Por tanto la famosa objeción al argumento ontológico condensada en este silogismo: “El predicado no puede superar el sujeto: Es así que el sujeto es sólo pensado; Luego el predicado tiene que ser asimismo pensado”, falla en la proposición menor: “El sujeto es sólo pensado”. ¿Cómo podría probarse eso? No por el postulado kantiano de que tal es la estructura a priori de la Razón; y menos de que las notas de dicho sujeto no son compatibles (como en la quimera). Más aún, el argumento ontológico va más allá; no se limita a decir que el objetante no lo prueba falso, sino que positivamente se muestra verdadero. En consonancia con la espontánea convicción humana, sostiene que el sujeto es real porque la afirmación conceptual no se afirma a sí misma sino al ser mentado. Si Santo Tomás enseña esto del acto del creyente que “no termina en el enunciado, sino en la cosa”²⁶, ¿por qué no debería ser lo mismo con el acto del hombre que raciocina? Esto se desprende de la naturaleza del entendimiento (según el aristotelismo-escolasticismo, etc.) que es ser “facultad de la realidad” (“ut mere rebus conformetur”) y está incluida en esta afirmación de Santo Tomás por cierto en un contexto referente a Dios: “La verdad pertenece a lo que el entendimiento dice y no a la operación con que lo dice”²⁷.

Es, pues, una esquizofrenia inadmisibile, el suponer un raciocinio coherente, por lo menos un raciocinio sobre *Dios*, que no esté referido a la realidad. Con lo cual se va al encuentro tanto de la objeción escolástica al argumento ontológico, como la reducción a éste que Kant hace del argumento cosmológico. Por eso decíamos que sería totalmente erróneo para ese sector de la Escolástica considerar como amigo al enemigo de mi enemigo. La postura aquí expuesta no sería afectada en el fondo; pero como nosotros tratamos ex-profeso de la crítica kantiana, tenemos que añadir que el fundamento en que Kant basa dicha reducción, esto es, que de las verdades metafísicas, sobre todo de las que tratan acerca de Dios, sólo son posibles juicios analíticos porque no cabe experiencia alguna de la cosa en sí, no es un fundamento sólido.

No lo es en primer lugar en virtud de ese aforismo de la Lógica tradicional: “Lo que prueba demasiado, no prueba nada”. Ha sido sensible el que Kant se haya contentado con esta sumaria generalización y que por ello nos haya privado de conocer qué objeciones directas podía

²⁶ S. Th. 2a. 2ae. q. 1 a. 2 ad 2.

²⁷ “Ad illud in intellectu veritas pertinet quod intellectus dicit, non ad operationem qua illud dicit”: C. G. I, 59.

haber planteado contra el argumento cosmológico que con todo derecho se considera intrínsecamente irrefutable. Su crítica se quedó prisionera de su propio sistema. Hipotéticamente podemos suponer que si hubiera tenido un interlocutor vivo habría respondido como Russell a Copleston, no demasiado satisfactoriamente por cierto:

Copleston: "...Va a decir que la proposición 'La causa del mundo existe' carece de significado?..."

Russell: "Bien, ciertamente la pregunta: ¿Existe la causa del mundo?, es una cuestión con significado. Pero si dice: 'Sí, Dios es la causa del mundo', emplea a Dios como nombre propio; luego *Dios existe* no será una afirmación con significado"²⁸.

Allí se empantanó la discusión como es de presumir hubiera sucedido con Kant por la misma razón: En su sistema el principio de causalidad sólo vale para el orden fenoménico al que yo puedo aplicar la categoría a priori de "causalidad"; no del orden nouménico, no experimentable sensiblemente.

Esta es la segunda razón por qué no es sólido el fundamento kantiano del conocimiento metafísico. El postula una experiencia de la cosa en sí; pero supone que sólo se puede tener experiencia de la *cosa en sí* cuando ésta es material. Habría que aceptar, pues, todos sus postulados para concluir: De Dios no cabe más que juicio analítico, de ninguna manera sintético, es decir, objetivo, real. No cabe en la estructura de su sistema; pero ¿por qué el lenguaje sobre Dios, si bien análogo, no va a ser real y objetivo? Aunque el predicado, por ej., *inteligente* (o volente, viviente, etc.) no lo tienen de la misma manera Dios y el hombre, puesto que Dios lo tiene en grado infinito y no recibido; y el hombre, finito y recibido, la formalidad que expresa *inteligente* (capacidad de aprehender cognoscitivamente un ser), designa algo real, existente, significativo, tanto en Dios como en el hombre; y que por consiguiente es dable emitir un conjunto de juicios válidos realmente de Dios.

Por último parece haber una confusión entre el conocimiento de la esencia y el conocimiento de la existencia de un ser; se podría decir también entre el conocimiento del Dios de la filosofía y el Dios de la teología o de la Revelación. Por ésta, es evidente que sabemos mucho más de Dios que por el solo conocimiento filosófico. Las pruebas concluyen que Dios existe; pero nos dicen muy poco de cómo es intrínseca y económicamente (en la economía de la salvación). Kant, al fin y al cabo heredero y exponente del pensamiento protestante, parece suponer que para afirmar la existencia de Dios, es necesario afirmar la totalidad de sus determinaciones. Suposición imposible, pues tal conocimiento no podemos alcanzarlo ni aun de los seres finitos sobre todo si son espirituales y libres. De todos podemos conocer la existencia; la esencia, sólo de algunos, y por cierto la esencia universal, no la individual. Conozco que *éste* (por ej., Juan) es hombre porque conozco lo que es *el* hombre. El

²⁸ Russell, B. o.c., p. 175.

concepto propio de alguien (o de algo) depende del concepto común. ¡Qué poco ha objetivado el hombre acerca de su naturaleza espiritual concreta!

Resulta entonces evidente el que de Dios, ser individual por esencia, y de su naturaleza infinita, no es posible conocer sus determinaciones intrínsecas. De ahí que, supuesto que él ha querido autocomunicarse en Su ser propio, ha sido necesaria la Revelación, el hablar sobrenatural de Dios. Pero este hablar no ha hecho inútil, y menos imposible, el discurso y saber filosófico. Al contrario, éste es y será siempre necesario, como decía muy bien Rahner en uno de sus primeros libros: "Si la teología se hace *autónoma* en un sentido falso, de modo que no tenga la menor relación con la metafísica, es decir, con el ser del hombre que en ésta se descubre, corre gran peligro de no ser ya, por lo menos lógicamente, más que el *no* pronunciado contra el hombre"²⁹.

Kant hace autónomo el orden práctico o razón práctica —religiosamente hablando, el orden de la fe—; deja a Dios y a lo divino totalmente desconocido: El hombre uno y total —ni aun después de la elevación al orden sobrenatural, esto es, con el "existencial sobrenatural"—, no puede *saber* nada de la automanifestación de Dios. Prescindiendo de sus intenciones, es un hecho que a partir de tal postulado, la filosofía kantiana cayó en un letargo fideísta; con lo cual, lejos de salvaguardar a Dios y las grandes verdades metafísicas de los ataques de la razón (como se propuso) en realidad las dejó inermes contra los ataques de esa misma razón y de la filosofía del siglo pasado y del presente. Por eso ahora el discurso sobre las pruebas de la existencia de Dios, tendiendo un puente sobre la explicación kantiana posterior, debe llamar a su tribunal al sistema mismo de Kant, como él hizo con los otros sistemas.

²⁹ Rahner, Karl, *Oyente de la Palabra*, Herder, 1967, p. 43.

La Liberación en el Libro de los Jueces

José L. Idígoras, S.J.

Profesor de Teología en la Facultad Pontificia y Civil de Lima, Perú

El tema de la liberación, en un sentido integral que desborda la salvación religiosa e incluye las inevitables luchas políticas de los pueblos, ha tomado un gran incremento en los últimos tiempos. La teología ha salido así de sus marcos estrechamente religiosos y ha tratado de abarcar los problemas humanos en su generalidad. Tal orientación nueva no podía menos de llevar a una reflexión más interesada del Antiguo Testamento, donde las luchas de Israel buscan simultáneamente la liberación política y la religiosa. Allí podemos encontrarnos con la historia de un pueblo en sus esfuerzos políticos de liberación, que marchan paralelamente a la preocupación religiosa de salvación.

Juzgamos que esa mirada reflexiva a los textos veterotestamentarios puede enriquecer la teología y es capaz de arrojar alguna luz sobre las actuales situaciones dramáticas en que se agitan nuestros pueblos. También hoy nuestros pueblos pequeños y divididos han de caminar hacia su meta, rodeados de grandes imperios económicos y políticos. Sin embargo, habrá que tener siempre cuidado para no incurrir en aplicaciones demasiado inmediatas y literales. Nunca podremos prescindir, en la consideración del A. Testamento, de la superación del mesianismo nacionalista que lo domina y que deberá siempre abrirse hacia el universalismo predicado por Cristo. De lo contrario, volveremos a incurrir en absolutizaciones de las causas particulares e interesadas, con descuido del bien de todo el hombre y de todos los hombres.

Pero a ese peligro de sacralización de la política, se ha añadido con frecuencia la concentración de la reflexión veterotestamentaria a unos pocos textos que han venido a ejercer una especie de monopolio en la temática de la liberación. En la gran mayoría de los textos liberadores se insiste con monótona repetición en el texto ejemplar del éxodo. Y no negamos los muchos valores que se encierran en esa epopeya liberadora en la que nace el pueblo de Israel y que ha sido expuesta en forma de epopeya arquetípica en la narración bíblica. Nos encontramos con un drama apasionante y modélico, cuyas etapas fundamentales se repiten de alguna manera en todo proceso liberador. Una situación de opresión e injusticia que va agravándose hasta lo intolerable. El surgimiento entre el pueblo de un líder que lo concientiza y dirige las batallas decisivas contra el opresor. La gran batalla final en la que la esclavitud queda rota y se abre la nueva senda que podrá dirigir hacia el reino de la paz.

La brillante dramatización de ese proceso que va desde la opresión a la libertad ha hecho que el libro del éxodo ejerza una extraordinaria

fascinación sobre los cristianos, ansiosos de modelos bíblicos que justifiquen y orienten sus ansias liberadoras. Con frecuencia se han tratado de repetir literalmente los pasos del proceso bíblico en la situación contemporánea. Y de ordinario se han cosechado fracasos tanto más resonantes, cuanto más contrastaban con la diáfana claridad del ejemplar bíblico. Y es que precisamente ese fulgor deslumbrante de la epopeya del éxodo es el que lo distanciaba más hondamente de la cotidiana experiencia de nuestros pueblos. Por eso generó en muchos casos una desilusión que se equiparaba a los ardientes entusiasmos suscitados en un primer momento. Las circunstancias y las luchas reales de nuestro tiempo se mostraban excesivamente disparejas y demasiado remotas del modelo originario que se había propuesto.

Y es que toda epopeya suele escoger un fragmento privilegiado de la realidad histórica, para ensalzar su carácter crucial y convertirlo en arquetipo para todas las acciones futuras. Por eso permanece siempre tan deslumbrante como alejado de la cotidianidad. Sus rasgos ideales y poéticos son capaces de enardecer los ánimos, pero no se pueden reproducir de nuevo en las acciones mediocres de cada día.

En el Exodo se nos habla de una liberación única y definitiva. Pero la historia real no conoce ese tipo de liberaciones, sino un proceso lento y progresivo, mezclado de altibajos, de desilusiones y fracasos. Aun cuando en ese proceso se puedan reconocer momentos culminantes y decisivos. De la misma manera nos ejemplariza el Exodo la lucha contra el enemigo extranjero y opresor, que abusa de su poder contra un pueblo débil y sometido. Pero en la experiencia cotidiana de nuestros pueblos no se pueden delimitar tan marcadamente las fronteras. No se da una división tajante entre los que son opresores y los que se cuentan entre los oprimidos, sino que abundan los que están en esa zona intermedia que oscurece las confrontaciones. Y a la vez no se trata en muchos casos de gentes extranjeras sino de los mismos compatriotas que comparten muchos valores culturales. La epopeya del Exodo se nos presenta, además, con un carácter grandioso y originario. Es el momento culminante que da origen al pueblo y es, por tanto, irrepetible de alguna manera. Pero las actuales luchas de nuestros pueblos son más bien enfrentamientos cotidianos y privados de ese nimbo glorioso de las epopeyas fundatrices. No tienen nada de único, sino que se desarrollan entre la monotonía y el desaliento, sin una visión clara de su sentido, entre circunstancias vulgares y sin brillo. De la misma manera, el éxodo concluye con una victoria deslumbrante y definitiva. Un breve período de guerra culmina en un final feliz que corrobora la justicia de la causa. Y tal conclusión no puede menos de contrastar con los éxitos efímeros y las victorias pírricas de muchas de las luchas populares que se hacen vulgares escaramuzas, insignificantes, si no ridículas, frente al modelo triunfal. Más aún, ni la misma justicia de la causa se perfila siempre con claridad ante la multitud de medios turbios y violentos a que hay que recurrir en momentos desesperados. En el Exodo la historia entera parece concentrarse en un momento crucial y definitivo, mientras que en las luchas ordinarias se trata de un sin fin

de peripecias donde nunca se llega a percibir ese sentido absoluto que se revela en cada página de la epopeya.

Por todo lo dicho, juzgamos que es importante ampliar el horizonte veterotestamentario y no dejarse aprisionar por ese esquema diáfano del Exodo que más puede oscurecer que aclarar el ambiente real de nuestros pueblos. Pues el exceso de claridad ofusca. En este sentido, ya desde hace mucho tiempo se hizo un primer esfuerzo, buscando la dimensión nueva de la cautividad que jugara su alternancia con la liberación. Leonardo Boff, ante las circunstancias reales de nuestra situación y la dilación constante de la prometida liberación, desarrolló el tema bíblico de la cautividad que rompía así cierta univocidad de escritos anteriores.

“Con el establecimiento de regímenes militares en nuestros países de América Latina y frente al totalitarismo de la ideología de la seguridad nacional —nos dice— han cambiado las tareas de la teología de la liberación. Hay que vivir y pensar desde una situación de cautiverio; hay que elaborar una verdadera teología del cautiverio. Esta no es una alternativa de la teología de la liberación; es una nueva fase de ella dentro y desde regímenes represivos. El cautiverio constituye el horizonte mayor al interior del cual hay que trabajar y reflexionar liberadoramente. Para Israel el cautiverio en Egipto y en Babilonia significa tiempos de elaboración de la esperanza y de los dinamismos necesarios para el momento de la ruptura liberadora. Las tareas de la Iglesia son otras; otras también las funciones de la teología. Es tiempo de preparar el terreno, de sembrar, de concebir, de crecer en el vientre materno; no es todavía tiempo del nacimiento”¹.

Creemos que de esa manera se enriquece considerablemente el esquema veterotestamentario de la liberación. Sin embargo, siempre queda el peligro de que cautiverio y liberación se consideren como etapas necesariamente seguidas, como en los ejemplos bíblicos de Egipto y Babilonia. Se retrasa quizá la hora de la liberación, pero se mantienen las etapas y su ordenamiento en forma un tanto imitativa de las narraciones bíblicas.

Ha sido Clodovis Boff el que ha puesto de relieve los peligros que se pueden encerrar en una exégesis que trate de establecer una especie de correspondencia de términos, de manera que se pretenda igualar los sujetos y circunstancias bíblicas con la realidad actual. Se corre así el riesgo de una fijación de modelos bíblicos que exigirían una especie de conducta imitativa en los cristianos de hoy. Clodovis Boff critica esa tendencia con la siguiente ecuación: “Así es también como se desarrolló el tema del Exodo:

$$\begin{array}{l} \text{Exodo} \qquad \qquad \qquad = \text{(Teología de la) liberación} \\ \hline \text{Esclavitud de los hebreos} = \text{Opresión del pueblo} \end{array}$$

Más recientemente, la teología de la liberación se ha puesto a estudiar el tema del cautiverio en relación con la situación actual, que parece no

¹L. Boff. *Teología desde el Cautiverio*. Bogotá 1975, p. 23. Ver del mismo autor *Teología del Cautiverio y de la Liberación*. Madrid 1978.

encontrar salida en la América Latina. Esta es la ecuación que resulta de este esfuerzo:

$$\begin{array}{l} \text{Babilonia} \qquad \qquad \qquad = \text{(Teología del cautiverio)} \\ \hline \text{Su contexto político} \quad = \text{Pueblo de América Latina}^2 \end{array}$$

Frente a ese esquema de correspondencia de términos, C. Boff propone otro de correspondencia de relaciones, en el que se trata de ser fiel al modelo bíblico, pero creadoramente, de manera que la situación presente haga hablar de alguna manera a los textos de acuerdo a las actuales exigencias. Es decir, que el *Sitz im Leben* de las comunidades actuales contribuya eficazmente a dar su sentido a los textos³.

En orden a una interpretación más amplia y menos esclavizada a la letra de los textos, creemos que es importante que los mismos modelos bíblicos escogidos se multipliquen y muestren en su variedad la flexible disposición de la Escritura, para la orientación de la vida cristiana. Uno de los defectos en la exégesis de las corrientes liberadoras ha sido el centrarse con excesiva exclusividad en el modelo del Exodo para explicar la victoria, o al destierro babilónico para describir la cautividad. Y cuando ese modelo único se trata de imponer se da siempre una acusada propensión a la ideologización. Los rasgos simbólicos se endurecen y las acciones a realizar se estereotipan. De esa manera se ha exigido en muchos casos una total sumisión a los dogmas ideológicos, confirmados superficialmente por citas bíblicas monocordes. El mensaje original ha perdido también de esa forma mucha de su fuerza dinamizadora. Y todo ha quedado reducido a conferir una fuerza absolutizadora a luchas que ya se habían emprendido y a las que se quería transmitir el halo sagrado de la epopeya del Exodo.

Por eso insistimos en la necesidad de presentar diferentes temas bíblicos que en su multiforme variedad iluminen nuestras actuales situaciones. Temas para el cautiverio, como el desierto, la peregrinación nómada de los patriarcas, la esclavitud de Egipto, la prosperidad burguesa del tiempo de los profetas, el destierro de Babilonia, la diáspora por todas las naciones de la tierra, la dependencia de los asirios, los babilonios, los sirios o los romanos. Y de la misma manera, en lo relativo a la liberación, superar el exclusivismo del éxodo, y hablar de la llegada de los patriarcas a Palestina, de las progresivas salidas de Egipto, de los jueces liberadores, de la monarquía de David y su estado pacífico aun entre guerras, de la vuelta del destierro, de la reconstrucción del templo y de las murallas, de las victorias macabeas y la nueva consagración del templo, del nuevo reino de los asmoneos, de las promesas escatológicas de los profetas, etc. Se trata de dejarse iluminar por los haces de luz de la Escritura y no limitarse a ejemplos preseleccionados con miras ideológicas. Siempre debe ser la Escritura la que nos interpela y nos ilumina y no nosotros los que la manipulamos para nuestros fines.

