

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.

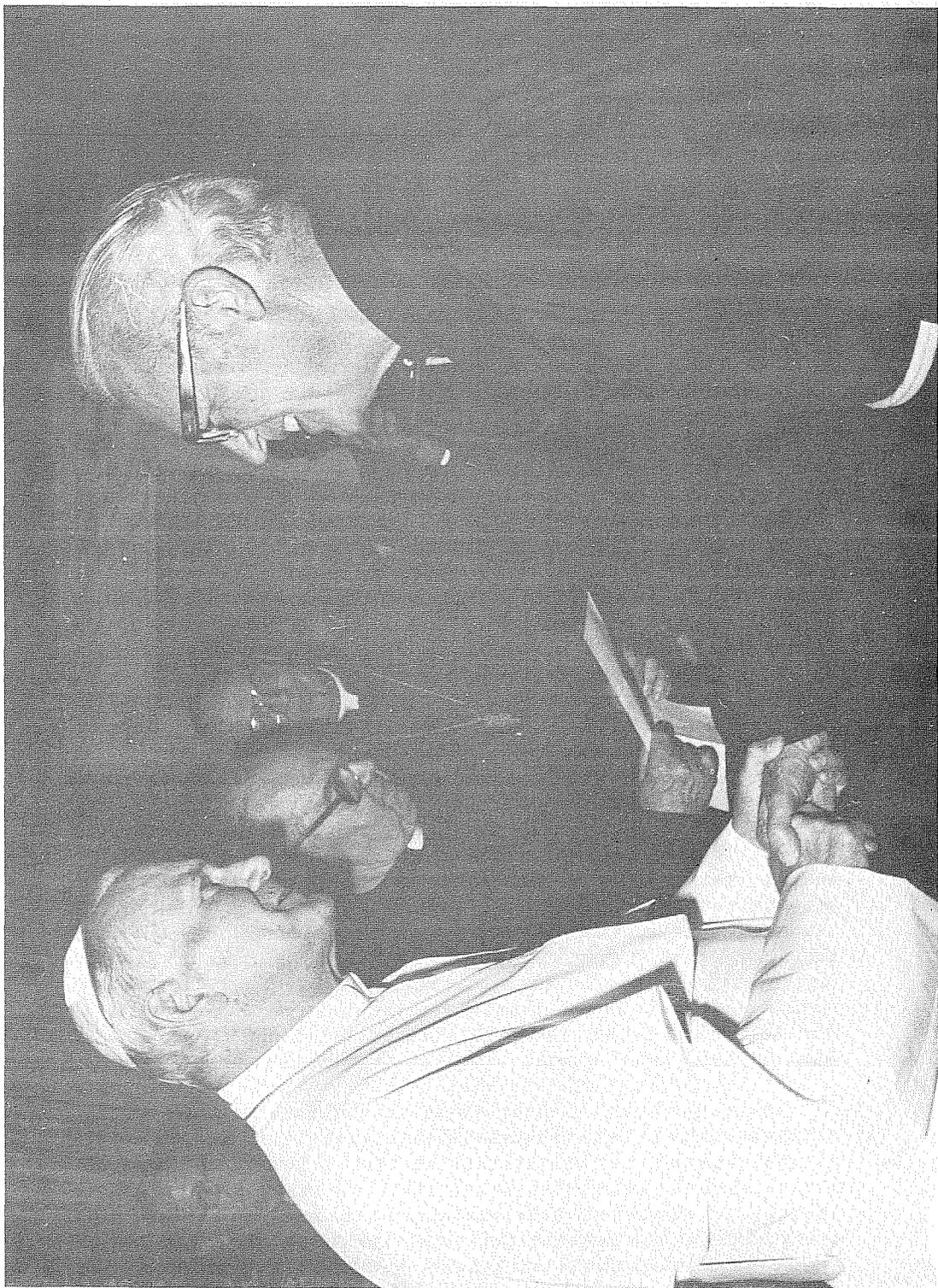
Con gran alegría participamos a los lectores de "Medellín" esta noticia. Ciertamente nuestra revista pierde ahora a su fundador y Director durante ocho años, pero el episcopado brasileño abre sus puertas al Obispo teólogo que continuará aportando con su pluma y con su voz, ahora en forma directa, la 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 Río Grande do Sul, en donde se nacionalizó; realizó estudios filosóficos en San Leopoldo, Río Grande do Sul; en 1942 ingresó a la Orden Franciscana; cursó estudios teológicos en Petrópolis, Río 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 (Río 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 relievantes 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. Constató 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. Instaura, 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

comuni3n con las diversas formas de cultura" (GS 58c). Es decir: su encarnaci3n 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 encarnaci3n en configuraciones nuevas. Es su constante capacidad de "rejuvenecimiento", obra del Esp3ritu Santo.