² Clodovis Boff, *Teología de lo Político. Sus mediaciones*. Salamanca 1980, pp. 270ss.

³ Lug., cit., pp. 275ss.

El Libro de los Jueces

Como una sencilla colaboración a ensanchar los temas liberadores, voy a hacer algunas reflexiones sobre el Libro de los Jueces, donde la lucha liberadora es el tema central y casi único. Nos encontramos en una situación histórica muy imprecisa y de la que apenas tenemos más datos que los que el mismo libro nos suministra. Y nuestro libro no es una historia propiamente dicha, sino un conjunto de episodios locales, conservados en la memoria popular colmada de patriotismo y de fe en Yaveh y puestos después por escrito, en forma fragmentaria y en diferentes redacciones. Es probable que en época tardía haya sido un redactor de tendencia "deuteronomista" el que haya organizado la materia en su forma actual, tratando de hilvanar todos los acontecimientos con el hilo teológico de una tesis que juzga la historia en forma providencialista, como una serie de castigos y liberaciones divinos.

Las narraciones antiguas se nos presentan en forma ruda y pintoresca, con sabor arcaico y popular que impacta la imaginación y la cautivan. Chocan las reflexiones moralizadoras del redactor con una sucesión de escenas crudas y llenas de violencia, donde parece que se prescinde de todo escrúpulo moral y sólo se canta la victoria del pueblo que se atribuye a Yahveh. Visión acogedora de tiempos arcaicos y anárquicos, donde sólo Yahveh es el rey y donde la justicia se trataba de realizar en forma espontánea y sin burocracias, por la acción del Espíritu del Señor. Sólo el apéndice final parece asombrarse de aquellos tiempos violentos, con el comentario de que entonces no había rey y hacía cada uno lo que le venía en gana.

La situación de Israel pasaba por un estado de inestabilidad política. Carecía de jueces políticos permanentes y se hallaba rodeado de enemigos más poderosos y desarrollados, lo mismo cultural que militarmente. El pueblo debía vivir casi incesantemente con una mano en el arado y otra en la espada. Por eso van a desfilar ante nuestros ojos sucesos bélicos sin interrupción, aunque en la mayoría de los casos de carácter insignificante. Pero la narración les va a dar muchas veces un profundo colorido épico. En el proceso que hacía de Israel un pueblo sedentario, tras una larga etapa seminómada, estos héroes levantaron el entusiasmo popular. Y hasta hoy sus figuras conservan su vigor épico y su atracción popular⁴.

Nos hallamos en una etapa posterior al éxodo, cuando el pueblo tomó conciencia de su ser y de su destino. La vieja hazaña original que, en ese aspecto, dista un poco de nuestros pueblos que arrastran siglos de historia y de cultura propias. Pero el pueblo, liberado ya, no ha alcanzado plenamente su madurez. Ni siquiera ha conquistado la tierra prometida, ya que las regiones más feraces están aún en poder de los cananeos. Camina entre luchas y sombras hacia un reino que prevé ya, pero que al mismo tiempo teme. Se halla por tanto en situación intermedia

⁴J. Bright, *La Historia de Israel*. Bilbao 1969, p. 161ss. R. de Vaux, *Historia Antigua de Israel*, tomo II, Madrid 1975, pp. 259ss.

dentro del proceso de liberación. El pueblo ya ha nacido y posee la conciencia de su elección, pero esa conciencia no ha llegado aún a la realidad concreta.

Además, juzgamos que el Libro de los Jueces nos ofrece un conjunto de características que lo alejan de una fácil absolutización ideológica. Y en ese sentido nos ofrece quizá modelos más orientadores que los del Exodo. Si en la epopeya fundadora se nos presentaba una guerra santa contra un pueblo extranjero y explotador, en la nueva circunstancia del pueblo ya no se trata de una sola guerra o de una sola batalla. Se trata de un proceso largo de victorias y derrotas y no solamente contra pueblos diversos vecinos y opresores, sino también contra las tribus hermanas por los inevitables conflictos de hegemonía o liderazgo. Por eso la tensión opresores-oprimidos que se hace tan definida en el Exodo se traduce aquí con frecuencia en situaciones en que la guerra es contra extraños y hermanos, pues la opresión no viene sólo desde afuera. El pecado no es patrimonio exclusivo de los pueblos extranjeros, sino que se extiende a los israelitas mismos y en sus diferentes clases, de modo que la liberación va a revestir formas mucho más complejas y oscuras. Más aún, a diferencia de Moisés que nos es presentado como un héroe sin mácula, íntegro en todos los aspectos y modelo igualmente en lo religioso que en lo político, los liberadores del pueblo en nuestro libro son hombres del pueblo en los que los rasgos nobles se juntan con los mezquinos o crueles y que en ocasiones prevarican del verdadero culto a Yahveh, seducidos por los cultos a imágenes de aquella cultura agraria. A diferencia también del Exodo, las liberaciones y las opresiones se suceden ininterrumpidamente, haciéndonos ver que no hay ninguna liberación humana que sea definitiva o eterna. Más aún, en la mayoría de los casos se trata de liberaciones parciales que afectan solamente a determinadas tribus, mientras las demás permanecen en su opresión.

Resumiendo, podemos decir que nos hallamos ante un cuadro mucho más cercano a la vida real de cualquier pueblo, pues las narraciones no alcanzan el carácter de fundatrices ni han adquirido el mismo grado de exaltación tipificadora. Por eso juzgamos que posee nuestro libro enseñanzas que no sólo pueden servir para corregir los abusos absolutizadores del esquema del éxodo, sino que además nos ayudan a acercarnos más a las circunstancias reales de nuestros pueblos y a sus limitaciones políticas y religiosas. Y no es que pretendamos excluir el valor de esa incomparable narración de la victoria pascual, sino que juzgamos que se ha de ampliar con otras más humanas y menos sublimadas, en orden a una mejor comprensión del mensaje.

El mismo título de nuestro libro debería haber llamado más la atención desde el punto de vista de la liberación. Una traducción propia de ese título podría ser "Libro de los liberadores". Así nos lo manifiesta L. Arnaldich: "El calificativo de 'jueces' no corresponde propiamente a la misión primordial de estos héroes, que consistía en salvar a Israel o a una tribu de la opresión de sus enemigos y restablecer el orden político, más o menos comprometido. El título más apropiado a ellos es el de *libertador*, que corresponde a la significación primitiva del verbo *shafat*,

establecer, restablecer"⁵. Si se le hubiera dado ese título, creemos que hubiera llamado mucho más la atención, como realmente se lo merece.

Puede ser que alguno juzgue que este libro más que alentar, pueda desalentar al pueblo, al enfrentarle con guerras mucho más ambiguas, con héroes más corrompidos y con resultados mucho más problemáticos. Pero ahí es precisamente donde juzgamos ha de estar su valor correctivo y desidealizador, de manera que se lleve al pueblo a una visión más real de los hechos. En este sentido, puede complementar y enriquecer los aspectos liberadores del éxodo que, por sí solos, pueden arrastrar a entusiasmos apresurados y muy alejados de la realidad de nuestros problemas.

El Pecado del Pueblo

Toda la trama en que se mueve nuestro libro es la de la opresión del pueblo de Israel en manos de sus enemigos más poderosos. En este sentido la semejanza con la opresión de Egipto tiene muchos rasgos comunes. Pero, a diferencia de la epopeya liberadora original, en que la maldad parecía concentrada con exclusividad en los egipcios, aquí se nos va a poner de relieve el pecado del pueblo de Israel. Según la tesis providencialista que entrelaza todas las narraciones (2, 11ss), es el pecado del pueblo el que da origen a todas las etapas de cautiverio. Y por eso va a ser necesaria una conversión antes de alcanzar la liberación de parte de Yahveh. "En el punto de arranque para la entrada en escena y la actuación histórica del 'juez-salvador' de turno, aparece un esquema de sabor teológico que, genéricamente enunciado en la segunda parte de la *introducción*, se concreta en cada caso a base de los siguientes elementos: 'pecado' de Israel contra Yahveh (3, 7. 12; 4, 1; 6, 1; 10, 6; 13, 1); 'cólera' de Yahveh que lo 'entrega' al enemigo (3, 8, 12. 14; 4, 2. 3; 6, 1; 10, 7-8; 13, 1); 'clamor' penitente y suplicante de Israel a Yahveh (3, 9. 15; 4, 3; 6, 6; 10, 10); 'liberación' divina por medio de un 'juez-salvador' que triunfa de los enemigos (3, 9. 15; 4, 23; 8, 28; 10, 2-3)"⁶.

El punto original de la cadena de acontecimientos es siempre el pecado del pueblo que es infiel a su Señor. Pecado que reviste diversas formas, pero que fundamentalmente se resume en la idolatría por la que el pueblo sigue dioses diversos que le arrastran por sendas de perdición. "Los israelitas volvieron a hacer lo que desagradaba a Yahveh. Sirvieron a los Baales y a las Astartés, a los dioses de Aram y de Sidón, a los dioses de Moab, a los de los amonitas y de los filisteos. Abandonaron a Yahveh y ya no le servían (10, 6ss). De esa manera, la opresión exterior, por parte de los pueblos poderosos se nos presenta siempre vinculada

⁵L. Araldich, *Biblia Comentada*. II. Libros históricos del Antiguo Testamento. Madrid 1963, p. 110.

⁶F. Asensio, *La Sagrada Escritura*. Texto y comentario. Antiguo Testamento. Tomo II. Madrid 1968, p. 122.

con los pecados del pueblo. Y precisamente por eso la oración y el arrepentimiento serán condiciones previas para toda posible liberación.

El pueblo pasa por las más terribles situaciones que se pueden comparar con las de la esclavitud de Egipto. A veces hasta tiene que huir de sus campos para esconderse en las hendiduras en las peñas en las montañas (6, 2). Sufre la invasión de sus tierras y hasta carece de los medios esenciales para subsistir (6, 4; 10, 9). Sólo cuando estas condiciones opresoras llegan a su límite de tolerancia, surge en medio del pueblo un clamor de plegaria y un sincero deseo de conversión, para atraerse las bendiciones de Yahveh. "Los israelitas respondieron a Yahveh: hemos pecado, haz con nosotros lo que te plazca, pero por favor, sálvanos hoy. Y retiraron a los dioses extranjeros y sirvieron a Yahveh" (10, 15s).

Nos encontramos aquí con un modelo bíblico de liberación que no teme remarcar los pecados e infidelidades del pueblo. Supera de esa manera el esquema simplificador de la epopeya que tiende a contraponer a buenos y malos en forma antagónica. De esa manera se ha utilizado a veces el modelo del éxodo para atribuir todas las culpabilidades de la situación presente a los "explotadores", con la suposición que todos ellos se encuentran lejos y no escondidos muchas veces también en el interior del pueblo mismo. Es la simplificación ideológica tan fácil de difundir entre las multitudes, pero tan propensa al engaño y a la decepción. En el libro de los Jueces, como en la pedagogía del Evangelio, se parte de la toma de conciencia del propio pecado, como origen de la conversión y de la liberación.

Al mismo tiempo, se supera una visión fatalista y resignada, tan frecuentemente atribuida a nuestro pueblo. Pues los israelitas están convencidos que Dios está con ellos y que, si se convierten a El, podrán obtener la fuerza para una liberación que va estrechamente ligada a la conversión. La experiencia de la libertad y la conversión destierran el fatalismo. Y esa conversión va unida con frecuencia a una lucha emprendida por la liberación que se comprende en un sentido integral y de la que no se puede excluir la posesión de sus campos y el gozo de la libertad nacional o tribal.

Aun cuando los pecados del pueblo se resumen fundamentalmente en la idolatría, sabemos que a ella iban unidas orgías y bacanales paganas que propiciaban numerosas formas de desenfreno. En otros numerosos pasajes nos muestra nuestro libro formas concretas del pecado del pueblo. Cuando un levita llega a territorio de Benjamín, acompañado de su concubina, "se sentó en la plaza de la ciudad, pero no hubo nadie que le ofreciera casa donde pasar la noche" (19, 15). Y no sólo se violaban las leyes sagradas de la hospitalidad, sino que, en una escena semejante a la de Sodoma, hombres perversos se avalanzan sobre el forastero para abusar de él sexualmente. La víctima iba a ser la concubina que sería maltratada hasta la muerte.

En otros casos se nos hace ver la falta de solidaridad entre los que luchaban contra los adversarios del pueblo. Por un lado, Sansón parece hacer sus luchas en forma anárquica y de espaldas al interés común. Por otro, sus hermanos no temen traicionarlo, entregándolo atado a los

filisteos (15, 13). Como comenta L. Arnaldich, "los de Judá, acaso por no sentirse solidarizados con los danitas, a cuya tribu pertenecía Sansón, o por deseos de vivir en paz, se comprometieron con los filisteos a entregárselo"⁷. Las rivalidades entre los que luchan por la misma causa están a la orden del día.

Por eso gran parte de la narración está ocupada, no por las luchas contra los enemigos del pueblo, sino por luchas fratricidas en que se desangran los hermanos. Es este un aspecto que no aparece en la epopeya del Exodo y que tiene, sin embargo, gran interés para una reflexión sobre nuestra realidad. La contraposición idealista de clases o de grupos no pasa de ser un ideal. En la realidad nos encontramos con partidos y facciones que se dicen luchar por la misma causa y que se combaten a muerte. Es la triste experiencia que nos ofrecen las tribus de Israel escondidas y aun facciones diversas dentro de la misma tribu.

Unas veces son envidias por la supremacía entre las tribus y las querellas por no haber podido participar en la hora de la victoria (8, 1ss). Otras veces, se trata de rechazo a la colaboración pedida por un héroe a la hora de perseguir a sus adversarios. En este caso, Gedeón que perseguía a los madianistas no recibió la ayuda de sus hermanos, temerosos de posibles represalias. La actitud del noble y generoso guerrero no cejó hasta que se consumó la venganza. "Tomó a los ancianos de la ciudad y cogiendo espinas del desierto y cardos, desgarró a los hombres de Sukkot. Derribó la torre de Penuel y mató a los habitantes de la ciudad" (8, 16). La venganza se realiza en nombre de la necesidad de colaborar todos contra el adversario. Pero el resultado es la muerte de numerosos miembros del mismo pueblo.

En tiempos de Abimelec apenas nos encontramos, si no con guerras civiles, luchas enconadas por la toma del poder, emboscadas entre los ejércitos del mismo pueblo al servicio de diferentes capitanes. Y sobre todo, el cruel asesinato de los setenta hijos de Gedeón, sus hermanos, sobre la misma piedra (9, 5). Y para colmar sus maldades, la destrucción de la ciudad de Siquem, cuya población mató sin compasión, arrasando los campos y sembrándolos de sal (9, 45). Y sin embargo este hombre gobernó sobre su pueblo durante varios años y entra en la historia, como parte del proceso de liberación.

Otra vez, la susceptibilidad de Efraín por no haber sido llamado a la hora de la victoria, organiza una nueva guerra civil que será devastadora. Jefé venció a sus hermanos efrainitas, les cortó el paso en su huida y al ir sorprendiendo a cada uno que lo reconocían por su acento, lo iban matando sin piedad. Con su aritmética abultada, nos dice nuestro libro que "perecieron en aquella ocasión cuarenta y dos mil hombres de Efraín" (12, 6). Cifras que, por más que las queremos disminuir, siguen siendo equiparables a las de las grandes victorias contra los enemigos del pueblo.

Pero la guerra civil más dramática es la que se nos presenta al

⁷ Lug., cit., p. 172.

final del libro y en la que todas las tribus lucharon contra Benjamín, hasta casi hacerla desaparecer. Para vengar el crimen de Guibeá se organiza una apasionada guerra con cruentas batallas que son ganadas en un principio por Benjamín, hasta que en el encuentro definitivo fueron aplastados por las demás tribus. "El total de los benjaminitas que cayeron aquel día fue de veinticinco mil hombres, armados de espada, todos ellos valerosos" (20, 46). Y en el saqueo y devastación posterior se nos cuenta: "Las tropas de Israel se volvieron contra los benjaminitas y pasaron a cuchillo a los varones de las ciudades, al ganado y a todo lo que encontraron" (20, 48). Aun estando rodeados por enemigos encarnizados, los israelitas empleaban ingentes esfuerzos bélicos en destruirse mutuamente, ¡Trágica realidad de las luchas populares!

Se nos revela ahí una enseñanza que concuerda con el mensaje central del Evangelio. La realidad y ceguera de los egoísmos humanos que están muy lejos de las teóricas elucubraciones de las ideologías. No se puede prescindir de esos conflictos fratricidas que se dan en toda lucha por más nobles que sean sus motivaciones. Y es ahí donde surge la necesidad de un enfoque moral de los problemas, pues no se trata sólo de combatir a los adversarios, sino las mismas fuerzas destructoras e individualistas que surgen en nosotros y manipulan las ideas y las ideologías. Un grave olvido en muchos enfoques de la liberación ha sido la dimensión moral de la realidad que nunca podrá ser suplida con rígida organización y obediencia militar. Pues la corrupción surge lo mismo en las cumbres que en las bases.

El Dios Castigador

En este ambiente donde el pecado no es sólo patrimonio de los pueblos opresores, sino que surge también en el pueblo oprimido, la imagen de Dios deja también de ser exclusivamente liberadora y se hace también castigadora y amenazadora. Una visión más matizada que la que nos encontramos en las páginas del Exodo, donde Dios es exclusivamente liberador para su pueblo y exclusivamente castigador para los egipcios. Aquí se nos presenta un Dios con numerosos rostros, clementes y airados, castigadores y liberadores. Y esos rostros van cambiando juntamente con la conducta del pueblo escogido.

Ha habido en ciertas corrientes liberadoras una tendencia a olvidar el pecado y consiguiente a reducir la imagen de Dios, al liberador que ha de castigar exclusivamente a los adversarios. Aquí nos vamos a encontrar con un Dios más de acuerdo con toda la tradición bíblica que pone siempre de relieve el pecado del pueblo y los castigos de Dios. Ya la misma narración del Exodo empieza a incorporar la dimensión del pecado, en cuanto se ha traspasado la frontera de Egipto. Y por eso aparece allí también la imagen del Dios castigador que se aira con su pueblo y le amenaza con dejarlo abandonado en el desierto por su dureza de cerviz.

La acción del Dios castigador se pone muy de relieve. "Entonces se encendió la ira de Yahveh contra Israel. Los puso en manos de

salteadores que los despojaron, los dejó vendidos en manos de los enemigos de alrededor y no pudieron ya hacerles frente. En todas sus campañas, la mano de Yahveh intervenía contra ellos para hacerles daño, como Yahveh se lo tenía dicho y jurado. Los puso así en gran aprieto" (2, 14ss). Y no se trata sólo de la tesis deuteronomista que preside toda la narración. En las mismas narraciones arcaicas se nos revela una actitud profundamente temerosa delante del Dios omnipotente. Cuando Mancoaj y su esposa han tenido la aparición del ángel de Yahveh, su reacción es de espanto: "Seguro que vamos a morir, porque hemos visto a Dios" (13, 22). La presencia del Señor es aterradora, para un pueblo que se sabe profundamente pecador.

Y por eso Dios responde muchas veces a las súplicas de su pueblo en forma airada y aun con rasgos de cruel ironía. Cuando en los tiempos de Jefté lo invocan, implorando auxilio, Yahveh les contesta: "Cuando los egipcios, los amorreos, los amonitas, los filisteos, los sidonios, Amalec y Madián os oprimían y clamasteis a Mí, ¿no os salvé de sus manos? A pesar de eso me habéis abandonado y habéis servido a otros dioses. Por eso no he de salvaros otra vez. Id y gritad a los dioses que habéis elegido: que os salven ellos en el tiempo de vuestra angustia" (10, 11ss). Y esa actitud dura y de rechazo es la que provoca en el pueblo una sincera conversión.

De otras maneras se nos describe la actitud reacia de Yahveh a las súplicas de un pueblo de dura cerviz. En la guerra civil contra los benjaminitas, consulta el pueblo los oráculos para saber cuál de las tribus deberá ir en primer lugar a la batalla. Yahveh responde: "Judá subirá primero" (20, 18). Parece que se había dado una aprobación explícita de Yahveh para el combate y, sin embargo, los de Judá son vencidos aplastantemente por los de Benjamín. De nuevo insiste el pueblo en sus oraciones y llantos, y Yahveh les vuelve a decir que salgan al combate. Y de nuevo sufren una ingente derrota ante la tribu rebelde (20, 23ss). Sólo en la tercera instancia, después que todo el pueblo subió a Betel y se reunió ante el arca, cuando expresaron su dolor con lágrimas, ofrecieron holocaustos y estuvo presente el mismo sumo sacerdote, reciben por fin el oráculo explícito que les promete la victoria.

La Biblia de Jerusalén interpreta esas sorprendentes derrotas de los israelitas, acudiendo a la hipótesis de que en un "relato primitivo" se hablaba de una mancha contraída por el ejército que lo impurificaba. Y se remite para demostrarlo al pecado de Acán que ocasionó el terrible desastre de las tropas de Josué frente a Ay (Jos 7). Pero realmente que nos parece sorprendente una omisión de un dato tan fundamental del texto primitivo que parece dejar a Yahveh expuesto a ser infiel a sus promesas. Otros prefieren insistir en el problema teológico que surgía de una guerra fratricida entre las tribus de Israel³. Pero de todas maneras, la progresiva intensificación de las plegarias por parte del pueblo nos hace ver que es Dios mismo el que reclama mayores ofrendas y

³ F. Asensio, *lug., cit.*, p. 175. L. Arnaldich, *lug., cit.*, p. 161.

muestras de conversión, para acceder a las súplicas. Un Dios enérgico y exigente que no parece temer los castigos violentos de sus propios hijos.

Algún otro rasgo parece confirmar esta imagen de Dios. Cuando se nos describe la permanencia de numerosos pueblos extranjeros en medio de las tribus de Israel, tras la conquista, se atribuye explícitamente a la voluntad de Dios que quería "probar con ellos a Israel" (3, 1). Interpretación teológica a posteriori, pero que se apoya en la imagen de un Dios castigador.

Juzgamos que, aunque el N. Testamento ha venido a corregir muchos de esos rasgos castigadores del Padre misericordioso, nunca llegan a desaparecer del todo. El Dios bíblico y el Dios de Jesús juntan a la misericordia, el poder. Y en los misteriosos planes de su providencia siempre aparecen señales de castigo con las que quiere empujar a justos y pecadores hacia la verdadera conversión. En este sentido, podemos decir que el Dios de nuestro pueblo conserva con frecuencia muchos rasgos veterotestamentarios y se asemeja al de nuestro libro. Será preciso ir purificando esa imagen, pero sin incurrir en los abusos de los que pintan un Dios complaciente y débil que parece tener más rasgos de abuelo senil que de padre poderoso.

Los Héroes Liberadores

Es de en medio de ese pueblo pecador, de donde Dios suscita constantemente héroes carismáticos, amantes de su pueblo y valientes, que lo liberen de sus adversarios. Pero de nuevo aquí, a diferencia de lo que hallamos en el Exodo, donde la figura imponente de Moisés deslumbra por su grandeza religiosa y política, los jefes y liberadores del pueblo son gente ordinaria y hasta en algunos casos, sicarios, bandoleros o usurpadores. Y sin embargo en medio de sus miserias humanas, son escogidos por el Señor para pelear sus batallas. Unos líderes mucho más cercanos a la realidad cotidiana y a la situación de nuestros pueblos.

La figura de Moisés, aparte de su sublime magnitud, está idealizada por los hagiógrafos, como la epopeya misma que él dirige. Es el hombre siempre fiel a Yahveh y comprometido con su pueblo hasta el supremo heroísmo. Hubo sin duda notas negativas en su actuación. El pasaje más sospechoso es el de las aguas de Meribá, cuando Yahveh lo condena a no entrar en la tierra prometida (Num 20, 12ss). Pero la tradición quiso esconder en la sombra del misterio la falta poco gloriosa del liberador. Nuestro libro, como trata de héroes más populares y menos canonizados, no teme presentarlos en toda la realidad de sus vidas. Y se nos manifiestan así a las claras sus miserias que los acercan sin duda a los héroes actuales de las luchas populares.

Haremos sólo una breve mención de algunos de estos personajes. El más glorioso de todos ellos es sin duda Gedeón. Por doble camino se nos narran sus escenas de elección, donde se le aparece el ángel de Yahveh y lo llama para su futura misión liberadora. En él la liberación desborda claramente la dimensión política y alcanza el plano religioso. "La historia de Gedeón no es sólo la historia de éxitos de guerra. El

'valiente héroe' ha sido 'inspirado' para triunfar de otro enemigo, diferente, pero mucho más poderoso, instalado en el corazón mismo del país y entre los israelitas: Baal. Ningún hombre habría sido capaz de medirse con ese 'dueño y señor'. Pero Yahveh estaba con Gedeón. Y no hay fuerza que pueda resistir a la fuerza de Dios"⁹.

Tras luchar las batallas del Señor y liberar a su pueblo de sus enemigos, se sintió tentado por el poder. Sus compatriotas le ofrecieron que fuera su rey. Pero él replica: "No seré yo el que reine sobre vosotros, ni mi hijo. Yahveh será vuestro rey" (8, 23). Venció de esa manera la tentación y no abusó de sus victorias para imponer su yugo al pueblo.

Y sin embargo Gedeón no es un héroe sin mácula. Ya aludimos a sus sangrientas venganzas contra sus hermanos que no le habían ayudado en la guerra. Pero aun en el plano religioso se nos cuenta una prevaricación que hizo prostituirse a Israel. Como lo hiciera Aarón, con anillos de oro del botín conquistado, hizo un *efod* que colocó en su ciudad de Ofrá y que fue una trampa para su familia y para todo Israel (8, 24ss). Aunque algunos comentaristas insisten en que el *efod* estaba destinado al culto de Yahveh, todos los detalles nos hablan de un ídolo ante el que los israelitas se prostituyeron con sus prácticas mágicas e idolátricas.

La otra figura grandiosa del relato es la de Débora, mujer profetisa que administraba justicia bajo una legendaria palmera (4, 4ss). Con su ímpetu varonil organiza el ejército y promueve la batalla contra los adversarios, mucho más numerosos y armados de carros de combate. El himno épico de la batalla, con resonantes ecos arcaicos, proclama a Débora como "madre de Israel". Sobre el trasfondo histórico, se desarrolla la idea teológica de la victoria de una mujer sobre el más potente de los generales, que a su vez iba a ser victimado por Yael, otra mujer. Como rasgo negativo, podríamos señalar las estrofas llenas de venganza que evocan a la madre de Sísara esperando a su hijo del combate para estallar con el gozo de la muerte del adversario (5, 28).

Ehud nos es presentado como un valiente héroe y liberador de Israel, aun cuando su hazaña es un atentado traidor, simulando la entrega de un mensaje secreto. Así asesina al rey moabita y, aprovechando el desconcierto, logra vencerlos. El historiador no ha reparado para nada en la moral. Se contenta con ensalzar la liberación de los enemigos. Y se atribuye la victoria a Yahveh, a quien Ehud invoca, al llamar a su pueblo al combate (3, 28).

Más sorprendente aún es la figura de Abimelec, a quien podríamos calificar de verdadero criminal. Con dinero de un templo "contrató a hombres miserables y vagabundos que marcharon con él. Fue entonces a casa de su padre en Ofrá y mató a sus hermanos, los hijos de Yerubaal, setenta hombres, sobre una misma piedra" (9, 4ss). Este malvado, constituido rey, se entrega a constantes luchas intestinas, en defensa de su propio poder. Vence a los siquemitas y devasta su ciudad. Estando ase-

⁹ G. Auzou, *La Fuerza del Espíritu*. Estudio del libro de los Jueces. Madrid 1968, p. 221.

diando una torre, una mujer le lanza una piedra que lo deja moribundo y manda a su escudero que lo ultime, para no morir por mano de una mujer. La historia real nos muestra que, junto a los nobles héroes, se dan también los explotadores, aunque nacidos de la misma familia y del mismo pueblo.

También es sorprendente la figura de Jefté. Liberador y juez de su pueblo, sobre el que vino el Espíritu del Señor (11,29). Vivió largo tiempo exiliado y "se le juntó una banda de gente miserable, que hacía correrías" (11, 3). Su fuerza hace que los hombres de su pueblo lo llamen en la hora del peligro. Y obtuvo una brillante victoria contra sus adversarios que le llevó al culmen del poder. Pero a continuación no teme ofrecer a su propia hija en sacrificio y promueve una guerra civil contra los de Efraím a los que diezmó de la manera más cruel.

"Sansón no tiene las mismas características que los otros jueces. Es un personaje aparte y singular, un héroe de la resistencia, que antepone sus propios negocios a los intereses de la nación. No tiene talla suficiente ni para administrar justicia ni para reclutar y ponerse al frente de un ejército disciplinado. Sus genialidades divertían y le granjeaban la estima del pueblo, que admiraba su fuerza, ponderaba y exageraba su habilidad y arrojo, y sonreía ante sus excentricidades, aventuras amorosas y las tretas que jugaba a sus enemigos. Por todo ello Sansón se convirtió en el héroe popular por excelencia, cuyas gestas, con cierto colorido humorístico, circulaban de boca en boca. De ahí que la historia de Sansón narrada por el autor sagrado tenga un matiz popular y folklórico"¹⁰. También en su historia falta toda preocupación moral y muchas de sus venganzas se nos presentan con caracteres crueles e inhumanos.

Otros muchos jueces aparecen en nuestro libro, pero sin rasgos suficientes como para caracterizar sus vidas. Apenas se nos da de ellos algún dato biográfico, o la alusión a alguna de sus victorias. Pero hablando ya en general, podemos decir que los jueces liberadores se nos muestran, como hombres de carne y hueso, de una época arcaica y violenta, que recurren a las intrigas y estratagemas más audaces con tal de liberar a su pueblo. Juntan la valentía con la violencia, la religiosidad yahvista con un patriotismo exacerbado por circunstancias peligrosas, la nobleza de corazón con las querellas por el poder. Héroes más cercanos a nosotros que las figuras sublimadas de un Moisés o un Josué. En ellos se vive la realidad de las luchas liberadoras en las que siempre se mezcla lo sublime con lo mezquino y donde la grandeza de la causa se mancha con la sordidez de los medios.

Por eso no deja de ser característico del libro de los Jueces un cierto sentimiento de rechazo de la política y del poder humano. El pueblo prefiere vivir más espontáneamente, en un régimen de libertad, sin burocracias ni tiranías. Confía más en la intervención prodigiosa de Yahveh que enviará líderes carismáticos a la hora del peligro, que en la organización política que siempre está al servicio de los dominantes. En

¹⁰ Arnaldich, lug., cit., p. 165.

diferentes pasajes resuena el eco de los abusos de la monarquía que se describen en 1 Sam 8. Es decir, que los hombres del pueblo pasan a ser servidores de los reyes. Por eso se enaltece la actitud de Gedeón que rechazó el título de rey para sí y para sus hijos. Y ese mismo espíritu resuena en el apólogo de Jotam, cuando el criminal Abimelec fue nombrado rey. Los árboles frutales y dadores de riqueza no aceptan la aventura política, pues prefieren seguir colmando la tierra de bienes. Sólo la zarza acoge entusiasmada el encargo de reinar, pues ella no produce nada. Se nos viene a decir que son los más ineptos los que se lanzan a la política para ejercer desde ella su influencia destructora.

Sólo los episodios narrados en los apéndices del libro, que respiran ya más el espíritu monárquico, se descubre la necesidad de una autoridad que imponga el orden en un pueblo indisciplinado. Por eso, cuando se narran acontecimientos que ponen de relieve la desorganización y la lucha civil entre los hermanos, se añaden frases que manifiestan el asombro por semejante situación: "Por aquel tiempo no había rey en Israel y cada uno hacía lo que le parecía bien" (21, 25).

Esa misma desconfianza en la política y la resistencia a idealizar a los héroes políticos, envueltos por la pasión del poder, la encontramos en el Evangelio que ensalza más bien la actitud de servicio. Por eso se muestra desconfianza ante los dominadores de los pueblos y ante sus métodos de acción. Eso no significa descalificación de la política. Pero sí un espíritu crítico en un terreno en que pasiones muy poderosas suelen anteponerse al auténtico espíritu cristiano de entrega a los demás y servicio en el poder. Y ese espíritu crítico y abierto es el que hay que despertar en nuestros pueblos que oscilan entre la masiva sumisión a los caudillos imponentes y la desconfianza radical en todos los hombres de poder.

Yahveh Defensor de los Pequeños

Llegamos así a la tesis más fundamental del libro, la que enfatiza la cercanía de Dios a la causa de los débiles y oprimidos. Aquí se prolonga y desarrolla la tesis del éxodo y, en cierto sentido, el espíritu del Evangelio. Dios se nos presenta en diferentes ocasiones combatiendo con su pueblo débil y desamparado frente a ejércitos muy poderosos. La realidad de este auxilio se engrandece con una manipulación teológica de las cifras que vienen a confirmar las hazañas del Señor.

Ya en la guerra contra los cananeos, se nos presenta a una mujer, Débora, como organizadora de la guerra contra pueblos mucho más desarrollados y poderosos, habitantes de las fértiles llanuras. Baraq logra reunir hasta diez mil guerreros para combatir a un poderoso ejército del que se nos dice que contaba con "novecientos carros de hierro" (4, 13). A pesar de la desproporción, la victoria estuvo de parte de Débora y de Baraq. Sisara, el general adversario, tuvo que huir y refugiarse en la tienda de Yael, la quenita. Ella lo arropa con una manta como a un cobarde, y aun antes de que lleguen sus adversarios le atraviesa la sien

con un enorme clavo. Otra vez el enemigo cae en manos de una débil mujer.

No es fácil explicar cómo pudo darse semejante triunfo. El canto triunfal parece aludir a una posible solución. Los israelitas bajaban de las montañas contra el ejército pesado que maniobraba en la llanura. Parece que una poderosa tormenta hizo anegar los carros entre mantas de barro, impidiendo sus maniobras. "Desde los cielos lucharon las estrellas, desde sus órbitas lucharon contra Sísara. El torrente Quisón barriólos, ¡el torrente sagrado, el torrente Quisón!" (5, 20s). Dios se sirvió así del agua y de las mujeres para aniquilar un poderoso ejército acorazado.

Pero la tesis aparece aún más claramente en la historia de Gedeón. Ya al ser llamado por Yahveh, reconoce que es algo insignificante en medio de su pueblo. "¿Cómo voy a salvar yo a Israel? Mi clan es el más pobre de Manasés y yo el último de la casa de mi padre" (6, 15). Pero precisamente por eso lo ha escogido el Señor. Pero el rasgo más llamativo es que, cuando se dirige a la batalla con el ejército que ha logrado reclutar, Yahveh le objeta de la siguiente manera: "Demasiado numeroso es el pueblo que te acompaña" (7, 2). Yahveh le manda despedir a cuantos sientan miedo y dejan de hecho el ejército veintidós mil hombres. Todavía le cuestiona Yahveh que son demasiados los hombres los que quedan. Y con la prueba de beber en el arroyo, reduce su número a trescientos. Con sólo ellos quiere el Señor que venza a los madianitas. El ejército enemigo, por contraste, era numerosísimo. "Habían caído en el valle, numerosos como langostas y sus camellos eran innumerables como la arena de la orilla del mar" (7, 12). La victoria de los israelitas se logra también con medios sencillos y sorprendentes. Ruido de cuernos y ruptura de cántaros, unido al terror que Dios infunde en el campamento enemigo alcanzan el triunfo. Los adversarios se agreden unos a otros y el desorden es total. Según las cifras épicas de nuestro libro, cayeron ciento veinte mil guerreros de los madianitas. Y todavía en ulteriores combates, Gedeón logra apresar a Zébaj y Salmunná, destruyendo su ejército de otros quince mil hombres.

También en otros héroes se pone de manifiesto este principio de la adhesión de Dios a los más débiles. Sansón, hércules fuerte pero ingenuo, lucha muchas veces contra adversarios mucho más poderosos, arrebatado por el espíritu de Yahveh. El solo mata treinta hombres. Luego con la quijada de un asno destroza a mil, como ya antes Samgar, con un instrumento semejante, había matado a seiscientos (3, 31).