Poniendo un ejemplo: la encarnaci3n de la Iglesia en la cultura greco-romana fue ciertamente providencial y de gran 3xito, resultando de ella un tipo de Iglesia particular con su eclesiolog3a claramente caracterizada (cumpliendo el imperativo de la inmanencia). Pero, dado que esta Iglesia era al mismo tiempo el centro visible de la Iglesia universal, pod3a dar la impresi3n de ser la 3nica expresi3n posible de la Iglesia (olvidando el indicativo de la trascendencia). Tambi3n 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 est3 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 fund3 "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 Esp3ritu Santo es "Dador de Vida" (nn. 203, 1294). En la Iglesia los Pastores son "llamados a servir la vida que el Esp3ritu libremente suscita en los dem3s 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 Esp3ritu. Contra la ideolog3a que magnifica la realidad de lo conflictivo como una dimensi3n estructural de lo real, como el motor de la historia, se3alando la agudizaci3n conscientemente buscada de los conflictos sociales, tambi3n al interior de la Iglesia, como el 3nico m3todo adecuado para impulsar el progreso, es necesario afirmar que para la visi3n cristiana la categor3a fundamental es la vida¹.

Un estado de tensi3n entre fuerzas conservadoras y renovadoras es una situaci3n absolutamente sana y normal. Es la ley fundamental de la misma vida. Sin la presencia activa y vigilante de fuerzas renovadoras tendr3amos la fijaci3n, la inmovilidad, la par3lisis; sin la presencia activa y vigilante de las fuerzas conservadoras tendr3amos la inestabilidad, la inseguridad, la confusi3n, la anarqu3a. Como cuerpo vivo y en constante crecimiento, es deber de la Iglesia procurar que est3n siempre en actividad las dos fuerzas.

Pero es necesario reconocer tambi3n 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 intervenci3n en Puebla. V3ase el texto en *Documentaci3n 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-

²Sobre 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 prejuicio 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 43t). “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. 973). 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 instituída 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 e 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 esponsales, 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 immanente; 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 huída 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 proyección; 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 como 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 quienes 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 "posconciliares" 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 segregación".

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'Eglise*, Centre Lebrét, París 1978. Publicado en Brasil por Ediciones Paulinas, S. Paulo 1982, con el título *Morte das Cristandades 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 cristandade, 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 sicólogos 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*, Citta 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 "Ensaio de Eclesiologia 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, tómesese 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:

— Extrinsecismo 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 brasilero 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); "dilatar 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 instituída "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 inmoviblemente 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 sobrepuja 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 jerarcas 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 *Eccllesia docens* que todo sabe y todo interpreta;

²² Véase la obra citada en la nota 13. Este libro tiene el subtítulo de “Ensaio 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 oíó 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 eclesial ²⁷.

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 "desecclesiologización" - 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 *Teologia e Pratica*, con el subtítulo "Teologia do Politico e suas Mediacoas" (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 Limense* 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 inundante caridad de Dios para con los hombres, su referencia al deber de la respuesta humana, obligada a osar amarlo y llamarlo 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 "integrismo 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 espartajo. 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 diciente: "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 Cautiverio*, 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 Ecueménico 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 Ecueménico 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 explotación"³³. 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*, Sígueme 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*, Sígueme 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. Pobr. 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. 13; 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. 5 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 trincheras 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 Jesuítas, *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 eclesiásticas 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 El 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 eclesiástica 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, antiprotestante.

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 antiprotestante 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 "Tradicición" 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 "Tradicición".

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 construída 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 eclesiástica 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 patrísticos 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 patrísticos. 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 Trento⁵⁸ 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.

⁵⁸ 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 ocultan 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 destruído 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 instruídos 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 Kueng, 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.