La fuerza de los débiles no hay que entenderla sólo por la acción providencial de Dios que les acompaña en sus luchas. La misma confianza en Yahveh es una fuente de energía y de valor para los israelitas. Al saber que no están solos, sino que su Señor les acompaña y hace suya su causa, esos débiles se hacen fuertes y capaces de enfrentar a los más poderosos enemigos.

Es éste un espíritu que concuerda con el Evangelio y que es urgente inspirar a nuestros pueblos. Su causa será siempre débil. Las esperanzas ideológicas de que su número les daría sin más la preponderancia se esfuman ante las armas sofisticadas de los poderosos. Pero la fuerza del

pueblo ha de ser su confianza en Dios y en la justicia de su causa que ha de convertirlos de hombres débiles en poderosos luchadores de una causa que no sea la mera inversión de la actual situación, sino la implantación de una mayor justicia.

La Religión Popular

Pero nuestro libro nos hace un nuevo aporte que juzgamos de mucha actualidad. Y es la vivencia religiosa de ese pueblo israelita, en medio de sus condiciones oprimidas y de sus luchas de liberación. Y es que no han sido pocos los que han querido ver una oposición entre las tendencias liberadoras y la religiosidad vivida por el pueblo. Aquí nos vamos a encontrar precisamente lo contrario.

Claro está que la religiosidad que aquí nos vamos a encontrar es típicamente popular. Y en esto podemos también contrastarla con la estricta religiosidad mosaica que se nos muestra, corregida y purificada por sucesivas redacciones, en los libros del Pentateuco. Aquí la religiosidad popular se muestra poco regulada aún y en fácil sincretismo con otras prácticas de los pueblos aborígenes. Pero aun en medio de esa mezcla confusa, la confianza en Yahveh se afianza y es la clave de todas las luchas del pueblo.

Típicas de la religión popular son las numerosas apariciones que se nos narran y en las que los líderes políticos se sienten llamados a emprender sus hazañas. Es a través de ellas como el pueblo se siente en constante cercanía con Dios. Y muchas veces se dan rasgos no completamente ortodoxos. A Gedeón se le aparece Yahveh junto a un árbol sagrado, típico de las regiones paganas. Es el mismo árbol el que sirve de marco a la aparición divina (6, 11). También el nacimiento de Sansón, héroe que se mostrará luego tan ambiguo, está precedido de dos apariciones del ángel de Yahveh. La primera anuncia a la madre que tendrá un hijo y será consagrado como nazir (13, 3ss). Como les quedan dudas sobre el mensaje, vuelven a pedir a Dios que les envíe de nuevo al mensajero. Este se aparece a la mujer y ella va corriendo a avisar a su marido para que acuda a la cita. En la nueva conversación con Yahveh, se confirman las anteriores ordenaciones (13, 8ss). También Débora parece haber tenido un mensaje directo de Yahveh que lo comunica a Baraq (4, 6). Ya hemos visto también como Yahveh le hablaba constantemente a Gedeón y le daba órdenes sobre la manera de conducir su ejército. Y en otras ocasiones es de nuevo el ángel de Yahveh el que se manifiesta en la casa de Dios y transmite su mensaje al pueblo (2, 1ss). De esa manera, el pueblo no cesa de comunicarse con su Dios, por medio de apariciones y revelaciones. Es un Dios cercano que no teme manifestarse sin cesar, de acuerdo a las necesidades de sus escogidos.

Junto a la presencia constante de lo sobrenatural por las apariciones, tenemos también el contacto constante con Dios por los votos y señales que se le ofrecen y se le piden. En la infancia de Sansón vemos ya su consagración a Dios como nazir. Una práctica ascética y ritual que buscaba una especial protección de Dios. Suponía la abstención total de

bebidas embriagantes y la conservación de la cabellera. La ofrenda final de la cabellera en el fuego del altar significaba la entrega del propio sacrificio al Señor¹¹. También Jefté, cuando es llamado por su pueblo para ocupar el mando del ejército, hace un compromiso con él, invocando a Yahveh, cuya presencia se reconoce en el santuario popular de Mispá. Por eso le responden los ancianos, después de escuchar sus palabras: "Yahveh nos está oyendo. ¡Ay de nosotros, si no hacemos como tú has dicho!". Y por eso Jefté hubo de leer todas las condiciones de su pacto delante de Yahveh (11, 11).

También son abundantes las señales que se le piden a Dios. Gedeón que no se sentía seguro de su llamada, ya le había pedido primero una señal al Señor (6, 17). Pero a la hora de conducir el ejército le pide una señal de lo más curioso y popular. Tiende un vellón en la era y pide a Dios que haga caer el rocío sobre él solo y no sobre la era. No contento con señal tan clara, se atreve a pedir otra y es ahora la inversa. Que quede seco el vellón y la era cubierta de rocío. Y también se realiza (6, 36ss). Quizá son ecos posteriores a su victoria con los que el pueblo trataba de asegurar que de antemano estaba sellado su triunfo.

Pero el hecho más curioso, en lo relativo a los votos, es el sorprendente voto de Jefté por el que ofreció a Dios sacrificarle lo primero que le saliera al encuentro después de su victoria. Pensó quizá que sería uno de sus siervos e hizo el ofrecimiento de algo muy valioso, pues mucho era también lo que esperaba del Señor. Nos encontramos así con esa mentalidad popular que juzga que los votos ofrecidos al Señor deben cumplirse literalmente, aun por encima de prohibiciones morales. De esa manera la gente sencilla cree expresar su total dependencia de Dios y su fidelidad para con El. Estamos muy lejos de la mentalidad moralista de los profetas. Y por eso el narrador nos ofrece esta perícopa, sin dar ningún juicio moral sobre ella. La acoge con la actitud positiva del historiador que acoge la realidad de su pueblo.

Algunos autores han tratado de liberarse de un tema tan incómodo con una consideración expeditiva. R. de Vaux asegura que "la historia del voto de Jefté es una etiología cáltica, que sólo arbitrariamente ha sido añadida al relato"¹². Aunque hay rasgos de una etiología cáltica, nos parece que esa forma de interpretación resulta demasiado cómoda. Aparte de que no explica en manera alguna cómo es posible que un dato, tan contrario a las prescripciones del yahvismo, pudiera introducirse y permanecer en un texto tan revisado por los sucesivos redactores del libro.

Nos parece más honesto atenerse a esos datos incómodos de la narración. Jefté nos es presentado como un sincero adorador de Yahveh, no de Baal o de los dioses paganos. Y su acto de entrega de su propia hija nos es presentado, como la acción de un hombre piadoso que, a pesar del dolor que le causa, no ve otra salida que ser fiel al Señor por

¹¹ F. L. Moriarty, Comentario al libro de los Números, cap. 6, en *Comentario bíblico San Jerónimo*, tomo I, pp. 263s. Madrid 1971.

¹² R. de Vaux, *Historia Antigua de Israel*, tomo II. Madrid 1974, p. 320.

encima de todas las cosas. "A pesar de su vida azarosa, Jefé se muestra hombre religioso, que reconoce la supremacía de Yahveh sobre todos los otros dioses. Una vez hecho el voto, estaba completamente convencido de que tenía que cumplirlo"¹³. Y es esa buena voluntad del hombre piadoso la que pone de manifiesto el hagiógrafo, no obsesionado todavía por los abusos de un culto inmoral. Estamos así más cerca de nuestro pueblo y de su religión que parece descuidar a veces ciertos preceptos morales, pero que vive sus ritos con fe ardiente, pues es a través de ellos como experimenta la seguridad de su vida y de su destino. No deja de ser sorprendente que el autor de la carta a los hebreos cite a Jefé, entre los hombres más destacados por su fe en la historia santa.

Pero los votos tenían también otras veces la finalidad de ejercitar la justicia. Cuando se cometió el terrible crimen de Guibeá, se congregaron las multitudes del pueblo en Mispá. Allí el hombre que había sido injuriado narró la trágica historia. Entonces "todo el pueblo se levantó como un solo hombre, diciendo: 'ninguno de nosotros marchará a su tienda, nadie volverá a su casa. Echaremos a suertes'" y marcharemos a la guerra (20, 8ss). Se trata de un juramento público delante de Yahveh y de la utilización de las suertes sagradas. Votos del pueblo por la justicia, apoyados en la palabra del Señor.

También nos movemos en nuestro libro en ambiente sobrenatural, donde los milagros son frecuentes. Ya hemos visto cómo Dios interviene siempre en los momentos decisivos de las luchas de Israel y utiliza las fuerzas naturales o los sentimientos del terror contra sus adversarios. Ya hemos hablado de las señales portentosas, como la del vellocino cubierto de rocío. Estos milagros son cosa corriente en la narración. Sansón una vez que estaba a punto de sucumbir por la sed, siente que se le abre milagrosamente una cisterna que estaba seca y allí pudo saciar su ansia (15, 18). Gedeón contempla cómo el ángel de Yahveh extiende la punta de su bastón y al contacto salen llamas que consumen el sacrificio (6, 21). También los padres de Sansón contemplan entre las llamas del sacrificio al ángel de Yahveh que ascendía con ellas hacia el cielo (13, 20). Y la madre de Sansón recibe la gracia milagrosa de dar a luz, a pesar de su esterilidad (13, 2s). Lo maravilloso aparece así mezclado con la vida real sin el menor de los conflictos, de la misma manera que sucede en la mayoría de nuestros ambientes de religiosidad popular.

Señalamos por último la abundancia de manifestaciones exteriores de culto a través de las cuales se expresa la piedad interior. Procesiones en las que una tribu entera marcha gozosa, cargando su ídolo y demás instrumentos del culto a su alrededor, hacia la patria que esperan conquistar (18, 21ss). La misma aventura de robar el santuario privado de Miká y llevárselo a su tierra es un acto de bandolerismo religioso muy propio del pueblo antiguo y moderno. Eran épocas en que "las fronteras entre el baalismo y el yahvismo" en aquellas regiones agrícolas y en tiempos arcaicos, "no eran ni claras ni estables"¹⁴. Por eso hay discusión

¹³ Arnaldich, *lug.*, cit., p. 162.

¹⁴ G. Auzou, *lug.*, cit., p. 246.

sobre el significado del efod de oro que Gedeón mandó construir y que vino a convertirse en un templo que asentaba su influencia política. El mismo Miká quería tener en su casa una casa de Dios. Y Gedeón no dudó en levantarse por la noche con sus fieles, para derribar el árbol de Baal y quemar su madera. De esa manera juzgaba luchar valientemente por la causa de Yahveh, destruyendo los ídolos paganos (6, 27).

Otros muchos detalles folklóricos que aparecen en el libro tenían sin duda carácter religioso popular, como el canto triunfal tras la victoria contra Sísara, o las fiestas agrícolas con que el pueblo celebraba y se prostituía ante la imagen que hizo Gedeón. O las adivinanzas y cantares que tan frecuentes son en la historia de Sansón. Y es que todo el mundo de la cultura popular, entonces como ahora, estaba transido por el espíritu de la religión.

Ahora bien, lo significativo en todas estas manifestaciones religiosas es que forman parte de una religión liberadora y que impulsa al pueblo a defender sus derechos y a luchar contra los que se los conculcan. Una religiosidad típicamente popular, pero no por eso alienante, como algunos pretenden. Y a pesar de que se trata de una religión que despierta constantemente en el pueblo una conciencia de culpabilidad y pecado. La religión popular es en el libro de los Jueces, alma viva de toda la vida y de todas las luchas liberadoras de un pueblo que confía en Yahveh y que se siente apoyado por su fuerza omnipotente.

No pretendemos canonizar esa religiosidad popular ni sus formas. Reconocemos sus limitaciones y la necesidad de una constante crítica evangélica. Pero con tal que respete el alma del pueblo y su cultura hoy cristiana, como nos lo ha señalado Puebla.

El Recurso a la Violencia

Nos queda por considerar un aspecto muy importante y conflictivo que se da en toda reflexión cristiana sobre el Antiguo Testamento. Y es la utilización de la violencia, como camino de liberación y de nuevas conquistas, justificada por un mesianismo que tiende a identificar la causa de Israel con la de Yahveh. En este sentido, no puede menos de llamar la atención al que lee nuestros textos a la luz de la moralidad evangélica. Se da aquí una tensión difícil de conciliar entre la justificación de agresiones, asesinatos y guerras y el espíritu de amor que se resiste por todos los medios a la violencia. Y por eso se ha optado fácilmente por uno solo de los dos extremos, rechazando el otro por inmoral o por idealista.

Para juzgar de los hechos, no se puede olvidar la situación en que se encontraba el pueblo de Israel. Eran tribus dispersas en medio de un territorio extranjero, amenazadas a cada instante en su propia supervivencia. Toda consideración de tipo moral parecía algo extraño y lujoso para esa circunstancia de vida o muerte. Además faltaban mediaciones de cualquier tipo que pudieran canalizar los esfuerzos de paz. No eran estados propiamente consolidados, sino grupos dispersos. Los líderes eran carismáticos que se decidían en un momento de angustia a reclutar a sus hermanos y organizarlos para la liberación o para el ataque. Pues

en muchos casos el ataque era la única forma eficaz de defensa. El libro nos describe esa situación, con una gran preocupación teológica de la responsabilidad del pueblo ante Yahveh, pero a la vez con una gran desaprensión moral, en cuanto se refiere a la utilización de los medios contra los adversarios. En ese punto, ni se levantan las sospechas de una posible inmoralidad en la aplicación de la violencia o en la muerte de los vencidos.

Es Dios mismo quien prescribe la destrucción de los dioses y altares de los pueblos nativos, lo que significaba de suyo una agresión estimuladora de guerras (2,2; 6,25). En la guerra se da como la cosa más natural el pasar a cuchillo a las ciudades vencidas (1,25; 18,27; 4,16; 9,45). Algunos de los Jueces, como Eliud, se encumbra al poder por medio de una venganza artera y dolosa (3,20). Hasta Gedeón, el más glorioso de los Jueces, se nos describe con una gran crueldad aun contra sus hermanos que no le han ofrecido ayuda. Torturó a los ancianos en Sukkot y pasó por las armas a los habitantes de Penuel (8,17). El mismo exhorta a sus hijos, a que maten en su presencia a los jefes tomados prisioneros. Como los muchachos eran aún muy jóvenes, no se atrevían, y el mismo Gedeón los ultima por su propia mano ante sus hijos (8, 20ss). Jefté no teme asesinar a su propia hija en sacrificio y sus hombres asesinan a multitud de hermanos de raza. Sansón mata y asesina, por venganza, a cuantos caen bajo su fuerza. Y en el fondo late el deseo de aniquilar a todos los enemigos de Israel. "¡Así perezcan todos tus enemigos, oh Yahveh!" (5, 31).

De todas maneras, los hechos como tales no nos pueden escandalizar. Son trágica realidad, corriente en muchas de las guerras. Más problemático es el mesianismo que tiende a hacer santas todas las guerras del pueblo. Pues se corre siempre el peligro de satanizar a los adversarios a la vez que se diviniza la propia causa, siempre ambigua. Por eso hay que distinguir entre una sana concepción religiosa que aviva la fe en el apoyo de Dios a las justas causas del pueblo y la absolutización que sacraliza lo que no pasa de ser humano e interesado. Aquí el Evangelio con su apertura universalista ha de encauzar las tendencias humanas que tienden siempre a apropiarse el apoyo de Dios para reforzar los propios intereses.

No se trata de hacer un Dios neutro e indiferente, sino de relativizar un poco la adhesión de Dios a nuestra causa, aun cuando la veamos justa. De la misma manera no se puede olvidar que hoy nuestras circunstancias son muy diversas y que existen siempre numerosas instancias sociales y políticas, capaces de mediar en los conflictos sin recurrir siempre a la violencia, como vemos en nuestro libro. Los israelitas del tiempo de los Jueces vivían verdaderamente inseguros y asediados sin cesar y no tenían otras armas que sus espadas. El Evangelio ha aportado también una insistencia en los caminos de la conciliación que no puede recusar el cristiano.

Conclusión

En nuestro libro nos hemos encontrado con una larga etapa de la historia en la que los estados de cautiverio y de liberación se suceden incesantemente. Faltan visiones más lejanas de la historia que interpreten los actuales acontecimientos en un esquema de liberación final definitiva, o que abarque a todas las tribus. Todas las batallas de nuestro libro se refieren a grupos aislados que pelean sin tener conciencia de la suerte de sus otros hermanos. Eso mismo da a las batallas y luchas liberadoras un dramatismo mayor, pues en cada una parece jugarse la suerte del pueblo.

Nos hemos encontrado también con un pueblo que se va haciendo y va surgiendo en medio de esas luchas, muchas veces fratricidas, pero gracias a las cuales se va avivando la fe en Yahveh, en su pueblo elegido y en su misión futura. Son tiempos todavía agrestes y violentos, en que se lucha por la vida y la muerte y con escaso sentido moral. Se impone ante todo un mesianismo que aviva la fe religiosa, pero que encierra un absolutismo que el Evangelio se esforzará por desvirtuar universalizándolo.

Como dijimos al principio, no queremos hacer de esta narración un modelo que habría que imitar. Nos ha parecido más bien necesario proponer nuevos modelos liberadores que contribuyan a dar a los textos un genuino sentido simbólico y les resten la exclusividad que induce a la ideología. Será por tanto necesario desarrollar nuevos textos, nuevas dimensiones de la historia de Israel que iluminen de modo diverso nuestra compleja e irrepetible situación. Modelos religiosos que orienten al pueblo a la vez que lo ayuden a una vivencia moral de los acontecimientos. En este sentido, nunca podrá quedar aislado el A. Testamento, sino que deberá ser asumido y complementado con el mensaje definitivo del Nuevo. Teniendo en cuenta que nuestro pueblo sigue siempre en ese tránsito difícil del Antiguo al Nuevo, con muchas situaciones del primero, pero con la riqueza insustituible de Jesucristo.

NOTAS Y DOCUMENTOS

La Participación en la Acción Evangelizadora de la Iglesia en América Latina

P. Jorge Jiménez, C.J.M.
Director de la Sección de Pastoral Social,
del Instituto del CELAM, Medellín

Ya desde la preparación de la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, el valor participación fue señalado como línea clave tanto para hacer el diagnóstico pastoral de la realidad social y eclesial de América Latina como para animar una acción evangelizadora capaz de responder a los retos y exigencias que esa realidad hace a la Iglesia. Desde entonces, igualmente, el ámbito de la participación cubría tanto la Iglesia "en todos sus niveles y tareas", como la sociedad "en sus diferentes sectores" y las naciones de América Latina "en su necesario proceso de integración" (Doc. de Consulta 35).