S. 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 realmente⁵.

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

⁵ 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)^{8a}, 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 queríais 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:

^{8a} 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 ampliaciones. 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 omnipotente” (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 opondría. 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 Wolf 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.

el argumento cosmológico por el propio Kant, Lib. II, Sección 3, Cap. V; ed. Losada, Te

tiene que existir también un ente absoluto

lo menos yo existo;

te un ente absolutamente necesario" (p. 257

lo explica: "La premisa menor contiene una
ere de una experiencia la existencia de lo nec
na (en la nota de p. 258) el enunciado del pr
a fórmula, pero no menos correcta: "Lo conti
causa". Por partir de una experiencia, le re
tividad, y en eso mismo se funda para ll
partir de una experiencia no se lleva todo a
puesto que el objeto de toda la experiencia p
demostración se denomina también cosmol

de su crítica: El "proceso ad infinito" escapa
un verdadero vacío que Kant no haya conside
de primera mano) la exposición complet
fórmula Santo Tomás. El único elemento que
en infinito" del cual se desembaraza por lo
"El silogismo que la imposibilidad de una
as y subordinadas unas a otras en el mundo
a causa suprema, no está autorizado por los
adimiento mismo en la experiencia, y mucho
principio más allá de ella (hacia donde esta c
) (p. 260). Esto es, según el principio sistem
ento extiende su campo cognoscitivo hasta
la experiencia; por tanto no a una serie in
experimentales, y mucho más allá de lo e

as supremas, son y siguen siendo que por lo demás la cosa misma no un ideal de la razón pura no que no ha de ofrecer otra garantía a razón de lograr por medio de

cie de recapitulación del sistema disipa cada vez más la evidencia: 1) *Una Fuerza de la Naturaleza* totalmente. Podríamos poner el se manifiesta por la transmisión ca de una masa grande... ¿Es 2) *Un Objeto Trascendental* (o de base al fenómeno, pero fuera *Idea de la Razón* (como es el "Ser inescrutable, pues simplemente de el ser necesaria para unificar juicio el mundo de representaciones.

rtir del "contingente" no se puede r una causa se debe partir del o material que se informe por la cosa que propiamente no puede es una idea, no un dato material cepto intelectual de lo contingente alguna, como la de la causalidad, ignificación alguna ni nota alguna los sentidos" (p. 260). El concepto , pero no posibilidad trascendental; ctible en el campo de lo material ita un principio que haga factible uede referirse a su vez al campo

en concedida la necesidad de la

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) Intelligibilidad 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, óptica.

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 intelligibilidad 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 cognitivas, 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 ("mónada") 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 atribuído 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 postulatoria, 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 hilmorfismo 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-

vacación 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. 173.

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 irremediadamente 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 omniperfecto 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 *comprehensivamente*, 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 reir 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 omniperfecto 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 omniperfecto", son puramente posibles, puesto que *posible* es lo mismo que *contingente*; y lo "máximo", "el omniperfecto" 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 omniperfecto" 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 omniperfecto, 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 presupuesto: 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 presupuesto 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 Omniperfecto", 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 *Espiritu 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 inadmisibles, 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:

$$\begin{array}{l} \text{Exodo} \qquad \qquad \qquad = (\text{Teología de la}) \text{ liberación} \\ \hline \text{Esclavitud de los hebreos} \quad = \text{Opresión del pueblo} \end{array}$$

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

¹ L. 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:

$$\frac{\text{Babilonia}}{\text{Su contexto político}} = (\text{Teología del) cautiverio} \\ = \text{Pueblo de América Latina}^2$$

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 traducía 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

⁵ L. Araldich, *Biblia Comentada*. II. Libros históricos del Antiguo Testamento. Madrid 1968, p. 110.

⁶ F. 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. Jefté venció a sus hermanos efraínitas, 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 Guibéa 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 aíra 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 Manoaj 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 Israel⁸. 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

⁸ 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. Sísara, 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 pericopa, 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, Jefe 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 Jefe, 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 vellochino 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 irreplicable 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 El "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 *Octogesima 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 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 *cheirotomía* 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 "habite 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. Punto 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. Lebrét. 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 Mirifica* (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

⁴ Ibid., 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 Melgar (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 Meigar, 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 poen

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 micromedia", 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 perceptor. 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 omnicomprendensiva"¹²; es decir, la comuni-

¹² Cf. *Puebla y la Comunicación Social*, B. D. Spoletini, en la revista *Medellín*, 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.