¿Cuál fue el motivo de esta insistencia? Ciertamente no lo podemos atribuir a un capricho o a una arbitrariedad. Es innegable el papel decisivo que ha jugado la participación en los diagnósticos de la realidad de América Latina, así como es un hecho la sensibilidad del hombre latinoamericano con respecto a este valor. Y esto tanto a nivel de la sociedad, principalmente en aquel amplio sector que ha venido tomando conciencia de la situación de injusticia en que vive y de los derechos fundamentales que le da el hecho de ser hombre, como a nivel de la Iglesia; principalmente en aquellas comunidades y grupos, diócesis y parroquias, donde se ha tomado con mayor entusiasmo la renovación promovida y animada por el Concilio Vaticano II.

Sin embargo, la participación para la Iglesia latinoamericana no es meramente un dato, así él tenga tan relevante importancia. Es sobre todo una *doctrina*, que tiene su fundamento en el mismo mensaje evangélico. Si Dios mismo llama al hombre, como hijo suyo, a ser junto con Él "agente activo", cooperador (Puebla 563) y "protagonista" (Puebla 213, 293) de la historia de la salvación, unidos en Alianza (Puebla 276), nadie tiene derecho de excluir al otro de esta obra que Dios quiere que sea común. Por eso la Iglesia puede aportar algo propio a la intelección y práctica de la participación en el mundo, y ciertamente lo puede hacer en la línea de su misión. No obstante esta doctrina de la participación es para la Iglesia un lugar privilegiado de diálogo con las diversas corrientes filosóficas que tratan de interpretar al hombre, con las variadas ideologías que se mueven en nuestro Continente y con las ciencias humanas en sus conclusiones sobre el hombre. De ahí la importancia de este tema en la doctrina social de la Iglesia, claramente comprobada por la reflexión que los Episcopados y muchas comunidades eclesiales han hecho durante esta década en América Latina. De la confrontación entre una realidad de no-participación y unas exigencias evangélicas muy claras, Puebla deduce líneas concretas de acción en este campo que ciertamente tendrán que influir en la eficacia de la acción evangelizadora de América Latina y por lo tanto en la promoción de una sociedad realmente humana en nuestro Continente.

1. Realidad de la Participación en América Latina

Determinar la realidad de la participación en la sociedad y en la Iglesia latinoamericanas, es una primera exigencia para su efectiva promoción. Intentaremos hacer una primera aproximación examinando bajo el lente de la participación a la sociedad en general como a la Iglesia en particular.

1. *En la sociedad latinoamericana.* Marginación es sinónimo de no-participación. Y hablar de marginación hoy en América Latina es un lugar común. En las más variadas expresiones de la vida en sociedad —política, económica, cultural, etc.— encontramos férreas barreras opuestas al ejercicio de la participación en nuestra América.

No obstante el consenso tan amplio que hay en la sociedad latinoamericana sobre la existencia de la marginalidad, la interpretación del fenómeno es muy diversa. ¿Por qué no se participa? Son varias las ideologías que ofrecen interpretación. Puebla, sin tomar una opción ideológica, señala que cuando analizamos más a fondo este fenómeno descubrimos que "no es una etapa casual, sino el producto de situaciones y estructuras económicas, sociales y políticas, aunque haya otras causas" (Puebla 30).

Es por esto por lo que en los últimos años todos los proyectos sociales y plataformas políticas renovadoras incluyen la participación como un objetivo; sin embargo, en raras ocasiones se precisa qué se entiende por participación y con frecuencia, cuando esa explicación se produce, se puede advertir que el concepto de participación es usado con acepciones muy diversas y dentro de límites a veces demasiado estrechos. En algunos planteamientos se aprecia la intención de introducir diversas formas y niveles de participación en instituciones que han venido operando sin permitirla, como si la participación fuera una actividad más que se pudiera agregar a cualquier institución sea cual fuere su naturaleza y su forma de operar.

En síntesis podríamos decir que sobre el tema participación en América Latina podemos señalar dos cosas importantes:

a. La realidad generalizada de la marginación como un fenómeno no causal, ni simple superficial en la sociedad porque se produce sistemáticamente, se origina en diversas instituciones sociales, su vigencia está resguardada y regida por las normas sociales y jurídicas. Sus raíces se hunden en la noción de jerarquización y especialización de funciones individuales y grupales, con el consiguiente desarrollo de un "statu quo" que determina las relaciones entre los individuos y que se considera fundamento inamovible de las estructuras sociales.

b. El tema de la participación social ya no es tan solo una consigna política o una mera discusión filosófico-teórica. A partir de criterios objetivos, los técnicos en planificación del desarrollo, economistas, sociólogos y antropólogos han llegado a la conclusión de que pueden existir programas gubernamentales o privados, bien elaborados técnicamente y contando con los recursos financieros necesarios, pero que no obstante, no resulten por falta de apoyo efectivo de la población. Es decir, la participación del pueblo fue elevada a la categoría de recurso fundamental para la aceleración del desarrollo. Por eso, desde la década del 60, entre los factores determinantes del ritmo del desarrollo de los países hay que añadir otro, intangible e imponderable, que es la voluntad y la capacidad individuales y colectivas de la población para

participar activa y positivamente en los propósitos de aceleración del desarrollo económico y social.

2. *En la Iglesia latinoamericana.* Un análisis de la participación en la Iglesia latinoamericana tiene que partir ineludiblemente del Concilio Vaticano II, y en él, principalmente, de su teología sobre la Iglesia.

"Se da una verdadera igualdad entre todos en lo referente a la igualdad y a la acción, común a todos los fieles, para la edificación del Cuerpo de Cristo" (LG 32). Esta afirmación, dentro de un contexto de la Iglesia concebida como Cuerpo de Cristo, pone al descubierto el problema de la participación en la Iglesia. La pertenencia común nos exige ser parte viva y actuante de la comunidad. Construir en común. "Cual piedras vivas, entrad en la edificación de un edificio espiritual" (1 Ped 2, 5).

Puebla comprueba cómo "la imagen y la situación del Obispo han cambiado quizá en estos años. Se nota un espíritu de colegialidad entre ellos y mayor corresponsabilidad con el clero, los religiosos, las religiosas y los laicos, especialmente a nivel de la Iglesia particular" (Puebla 113 y cf. 664 a 672). Es un hecho, que la Iglesia posconciliar ha visto el nacimiento de numerosos organismos de participación en las diócesis, en las parroquias, en las Iglesias nacionales y aún en la Iglesia universal. Medellín le dio un fuerte impulso a la participación de los laicos a través de la promoción de las comunidades de base que dan posibilidad real de que cada hombre sea agente activo de cambio y construcción de la Iglesia y de la historia.

"Sin embargo, reconocemos que aún estamos lejos de vivir todo lo que predicamos" (Mensaje a los pueblos de América Latina 2). La Iglesia latinoamericana reconoce que tiene que revisarse continuamente (estructuras, organización, normas, conducta) a la luz del Evangelio, en una tónica de humilde servicio (Doc. de Consulta 39). Los mecanismos de participación no son todavía suficientes, tanto a nivel del presbiterio como de la relación laico-sacerdote tanto a nivel de las parroquias como de las diócesis. Dentro de los organismos ya existentes, por falta de revisión continua, se detecta poca funcionalidad en muchos casos. "Es lamentable que no siempre se tiene en cuenta la necesaria coordinación regional y nacional" (Puebla 113). El "juridicismo" sigue siendo un obstáculo importante que imposibilita una participación efectiva a partir de la comunión interior. En resumen, la asimilación de la Iglesia como Pueblo de Dios, no es todavía una realidad en la Iglesia latinoamericana a nivel de las exigencias de la participación.

Finalmente, es dato imprescindible dentro de esta aproximación a la realidad de participación, señalar cómo el Concilio Vaticano II, Medellín y Puebla son animadores incansables de la misma en la Iglesia latinoamericana, pues profesan que la evangelización deberá realizarse en un proceso de participación en todos los niveles de las comunidades y personas interesadas (Puebla 1307).

2. Fundamentación Doctrinal de la Participación

Sin duda, el hombre contemporáneo es particularmente sensible ante el valor participación. También es cierto que su fundamentación teológica es bastante ignorada en el empleo que de este valor se hace en la sociedad actual. Pareciera que su origen, por lo menos en el acento que hoy en día se le da a esta palabra, es más del orden de las ciencias sociales y en parte de la filosofía social. Sin embargo, el asunto es mucho más complejo y rico.

1. *En la tradición del pensamiento cristiano.* Fundamentar en toda su profundidad el concepto de participación exige recurrir a la experiencia griega y bíblica cristiana de la realidad. Platón fue el primero que puso la participación en el centro de su pensamiento, de forma que esta idea quedó siempre ligada a su nombre. La importancia de este paso sólo puede comprenderse teniendo en cuenta el cambio en la experiencia e inteligencia de la "unidad y diferencia de toda realidad" que se produjo desde los presocráticos hasta Platón. Resonante será la influencia de esta doctrina en la tradición postplatónica, particularmente en Plotino y en Proclo.

Para explicar la recepción cristiana de la idea de participación se acostumbra resaltar ciertos pensamientos de la Sagrada Escritura, tanto en Antiguo como Nuevo Testamento. Sin duda que hay aquí todo un pensamiento original que no puede desvirtuarse atribuyéndolo a la filosofía religiosa helenística, reelaborada por los autores neotestamentarios. Los conceptos de comunión y de filiación divina en las fórmulas "en Cristo" y "con Cristo", "permanecer en", "estar", "tener", expresamente en Heb 3, 14 y en Ped 1, 4 tienen un origen que es netamente bíblico cristiano.

En Santo Tomás, de manera extraordinaria se da el encuentro de estas dos experiencias e inteligencias fundamentalmente diversas del ser, encuentro que podríamos decir que todavía hoy determina nuestro pensamiento. Para Santo Tomás la idea recibida de participación vino a ser el esquema ideal que los sostiene y lo domina todo. Como el pensamiento óntico tomista se basa en la idea de participación aparece en las dos tesis centrales: Dios es "esse per essentiam", la criatura es "esse per participationem".

En el pensamiento moderno no escolástico se emplea poco la expresión participación, aunque esto no signifique que no se piense en lo que ella contiene. En todo caso la emplean pensadores como L. Lavelle (en "la presencia total") para explicar la relación entre la conciencia y el ser, y Martín Buber (en "Yo-Tu") para interpretar la correlación interpersonal de yo y tu.

Es importante reconocer que en toda la tradición anteriormente señalada hay siempre una tensión explícita hacia lo concreto que hoy particularmente tiene importancia respecto de las totalidades "particulares" de nuestra realidad, que se presentan en forma variada y graduada: la persona y obra de Cristo, la historia de la salvación, la humanidad, la Iglesia, la sociedad, el Estado, etc. Dondequiera y en la medida en que aparezcan totalidades, deben entenderse como unidades participativas, es decir, como unidades cuyo sentido y esencia solo se cumple por la configuración y la liberación de las "partes" (diferencias, individuos) para su propia realidad. Si las totalidades no se entienden participativamente, se quedan abstractas y no dicen nada (como sería una Iglesia clericalizada que se encerrara en sí misma), o se convierten en totalitarismos, en cuanto las individualidades no se insertan en el todo respectivo de manera auténtica, es decir, participativa sino por coacción y opresión (como sería una Iglesia que tratara de "convertir" bajo la amenaza de las armas, o por la coacción psicológica y social).

2. *En el Documento de Puebla.* Podríamos hablar de dos líneas diferentes, aunque complementarias, que fundamentan doctrinalmente la participación. Una explícitamente teológica que se encuentra principalmente en el capítulo de cristología y en el capítulo de eclesiología, y otra que es más bien de orden antropológico cristiano, inserta dentro de la doctrina social de la Iglesia.

La fundamentación más explícitamente teológica de la participación en Puebla va íntimamente unida al valor comunión, del cual aparece siempre

en el documento como "polo complementario". Así pues de hecho la comunión es una forma de participación: del amor y la vida íntima de Dios. Así describe la vocación del hombre tanto Puebla (cf. 182, 326) como el Concilio Vaticano II (cf. LG 2; DV 2). Por lo tanto participación es un concepto filosófico y teológico más amplio, que puede aplicarse en sentido propio tanto a los misterios de la fe como a los problemas sociales. Comunión, en cambio, no admite igual extensión. Además, participación puede entenderse tanto en forma ontológica (participación de una naturaleza o manera de ser) como dinámica (participar en una acción). Comunión posee una significación claramente ontológica: es un estado o forma estable de vida, que funda un determinado modo de ser.

Dentro de esta dinámica de complementación entre comunión y participación Puebla da un fundamento teológico a la participación

Los textos más explícitos son 292 y 293, que en el capítulo sobre la Iglesia se refieren a la relación de Cristo y María. El primero muestra a la Virgen íntimamente unida y referida a la persona de Cristo, afirmando que "su existencia es una plena comunión con su Hijo". El segundo la llama "colaboradora estrecha" en la obra de Cristo, y describe tal relación como "máxima participación con Cristo". Por lo tanto, comunión aparece como una forma de unión constante basada en relaciones personales estables (Madre-Hijo), de carácter más bien ontológico, y participación como unión en la acción, en la obra común.

A la misma conclusión nos conducen los números 563 a 565, textos estos que pretenden resumir, a modo de introducción de la tercera parte, la manera como la Iglesia de América Latina vive la comunión y la participación. Así, el número 563 nos da una buena síntesis de la fundamentación teológica de la participación: "Dios nos llama en América Latina a una vida en Cristo Jesús. Urge anunciarla a todos los hermanos. La Iglesia evangelizadora tiene esta misión: predicar la conversión, liberar al hombre e impulsarlo hacia el misterio de comunión con la Trinidad y de comunión con todos los hermanos, transformándolos en agentes y cooperadores del designio de Dios". La participación es pues una cooperación activa en la obra de Dios, en la historia de la salvación, en la cual todos tenemos el derecho de colaborar. Pero la participación es para la comunión con la Trinidad y para la comunión con todos los hermanos a través de acciones de liberación.

La doctrina social de la Iglesia preferentemente fundamenta la participación en la visión integral del hombre que ella tiene como propia y original (PP 13). Es interesante, en este sentido, ver cómo las múltiples reflexiones que se hacen en el pensamiento social de la Iglesia sobre la participación convergen en la concepción del hombre como protagonista o artífice de su propio destino, expresión clásica en *Mater et Magistra*, en el Concilio, en *Populorum Progressio*, etc. "El hombre no es verdaderamente hombre más que en la medida en que, dueño de sus acciones, y juez de su valor, se hace él mismo autor de su progreso" (PP 34). Puebla recurría con frecuencia a esta expresión para señalar, por ejemplo, cómo una evangelización que no logre "transformar al hombre en sujeto de su propio desarrollo individual y comunitario" (485) es una evangelización mutilada o cómo la promoción humana encuentra en este valerse por sí mismo (por lo tanto en esta posibilidad real de participar) el primero de sus objetivos (cf. Puebla 477).

Sin embargo la raíz que da unidad a la visión cristiana del hombre, y que permite en ella la integración de las demás visiones en cuanto tienen de auténtico, es la vocación a la vida divina, máxima participación de Dios al hom-

bre, hecho sobrenatural, pero que tiene aspectos naturalmente cognoscibles por los hombres sinceros (319, cf. 320). Sin lugar a duda aquí se encuentra el fundamento más profundo de participación y la fuente más importante de su promoción.

Vale la pena señalar, igualmente, que la comprensión del valor participación en una visión cristiana del hombre no es independiente del valor libertad —como lo hace explícitamente Puebla en el capítulo de la verdad sobre el hombre (Puebla 321 a 329)— ni tampoco del valor igualdad —como lo hace *Octogésima Adveniens* (nn. 22 y 24)—. Y esto urgido por la misma realidad de los hombres hasta tal grado que no es extraño hoy día encontrar en muchos sectores de la población latinoamericana la conciencia de que bien valen la pena ciertas reducciones de la libertad, así se pueda tener una mayor participación en lo mínimo vital.

3. *En las ciencias sociales.* El análisis de la realidad social latinoamericana en sus diversas dimensiones ha llevado a los científicos sociales al estudio obligatorio del tema de la participación del pueblo en los planes de desarrollo económico y social y aún de una manera mucho más importante, al estudio de la gestión que los individuos y los grupos deben desarrollar en la vida de la nación. Hay aportes ciertamente nuevos e importantes. Detrás de ellos se mueven varias ideologías y teorías, que exigen discernimientos cuidadosos. Sin embargo, hoy en día no se puede prescindir de estos aportes. Es tarea de la doctrina social de la Iglesia, hacer los discernimientos necesarios y promover esos valores para que contribuyan eficazmente a la participación real que exige la dignidad del hombre, integralmente considerado.

Solo como ejemplo se pueden señalar aportes en el campo económico, como el paso de la heterogestión a la autogestión productiva, o en el campo político en la promoción de la organización como medio efectivo de participación.

3. Proyecciones Pastorales

Lejos de ser un mero ejercicio especulativo el que impulsa a Puebla a profundizar en lo que es la participación, su significación y su realidad, lo que se busca en definitiva es que comunión y participación sean parámetros de acción para "trabajar por la justicia, por la verdad, por el amor y por la libertad" (Mensaje a los Pueblos de América Latina 8).

El ejercicio de la participación tiene repercusiones tanto al interior de la Iglesia como en su acción hacia el mundo. Podemos señalar las siguientes líneas que encontramos en el Documento de Puebla.

1. *En el interior de la Iglesia.* La acción evangelizadora de la Iglesia en América Latina hoy exige la participación de todos los miembros del Pueblo de Dios, pues "la misión evangelizadora es de todo el Pueblo de Dios" (348). ¿Cómo lograrlo? Sin duda es este un campo donde la "creatividad y la audacia" (Puebla 476) juegan un papel importante. Y donde las iniciativas meramente personales no funcionan. La comunidad eclesial, en todos sus niveles, es el lugar donde deben concretarse. Aún más, Puebla anima a cada comunidad eclesial a "ensayar formas de organización y estructuras de participación, capaces de abrir camino hacia un tipo más humano de sociedad" (273).

Particular importancia da Puebla a la planeación pastoral como mecanismo eficaz de la participación al interior de la Iglesia. En ella, cuando se

realiza no de manera discriminante sino plenamente participante, la comunidad cristiana toda encuentra su lugar propio en la construcción del Pueblo de Dios. "La acción pastoral planificada es la respuesta específica, consciente e intencional, a las necesidades de la evangelización. Deberá realizarse en un proceso de participación en todos los niveles de las comunidades y personas interesadas, educándolas en la metodología de análisis de la realidad, para la reflexión sobre dicha realidad a partir del Evangelio; la opción por los objetivos y los medios más aptos y su uso racional para la acción evangelizadora" (1307). Sin duda este camino de la planeación pastoral será de muy importante recorrido en la aplicación de la Conferencia de Puebla. No basta participar, no basta evangelizar: la Iglesia latinoamericana quiere que su acción evangelizadora sea "consciente e intencional" y por eso exige que sea "planificada", dentro de una "pastoral de conjunto", "de manera orgánica".

La acción planificada desemboca necesariamente en acciones organizadas. Esto está previsto por Puebla. Lo señala principalmente a propósito de la acción evangelizadora de los laicos (Puebla 806 a 808).

Las comunidades de base eclesiales son estructuras nuevas que posibilitan una participación efectiva en toda la vida de la Iglesia (Puebla 629).

2. *En la acción de la Iglesia en el mundo.* La profundización que la Doctrina social de la Iglesia ha hecho del valor participación la ha llevado a convertirlo en el valor clave que ella promueve desde el Evangelio con miras a la construcción de una sociedad auténtica y realmente humana (cf. Puebla 1162 y 1220).

Es interesante en este sentido anotar cómo el Documento de Puebla, que en las tres primeras partes habla sistemáticamente de "comunidad y participación", al llegar a la cuarta parte que comprende principalmente su acción ad extra en la sociedad latinoamericana, sólo habla de participación. En realidad, una sociedad participativa viviría más plenamente el mensaje evangélico (Puebla 279). Puebla en este campo reafirma una línea que jugó papel predominante en el mensaje de Medellín (Documento de Justicia). La participación para que sea eficaz en la construcción de una nueva sociedad debe concretarse en la organización. Es cierto que la construcción y puesta en marcha de un nuevo proyecto histórico corresponde al pueblo; sin embargo esto no pasará de ser una pura afirmación vacía si no se apoya la organización del mismo. "El pueblo en su dimensión total y en su forma particular a través de sus organizaciones propias construye la sociedad pluralista" (Puebla 1220). Importante fue la insistencia de Juan Pablo II en sus discursos en México sobre el derecho de los obreros y de los campesinos (discursos en Oaxaca y en Monterrey) a organizarse, y la tarea de la Iglesia en animar y promover dichas organizaciones. Puebla lo recoge repetidamente en su documento: 477, 1163, 1244, e insiste en que esta organización debe ser global (cf. 135, 136, 492, 503). Sobre este particular va siendo cada día más abundante la reflexión por parte de la Iglesia latinoamericana. Pero, de nuevo es importante recordarlo, este es un campo que requiere "creatividad y audacia", que requiere "ensayos"; este es un campo en el cual están muy directamente comprometidas las comunidades cristianas a trabajar a la luz de *Octogesima Adveniens* en el número 4. Los mecanismos apropiados de participación, difícilmente vienen de fuera de las comunidades, ellas tienen que crearlos.

3. *En la opción preferencial por los pobres.* No podemos olvidar en las proyecciones pastorales de la participación, que Puebla hizo una opción pre-

ferencial por los pobres. No se trata solamente de que ellos sean objeto de nuestra atención. Hay una veta de pensamiento, importante de profundizar a partir de Puebla, sobre el papel protagónico de los pobres en la transformación de América Latina, pues "ellos tienen un potencial evangelizador" (1147), "ellos realizan en su vida los valores evangélicos de solidaridad, servicio, sencillez y disponibilidad para acoger el don de Dios" (1147), ellos, "con fuerza privilegiada, intuyen una calidad de vida más humana" (132), son los miembros preferentes de nuestras actuales comunidades de base (643), de ahí "la necesidad de escucharlos, acoger lo más profundo de sus aspiraciones, valorizar, discernir, alentar..." (974). En verdad, el puesto que deben ocupar los pobres en la Iglesia y en la sociedad de América Latina, a la luz de los textos anteriores, está por recorrerse, para hacer efectivo el espíritu de participación que anima a Puebla.

El Ministerio según E. Schillebeeckx

Fr. Boaventura Kloppenburg, O.F.M.
Obispo Auxiliar de Salvador, Bahía, Brasil

En un artículo sobre "La Comunidad Cristiana y sus Ministros", para el n. 153 (1980) de la revista *Concilium* (posteriormente algo más desarrollado en el libro *Le Ministère dans L'Eglise*, CERF, París 1981), el Prof. Edward Schillebeeckx, O.P. (=ES) distingue fundamentalmente entre la concepción del ministerio vigente en el primer milenio, sobre la base de criterios teológicos, y del segundo milenio, sobre la base de factores extrateológicos (cf. pp. 396-397, 421, 424-425; estas citas se refieren a la edición española de la mencionada revista).

Después de presentar lo que afirma ser "el espíritu con que el Nuevo Testamento habla del ministerio en la Iglesia" (pp. 398-402), ES informa en la p. 402:

"Esta concepción neotestamentaria del ministerio recibió —tras años de formas diferenciadas, pero todavía bastante uniformes en las diversas comunidades— una sanción canónica oficial, el año 541, en el canon 6 del gran Concilio de Calcedonia. En forma jurídica, este canon repite claramente la concepción del ministerio eclesiástico vigente en el Nuevo Testamento y en la Iglesia antigua. Es una concepción que aparece también en la teología patristica y en las liturgias antiguas. Dicho canon no solo condena toda forma de 'ordenación absoluta', sino que la declara inválida: 'Nadie puede ser ordenado de manera absoluta (*apolelyménos*), ni sacerdote ni diácono... Si no se le ha asignado claramente una comunidad local, en la ciudad o en el campo, en un *martyrium* o en un *monasterium*, el Sacrosanto Concilio decide que su *ordinatio* (*cheirotónia*) es nula e inválida... y que, por tanto, en ninguna ocasión pueden ejercer función alguna".

Antes de ver las conclusiones que ES saca del canon 6 de Calcedonia, conviene hacer una breve consideración crítica sobre este mismo canon, que, según ES, es fundamental para su concepto sobre el ministerio eclesiástico.

Primero sobre el mismo texto del canon 6 del Concilio de 451 (y no 541, como escribe ES). Según *Concilioorum Oecumenicorum Decreta* (Herder 1962) la versión latina del texto es esta:

VI. Ut nullum absolute liceat ordinari: Nullum absolute ordinari debere presbyterum aut diaconum nec quemlibet in gradu ecclesiastico, nisi specialiter ecclesiae civitatis aut possessionis aut martyrii aut monasterii qui ordinandus est pronuntietur. Qui vero absolute ordinantur, decrevit sancta synodus, irritam esse huiusce modi manus impositionem, et nusquam posse ministrare, ad ordinantis iniuriam.

En español sería:

VI. Que nadie sea ordenado de modo absoluto: Nadie debe ser ordenado de modo absoluto, ni presbítero, ni diácono ni en cualquier otro grado eclesiástico, si no es especialmente asignado a una iglesia de ciudad o de aldea, a una capilla de mártir o a un monasterio. Para los que son ordenados de modo absoluto el santo sínodo decretó que tal imposición de manos sea sin efecto y que en ninguna parte puedan ejercer su ministerio, para confusión del que los ordenó.

Históricamente, el canon 6 de Calcedonia es una clara reacción contra un abuso anterior y que entonces era preocupante: los clérigos vagantes, que iban de una ciudad a otra. Ya en 314 el Concilio de Arles había determinado en su canon 21 que los presbíteros y diáconos que abandonan la iglesia para la cual fueron ordenados se ordenara su deposición. El canon 5 de Calcedonia se dirige contra "los obispos y clérigos que se pasan de una ciudad a otra" y declara que las determinaciones de los concilios anteriores contra los clérigos vagantes todavía tienen fuerza de ley. Es en este contexto de cierta indisciplina clerical en el que aparece el canon 6.

Es, pues, evidentemente un canon *disciplinar* y no doctrinario o dogmático (por eso tampoco está en el *Enchiridion Symbolorum* de Denzinger), indicando una *condición* para la válida ordenación, así como el canon 2 de Calcedonia declara nula la ordenación recibida por simonía. Pertenece al poder de conducción de la Iglesia establecer condiciones para la válida administración de un Sacramento, como lo hizo con la Penitencia y el Matrimonio. "Perpetuamente tuvo la Iglesia poder para estatuir o mudar en la administración de los Sacramentos, salva la sustancia de ellos, aquello que según la variedad de las circunstancias, tiempos y lugares, juzgara que convenía más a la utilidad de los que reciben o a la veneración de los mismos Sacramentos", declaró el Concilio de Trento (Dz 931). En virtud de este mismo poder de conducción el Concilio de Trento, con un tono más solemne que el de Calcedonia, declara: "Enseña el santo Concilio que en la ordenación de los Obispos, de los Sacerdotes y demás órdenes no se requiere el consentimiento, vocación o autoridad ni del pueblo ni de potestad y magistratura secular alguna, de suerte que sin ella la ordenación sea inválida; antes bien decreta que aquellos que ascienden a ejercer estos ministerios llamados e instituidos solamente por el pueblo o por la potestad o magistratura secular y los que por su propia temeridad se los arrojan, todos ellos deben ser tenidos no por ministros de la Iglesia, sino por ladrones y salteadores que no han entrado por la puerta (Jn 10, 1)" (Dz 960).

Pero ES ni siquiera parece sospechar que con el canon 6 de Calcedonia estamos simplemente ante una reglamentación disciplinar de clérigos vagantes.

ES supone un solemne canon dogmático, del cual es capaz de sacar una impresionante serie de conclusiones:

1. "Sólo quien sea llamado por una comunidad determinada para ser su presidente y guía puede recibir la *ordinatio*" (p. 402). Corolario: Una ordenación absoluta "sin que el candidato fuera invitado por una determinada comunidad a presidirla (o fuera aceptado por ella en atención a la actividad que hubiese realizado) era nula e inválida" (p. 403). Esta es, según ES, la razón del aspecto "*eclesial*" de la ordenación.

2. "La ordenación no implica sólo imposición de manos por parte de un obispo junto con la invocación o *epiclesis* del Espíritu Santo, sino también, como condición de validez, la llamada, designación o aceptación por parte de una determinada comunidad cristiana" (p. 403). A esta "llamada, designación o aceptación por parte de la comunidad" ES llama *cheirotonia* y la considera como un elemento *esencial* o incluso "la esencia" de la ordenación (cf. pp. 403, 417; pero en vano la buscamos en el texto del canon 6).

3. "La *comunidad* llama: ahí reside la 'vocación sacerdotal'" (p. 403). Y dado que esta comunidad es "comunidad de Jesús", la designación hecha por ella se entiende como un "don del Espíritu Santo", por consiguiente un "hecho *pneumatológico*".

4. Por todo eso "el ministerio es una realidad esencialmente *eclesial*, *pneumatológica*, y no una cualificación ontológica" (p. 403). "La condición sacerdotal no afecta al cristiano individual, sino a la comunidad cristiana como colectividad" (p. 414).

5. "Un ministro que, por cualquier motivo, dejara de presidir una comunidad volvía *ipso facto* a ser 'laico' en el pleno sentido de la palabra (p. 404).

6. "No por el simple hecho de tener 'potestad de ordenación' se puede presidir una comunidad y, en consecuencia, la eucaristía; antes bien el dirigente designado o aceptado por la comunidad recibe, mediante esta incorporación a una determinada comunidad, todas las facultades necesarias para dirigir una comunidad cristiana" (p. 404). Es, pues, "la incorporación a una comunidad" el medio de conferir todo lo necesario para dirigir una comunidad, incluida la presidencia de la eucaristía.

7. "El presidente de la comunidad tiene, en virtud del derecho de la comunidad a la eucaristía, el derecho de presidir la misma eucaristía. Dado que la comunidad es una comunidad eucarística, sin eucaristía no puede vivir evangélicamente. Si no hay presidente, elige de entre sus filas un candidato apropiado" (p. 405).

8. "Quien tiene la competencia para dirigir la comunidad es *ipso facto* también presidente de la eucaristía (en este sentido, la presidencia de la eucaristía no necesita una competencia *aparte*, distinta de la dirección)" (p. 411). Por eso el hecho actual de cristianos que "presiden" sus comunidades pero no pueden celebrar la eucaristía, debe ser considerado como una "anomalía *eclesiológica*" (p. 428).

9. "El sujeto activo de la eucaristía era la comunidad... El pueblo celebra, y el sacerdote se limita a presidir con espíritu de servicio" (p. 413).

Esta habría sido, en sus grandes líneas, la concepción más o menos general

del primer milenio, con una "sanción canónica oficial" en el canon 6 del gran Concilio de Calcedonia (p. 402).

En el segundo milenio, siempre según ES, se olvidó del aspecto eclesial y pneumatológico y se hizo una interpretación "directamente cristológica" con la "privatización" del ministerio (p. 415, título).

Hubo, pues, siempre según ES, un cambio esencial en la misma doctrina oficial sobre el ministerio. Este cambio se debe a los Concilios ("decididamente latinos") de Letrán: el tercero en 1179 y el cuarto en 1215, que, de hecho, rompieron con la concepción de Calcedonia, que tenía en el "titulus ecclesiae" el "único título de ordenación" (p. 416). El título nuevo, predominante en este segundo milenio, sería el "beneficium".

Con la determinación, por el IV Concilio de Letrán, según la cual la eucaristía puede ser realizada únicamente "por un sacerdote válida y lícitamente ordenado", se hizo, según ES, "una versión restrictiva: desaparece algo que antes era esencial: el nexo con la elección por parte de la comunidad; y la dimensión eclesial de la eucaristía queda reducida al 'sacerdote celebrante'" (p. 417).

Tan fundamental cambio se hizo por motivos extrateológicos (p. 417).

Y el motivo principal estaría en el renacimiento del derecho romano, más precisamente en el principio de la "plenitudo potestatis": la autoridad como *valor en sí*, separado de la comunidad (pp. 419-420).

Con eso vino la *privatización* del sacerdocio: "El sacerdocio fue considerado más como un 'estado de vida personal' que como un servicio ministerial a la comunidad" (p. 421).

"Ese es el punto fundamental en que se distingue el segundo milenio del primero" (p. 421).

La relación ahora ya no es entre *ecclesia* y *ministerium* sino entre *potestas* y *eucharistia* (p. 421). "La ordenación se transforma en la colación de una *potestas* particular, la de realizar la *consagración* eucarística" (p. 422).

Así "nació una teología del ministerio carente de eclesiología" (p. 424). Oscurecido "el significado eclesial-carismático y pneumatológico del ministerio", éste "queda progresivamente inserto en un marco jurídico, separado del 'sacramento de la Iglesia'" (p. 424).

Y el Concilio Vaticano II, "aunque ha recogido conscientemente en numerosos puntos las intuiciones teológicas de la Iglesia antigua, se ha quedado indudablemente en un *compromiso* entre los dos grandes bloques tradicionales en la Iglesia" (p. 425), pues sigue hablando de la "potestas sacra" (ib.).

Tratando de evaluar algunas actuales formas y praxis "alternativas" de ministerio (pp. 429-438), ES informa que "surgen casi exclusivamente gracias a la mediación de lo que, de momento, debe llamarse 'ilegalidad': pero al mismo tiempo garantiza que en la Iglesia "siempre ha sido así" (p. 431). Por eso "existe la posibilidad de que los cristianos de base desarrollen desde abajo una praxis eclesial que, si bien al principio choca con la praxis oficial vigente, puede llegar a ser, en su oposición cristiana, la praxis dominante de la Iglesia" (p. 431). Pero es necesario atender a un criterio fundamental: esta nueva praxis alternativa "debe estar habitada por el *lógos* cristiano, es decir, por lo que llamamos 'apostolicidad' de la comunidad" (p. 432). La praxis alternativa será reconocida en la medida en que "habe en ella un *lógos* cristiano, una verdadera apostolicidad, es decir, en la medida en que constituya una posibilidad de vida cristiana dotada de sentido" (p. 434).

"Lógos cristiano"="apostolicidad"="vida cristiana dotada de sentido".

Este es el criterio.

Basado en este "lógos cristiano", ES proclama:

1. "El derecho de la comunidad cristiana de hacer por sí misma todo lo que se requiere para que sea una auténtica 'comunidad de Jesús'" (p. 432).
2. "El derecho de la comunidad a la eucaristía" (p. 432).
3. "El derecho apostólico de la comunidad a tener dirigentes" (p. 432).
4. La "única causa" de la actual "aporía sacramental" es "la falta de un sacerdote *célibe* de sexo *masculino*, dos conceptos no teológicos" (p. 433).

Son razones suficientes que autorizan nuevas praxis alternativas de ministerio, como invitar a sacerdotes casados reducidos al estado laical o incluso a mujeres a presidir la eucaristía. Por las indicadas razones del "lógos cristiano" semejantes nuevas praxis alternativas son:

* dogmática y apostólicamente posibles (p. 435);

* se hacen *praeter ordinem*, no contra (p. 435);

* no presentan problemas desde el punto de vista ético (p. 435).

Más: "Hablar de 'herejes' o de personas que 'están fuera de la Iglesia' a causa de tal praxis me parece absurdo desde el punto de vista eclesial" (p. 435)

Así enseña el Profesor Dr. Edward Schillebeeckx, O.P., sobre el ministerio en la Iglesia.

La Comunicación Social en el Pensamiento de la Iglesia en A. L.

25 Años de Reflexión

P. Benito D. Spoletini, S.S.P., Bogotá

El pensamiento de la Iglesia Latinoamericana sobre la Comunicación Social está consignado en múltiples documentos, producidos desde la fundación del CELAM hasta 1980, y que constituyen un valiosísimo "corpus" doctrinal que no tiene igual en las Iglesias de otros Continentes¹. La presente investigación se concentra exclusivamente en los documentos que tocan los medios de comunicación en sentido global, dejando de lado los sectoriales dedicados a la prensa, al cine, a la radio y a la televisión. Haré alguna referencia a las Asambleas ordinarias del CELAM, que se han interesado a este problema.

¹ Los documentos que utilizo están recopilados en B. D. Spoletini, *Comunicación Social e Iglesia* (Documentos de la Iglesia Latinoamericana 1959-1976) Ed. Paulinas, Bogotá 1977. Estos documentos los cito con el número de la página; y en DECOS/CELAM, *Evangelización y Comunicación Social en América Latina* (problemas y perspectivas), Ed. Paulinas, Bogotá 1979. Este volumen contiene los documentos de 1977-1978. Los cito con número de párrafo; idem el Documento de Medellín y el de Puebla.

Desde su nacimiento, este máximo organismo de la Iglesia en AL se ocupó de los modernos "medios especiales de propaganda". En las Conclusiones de la I Conferencia General del Episcopado (Río de Janeiro, 25 de julio a 4 de agosto de 1955), le dedicó todo el Título VI (nn. 61-68). Las sugerencias y los votos, naturalmente, reflejan la mentalidad de la época, preocupada de la "propaganda", pero no faltan indicaciones permanentes: se reconoce la "creciente importancia" de estos medios; se sugiere la utilización de la "técnica moderna" para hacer más atractivo el mensaje; se pide la promoción de las escuelas de periodismo y la realización de la "Confederación latinoamericana de diarios", etc. Tal vez lo más novedoso de todo, es la creación de una sub-comisión de prensa, cine, radio y televisión, como parte del Sub-Secretariado de la Preservación y Propagación de la Fe Católica del CELAM².

No está demás recordar aquí que nuestra Iglesia continental tuvo siempre una particular sensibilidad al problema de los medios de comunicación social. En los años 50, en el Continente, pululaban diarios y revistas de renombre. Mencionamos de paso: *El Pueblo* de Buenos Aires, *El Bien Público* de Montevideo, *La Religión* de Caracas, *El Catolicismo* de Bogotá, *La Voz* de Santiago de Chile, sin nombrar los de Brasil y otras naciones. No había diócesis, e incluso parroquias, que no tuviesen estaciones de Radio o programas. La Acción Católica fomentó los cine-clubs, las revistas de información cinematográfica y, gracias a ese movimiento, se pudieron ver algunas de las grandes películas de la época.

Los documentos aquí estudiados, fueron elaborados en seminarios, encuentros y congresos de alcance continental y propiciados por el DECOS (Departamento de Comunicación Social del CELAM), gozan por lo tanto de un carisma de autoridad. Y para que adquieran su sentido pleno, he tratado de encuadrarlos, sintéticamente, en el contexto socio-cultural en el cual nacieron, sin la pretensión de ser exhaustivo. A partir de ellos, intento reconstruir el accidentado y fecundo itinerario de la Iglesia continental en este sector.

Tres etapas fundamentales y caracterizantes he detectado en mi investigación:

Primera Etapa 1966-1970: La Comunicación ante el Cambio

1. *El Contexto Socio-cultural*

La década del 60 al 70 se caracteriza en el Continente por un acelerado proceso de cambio que interesa a todos los sectores: social, político, cultural, económico, demográfico y eclesial. Polo de referencia es el modelo capitalista norteamericano que se concreta en una palabra mágica: el "desarrollo". Se ha generalizado la convicción que ese es el camino más expedito para salir del sub-desarrollo sobre todo económico: la ayuda del "gran vecino del Norte", la política de la "nueva frontera" y las tecnologías, cada vez más avanzadas, pueden hacer el milagro.

También la Iglesia, dinamizada por el Concilio, interviene en dicho proceso, proponiendo un modelo humanístico del desarrollo, inspirado en la visión del sociólogo y economista francés, el P. Lebert. Este encuadra también los problemas económicos dentro de un plan de crecimiento humano global³.

² Conclusiones. Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, Poliglotta Vaticana, 1956; pp. 38-40 y 58.

³ Cf. la voz: "Sviluppo", en *Dizionario de Sociologia*, Ed. Paoline, Roma 1976, pp. 1297-1299.

Paulo VI, con su encíclica *Populorum Progressio*, invita a las naciones del Tercer Mundo a liberarse de la miseria, a encontrar mejores condiciones de vida, de salud, de trabajo y de participación; incita a todos a superar las situaciones de opresión indignas del hombre; y a procurar un mejor acceso a la instrucción. En fin a "tener más para ser más" (cf. PP, n. 6).

La teología latinoamericana mira con esperanza y optimismo este proceso, tratando de indicar correcciones de ruta a las desviaciones que se iban manifestando.

Esta actitud optimista se prolonga hasta Medellín (1968) e incluso más allá. Se comienza por entonces a tomar conciencia de que el "desarrollo", según el modelo actuado por los gobiernos, siendo de tipo capitalista, reproduce todos los vicios del sistema y beneficia más bien a los detentores del poder económico y político —a los ricos, en una palabra— y poco o nada a las clases pobres y marginadas. Por ese mismo tiempo, Hugo Asmann advierte que ese tipo de desarrollo no es más que un modo "para ser mantenidos en el subdesarrollo". Una nueva manera de dependencia⁴.

Con la II Conferencia del Episcopado Latinoamericano, celebrada en Medellín en 1968, se produce un viraje ante el fracaso del cambio, centrado sobre el desarrollo, salta a primer plano la "liberación", en todos sus aspectos, particularmente en lo político, económico y cultural, para romper las cadenas de una dominación que mantiene en un estado de injusticia, de pobreza y marginalidad a las masas populares.

No hay que olvidar el influjo de la triunfante revolución cubana en este cambio de óptica.

2. Los Primeros Documentos

En este contexto nacen los primeros 6 documentos que expresan el sentir de la Iglesia sobre la comunicación social con relación al cambio y al desarrollo.

- * I Seminario de Responsables de MCS, Santa Inés (Lima), 1966.
- * Tres Seminarios Regionales: Montevideo, Lima, San José (Costa Rica), 1968.
- * Documento número 16 de Medellín sobre MCS, 1968
- * Sesión de Reflexión del CELAM, Melgar (Colombia), 1970.

Es evidente en este período el influjo del decreto *Inter Mirífica* (1963), del Concilio en general y, por lo que se refiere a la ciencia de la comunicación, de Marshall McLuhan.

El documento de Santa Inés presenta en cinco capítulos una pequeña "summa" de la comunicación social. Es el primer documento que dedica un capítulo entero al "comunicador" (Cap. III, "El que transmite"), indicando las líneas a seguir para una formación "profesional": integral, científica, metódica, con contenidos precisos, planes, centros, becas y cursos diversificados. A pesar de heredar una tradición rica de realizaciones en el campo de la comunicación masiva, asume la distinción de la UNESCO entre medios masivos (para "la transformación de las conductas socio-culturales") y los no masivos (para "la formación cristiana de profundidad") (p. 43). Esta distinción, años más tarde, tendrá mucha importancia en el nacimiento de los

⁴Ibid., p. 1298.

MCG (medios de comunicación grupal). No faltaron las críticas, aun cuando un poco académicas, a los medios en relación con el desarrollo. Los medios, se dice, por "despertar aspiraciones que no pueden ser satisfechas", pueden desatar una "revolución distribucionista y destructora". Para evitarlo es necesario "cambiar el curso de este proceso, favoreciendo la revolución creadora: desarrollo contra subdesarrollo e incorporación contra marginación" (n. 3, p. 47). Otros puntos notables son: la importancia que da a la "investigación" científica, la referencia a los valores éticos y a la necesidad de que los responsables de los medios, para una mayor eficacia del mensaje, se identifiquen "con la comunidad a la cual sirven y viven su problemática y sus aspiraciones" (n. 7, p. 41).

En los "tres seminarios" siguientes se profundiza el tema, con base a Santa Inés, pero adaptado a la situación local. Los medios son vistos como "instrumentos aptos para promover el cambio social"; para "mostrar a los sectores marginados las exigencias cristianas del desarrollo y la forma de promoverlo" (ib, p. 56). Se sigue insistiendo en la formación "sistemática" del comunicador y de los receptores; en la necesidad de promover vocaciones para este sector entre los sacerdotes, religiosos, seminaristas y se pide la formulación de una "ética comunitaria". Señalan también las limitaciones y las presiones que condicionan la labor de los comunicadores e impiden así el cambio del *status existente*. Se recuerda que la misma Iglesia ha contribuido, a veces, a consolidar "las estructuras vigentes". Se insiste en la necesidad del diálogo con los responsables de los MCS; se pide "adecuar el lenguaje al auditorio... teniendo en cuenta la realidad cultural" de los receptores. Se critican fuertemente no pocos medios de la Iglesia o vinculados a ella, por su "grado de ineficacia" que los convierte "en un contrasigno escandaloso" (p. 57).

El documento número 16 de Medellín sobre "Medios de Comunicación Social" consta de 24 artículos; en contraste con la carga crítica y profética de los otros, es más bien modesto y excesivamente optimista. No hace ninguna referencia al pensamiento de la Iglesia como se había expresado en los documentos latinoamericanos sobre la comunicación. Todas las notas pertenecen a los documentos de la Iglesia universal. Los MCS los considera "como esenciales para sensibilizar la opinión pública en el proceso de cambio" (n. 5); son una "ayuda providencial" para la promoción humana y cristiana del Continente" (n. 4), cuando se ponen al servicio de "una auténtica educación integral" (n. 6). Recomienda el estudio sistemático para la formación del comunicador; las vocaciones específicas; la profundización del "fenómeno de la comunicación" y la elaboración de "la teología de la comunicación" (n. 17). Reconoce que en América Latina han sido factores de concientización "de grandes masas sobre sus condiciones de vida, suscitando aspiraciones y exigencias de transformaciones radicales" (n. 2). Pero se indica también que "muchos de estos medios están vinculados a grupos económicos y políticos nacionales y extranjeros, interesados en mantener el "statu quo social" (ibid.).

Con la "sesión de reflexión" del CELAM, celebrada en Mejar (1970), se produce el mejor aporte para un planeamiento crítico del problema. A pesar de estudiar ampliamente la "novedad" de la cultura que nace de la comunicación, hace críticas de fondo. Pone de relieve los aspectos "clandestinos" de esa comunicación: el consumismo y la masificación que a la postre impiden el verdadero desarrollo (cf. n. 3, p. 78). Se apela explícitamente a la "liberación" nacida de Medellín para contestar el mal uso que se hace de esos medios, en particular el "monopolio de la información" que repite todos los vicios del capitalismo (n. 2, p. 77). Se pone al descubierto la posición engañosamente

optimista de los ambientes eclesiásticos, denunciando la "falta de conocimiento de la Jerarquía en materia" (n. 2, p. 81). Y si no ha habido "claras indicaciones y eficientes iniciativas", esto ha sido originado por la insuficiente mentalización de numerosos obispos, sacerdotes, religiosos y dirigentes laicos "para entender, a fondo, el cambio radical que están produciendo los MCS en los valores y vivencias del pueblo, sobre todo en sus actuales tendencias a masificar, despersonalizar, transmitir mensajes clandestinos de signo negativo" (n. 2, p. 82). La "respuesta cristiana" para ser eficaz debe apuntar a cuatro características: personalización, liberación, acción creadora, evangelización. Todo esto sin descuidar la formación de personal, a diversos niveles, y las exigencias técnicas y organizativas (cf. pp. 86-87).

Termina así una etapa de "bonanza" en la cual todavía se cree en la eficacia de los MCS para la promoción, el cambio, la evangelización. McLuhan, con sus tesis sobre los medios, había hecho olvidar los "contenidos" y la situación real de pobreza, marginalidad y subdesarrollo en que vive la mayoría de nuestra gente⁵. Pero, con Melgar, algo comienza a cambiar.

Segunda Etapa 1971-1974: La Comunicación ante la Liberación

1. El Contexto Socio-Cultural

La problemática en la cual se desarrolla esta segunda etapa, sigue siendo, en gran parte la misma ya reseñada; pero van emergiendo aspectos por entonces latentes e inadvertidos. Los sociólogos cuestionan más radicalmente el modelo desarrollista y en forma más generalizada. La misma tecnología se descubre como un medio poderoso de dependencia. Se acentúa el nacionalismo y se aleja más y más el sueño de la integración latinoamericana.

Asistimos a la gradual desaparición de las frágiles democracias y a la implantación de las dictaduras cívico-militares o simplemente militares, con sus secuelas de desaparecidos, exiliados, torturas y la violación de los derechos humanos. Se recrudece la guerrilla urbana y rural, y el avance de la ideología marxista, especialmente entre los estudiantes y la clase obrera. El gobierno de "Unidad Popular" de Salvador Allende y su trágico final marcan profundamente este período.

En el campo cultural es decisivo el influjo del pedagogo brasileño Paulo Freire, exiliado por el gobierno de su país después del golpe militar de 1964. En la comunicación social aparecen figuras de primer plano: Antonio Pasquali de Venezuela, el boliviano Luis Ramiro Beltrán, el belga Armand Mattelart en Chile, y el argentino Eliseo Verón. Un grupo particularmente creativo y que aporta experiencias decisivas, sobre todo en el campo de la educación es el del "Lenguaje Total", que aparece en ese mismo tiempo. En la comunicación, comienza una etapa fuertemente crítica. Se cuestiona el modelo tradicional de H. D. Lasswell; se rechazan los medios de comunicación masiva, como si por sí sólo fuesen factores de cambio. Se ha descubierto, tras muchas investigaciones, que en América Latina no sólo no bastan para realizar un verdadero desarrollo, sino que a veces lo impiden. Se multiplican los estudios⁶ que ponen

⁵ Cf., en particular, la ponencia de J. L. Segundo, *Visión Cristiana: educación, comunicación social y liberación*, publicada en trad. Italiana, IDOC Internazionale n. 17, 1971, Cf. también la del Dr. Luis Ramiro Beltrán, *Comunicación y Dominación: el caso de América Latina*, en Bibliografía del Autor.

⁶ Cf. Luis Ramiro Beltrán, la investigación en comunicación en Latinoamérica ¿Indagación con anteojeras?, en rev. *Orbita*, n. 21 (1977), pp. 5-56, Caracas.

al descubierto los "vicios capitalistas" de los MCS: la manipulación, el consumismo, la masificación, el monopolio de las "agencias informativas", todo lo cual origina un neo-colonialismo y una situación de dependencia.

Se buscan modelos alternativos —una especie de "tercera comunicación"— que revalorice los pequeños medios, las técnicas autóctonas: desde la tertulia, la danza, el teatro, las hojas volantes, los audiovisuales de poco costo... todo en función de una concientización humanizada, de una comunicación honesta, apta para el crecimiento del hombre latinoamericano y respetuosa de su cultura y de su ritmo.

El objetivo, muy ambicioso por cierto, apunta a la creación de una metodología y estrategias propias para detectar mejor la problemática ambiental y desde ella echar a andar una "comunicación participativa y liberadora".

En el campo eclesial van tenidos en cuenta algunos factores: la instrucción pastoral *Communio et Progressio* y la carta *Octogésima Adveniens* (sobre cuestión social), ambas de 1971. En América Latina hace su aparición la "teología de la liberación", cuyo influjo sobre la pastoral de la Iglesia y en la praxis política de los grupos cristianos será enorme⁷.

2. Los Documentos de Comunicación 1971-1974

- * Seminario sobre comunicación y educación, México 1971.
- * Evangelización en los Medios de C.S., México 1972.
- * Tres Seminarios Regionales de Pastoral de la Comunicación: Antigua (Guatemala), San Miguel (Argentina), Cumbayá (Ecuador) 1972.
- * Perspectivas del Comunicador Social, en preparación al Sínodo sobre Evangelización 1974.

Estos documentos reflejan la problemática del tiempo, mejor que los de la primera etapa: lo que evidencia, por una parte, el influjo de la Conferencia de Medellín (el aspecto liberacionista); por otra parte, indica en el campo católico, y en particular en los comunicadores, una mayor "encarnación" en la problemática del Continente.

Hay puntos de relieve comunes a casi todos: la crítica, a veces virulenta, a los aspectos negativos: la estructura discriminatoria que deja al margen estratos mayoritarios de población; concentración de los medios en pocas manos ("minorías económico-políticas, nacionales y extranjeras"); sistema de valores en función del "statu quo"; una comunicación, en fin, que va ubicada "en términos de dependencia económica, política e ideológica" (cf. Sem. de México, nn. 4-13, p. 233).

Por lo que se refiere a la Iglesia, la crítica es más bien dura. Se denuncia la falta de "un adecuado criterio interpretativo y valorativo" de los MCS (n. 12, p. 224); la falta de una verdadera "opinión pública" en su interior, la incapacidad "informativa", etc.

Se pide a la Iglesia que esté presente en el "fenómeno global" de la comunicación (n. 30, p. 228), con una presencia "profética" para denunciar las estructuras de dominación y el mal uso de los MCS (Ibid., n. 31). Debe ser, por fidelidad a su misión, la "voz de los sin voz" en la sociedad (n. 32),

⁷ Precisamente en ese año se publica el ensayo de G. Gutiérrez, *Hacia una teología de la liberación*, Indoamerican Press, Bogotá 1971.

y ayudar así a cambiar desde adentro esos medios "en instrumentos de una educación liberadora" (n. 33).

Emergen aquí, por vez primera, con rigor científico, indicaciones valiosas para la formación de los comunicadores: la investigación de las estructuras semiológicas y semánticas de los MCS, en vista de "una comunicación auténticamente humana" (n. 52); la evaluación con un "equipo orgánico, interdisciplinario e independiente" (n. 48); el estudio de sistemas bidireccionales, para hacer posible "una auténtica retroalimentación (feedback)... el diálogo, la refutación crítica y la respuesta" (n. 56).

Se pide al DECOS/CELAM que estudie la futura comunicación "vía satélite" en el Continente (n. 46).

En el seminario sobre "Evangelización en los Medios de Comunicación Social", los pastoralistas apuntan al estudio de un "lenguaje global", en vista de una evangelización acorde al hombre sumergido en estos medios; a promover una comunicación participada (p. 208); y piden que los MCS se utilicen "con un mayor sentido de promoción humana y de Evangelización auténtica" (p. 209).

En los "tres seminarios regionales", las críticas se hacen más profundas y bien constructivas. El tema central es la "opinión pública". Se analiza su carencia en el interior de la Iglesia; se reprocha la falta de abundante, tempestiva y veraz información a los órganos de opinión. Se indican también soluciones como el esfuerzo para pasar de una comunicación "vertical" a una comunicación participada; el paso de los aspectos tecnológicos a los contenidos (n. 9, p. 178); la utilización de los MCS en función de liberación, promoción humana y evangelización.

Se insiste en encontrar la manera de provocar el "fenómeno de retorno" so pena que no haya comunicación (n. 3, p. 177); como también en ayudar al receptor a superar la simple "reacción defensiva" por una "activa política de participación" (n. 8, p. 177). A la Iglesia, en su misión evangelizadora, se le indican algunos derroteros a seguir: que tome de veras conciencia del fenómeno de la comunicación (n. 10, p. 175 y n. 18, p. 179, etc.); que tenga el valor de denunciar los vicios de la comunicación como se está dando en los grandes medios, a costa de aparecer "como subversiva dentro del sistema político" (n. 4, p. 173); que supere el miedo a la denuncia (n. 7, p. 191); se critica el empleo puramente utilitarista y mecanicista "para la evangelización y la catequesis. Esta tendencia no llevará nunca a un verdadero compromiso" (n. 9, p. 191), se vuelve a recordar que ella debe ser en los MCS —suyos y ajenos— la "voz de los sin voz" (n. 5, p. 187). Una acentuación muy repetida es la de que se inserte la Comunicación Social en la "pastoral de conjunto" (n. 6, p. 173; n. 10, p. 173; n. 1, p. 195).

Una nota común a estos tres seminarios es la gran consideración por el público, considerado hasta ahora "más como objeto que como sujeto activo" por los responsables de MCS (n. 5, p. 190). De allí la insistencia al diálogo, a la comunicación dialógica participada y la necesidad de relaciones con los detentores de los medios masivos para que estén al servicio del pueblo y no contra él.

Con "perspectivas del comunicador" de 1974, se alcanza el clímax de las críticas a los MCS masivos y la valoración de los medios no-masivos, los únicos aptos para una auténtica evangelización y catequesis, según los extensores del documento.

El texto se debió a un grupo interdisciplinario y presenta una estructura perfecta. A los medios masivos se les contesta la "unidireccionalidad", el desconocimiento de la situación concreta del receptor; el hecho de consolidar visio-

nes del mundo ya existentes y su incapacidad de modificarlas. Esto no hace más que repetir las críticas ya conocidas. Lo nuevo, en cambio, apunta al concepto mismo de evangelización: que es "la comunicación sistemática y explícita de las verdades y valores esenciales de la fe cristiana, con todas las exigencias, que ella comporta. Esta comunicación se hace en orden a una conversión, esto es, a formar cristianos de convicción personal" (n. III, p. 236).

Ahora bien, los MCS masivos no están en grado, por todo lo que se ha dicho anteriormente, de vehicular, "en forma sistemática y explícita", las verdades y valores de la fe y sus exigencias; no pueden suscitar "una opción personal, libre y consciente" que lleve a una conversión; no pueden tener en cuenta la situación personal de cada evangelizando, ni respetar su ritmo, dejándolo libre para que vaya madurando (cf. nn. 1ss, p. 241). La conclusión cae por su peso: "Es preferible que se haga (esa evangelización) en forma grupal comunitaria y no individual" (n. 9, p. 241).

De allí que este documento privilegie los micro-media que, aparte otras ventajas, favorecen los grupos populares, rurales, cuentan con experiencias valiosas y son bidireccionales. Aseguran, además, "la participación activa y la reflexión personal de los destinatarios del mensaje..." A su vez, éstos "no reciben el mensaje en forma individual, sino que son puestos en situación grupal y comunitaria" (n. 3, p. 239).

Con este documento, muy grabado en su formulación, pero sumamente crítico en el fondo, se cierra la segunda etapa, caracterizada por el impulso liberacionista y participativo. Las críticas al documento no se dejaron esperar⁸. De todos modos, hay que reconocer que su texto fue providencial, pues planteó el problema en forma cruda y radical, acelerando así la clarificación y abriendo el camino grande a los Medios Grupales como vehículos "alternativos" para la evangelización y la catequesis.

Tercera Etapa 1975-1980: La Comunicación Social ante las Nuevas Situaciones

1. El Contexto Socio-Cultural

Este período ve la radicalización de las situaciones anteriores. La explosión demográfica, el fenómeno de la industrialización desordenada, el éxodo del campo a la ciudad (urbanismo) agravan de tal manera dichas situaciones que la pobreza, la marginación, la migración masiva hacia fuentes de trabajo menos precarias llegan a ser un hecho normal.

En lo socio-político hay que señalar la consolidación de las dictaduras, el difundirse a escala continental de la "doctrina de la seguridad nacional" (la nueva ideología de los estados militares). Las masas populares toman conciencia, en forma dramática, de la situación de dependencia tanto nacional (los grupos de poder), como extranjera (las multinacionales).

En relación a nuestro tema, se destacan algunos hechos de importancia: la reunión de San José de Costa Rica (1976), patrocinada por la UNESCO, donde se plantean varios problemas capitales para el Tercer Mundo, como las

⁸ Cf. E. Baragli, *Comunicazione e pastorale*, SRCS, Roma 1974: pp. 184-187; Trad. española: *Comunicación Social y Comunión*, Ed. Paulinas, Bogotá 1979, pp. 116-120.

"políticas de comunicación social", la impelente necesidad de un "Nuevo Orden Informativo Internacional", la urgencia de tener agencias noticiosas propias para equilibrar el inmenso poder de las agencias extranjeras (especialmente norteamericanas), las cuales no transmiten una imagen certera del acontecer latinoamericano...

Sigue el influjo del teórico de la comunicación Armand Mattelart quien, con base en la trágica experiencia chilena y, en general del Cono Sur, propicia una "teoría crítica de la comunicación".

Para la Iglesia es un momento dramático que, con frecuencia, desemboca en ataques, exilio, cárceles y hasta el mismo martirio⁹.

El radicalizarse de la represión en muchos países la impulsa a batirse en defensa de los derechos humanos, con valor profético; pero en otros, prevalece la prudencia, so pretexto de la sobrevivencia. Hay quienes vaticinan que la carga liberacionista de Medellín, sobre todo con las nuevas directivas del CELAM, se irá apagando... ante las nuevas situaciones.

Hay un hecho cierto: en los documentos de este período sobre la comunicación, el discurso se hace más cauto, más realista y parece tomar distancia del radicalismo crítico que caracterizó los años 1971-1974.

Tal vez el hecho más positivo se manifiesta en la intensa preparación a Puebla, preparación en la cual la comunicación juega un rol de primer plano. Con esto va señalado el manifestarse vigoroso de los Medios de Comunicación Grupales (MCG). Y mientras los documentos "oficiales" los saludan con alegría; a nivel de praxis, se desata una "falsa polémica"¹⁰, entre los fautores de los MCS masivos y los nuevos llegados.

En este clima cobra gran interés la exhortación apostólica *Evangelii Nuntiandi* (1975), que, desde su aparición, se convierte en la "magna carta" de la evangelización en el mundo actual, y en punto obligado de referencia de toda acción pastoral.

2. Los Documentos de ese Período

En este período se producen 6 documentos, con sello de "oficialidad" y con diverso grado de interés. Es evidente en ellos el influjo de las corrientes que acabamos de señalar. En orden de aparición son:

- * Encuentro de las Conferencias Episcopales, Bogotá 1975.
- * Encuentro de "Audiovisuales y Evangelización", Lima 1977.
- * Dos Encuentros Regionales del DECOS, en Buenos Aires y en San José (Costa Rica) 1977.
- * Documento de Consulta del DECOS/CELAM, sobre C.S., en preparación a Puebla 1978.
- * Documento de Puebla sobre C.S., (nn. 1063-1095) 1979.
- * Documento SIAL (Servicio Informativo Latinoamericano) Bogotá 1980.

⁹ AA. VV., *Praxis del martirio ayer y hoy*, Cepla Ed., Bogotá 1977.

¹⁰ Cf. *Evangelización y Comunicación Social en América Latina* Ed. Paulinas, Bogotá 1979 (en el prólogo de Washington Uranga), pp. 14-15.

El primer documento es fruto de la reunión de las Conferencias Episcopales de 17 países, tiene por lo tanto un carácter de "oficialidad". Es un documento sereno, ponderado y valiente a la vez: marca la posición de la Iglesia ante la nueva situación continental; domina en él la reflexión realista pero también la decisión operativa. La encuesta de la cual parte, señala la tendencia marcada a "utilizar los micromedios", pero como preparación a los maximedios (n. 1, p. 211). Se pone de relieve al vacío ante el teatro y el cine (n. 3). Reconoce que la situación (para que la Iglesia tenga medios propios) es cada día más precaria (n. 4); se urge la incorporación y preparación de los laicos para la comunicación (n. 7); se insta al DECOS a que vea la manera de formar "una gran agencia noticiosa" (n. 6). El "conformismo impuesto por la ideología de los regímenes autoritarios que han proliferado en el reciente quinquenio" ha hecho empeorar la presencia evangelizadora de la Iglesia en los MCS. "Los medios pobres, los folletos, papeles sueltos mimeografiados son los vehículos que quedan para su comunicación interna. No sin un dejo de angustia se pregunta: "¿Están entrando en el silencio las Iglesias de América Latina? (ibid.). Importantes los principios que se enuncian sobre el fenómeno de la comunicación y la historia de la salvación (el aporte que ella da al "crecimiento comunitario"). La relación de la Iglesia con esos medios "no es tener los mejores, sino dar sentido a la comunicación humana e impregnarla de la comunicación divina" (p. 215): Se reafirman los logros de Medellín y se denuncia "la opresión y la injusticia que rompe la comunión" (ibid.). Los contenidos de la evangelización a través de los medios, han de ser: la paz, la justicia en el mundo, la opción por los pobres, los derechos humanos, (personales, laborales, políticos), el diálogo, el pluralismo en la Iglesia y en la sociedad. Para que sea auténtica la opción por los pobres, la Iglesia debe evitar medios costosos que pueden "comprometer el estilo de evangelización que buscamos" (p. 216). Una verdadera novedad la constituye la "metodología pastoral de la comunicación en regímenes de manipulación" (cf. pp. 216-218). Al final se recomienda la inclusión de la Comunicación Social en el "pensum" de los seminarios, etc. (p. 219).

El encuentro de Lima sobre "Audiovisuales y Evangelización" (AV-EV), de 1977, elabora un documento que constituye el primer intento de sistematización de las múltiples y valiosas experiencias, realizadas en casi todos los países del Continente con los MCG. En cinco partes se analizan los obstáculos a la evangelización, la justificación de los MCG (mejor conocimiento y adaptación del mensaje, diálogo y personalización, toma de conciencia de la realidad para cambiarla), estudios de las diferentes experiencias en medios diversificados, la problemática social, las prioridades (formación, coordinación, producción, trabajo de grupos, etc.). Se trata de una opción muy acorde al momento y a las necesidades populares, y "una ayuda a la actualización constante de la misión evangelizadora de la Iglesia en el Continente" (Doc. n. 6).

Los dos "encuentros regionales" de Buenos Aires y San José de Costa Rica, se organizan en vista de Puebla. Tratan más bien los aspectos internos de la Comunicación Social en la Iglesia: evangelización, pastoral de conjunto, proyecto de un sistema informativo propio y otros aspectos organizativos. Se vuelve a insistir sobre la formación ya del comunicador como del receptor. No hay referencia a la situación socio-política¹¹.

¹¹ Cf. los textos en *Evangelización y Comunicación* del DECOS/CELAM, pp. 81-89.

En Julio de 1978, la Comisión especial del CELAM, aprueba el documento sobre Comunicación Social, preparado por el DECOS, para la Conferencia de Puebla. Su elaboración cuenta con los aportes de expertos y pastoralistas de 18 países. Con Santa Inés 1966 y Melgar 1970, constituye la más completa y orgánica síntesis eclesial sobre el argumento. Un relieve formal: es el primer documento que engloba lo medular de los documentos latinoamericanos del pasado, citándolos debidamente y, a partir de ellos, abriéndose a las nuevas perspectivas.

Se articula en tres partes. En la *primera* (n. 1-58), analiza los aspectos positivos y negativos de los MCS, en nuestra situación concreta. A diferencia del pasado, lo hace en forma serena, objetiva, igualmente distante de la antigua ingenuidad y del apocaliptismo reciente. Señala lealmente que al interior de la Iglesia, a pesar de los esfuerzos, falta una clara conciencia del fenómeno global de la comunicación social, y esto dificulta una acción coherente y eficaz. La *segunda parte* (n. 59-90), presenta una seria reflexión teológico-pastoral sobre la comunicación y sus implicaciones en la actividad evangelizadora de la Iglesia, dentro del actual contexto socio-cultural: situación de injusticia, de dominación, de extrema pobreza de nuestros pueblos (n. 66). De allí que la Comunicación debe ponerse al servicio del cambio social (ibid.). En la *tercera parte* (91-120), se indican las "propuestas pastorales": la formación (tomada muy en serio en sus diversos niveles), la inserción en los medios masivos propios y ajenos, los recursos humanos, técnicos y económicos, etc. La "perspectiva final" (nn. 121-125) es una declaración de esperanza sobre el rol de la comunicación: ella puede y debe "canalizar el ansia de liberación del pueblo latinoamericano" (n. 124). Constituye también un acto de fe en la obra de la Iglesia que, de estar presente en este sector, "contribuirá desde allí a la liberación del Continente y a la construcción de su futuro, iluminando esta tarea con su visión evangélica de la historia" (n. 125).

El Documento de Puebla dedica 32 largos párrafos (nn. 1063-1095) a la Comunicación Social y se ocupa del tema también en otros apartes. Del documento preparatorio elaborado por el DECOS, recoge el análisis de la "situación" en el Continente en general y al interior de la Iglesia (nn. 1065-1079), como también las "propuestas pastorales" (nn. 1083-1095). Se trata de un documento más bien modesto que hace suyas algunas de las críticas sobre los aspectos positivos y negativos de los MCS, debido principalmente al uso que de ellos se hace, a favor o en contra del hombre. Se reconoce que en la Iglesia no hay suficiente percepción de la comunicación como hecho global (n. 1074): se lamenta la poca preocupación para formar al pueblo receptor, capacitándolo "para contrarrestar el impacto de sus mensajes (de los MCS) alienantes, ideológicos, culturales y publicitarios" (n. 1077). También se señala la escasa y esporádica comunicación al interior de la Iglesia, causa de la falta de opinión pública en la misma (cf. n. 1079). A pesar de las evidentes carencias, vg.: la omisión de los "criterios doctrinales", presentes en todas las demás secciones del Documento de Puebla, emerge aquí un elemento nuevo que ciertamente influirá mucho en la praxis pastoral. Me refiero a la "comunicación" entendida como "categoría omnicomprensiva"¹²; es decir, la comuni-

¹² Cf. *Puebla y la Comunicación Social*, B. D. Spoleitini, en la revista *Medellin*, 20 (1979), pp. 527-529.

ción "como acto vital" propio del hombre, antes y más allá de los instrumentos tecnológicos que la potencian a dimensiones planetarias (cf. nn. 1063-1065). Interesantes también el énfasis sobre la formación de comunicadores y agentes pastorales de la evangelización, y la insistencia sobre la necesidad de insertar la "Pastoral de Comunicación" en la "Pastoral Orgánica", como un servicio a "las actividades de todas las áreas pastorales" (nn. 1083-1085).

Puebla va leído dentro del contexto en que nace; y los párrafos sobre la Comunicación Social van leídos en el conjunto del acontecimiento Puebla y de todo el documento. Se detectan entonces aspectos susceptibles de hacer madurar más el discurso; vg.: la apasionada defensa del "derecho social a la información", dentro de los marcos éticos (n. 1095); la necesidad de "canales propios de información" (n. 1092); la urgencia para la Iglesia de ser, al interior de sus canales de comunicación, "cada día más la voz de los desposeídos", debido a la situación de pobreza, marginalidad y violación de los derechos humanos en todo el Continente (n. 1094); etc.

El Servicio Informativo de la Iglesia de A.L. (SIAL) nace justamente un año después de la celebración de Puebla. En el Documento de Puebla se dice que la Iglesia "debe preocuparse por tener canales propios de información y noticias" y poder así "iluminar por el Evangelio el acontecer cotidiano" del hombre latinoamericano (n. 1092). Para hacer realidad este voto, el CELAM reunió a los Secretarios de las Conferencias Episcopales, a periodistas y expertos, con la directiva del DECOS y la participación de la Presidencia y la Secretaría General del mismo CELAM (Bogotá, 4-14 de febrero de 1980). En el documento (Reglamento) allí elaborado se dice que el SIAL, además de la intercomunicación Conferencias Episcopales-CELAM, se propone "ofrecer a los MCS información sobre la vida y el pensamiento de la Iglesia y de este modo, presentar una imagen auténtica de la misma, contribuyendo así a su misión evangelizadora" (n. 2.2). El Reglamento prevé evaluaciones periódicas "para comprobar su eficacia" (n. 10.1). En esa ocasión escribíamos que en el SIAL "daremos prueba de nuestra capacidad de estar presentes eficazmente en el mundo movedido de las noticias. Se necesitará profesionalidad, clarividencia, libertad y lealtad en asumir los riesgos que estos servicios conllevan. Pero, hoy, la evangelización pasa también por aquí"¹³.

El CELAM, de todos modos, no se ha interesado al problema sólo a través de su departamento específico (DECOS), sino también en todas sus asambleas. De las dieciocho celebradas hasta 1981, nada menos que diez y seis han tratado aspectos relacionados con los "medios": su aplicación pastoral, su coordinación continental, la opinión pública, la formación de los comunicadores, su introducción en todas las ramas de la "pastoral de conjunto", etc. Los datos recogidos en el archivo del CELAM, por gentileza de la Secretaría General Adjunta, dan para otro estudio.

El itinerario recorrido en este análisis manifiesta que el pensamiento eclesial en este sector, ha ido experimentando un lento pero efectivo proceso de maduración. Desde la aceptación entusiasta y casi acrítica de los "medios", como indispensables factores del cambio, se pasa por una etapa de crítica radical y rechazo, para alcanzar finalmente una posición más realista, ante las nuevas situaciones. También la ciencia de la comunicación ha conocido

¹³ Cf. *Catequesis Latinoamericana*, Bogotá, 43 (1980), pp. 35-39; se reproduce el texto de documento-reglamento del SIAL.

estas vacilaciones, pues a pesar del uso masivo que de todo esto se hace, es un terreno relativamente nuevo y en continuo movimiento.

Esta maduración se ha ido liberando gradualmente de influencias foráneas; ha definido mejor sus principios y características (tipo de comunicación, situación, contenidos, formaciones de comunicadores y perceptores...), y ha actuado con mayor adhesión al contexto socio-cultural en el cual los comunicadores de la Iglesia deben actuar para la promoción, la liberación y salvación de nuestro pueblo (cf. Puebla n. 1094).